

Quelques réflexions conclusives au terme du colloque

Pantélis Kalaïtzidis

Ce colloque intitulé « Comprendre les enjeux du prochain concile de l'Église orthodoxe » approche à sa fin et il m'incombe d'essayer de formuler quelques réflexions conclusives. Nous sommes reconnaissants aux organisateurs et initiateurs de ce colloque unique en son genre, c'est-à-dire à Michel Stavrou (Institut Saint-Serge, Paris), Peter de Mey (Centre de recherches œcuméniques de l'Université catholique de Louvain) et Antoine Arjakovsky (Collège des Bernardins, Paris), de nous avoir offert, en partenariat avec la revue de théologie orthodoxe *Contacts*, la possibilité d'un échange franc, fructueux, libre et amical. Le colloque aura pu réunir des intervenants venus de pays et de continents divers, tels que la France, les États-Unis, la Géorgie, la Grèce, le Liban, la Roumanie, la Russie. Il a su aborder les questions et les enjeux les plus significatifs du Grand Concile en préparation, tels que le calendrier liturgique commun, l'autocéphalie, l'autonomie et les diptyques, l'avenir de la prétendue « Diaspora » orthodoxe, les relations de l'Église orthodoxe avec les autres Églises chrétiennes, enfin les questions éthiques et sociales et la pratique du jeûne aujourd'hui. Sur toutes ces questions majeures, notre colloque a pu bénéficier de la présence et des analyses – à la fois pénétrantes et stimulantes – d'observateurs œcuméniques, catholiques romains ou protestants, ce qui a permis une interaction fructueuse dans un esprit d'ouverture et d'entente œcuménique. Comme par ailleurs cela avait été signalé par Peter de May dans sa présentation : « Très rarement, des processus de réflexion importants ont lieu dans nos Églises sans être enrichis par la sagesse et l'influence d'autres traditions chrétiennes. Ce fait presque évident est

l'expression visible de notre engagement profond dans les relations œcuméniques ».

Le colloque a eu le privilège de bénéficier d'un accueil chaleureux et d'une assistance assidue de la part de la communauté toute entière de l'Institut Saint-Serge.

Qu'il me soit permis, donc, avant de commencer ma présentation, de remercier du fond du cœur les organisateurs de ce colloque, non seulement pour leur initiative louable visant à entamer une discussion franche et ouverte sur les questions posées par la préparation du Grand Concile de l'Église orthodoxe, mais aussi pour m'avoir fait l'honneur de m'inviter à présenter ces quelques réflexions conclusives, à l'issue du colloque.

Je crois exprimer un sentiment général en affirmant voir un signe d'espoir et d'encouragement dans le fait que, après tant de siècles d'immobilisme et d'inertie, au milieu d'une très longue période de déclin conciliaire, grâce à l'initiative du patriarcat œcuménique qui œuvre dans cette direction depuis déjà le début des années cinquante, l'Église orthodoxe se lance de nouveau dans un processus conciliaire¹, en d'autres termes, dans la préparation d'un grand *concile*, terme qui, ainsi que l'a expliqué Noël Ruffieux dans son allocution d'ouverture, signifie en grec : « chemin à parcourir ensemble » (*syn-odos*). Et je considère comme un signe doublement positif le fait que la discussion commence enfin à se généraliser et à s'amplifier, échappant au cercle étroit des dignitaires ecclésiastiques et des représentants officiels d'Églises pour s'ouvrir à des théologiens laïcs et, surtout, à des fidèles avertis. Enfin, je trouve plein de sens et de portée symbolique le fait que cette discussion ait lieu dans l'enceinte de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge de Paris, l'institution théologique où, parmi d'autres, deux des théologiens orthodoxes les plus éminents – Paul Evdokimov et Olivier Clément – ont enseigné, des théologiens qui ont à jamais lié leur nom au grand Concile panorthodoxe en préparation, grâce au fameux « Appel à l'Église » (et au peuple de Dieu) qu'ils ont signé².

Noël Ruffieux a affirmé, dans son discours, que tout le monde attendait beaucoup de ce concile, que tout le monde allait en suivre les débats pour apprendre ce que l'orthodoxie avait à dire aux hommes et aux femmes d'aujourd'hui concernant leurs problèmes et leurs préoccupations. Le père Grégoire Papathomas de son côté, ayant souligné l'importance et la signification de ce futur concile, n'a pas manqué de constater qu'en l'organisant, on apportera « un témoignage crédible de l'Église orthodoxe quant aux problèmes pressants de l'homme et du monde d'aujourd'hui ». Les regrettés Paul Evdokimov et Olivier Clément, dans leur « Appel à l'Église », avaient, de leur côté, souligné la dimension d'ouverture qui doit caractériser le Concile panorthodoxe :

Comme pour le second concile du Vatican, il ne peut s'agir d'une affaire « intérieure ». Les travaux de Vatican II ont été suivis par le monde entier. Loin de constituer un événement local de l'Église latine, ils ont tenté de répondre à l'attente des hommes, à leur curiosité, à leur anxiété secrète.

Aujourd'hui tout grand événement d'Église est un événement pour tous les hommes. L'Église devient un « petit troupeau », mais l'attitude des hommes à son égard est ambivalente : ils la méprisent, mais ils attendent aussi d'elle des gestes et des paroles où s'exprime le Sens. Le rayonnement d'un Jean XXIII et d'un Athénagoras I^{er} le confirme : l'Église peut, à certains moments, constituer comme la conscience d'une humanité désemparée.

Si donc l'orthodoxie se rassemble en concile, le monde entier tournera les yeux vers elle dans l'attente d'une parole de vie, d'une parole essentielle adressée à tous. Ce ne sera pas un événement local mais la respiration même de l'universel : d'autant plus que l'orthodoxie, temporellement, est sans force et qu'elle n'appartient à aucune des civilisations qui s'affrontent ; dispersée à travers l'Occident, elle est présente, par la plupart de ses Églises traditionnelles, dans les pays communistes et dans le Tiers-Monde. Au-delà des mythes et des peurs, elle est donc appelée à dire l'essentiel – pour tous.

Le témoignage ainsi porté sera d'autant plus important que le christianisme occidental connaît aujourd'hui une crise plus grave encore que celle du XVI^e siècle ; car elle déchristianise le christianisme lui-même, met en cause le mystère pascal [...].

À l'arrière-plan, *la douloureuse élaboration d'une civilisation planétaire* où la technologie est une puissance sans visage, où la faim de pain des uns, la faim de sens de tous mettent l'humanité en présence de l'ultime.³

Cependant, à l'époque d'un questionnement anthropologique poussé⁴ et de la fragmentation du sujet, à l'époque de changements et de bouleversements radicaux à l'échelle planétaire, notamment dans le domaine bioéthique – changements initiés, entre autres, par la génétique mécanique, la biotechnologie et la révolution de l'informatique, mais aussi par l'affranchissement de l'individu de toute sorte de tutelle institutionnelle –, peut-on sérieusement penser que les problèmes qui puissent intéresser l'homme d'aujourd'hui sont ceux du calendrier, de la diaspora, de l'autocéphalie, des diplyques, ou des relations avec les autres chrétiens, c'est-à-dire des problèmes ou des questions depuis longtemps résolus dans la société ou au sein des autres Églises et Traditions chrétiennes ? Et comment ne pas remarquer qu'alors que les grands Conciles œcuméniques avaient débattu des grandes questions doctrinales, des questions de foi, la spécificité et la particularité de ce concile en préparation serait surtout de s'occuper de questions canoniques ?

Je conçois parfaitement le besoin urgent pour l'Église orthodoxe de régler, enfin, la question de son organisation canonique et de ses structures ecclésiologiques pour ses fidèles se trouvant en dehors des territoires orthodoxes traditionnels ; mais il faut bien alors préciser qu'il s'agit de questions et de discussions internes et ne pas entretenir l'illusion ou l'ambition que notre propos puisse tant intéresser les autres chrétiens, moins encore le monde extérieur sécularisé, la société civile, qui apparemment a d'autres préoccupations et d'autres priorités.

Pourtant, Paul Evdokimov et Olivier Clément avaient raison : sans mettre en cause le mystère pascal et la foi en la Résurrection, sans se priver de sa riche tradition liturgique et spirituelle, sans céder encore à la tentation d'un minimalisme théologique, l'orthodoxie pourrait, sous certaines conditions, représenter la conscience cachée

d'un christianisme libérateur ; elle pourrait être la respiration même de l'universel et de l'éternel dialoguant avec notre temps. Mais outre l'exigence d'allier les paroles aux actes, pour pouvoir envisager un dialogue authentique et fécond avec notre époque, il faut au préalable que l'orthodoxie décide d'abandonner son refuge byzantin pré-moderne, qu'elle rentre dans notre époque et qu'elle accepte le cadre plus général dans lequel nous vivons, à savoir la modernité, mais aussi la post-modernité et la post-sécularisation. Cela mériterait toute une discussion et un traitement à part... Or, le concile Vatican II, qui a souvent été cité pendant nos discussions comme le modèle d'un synode qui, non seulement a su renouveler la vie et la pensée théologique de l'Église catholique, mais qui en plus a instauré le dialogue de l'Église d'Occident avec le monde moderne, a marqué un pas tout à fait décisif vers la reconnaissance et la réception critiques de la modernité. Nous autres orthodoxes, nous croyons, semble-t-il, pouvoir éviter ce débat critique avec la modernité et la sécularisation en faisant continuellement appel au fameux « retour aux Pères ». Mais là encore, c'est un autre débat à ouvrir.⁵ Évidemment, tout ce qui vient d'être dit n'est pas une critique adressée aux organisateurs du colloque, mais plutôt un questionnement critique au sujet de la thématique et de l'ordre du jour du concile en préparation.

Malgré cette impression de discussion interne que donne l'ordre du jour du Concile, on doit cependant reconnaître que, finalement, les questions proposées ne manquent pas totalement de rapport avec la modernité et ses défis. Ainsi, la première session de ce colloque était consacrée à la question du calendrier liturgique commun, question qui confirme à sa façon les difficultés affrontées par l'orthodoxie dans sa rencontre avec la modernité. Il est apparu, à travers la communication de Pierre Sollogoub, que toute la question de la date de Pâques est un malentendu, pour autant que le Concile de Nicée avait donné à l'Église une manière simple et claire de définir cette date, en s'appuyant uniquement sur les données du monde créé et indépendamment de toute considération sur le calendrier. Quant au comput, il avait été

précisé qu'il devait s'appuyer sur le calendrier en vigueur à l'époque où il avait été élaboré, ce qui nous amène tout naturellement, selon l'orateur, à la question de savoir ce qu'on doit faire aujourd'hui, à partir du moment où l'on sait que le comput de l'Église orthodoxe est inexact et, de fait, *ne suit pas les prescriptions du Saint et Grand Concile de Nicée*. La question suivante au sujet du calendrier pourrait être formulée comme suit : comment procéder à des changements ou des réformes, comme par exemple ceux proposées lors des réunions préconciliaires de Chambésy et durant la réunion œcuménique d'Alep (où il avait été question, entre autres, de la date de Pâques), sans heurter la sensibilité des fidèles orthodoxes ? D'un autre côté, en tenant compte du fait que l'Église n'a pas créé de calendrier particulier, mais qu'elle s'est servie du calendrier existant dans l'Empire romain, c'est-à-dire du calendrier julien, et qu'il n'y a pas de prescriptions ou raisons théologiques ou canoniques conduisant à suivre tel ou tel calendrier pour les fêtes « fixes », on peut légitimement se demander pour combien de temps encore on fera semblant d'ignorer que, parmi les prescriptions du Concile de Nicée, la première stipule que « *tous les chrétiens fêtent Pâques le même jour* ». En d'autres termes le questionnement de Pierre Sollogoub se résume à l'interrogation suivante : *jusqu'à quand va-t-on se plier aux coutumes et traditions locales sacrnalisées par le passé, qui prévalent en fin de compte sur la Tradition ?*

La communication du père Vladimir Khoulap a mis au jour toutes les difficultés pastorales et les problèmes que l'avènement des Temps modernes continue de poser aux orthodoxes. Cette communication nous a éclairés sur le profond souci d'unité panorthodoxe, qui était souvent à l'origine de l'hésitation ou même du refus de la hiérarchie de l'Église russe d'adopter le nouveau calendrier. Elle nous a encore aidés à comprendre comment des coutumes locales et des traditions temporelles ont été sacrnalisées et en sont venues à être identifiées avec la Tradition, faisant du calendrier lui-même une marque d'identité, une caractéristique identitaire. L'intervention de l'observateur œcuménique, le père Thomas Pott, a jeté un éclairage très constructif

sur notre discussion, dans la mesure où il a su replacer la question du calendrier dans le contexte plus général de la réforme liturgique, tout en mettant en relief la tension dialectique permanente entre une certaine acception de la Tradition d'un côté et la réforme et la nouveauté de l'autre. Le père Pott non seulement nous a offert une dense réflexion théologique sur le sens et la portée de la réforme, mais il nous a aussi aidés à comprendre pourquoi l'établissement d'une date commune pour la célébration de Pâques est en fin de compte inutile si elle ne s'accompagne pas d'un véritable désir de restaurer la communion rompue entre les Églises d'Orient et d'Occident. Le père Pott est d'avis qu'avant tout, il importe de réformer l'homme liturgique. Sur le plan des propositions concrètes il a estimé que « le premier pas vers un renouveau véritable de la liturgie et de la vie chrétienne pourrait consister en une réforme non pas de la liturgie dominicale, mais de l'assemblée dominicale, en revivifiant la conscience des fidèles – et du clergé – que cette célébration pascale hebdomadaire n'est pas moins importante que la célébration pascale annuelle ». Il s'est même demandé si, du côté de la chrétienté occidentale, il ne serait pas possible de se mettre d'accord, pour une période déterminée, en vue de suivre, pour la date de Pâques, le calendrier julien afin que les chrétiens occidentaux montrent aux chrétiens orientaux dans quelle mesure la question de l'unité chrétienne leur est chère et que des considérations d'ordre fraternel priment sur les habitudes et, surtout, sur la conviction d'avoir raison.

La deuxième session, portant sur les questions de l'autocéphalie, de l'autonomie, et des diptyques était parmi les plus vivantes du colloque et a provoqué une discussion franche et animée. Le premier orateur de cette session, le père John H. Erickson, a dans un premier temps relevé la difficulté de la discussion sur l'autocéphalie, dès l'instant où ce débat implique des prises de position et des intérêts contradictoires de la part des Églises orthodoxes concernées. Il a ensuite évoqué les différents cas d'autocéphalie et d'autonomie, tout en mettant au clair la différence entre la situation d'aujourd'hui et celle de l'Église ancienne, dans

laquelle l'autocéphalie concernait plutôt un regroupement des Églises locales autogouvernées et non un élément constitutif de l'identité nationale. Le père Erickson a bien montré les liens unissant les autocéphalies nationales contemporaines, avec l'émergence des États nationaux, surtout dans Balkans, ainsi que les nouveaux défis représentés par la mondialisation et la fragilisation consécutive des frontières étatiques qui pourraient mettre en cause les structures ecclésiastiques de l'autocéphalie. Le père Erickson, à la fin, a fait référence au travail accompli par la Commission inter-orthodoxe préparatoire pendant les années 1990-1993, et aux réponses des Églises orthodoxes locales. On y discerne trois tendances majeures : celle de l'Église roumaine, qui fait de la nation une partie constitutive de la structure ecclésiologique et sur cette base entend la *diaspora* comme prolongation de l'Église nationale-mère ; celle de Constantinople, pour laquelle prime l'interprétation décontextualisée du canon 28 du quatrième Concile œcuménique de Chalcédoine, donnant ainsi au patriarcat œcuménique l'exclusivité ou la priorité absolue dans la gestion du problème de la *diaspora* ; celle de l'Église russe, qui rejette l'interprétation de Constantinople et revendique pour chaque Église orthodoxe le droit d'accorder l'autocéphalie ou l'autonomie, menant ainsi à une confédération d'Églises sœurs. Le père Erickson critique, dans sa conclusion, le projet de texte sur l'accession à l'autocéphalie, puisqu'il ne tient pas compte de la nature et du contenu de l'autocéphalie elle-même. C'est par ailleurs la seule piste de réflexion pour la suite suggérée par notre orateur, concernant une question aussi cruciale sur laquelle on pourrait légitimement attendre plus de propositions concrètes et des prises de position théologiques.

Le père Grégoire Papatomas, qui a parlé des diptyques, a de son côté lié cette réflexion à la question plus générale de l'ethno-phylétisme dans l'Église orthodoxe, soulignant la priorité des critères ecclésiastiques et canoniques sur les intérêts nationaux et politiques, en citant des exemples tirés de la vie de l'Église au premier et au deuxième millénaires. Si le premier millénaire représente pour lui « l'ecclésiologie

ecclésiale », le deuxième est marqué, quant à lui, par l'ecclésiologie ritualiste, confessionnaliste et ethno-phylétique. C'est selon lui la raison principale pour laquelle il s'agit de puiser ses modèles et ses critères surtout au premier millénaire. Selon le père Grégoire, il faut bien faire la distinction entre d'un côté les patriarcats et les Églises autocéphales du premier millénaire (qui sont antérieures à la rupture de communion entre Rome et Constantinople, entre l'Occident et l'Orient), et de l'autre côté les Églises autocéphales (essentiellement nationales) proclamées au deuxième millénaire (qui sont postérieures à la rupture de communion). Il a fait du canon 28 du Concile œcuménique de Chalcédoine le principe régulateur de ses propositions, surtout de celles liées au problème épineux de ladite « diaspora », alors qu'il a souhaité le retour à l'ancienne *taxis* des diptyques, avant les interventions politiques du deuxième millénaire, donnant ainsi à son exposé un caractère plus historico-canonique et moins eucharistique-eschatologique. Dans son intervention, l'observateur œcuménique, le père Joseph Famerée, a mis en question, du point de vue de l'ecclésiologie catholique (d'après Vatican II), les demandes contemporaines d'autocéphalie orthodoxe, surtout dans les Balkans. À partir d'une analyse serrée sur le rapport entre l'Église locale ou partielle et l'Église universelle ou entière, il a proposé une réflexion théologique sur la catholicité de l'Église et les implications que l'on peut en tirer sur les sujets qui nous occupent. Mieux encore, il a montré le caractère inapproprié de la catégorie de *nation* en ecclésiologie. Et tout en étant critique concernant les tendances centralisatrices et universalistes qui se font de plus en plus jour au sein de l'Église catholique, il a interpellé les orthodoxes, en posant la question des limites et de la portée de la primauté dans le contexte orthodoxe.

La troisième session s'est concentrée sur la question de la prétendue « diaspora » telle qu'elle se présente aux États-Unis et en Europe occidentale. La première communication fut présentée par le père Emmanuel Clapsis, qui s'est surtout occupé du profil sociologique des orthodoxes américains, un profil qui influence de façon décisive la discussion

sur la question de la diaspora, puisqu'il est marqué par la fluidité, l'individualisme et la distance critique par rapport à l'enseignement moral « officiel » de l'Église orthodoxe. Le père Clapsis a utilisé la notion d'« orthodoxies multiples » afin de rendre compte du pluralisme qui caractérise désormais l'orthodoxie américaine, mais on aurait souhaité que cette pluralité fût davantage mise en lien avec le débat portant sur la pluralité de juridictions ecclésiales en interprétant l'une par l'autre. La deuxième communication de cette session fut présentée par Antoine Arjakovsky, qui insista sur la réalité de l'Église locale, représentant pour l'Europe occidentale les communautés issues de la diaspora, ainsi que sur la nécessité que les Églises et les théologiens de la prétendue « diaspora » soient enfin acceptés dans le processus préconciliaire/conciliaire. Après avoir évoqué les problèmes et les difficultés du processus préconciliaire et énuméré les causes de l'échec des décisions préconciliaires à l'égard de la « diaspora », il a par la suite formulé des propositions « pratiques et pragmatiques », qui vont du dépassement de la notion et du terme *diaspora*, ou de la participation plus active des fidèles des « Églises mères » et des orthodoxes occidentaux au travail préparatoire du Concile, jusqu'à « la reconnaissance formelle et structurelle [...] de la responsabilité particulière du président de l'assemblée des évêques catholiques de France sur l'ensemble des chrétiens », voire la reconnaissance de l'archevêque catholique de Paris comme le *prôtos* des évêques orthodoxes ! A. Arjakovsky s'est longuement expliqué lors de la discussion sur cette proposition controversée, mais plusieurs participants du colloque ont souhaité avoir plus de clarté sur cette idée qui, par certains aspects, rappelle le modèle de l'uniatisme. De son côté, l'observatrice œcuménique, la pasteur Ivana Noble, après avoir évoqué les moments forts et marquants de l'histoire de la diaspora, s'est penchée sur le phénomène de la multiplication des juridictions parallèles. D'après elle, ce n'est pas uniquement du côté des Lumières, de l'État-nation et de la prévalence du principe des nationalités qu'il faut regarder pour expliquer le phénomène du nationalisme ecclésiastique ; il faut aussi tenir compte

de l'histoire pré-moderne des peuples orthodoxes, de leurs conflits opposant les Slaves (Bulgares, Serbes, etc), souvent soumis aux Grecs/Byzantins, ces derniers exerçant un vrai pouvoir sur les premiers. Selon I. Noble il y aurait à réaliser un vrai travail de guérison et de purification de la mémoire. La théologienne tchèque a aussi évoqué dans sa communication le paradoxe d'avoir, en contexte orthodoxe, une pluralité de juridictions assortie d'une uniformité théologique marquée surtout par l'hégémonie de la « synthèse néo-patristique » ; elle a pour sa part souhaité l'unité ou même l'unification des multiples juridictions et la redécouverte de la pluralité perdue, mais bien légitime, des courants théologiques au sein de l'orthodoxie. I. Noble n'a pas manqué d'évoquer, dans sa conclusion, l'urgence de dépasser la dichotomie entre spiritualité liturgique et pratique hésychaste, ainsi que le problème de l'anti-occidentalisme qui obscurcit l'image exacte de l'Occident et empêche le témoignage de l'orthodoxie tant en Occident qu'ailleurs.

La quatrième session du colloque a étudié la question des relations des Églises orthodoxes avec les autres Églises chrétiennes et le mouvement œcuménique en général. Tamara Grdzeldze, dans sa communication, a évoqué l'engagement des orthodoxes en faveur du dialogue œcuménique, tout en signalant une certaine ambiguïté dans cet engagement, comme cela ressort de plusieurs déclarations et documents orthodoxes officiels. Selon T. Grdzeldze, « il est indubitable que les orthodoxes ont introduit dans le mouvement œcuménique une attention soutenue pour l'historicité de l'Église », à savoir pour l'enracinement dans le passé et l'origine commune de la foi chez les chrétiens. « Les orthodoxes, nous rappelle la théologienne géorgienne, ont aidé à préciser cette "origine commune" en mettant vigoureusement l'accent sur l'apostolicité, la catholicité, la tradition, la *koinonia* », mais en même temps ils font preuve d'une fluctuation permanente entre des modèles ecclésiologiques exclusivistes et des approches plus inclusives. Dans la perspective du futur Concile panorthodoxe, Tamara Grdzeldze pense que ce concile « devra se pencher à nouveau et sérieusement sur la question

de la co-responsabilité [des Églises orthodoxes territoriales] à la lumière de l'ecclésiologie eucharistique orthodoxe et de ses implications œcuméniques », en reprenant en l'occurrence l'affirmation du métropolite de Pergame Jean Zizioulas selon laquelle « aucune Église chrétienne ne peut ni ne va même plus agir ou parler, ni même penser ou discuter – j'ose même dire *décider* – isolément »⁶. Michel Stavrou a étudié dans sa communication la question de la reconnaissance du baptême des autres Églises par l'Église orthodoxe. Il a examiné l'histoire de la question et a établi les critères d'après lesquels sont reçus dans l'orthodoxie les chrétiens séparés, touchant par là à la question épineuse des rebaptêmes. Suivant la Tradition mais aussi la théorie et la praxis canonique presque bi-millénaire de l'Église, seuls les hérétiques graves (montanistes, sabellianistes, manichéens, marcionites, etc.) étaient rebaptisés, alors que même les ariens et les pneumatomaques ne l'étaient guère, et moins encore les chrétiens séparés de l'Église orthodoxe qui croient en la Sainte Trinité, comme les catholiques ou les protestants. M. Stavrou a bien montré le caractère contextuel (dû au prosélytisme pratiqué aux dépens des orthodoxes, au Moyen-Orient et en Europe orientale) de la pratique du rebaptême des chrétiens hétérodoxes, entamée au milieu du XVIII^e siècle par un décret patriarcal et arrêtée un siècle plus tard. La reconnaissance du baptême des non-orthodoxes mériterait d'être discutée lors du Concile panorthodoxe, non seulement parce qu'elle mettrait fin à la pratique des rebaptêmes, mais parce qu'elle implique aussi la question de l'ecclésialité des chrétiens non-orthodoxes, question très importante pour le témoignage œcuménique de l'orthodoxie. L'observatrice œcuménique, Barbara Hallensleben, a souligné qu'avancer vraiment sur le chemin de l'unité entre catholiques et orthodoxes requiert concrètement une reconnaissance mutuelle d'ecclésialité entre Églises catholiques locales et Églises orthodoxes locales. « Des Églises-sœurs, a-t-elle précisé, portent ensemble la responsabilité pour l'Église de Jésus-Christ une et unique ». Une telle reconnaissance mutuelle, souhaitable de la part d'un Concile panorthodoxe, demandera des efforts

de la part des catholiques comme des orthodoxes. Or, cela n'est chose ni facile ni évidente et exigerait, outre des efforts considérables, une forte dose d'autocritique.

La cinquième et dernière session a abordé quelques questions éthiques et sociales. Le premier orateur, Athanase Papathanassiou, a posé la question du jeûne chrétien dans une société post-moderne. Il a rappelé le caractère ecclésial et eucharistique, non pas individuel, du jeûne chrétien, et sa mission rénovatrice par rapport au monde matériel et cosmique. Le jeûne renvoyant à un acte de partage et de solidarité, l'orateur a évoqué les données sociologiques nouvelles, à la fois positives et négatives, définies par l'esprit ultra-individualiste des dernières décennies, alors qu'il a tenu à dissocier le jeûne chrétien de l'esprit légaliste. Ce dernier, représenté entre autres, par la distinction *pur / impur*, avait été dépassé dans le Nouveau Testament, et selon Papathanassiou nous devons tirer les conséquences qui s'imposent. L'orateur a soutenu que, dans cette perspective, des réadaptations possibles aux prescriptions canoniques concernant le jeûne ne relèveraient pas de l'*économie* mais de l'*exactitude*. Dans son intervention, Radu Preda a présenté un genre de prolégomènes à l'engagement éthique et social de l'orthodoxie. Il a tenu à souligner que la plupart des pays de tradition orthodoxe sont sortis de l'expérience traumatisante du communisme depuis à peine deux décennies, qu'il était nécessaire de bénéficier d'un intervalle de dialogue et d'une approche thématique. Il a donc fait le constat qu'une bonne préparation du Concile fait partie de la *receptio* qui suit l'événement conciliaire. Du point de vue de la question sociale, le Concile peut offrir la chance d'articuler un message éthique conséquent de l'orthodoxie, à travers les expériences accumulées par les Églises locales. L'ordre du jour socio-théologique du Concile panorthodoxe pourrait être varié : de l'encadrement de la problématique européenne jusqu'à la lente transition du totalitarisme à la démocratie et de l'implication des laïcs aux questions bioéthiques. Tous ces thèmes ont en commun la recherche, à la lumière de la Révélation et de la Tradition, d'une réponse crédible aux interrogations de

l'homme d'aujourd'hui. L'observatrice œcuménique Anne-Marie Reijnen, a tenu pour sa part, s'inspirant de la tradition et de la spiritualité orthodoxes, à rappeler l'importance et l'actualité du jeûne chrétien tant pour notre société d'hyperconsommation, que pour le protestantisme d'aujourd'hui, qui semble parfois ne pas se souvenir de la tradition et de la pratique du jeûne chez Calvin. A.-M. Reijnen rappelle, elle aussi au passage, l'abolition de la distinction *pur/impur* dans le Nouveau Testament, mais elle pense qu'il ne peut pas y avoir de vie chrétienne, de vie spirituelle, sans la pratique du jeûne, sans l'ascèse, en d'autres termes sans le renoncement temporel ou même durable aux biens terrestres. Dans la partie finale de sa présentation, la théologienne protestante a fait des propositions concrètes quant aux formes que pourrait prendre le jeûne dans le protestantisme luthéro-réformé, des formes liées à la prière, à la solidarité, à l'année liturgique et à la perspective eschatologique et christologique.

Un moment culminant du colloque a été la soirée organisée au Collège des Bernardins, où des orateurs éminents, comme le père Enzo Bianchi, le père Nicolas Cernokrak, Carol Saba et Georges Nahas, ont présenté leurs points de vue et leurs propositions sur les enjeux liés au Grand Concile. Des propositions et suggestions formulées par Georges Nahas afin de redynamiser le processus conciliaire, on peut retenir son idée de créer un comité panorthodoxe de fidèles prêts à se consacrer à une réflexion suivie sur les adaptations nécessaires ; sa proposition de créer des réseaux sociaux axés sur des sujets définis avec des animateurs dirigeant les débats loin de tout dictat ; enfin l'idée de créer des forums de discussion sur le Concile panorthodoxe, impliquant les jeunes.

Finalement, il me semble que quatre thèmes majeurs auront retenu notre attention et animé nos débats : la non-réception de la modernité et de la sécularisation, la légitimité de la réforme en contexte orthodoxe, la question du nationalisme ecclésiastique, enfin l'émergence du fondamentalisme orthodoxe.

Tout au long de son parcours historique récent, l'orthodoxie (à l'exception peut-être de sa diaspora) semble avoir eu peur

de la modernité et n'a pas encore engagé un dialogue sérieux avec elle. Or, aujourd'hui, ni le dialogue, ni, *a fortiori*, la synthèse entre christianisme orthodoxe et modernité, ne semblent être à l'ordre du jour. Reste à préciser si cette ignorance et cette méfiance renvoient à une incompatibilité radicale et foncière des deux réalités (l'orthodoxie et la modernité) ou si, au contraire, elles sont dues à des conjonctures historiques.

Dans la conjoncture actuelle, la question tout à fait décisive que l'on doit se poser du côté orthodoxe se résume ainsi : *l'orthodoxie s'est-elle arrêtée avant la modernité ?* Ou encore : la théologie orthodoxe survit-elle uniquement dans des milieux traditionnels ou traditionalistes, n'empruntant que les formes et les représentations de la société rurale, à laquelle sont liés les symbolismes liturgiques, les modèles rhétoriques de la prédication, les structures de l'administration ecclésiastique et surtout les perceptions établies concernant la relation entre le séculier et le sacré, le religieux et le politique, l'Église et la société ? L'Église orthodoxe a-t-elle accepté les acquis de la modernité et ses conséquences dans le domaine religieux et social, ou est-elle toujours tentée par le retour à la pré-modernité, considérant la post-modernité et la post-sécularisation uniquement sous l'angle de la *revanche* de l'Église et de la religion face à la modernité et la sécularisation, imitant sur ce point la réaction anti-moderniste de l'Église catholique, avant que cette dernière n'accepte la nouvelle réalité et décide de dialoguer, notamment avec Vatican II ? Et dans quelle mesure cette non-réception de la modernité en contexte orthodoxe affecte-t-elle la préparation et le travail du Concile panorthodoxe ?⁷

On ne serait pas loin de la vérité si on disait que la question de la réforme continue à effrayer bon nombre d'orthodoxes, qui perçoivent tout changement et toute nouveauté comme une trahison de la Tradition authentique de l'Église, liant ainsi la Tradition exclusivement au passé et à l'immobilisme. En fait, la question de la réforme reste à ce jour une *terra incognita*, et ne se pose même pas pour la plupart des théologiens orthodoxes : non seulement ils semblent ignorer

que toute l'histoire de la théologie et la Tradition orthodoxes se caractérisent par des changements continus et des renouvellements incessants, mais en outre, ne se donnent pas la peine de réfléchir sur le fait que toute tentative, tout processus réformateur, cherche finalement sa légitimité et sa légitimation dans un retour aux sources qu'eux-mêmes sont par ailleurs censés apprécier. En adhérant ainsi à une compréhension exclusivement protologique de la tradition, les théologiens orthodoxes ne peuvent pas discerner les conséquences de la compréhension eschatologique de la Tradition proposée de nos jours par d'éminents théologiens orthodoxes (Florovsky, Lossky, Nissiotis, Zizioulas). En conséquence, les approches positives de l'idée de *réforme*, comme celle proposée par le regretté père Jean Meyendorff⁸, ont été et restent encore une exception dans l'espace de l'orthodoxie.

Cependant la non-thématisation de la question de la réforme au sein de l'Église orthodoxe ne signifie pas forcément son absence complète : plusieurs indices témoignent de la présence implicite de cette problématique. Il est à signaler, en effet, que, dans la Tradition orthodoxe, toutes les réinterprétations, reformulations et évolutions possibles ne sont jamais nommées comme telles, mais sont plutôt opérées au nom de la fidélité à la tradition antérieure et aux Pères antérieurs. De plus, suivant une optique pneumatologique et eschatologique qui s'inscrit dans la perspective plus vaste ouverte par l'Incarnation et la divino-humanité du Christ, il est clair qu'il peut y avoir place pour des réformes au sein de l'Église orthodoxe, surtout lorsqu'on se rappelle que celles-ci n'affectent pas le noyau de la foi et ne concernent pas les doctrines fondamentales comme la triadologie et la christologie, mais relèvent bien du domaine du temporel et se réfèrent surtout à des questions pratiques, morales, canoniques ou encore liturgiques. Comme le précise le grand théologien et canoniste orthodoxe le père Nicolas Afanassieff à propos des canons de l'Église, ceux-ci sont des expressions temporelles des vérités éternelles,⁹ ce qui implique qu'à côté des vérités immuables et éternelles qui

ne se prêtent à aucun changement ou modification suivant le temps, l'époque, le contexte culturel, social, etc., telles les doctrines fondamentales, il y a aussi l'expression temporelle et l'application historique de ces vérités, laquelle est sujette aux changements, aux modifications ou aux réformes.¹⁰

Si certaines Églises protestantes souffrent, aujourd'hui encore, d'un certain fondamentalisme de la Bible ou de la lettre biblique, l'Église orthodoxe se trouve souvent, quant à elle, piégée et bloquée par un « fondamentalisme de la Tradition », qui rend problématique dans la pratique sa pneumatologie et sa dimension charismatique. Cela l'empêche non seulement de vivre et de faire l'expérience de son propre renouveau, mais ne lui permet pas non plus de participer au monde moderne et ne l'encourage pas à déployer au présent ses forces et ses charismes créateurs.¹¹

Quant au nationalisme religieux, qui s'est trouvé très souvent au cœur de nos débats pendant ces trois jours, je dirai juste un mot à son sujet : je pense qu'il faut mettre fin à cette balkanisation et à cette fragmentation ethnique de l'orthodoxie, à cette ecclésiologie d'inspiration tribale, qui fait de nouveau surface. À l'heure de la globalisation, où les barrières nationales tombent l'une après l'autre, nous, orthodoxes, nous nous ridiculisons tout simplement en faisant de la nation un élément constitutif de notre identité ecclésiale et de notre ecclésiologie. Quant à la question de l'autocéphalie, il faut commencer à revenir petit à petit à sa signification initiale d'auto-gouvernance et de regroupement régional, loin de tout rapport à l'État ou à la nation, loin de son association dommageable à la notion d'Église nationale¹². S'il y a une question doctrinale sérieuse à discuter lors du Concile, qui en plus intéresserait beaucoup de gens même en dehors des limites canoniques de l'Église orthodoxe, ce serait à mon avis celle de l'ethno-phylétisme. Cette question avait été débattue lors du Concile de Constantinople en 1872, mais apparemment il faut recommencer. Il est souvent arrivé, dans l'histoire de l'Église, de devoir traiter de la même question dans plusieurs conciles consécutifs. Il faut peut-être faire de même à présent avec l'hérésie de l'ethno-phylétisme ! En tout

cas, il n'y aucun espoir de dépasser nos divisions ethniques sans une autocritique courageuse, sans la déconstruction de nos mythologies ethno-religieuses respectives, sans prendre le risque, nous les théologiens cette fois, d'établir la part qui revient à « l'imaginaire » et à la « construction » dans la formation des identités ethno-culturelles¹³, que la rhétorique balkanique habituelle tente de considérer comme divinement voulues et établies !

Quant au problème du fondamentalisme, il faut bien comprendre qu'il est directement lié aux questions débattues lors de ce colloque. En effet, pendant que les rencontres préconciliaires se multiplient d'année en année, pendant que nous, nous sommes ici réunis pour essayer de comprendre les enjeux du futur concile de l'Église orthodoxe, le camp fondamentaliste et anti-œcuménique orthodoxe, qui se renforce de jour en jour et intensifie son combat pour « mettre fin », comme il dit, « à la trahison de l'orthodoxie et à sa dérive œcuméniste ». L'exemple de la récente « Confession de foi », un manifeste et un mouvement grec d'extrémisme anti-œcuménique qui vise à annihiler le dialogue de l'orthodoxie avec les autres traditions chrétiennes, est très caractéristique à cet égard. Partie d'un petit groupe de zélotes, elle s'est développée à tel point (puisque les autorités ecclésiastiques compétentes ne réagissaient pas) qu'elle exige d'exercer une sorte de veto sur toute décision de l'Église orthodoxe relative à l'œcuménisme. Même si, jusqu'à présent, peu d'évêques de l'Église de Grèce ont souscrit à ce document anti-œcuménique, il convient de relever son écho particulier dans les milieux monastiques, en particulier athonites, tout comme chez les intégristes, tandis qu'une collecte de signatures en faveur de cette « Confession de foi » se poursuit dans le monde entier... Ce à quoi nous appellent les groupes fondamentalistes qui font un peu partout surface aujourd'hui dans le monde orthodoxe, ce n'est pas seulement l'hostilité à toute idée de rapprochement avec les autres chrétiens ; c'est aussi à la désobéissance ecclésiastique, à l'interruption des liens canoniques avec les évêques en place, puisque,

selon eux, ces évêques ou ces autorités « se trouvent dans l'hérésie et l'apostasie ».

Dans les circonstances actuelles, il est bien clair, à notre sens, qu'aucune décision synodale même panorthodoxe, que ce soit au sujet du calendrier commun, du jeûne, de la reconnaissance du baptême des autres Églises chrétiennes, de la prétendue « diaspora », etc, ne pourra être acceptée dans la pratique, si elle n'obtient pas au préalable l'aval de ces mouvements ultra-orthodoxes et de leur alliés monastiques, tant que ces mouvements continueront à exercer une sorte de tutelle spirituelle et ecclésiale sur les orthodoxes de par le monde, une sorte de juridiction universelle par dessus les Églises et juridictions locales. Il est temps – *kairos* – pour nos responsables d'Église et pour nous tous, d'en finir avec cette caricature de fidélité à la Tradition, ces « ayatollahs » orthodoxes qui se croient responsables pour l'orthodoxie toute entière et qui, tout en dénonçant le pape de Rome pour ses prétentions à la primauté et à une juridiction universelle, font exactement ce qu'ils lui reprochent, non en tant qu'individus mais en tant que collègue d'*anciens*, comme *magistère* des pères spirituels les plus éclairés et déifiés !

Mais cette dérive d'une partie du monachisme orthodoxe en « fraction militante » d'une orthodoxie idéologique, sa mutation en mécanisme de pouvoir et de domination imposé par dessus le corps de l'Église, ne doit pas nous faire perdre de vue le grand message de repentir, de réconciliation et de pardon mutuel qui est au centre même de la vocation monastique ; elle ne doit pas non plus nous faire sous-estimer l'œuvre significative et la contribution majeure qu'un colloque comme celui de Saint-Serge peut apporter à la démarche conciliaire panorthodoxe, à la prise de conscience théologique et ecclésiologique parmi les fidèles orthodoxes. On aurait donc souhaité que des initiatives analogues se multiplient, que d'autres mettent la question du futur Concile de l'Église orthodoxe au centre de leurs préoccupations théologiques et ecclésiologiques. Car, dans la mesure où le Concile est la réalisation et la manifestation de la communion de l'Église,

il faut que cette communion soit celle du plérôme, de la plénitude de l'Église, pour reprendre la belle formule de Noël Ruffieux¹⁴. Puisqu'en fin de compte, il ne peut y avoir de concile sans les fidèles, il ne peut y avoir de processus conciliaire sans les laïcs et en particulier sans les jeunes. Inutile de dire que tout cela précipitera la convocation du Concile et permettra de surmonter les obstacles, comme d'ailleurs le souhaitent et le demandent dans leurs prières tous les orthodoxes qui songent à l'unité et au témoignage panorthodoxes.

Notes

- ¹ Noël Ruffieux, dans son article, « Un concile panorthodoxe sans les orthodoxes ? » (*Contacts*, n° 239, 2012, p. 280-285), donne une vue d'ensemble sur les étapes et les péripéties du processus conciliaire. Antoine Arjakovsky, de son côté, dans son ouvrage, *En attendant le Concile de l'Église orthodoxe* (éd. du Cerf, Paris, 2011), replace la préparation du Concile dans le contexte plus général de l'évolution de la pensée orthodoxe pendant durant le xx^e siècle et donne en annexe (p. 641-674), en langue française, les documents conciliaires les plus récents. Pour la documentation relative aux étapes antérieures du processus conciliaire, cf. Constantin G. Patelos (ed.), *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement (Documents and Statements, 1902-1975)*, WCC Publications, Genève, 1978 ; Gennadios Limouris (ed.), *Orthodox Visions on Ecumenism*, WCC Publications, Genève, 1994 ; *Dokumentation*, n° 27, 1986, numéro spécial : « Auf dem Weg zu einem Panorthodoxen Konzil. Aktuelle orthodoxe Stellungnahmen zu Frieden, Gerechtigkeit und zum Verhältnis zu den anderen Kirchen ». Voir aussi les revues *Episkepsis* et *Orthodoxia*.
- ² Paul Evdokimov-Olivier Clément, « Vers le Concile ? Appel à l'Église l'Église », *Contacts*, n° 73-74, 1971, p. 191-210 ; repris chez Olivier Clément, *Orient-Occident. Deux Passeurs : Vladimir Lossky et Paul Evdokimov*, éd. Labor et Fides, Genève, 1985, p. 197-210.
- ³ Paul Evdokimov-Olivier Clément, « Vers le Concile ? Appel à l'Église », *Contacts*, n° 73-74, 1971, p. 194-195 ; O. Clément, *Orient-Occident. Deux Passeurs : Vladimir Lossky et Paul Evdokimov*, éd. Labor et Fides, Genève, 1985, p. 198-199.
- ⁴ Selon le métropolite Kallistos Ware (*Orthodox Theology in*

Twenty-first Century, série : « Doxa et Praxis : Exploring Orthodox Theology », WCC Publications, Genève, 2012), « alors que le xx^e siècle était le siècle de l'ecclésiologie, le xxi^e siècle sera celui de l'anthropologie, dans la mesure où l'on se déplace de la question "Qu'est-ce que l'Église ?" à la question "Qu'est-ce que l'homme ?" ».

- ⁵ Je me permets de renvoyer le lecteur désireux d'approfondir ce débat à mon article, « Du "Retour aux Pères" à la nécessité d'une théologie orthodoxe moderne », *Istina*, 56 (2011), p. 227-251.
- ⁶ Metropolitan John Zizioulas, « Ecumenism and the Need for Vision », *Sobornost*, vol. 10, no.° 2, 1988, p. 37.
- ⁷ Je résume ici la problématique que je développe dans mon livre *Orthodoxie et Modernité. Prolegomènes*, éd. Indiktos, Athènes, 2007 (en grec ; traduction anglaise en préparation pour St Vladimir's Seminary Press).
- ⁸ Jean Meyendorff, « La signification de la Réforme dans l'histoire du christianisme », *Orthodoxie et Catholicité*, éd. du Seuil, Paris, 1965, p. 109-129.
- ⁹ Nicolas Afanassieff, « The Canons of the Church : Changeable or Unchangeable ? », *St Vladimir's Seminary Quarterly*, 11 (1967), p. 61-62.
- ¹⁰ N. Afanassieff, *op. cit.*, p. 61-62. Cf. Lewis J. Patsavos, « Ecclesiastical Reform : At What Coast ? », *The Greek Orthodox Theological Review*, 40 (1995), p. 1-2, 4.
- ¹¹ Je reprends ici quelques thèmes traités dans mon étude « L'Église orthodoxe face au défi du renouveau et de la réforme », *Contacts*, n° 223, 2008, p. 212-255.
- ¹² Je développe plus en détail cette idée dans ma communication « Ecclesiology and Globalization : In Search of Ecclesiological Models Relevant to the Time of Globalization (After the Previous Contextual Models : Local, Imperial, National) », issue du colloque international de Volos sur « Ecclésiologie et Nationalisme ». Le texte intégral de cette communication va être publié dans *St Vladimir's Theological Quarterly*, 57 (2013), n° 1-2 (sous presse).
- ¹³ Voir à ce sujet l'ouvrage classique de Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, éd. La Découverte, Paris, 1996.
- ¹⁴ Noël Ruffieux, « Un concile panorthodoxe sans les orthodoxes ? », *Contacts*, n° 239, 2012, p. 280.