

R.P. Alexandre SCHMEMANN

à l'occasion du 30<sup>e</sup> anniversaire de l'autocéphalie de l' « Église Orthodoxe d'Amérique »

## UNE TEMPÊTE SIGNIFICATIVE\*

### 1. L'Église Nord-Américaine

La tempête qu'a provoquée l'« autocéphalie » de l'*Église orthodoxe en Amérique (E.O.A.)* est probablement l'une des crises les plus significatives qui aient eu lieu dans l'histoire de l'Église orthodoxe depuis plusieurs siècles. Elle pourrait toutefois avoir des effets bénéfiques si les acteurs principaux de ce drame l'acceptaient, comme une occasion unique pour dissiper une confusion que, depuis trop longtemps, les Orthodoxes eux-mêmes ont voulu ignorer. Si l'Amérique est soudainement devenue le centre d'attention et de passions des Orthodoxes, c'est parce que la situation de l'Église, ici, devait révéler tôt ou tard la nature véritable et la portée de ce qui est dû fait une crise *panorthodoxe*.

En 1970, l'Orthodoxie en Amérique du Nord se structurait en plusieurs juridictions : 1) une grecque; 2) trois russes; 3) deux serbes; 4) deux arabes; 5) deux roumaines; 6) une carpatho-russe et 7) quelques groupuscules que nous omettons dans l'intérêt de la simplicité. A l'intérieur de toute subdivision nationale, chaque groupe prétendait être la seule Église "canonique" et refusait toute reconnaissance aux autres. Les critères de cette "canonicité" étaient fort divers. Certains groupes définissaient leur canonicité par rapport à la reconnaissance de l'autorité juridictionnelle de leur "Église-mère". Certains autres, n'ayant pas d'Église mère bien identifiable, comme le diocèse carpatho-russe, fondaient leur canonicité sur la reconnaissance du Patriarche œcuménique.

D'autres encore la voyaient dans la "continuité": ou la "validité", telles qu'ils les concevaient. Certaines de ces juridictions faisaient partie de la *Conférence permanente des évêques orthodoxes*. Cette dernière, à laquelle l'adhésion est volontaire, est, une association non officielle, établie pour promouvoir l'unification de l'Orthodoxie dans le Nouveau Monde. Malheureusement, depuis dix ans qu'elle existe, elle n'a pas même pu définir les principes généraux d'une telle unification. Cet éparpillement de l'Orthodoxie nord-américaine existait, de fait, depuis plusieurs décennies mais, curieusement, il n'a jamais provoqué la moindre consternation dans l'Église, du moins dans sa partie "officielle". En effet, personne ne semblait voir, ou être prêt à avouer, que l'Orthodoxie nord-américaine contredisait d'une manière flagrante tout ce que les érudits délégués orthodoxes aux réunions œcuméniques proclamaient être l' "essence" de l'Orthodoxie en tant que Vraie église, *l'Una Sancta*. Je suis certain que les historiens futurs s'étonneront grandement de cette "situation nord-américaine" faite de fragmentations successives, de procès juridiques, de polémiques passionnées et de manifestations de défiance:..

La tempête a éclaté au début de 1970, lorsque l'une des plus grandes et des plus vieilles juridictions a mis fin à une longue querelle avec son Église-mère. Cette juridiction a demandé et a reçu un nouveau statut : la complète indépendance administrative, autrement dit : l'« autocéphalie ». Après 175 ans d'histoire sur ce continent, elle a éliminé le mot *russe* de son nom officiel, ce dernier n'ayant plus de sens ecclésiologique et a adopté une désignation géographique *en Amérique*, plus conforme à la réalité de son "adresse" et de sa vocation. Mais, si quelque, 50 ans de chaos, de divisions, de confusion et de détérioration progressive ont laissé l'Église pratiquement indifférente, l'émergence d'une « *Église orthodoxe en Amérique* » a provoqué une tempête qui ne cesse de s'amplifier et qui touche maintenant toute l'Église orthodoxe. , Pourquoi ? Parce que cette nouvelle entité ecclésiastique se fondait sur un principe simple et empirique : L'Église sur ce continent, après presque deux siècles d'existence, pouvait être *indépendante et américaine*.

---

\* Traduction française du Père Stéphane Bigham de l'article « A Meaning-full Storm », *Church, World, Mission : Reflections on Orthodoxy in the West*, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1979, pp. 85-116. En russe in *Tserkov, mir, missia: mysli o Pravoslavii na Zapade*, Sviato-Tikhonovskij - Institut, Moscou 1996.

Notre but ici n'est pas de défendre l'autocéphalie. C'est plutôt d'examiner la nature et les causes de la tempête qu'elle a provoquée, ainsi que les motifs profonds, parfois inconscients, que cachent ces réactions passionnées. Il est peut-être naturel que l'autocéphalie se soit attiré, au début, des insultes et des interprétations *ad malem partem*, mais les insultes ne prouvent rien, ne résolvent aucun problème. Je suis convaincu que derrière toutes les réactions il existe un immense et tragique malentendu. Mon unique but maintenant est d'identifier et d'évaluer ce malentendu. Aujourd'hui, nous avons besoin surtout d'une clarification ; ensuite, on pourra espérer dialoguer de façon plus constructive.

## 2. L'appel à la Tradition

L'Orthodoxie se définit naturellement et essentiellement par rapport à la Tradition. Il est normal que, dans la controverse actuelle, nous entendions des appels à la Tradition, des arguments ex *traditione*. Il est beaucoup moins normal, mais combien révélateur de l'état actuel de l'Orthodoxie, que ces appels et ces arguments semblent mener à des affirmations et à des conclusions nettement contradictoires et mutuellement exclusives. On dirait que l'on interprète des traditions différentes ou différemment une seule et même Tradition. Il serait certainement injuste d'expliquer les contradictions uniquement par la mauvaise foi, l'ignorance ou les sentiments. Si certains croient que la naissance de *l'Église orthodoxe en Amérique* est le premier pas vers la Tradition authentique, tandis que pour d'autres c'est le début du chaos canonique, la raison d'une telle divergence d'opinions doit se trouver à un niveau plus profond. En réalité, non seulement nous lisons la même Tradition différemment, mais aussi nous faisons appel à des traditions différentes. C'est cette réalité qu'il faut comprendre et expliquer.

N'oublions pas que, l'idée 'orthodoxe de la Tradition ne se réduit pas à un ensemble de textes et de règlements que l'on peut invoquer pour prouver tel ou tel point de vue. Ainsi, les Saints Canons, cette collection de textes canoniques que partagent tous les Orthodoxes, ne sont pas la seule source de la Tradition canonique. Cette observation est particulièrement importante, parce que les mots clés de notre débat actuel - *autocéphalie, juridiction, etc.* - ne se trouvent guère dans les Saints Canons. On fait appel, en réalité, presque exclusivement à des précédents du passé. De tels appels sont parfaitement légitimes du point de vue orthodoxe, car tel fait ou tel texte a pu être reconnu comme faisant partie de la Tradition. Par contre, il est bien évident que "tout événement du passé n'est pas nécessairement une expression de la Tradition du simple fait qu'il se soit produit avant nous. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, par exemple, le Trône œcuménique a aboli l'autocéphalie de l'Église serbe ; plus récemment, en Russie, il a reconnu l'Église vivante, bien que cette dernière ait été quasi hérétique. A des dates différentes, presque toutes les Églises orthodoxes ont étendu leur propre juridiction en Amérique du Nord. Faut-il reconnaître tous ces événements comme "précédents canoniques" uniquement parce qu'ils ont eu lieu dans le passé et ont reçu une certaine approbation institutionnelle ? N'est-il pas évident qu'il convient de toujours réévaluer le passé ?

Et le critère de cette évaluation doit être avant tout *ecclésiologique* : il faut se référer à la doctrine permanente et immuable de la nature de l'Église, à son "essence". Si les formes de vie et d'organisation de l'Église changent, c'est précisément pour préserver son "essence" inchangée. Sinon, l'Église cesserait d'être une institution divine et deviendrait tout simplement le produit de forces et de développements historiques. La fonction de la Tradition est d'assurer et de révéler l'identité essentielle et immuable de l'Église - le fait d'être toujours la même. -- dans le temps et l'espace. Interpréter la Tradition, y faire appel, ne signifie, donc pas citer ou invoquer tel ou tel texte, mais plutôt référer les faits, textes, institutions et formes à l'essence de l'Église, comprendre leur sens et leur valeur à la lumière de la nature profonde et permanente de l'Église. Alors la question se pose : quel doit être le principe fondamental de notre interprétation de la Tradition, de notre appel à la Tradition ?

## 3. Le rôle des Saints Canons

Théologiens et canonistes s'accordent pour dire qu'il faut chercher l'interprétation juste de la tradition canonique dans les Saints Canons -- ce *corpus* qui contient les Canons apostoliques et les décisions des conciles œcuméniques et de certains conciles locaux, ainsi que les règles

extraites des écrits patristiques divers. Les Orthodoxes ont toujours, et partout, considéré ce corpus comme normatif pour deux raisons. D'abord, 1) cet ensemble de textes constitue la "couche" (*strate ou formation*) la plus ancienne de notre tradition canonique ; mais aussi 2) il est une expression de la nature de L'Église. Son contenu se définit par rapport à la structure ecclésiale fondamentale. Il est ancré dans -la constitution de l'Église et non pas dans les formes changeantes de son existence historique. Cette tradition première est donc la norme, le standard de tout développement canonique ultérieur ; elle est la mesure interne de la canonicité de l'Église, le contexte même selon lequel, on doit évaluer toute l'histoire de l'Église - au passé, au présent ou au futur.

Si ceci est vrai - et c'est l'opinion généralement reçue, jusqu'à maintenant, de tous les canonistes et théologiens orthodoxes - nous avons la première clef méthodologique qui éclaire la controverse actuelle, le principe qui permet d'évaluer les différents appels à la Tradition. Il est alors significatif qu'on n'invoque guère (pour ne pas dire jamais) cette tradition canonique fondamentale dans le contexte de la tempête occasionnée par l'autocéphalie de *l'Église Orthodoxe d'Amérique*. La raison en est très simple, et je l'ai déjà mentionnée : les Saints Canons ignorent presque totalement les termes qui sont au cœur du débat : autocéphalie, juridiction, etc. On est naturellement porté à se référer directement à des traditions du passé qui semblent fournir des "preuves" et des "précédents". Mais c'est là que se trouvent la faiblesse première et la déficience fondamentale de cette méthode de raisonnement d'une part, avec un peu d'ingéniosité, on peut trouver un précédent et une justification canonique de n'importe quoi ; d'autre part, aucun précédent en soi ne peut constituer une justification canonique suffisante.

Même si l'idée de *l'autocéphalie* est née après que se soit constituée la tradition normative, il faut quand, même interpréter l'autocéphalie à la lumière de celle-ci. Il faut la comprendre et l'évaluer dans son contexte ecclésiologique. On ne peut pas répondre avec discernement à la question : « qui a le droit d'octroyer l'autocéphalie ? », sans être d'abord tombé d'accord sur le sens ecclésiologique de ce "droit" et de l'"autocéphalie". On ne peut désigner l'autocéphalie ni comme canonique ni comme non canonique sans l'avoir d'abord étudiée et comprise à la lumière des canons, c'est-à-dire à la lumière de la Tradition canonique essentielle et universelle. Si l'autocéphalie - et ici tous sont d'accord - est l'un des moyens permettant d'entretenir des relations entre les Églises, où se trouve la nature fondamentale de ces relations, sinon dans la Tradition essentielle ?

#### 4. *La première strate : l'Église locale de l'Antiquité*

Ma première conclusion est donc simple. Si les notions *d'autocéphalie* et de *juridiction* sont absentes de la Tradition canonique (que tous acceptent comme normative) cette absence est importante pour une bonne compréhension, pour une évaluation équilibrée de ces notions. D'abord, on ne peut pas dire qu'elle est due au hasard. Si l'absence était accidentelle, on pourrait nécessairement trouver dans la Tradition une notion équivalente. On ne peut dire non plus que cette absence soit l'expression d'une déficience de l'ecclésiologie "primitive" : une telle affirmation signifierait que pendant plusieurs siècles l'Église aurait été privée d'un élément essentiel de sa propre vie. L'absence de ces notions dans les Canons ne peut s'expliquer que par l'importante différence qui existe entre deux approches de l'Église --- sa tradition essentielle et sa tradition ultérieure. C'est cette différence qu'il faut s'efforcer de comprendre si nous voulons saisir le vrai sens ecclésiologique de *l'autocéphalie*.

Même une lecture superficielle des Canons montre que l'image de l'Église qu'ils donnent n'est pas celle que nous observons aujourd'hui, ce réseau d'entités souveraines, indépendantes, appelées patriarcats, Églises autocéphales ou autonomes, chacune ayant sous sa juridiction des unités plus petites, dépendantes et subordonnées (diocèses, exarchats, paroisses, etc.). La dimension "juridictionnelle" (de subordination) est absente de la tradition ecclésiologique ancienne parce que cette dernière, dans sa pensée, a pour point de départ l'idée fondamentale *d'Église locale*. On a analysé et étudié la Tradition ancienne si souvent ces dernières années qu'il n'est pas nécessaire d'y revenir ici. L'important pour nous est ceci : l'Église locale, c'est-à-dire la communauté réunie autour de son évêque et de son clergé, est une Église *dans toute sa plénitude*. Elle

est la manifestation et la présence, dans un lieu donné, de l'Église du Christ. L'objectif principal de la tradition canonique est alors de protéger cette plénitude, de la garantir en quelque sorte, afin que l'Église locale manifeste pleinement l'unicité, la sainteté, l'apostolicité et la catholicité de l'Église du Christ. C'est par rapport à cette plénitude que la tradition canonique règle les relations entre les Églises, ainsi que leur unité et leur indépendance. La plénitude de l'Église locale, sa nature même en tant qu'Église du Christ dans un lieu donné, dépend principalement de son unité de foi, de tradition et de vie avec l'Église universelle ; elle dépend *du fait* qu'elle est *la même* Église. : C'est l'évêque qui assure cette unité. Sa tâche, sa *leitourgia*, consiste à maintenir et à préserver, en constante union avec les autres évêques, la continuité et l'identité dans le temps et dans l'espace de la foi et de la vie universelles et catholiques de l'unique Église du Christ. Voici, pour nous, le point important : bien que l'Église locale ait une relation de *dépendance* envers les autres Églises, elle n'est *subordonnée* à aucune d'entre elles. Aucune Église n'est sous l'autorité d'une autre ; aucun évêque n'est sous l'autorité d'un autre. La nature même de cette dépendance, et donc de l'unité entre les Églises, n'est pas "juridictionnelle". C'est l'unité de foi et de vie - la continuité de la Tradition et des dons de l'Esprit Saint - qui s'exprime, s'accomplit\_ et se perpétue dans la consécration d'un évêque par d'autres, dans leurs synodes 'convoqués périodiquement, et dans l'unité organique de l'épiscopat, que tous les évêques possèdent *in solidum*, selon saint Cyprien.

L'absence de subordination juridictionnelle d'une Église à une autre, d'un évêque à un autre, ne signifie pas, toutefois, qu'il n'existe pas de hiérarchie ni d'ordre. Les divers niveaux de *primauté*, c'est-à-dire centres épiscopaux et ecclésiastiques d'unité, avaient pour fonction de maintenir l'ordre dont témoigne la tradition canonique ancienne. La primauté, par contre, n'est pas un principe "juridictionnel". Si, selon le Canon apostolique 34, les évêques, partout, doivent savoir qui est *le premier* parmi eux, le même canon définit la primauté par rapport à la Sainte Trinité, qui possède un certain ordre mais, bien sûr, aucune notion de "subordination". La primauté a pour fonction d'exprimer *l'unité de tous*, d'en être l'organe et l'instrument. La province est normalement le premier niveau de primauté. Tous les évêques d'une région donnée participent, avec le métropolitain, à la consécration des évêques du territoire ; ils se réunissent en synode deux fois par an. Si l'on peut justement parler d'*autocéphalie* dans le contexte de l'Église ancienne, c'est au niveau provincial qu'il convient de le faire, car la caractéristique principale de l'autocéphalie se trouve précisément dans le droit d'élire et de consacrer des évêques dans une région donnée. Le deuxième niveau de primauté se situe dans un territoire élargi : l'Orient ayant Antioche comme centre ; l'Asie - Éphèse ; la Gaule - Lyon, etc.

Cette primauté se définit principalement comme doctrinale et morale. Les Églises, dans chaque grande région, se tournaient avec admiration vers l'Église de laquelle elles avaient reçu leur Tradition. A des moments de crise et d'incertitude, elles se regroupaient autour de ce centre pour trouver, sous sa protection, la direction nécessaire pour résoudre leurs problèmes. Finalement, il existe dès le début un centre universel d'unité - une primauté universelle. D'abord, c'était l'Église de Jérusalem, ensuite -- celle de Rome. C'est une primauté que même les théologiens romains modernes définissent (au moins pour la période ancienne) en termes de "sollicitude" plutôt que de "pouvoir" ou de "juridiction".

Telle est la Tradition canonique *essentielle* de l'Église. Nous pouvons maintenant comprendre, à la lumière de cette tradition, le véritable sens des couches subséquentes qui se sont formées pendant le long pèlerinage terrestre de l'Église.

## **5. La deuxième strate : l'Église de l'Empire**

Un événement, sans doute le plus important de toute l'histoire de l'Église, a substantiellement modifié et compliqué la structure de l'Église ancienne : la réconciliation de cette dernière avec l'Empire. C'était une alliance à l'intérieur du cadre appelé *l'oikouménè* chrétien, c'est-à-dire l'univers chrétien. Du point de vue ecclésiologique, cet événement signifiait, entre autres, l'intégration progressive des structures de l'Église dans le système administratif de l'Empire.

Je souligne d'emblée que cette intégration, ainsi que la deuxième "strate" de notre tradition canonique qui - en résulte et qu'on nomme *impériale*, n'est pas pour l'Orthodoxie un accident

de parcours ou, comme le pensent certains historiens occidentaux, un signe de la capitulation de l'Église face à l'Empire. Non, elle fait partie intégrante de notre Tradition, et l'Église orthodoxe ne peut rejeter Byzance sans rejeter un élément de sa **propre nature**. **En même temps**, il faut comprendre que cette strate se distingue de la précédente, se fonde sur des principes différents et a donc des implications différentes pour l'ecclésiologie orthodoxe. Car si la première strate est à la fois l'expression et la norme de la nature immuable de l'Église, la seconde, *l'impériale*, exprime et ordonne la vie historique de l'Église, c'est-à-dire sa relation avec le monde au sein duquel elle est appelée à vivre sa vocation et sa mission.

Par sa nature, l'Église, en tout lieu et en tout temps, n'est *pas de ce monde* : elle reçoit son être et sa vie d'en haut, non d'en bas. En même temps, elle accepte le monde dans lequel le **Seigneur** l'envoie, et s'adapte à ses formes, à ses exigences et à ses structures. Si la première strate de notre tradition canonique concerne l'Église en elle-même, les structures qui expriment sa nature et qui ne dépendent pas du monde, la seconde concerne précisément le fait qu'elle accepte le monde et les principes qui règlent sa relation avec lui. La première traite de ce qui ne change pas ; la seconde - de ce qui change. L'Église est donc une réalité *permanente* de la foi et de l'expérience chrétiennes ; alors que l'Empire chrétien ne l'est pas. Tant que cet Empire existait, l'Église non seulement l'acceptait *de facto*, mais entrait avec lui dans une relation positive et, dans un certain sens, organique. Mais la signification "canonique" de cette relation n'accorde à rien dans ce monde la valeur essentielle que l'Église seule possède. Pour l'Église « la figure de ce monde passe » (1 Co 7, 31), ce qui vaut pour toutes les structures et institutions humaines. Dans le cadre de *l'oikouménè* chrétien, l'Église peut accepter que l'empereur convoque les conciles œcuméniques, nomme les évêques et même modifie les frontières et les privilèges des Églises, mais cela ne fait pas de l'empereur une catégorie essentielle dans l'Église. La seconde "strate" canonique est, en ce sens, toujours relative, car son objet est la vie ecclésiale à l'intérieur des réalités relatives de "ce monde". Sa fonction est de mettre en relation la nature invariable de l'Église et le monde en constante évolution.

Il est évident que la dimension *juridictionnelle* de l'Église et de sa vie a ses racines précisément dans cette seconde strate "impériale" de notre tradition canonique. Soulignons le fait que la strate juridictionnelle *n'a pas remplacé* la couche première dans laquelle s'exprime la nature de l'Église, ni ne l'a simplement *développée*. Aujourd'hui encore, après des siècles de triomphe de l'ecclésiologie juridictionnelle, nous disons que tous les évêques sont "égaux en grâce", affirmant ainsi que les distinctions de grade (patriarche, archevêque, évêque) n'ont aucune signification ontologique. Il importe de comprendre que la strate juridictionnelle, bien que parfaitement justifiée et même nécessaire dans son propre domaine, est une strate différente ; il ne faut pas la confondre avec celle qui exprime la nature de l'Église. La source de la différence - se trouve dans le fait que l'Église reçoit le "pouvoir" juridictionnel non de sa nature -- qui n'est pas de ce monde et, par là même, au-delà de tout *jus* [la loi] - mais de son existence "dans le monde" et, partant, de la relation qu'elle entretient avec le monde. Par sa nature l'Église est le Corps du Christ, mais par sa vie historique elle est une *société*, fait partie de ce monde et entretient des relations avec lui. Toute tentative de séparer et d'opposer ces deux réalités mène à une désincarnation hérétique de l'Église, à sa réduction à une institution humaine, hélas trop humaine. Une confusion des deux est également hérétique car, en fin de compte, elle subordonne la grâce au *jus* [la loi] - une situation qui fait, selon la parole de saint Paul, que le Christ soit mort "en vain".

Voilà le cœur de la question : la nature de l'Église, qui n'est *pas juridictionnelle*, peut, et même doit inévitablement avoir "dans ce monde" une expression juridictionnelle. Par exemple, lorsque le canon indique que "deux ou trois" évêques consacrent un nouvel évêque, ce n'est pas en soi une norme "juridique", mais plutôt l'expression de la nature même de l'Église comme entité organique de foi et de vie. Pour en avoir une compréhension juste et pleine, il faut l'interpréter à la lumière, de l'ecclésiologie essentielle. En même temps, il est évident que ce canon est une règle, une norme pratique et objective, un premier critère nécessaire pour le discernement entre une consécration "canonique" et "non canonique". En tant que "règle", en tant que *jus*, il n'est pas suffisant en soi ; il ne s'explique pas de soi-même, et la nature de l'épiscopat ne peut

évidemment y être réduite. Mais c'est précisément cette règle, correctement comprise dans le contexte de l'ecclésiologie, qui maintient l'identité de la nature de l'Église dans le temps et dans l'espace.

Pendant les premiers siècles de l'Église, "ce monde" lui refusait tout statut légal et juridique et cherchait plutôt à la persécuter. Mais dans la nouvelle situation de *l'oikouménè* chrétien, il est normal et inévitable que l'Église ait reçu et acquis un tel statut. Demeurant ce qu'elle était essentiellement, ce qu'elle est toujours et ce qu'elle sera quelles que soient les situations, la société ou la culture, l'Église a reçu dans une situation historique donnée une juridiction qu'elle ne possédait pas avant et qui ne fait pas partie de sa nature essentielle, bien que cette juridiction ne soit pas mauvaise en soi. L'État, même un État chrétien, est entièrement *de ce monde*, c'est-à-dire de l'ordre du *jus*, et ne peut concevoir sa relation à l'Église autrement que selon un modèle juridictionnel. Selon les catégories du monde, l'Église est principalement une juridiction - une société, une structure, une institution ayant des droits, des obligations; des privilèges, des règlements, etc: Tout ce qu'elle peut exiger de l'État, c'est que cette approche juridictionnelle ne mutile pas sa nature fondamentale et ne contredise pas son ecclésiologie essentielle. C'est donc à l'intérieur de ce nouveau contexte historique, *de l'Empire chrétien*, que l'Église a reçu une structure "juridictionnelle" qui s'est superposée à sa nature essentielle. Cette structure avait pour objectif de définir la place et la fonction de l'Église dans la symphonie byzantine, c'est-à-dire l'alliance organique entre l'État et l'Église dans *l'oikouménè*. Le fait marquant fut que l'Église a calqué son organisation et ses institutions sur celles de l'État, intégrant ces dernières à sa propre structure.

Nous voyons dans la place, accordée au Patriarche de Constantinople, ainsi qu'à sa fonction à l'intérieur de *l'oikouménè* byzantine, le meilleur exemple de cette intégration et de ce nouvel ordre juridictionnel. Aucun historien contemporain ne peut nier que la nouvelle position de l'Église dans l'Empire est la raison exclusive de l'ascension rapide du siège de Constantinople. L'idéal de la symphonie entre *l'imperium* et le *sacerdotium* -fondement de l'idéologie byzantine - exigeait un homologue ecclésiastique de l'empereur, un centre personnel de l'Église allant de pair avec le centre personnel de l'Empire. Dans ce sens, la juridiction de l'évêque de Constantinople comme Patriarche œcuménique (c'est-à-dire patriarche impérial) était une juridiction *impériale qui supposait* la vision théocratique byzantine et se définissait avant tout par rapport à elle. Il est intéressant de noter la très nette différence entre la législation impériale concernant le rôle et la fonction du Patriarche, et la tradition canonique à cette même époque. Du point de vue canonique, c'est-à-dire par rapport à l'ecclésiologie fondamentale, le Patriarche de Constantinople, malgré sa position impériale unique, demeurait le primat de l'Église d'Orient, bien que cette primauté lui fût accordée parce que sa ville était celle de "l'empereur et du sénat" (Canon 28 de Chalcedoine), ainsi que le primat de son propre "diocèse". Du point de vue "impérial par contre, il devenait le chef de l'Église, son porte-parole face à l'Empire et son lien avec l'administration impériale, --- le centre non seulement de l'unité de l'Église mais aussi de son gouvernement "juridictionnel".

Cette logique impériale n'a pas été acceptée par l'Église sans résistance. En témoigne le combat mené contre Constantinople des anciens "centres d'unité (ou primautés) d'Alexandrie et Antioche, par exemple. Les tragédies historiques qui ont transformé ces Églises jadis florissantes en peu de chose ont mis fin à cette résistance. Pour plusieurs siècles, la Nouvelle Rome est devenue le centre, le cœur et le chef d'une seule Église impériale : projection religieuse de l'unique Empire chrétien universel. Le principe "juridictionnel", bien que toujours théoriquement distinct de l'ecclésiologie fondamentale, s'était imposé partout. Les évêques locaux, à l'instar des gouverneurs civils, se sont transformés peu à peu en représentants, voire délégués, d'un pouvoir central, c'est-à-dire du Patriarche et de son Synode permanent. Psychologiquement, selon la même logique juridictionnelle et impériale, ils sont devenus les subordonnés du Patriarche, comme les subordonnés de l'Empereur. Ce qui était au début un *mode* exprimant la relation de l'Église à «un "monde" particulier commençait à infiltrer la mentalité même de l'Église et à être confondu avec sa nature fondamentale. Nous verrons plus tard que c'est précisément ce "mélange" qui est la source principale de la confusion actuelle dans nos conflits contemporains.

## **6. La troisième strate : l'Église nationale**

Nous arrivons maintenant à la troisième "formation" de notre tradition canonique. Son principe et son contenu ne sont ni l'Église locale (comme dans la tradition ancienne), ni l'Empire (comme dans la tradition "impériale"), mais une nouvelle réalité qui a émergé de la dislocation progressive de Byzance : *la nation chrétienne*. Son apparition a ajouté une nouvelle dimension à l'ecclésiologie, tout en lui apportant une plus grande complexité.

Byzance se concevait comme un Empire universel et non comme une nation, du moins en théorie. Même à la veille de sa destruction définitive, un Patriarche byzantin a écrit une longue lettre à un prince russe, dans laquelle il explique qu'il n'y a qu'un seul empereur, qu'un seul Empire sous le ciel, comme il n'y a qu'un seul Dieu dans le ciel. Idéologiquement et idéalement, l'Empire était *universel* (mais, selon la terminologie impériale officielle, il était *romain et non grec*). C'est ce principe universel qui permettait à l'Église d'accepter l'Empire et de s'allier à lui.

Aujourd'hui nous savons que cet universalisme byzantin a commencé relativement tôt à se transformer en un "nationalisme" étroit et en un exclusivisme qui se sont renforcés au fil des événements tragiques de l'histoire byzantine : la conquête de ses provinces par les Arabes, l'avancé continue des Turcs, l'invasion latine de 1204, le défi des Slaves, au Nord, etc. En théorie rien n'avait changé, mais en pratique Byzance devenait un État *grec*, relativement petit et faible, et les nations entrées dans sa zone d'influence politique, religieuse et culturelle (Bulgares, Serbes et, plus tard, Russes) comprenaient de moins en moins ses prétentions universalistes. Mieux, ces mêmes prétentions, cette vision byzantine allaient devenir, paradoxalement, la source principale d'un nouveau nationalisme orthodoxe (la seconde source de ce dernier se trouve dans la transformation subséquente de ce nationalisme sous l'influence du *nationalisme sécularisé* de la Révolution française de 1789).

De moins en moins impressionnées par l'Empire agonisant et de plus en plus exaspérées par ses prétentions religieuses et politiques, les nations, nées de la vision byzantine, se mettaient à s'approprier la vision théocratique de Byzance. De cette évolution complexe émergeait l'idée d'une *nation chrétienne* à vocation nationale; une sorte d'identité sociale devant Dieu : c'est à cette étape de l'histoire de l'Église d'Orient qu'est apparue l'idée d'*autocéphalie*, qui est elle-même le fruit non pas de l'ecclésiologie mais du principe national. Cet énoncé est vrai dans son application sinon dans son origine, car on trouve le mot *autocéphalie* dans les textes anciens, mais avec plusieurs acceptions et toujours appliqué à un contexte particulier ; il n'a jamais fait l'objet d'une théorie générale. La signification historique fondamentale du mot *'autocéphalie* n'est ni purement ecclésiologique ni "juridictionnelle", mais *nationale*. Un Empire universel a une Église impériale qui a son centre à Constantinople : telle est l'idée principale de la vision byzantine impériale. Il n'existe donc pas d'indépendance politique par rapport à l'Empire sans une Église indépendante, autocéphale : telle est l'idée fondamentale des nouvelles théocraties chrétiennes. L'autocéphalie -- l'indépendance ecclésiale -- est devenue le fondement de l'indépendance nationale et politique, marquant le prestige de la nouvelle *nation chrétienne*. Il est significatif que ce soient les États et non les Églises qui ont mené toutes les négociations pour obtenir l'autocéphalie. Nous en avons un exemple typique dans les négociations qui ont abouti à l'autocéphalie de l'Église russe, au XVI<sup>e</sup> siècle. En fait, l'Église elle-même n'y a joué presque aucun rôle.

Il faut souligner encore une fois que les nouvelles Églises autocéphales, telles qu'elles sont apparues en Bulgarie, puis en Russie et en Serbie, ne sont pas simplement des entités "juridictionnelles". L'"autocéphalie" ne signifiait pas vraiment l'indépendance de l'Église, car en réalité cette dernière était presque toujours et totalement assujettie à l'État. Elle signifiait plutôt une Église *nationale* qui était l'image religieuse, la projection ecclésiastique de la nation, l'entité qui portait l'*identité nationale*. Ce phénomène ne doit pas être considéré comme une *déviaton*, ni être décrit en termes négatifs et péjoratifs. Dans l'histoire de l'Orient orthodoxe, la *nation orthodoxe* est non seulement une réalité, mais aussi, et de plusieurs façons, une *réussite*, car, malgré tous leurs défauts, leurs tragédies, leurs trahisons, la *Sainte Serbie* ou la *Sainte Russie* ont réellement existé. Une naissance nationale en Christ a vraiment eu lieu ; une vocation nationale chrétienne est apparue. Historiquement, elle est parfaitement justifiée : des Églises nationales ont émergé au moment où déclinaient l'idéal et la réalité de l'Empire universel chrétien et de son

homologue, l'Église impériale. Par contre, nous ne pouvons pas justifier la confusion de ce développement historique avec l'ecclésiologie fondamentale, et la subordination *de facto* de la seconde au premier. C'est quand la nature même de l'Église vint à être pensée en termes nationalistes, et l'ecclésiologie - réduite au nationalisme, que commence une dangereuse déviation de l'ecclésiologie même.'. Ce qui était en soi tout à fait compatible avec la nature de l'Église est devenu une déformation.

#### 7. L'idée **islamique** ; la « **nation - religion** » (*milet*)

J'ai déjà dit que, dans nos controverses canoniques et ecclésiologiques actuelles, nous invoquons des traditions différentes. On fait appel à l'une ou l'autre des trois "strates" de la tradition, décrites ci-dessus, comme si, à elle seule, l'une d'entre elles représentait toute la Tradition canonique. Il est manifeste que les Orthodoxes n'ont jamais analysé sérieusement ces formations successives d'un point de vue ecclésiologique, théologique et canonique ; encore moins les relations *qui* peuvent exister entre elles : c'est là la source principale des malentendus tragiques d'aujourd'hui. Étrange constatation ! L'explication historique de ce manque total de réflexion et de clarification ecclésiologique est relativement simple : jusqu'à notre temps et malgré la disparition progressive de différents, "mondes orthodoxes", les Églises vivaient à l'intérieur de "mondes" spirituels organiques dans leur structure et leur psychologie. Elles vivaient selon la logique des traditions soit "impériale", soit "nationale", soit selon une combinaison des deux. Pendant plusieurs siècles l'Orthodoxie s'est contentée de vivre dans une stagnation presque totale quant à une réflexion sur l'ecclésiologie. Elle ne s'y est pas intéressée!

Malgré la chute de Byzance en 1453, l'Église orthodoxe n'a pas connu de renouveau de sa pensée ecclésiologique. Nous en savons la raison : l'idée islamique de la "nation-religion" (*milet*) a garanti pour tout le monde byzantin, soumis à cette époque à la domination turque, la continuation de la tradition "impériale". Selon la logique du système *milet*, le Patriarche œcuménique a assumé, non seulement *de facto* mais aussi *de jure*, le rôle de chef de tous les chrétiens ; il est devenu en quelque sorte leur empereur. Cette logique a même mené, à un certain moment, à la liquidation des autocraties serbe et bulgare, qui ne se sont jamais intégrées dans le système byzantin. Même aujourd'hui, les Grecs parlent rarement *d'autocéphalie* comme d'une idée ecclésiologique bien précise. Ce n'est que sous la pression politique, à contrecœur, que Constantinople a reconnu de telles indépendances ecclésiales. On peut dire que le système religieux turc a renforcé le système byzantin impérial, car il a nourri la conscience impérial-ethnique des Grecs. Quant aux nations-Églises nées avant la chute de l'Empire, la monarchie du Trône œcuménique les a simplement absorbées. En ce qui concerne la Russie, la chute de l'Empire lui a fourni le fondement d'une nouvelle idéologie nationale et religieuse teintée de messianisme la Troisième Rome. Ces deux processus excluaient toute réflexion ecclésiologique sérieuse, toute réévaluation commune des structures universelles à la lumière d'une situation radicalement nouvelle. Finalement, l'influence de la pensée et des catégories de l'Occident sur la théologie orthodoxe post-patristique a déplacé l'attention des Orthodoxes : ces derniers ne concevaient plus l'Église comme « le Corps du Christ » mais plutôt comme dispensatrice de "moyens de sanctification". Ils ne pensaient plus en termes de tradition canonique mais en termes des divers systèmes de *droit canonique* : leur attention est passée de *l'Église* au "*gouvernement ecclésiastique*".

Pendant plusieurs siècles, les Églises orthodoxes ont ainsi vécu dans plusieurs *statu quo*. Elles n'ont même pas essayé de créer des relations entre elles ni de les replacer à l'intérieur d'une tradition ecclésiologique cohérente. Elles ne communiquaient presque pas entre elles ! Elles vivaient aliénées les unes aux autres et, par voie de conséquence, dans une méfiance réciproque croissante, parfois même, hélas, dans la haine. Les Grecs, affaiblis et humiliés par la domination turque, s'habituèrent à interpréter chaque geste russe comme une tentative de miner leur indépendance ecclésiale (en quoi ils n'avaient pas toujours tort), comme une menace slave visant à supplanter l'hellénisme ethnico-linguistique. Les différents groupes slaves, bien que souvent antagonistes, nourrissaient une haine commune envers la "domination" ecclésiastique grecque. Le destin de l'Orthodoxie était partie intégrante de la fameuse « question d'Orient ». Comme nous le savons tous, les puissances occidentales et leurs élites dirigeantes s'en préoccupaient grandement, mais ne pensaient le plus souvent qu'à leurs propres intérêts. Un tel état



de choses ne permettait guère de réfléchir sur la nature de l'Église, de chercher en commun-une clarification de la situation canonique. Il n'y a pas de chapitre de l'histoire panorthodoxe plus sombre que celui de l'"époque moderne", qui est pour l'Orthodoxie, à quelques exceptions près, une période de divisions, de provincialisme, de sclérose théologique et, surtout, de nationalisme complètement sécularisé -- et donc paganisé. On comprendra dès lors que les premières tentatives d'examiner le *statu quo*, d'analyser le processus d'un morcellement devenu tellement normal qu'on ne le remarquait plus, ne pouvaient que soulever une tempête.

## 8. La situation en Amérique

Il était naturel aussi que l'explosion ait lieu en Amérique. Tant que les Églises orthodoxes restaient isolées les unes par rapport aux autres, chacune vivant dans son propre "monde", il était peu probable qu'une crise ouverte éclate. Ce qui se passait dans une

Église donnée n'intéressait guère les autres. Le monde hellène voyait l'autocéphalie de l'Église grecque, en 1850; comme une affaire interne et non comme un précédent valable pour toutes les Églises. On vit la même-attitude envers les développements ecclésiaux complexes dans l'Empire austro-hongrois, envers le schisme bulgare ou envers la liquidation purement administrative de l'autocéphalie vénérable de la Géorgie, effectuée par le gouvernement russe et non pas par l'Église, etc. Ce n'est pas l'ecclésiologie mais la politique qui était derrière tout cela : le Bureau des Affaires étrangères de la Russie, la Cour Impériale d'Autriche et les obscurs intérêts et les intrigues des familles phanariotes avaient plus d'importance pour la vie de l'Église orthodoxe que Khomiakov et ses réflexions sur la nature de l'Église...

En Amérique, par contre, la situation ne pouvait que susciter un moment de vérité. Ici, dans le centre principal de la diaspora orthodoxe, de la mission et du témoignage face à l'Occident, la question ecclésiologique est devenue un problème existentiel et non seulement théorique. Elle touchait à la nature et à l'unité de l'Église, à la relation, dans son sein, entre l'ordre canonique et la vie et, en fin de compte, au sens et aux implications véritables du mot « *orthodoxe* ». Ici sont apparus au grand jour le désaccord tragique entre les trois couches du passé orthodoxe, le manque séculaire de réflexion sérieuse sur la nature de l'Église et l'absence d'une vision commune.

Le contexte américain a montré l'importance trop grande accordée au principe *national*, la rupture presque totale avec la nature fondamentale de l'Église. Le principe national avait servi comme fondement d'unité, comme une expression légitime («une Église en un lieu»), mais c'était dans un milieu ecclésiologique différent, et en continuité avec l'authentique tradition canonique.

En Amérique, il s'est transformé en principe de division - l'expression même de la subordination de l'Église aux divisions de ce monde. Dans le passé, L'Église avait unifié, voire créé des nations, mais ici le nationalisme divisait l'Église, devenant une caricature de sa fonction originelle, sa négation même. Dans les Églises du "vieux monde", au patriotisme peu accusé, on peut voir le *reduc ad absurdum* d'un principe qui fut positif et acceptable. Par exemple, le patriarcat d'Antioche n'a jamais eu d'identité nationale comparable à celle des Églises russe et serbe. Quel paradoxe : quand ce patriarcat s'est retrouvé dans le Nouveau Monde, il s'est créé peu à peu un "nationalisme" *sui generis*, ou pour le moins une "identité juridictionnelle"...

En Amérique, le principe national a produit quelque chose de totalement nouveau et sans précédent : chaque Église "nationale" prétendait avoir *de facto* une juridiction universelle fondée sur l'appartenance nationale. Dans l'Ancien Monde, même au plus fort *du* nationalisme ecclésiastique, les riches et puissants monastères russes du Mont Athos n'ont jamais dénié la juridiction du Patriarche œcuménique ; les nombreuses paroisses grecques dans le Sud de la Russie n'ont jamais mis en question l'autorité de l'Église russe ; la paroisse russe d'Athènes est, aujourd'hui encore, soumise à l'Église de Grèce. Malgré son nationalisme interne, chaque Église reconnaissait ses *frontières*, mais voici qu'une idée tout à fait nouvelle, plutôt *un reductio ad absurdum* d'un principe légitime, est apparue en Amérique : les frontières sont devenues exclusivement nationales ; chaque Russe, Grec, Serbe ou Roumain *fait partie* de son Église d'origine où qu'il se trouve dans le monde, et chaque Église nationale possède *ipso facto* des droits canoniques partout. Des « Églises en exil » sont ainsi apparues, leurs évêques et diocèses portant un titre territorial. On a même vu dans le Nouveau Monde le prolongement national d'Églises qui

n'avaient pas d'existence dans le "vieux monde". Et finalement, ont vu le jour une hiérarchie, une théologie, voire une spiritualité, pour défendre tout ceci comme un phénomène normal, positif et souhaitable...

Dans la Tradition ancienne - qui exprime la *nature essentielle* de l'Église, le principe territorial de l'organisation ecclésiastique (une Église, un évêque en un seul lieu) était central et important précisément parce qu'il était la condition essentielle de la liberté de l'Église face à "ce monde", face à tout ce .qui est temporaire, accidentel et secondaire. L'Église reconnaissait qu'elle était à la fois chez elle et en exil partout ; elle savait qu'elle était un peuple nouveau et que sa structure ecclésiale en était l'expression. Le refus, dans la diaspora, de ce principe ancien de territorialité a conduit l'Église inéluctablement vers son asservissement à la politique ou au nationalisme, vers son identification avec eux, avec ce qui est proprement accidentel.

L'incompatibilité entre cette mentalité et l'idée d'une autocéphalie américaine est si évidente qu'aucune explication supplémentaire n'est nécessaire. Nous trouvons donc la première cause de notre crise ecclésiale actuelle dans la strate "nationale" de notre tradition, une strate qui est devenue presque autosuffisante et qui s'est complètement détachée de la tradition ancienne, celle qui exprimait la nature fondamentale de l'Église.

### **9. L'hellénisme chrétien ou l'hellénisme "gréco-païen" ?**

C'est la première cause, mais ce n'est pas la seule. Presque toutes les Églises orthodoxes sont, à des degrés divers, victimes d'un nationalisme hypertrophié et se réfèrent exclusivement au "précédent" national dans l'histoire de l'Église. Par contre, le moment de vérité qui vient de sonner concerne aussi la couche que nous avons appelée *impériale*. C'est ici que nous trouvons la racine profonde de la réaction spécifiquement grecque face à la tempête contemporaine.

Il est significatif que la réaction la plus passionnément négative à l'autocéphalie soit venue du Patriarche œcuménique. Elle diverge si nettement de l'image personnelle du patriarche Athénagoras que l'on ne peut absolument pas l'expliquer en invoquant l'étroitesse personnelle ou par des considérations mesquines. L'image du Patriarche est celle de la générosité œcuménique, de la compréhension universelle, de la compassion, de l'opposition à toute étroitesse d'esprit, de l'ouverture au dialogue et aux *réévaluations*. Il serait injuste d'expliquer sa réaction comme une soif de pouvoir, comme un désir de gouverner l'Église orthodoxe d'une manière papiste, cherchant à soumettre tous les orthodoxes de la diaspora à l'autorité de Constantinople. En fait, durant plusieurs décennies de pluralisme juridictionnel et ethnique en Amérique et ailleurs, le Patriarche œcuménique n'a nullement condamné ce dernier comme non canonique ; il n'a pas non plus prétendu que tous les pays de la diaspora devaient appartenir à sa juridiction. Même dans les documents les plus récents émis sous le nom du Patriarche, la défense du statu *quo* est le thème principal, et non pas la prétention à une juridiction directe. Dans les années cinquante, un groupe de théologiens russes, dont j'étais, a développé l'idée selon laquelle il revenait au trône œcuménique de trouver une solution aux problèmes canoniques de la diaspora. Les cercles grecs et phanariotes y sont restés totalement indifférents... Autrement dit, les motifs véritables de la réaction grecque sont ailleurs. Mais où ?

Je suis convaincu que la réponse à cette question se situe dans les analyses présentées dans les pages précédentes : c'est dans la couche "impériale" qu'il faut chercher l'explication de la mentalité religieuse grecque - son incapacité presque totale de comprendre et donc d'accepter le développement post-byzantin *du* monde orthodoxe. Si, pour la majorité des Orthodoxes, le centre de leur mentalité ecclésiale est national, le nationalisme de la mentalité grecque n'est pas univoque. Les racines du nationalisme grec ne se trouvent pas, comme pour les autres Orthodoxes, dans la réalité et l'expérience de l'Église-nation, mais dans *l'oikouménè* byzantin, c'est-à-dire dans la couche du passé que nous avons nommée *impériale*. Ainsi, les Églises de Grèce ou de Chypre, même les patriarcats d'Alexandrie et de Jérusalem sont "canoniquement" autocéphales, mais ce mot a une acception profondément différente, pour eux, de celle que lui donnent les Russes, les Bulgares ou les Roumains. Il est rare que le mot *autocéphalie* se trouve dans un contexte grec. Quelle que soit la nature de leur juridiction, toutes les Églises hellénophones font en effet consciemment, ou, devrions-nous dire, subconsciemment, partie d'une entité plus

grande. Cette dernière n'est pas l'Église universelle, mais plutôt le monde byzantin, avec Constantinople comme centre sacré.

Le phénomène central et décisif de l'histoire post-byzantine et religieuse des Grecs fut la *transformation* presque inconsciente, quoique évidente, de la couche "impériale" de la tradition orthodoxe en une couche *essentielle*, c'est-à-dire la transformation de Byzance en une dimension permanente, essentielle et normative pour l'Orthodoxie elle-même. Les raisons de cette évolution sont trop nombreuses et complexes pour les mentionner toutes ici. Certaines sont enracinées en Byzance elle-même ; d'autres - dans la longue captivité turque ; d'autres encore, dans l'histoire grecque plus récente. Mais le fait reste : la tradition que nous avons décrite plus haut a produit son contraire. Celle qui s'était définie par rapport à *l'historicité*, c'est-à-dire la réception des mondes contingents et relatifs avec lesquels l'Église devait composer pendant son long pèlerinage terrestre, a créé le caractère *antihistorique ou ahistorique* de la vision religieuse grecque du monde. Pour les Grecs, Byzance n'est pas seulement un chapitre important de l'histoire de son pèlerinage perpétuel, mais plutôt l'accomplissement de cette histoire, son *terminus ad quem* permanent, au-delà duquel rien de significatif ne peut plus se passer. La seule chose à faire est, par conséquent, de le préserver. La *réalité* de ce monde ultime ne dépend pas de l'Histoire. La chute historique de l'Empire, en 1453, ne l'a pas détruite; au contraire, en la privant de tout ce qui est seulement *historique*, c'est-à-dire temporaire et contingent, elle l'a transformée en une réalité véritablement suprahistorique, en une essence qui n'est plus sujette à l'évolution historique. Oui, pour l'Histoire, la ville impériale est devenue Istanbul il y a un demi-millénaire, mais pour les Grecs, elle est Constantinople, la Nouvelle Rome, le cœur, le centre, le symbole d'une réalité *au-delà de l'Histoire*.

Il est paradoxal, par contre, que cette réalité n'a ni forme ni contenu facilement identifiables. La forme n'est certainement pas l'Empire byzantin lui-même ni le rêve politique de sa restauration. Les Grecs sont trop réalistes pour ne pas comprendre la nature illusoire d'une telle chimère. En fait, ils s'expatrient plus facilement que d'autres Orthodoxes et, généralement, ils s'intègrent bien à leur nouvelle patrie. Ils n'ont certainement pas transmis à l'État grec moderne la mystique byzantine et théocratique. Le contenu de cette réalité est, lui aussi, difficile à cerner. Il n'est pas une fidélité marquée aux traditions doctrinales, théologiques, spirituelles ou culturelles de Byzance. Le contenu n'est pas dans ce byzantinisme orthodoxe qui constitue un élément essentiel de la Tradition orthodoxe. La théologie académique grecque a été occidentalisée autant, sinon plus, que celle des autres Églises orthodoxes, et le grand renouveau patristique, liturgique et iconographique de notre temps, la redécouverte enthousiaste des sources byzantines de l'Orthodoxie, n'a pas eu sa source en Grèce ou parmi les Grecs. Ainsi, le monde byzantin qui, consciemment ou inconsciemment, constitue le vrai centre de la mentalité religieuse grecque, n'est ni la Byzance *historique* ni la Byzance *spirituelle*. Mais alors, qu'est-ce ? La réponse est d'une importance capitale pour notre compréhension de la vision ecclésiale et religieuse des Grecs : Byzance est à la fois le fondement et la justification du *nationalisme religieux* grec. Ce dernier est en fait l'union unique et véritablement paradoxale de deux phases distinctes, sinon contradictoires, du développement historique du monde orthodoxe, et c'est le nationalisme religieux grec qui est au cœur de l'immense et tragique malentendu qui, à son tour, explique notre crise ecclésiale actuelle.

Union "paradoxale" parce que, comme je l'ai déjà dit, l'essence même de la tradition byzantine impériale n'est pas nationale, mais *universelle*. C'est cette *universalité*, et elle seule, bien que théorique et imparfaite, qui a permis à l'Église d'"accepter" l'Empire lui-même et d'en faire sa demeure terrestre. Les Byzantins s'appelaient romains, non pas grecs, parce que Rome, et non pas la Grèce, était symbole d'universalité. La nouvelle capitale ne pouvait qu'être la Nouvelle Rome. Jusqu'au V<sup>e</sup> siècle, le latin, non pas le grec, était la langue officielle des chancelleries byzantines. Les Pères de l'Église auraient été horrifiés de se faire appeler Grecs. Ici se situe un premier et grave malentendu, car lorsque le Père G. Florovsky parle de "l'hellénisme chrétien" comme d'une dimension permanente et essentielle du christianisme, lorsque Philarète de Moscou écrit dans son *Catéchisme* que l'Église orthodoxe est, par définition, *gréco-catholique*, ni l'un ni l'autre ne pense évidemment à quelque chose d'ethnique ou de national. Pour eux,

l'hellénisme chrétien, que ce soit dans la théologie, la liturgie ou l'iconographie, ne s'identifie nullement à ce qui est "grec", c'est-à-dire païen ; il en est l'antidote même. L'hellénisme chrétien est le fruit d'une longue et pénible transformation des catégories grecques. La lutte entre "grec" et chrétien est le cœur, le thème du grand âge patristique, lequel est éternellement normatif. Et c'est la renaissance des traditions *grecques*, l'émergence, dans les dernières années de Byzance, d'un nationalisme *grec* qui ne pensait plus en termes "d'hellénisme chrétien", qui a été l'un des facteurs fondamentaux de la tragédie de Florence.

La mentalité grecque a connu non pas; une évolution ou un développement, mais une métamorphose. Les événements tragiques de l'Histoire de l'Empire, l'expérience amère de la domination turque, la lutte pour la survie et la libération ont transformé la tradition byzantine impériale jusqu'à lui donner une signification exactement contraire à celle qu'elle avait au début et qui avait justifié sa réception par l'Église. La dimension nationale a "remplacé la dimension universelle ; l'hellénisme "gréco-païen" a remplacé l'hellénisme chrétien ; la Grèce a remplacé Byzance. Les Grecs eux-mêmes, la nation grecque, ont absorbé les valeurs uniques, chrétiennes et universelles de Byzance, et la nation grecque, à cause de son identification exclusive avec l'hellénisme gréco-païen a acquis une nouvelle valeur. Il est caractéristique que lorsque les hiérarques grecs parlent d'hellénisme, ils ne se réfèrent pas à l'hellénisme chrétien de Byzance, mais plutôt à la civilisation de l'Antiquité grecque (à Platon, Pythagore, Homère et à la démocratie d'Athènes), comme si, en étant grec, on était presque exclusivement l'héritier et le porteur de cet hellénisme-là.

En réalité, ce dernier est l'expression grecque d'un nationalisme sécularisé, partagé par toutes les nations modernes, dont les racines se trouvent dans la Révolution française de 1789 et dans le romantisme européen. Comme tout nationalisme de ce type, il est construit sur une mythologie semi-sécularisée et serai-religieuse. Dans son aspect sécularisé, le mythe se caractérise par une relation unique entre les Grecs et l'hellénisme païen qui constitue la source et le fondement communs de toute la civilisation occidentale. Quant à l'aspect religieux, il proclame une relation unique à Byzance, à *l'oikouménè* chrétien, qui constitue le fondement commun de toutes les Églises orthodoxes, C'est cette double mythologie, ou plutôt son influence sur la mentalité grecque, qui rend si difficile tout dialogue sur l'ecclésiologie.

#### 10. Le rôle du Patriarche œcuménique

La première difficulté vient des façons différentes de comprendre la place et de la fonction du Patriarche œcuménique dans l'Église orthodoxe. Toutes les Églises orthodoxes, sans exception, lui accordent la primauté, mais entre les Églises grecques et les autres il existe des différences substantielles dans la compréhension de cette primauté. Pour les Églises non grecques, le rôle du Patriarche œcuménique est enraciné dans l'ecclésiologie essentielle qui, dès le début, a toujours connu un centre universel d'unité et de consensus, et donc un *taxis*, c'est-à-dire un ordre d'ancienneté et d'honneur parmi les Églises. Cette primauté universelle est à la fois *essentielle*, dans le sens qu'elle a toujours existé dans l'Église, et *historique*, dans le sens que sa "demeure", sa "résidence", peut se déplacer et, en fait, s'est déplacée; Elle dépend du contexte historique de l'Église à un moment donné. Le consensus de toutes les Églises, réunies en conciles œcuméniques, a établi la primauté de Constantinople. Cette reconnaissance rend cette dernière *essentielle*, car elle exprime véritablement leur accord, leur unité ; mais il est vrai aussi que cette réponse ecclésiologique a été ratifiée dans un contexte historique particulier, l'émergence d'un Empire chrétien universel. Dans toutes les Églises orthodoxes contemporaines, personne n'exprime le désir de changer le *taxis* des Églises, mais de tels changements ont déjà eu lieu et, en théorie, pourraient encore avoir lieu demain. Par exemple, si l'Église Catholique romaine s'unissait à l'Orthodoxie, la primauté universelle pourrait (ou pourrait ne pas) revenir à l'Ancienne Rome. Telle est la position ecclésiologique, dans sa forme la plus simple, des Eglises non grecques. Ces dernières acceptent pleinement la primauté du Patriarche de Constantinople, mais cette réception n'implique ni dimension nationale ni un *taxis* éternel et divinement inspiré. Le consensus des Églises, exprimé dans un concile œcuménique, pourrait, si nécessaire, le changer. Nous avons déjà vu de tels changements : les cas d'Antioche et de Jérusalem, d'Éphèse et de Chypre, et de Constantinople elle-même.

Cette interprétation, pourtant, est "anathème" pour les Grecs, et c'est ici que nous voyons clairement l'ambiguïté fondamentale de l'ecclésiologie orthodoxe contemporaine. Pour les Grecs, le fondement sur lequel repose la primauté du trône œcuménique ne se trouve pas dans une tradition ecclésiologique particulière, qu'elle soit essentielle ou impériale, mais dans la position particulière du Patriarche à l'intérieur de l'hellénisme ethnico-linguistique qui, comme nous venons de le voir, constitue l'essence de leur vision religieuse. Car si Athènes est le centre sécularisé de cette sorte d'hellénisme, Constantinople est son symbole et son centre religieux. Pendant les longs siècles de la domination turque, le Patriarche était *l'ethnarque religieux* de la nation grecque, le centre et le symbole de sa survie et de son identité. Aujourd'hui encore, le trône œcuménique demeure pour les Grecs une réalité avant tout spirituelle et psychologique plus qu'une réalité ecclésiologique et canonique. Du point de vue canonique, les Grecs peuvent, ou non, faire partie du patriarcat œcuménique. L'Église de Grèce est indépendante du Patriarcat, or tous les Grecs en Australie ou en Amérique Latine sont sous la juridiction de ce dernier, Quel que soit leur statut "juridictionnel", ils sont tous sous Constantinople. Mais non sous Constantinople en tant que centre universel d'unité et de consensus, lequel serait essentiel. C'est Constantinople en tant que tel, le Trône œcuménique en tant que gardien et représentant de l'hellénisme. La primauté de Constantinople est attribuée maintenant à la nature même de l'Église, elle est en elle-même une *nota Ecclesiae*. L'expression « Constantinople est le siège qui possède la primauté universelle que l'Église lui a accordée » s'est transformée en « Constantinople doit être le siège... ». Voilà l'ambiguïté tragique de la situation le primat qui a la fonction d'assurer l'universalité de l'Église, d'être le gardien de cet hellénisme chrétien qui préserve chaque Église locale d'une totale identification avec le nationalisme, est en même temps pour une nation particulière le porteur et le symbole de son *nationalisme*. La primauté œcuménique est devenue une primauté de ce qui est grec.

C'est cette ambiguïté dans la mentalité religieuse et nationale des Grecs qui a rendu (et rend toujours) si difficile leur compréhension de la signification véritable du monde orthodoxe post-byzantin, de ses problèmes réels, de son unité et de sa diversité. Les Grecs n'ont pas compris que la chute de l'Empire byzantin n'a pas signifié la fin de l'unité orthodoxe fondée sur la réception commune de la Byzance orthodoxe, c'est-à-dire de l'hellénisme chrétien. Les Slaves, par exemple, qui cherchaient leur indépendance politique par rapport à l'Empire, n'étaient pas moins byzantins que les Grecs, voulaient s'émanciper des Grecs mais non pas de l'hellénisme chrétien. Le premier Empire bulgare, celui de Boris et de Syméon, était véritablement byzantin dans sa mentalité, dans sa culture et, bien sûr, dans sa tradition religieuse. Dans *Les voies de la théologie russe*, le Père G. Florovsky parle du "byzantinisme russe ancien". Aucune de ces nouvelles nations n'avait une tradition culturelle comparable à celle des Grecs de la Grèce Antique. Leur tradition formatrice et initiale, celle qui les a fait naître comme nations et les a transformées en nations orthodoxes, n'était pas autre que la tradition chrétienne de Byzance. Et malgré tous les conflits, tous les malentendus et l'isolement mutuel, ces peuples n'ont jamais rompu ou oublié leur unité dans la tradition byzantine. Cette dernière a toujours constitué le fondement commun et la forme de l'unité de l'Orient orthodoxe dans sa totalité.

Pour les Grecs, amenés progressivement à identifier "byzantin" et "grec", puis à réduire le "byzantin" à un niveau national et même ethnique, chaque tentative d'établir une indépendance politique ou ecclésiastique par rapport à l'Empire, comme l'ont essayé les Slaves; les Arabes ou les Roumains, signifiait presque automatiquement une menace pour l'hellénisme ethnico-linguistique, c'est-à-dire en effort visant la destruction des Grecs et de leur droit d'aînesse à l'intérieur de l'Orthodoxie. Ils n'ont jamais compris que l'unité essentielle du monde orthodoxe n'était ni nationale, ni politique, ni même juridictionnelle : c'est une unité fondée précisément sur l'hellénisme chrétien qui est l'expression orthodoxe de la Tradition chrétienne essentielle. Ils n'ont pas compris la nature de cette *unité* à cause d'une identification de l'hellénisme chrétien avec l'hellénisme "ethnico-linguistique" entant qu'identité nationale et ethnique des Grecs. Quant aux Slaves, les Grecs les ont vus comme une force étrangère, barbare, visant la destruction de l'hellénisme ethnico-linguistique ; et, comme les Slaves étaient forts et les Grecs -faibles, cette interprétation a souvent pris des formes paranoïaques. Après la libération de la Grèce, au XIX<sup>e</sup> siècle, et l'émergence d'un nouveau nationalisme grec, dans sa forme occidentalisée, le

"panslavisme" est devenu synonyme de menace, d'ennemi. Les puissances occidentales, il faut le dire, n'ont rien fait pour, apaiser les craintes des Grecs. La politique impériale russe face à la « question d'Orient » n'a pas aidé non plus, il faut l'avouer, à les rassurer. Le gouvernement tsariste a commis maintes maladresses, mais il est tout aussi vrai que, même au plus fort du nationalisme messianique et impérial de la Russie, la conscience orthodoxe russe n'a jamais mis en doute la primauté de Constantinople ou des Patriarches vénérables de l'Orient. Elle n'a jamais non plus cherché à changer le *taxis* [ordre] des Églises orthodoxes. Au contraire, au XIX<sup>e</sup> siècle, la Russie a vu revenir l'intérêt pour les choses précisément byzantines, le retour à l'hellénisme chrétien comme source de l'Orthodoxie, la redécouverte de l'ecclésiologie véritablement universelle et orthodoxe, et une libération progressive du nationalisme étroit et pseudo-messianique de la Troisième Rome. De fait, quelles; qu'aient pu être les diverses difficultés diplomatiques, le véritable obstacle à ce que l'Église orthodoxe retrouve son unité essentielle venait non pas d'un panslavisme mythique mais de ce que les Grecs, en acceptant une vision étroitement nationaliste, ont réduit l'hellénisme chrétien à l'hellénisme ethnico-linguistique.

On comprend maintenant pourquoi la hiérarchie ecclésiastique grecque (nous ne parlons pas ici des sentiments populaires, qui ont toujours gardé l'intuition de l'unité orthodoxe) n'a jamais vraiment *accepté* le développement ecclésiologique post-byzantin, ni ne l'a intégré à sa propre vision de l'Église. Les autocéphalies accordées pendant et après la période byzantine n'étaient que des concessions et des accommodements, non une reconnaissance véritable des Églises concernées ou une réponse adéquate à un nouveau contexte historique, comme ce fut le cas pour l'Église impériale, face à l'Empire chrétien. Le nouveau contexte historique n'avait en effet pas sa place dans la mentalité religieuse des Grecs : il n'était qu'accidentel, passager. Pour cette raison, les Grecs n'ont jamais accordé l'autocéphalie de plein gré. Toute indépendance ecclésiastique a toujours été reconnue après une longue lutte et des "négociations". Par conséquent, même aujourd'hui, les hiérarques grecs ne comprennent guère le principe d'autocéphalie, qui constitue le fondement de l'organisation actuelle de l'Église. Ils ne le comprennent ni dans son *principium*, c'est-à-dire le droit d'accorder l'autocéphalie, ni dans sa modalité, c'est-à-dire dans ses implications pour les relations entre les Églises.

Ultime paradoxe de tout ce processus : ayant reconnu le principe d'autocéphalie *de facto*, quoique à contrecœur, la hiérarchie grecque semble le justifier par des arguments qui, autrefois, servaient de justification suffisante pour le combattre et le rejeter, c'est-à-dire en évoquant une différence essentielle entre l'orthodoxie hellénique et les autres formes d'orthodoxie. Dans le passé, elle combattait les autocéphalies, en rejetant l'idée que l'hellénisme chrétien, en tant qu'essentiel pour l'Orthodoxie, pouvait avoir une expression ecclésiologique autre que celle de l'Église impériale et, évidemment, grecque. Aujourd'hui, elle les accepte, en disant que les autres orthodoxies sont l'expression d'une essence différente de celle de l'orthodoxie grecque. Ainsi, il existerait une orthodoxie russe, une orthodoxie serbe, etc. L'hellénisme ethnocologique a remplacé l'hellénisme chrétien. Et de même que l'orthodoxie grecque a la vocation de préserver cet hellénisme ethnique et linguistique, chaque autre orthodoxie se devrait de préserver sa propre essence nationale... La mentalité impériale a ainsi rejoint la mentalité nationale.

Ce qui distingue ce nouveau nationalisme grec (*moderne* mais non pas byzantin) des autres nationalismes orthodoxes est la certitude, dans la mesure où il a ses racines dans les "précédents" impériaux, qu'entre les différentes "essences" orthodoxes, l'essence grecque a une primauté et occupe *jure divino* la première place. La véritable unité de l'Orthodoxie n'est pas dans l'hellénisme ethnico-linguistique, mais dans l'hellénisme chrétien, *qui* a une primauté spirituelle et éternelle sur toute autre forme. Les Grecs ont oublié ces vérités et prétendent pour eux-mêmes une primauté qui aurait pu être la leur, à condition d'être fondée sur des bases bien différentes. Nous voyons ici l'ambiguïté fondamentale de l'idée de la primauté universelle dans l'Église Orthodoxe. Cette dernière appartient-elle au premier parmi les évêques, à celui qui, par le consensus de toutes les Églises, est respecté et aimé dans la personne du Patriarche œcuménique ? Ou bien appartient-elle au chef spirituel et au porteur de l'hellénisme "ethnico-linguistique", dont la valeur et le caractère chrétiens sont aussi douteux que ceux de n'importe quel autre nationalisme moderne et semi-païen ?

## 11. Retour aux sources

Nous pouvons arrêter ici notre réflexion sur la nature et les causes véritables de la tempête qui a secoué notre Église. Tant que nous n'aurons pas trouvé de réponses aux questions posées dans cet article, toutes les polémiques et controverses autour de la nouvelle autocéphalie demeureront superficielles et vaines. Et ces réponses contribueront nécessairement à une clarification profonde et constructive de l'ecclésiologie orthodoxe elle-même.

Ce qui se passe actuellement en Amérique est un *retour forcé* à l'ecclésiologie orthodoxe essentielle, à ses racines, aux normes et aux présupposés fondamentaux auxquels l'Église retourne inmanquablement lorsqu'elle doit faire face à une nouvelle situation historique dans « ce monde, dont le visage passe ». Ce retour n'est pas le produit d'une pensée abstraite et théorique mais de la vie de l'Église elle-même. C'est pourquoi j'emploie le mot "forcé". Ce sont les circonstances nouvelles dans lesquelles l'Église se trouve qui lui font découvrir, péniblement, avec pleurs et grincements de dents, le seul chemin à suivre : vivre l'ecclésiologie fondamentale et essentielle, celle qui nous illumine, celle qui exprime la nature même de l'Église. C'est cette, ecclésiologie qui est le fondement de l'expérience, de la forme et de la conscience uniques et éternelles de l'Église.

Jusqu'à présent, de par sa situation spécifique, une seule "partie" de l'Église orthodoxe implantée en Amérique (celle qui s'appelait communément, avant 1970, « Métropole russe », puis « Église Orthodoxe en Amérique ») s'est vue "forcée" à retourner aux sources. Cette redécouverte des fondements ecclésiologiques a suscité des passions, des craintes et des méfiances. Certains facteurs extérieurs rendent quelques-unes de ces craintes compréhensibles, mais la peur est mauvaise conseillère. La tempête que nous vivons actuellement ne pourra avoir, à terme, d'effets bénéfiques que si nous parvenons à élever nos interrogations au seul niveau où les réponses soient possibles : celui de l'ecclésiologie "essentielle". Si nous faisons l'effort d'examiner ensemble les données à la lumière de cette perspective, nous trouverons les vraies réponses.

Tôt ou tard, on comprendra que ce n'est pas conforter l'Orthodoxie que de chercher à préserver l'hellénisme "ethnico-linguistique", la "russité", la "serbité", etc. Par contre, en mettant en pratique les exigences essentielles de l'Église, nous sauverons tout ce qui est essentiel dans chaque forme de la foi et de la vie chrétiennes. Le Père G. Florovsky, théologien russe vivant et travaillant en exil, avait eu le courage, dans son livre *Les voies de la théologie russe*, de dénoncer et de condamner les déviations de la "russité" par rapport à l'hellénisme chrétien. Il a ainsi libéré toute une génération de théologiens russes des derniers complexes du pseudomessianisme et du nationalisme religieux. Le moment n'est-il pas venu qu'un théologien grec accomplisse la même tâche, difficile certes, mais nécessaire, pour libérer l'esprit grec des ambiguïtés de l'hellénisme "ethnico-linguistique" ?

Tôt ou tard, il apparaîtra évident à tous que le Patriarche œcuménique, s'il veut exercer la primauté universelle, n'y arrivera pas par des réactions défensives et négatives, ni par un appel douteux à des traditions et à des précédents également douteux et inapplicables. Il y parviendra plutôt en montrant positivement le chemin vers la réalisation de la nature essentielle de l'Église "en tout lieu de son empire".

Au cours de ma carrière de théologien j'ai mainte fois soutenu la primauté universelle du Patriarche œcuménique, et l'on ne saurait m'accuser d'une quelconque antipathie envers Constantinople. Une fois de plus, et de manière solennelle, je confesse et confirme ici cette primauté, sa nécessité pour l'Église, et l'énorme bien potentiel qu'elle peut apporter à l'Orthodoxie. Mais, pour être conforme à sa vraie nature, cette primauté doit, elle aussi, revenir aux sources, se purifier de toute ambiguïté, de tout "contexte" non essentiel, de toute connotation nationaliste, de toute dépendance vis-à-vis d'éléments qui n'ont rien à voir avec l'Église, qu'ils proviennent du passé, du présent, ou que nous réserve l'avenir. La primauté doit dépendre uniquement de l'Église. Il est urgent de nous libérer des nationalismes païens et hérétiques qui étouffent la vocation universelle et salvatrice de l'Église Orthodoxe. Cessons de parler de nos "gloires", car la *gloire*, selon la Tradition essentielle de l'Église, n'appartient qu'à Dieu. C'est pour la glorification de Dieu, non pas d'elle-même, que l'Église a été fondée. Lorsque nous aurons pleinement accepté cette vérité, ce qui semble impossible avec les hommes deviendra possible avec Dieu.

1971