

*La Maison-Dieu*, 163, 1985, 41-57

Alciliade C. CALIVAS

## LE TEXTE DE LIMA INDIQUE L'AVENIR : UNE PERSPECTIVE ORTHODOXE

EN général, les orthodoxes ont accueilli le texte de Lima comme un document exceptionnel de convergence doctrinale. Comme un effort sérieux pour mettre au clair et exprimer pour aujourd'hui « la foi de l'Église à travers les âges » (préface au BEM, X), et introduire le mouvement œcuménique dans une expérience et une phase de développement nouvelles et importantes<sup>1</sup>.

### *SENS ET SIGNIFICATION DU BEM*

Nikos Nissiotis signale bien que « le BEM n'est pas simplement un nouveau document du Conseil œcuménique des Églises... (mais) un texte écrit avec les Églises, dans lequel elles sont impliquées, écrit avec leurs commentaires et leurs critiques »<sup>2</sup>. Comme un document de tout le mouvement œcuménique, le BEM se recommande aux

---

1. Cf. par exemple le Rapport du Symposium Inter-Orthodoxe sur le BEM, FO/85 : 36.

2. N.A. NISSIOTIS, « The Meaning of Reception in Relation to Results of Ecumenical Dialogue », FO/85 : 21.

Églises pour ce genre de réception et de réponse qui nous permettra d'avancer vers une convergence théologique plus profonde, plus pleine et plus grande.

Tout en affirmant que le texte de Lima apporte au dialogue œcuménique une contribution substantielle et un tout, un potentiel pour le conduire plus loin, il est important également de souligner les deux points qui suivent :

En premier lieu, le BEM n'est ni un traité complet ni un document parfait. Il souffre d'un certain nombre de défauts, comme l'ecclésiologie déficiente qui le sous-tend. Néanmoins la manière réfléchie dont il traite les débats et les préoccupations fondamentaux des Églises sur des aspects essentiels de la vie ecclésiale rend possible un travail théologique plus approfondi et plus intense. Une des tâches principales du processus de réception consiste précisément à mesurer les limites du document, à en tirer au clair les ambiguïtés, à tout à la fois préciser et élargir la discussion théologique, et à proposer des formulations plus dynamiques, pleines et exactes, et en accord avec la Tradition Apostolique.

Dans cette ligne, il n'est pas difficile de voir que le BEM est un point de référence d'une importance décisive pour toute consultation bilatérale ou multilatérale. Sans qu'il soit un document de foi, on peut considérer à juste titre qu'il engendrera dans l'avenir les documents œcuméniques de convergence doctrinale qui témoigneront de façon plus adéquate et plus exacte de la Foi et de la Tradition Apostolique. Les orthodoxes peuvent être joyeux que beaucoup de leurs théologiens aient joué un rôle significatif dans la formulation du texte de Lima<sup>6</sup>.

En second lieu, le BEM n'a pas de statut ecclésiologique. Il n'a pas d'autre valeur ecclésiale que celle que les Églises membres du Conseil œcuménique pourront lui donner ou découvrir en lui<sup>3</sup>. Ainsi le P. Thomas Hopko exprime bien

3. Cf. Theodore STYLIANOPOULOS, « The Question of the Reception of BEM in the Orthodox Church in the Light of its Ecumenical Commitment », FO/85 : 26.

4. Thomas HOPKO, « The Lima Statement and the Orthodox », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 27, 4, 1983, p. 283.

la préoccupation des orthodoxes lorsqu'il note : « La principale inquiétude qu'on rencontre parmi les commentateurs orthodoxes du document de Lima est que certaines Églises ne vont pas du tout s'en occuper sérieusement, parce qu'elles considèrent que les questions qui y sont traitées sont secondaires et sans importance<sup>4</sup>. »

Le document de Lima, cependant, mérite d'être apprécié pour ce qu'il peut faire pour fortifier, stimuler et approfondir la recherche de la réunion ecclésiale, et parce qu'il invite à l'autocritique. « La réception du BEM », note Nikos Nissiotis, « sera pour toutes les Églises, mais spécialement pour les orthodoxes, la mise à l'épreuve de notre identité... Sommes-nous prêts à abandonner notre suffisance et à accepter le risque de changer ce qui a conditionné et limité la franchise de l'orthodoxie et le caractère œcuménique de notre théologie patristique<sup>5</sup>? »

Les auteurs orthodoxes ont en général regardé le BEM avec une attitude à la fois critique et estimative. Tout en critiquant son caractère incomplet, ils y voient de nombreuses potentialités. Et, ce qui est à leur honneur, ils sont capables aussi de voir là où il les provoque, ainsi que les intuitions utiles pour aider les Églises orthodoxes « à considérer ou corriger des pratiques qui, pour quelque raison que ce soit, se sont écartées de la tradition »<sup>7</sup>.

### TROIS DONNÉES DE BASE

Sous la forme d'une introduction générale à la discussion sur les mystères (sacrements) dans le BEM, il peut être utile de présenter brièvement, en perspective orthodoxe, quelques idées fondamentales sur 1) l'Église, 2) les mystères, 3) les rites.

5. Nilos A. NISSIOTIS, *op. cit.*

6. FO/85 : 36 (II.1).

7. Cf. « A Report on Baptism, Eucharist, and Ministry », The Orthodox Theological Society in America, *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 29, 4, 1984. Cf. aussi, Thomas HOPOKO, « Tesks Facing the Orthodox in the "Reception" Process of BEM », FO/85 : 23.

## 1. L'Église

La question fondamentale du mouvement œcuménique est l'ecclésiologie, car, comme l'écrit le P. Dumitriu Staniloae, « l'unité chrétienne signifie l'Église, une Église en laquelle tous les chrétiens se voient réunis »<sup>8</sup>.

Pour les orthodoxes, l'Église n'est pas un idéal hors du temps, ni une réalité abstraite ou amorphe. Elle est une communauté historique concrète, par laquelle est mis en acte et effectué le plan de Dieu pour le salut du monde. Depuis le commencement, le christianisme a été une réalité communautaire, une communauté de personnes en communion avec les Apôtres et leur kérygme (Ac 2). Cette communauté est visible et reconnaissable à travers tout le cours de l'histoire grâce à des notes caractérisées en gros dans le Credo comme unité, sainteté, catholicité et apostolicité.

Le centre de l'unicité de l'Église est Jésus lui-même, qui l'a rassemblée et constituée « dans les jours de sa chair » (He 5, 7). Le pouvoir qui réalise cette unité est le Saint-Esprit, qui donne la vie et la communion<sup>9</sup>. La vie qu'il donne est la vie de Dieu.

Parmi d'autres John Zizoulas a montré<sup>10</sup> que la juste synthèse entre les dimensions christologique et pneumato-

8. Dumitriu STANILOAE, *Theology and the Church*, Crestwood, NY, 1980, p. 11.

9. *Ibid.*, p. 56-57 : « Le Saint-Esprit est l'« Esprit de Communion », c'est-à-dire de l'unité du tout dans lequel les membres ne se mélangent pas pour ne former qu'une seule partie... L'unité de communion est la seule qui soit conforme à la dignité des personnes qui y participent. C'est la seule unité qui ne subordonne pas une personne à une autre, ou dans laquelle l'institution n'est pas conçue comme quelque chose d'extérieur aux personnes, de supérieur à elles ou de répressif envers elles. Dans l'unité de communion, les personnes sont unies à égalité, et l'institution est l'expression de leur communion... En déversant son amour dans les âmes, l'Esprit a établi les fondations et construit sur elles la structure de l'Église. »

10. John ZIZOULIAS, « The Pneumatological Dimension of the Church », *Communio International Catholic Review*, 1, 1974, p. 142-158. Cf. aussi, par exemple, D. STANILOAE, *op. cit.*, p. 12-44.

logique de l'Église est d'une importance cruciale si l'on veut éviter le christomonisme extrême, ou l'excès d'institutionnalisme ou le pentecôtisme. Il écrit :

« L'Église n'est pas seulement inspirée, animée ou conduite par l'Esprit ; elle est aussi constituée par lui comme le corps du Christ... En constituant l'Église comme le corps du Christ, il fait de la totalité du Christ une réalité existentielle concrète dans un milieu particulier, c'est-à-dire une communauté locale. Ainsi cette fonction constitutive de l'Esprit transcende complètement le dilemme entre caractère local et caractère universel : les deux existent l'un en l'autre aux racines mêmes de l'existence de l'Église... En quelle forme concrète l'Esprit rend-il ce paradoxe possible ? La forme première et en un sens ultime est celle de la communauté eucharistique. Depuis le début, l'Église n'a vu en aucune autre forme de son existence une pleine synthèse du mystère pascal (christologique) avec celui de Pentecôte (pneumatologique)<sup>11</sup>. »

Il ajoute plus loin : « L'institutionnel devient dans l'Esprit charismatique et le charismatique institutionnel : *Ubi Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, illic Ecclesia* (Irénée, *Adversus Haereses* III, 24, 1). L'Esprit souffle où il veut, mais il sait qu'il veut souffler dans la direction du Christ. En même temps, il est l'Esprit de communion et, partout où il souffle, il ne crée pas de bons individus chrétiens mais une communauté<sup>12</sup>. »

Il est clair que « le Saint Esprit n'inspire pas l'émancipation ou le provincialisme sectaire ou des ruptures faciles dans le Corps »<sup>13</sup>. L'Église ne peut pas être simplement partout où quelqu'un veut qu'elle soit. L'Église ne commence pas avec nous. Elle a existé avant nous et nous

11. *Ibid.*, p. 148. Ici l'on pense à Didachè 10, 5 ainsi qu'à la manière dont le pain eucharistique consacré est compris dans l'Orthodoxie. Chaque parcelle du pain eucharistique est pleinement le tout du vrai Corps du Christ. De même, toute communauté locale de l'Église est en vérité l'Église catholique.

12. *Ibid.*, p. 150.

13. N.A. NISSIOTIS, « Worship, Eucharist and "Intercommunion" : An Orthodox Reflection », *Studia Liturgica*, II, 1963, p. 218.

incorpore dans son unité<sup>14</sup>. Elle nous introduit dans une vie nouvelle, à laquelle elle porte témoignage. Elle n'est pas simplement une société humaine, mais le corps du Christ, l'extension et la plénitude de l'incarnation, ou plutôt de la vie incarnée du Fils de Dieu, par laquelle l'humanité est incorporée au Christ<sup>15</sup>. Elle est identifiée au royaume de Dieu, présent ici et maintenant, mais encore à venir dans sa plénitude. Par ses sacrements, l'Esprit saint introduit le temps de la fin dans l'histoire. Ainsi elle est elle-même sacramentelle, c'est-à-dire une théophanie, tout à la fois la certitude même et la possession du royaume, et son attente<sup>16</sup>.

L'Église n'est pas tant le lieu où la vérité est déposée, qu'elle n'est de la vérité. Elle est la colonne et le rempart de la vérité (1 Tm 3, 15), parce qu'elle est de l'Esprit de vérité, qui la conduit dans la vérité tout entière (Jn 16, 13). Jésus Christ est lui-même la Vérité (Jn 14, 16). La Vérité est d'abord vie, la communion de Dieu (Jn 1, 1-18)<sup>17</sup>. L'Église est donc à la fois « le mystère de l'activité de Dieu dans les hommes et celui de la croissance des hommes en Dieu ». L'Église, note le P. Staniloae, « maintient l'unité de la foi en sorte que l'objet de la foi n'est pas simplement l'objet passif d'une analyse intellectuelle individuelle, ni seulement l'objet d'une certaine volonté de croire qui cherche à demeurer obéissante aux décisions d'une autorité extérieure. L'objet de foi est le Dieu qui est à l'œuvre dans l'Église par le Saint Esprit »<sup>18</sup>.

Ainsi fondés en une telle conception de l'Église, les chrétiens et les théologiens orthodoxes « doivent continuer à insister sur le fait que l'Église du Christ, en (sa) plénitude, n'est pas seulement une réalité spirituelle se reflétant dans de nombreuses communautés chrétiennes qui diffèrent par leurs confessions et leurs pratiques

14. Cf. N.A. NISSIOTIS, *op. cit.*, p. 218.

15. Cf. Georges FLOROVSKY, *Bible, Church Tradition : An Eastern Orthodox View*, vol. 1, Belmont, MA, 1972, p. 64.

16. Cf. J. ZIZOULIAS, *op. cit.*, p. 154-156.

17. *Ibid.*, p. 152.

18. D. STANILOAE, *op. cit.*, p. 218.

liturgiques. Elle est plutôt une réalité historique concrète que nous comprenons être la Sainte Église Orthodoxe. Il s'ensuit que les sacrements (mystères), dont le BEM traite avec tant de révérence et d'intelligence, ne peuvent se réaliser pleinement que dans l'Église une, sainte, catholique et apostolique<sup>19</sup>. »

## 2. Les mystères

La vie de Dieu est répandue dans le monde présent et mélangée avec lui, sans changement ni confusion, par les mystères. Dieu touche, purifie, illumine, sanctifie et déifie la vie humaine et ses énergies créées par les mystères. En eux nous rencontrons le Christ, afin d'être le Christ. Les puissances du Royaume déjà expérimentées dans l'Église sont manifestées par les mystères offerts dans la foi. Les mystères préparent les fidèles pour la vie à venir, mais ils rendent aussi cette vie réelle dès maintenant<sup>20</sup>.

Christos Yannaras note avec justesse que « ce qui fait de quelqu'un un chrétien n'est pas la vertu, les idées ou les convictions qu'il possède en privé, mais le fait qu'il participe de façon organique au corps vivifiant du Christ, étant enté dans l'unité liturgique de l'Église »<sup>21</sup>. Et le fait d'être ainsi enté signifie une réelle et existentielle transformation de vie. Dans l'Église et par ses mystères, nous entrons dans une réalité absolument nouvelle. D'une part, le pouvoir transformant de Dieu communique le salut, c'est-à-dire la guérison de notre humanité déchue et « l'élimination du germe de mortalité ». De l'autre, nous rencontrons et nous sommes continuellement unis à un mode nouveau d'existence révélé et inauguré par l'incarna-

---

19. « A Report on BEM of the Orthodox Theological Society in America », *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 29, 4, 1984, p. 401.

20. Cf. mon article « The Sacramental Life of the Orthodox Church », in *A Companion to the Greek Orthodox Church*, Fotios K. Litsas, ed., New York, 1984, p. 31-52.

21. Christos YANNARAS, *The Freedom of Morality*, Crestwood, NY, 1984, p. 83.

tion du Verbe » (qui) est devenu l'Église, le commencement dans le temps et la réalisation dans la nature humaine du mode trinitaire d'existence »<sup>22</sup>.

Chaque mystère s'enracine directement dans le Christ, qui est lui-même le mystère primordial et le célébrant même de tous les mystères. L'Église est l'image et le lieu où habite sa présence dans le monde. Elle est le mystère de la rencontre divino-humaine, elle est elle-même l'organisme théanthropique, par lequel le mystère de l'incarnation est continuellement accompli (Ep 1, 3-23).

S. Nicolas Cabasilas exprime la pensée des orthodoxes lorsqu'il écrit : « L'Église est représentée dans les saints mystères... (et) les saints mystères représentent l'Église<sup>23</sup>. » L'Église, comme vie nouvelle, est constituée, rendue manifeste et exprimée dans et par les mystères. Les mystères, comme le note le Père Jean Meyendorff, se comprennent moins comme des actions isolées par lesquelles une grâce particulière est communiquée à des individus par des ministres établis de la manière voulue et agissant avec l'intention appropriée, et davantage comme les aspects d'un unique mystère de l'Église, dans lequel Dieu fait partager à l'humanité la vie divine, rachetant l'homme du péché et de la mort et répandant sur lui la gloire de l'immortalité<sup>24</sup>. »

Nous ne devons pas manquer de reconnaître que pour les orthodoxes toutes les expériences ecclésiales se fondent sur la doctrine de la Sainte Trinité. Aussi la puissance des mystères dérive-t-elle du Dieu trine et un. Chaque personne divine dans la Sainte Trinité est active dans la rédemption, la transfiguration et la sanctification de l'humanité et du cosmos. Les mystères unissent la réalité créée à la réalité increée, par l'action de la Trinité Sainte :

22. *Ibid.*, p. 51.

23. S. Nicolas CABASILAS, *Commentaire sur la Divine Liturgie*, par. 38.

24. John MEYENDORFF, *Byzantine Theology*, New York, 1979, p. 191 ; cf. aussi Nikos A. MATSOUKAS, « He didaskalia tou Nikolaou Kavasila dia ta mysteria tes Ekklesias », in *Practica Theologikou Syndedriou eis Timen tou Nikolaou Kavasila*, Thessalonike, 1984, p. 122-131.

« Par l'Esprit l'homme monte vers le Fils, et par le Fils vers le Père<sup>25</sup>. » Dans les mystères, l'humanité rencontre les énergies et l'amour incréés de Dieu.

Les mystères sont en connexion organique avec la vie de l'Église. Ils ne sont ni de simples symboles, ni des instruments isolés de grâce. Comme l'Église déploie et dévoile la vie nouvelle, de même « un chrétien doit devenir une créature nouvelle ». L'Église et les mystères, pour paraphraser S. Basile, sont ce à quoi devrait ressembler la vie ressuscitée. Aussi le chrétien, en vivant sacramentellement dans l'Église, « doit être déterminé à acquérir en cette vie toutes les qualités de la vie à venir »<sup>26</sup>. L'Église comme société sacramentelle révèle les derniers temps, l'événement ultime et décisif (*l'eschaton*), qui « se réalise dans la tension des événements historiques »<sup>27</sup>.

Un bref point encore sur les mystères. Dans les derniers siècles, les orthodoxes, de façon non officielle, par consentement général et non par le consentement d'aucun Synode, ont accepté que les sacrements étaient au nombre de sept<sup>28</sup>. Cette pratique, toutefois, n'a pas de cohérence avec la tradition patristique. C'est le résultat d'influences scolastiques, comme la tendance à mettre une différence entre sacrements nécessaires et sacrements facultatifs et à distinguer nettement les sacrements les uns des autres<sup>29</sup>. Les mystères sont des expressions de la vie dans le Christ. « Il n'y a pas de division rigide entre le sens large et le sens strict du mot sacrement : toute la vie chrétienne doit être considérée comme une unité, comme un seul mystère ou un grand sacrement, dont les différents aspects sont exprimés dans une grande diversité d'actions, les unes accomplies seulement une fois dans la vie humaine, les autres peut-être

25. S. IRÉNÉE, *Adversus Haereses*, 3 : 15, 3 ; cf. aussi S. Ambroise, *De Sacramentis* 6, 2.

26. S. BASILE, *Du Saint-Esprit*, 35.

27. Georges FLOROVSKY, *op. cit.*, p. 68.

28. Cf. Hamilcar S. ALIVISATOS, « Views of Modern Churches : The Orthodox Point of View », in *The Ministry and the Sacraments*, R. Dunkerley, ed. ; London, 1937, p. 66 sq.

29. Cf. N.A. MATSOUKAS, *op. cit.*, p. 122-126.

quotidiennement<sup>30</sup>. » De même que chaque mystère comporte ses signes extérieurs qui manifestent l'œuvre de l'Esprit, de même toute vie chrétienne, participant à la puissance des mystères, devient elle-même un sacrement. Ceux qui appartiennent au Christ vivent et avancent dans l'Esprit, et l'Esprit porte fruit en eux.

### 3. Les rites

L'Église est avant tout une communauté qui célèbre la liturgie. Il est clair que, depuis le commencement (Ac 2), la liturgie a joué un rôle central dans le maintien de l'identité de l'Église. La tradition liturgique est toujours demeurée l'expression principale de sa vie, et un témoin de sa continuité, de son intégrité et de sa permanence<sup>31</sup>.

La liturgie est vivante et dynamique, ouverte à cette espèce d'adaptation qui préserve et maintient sa valeur continuellement actuelle, son intensité et sa vigueur spirituelles.

La liturgie de l'Église n'est pas une génération spontanée, ni une création *ex nihilo*<sup>32</sup>. Elle a lentement été forgée et développée par la vie et les expériences du peuple de Dieu, depuis le temps où l'on est sorti des ombres de l'ancien Israël jusqu'à maintenant. Enracinés dans le N.T., formés par l'histoire au creuset de la communauté de foi vivante et dynamique, les rites de l'orthodoxie donnent corps à sa vision de la vie nouvelle, confirment la présence de la grâce divine, et communiquent aux fidèles, salut et sanctification.

Le fait que les réalités spirituelles se réalisent dans des formes matérielles s'enracine dans le mystère de l'incarnation et la rédemption finale de la matière. Les rites de

30. T. WARE, *The Orthodox Church*, New York, 1978, p. 283.

31. Cf. John MEYENDORFF, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Crestwood, NY, 1982 (Chap. III, 2. « The Liturgy : A Lead to the Mind of Byzantium », p. 115-128).

32. Cf. mon article « Orthodox Worship », in *A Companion to the Greek Orthodox Church*, F. Litsas, ed., New York, NY, 1984, p. 64-77.

l'Église orthodoxe ont graduellement évolué au cours des siècles. Rites et textes se sont développés de manière non uniforme et en divers siècles. Entre le 10<sup>e</sup> et le 12<sup>e</sup> siècle, les rites de Constantinople, le siège le plus important de l'Orient orthodoxe, étaient plus ou moins définis. Depuis lors, le processus de croissance, modification et adaptation a été relativement lent.

Par leur prestige, les rites de Constantinople ont influencé d'abord, puis finalement remplacé tous les autres rites de l'Orient orthodoxe. Depuis la fin du 12<sup>e</sup> s., avec des variations et des adaptations qui reflètent des coutumes et des besoins locaux, les rites de Constantinople sont devenus la seule liturgie commune à toutes les Églises orthodoxes. Le remplacement des autres rites de l'Orient orthodoxe par la liturgie de Constantinople ne fut pas un accident culturel ou un cas d'impérialisme liturgique. Dans la pratique, l'Orthodoxie en était venue à s'identifier avec la liturgie de Constantinople, en particulier parce que les autres rites orientaux anciens étaient utilisés en commun par orthodoxes et non orthodoxes, ce qui les rendait suspects. Bien qu'« aucun décret formel de centralisation et d'uniformité liturgiques ne fût jamais porté, la liturgie de la grande église de Constantinople devint de fait le seul critère acceptable d'appartenance ecclésiale »<sup>33</sup>.

Les rites ne sont pas suspendus dans le vide. Au cœur de tout rite, il y a des présupposés et des orientations théologiques. Les rites reflètent la théologie. Ainsi les livres liturgiques officiels de l'Église orthodoxe sont comptés au nombre des livres symboliques, et sont sources et témoins de la foi de l'Église. Quoi qu'on puisse dire par ailleurs sur les divers rites anciens de l'Orient orthodoxe, une chose est claire : ils reflétaient un héritage et une théologie communs, et de semblables expressions et actions liturgiques de base. A cause de la nouvelle conscience liturgique, les orthodoxes ont commencé à redécouvrir les richesses de leur passé liturgique, et recherchent le sens et les applications que cela peut avoir pour le présent.

33. J. MEYENDORFF, *op. cit.*, p. 118.

En théorie, l'Église orthodoxe a toujours été ouverte au pluralisme liturgique. Toutefois elle a aussi souligné qu'un rite a plus de sens que son aspect extérieur. Le pluralisme liturgique est reconnu « lorsque », selon S. Photius, « la foi demeure inviolée »<sup>34</sup>. « L'unité de l'Église », selon Théophylacte de Bulgarie, « n'est menacée que par les pratiques qui ont des implications doctrinales »<sup>35</sup>. Une théologie défectueuse peut se réaliser en formes liturgiques, et cela se produit effectivement.

Cette attitude à la fois ouverte et précautionneuse envers les autres rites apparaît, par exemple, dans les relations des patriarchats orientaux avec les *Non-Jurors*, les mémorialistes et les vieux-catholiques. En recherchant l'union avec l'Orient, les *Non-Jurors* avaient proposé de conserver leurs formes culturelles. Les patriarches orientaux préférèrent qu'ils adoptent les rites de l'Église, non pas simplement par convenance et uniformité, mais parce qu'on croyait que ces rituels exprimaient au mieux la foi de l'Église. Néanmoins, les patriarches se montrèrent sérieusement disposés à envisager une révision de ces rites qui leur donnerait un climat orthodoxe à la place d'un climat oriental.

Un certain nombre de paroisses de « rite occidental » fonctionnent aujourd'hui en Europe et en Amérique du Nord<sup>36</sup>.

En fin de compte, l'autorité et l'efficacité d'un rite ne s'engendrent pas elles-mêmes. Ce n'est pas le rite qui est authentique par soi, mais l'Église qui l'emploie. L'authenticité et l'autorité du rite reposent complètement sur l'Église canonique et sur sa foi. Elle donne pouvoir et vie au rite comme expression de sa foi et de sa pensée.

34. S. PHOTIUS, *Lettre 2*, PG 102, 604-605 D.

35. THÉOPHYLACTE DE BULGARIE, PG 126, 245 B.

36. Cf. la correspondance des patriarches dans John Karmiris, *Ta Dogmatika kai Symbolika Mnemeia tes Orthodoxou Ekklesias*, vol. II, Athènes, 1953, p. 799 sq. (cf. l'encyclique du patriarche œcuménique en 1895, au sujet de l'encyclique du Pape sur l'union des Églises, p. 935.) Sur l'usage des rites occidentaux dans l'Orthodoxie, cf. W.S. Schneirla, « The Western Rite in the Orthodox Church », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1958, vol. 2, n. 2, p. 20-46.

## POINTS A CLARIFIER ULTÉRIEUREMENT

Il a déjà été noté que le BEM est un remarquable document œcuménique de convergence doctrinale, imprégné de théologie chrétienne classique. Parce qu'il est incomplet, cependant, il y a lieu de l'examiner et de le critiquer avec soin. De fait le document lui-même (p. X) invite à ce genre de réaction et est disposé à l'accueillir.

On a des exemples de telles réponses constructives en perspective orthodoxe : les articles parus dans un numéro spécial du *St. Vladimir's Theological Quarterly* (27/4, 1983) ; le Rapport et les exposés du symposium international inter-orthodoxe sur le BEM, qui a eu lieu à la Holy Cross Greek Orthodox School of Theology (à paraître dans la *Greek Orthodox Theological Review*), l'« *Agreed Statement on the Lima Document, Baptism, Eucharist and Ministry by the Orthodox Theological Society of America* »<sup>38</sup>.

Dans ces études, on rencontre nombre d'expressions positives, et en même temps une série de questions, préoccupations et discussions provoquées par le BEM et qui demandent à être clarifiées. En voici des exemples :

### 1. Dans la section sur le baptême

La relation entre l'unité de l'Église et l'unité baptismale ; le rôle et l'action du Saint Esprit dans les rites de l'initiation, mettant en rapport l'eau et l'Esprit dans l'incorporation des membres au corps du Christ ; la relation du baptême à la chrismation et à l'eucharistie ; la question du baptême des petits enfants ; l'usage malheureux de la terminologie qui oppose l'un à l'autre le « baptême des croyants » et le « baptême des petits enfants » ; le rôle de la foi de l'Église dans le baptême ; la nature de la vie morale ;

37. *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 29, 3, 1984, p. 283-288.

38. *Ibid.*, vol. 29, 4, 1984, p. 401-418.

le rôle de l'exorcisme et de la renonciation au Malin dans le rituel baptismal, et les ambiguïtés, tout au long du texte, autour des termes de signe, signe sacramentel, symbole, célébrant, etc.

## **2. Dans la section sur l'eucharistie**

La manière dont l'eucharistie manifeste la nature de l'Église comme corps du Christ ; l'intelligence de l'eucharistie comme le « mystère du Christ » aussi bien que comme « le mystère de l'Église » ; la relation entre la participation à l'eucharistie et l'unité de la foi ; la signification du partage eucharistique ; la signification du sacrifice et de la présence réelle ; les implications de la réserve eucharistique ; la participation des enfants baptisés à l'eucharistie ; la relation de l'eucharistie avec le repentir, la confession et la réconciliation à la communauté eucharistique ; le rôle du Saint Esprit dans l'eucharistie, en particulier en ce qui concerne la relation de l'anamnèse à l'épiclese.

## **3. Dans la section sur le ministère**

Le rapport entre le ministère ordonné aujourd'hui et le ministère des apôtres et la succession apostolique ; la relation de tous les ordres sacerdotaux au sacerdoce du Christ ; les débats relatifs à l'ordination des femmes au sacerdoce ; la relation entre l'évêque, le presbytre et le diacre ; la relation entre l'épiscopè, l'évêque et l'eucharistie ; et la distinction entre le sacerdoce du peuple de Dieu tout entier et le sacerdoce ordonné.

Faire face à ces questions et à d'autres encore est une tâche formidable mais nécessaire, puisque baptême, eucharistie et ministère sont des éléments essentiels de la foi et de la Tradition apostoliques. « Ils sont en même temps des expressions fondamentales du témoignage et du service de l'Église envers le monde actuel, ses besoins, ses préoccupations et son renouveau. Le renouveau tant de la vie de l'Église que de celle du monde ne peut être séparé de la vie

liturgique et sacramentelle de l'Église ni de sa responsabilité pastorale<sup>39</sup>. »

### UN EXEMPLE DE SPÉCIFICITÉ

Le baptême ne crée par l'Église. L'Église, enracinée dans la dernière Cène et la Pentecôte, précède le baptême. Le BEM fait allusion à la nature communautaire et ecclésiale du baptême, mais nous avons besoin d'en parler avec davantage de clarté<sup>40</sup>. Le baptême unit le croyant non seulement au Christ mais à son peuple, à l'Église. On est baptisé en une communauté de foi pour partager sa vie, ses valeurs, sa manière de voir.

Le péché est une réalité de l'existence humaine, mais dans le baptême on passe de l'identification au royaume du péché à l'identification au royaume de Dieu, par l'exorcisme, la renonciation à Satan et l'union au Christ. Il est caractéristique du rituel baptismal orthodoxe que celui-ci ne comporte aucune référence au péché originel, particulièrement en termes de faute héréditaire. Le pardon des péchés (le pluriel est à noter) n'est mentionné que trois fois en tout dans le rite. Les textes liturgiques reflètent clairement la vue des Pères grecs sur le salut, basée non sur la purification de la faute héréditaire, mais sur la rédemption d'une nature humaine blessée et déchue, séparée de Dieu par la triple barrière de la nature, du péché et de la mort, barrière écartée par l'incarnation, la mort et la résurrection du Fils de Dieu<sup>41</sup>. La chute consiste d'abord à hériter la mortalité, dont l'état pécheur est la conséquence. Le péché et la mort sont essentiellement une maladie cosmique catastrophique, causée par l'homme, responsable de l'esclavage, de la décrépitude morale et physique, de la division, de la perte de la liberté, de la rupture de la communion entre la création et le Créateur.

39. Rapport du Symposium Inter-Orthodoxe sur le BEM, VI, 4.

40. Cf. mon article «The Lima Statement on Baptism», *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 27, 4, 1983, p. 257-263.

41. S. Nicolas CABASILAS, *The Life in Christ*, 3 : 2-3.

Le baptême nous délivre des calamités de la corruption, restaure en nous l'image de Dieu défaite et rend la vie divine accessible.

Sur une telle base, l'âge ne peut être un facteur qui conditionne le baptême. Le baptême comme vie nouvelle est, en fin de compte, un don gratuit qui ne dépend pas du choix, du consentement ou même de la conscience de l'homme, de même que la vie naturelle est donnée sans le consentement de la personne qui va être conçue.

Le baptême des petits enfants n'est pas une déviation à partir de quelque norme originelle, ni une pratique défectueuse qui serait tolérée. C'est la réponse naturelle de l'Église, communauté de la foi, à la question de la mort et de la vie. Le débat sur l'âge est un faux débat, parce que le baptême est d'abord le don fait par Dieu de la vie et de la foi. Le vrai débat porte sur la qualité et la maturité de l'engagement de foi des parents chrétiens et sur la profondeur de vue et la compétence de ceux qui ont à enseigner le peuple de Dieu et à en être les pasteurs. Des personnes (petits enfants ou adultes) sont reçues par l'Église et faites chrétiennes, pour qu'elles puissent prospérer dans la foi par une ascèse communautaire et personnelle, acquérir la vie divine et faire l'expérience de la gloire divine.

Le baptême n'est pas simplement un moment déterminé d'où nous émergeons pardonnés de nos péchés et protégés à jamais des ruses du prince de ce monde. Le baptême ne fait qu'inaugurer une progression constante. Le repentir est une expérience quotidienne de la vie dans le Christ.

Alors que la légitimité du baptême des petits enfants est hors de question, nous orthodoxes devons faire sérieusement attention à ne pas le pratiquer sans discernement. La préparation adéquate des parents, des parrains et des communautés entières à découvrir l'engagement baptismal et à en accepter les responsabilités grâce à une catéchèse éclairée est une assurance en vue de faire diminuer les abus.

S. Grégoire Palamas fait une claire distinction entre les chrétiens qui combattent et les chrétiens déchus. Il écrit : « Si un homme obéit à l'appel et accepte le baptême pour

être appelé chrétien, mais ne se comporte pas d'une manière digne du nom qu'il porte, et ne tient pas les promesses faites au baptême, il est appelé mais il n'est pas élu<sup>42</sup>. » Tous les mystères nous aident à devenir théomorphes. Mais, selon l'avertissement de S. Nicolas Cabasilas, « si ces effets ne s'ensuivent pas chez tous ceux qui sont baptisés, il n'est pas juste pour autant de condamner le mystère. La calamité doit être imputée à ceux qui ont été initiés... parce qu'ils ont choisi d'abandonner le trésor<sup>43</sup>. »

### L'AVENIR DU BEM

On ne peut actuellement mesurer de façon juste l'effet du document de Lima sur le mouvement œcuménique, ni jusqu'où il conduira le dialogue de Foi et Constitution : c'est cela qui prouvera son efficacité et son utilité. Pour beaucoup d'Églises, le document provoquera une réflexion théologique et un renouveau liturgique. Pour les orthodoxes, il mettra heureusement à l'épreuve notre maturité spirituelle et notre engagement dans le mouvement œcuménique, et sera une incitation puissante au dialogue théologique et à un examen critique de nos pratiques liturgiques.

A.-C. CALIVAS

42. S. Grégoire PALAMAS, Hom. 41, PG 516 B.

43. *Op. cit.*, 2 : 22 et 3 : 5.