

Crise de la synodalité?

La tendance bureaucratique de l'ecclésiologie et le problème
de la représentation et de la communion réelle
dans l'Église aujourd'hui

STAVROS YANGAZOGLOU*

1. Le vide dans l'ecclésiologie ou la crise de la synodalité

Après un siècle de recherches, de pensée et d'exigences ecclésiologiques portant sur l'unité dans un cadre œcuménique, il convient que nous nous interroguions tant sur le pas suspendu du mouvement œcuménique et du dialogue théologique aujourd'hui que sur la conception de l'Église et de la conciliarité des grandes traditions chrétiennes. Pour ma part, je tenterai de poser un certain nombre de problèmes contemporains qui touchent à la situation ecclésiologique dans l'Église orthodoxe et qui sont en rapport avec le fonctionnement ou la distorsion de la conciliarité et du *consensus*, non de façon idéale mais sur une base essentiellement réaliste.

Une vision autocritique de la situation ecclésiologique de l'orthodoxie actuelle ne peut se dispenser de s'interroger sur le manque, souvent observé, d'une ecclésiologie consciente d'elle-même, sur le phénomène plus récent de l'autocéphalie et des Églises nationales, sur l'autarcie de certaines Églises locales, sur l'introversion et l'isolement, le morcellement, et parfois même l'antagonisme manifeste entre les diverses juridictions orthodoxes. D'ailleurs, le manque de plus en plus avéré d'un véritable esprit œcuménique laisse s'infiltrer de façon intéressée et avec un retard historique flagrant, un esprit confessionnel et local, comme il encourage l'apparition de tendances fondamentalistes et cultive des syndromes de peur, nationalistes et anti-occidentaux. Et, pour aggraver en-

* Stavros Yangazoglou, conseiller auprès du Ministère Grec de la Culture, de l'Éducation et des Affaires Religieuses, enseignant à l'Université Hellénique Ouverte, directeur de la revue trimestrielle *Theologia* de l'Église de Grèce.

core la situation, les orthodoxes semblent souvent s'arrêter à une sorte de glorification théologique et mettre en avant de façon dithyrambique la synodalité sans pour autant la vivre jamais en acte et à tous les niveaux de la vie ecclésiale. Le point central et le summum de la synodalité¹ résidant dans le ministère épiscopal² en tant qu'institution par excellence de l'unité de l'Église, sur le plan pratique, la communication des évêques avec les paroisses et les fidèles, la communication et les relations du clergé et des laïcs mais également les relations des fidèles entre eux dans leurs paroisses et leurs diocèses, sont souvent inexistantes ou insuffisantes³. La mondanisation ou le sécularisme et le mode de vie contemporain semblent accentuer encore davantage l'importance de ces problèmes de la vie ecclésiastique, qui donnent l'impression, d'une part, d'adhérer au modèle des sociétés agraires traditionnelles et d'autre part d'avoir accueilli des structures plus modernes centralisatrices et bureaucratiques, substituant à la synodalité une sorte de fonctionnariat qui n'a rien à voir avec l'événement ecclésial.

La marginalisation grandissante des communautés ecclésiastiques, au niveau de la vie publique dans les sociétés contemporaines des pays orthodoxes par tradition, renforce l'introversio ecclésiologique et génère des conditions qui, soit

1. Concernant l'institution synodale voir notamment ZIZIOULAS J., «The development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council», *Councils and the Ecumenical Movement*, Studies 5, Geneva (W.C.C.) 1968, p. 34-51· «Conciliarity and the Way to Unity – An orthodox Point of View», *Churches in Conciliar Fellowship*, Occasional Paper 10, Conference of European Churches, Geneva 1978, p. 20-31· «The Institution of Episcopal Conferences – An Orthodox Reflection», *The Jurist* 48/1988, p. 376-383· «L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques», *Istina* 37/2002, p. 14-44. Métropolitte JEAN ZIZIOULAS de Pergame, *L'Église et ses institutions*, Paris 2011, p. 147-240.

2. Cf. ZIZIOULAS J., «Episkopé and Episkopos in the Early Church – A Brief Survey of the Evidance», dans L. Vischer, *Episkopé and Episkopate in Ecumenical Perspective*, Faith and Order Paper 102, Geneva (W.C.C.) 1980, p. 30-42· «The Meaning of Ordination – A Study Paper of the Faith and Order Commision-Comments», *Study Encounter* 4/1968, p. 191-193· «Ordination and Communion», *Study Encounter* 6/1970, p. 187-192· «Ordination – A sacrament? An Orthodox Reply» *Concilium* 4/1972, p. 33-39· «The bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church», Richard Potz, *Kanon VII: Der Bischof und seine Eparchie*, Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Östkirchen, Wien (Verlag des Verbandes der Wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs) 1985, p. 23-35. Métropolitte JEAN ZIZIOULAS de Pergame, *L'Église et ses institutions*, p. 315-402.

3. Voir l'étude intéressante du père ANTONIOS PINAKOULAS, *Par vote du clergé et des laïcs. Une nouvelle proposition pour l'élection des évêques*, Athènes 2007 (en grec).

privilégient le juridictionnel ecclésiologique, soit l'individualisme de consommation. De toute évidence, la postmodernité et le mode de vie contemporain peuvent d'une certaine manière ramener la religiosité sur le devant de la scène, mais cela signifie le plus souvent à travers des structures individualistes et autonomistes, qui dépassent ou renvoient à la marge la synodalité et le *consensus* du corps ecclésial, au bénéfice d'une conception psychologique ou plus simplement individualiste de la foi et de la vie chrétiennes. Face à une ecclésiologie institutionnelle du sujet perdu, le croyant d'aujourd'hui se sent autarcique dans sa foi et son éthique, il n'a nullement besoin de la communauté ecclésiale. Désormais, le moi psychologique passe avant toute chose, y compris sur le plan de la vie religieuse.

Entre la vision pneumatologique originale de l'ecclésiologie d'Alexis Khomiakoff⁴ en tant que «conciliarité ecclésiale ou catholicité dans l'assemblée» (*sobornost*) et sa critique féconde par la théologie orthodoxe contemporaine, l'ecclésiologie eucharistique de Nicolas Afanassieff⁵ et l'ecclésiologie christocentrique de Georges Florovsky⁶, l'économie spécifique de l'Esprit Saint de Vladimir Lossky⁷, la christologie pneumatologique de Nikos Nissiotis⁸ et la synthèse

4. Cf. KHOMIAKOFF A., *L'Église Latine et le Protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Lausanne 1872. GRATIEUX A., *A. S. Khomiakov et le Mouvement Slavophile, I-II*, Paris 1939. O'LEARY P., *The Triune Church. A study in the Ecclesiology of A. S. Khomiakov*, Fribourg 1982.

5. Cf. l'œuvre principale de NIKOLAS AFANASSIEFF, *L'Église du Saint-Esprit*, Préface de Dom O. Rousseau, Paris 1975. AFANASSIEFF, «La doctrine de la primauté à la lumière de l'Ecclésiologie», *Istina* 1957, p. 401-420. «L'Église qui préside dans l'amour», dans l'ouvrage collectif *La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*, (N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemmann), Neuchâtel 1960. «Una sancta», *Irenikon* 36/1963, p. 436-475. «Le concile dans la théologie orthodoxe russe», *Irenikon* 35/1962, p. 316-339.

6. Cf. FLOROVSKY G., «Eucharistia i Sobornost», *Putj* 19/1929, p. 3-22. «Le corps du Christ vivant, Une interprétation orthodoxe de l'Église», dans l'ouvrage collectif *La Sainte Église universelle. Confrontation oecuménique*, Neuchâtel 1948. Voir encore FLOROVSKY G., «Christ and His Church. Suggestions and Comments», dans l'ouvrage collectif *1054-1954, L'Église et les Églises II*, Chevêtagne 1955, p. 159sq.

7. Cf. LOSSKY V., *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944. Voir aussi STAVROU M., «Quelques réflexions sur l'ecclésiologie de Vladimir Lossky», *Contacts*, 229/2010, p. 60-73.

8. NISSIOTIS N., «La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Église», *Istina* 12/1967, No 3-4, p. 323-340. «Pneumatological Christology as a Presupposition of Ecclesiology», in *Oecumenica* 1967, ed. F.W. Kantzenbach and V. Vajta (Neuchâtel: Delachaux/Niestle, 1967), p. 235-252. «Spirit, Church, and Ministry», in *Theology Today* 19 (1963) p. 484-499. «The Pneu-

entre christologie et pneumatologie de Jean Zizioulas⁹, la théologie orthodoxe plus récente tenta une ouverture rénovatrice de la pensée ecclésiologique, qui, toutefois, ne rencontra pas l'écho attendu dans la pratique ecclésiastique quotidienne des orthodoxes et principalement l'accueil qui s'imposait auprès des synodes épiscopaux des diverses Églises orthodoxes locales.

La synthèse de la christologie et de la pneumatologie dans l'ecclésiologie place l'existence et le fonctionnement de la synodalité aux fondements mêmes de la théologie. Afin toutefois que cette approche ne reste pas lettre morte et ne se réduise pas à un simple modèle académique, un réexamen radical et une reconfirmation de la synodalité et du *consensus* s'imposent, horizontalement et verticalement, à tous les niveaux de la vie et de l'expression ecclésiales. Le cadre de la communauté eucharistique, la fonction épiscopale, la synodalité au sein de l'épiscopat, la relation entre l'Église locale et l'Église universelle, la recherche de formes modernes de synodalité, conduisent impérativement à la recherche de la synodalité continue de l'être ecclésiale. La synodalité, comme reviviscence et édification continue de l'unité de l'Église est, en fin de compte, l'œuvre de l'Esprit Saint dans un lieu donné et dans un temps donné.

2. La synodalité comme expression de l'unité de l'Église

L'unité de l'Église n'est pas quelque chose de donné en soi, quelque chose qui peut être imposé comme une réalité objective. Elle est le résultat d'une lutte constante de la communauté ecclésiale pour rencontrer et connaître la vérité de l'Église, qui est une personne: Jésus-Christ, et pour finalement se livrer à elle.

matological Aspects of the Catholicity of the Church», in *What Unity Implies* (Geneva: World Council of Churches, 1969), p. 9-33. «Christian Councils and the Unity of the Local Church», *One in Christ* 7, no. 2 (1972), p. 158-d 166. «La Christologie pneumatologique de la nature et ses conséquences pour l'écologie et l'humansime integral», in *Unterwegs zur Einheit: Festschrift für Heinrich Stirnimann*, Universitätsverlag; Herder, Freiburg i.Br. 1980, p. 435-444.

9. Cf. ZIZIOULAS J., «Implications ecclésiologiques de deux types de Pneumatologie», dans l'ouvrage collectif *Communio Sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen*, Genève 1982, p. 141-154, étude reprise dans Métropolitaine JEAN ZIZIOULAS de Pergame, *L'Église et ses institutions*, op.cit., p. 29-47. Voir aussi ZIZIOULAS J., «Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe», *Les Églises après Vatican II*, Paris 1981, p. 131-148, étude reprise dans Métropolitaine JEAN ZIZIOULAS de Pergame, *L'Église et ses institutions*, op.cit., p. 9-28.

Il s'impose toutefois de souligner que, lorsque l'on parle d'unité, il ne s'agit nullement de la somme d'expériences individuelles à un niveau psychologique, qui sont la source habituellement de discriminations, de contradictions, d'interprétations subjectives, voire de diverses corruptions. Mais il ne s'agit pas non plus d'une notion impersonnelle et objective, d'une institution fade de la vie charismatique et en fin de compte d'une simple juridiction pyramidale hiérarchisée, où se perdent, voire n'ont plus leur place, les croyants eux-mêmes en tant que personnes. Au contraire, les croyants expriment leurs charismes personnels, et donc uniques, et les mettent à la disposition de la communauté ecclésiale. La coordination des charismes, qui a été confiée par l'ordination à l'évêque de l'Église locale, est une œuvre de loin plus complexe et plus essentielle que l'exercice d'un pouvoir administratif tel qu'on peut le rencontrer dans le monde. À travers son évêque, l'Église locale s'articule de façon organique aux autres Églises locales et constitue la communauté d'une Église universelle et apostolique, dépassant ainsi toute orientation qui se caractériserait par l'introversion ou le provincialisme¹⁰.

Par conséquent, la vérité et l'unité de l'Église n'est pas quelque chose de donné qui s'impose objectivement, comme une force infaillible, pas plus, bien sûr qu'une expérience psychologique personnelle. La synodalité apparaît comme un événement de communion et d'unité, comme l'expression de l'éthos ecclésial, comme le tissu de relations interpersonnelles et non comme une organisation impersonnelle ou une fonction institutionnelle. La nécessité d'une convergence des opinions particulières (*concilium*) de façon à aboutir à un accord (*consensus*), montre bien que les procédures synodales sont indispensables à l'identité même de l'Église. Le synode, dans la tradition orthodoxe, sans constituer une structure supérieure aux Églises locales, relie organiquement les Églises locales, évitant ainsi la tentation d'une organisation universelle. La synodalité donc, constitue un événement d'unité et de communion des membres de chaque communauté ecclésiale particulière, mais également des Églises locales entre elles, et elle n'est pas pensable sans l'assemblée des croyants et l'expérience de la Divine Eucharistie¹¹.

10. Voir ZIZIOULAS J., «Episkopè et épiskopos dans l'Église primitive. Bref inventaire de la documentation», *Irenikon* 56/1983, p. 484-501.

11. Pour cette question voir ZIZIOULAS J., «L'Église locale dans une perspective eucharisti-

En effet, l'institution du synode dans ses présupposés historiques et théologiques résulte du rassemblement eucharistique de l'Église, c'est-à-dire du corps particulier et de l'expérience de la communauté ecclésiale. L'aspect eucharistique du synode, en tant qu'institution, explique également pourquoi la synthèse des synodes était à l'origine du ressort des évêques. L'évêque, toutefois, ne constitue pas pour autant une source de pouvoir et d'autorité pour la communauté ecclésiastique, parce qu'en tant que personne, par l'ordination, il focalise divers pouvoirs juridiques. Comme responsable de l'Eucharistie, il constitue et exprime l'unité des membres du corps eucharistique, c'est-à-dire l'universalité de l'Église locale. En même temps, l'Église locale, à travers son évêque exclusivement, peut dépasser toute orientation régionaliste et égocentriste et s'unir aux autres Églises locales dans la communion de l'Église unique. En conséquence, le synode des évêques n'est pas un instrument de pouvoir de troisième ordre ou quelque chose comme un hyperorganisme mondialisé, qui assoit son autorité sur les résultats nécessaires de ses électeurs, mais il est au contraire l'expression de la conscience eucharistique de l'Église.

La vision eucharistique de l'ecclésiologie fait dépendre la structure de l'Église de principes théologiques et ecclésiologiques spécifiques et non seulement de besoins organisationnels ou de structures préétablies provenant de son parcours historique et de son itinéraire. L'Église est communion des «eschata». Son organisation et ses institutions, ses principes structurels et ses caractéristiques fondamentales, ses fonctions, ses classes et ses charismes, de même que toute expression de sa vie dans l'histoire, doivent exprimer non des structures préétablies, mais des événements existentiels de l'expérience eschatologique de l'Église. La réponse de l'ecclésiologie orthodoxe à la question brûlante des rapports entre elles des nombreuses Églises locales, c'est la synodalité et son bon fonctionnement. Néanmoins, l'institution synodale qui découle également de l'expérience eucharistique, en tant que reflet de la communion des Personnes de la Sainte Trinité, s'oppose à tout nivellement antihiérarchique de même qu'à tout totalitarisme monarchique. Selon la tradition orthodoxe, l'autocéphalie absolue, ainsi que l'aspect absolutiste et universaliste de la primauté et de l'infaillibilité papales, sont la source en fin de compte de harcèlements ecclésiologiques

que», *L' être ecclésial*, Genève 1981, p. 181-194. PHEIDAS V., «L'Église locale, - autocéphale ou autonome – en communion avec les autres Églises. Autocéphalie et communion» dans *Église locale et Église universelle*, Les Études théologiques de Chambésy 1, Genève 1981, p. 141-150.

et de bipolarités hétéronymes, inaptes à faire la synthèse organique de l'unité à partir de la diversité et de l'altérité, ou de l'organisation institutionnelle à travers l'expression charismatique.

3. La conception bureaucratique de l'Église

La synodalité, toutefois, est une procédure qui se renouvelle sans cesse comme événement existentiel pour tout le spectre de la foi et de l'expérience de l'assemblée des fidèles. Chaque évêque, comme chef d'une Église locale, transmet au synode l'expression de la foi et de la vie des membres du corps eucharistique et non seulement ses convictions personnelles. Mais les décisions synodales elles-mêmes sont prises, par conséquent, dans le cadre d'une procédure d'acceptation par l'Assemblée de l'Église. Sans la possibilité que soient entérinées les décisions synodales, l'Église devient un organisme hiérarchique et bureaucratique malsain, qui institutionnalise et reproduit son autorité et l'impose de façon autoritaire au peuple de Dieu voire même à des hommes qui ne font pas partie de ses membres, condamnant l'ensemble de la structure et l'articulation du Corps de l'Église.

Au-delà de diverses influences historiques et sociales dans la morphologie des structures de la synodalité que l'Église ancienne a adoptées et établies, son fondement découle de l'expérience eucharistique de la première communauté chrétienne¹². Dans ce cadre, le sens biblique de la re-présentation du peuple de Dieu en tant qu'assemblée eucharistique d'éléments auparavant disséminés, est absolument central. De la même façon que l'homme provient de la création et la représente dans son ensemble, qu'Israël représente l'humanité tout entière, ainsi le Christ devient le représentant de la création tout entière, et, par la grâce du Saint-Esprit, il n'est nullement une existence individuelle, mais il devient celui qui contient la totalité (*corporate personality*¹³), dépassant ainsi la dialectique

12. Cf. ZIZIOULAS J., «L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques», op. cit.

13. Sur cette question voir MILTOS A., *La Notion de "Personnalité Corporative" et son Application possible à l'Évêque. Recherches sur l'ecclésiologie de Jean Zizioulas et ses fondements patristiques*, (Master de recherche, sous la dir. de Laurent Villemain, en Théologie dogmatique et fondamentale), Institut catholique de Paris, 2013. Master de recherche, sous la dir. de Jean-

tique de l'un et du multiple¹⁴. De la même façon, l'Église, comme Corps du Christ, est présente aux quatre coins du monde et donne une image du royaume de Dieu, chaque fois qu'elle célèbre le mystère de la Divine Eucharistie. Le sacerdoce, comme fonction d'unité et de service de la communauté eucharistique, n'opprime pas hiérarchiquement ses membres, mais les imprègne et les exprime dans sa Liturgie Divine, ses mystères, mais également de façon visible en tant qu'expression déterminée de la synodalité et de la consubstantialité des membres du corps de l'Église. Quoi qu'il en soit, en aucun cas cette représentation n'a le sens d'une triomphale médiation du clergé et de la disparition, dans les faits, de la présence et de l'expression des laïcs. La pneumatologie s'avère être un facteur déterminant de liberté et d'ordre dans l'ecclésiologie.

En effet, la *lex orandi* montre que la synodalité, au niveau de l'épiscopat, était la première forme de synodalité dans l'histoire de l'Église. La Divine Eucharistie, la cérémonie de l'ordination épiscopale et la bénédiction des dons, ainsi que de nombreux autres éléments liturgiques, mettent en relief l'image originelle de la synodalité au sein de l'épiscopat¹⁵. Un simple regard sur la façon dont fonctionne la synodalité au niveau de la paroisse et du diocèse dans l'Église orthodoxe fait apparaître diverses insuffisances et un effacement progressif de l'esprit de synodalité. La forme centralisée du rassemblement et du fonctionnement du Conseil ecclésial dans la paroisse, et du Conseil épiscopal dans le diocèse, met au jour un recul sensible de la participation et de la responsabilité des laïcs comme membres de la communauté ecclésiale locale. En outre, le mode de scrutin du clergé, et plus particulièrement l'élection des évêques, souligne la faiblesse voire l'inexistence de la place de la paroisse dans le diocèse, quand il s'agit d'événements d'une telle importance. À l'origine, le vote des laïcs s'est perdu, suivi du vote du clergé, pour l'élection aussi bien du clergé au niveau du diacre et du prêtre qu'au niveau principalement des évêques. De toute évidence, la disparition progressive principalement du rôle de l'assemblée des presby-

Marie Salamito, en Histoire des faits culturels et religieux, Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), Ecole doctorale I : Mondes antiques et médiévaux, 2013. 125 p.

14. ZIZIOULAS J., «Le Mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe», dans *L'Église et ses institutions*, op. cit., p. 89-102.

15. BATHRELLOS D., «La synodalité aux limites de l'évêché», *Theologia* 2/2009 (en grec), p. 173-200. PINAKOULAS A., «La synodalité au sein de l'évêché», *Theologia* 2/2009 (en grec), p. 153-172.

tres (prêtres) en tant que forme d'expression synodale de l'épiscopat et essentiellement des procédures d'élection de l'évêque local montre tacitement et expressément une rupture dans la relation qui unit l'évêque et le prêtre¹⁶.

Cette centralisation ecclésiologique a hérité à notre époque des tendances modernisatrices d'une bureaucratie organisée, dans laquelle les particularités des membres de la communauté eucharistique furent remplacées par des rapports fonctionnarisés comme si l'Église était un organisme comme les autres. Toutefois, la fonctionnarisation, comme tendance et état d'esprit, ne peut aucunement remplacer la spécificité du clergé ou des laïcs membres de l'Église locale. Le diocèse et la paroisse, dans ce nouvel ordre de choses, ne fonctionnent qu'en apparence de façon ecclésiale. Ayant perdu leur caractère *communautaire* et *communional*, ils se consacrent à la fondation et au fonctionnement d'organismes associatifs et philanthropiques d'utilité publique. Un évêque ou un prêtre est jugé comme ayant réussi sa mission en fonction de son sens de l'organisation et de son efficacité. Dans la conception bureaucratique moderne de l'Église, le clergé et principalement l'évêque dans l'Église orthodoxe contemporaine sont censés disposer de compétences administratives afin d'être en mesure d'administrer un organisme décentralisé d'utilité publique. C'est une telle conception de l'Église que partage la plupart des gens pour qui sa mission est «de satisfaire leurs besoins religieux». Une telle vision conduit à une conception pyramidale et dominatrice de l'Église, dans laquelle l'évêque joue le rôle d'un monarque qui contrôle et administre de façon autoritaire, fondant son autorité non sur la vie et la diversité des charismes de la communauté ecclésiale, mais sur la foi en lui-même, ses connaissances et compétences, même si par ailleurs il n'en est pas dépourvu. Cet état de choses annihile en pratique le caractère christocentrique de la fonction épiscopale, c'est-à-dire, l'ethos extatique, sacrificiel et cruciforme du sacerdoce. Il est donc indispensable que l'évêque retrouve ce qui en réalité le lie à la communauté ecclésiale, le charisme de l'unité, le sacrifice du sacerdoce et de la représentation authentique.

Selon une autre version, plus «ecclésiastique», l'évêque est considéré comme la personne qui rassemble et exerce le pouvoir juridico-ecclésiastique. Cette conception a manifestement intégré des influences du catholicisme romain à

16. Cf. BATHRELLOS D., «La synodalité aux limites de l'évêché», op. cit. PINAKOULAS A., «La synodalité au sein de l'évêché», op. cit.

une forme byzantine néohellénisée. Quel rapport organique et existentiel l'évêque, employé supérieur de l'État, prélat inabordable et majestueux dans les cérémonies du culte, administrateur «par droit divin» du pouvoir ecclésiastique, entretient-il avec le corps particulier de son Église locale? Quel rapport y a-t-il entre les rites majestueux et spectaculaires et la passivité du peuple à leur égard, avec l'événement eucharistique lui-même? L'absence, non seulement des membres laïcs, mais également des prêtres et des diacres, des procédures d'élection des évêques, a fait de la fonction épiscopale le jouet d'un certain nombre de manœuvres électorales en coulisse et d'échanges de services. Les membres de la hiérarchie des métropolitains-évêques gèrent à bulletin secret et de façon exclusive les élections des évêques, à défaut du corps entier de l'Église. Les candidats à l'épiscopat ne connaissent ni ne sont connus des communautés ecclésiastiques concernées, celles qu'ils vont administrer et guider, mais ils tentent, en concurrence avec les autres candidatures, de gagner le vote des membres de la hiérarchie. Ainsi, d'une part les membres de la hiérarchie, et de l'autre le clergé qui fait carrière, sont responsables, à la place de l'assemblée ecclésiastique, de l'administration de l'Église. Dans l'Église orthodoxe contemporaine, la carrière ecclésiastique et le phénomène de l'«archimandritisme»¹⁷ constituent une situation particulière et spécialement malsaine, une relation paradoxale de l'Église séculière avec le clergé régulier. L'ancienne habitude qui voulait que les évêques proviennent des rangs des moines, tradition qui eut cours jusqu'après la querelle de l'iconoclasme en Orient, est conservée à la lettre de nos jours avec l'ordination d'archimandrites issus des rangs du clergé régulier et leur inscription virtuelle dans des monastères, qu'il y ait ou non confrérie monastique. Mais le cas des archimandrites, qui n'ont pas vécu dans des monastères, qui n'ont qu'une connaissance rapportée (témoignages, lectures) de l'ascèse et de l'obéissance à un père supérieur, lui-même vivant dans un appartement avec sa famille paternelle, et deviennent à leur tour pères spirituels, «gerontas», agent et régulateur de la vie ecclésiastique, n'est pas chose rare. Ainsi, le célibat du clergé, la non-appartenance à un ordre monastique ou le manque d'expérience monastique, sont des conditions nécessaires pour accéder aux couches supérieures du clergé et y poursuivre une carrière. Au-delà de la place et du mode de désignation de la hiérarchie des évêques, c'est la fonctionnarisation de la charge du clergé sé-

17. Cf. ZOUMBOULAKIS S., *Chrétiens dans l'espace public / foi ou identité culturelle ?*, Athènes 2010.

culier qui tend de façon déterminante à altérer l'Église en un organisme bureaucratique et cultuel.

Mais la situation de la vie liturgique dans les diverses paroisses locales ne suscite aucun enthousiasme. L'éthos liturgique des orthodoxes semble d'être réduit, particulièrement dans les grands centres urbains, à un *service rituel* répondant aux besoins religieux d'une foule impersonnelle et anonyme, sans relation et sans communauté de vie avec les autres, leurs frères, dans le cadre de certaines communautés ecclésiastiques données. Souvent, l'assistance à la Divine Liturgie en tant que participation au Corps eucharistique du Christ, comme relation vécue avec Dieu, le monde et autrui, se limite au simple niveau de l'assistance passive à une cérémonie, ou à l'audition passive également d'un sermon moraliste, ce qui n'a rien à voir avec l'identité et le caractère synodal de l'Église. En outre, pour certains croyants «avisés» (initiés), cela peut constituer une participation individuelle à une liturgie fervente, qui garantit le mérite et la sûreté individuelle, l'union avec Dieu et le salut individuel, à défaut de celui d'autrui et de la communauté. Formalisme, approche intellectuelle ou psychologique du culte, langue et symbolique incompréhensibles, assistance passive à un office religieux, approche individualiste de l'événement ecclésial, qui n'est plus désormais *œuvre du peuple* (liturgie), prière de la communauté comme corps et communauté de personnes, telles sont les caractéristiques de l'état actuel de la liturgie dans l'espace grec. Le rite orthodoxe, malgré sa brillante ornementation byzantine et son cérémonial traditionnel, semble ne satisfaire qu'un eudémonisme religieux de consommation, ne concerner les individus que dans le cadre de la vie privée ou dans la solitude de la foule et non les personnes de la communauté eucharistique.

La pastorale est devenue une gestion bureaucratique des hommes qui s'épuise dans la célébration des mystères en tant que pure forme et bénédiction traditionnelles dans le mode de vie contemporain. En outre, il est habituel dans l'Église orthodoxe moderne que le clergé séculier ne gère que les cérémonies religieuses, l'œuvre de la paternité spirituelle, de la confession et de la vie charismatique relevant de la compétence des pères spirituels (gerontes¹⁸) et des

18. Cf. YANGAZOGLU S., «Ecclésiologie eucharistique et spiritualité monastique : rivalité ou synthèse?», dans l'ouvrage collectif *L'ecclésiologie eucharistique*, sous la direction de J.-M. Van Canghai, Académie Internationale des Sciences Religieuses, Bruxelles 2009, p. 79-95. «Ecclésiolo-

moines. Après les années 60 et l'effacement des paroisses dans le phénomène urbain contemporain, les changements que l'on peut constater dans la piété populaire et l'idéologie ecclésiastique sont en rapport avec l'infiltration déterminante de la spiritualité monastique et de celle des pères spirituels (gerontisme). L'argument modernisateur des fraternités religieuses, par ailleurs, renvoyait la solution des problèmes ecclésiastiques à l'action missionnaire des prêtres cultivés et lettrés. Ceci revient, de nos jours, non évidemment à la hiérarchie ecclésiastique, mais au rôle charismatique des pères spirituels. Face à une institution administrative et judiciaire et à un épiscopomonisme centraliste, apparaît une dimension «plus spirituelle» de l'Église avec des guides spirituels et des maîtres que sont les pères charismatiques qui agissent en dépassant la structure épiscopocentrique de l'Église sur la base exclusive du sacerdoce ou de leurs charismes spécifiques. Ce phénomène conduisit à la conception selon laquelle le monachisme comme institution est le gardien dépositaire de l'héritage et de l'authenticité orthodoxes. Ainsi, des moines zélés, en raison de leurs attributions et de leurs convictions idéologiques et confessionnelles, revendiquent souvent une vérité infaillible et se placent au-dessus de la structure hiérarchique canonique de l'Église.

L'ecclésiologie eucharistique, de même que la théologie de la personne, étaient des formes d'expression suprêmes et fécondes de la pensée théologique orthodoxe du XX^e siècle. Toutefois, ces contributions ne peuvent continuer à relever de la théologie académique. Il est nécessaire qu'elles montrent et reconstituent le caractère communautaire de l'identité de l'Église en acte. Seul le témoignage d'une communauté ecclésiastique vivante peut sortir l'homme de l'isolement et transformer la solitude de la vie contemporaine en une communauté de personnes. Au contraire, l'introversion et la bureaucratie centralisatrice de l'espace ecclésiastique n'apporte apparemment pas les résultats escomptés. Il est évident pour tous que le sécularisme brutal de la société occidentale a eu pour immédiates conséquences le quasi total effacement du caractère religieux du corps social et la marginalisation sociale de l'Église. Et même si au-

gie eucharistique et spiritualité monastique: La question du "gerondisme", dans l'ouvrage collectif *Effervescence dans la théologie de l'après-guerre: La théologie grecque des années '60*, (éd. Pantelis Kalaitzidis-Athanasios Papatthanasiou-Theophilos Ampatzidis), Athènes 2009 (en grec), p. 547-631.

aujourd'hui un fort pourcentage de Grecs est toujours culturellement et traditionnellement orthodoxe, les orthodoxes, dans le sens ecclésiologique du terme, constituent une minorité. Et malheureusement, la présence et la portée de cette catégorie de croyants de nos jours n'a pas de valeur appréciable dans la société grecque, quelle que soit la consolation que peut nous donner la parabole du levain ou la dynamique du «petit troupeau».

Cependant, lorsque le peuple ne participe pas activement à la Divine Eucharistie, lorsque le corps des laïcs se referme sur lui-même ou se marginalise de toute forme d'expression et d'administration de l'Église, il est alors normal que surgissent de sérieux problèmes de synodalité et d'éthos ecclésial. La synodalité est un mode de vie du corps de l'Église et non une expression oligarchique de ses chefs. L'évêque, en tant que «proestos» par excellence de la Divine Eucharistie exprime la foi et la vie d'un corps tout entier, il n'est pas un chef détaché de son corps.

L'unité de l'Église, dans l'assemblée eucharistique présidée par l'évêque, concerne un tissu complexe de rapports personnels et existentiels¹⁹. L'évêque est une *icône* du Christ, lorsqu'il cesse d'agir comme individu, lorsqu'il agit avec la communauté, extatiquement, au nom de la communauté, lorsque dans sa personne sont dépassées toutes les divisions, lorsqu'il prend à son compte philanthropiquement les problèmes et les souffrances des hommes, lorsqu'il unit et embrasse tous et tout, lorsque son autorité est reconnue comme un événement charismatique de la communauté du Saint-Esprit. L'évêque et, à sa suite le clergé, sont liés avec des existences vivantes, unies entre elles dans un tissu de relations qui fonctionne dans le cadre de l'unité de la foi, de la vie et du culte de la communauté ecclésiastique locale.

4. Retour à la synodalité de l'Église locale et création de formes contemporaines de synodalité

Au-delà du noyau eucharistique de la synodalité, il est possible de relever un grand nombre d'influences morphologiques. Les origines judaïques, les institutions gréco-romaines de la cité dans l'Antiquité tardive, les structures de l'État

19. Cf. ZIZIOULAS J., «Ordination and Communion», *Study Encounter* 6/1970, σσ. 187-192.

médiéval, le communautarisme des orthodoxes sous la domination ottomane et enfin l'esprit de collectivité comme conscience et acte de la démocratie contemporaine²⁰.

L'osmose progressive de l'hellénisme et du christianisme a mis en évidence des influences de la vie publique, des institutions et des nombreuses réalisations et valeurs de la civilisation grecque antique sur l'organisation et la vie de l'Église. Il est caractéristique que l'Église, alors qu'elle était l'objet de graves persécutions par l'Empire romain et l'ordre païen établi, alors qu'elle vivait elle aussi dans un monde romain centralisé à une époque marquée par une anxiété extrême, fit pourtant preuve très précocement d'une remarquable organisation sur le plan local mais également dans un contexte plus large. L'esprit démocratique, l'Assemblée du dème (*ἐκκλησία τοῦ δήμου*), le souvenir de l'autonomie et des services de la ville-État, ainsi que toutes les autres institutions de la vie publique des Grecs anciens inspirèrent l'Église, furent absorbés par sa foi et son expérience, et la poussèrent à donner forme et à rassembler de nouveaux modèles d'organisation sociale. En outre, lorsque plus tard se forme l'Empire romain d'Orient qui progressivement s'hellénise, la politique et la diplomatie de la Grèce ancienne sont reformulées systématiquement par les Byzantins. L'Église constitue progressivement son propre système de droit canon grâce auquel elle règle toutes les questions qui touchent à sa vie interne en relation avec le système juridique de l'État byzantin, lequel révisé, codifie et adapte le droit gréco-romain qui l'a précédé. Constantinople, la Rome hellénophone, devient la capitale d'un nouvel Empire et plus particulièrement d'une nouvelle civilisation. En conséquence, les structures, l'esprit et l'organisation de la vie publique et privée des Grecs anciens sont transposés et renouvelés par de nécessaires ajustages en fonction du temps et de l'espace.

Cela signifie que, alors que la synodalité et la nécessité du *consensus* demeurent des orientations permanentes dans le temps et concernent l'être-même de l'Église, les activités et procédures synodales peuvent être renouvelées et modifiées dans le temps et dans l'histoire, en fonction entre autres des conditions sociales. De nos jours, il est de nouveau nécessaire que fonctionne le corps des

20. Cf. ZIZIOULAS J., «L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques», op. cit. Voir également le numéro spécial de la revue *Theologia* 2/2009, intitulé «L'institution synodale».

presbytres (prêtres) comme une véritable «assemblée épiscopale» (συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου), mais également que soient trouvées des procédures de consultation des laïcs par les prêtres et les évêques, dans les limites de la paroisse et du diocèse. Des procédures analogues peuvent être proposées également au niveau du saint Synode, de façon que soit dépassé son caractère centralisateur et bureaucratique, mais que sortent également d'un état caractérisé essentiellement par l'inertie, le dédain qu'on leur oppose et l'indifférence, les membres laïcs eux-mêmes de la communauté de l'Église. Déjà divers comités synodaux de l'Église orthodoxe de Grèce, sont composés de membres laïcs, hommes et femmes, de professeurs d'université et d'autres personnes qualifiées.

Mais la question de l'influence de l'ecclésiologie eucharistique sur l'activité contemporaine de l'Église est en relation principalement avec le problème de la participation du corps laïc dans l'Eucharistie elle-même et, par extension, dans tous les aspects de la vie ecclésiale. Comme réaction à la conception habituellement juridique et bureaucratique de l'institution épiscopale, apparaît souvent au sein de l'Orthodoxie d'aujourd'hui une tendance plus démocratique de «presbytérianisme», la cérémonie de l'Eucharistie n'étant pas en rapport avec la structure de l'Église et pouvant être célébrée pleinement et simplement par les prêtres ayant été ordonnés. Au-delà de raisons sociologiques, qui intensifient la crise de la communauté traditionnelle, l'effacement ecclésiologique de la paroisse et du diocèse est dû au fond à la discordance entre le clergé et le peuple et, plus généralement, à un dysfonctionnement des charismes dans les communautés ecclésiastiques.

L'œuvre du peuple dans la Divine Eucharistie, et dans le culte en général de l'Église, réside dans sa participation active aux célébrations. Cependant, le retrait dans les paroisses du *Typikon Asmatikon* (Cérémonial des cantiques) et la validation du *Typikon Monachikon* (Cérémonial monastique), qui représente un important volume (musique et langue condensées et complexes de l'hymnologie), abandonnent tous les livres liturgiques exclusivement désormais au grand chantre et maître de chœur. L'hymnologie est devenue monodie et le peuple un auditeur passif et sans voix. Comment la participation des croyants peut-elle être encouragée aujourd'hui avec ce *Typikon*? Quel type de fidèles et de croyants le *Typikon* liturgique en vigueur suppose-t-il? Les présupposés historiques, anthropologiques et culturels, sur la base desquels il se fonde et s'est transmis dans une société traditionnellement rurale, expriment-ils encore le croyant de la démocratie de masse de notre époque? L'ecclésiologie eucharis-

tique, loin de toute interprétation fossilisée et néoromantique de la tradition culturelle, se doit de donner les raisons de l'éviction du corps des laïcs de la vie liturgique de l'Église et de conduire à son dépassement. Dans le cadre du dialogue et des initiatives correspondant à cette exigence de la *renaissance liturgique*, il est nécessaire de rechercher de façon réaliste quelles sont les possibilités que peuvent apporter, à la relance de la vie ecclésiale des paroisses, le retour au *Typikon Asmatikon*²¹ tombé dans l'oubli.

L'œuvre de l'évêque (τὸ ἐπισκοπεῖν), la grâce de sa fonction, comme garant de l'unité et du fonctionnement normal des grâces diverses dans le corps d'une Église donnée, est liée à l'expérience eucharistique. La fonction épiscopale, en conséquence, ne constitue pas une grâce ou un pouvoir individuel et objectif transmissible, mais un acte dans le sein de la communauté ecclésiastique et pour cette communauté, dont elle est une fonction inhérente. Pour cette raison, l'ordination épiscopale, qui se fait avec la bénédiction de la communauté, ne concerne pas un individu mais le chef de l'Église. Et il serait pour le moins inconvenant que l'ordination d'un évêque ne se déroule pas dans la communauté pour laquelle il est ordonné, mais dans la cathédrale de l'archidiocèse, c'est-à-dire au siège d'un autre diocèse. De nos jours, l'individualisation de la vie ecclésiastique n'est pas seulement la marque des croyants mais elle s'est infiltrée également de façon dangereuse dans l'institution même de l'épiscopat. L'absence de rapport eschatologique et liturgique avec l'identité eucharistique de l'Église, qui a sa source dans les fins dernières du Royaume de Dieu, dans le Christ ressuscité par la grâce du Saint-Esprit, identifie l'évêque à la simple identité historique et idéologique de Jésus et des Apôtres. La succession apostolique, si elle s'efface comme transfert individuel de grâce et de pouvoir, et non comme succession de communautés ecclésiales précises²², constitue le noyau administratif de cette identité primitive.

Le résultat de cette conception, au-delà de la mondanisation, c'est la conception pyramidale du pouvoir de l'Église, dans laquelle l'évêque joue le rôle d'un monarque qui contrôle et administre de façon autoritaire une communauté

21. Pour plus de détails voir PINAKOULAS A., «Typikon et participation», *Synaxe* 71/1999 (en grec), p. 48-54.

22. Cf. ZIZIOULAS J., «Deux anciennes traditions sur la succession apostolique et leur importance» dans le volume collectif *Antidoron spirituel* (à l'hommage du Prof. Gerasimos Konidaris), Athènes 1981 (en grec), p. 3-32.

éclatée, et qui a cessé depuis longtemps d'être une véritable communauté. L'*épiscopomonisme* nourrit le *cléricalisme* et provoque inéluctablement le *populisme* comme renversement du cléricalisme. L'épiclèse «par droit divin» de l'ordre et de la hiérarchie, l'abattement des croyants, du clergé et des laïcs, la pastorale de la peur, la conception militaire et rigide des cloisonnements inférieurs et supérieurs entre les classes, la marginalisation sans résistance et l'humiliation subie du peuple, ne définissent pas l'assemblée ecclésiale du corps du Christ, mais sont par défaut et allant à l'encontre de l'ecclésiologie eucharistique. Tout à fait paradoxalement, de nombreux évêques de l'Église orthodoxe contemporaine, sans équivoque, à travers la vision juridique de leur fonction, à travers le renforcement de l'institution, à défaut de la diversité charismatique du corps entier de la communauté ecclésiastique, souhaitent imposer leur autorité sur le clergé et les laïcs et, principalement, sur les moines insubordonnés et sur les pères charismatiques (γέροντες). Une telle stratégie, constitue en fait une interprétation erronée et une vision utilitariste négative de l'ecclésiologie eucharistique. Cet état annule de fait la crucifixion, le sacrifice et l'extase, c'est-à-dire le caractère christologique de la fonction épiscopale. L'unité de l'Église, dans son rassemblement eucharistique, sous l'autorité de l'évêque, concerne un tissu de relations personnelles et existentielles à l'image de l'assemblée solennelle du Royaume de Dieu. L'évêque représente le Christ, quand il cesse d'agir en tant qu'individu pour intervenir au nom de la communauté, lorsque dans sa personne sont dépassées toutes les scissions, lorsqu'il unit et inclut mutuellement toutes les fonctions et toutes les classes, clergé et laïcs, lorsqu'il renvoie la création tout entière à son créateur, lorsque son autorité est l'événement charismatique de la communion du Saint-Esprit.

5. Questions ouvertes de l'Orthodoxie aujourd'hui

Les problèmes d'aujourd'hui de l'orthodoxie que sont l'épiscopomonisme et l'éloignement de la vie et de l'administration de l'Église du corps des laïcs, le piétisme et le conservatisme, l'idéologisation confessionnelle, le nationalisme²³

23. Cf. PAPATHOMAS G., «Face au concept d'Église nationale», la réponse canonique orthodoxe: l'Église autocéphale», *L'Année canonique* 45/2003, p. 149-170. GOUNELAS S., «Nationalisme et foi orthodoxe. La quête de la "conscience universelle" au-delà des dilemmes

et la conception établie des relations entre l'Église et l'État, exigent une réorientation immédiate et décisive de l'Église et de la théologie. Et ceci n'est réalisable que dans la reconstruction eucharistique de l'ecclésiologie.

Dans une conférence d'une importance fondamentale qu'a prononcée le patriarche œcuménique Bartholomée à l'Académie d'Athènes en 2010, il stigmatisait vigoureusement le phénomène de l'introversio en ces termes: «L'Église orthodoxe, malheureusement, et dans de nombreux domaines, est poursuivie par une certaine introversion, se limitant d'habitude à résoudre ses problèmes internes, sourde, sous la pression de cercles fondamentalistes, aux appels de collaboration et de réconciliation au sein de l'Église, comme s'il n'était pas possible de conserver indemne son identité, en tendant la main à la collaboration avec les autres. Mais, en réalité, la grande richesse de l'Orthodoxie ne lui pas été donnée pour la conserver. L'Orthodoxie se doit d'utiliser sa tradition, ses trésors théologiques et spirituels pour que l'homme contemporain puisse affronter ses brûlants problèmes existentiels»²⁴.

L'introversio de l'Orthodoxie aujourd'hui est liée principalement au fait que depuis l'époque moderne se sont formées des Églises non seulement locales mais également nationales. Les circonstances historiques spécifiques pour chaque Église orthodoxe locale ont transféré ce problème ecclésiologique, par erreur, aussi bien sur la soi-disant Église de la Diaspora que sur la Mission apostolique, faisant encore davantage obstacle à l'unité et à l'œcuménisme de l'Or-

du type «chrétien ou Hellène?», *Le Messager orthodoxe* 145.11/2007, p. 72-75. Sur la question des rapports entre nationalisme et ecclésiologie voir surtout le récent numéro double de la revue *St Vladimir's Theological Quarterly*, 57.3-4/2013, qui contient presque tous les exposés présentés à la conférence sur «Ecclésiologie et Nationalisme dans l'ère postmoderne» qui s'est tenue à Volos, en Grèce, par l'Académie d'études théologiques de Volos de 24 à 27 Mai 2012. Entre autres, KITROMILIDES P., «Enlightenment, Nationalism, the Nation State and Their Impact on the Orthodox World», p. 271-280· MAKRIDES V., «Why Are Orthodox Churches Particularly Prone to Nationalization and Even to Nationalism?», p. 325-352· MEYENDORFF P., «Ethnophyletism, Autocephaly, and National Churches – A Theological Approach and Ecclesiological Implications», p. 381-394· TADIC-PAPANIKOLAOU D., «The Construction of the National Idea and Identity through Ecclesiastical Narratives», p. 395-422· PAPATHOMAS G., «Ethnophyletism and the [So-called] Ecclesial 'Diaspora'», p. 431-450· METROPOLITAN JOHN ZIZIOULAS OF PERGAMON, «Primacy and Nationalism», p. 451-460· PAPATHANASIOU A., «Signs of National Socialism in the Greek Church?», p. 461-478.

24. Cf. le discours du patriarche œcuménique Bartholomée à l'Académie d'Athènes dans la revue *Theologia* 1/2010, p. 351, (en grec).

thodoxie dans le monde contemporain. La fixation des Églises orthodoxes locales à leur passé historique, les faveurs accordées souvent à des intentions ethniques et politiques, la conservation des mœurs et des coutumes ont enfermé la vie des Orthodoxes dans les nombreux moules du passé et ont fonctionné pour une large part comme un refuge de souvenirs et d'idées et non comme des données vivantes traduisant un esprit combatif au sein de la réalité d'aujourd'hui. De cette façon, toutefois, l'Église risque d'apparaître comme une formation présentant des syndromes d'insécurité, de peur, d'infériorité, comme un assemblage et non comme l'expression d'une universalité. La négation de l'œcuménicité devient un enfermement inquiet dans l'isolement provincial de l'introversión. L'Église cesse d'être «source de dialogue et de création».

C'est un fait que certains courants de l'Orthodoxie contemporaine adhèrent de façon insistante au passé avec nostalgie, embellissant ou reconstruisant idéologiquement leur illustre histoire. Objectivant les formes linguistiques et les mœurs du passé historique, interprétant comme clos et accompli le sens de la tradition, ces tendances orthodoxes se referment dans une sorte de narcissisme, de conception dynamocentrique, de sentiment d'appropriation pour ce qui concerne la détention de la vérité. Cette absoluité de la tradition, comme vérité et authenticité données, entrave la dynamique de l'herméneutique et le renouvellement du présent quel qu'il soit. La culture est l'incarnation de la vérité de l'Église dans l'histoire, et non un musée-cathédrale ou un sarcophage de cette vérité, monopolisant, selon une version historique unique, son expression culturelle dans la pérennité.

6. Dialogue ou état d'esprit confessionnel?

L'éthos de la synodalité mais également la demande de *consensus* ecclésiologique pourraient-elles constituer des mesures capables de retrouver l'unité dans le dialogue œcuménique contemporain? Mais comment, dans ce cas, est-il possible que les divers modèles d'unité des traditions chrétiennes puissent se rejoindre? Comment peuvent coexister le modèle protestant de la différence réconciliée avec le dogme pétrinien de l'évêque de Rome ou encore avec la prétention des orthodoxes de se vouloir «le porteur et le témoin de la foi et de la tradition d'une seule Église universelle»? Comment les chrétiens séparés peuvent-ils aborder ensemble le troisième millénaire, en découvrant et en mettant

en valeur leurs racines communes dans les conditions historiques du monde d'aujourd'hui²⁵?

De nos jours, il est de plus en plus évident que l'âge d'or du mouvement œcuménique appartient au passé et que désormais nous traversons une dure période hivernale et un nouvel isolement. Les raisons qui conduisirent le mouvement œcuménique du XX^e siècle dans une impasse sont nombreuses et diverses. Soulignons, entre autres, l'organisation bureaucratique du mouvement œcuménique dans le cadre du COE, et généralement des dialogues interchrétiens qui ont participé de façon décisive à l'absence d'intérêt véritable pour une recherche authentique de l'unité des chrétiens divisés. L'intérêt pour le mouvement œcuménique, exclusivement à un niveau académique et dans un cadre essentiellement bureaucratique, constitua en quelque sorte l'erreur systémique de l'Église orthodoxe sans pour autant que ce fût la seule. Le dialogue était et demeure toujours aujourd'hui affaire exclusive de spécialistes. Les paroisses et les diocèses restèrent absolument en dehors de l'ensemble des procédures. La parfaite ignorance du texte BEM, la totale méconnaissance des journées d'études consacrées aux dialogues de l'orthodoxie avec les catholiques romains et les protestants, et même l'appro-

25. Voir entre autres, TSOBANIDIS S., *Église, Églises. La place des autres Églises chrétiennes dans l'autocompréhension de l'Église Orthodoxe dans le contexte du dialogue œcuménique*, Athènes 2013 (en grec). KALAITZIDIS P., «Ecclesiology and Globalization: In search of an Ecclesiological Paradigm in the Era of Globalisation (After the Previous Paradigms of the Local, Imperial and the National)», *St Vladimir's Theological Quarterly* 57.3-4/2013, p. 479-502. L'ouvrage collectif, *Le dialogue œcuménique au 21^e siècle: réalités, enjeux, perspectives*, (éd. I. Petrou, S. Tsobanidis, M. Goutzioudis), Thessaloniki 2013 (en grec). AAGAARD A.M., - BOUTENEFF P., *Beyond the East-West Divide. The World Council of Churches and 'the Orthodox Problem'*, WCC, Geneva 2001. CLAPSIS E., *Orthodoxy in Conversation. Orthodox Ecumenical Engagements*, WCC, Geneva 2000. ZIZIOULAS J., «Orthodox Ecclesiology and the Ecumenical Movement», *Sourozh* 21/1985, p. 16-27. «The Self-understanding of the Orthodox and their Participation in the Ecumenical movement», in *The Ecumenical Movement, the Churches and the World Council of Churches. An Orthodox contribution to the reflection process on 'The Common Understanding and Vision of the WCC'*, (éd. G. Laimopoulos), WCC/Syndesmos, Geneva/Bialystok 1996, p.-37-46. NISSIOTIS N., «The Witness and the Service of the Eastern Orthodox Church to the One Undivided Church», *Ecumenical Review* 14/1962, p. 192-200. «Visions of the Future Ecumenism», *The Greek Orthodox Theological Review* 26.1981, p. 366-390. FLOROVSKY G., «The Doctrine of the Church and the Ecumenical Problem», *Ecumenical Review* 2/1950, p. 152-161. «The Orthodox Contribution to the Ecumenical Movement», in *Ecumenism I: A Doctrinal Approach*, G. Florovsky Collected Works, volume XIII, Vaduz/Belmond Mass 1989, p. 160-164.

che apparemment opposée avec les chrétiens pré-chalcédoniens d'Orient, malgré un dialogue théologique abouti, constituent de simples exemples montrant que la bureaucratie et l'esprit confessionnel gagnent du terrain chez les orthodoxes. Le fondamentalisme et l'anti-œcuménisme sont dans les murs. Ils sont souvent nourris et se développent grâce à la position embarrassée de l'Église officielle. Le retranchement confessionnel conduit à une négation du dialogue avec les hétérodoxes et les non-religieux, puisque la détention de la vérité absolue est considérée comme appartenant de facto aux orthodoxes pour des raisons tenant au patrimoine et à l'appartenance géographique, la nationalité de naissance ou acquise. Souvent, derrière la participation problématique de nombreuses Églises orthodoxes locales dans ces initiatives se profile une approche triomphaliste et narcissique de l'Orthodoxie qui se dissimule dans des cercles fondamentalistes exerçant des pressions sur les synodes ecclésiastiques locaux des évêques.

Sous le prétexte de sauver l'Orthodoxie de l'hérésie, de l'hétérodoxie occidentale et de l'œcuménisme, divers cercles conservateurs de laïcs, de moines, mais récemment également de membres du clergé, se chargent de jouer au policier et au procureur au sein de l'Église. Souvent ils revendiquent une authenticité infaillible et se placent au-dessus de la structure canonique de l'Église. Ce courant considère l'Église sans doute comme un parti idéologique et obligataire plutôt que comme l'expression d'une communauté, d'une universalité et d'un œcuménisme. En de tels termes d'insécurité et d'introversio, comment l'Orthodoxie confessionnelle et son introversion provinciale peuvent-elles être séduites par l'homme d'aujourd'hui? Le dépassement de l'insécurité et de ce sentiment d'infériorité se trouve dans une sortie créatrice, dans la distinction prophétique, dans les laborieuses études théologiques, dans la pastorale de l'apaisement et de la réconciliation, dans la rencontre du monde et de l'homme contemporains, dans son assimilation et sa métamorphose.

Comme contrepoids à ce nationalisme d'un type particulier et à une introversion idéologique, qui touche la vie ecclésiale dans tous ses aspects, il convient de noter les initiatives et les laborieuses tentatives du Patriarcat œcuménique de faire collaborer entre elles les Églises orthodoxes locales pour la préparation d'un prochain Synode Panorthodoxe, dont nous attendons la tenue depuis des années, pour leur témoignage et leur féconde participation au Mouvement œcuménique, pour l'organisation de dialogues interchrétiens et interreligieux de l'Église Orthodoxe, mais également pour une ouverture inspirée aux problèmes du monde contemporain.

7. L'ouverture de la théologie à la culture contemporaine

La culture de l'Orthodoxie est l'incarnation inspirée de la vérité de l'Église dans l'histoire. L'ecclésiologie eucharistique et la sémantique théologique de la personne se doivent d'être indissociables, d'inspirer et de métamorphoser le monde. La théologie des Pères de l'Église doit s'étendre sur le plan herméneutique, de façon originale et créatrice, au niveau de l'ecclésiologie et de l'anthropologie, pour donner un sens fort à la valeur absolue de la personne humaine à travers le témoignage collectif de l'Église. L'approche théologique orthodoxe de l'altérité est en mesure d'inspirer un dialogue culturel de la personne, de libérer les droits de l'homme et de les préserver de l'individualisme et de l'utilitarisme, en les liant à la moralité de la société et à la liberté d'une autre culture de communion (socio-centriste), afin que puissent vivre le monde et l'homme.

Mais donner un sens toutefois au vécu humain, au-delà du cadre asphyxiant du nihilisme pratique et de l'eudémonisme des sociétés de consommation d'aujourd'hui, suppose un dialogue véritable, c'est-à-dire dépourvu de préjugés, de la théologie orthodoxe, qui prendrait en compte aussi bien ses acquis que les impasses de la modernité²⁶. Au terme de la modernité et au seuil d'une culture nouvelle, l'orthodoxie, puisqu'elle veut éviter toute marginalisation, doit jouer un rôle de premier plan dans un dialogue responsable, présentant une proposition alternative pour intervenir sur la culture contemporaine et lui donner sens. La théologie comme conscience prophétique et sensibilité critique de l'Église peut offrir les conditions fondamentales de sorte que se distinguent la sémantique et l'eschatologie théologiques d'une part et, d'autre part, ce qui peut évoluer morphologiquement comme facteur culturel de l'expression théologique. Sans cette prise de conscience théologique, l'assimilation culturelle de l'Évangile risque de n'être qu'une entreprise précaire.

Si la théologie chrétienne reste dans la marge, sans pouvoir influencer institutionnellement la culture contemporaine, cela est dû au fait qu'elle a adopté une éthique inactuelle et périmée, incapable d'articuler une proposition et de donner un sens à la vie pour le monde, l'homme et l'histoire. Dans un nouvel

26. Voir le volume collectif *Orthodoxie et Modernité*, (éd. Pantelis Kalaitzidis-Nikos Ntontos), Athènes 2007 (en grec). KALAITZIDIS P., *Orthodoxie et Modernité. Une introduction*, Athènes 2007 (en grec). VASSILIADIS P., *La postmodernité et l'Église: le défi pour l'Orthodoxie*, Athènes 2002 (en grec).

environnement pluraliste, la théologie chrétienne est appelée à exercer une influence bénéfique sur les diverses formes culturelles et religieuses du monde contemporain. Elle se doit de retrouver son véritable œcuménisme et sa tolérance, afin de dépasser son sectarisme et son fanatisme. Le fanatique étreint la vérité de si près qu'il l'étouffe. La vérité n'a rien à voir avec le dogmatisme et l'exclusivité, elle est une proposition d'interprétation et suppose une possibilité de dialogue et de communion avec l'autre. Le véritable danger qui menace toute vie religieuse authentique aux quatre coins du monde n'est autre que le fanatisme et l'intolérance.

Le métropolite de Pergame Jean Zizioulas souligne de façon caractéristique que «l'essence du péché est la peur de l'Autre, ce qui constitue en partie le rejet de Dieu. Puisque la confirmation de notre "être" se réalise à travers le rejet et non l'acceptation de l'Autre – c'est ce que librement décida de faire Adam – il est forcément naturel et inévitable que l'autre devienne un ennemi, une menace. La réconciliation avec Dieu est une condition nécessaire pour toute réconciliation avec "l'autre" ..., quel qu'il soit. Le fait que la peur de l'autre soit inhérente pathologiquement à notre existence conduit à la peur plus générale de toute forme d'altérité»²⁷.

Dans son parcours historique, la théologie et la pratique orthodoxes ne semblent pas être alourdies par une «transcription quasi impérialiste de l'histoire de la mission apostolique». Ceci lui donne une marge pour collaborer de façon créatrice et s'orienter vers une mondialisation qui respectera la différence et l'altérité. Exploitant cette possibilité, elle peut elle aussi comprendre que «la vérité ne se révèle pas en triomphant verbalement sur les autres vérités...». Dieu, dans la tradition orthodoxe, ne peut s'identifier à une culture unique, mais s'incarne au contraire dans chacune des civilisations humaines. Les idées d'exclusivité et de peuple élu qui se sont insinuées ici et là dans les Églises autocéphales, qui s'identifient dans leur essence à une entité ethnique, raciale et étatique, n'expriment nullement la vérité et l'universalité de l'Église. L'Orthodoxie contemporaine ne doit pas rester médusée par la peur ni se tourner nostalgiquement vers le passé, en embellissant son illustre histoire byzantine ; se refermer narcissiquement sur elle-même dans une conception dynamocentrique et la conviction que la vérité lui appartient, ne correspond pas à ce qu'elle est. Il faut

27. ZIZIOULAS, J., «Communion et altérité», *Contacts* 166.2/1994, p. 106-123, 107.

enfin trouver un compromis entre la mondanisation et la participation active au devenir historique. Revenir avec nostalgie à des formes culturelles du passé, qui furent élaborées dans d'autres structures et conditions historiques, pour régler des problèmes du présent, constitue une faute historique. Derrière l'idéologisation du passé historique se déploie, sans doute, le caractère imaginaire de la grandeur d'une communauté instituée dans la durée, qui eut des influences considérables sur la culture et sur l'histoire. Si la culture recommande une incarnation de la vérité de l'Église dans l'histoire, il s'avère tragiquement contradictoire qu'elle se transforme en cathédrale-musée et sarcophage de cette vérité, en monopolisant l'expression culturelle dans la pérennité.

L'Église, toutefois, ne puise pas son être, son inspiration et son mouvement, des réalités culturelles du passé mais des fins de l'histoire, de ses rapports avec le Royaume de Dieu. Cela signifie précisément qu'il n'est pas nécessaire qu'elle se retourne comme la femme de Loth, sans équivoque vers le passé, attendant de lui une autonomie culturelle ou un regain de vie des acquis et des grandeurs d'époques révolues. Et si ceci est indésirable, il est inutile autant que décevant qu'elle se présente, malheureusement pour des raisons d'aphasie théologique, soit comme introvertie, soit dans une défensive embarrassée et, assez souvent, armée d'une prédisposition polémique inexplicable envers les nouvelles réalités culturelles et sociales, alors que tous attendent d'elle qu'elle soit dans un dialogue fécond et créatif avec le présent quel qu'il soit, en raison précisément de sa perspective eschatologique. Le caractère provisoire et transitoire de l'histoire ne laisse aucune marge à l'Église pour qu'elle identifie sa vision pour la nouvelle Cité de Dieu, des hommes et du monde à l'expression précise d'une collectivité, comme un empire chrétien, une ethnie ou un État chrétien, une race ou une culture particulières etc. L'expérience de l'Église primitive qui, victime de graves persécutions, a pétri nombre de civilisations et de peuples, montre que la théologie de l'altérité est, en dernière analyse, l'accomplissement de la perspective eschatologique de l'Église et ceci, de toute évidence, ne constitue pas une approche théologique comparative, qui tend à tout rabaisser au nom de l'œcuménisme et de la mondialisation.