



CONFÉRENCE MONDIALE SUR LA MISSION ET L'ÉVANGÉLISATION

VIENS, ESPRIT SAINT – GUÉRIS ET RÉCONCILIE

Appelés en Christ à être des communautés de
réconciliation et de guérison

Traduit de l'anglais
Service linguistique, COE

Athènes (Grèce), 9-16 mai 2005

PLEN 11 mai

Diffusion autorisée après la présentation en plénière

Document No **2**

LA RECONCILIATION, PRINCIPAL CONFLIT DE LA POST-MODERNITE CONTRIBUTION ORTHODOXE A UN DIALOGUE MISSIOLOGIQUE

Dr Athanasios N. Papathanasiou *

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, le témoignage qui nous vient du monachisme du désert égyptien vers le 5^e siècle paraît 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 !¹

Quelle est la perspective, peut-on se demander, susceptible de provoquer une telle attitude ? Quelle conception indique-t-elle en ce qui concerne « soi-même » et « l'autre », la « rupture » et la « coexistence » ?

Nous vivons dans une situation de mutation universelle que l'on désigne du terme ambigu² 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

1 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.

2 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), pp. 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.), Publications COE / Holy Cross Orthodox Press, Genève / Brookline 2004, p. 195.

global » homogène³. 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 ;⁴ les interprétations holistiques du cosmos (ce qu'on appelle les « grands récits ») sont récusées comme étant sans fondement.⁵

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, mais 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 ? Peut-on par exemple admettre la réconciliation en tant que représentation *holistique* et, du même coup, condamner la haine en tant que cauchemar *holistique*, ou sommes-nous contraints d'accepter l'une et l'autre comme étant également légitimes, comme éléments de groupes particuliers qui ne 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 les particularités distinctes de façon impérialiste ? 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, basée sur la logique de la relation entre des sujets authentiquement *spécifiques*. Par sa nature même, le monde est soumis à la corruption et à la mort. Si, par hasard, il existait spontanément, il ne saurait jamais dépasser ce destin. 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 fantastique de parvenir à

³ Cf. Marshall McLuhan – Bruce P. Powers, *The Global Village. Transformations in World Life and Media in the 21st 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.

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

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

participer à la vie de Dieu ⁶ - 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'Eglise d'Orient, et qui a toujours semblé paradoxal à la pensée occidentale, du moins jusqu'à l'époque moderne. ⁷ Je pense ici à la théologie qui envisage le mystère de la Sainte Trinité en donnant la priorité aux personnes plutôt qu'à l'essence. En parlant de « priorité » je ne veux pas dire que l'une serait chronologiquement antérieure à l'autre, mais que l'hypostase n'est pas définie de manière individuelle, sur la base des propriétés de son essence ; on la définit en se fondant sur le fait qu'elle existe en communion avec les autres hypostases. Dans cette perspective, mon existence est authentique 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. ⁸

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 ». ⁹ Ce n'est pas non plus une décision qui donnerait l'illusion de s'être assuré le salut. 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. ¹⁰) est entièrement légitime ; mais si, ce faisant, nous dénonçons également la conversion, nous commettrons une injustice envers le message de l'Évangile et nous appauvrirons l'être humain. Ce

⁶ La possibilité de cette participation est un donné structurel de la nature humaine. Cf. Panayiotis Nellis, *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, pp. 221-238.

⁷ Cf. Willie J. Jennings, "Person (Person and Individualism)", in: *Dictionary of the Ecumenical Movement* (Nicolas Lossky et al., eds), Publications COE, Genève 2002², pp. 907-908; John Zizioulas, métropolitain de Pergame, "Communion and Otherness", *St Vladimir's Theological Quarterly* 38.4 (1994), pp. 347-361.

⁸ Cf. John Zizioulas, *Being as Communion*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1985, pp. 101-105, 134. Cf. les remarques d'Anastasios, archevêque de Tirana, dans le discours qu'il a fait en plénière lors de la Conférence sur la mission et l'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.

⁹ 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), pp. 315-331.

¹⁰ Sur cette question, cf. par exemple Petros Vassiliadis, "Mission and proselytism. An Orthodox Understanding", *International Review of Mission* 337 (1996), pp. 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).

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 représente elle aussi un problème 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 différence, la différence est illusoire. C'est pour cela qu'elle n'ose pas risquer le genre de rencontre avec les autres qui pourrait se révéler dangereuse, mais apporterait d'authentiques 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 ¹¹ et que le Saint Esprit est présenté comme englobant toutes choses, incluant même selon toute vraisemblance des opinions qui divinisent l'individualisme ou qui légitiment la souveraineté de la mort ! Ainsi, l'un des gestes les plus généreux conduisant 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'Eglise 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 meta-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

¹¹ Cf. les commentaries 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.

« l'eschatologie inaugurée »¹². 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'Eglise 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 modèles sociaux a, dans bien des cas, conduit à imposer de façon impérialiste certaines valeurs occidentales, le capitalisme et la technologie¹³. 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 l'Eglise

La Divine Liturgie orthodoxe commence par une invocation simultanée de la Sainte Trinité et du Royaume : « Béni soit le Royaume 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'*Eglise*. L'Eglise n'est ni une association d'individus, ni une organisation temporelle. Etant 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'Eglise 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 »¹⁴. Il est révélateur que l'équivalent grec du mot « pardonner » soit *syn-chorein*, ce qui veut dire « se rassembler », « rencontrer les autres ».¹⁵ Le pardon n'est pas une décision juridique, c'est le rétablissement de la communion altérée par le péché.

12 Georges Florovsky, *Bible, Church, Tradition* (The Collected Works, 1), Büchervertriebsanstalt, Vaduz/Belmont 1987, pp. 35-36 et idem, *The Metaphysical Premises of Utopianism* (The Collected Works, 12), *op. cit.*, 1989, pp. 75-93. Cf. également Athanasios N. Papathanasiou, *Religion, Ideology and Science*, Alexander Press, Montréal 2004, pp. 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, pp. 12-22; David Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, New York 1992, pp. 498-510.

13 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.*, pp. 319-327; Timothy Yates, *Christian Mission in the Twentieth Century*, Cambridge University Press 1994, pp. 75-76, 179; *Das Recht des Menschen auf Eigentum* (Johannes Schwartländer - Dietmar Willoweit, eds.), Kehl am Rhein, Strasbourg 1986, p. 2.

14 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, pp. 189-190.

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

L'Eglise est les prémices du nouveau mode d'existence de la création, l'anticipation du Royaume et la servante de la *Missio Dei*.¹⁶ 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'Eglise 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'*épiclese*. 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'Eglise 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'Eglise est l'Eglise, et non seulement le rappel de l'action qu'il a accomplie dans le passé¹⁷. Ainsi animée par l'Esprit, l'Eglise témoigne de la résurrection face à la mort sous toutes ses 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^e 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 Esaïe (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 ».¹⁸

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 de choses présent comme une occasion de *créativité critique*. Pensons par exemple à la mesure dans laquelle les théories sociologiques modernes optimistes sur l'hybridation culturelle¹⁹ 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.

16 Sur l'origine et l'usage de ce terme, ainsi que sur les questions qui le rattachent à l'Eglise, 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 "Editorial", *International Review of Mission* 372(2005), p.6.

17 De même, l'Eglise 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. Anton Hänggi – Irmgard Pahl, *Prex Eucharistica. Textus a variis liturgiis antiquioribus selecti*, Editions Universitaires, Fribourg 1968, p. 248 (cf. pp. 112, 120).

18 Grégoire Palamas, "Sermon 13", *Patrologia Graeca* 151, 161C-165B..

19 Cf. Emmanuel Clapsis, « The Challenge of a Global World », in : *The Orthodox Churches in a Pluralistic World*, op.cit., pp. 54-59.

*Athanasios N. Papathanasiou est diplômé en droit et en théologie, et titulaire d'un doctorat de théologie. Il enseigne à la Haute Ecole ecclésiastique d'Athènes, et il est également rédacteur en chef de la revue trimestrielle *Synaxe*, publiée à Athènes.