

ISTINA

Le peuple juif, « lumière des nations » ?

Jan Karski (1914-2000) : le témoin qui ne fut pas écouté

L'institution synodale comme « âme de l'Orthodoxie »

La formation des autocéphalies modernes

Le débat sur la présidence
de l'eucharistie dans l'Église anglicane

Que signifierait une Église orthodoxe unifiée américaine ?

Un livre d'hommages au Dr Gerhart Riegner

BIBLIOTHEQUE
Centre orthodoxe du
Patriarcat œcuménique
37, ch. de Chambésy
CH - 1202 Chambésy

Revue publiée avec le concours du Centre National du Livre

REVUE TRIMESTRIELLE • XLVII • 2002 • N° 1 • JANVIER-MARS
ISTINA, 45, RUE DE LA GLACIÈRE • F 75013 PARIS

ISTINA

REVUE TRIMESTRIELLE

RÉDACTION ET ADMINISTRATION :

Centre d'Études Istina
45, rue de la Glacière. F 75013 Paris
TÉL : 01 42 17 45 60
Fax : 01 42 17 45 62

CONDITIONS D'ABONNEMENT POUR L'ANNÉE 2002

France et zone euro 59,46 €
Autres pays 64,03 €

RÈGLEMENT DE L'ABONNEMENT

- FRANCE soit par chèque bancaire à l'ordre du CENTRE D'ÉTUDES ISTINA
soit par virement postal au C.C.P. Paris 19 303 52 P du CENTRE
D'ÉTUDES ISTINA.
- AUTRES PAYS en € à l'ordre du CENTRE D'ÉTUDES ISTINA,
soit par chèque bancaire à tirer sur une **banque domiciliée en France**,
soit par mandat
soit par virement postal en ajoutant 2,30 € au montant
de l'abonnement (taxe prélevée par les services postaux)
Les eurochèques ne sont pas acceptés, ni aucun mode de paiement
entraînant un excédent de frais pour le destinataire.

Le Secrétariat de la Revue ne peut remplacer gratuitement les exemplaires régulièrement
expédiés qui ne seraient pas parvenus à leurs destinataires.

ISSN 0021-2423

ISTINA

Quarante-septième année

2002

CENTRE D'ÉTUDES ISTINA

45, rue de la Glacière
F 75013 PARIS

Le «principe synodal», âme de l'orthodoxie

Afin de donner un prolongement et un contenu aux propos échangés lors de la rencontre d'Athènes avec l'archevêque Christodoulos, le 4 mai 2001¹, le pape Jean-Paul II avait suggéré une nouvelle rencontre ultérieure, qui pourrait se tenir à Rome. On n'ignore pas qu'au cours de l'histoire il n'est jamais arrivé qu'un évêque d'Athènes soit venu ni ait été reçu dans la Ville Sainte. Si inédite fût-elle, cette invitation se présentait maintenant sous un jour favorable.

«Sainteté, ce jour est vraiment faste où nos saintes Églises apostoliques, de Rome et de Grèce, se rencontrent pour la première fois de l'histoire, ici, près du lieu du martyre de l'apôtre saint Pierre, pour des motifs de reconnaissance et de collaboration réciproques, a déclaré l'archevêque Christodoulos d'Athènes et de toute la Grèce dans une lettre du 4 mars 2002 adressée à l'évêque de Rome. Les liens historiques qui unissent l'Église apostolique de Grèce, et en particulier d'Athènes, avec le Siège apostolique romain de saint Pierre sont grands et importants. Outre la présence et le martyre à Rome de saint Paul, apôtre des Gentils et fondateur de notre Église, notre siège d'Athènes est fier d'avoir offert à Rome trois saints Papes, Anacleto, Hygin et Sixte II. Sans nier les réalités dogmatiques et doctrinales qui nous séparent et font obstacle à notre prière commune et à la communion in sacris, l'envoi de la délégation de notre Église auprès de l'Église de Rome vise à créer un pont de communication, de réconciliation et de confiance entre nous.»

En réponse, Jean-Paul II a souhaité que les traditions orientales et occidentales coopèrent pour faire face aux questions du monde : « La connaissance personnelle réciproque, l'échange d'informations ainsi qu'un franc dialogue sur les moyens d'établir les relations entre nos Églises constituent le préalable indispensable pour pouvoir progresser

1. Cf. Istina 46 (2001), pp. 246-255.

dans un esprit de fraternité ecclésiale. C'est aussi la condition essentielle de la mise en œuvre d'une collaboration, qui permettra aux catholiques et aux orthodoxes d'offrir ensemble un témoignage vivant de leur patrimoine chrétien commun. « Notre tâche est de transmettre ce patrimoine chrétien dont nous avons hérité » a poursuivi Jean-Paul II, avant d'évoquer « notre responsabilité qui consiste à tendre vers cet œcuménisme de la sainteté qui nous conduira enfin, avec l'aide de Dieu, vers la pleine communion qui ne signifie ni absorption ni fusion, mais une rencontre dans la vérité et dans l'amour »².

La préparation de cette nouvelle rencontre fut confiée à Son Éminence Timothéos, métropolitain de Corfou, également président du Conseil hellénique pour les relations religieuses entre chrétiens. Une délégation de l'Église grecque s'est donc, sous l'égide de ce dernier, rendue au Vatican le lundi 11 mars 2002 et quelques échos ont été donnés des principaux moments de cette discussion, dont les conclusions devaient être présentées au retour à Athènes. Malheureusement, à peine rentré à son domicile, le métropolitain Timothéos décédait subitement. Les conclusions de la rencontre ont dû être remises à plus tard.

Les cinq derniers siècles ont permis un rapprochement entre elles des Églises orthodoxes, celles du moins qui sont désignées séculièrement sous ce titre, à savoir les Églises de tradition chalcédonienne. La sujétion ottomane après 1453 qui eut en quelque sorte pour les Patriarcats orientaux la durée d'une captivité babylonienne, a intensifié leurs rapports. Cette circonstance leur a donné d'affirmer leur identité propre. Leur concertation régulière a permis la réunion de conciles orthodoxes qui, entre le quinzième et le dix-septième siècles, ont conduit aux prises de position de l'Orthodoxie sur les rapports de la nature et de la grâce. Ce nouveau lien établi entre les Patriarcats « orientaux » appelés ainsi depuis lors (au sens défini par Soloviev) ne peut pas revendiquer les conditions d'exercice de la pentarchie antique, mais il a fixé les traits de l'Orthodoxie moderne.

L'idée de l'Orthodoxie a trouvé dès lors son expression dans les encycliques communes des patriarches qui ont déterminé leur attitude au regard de l'œcuménisme quand ce dernier, né en climat réformé, se constituait au dix-neuvième puis au cours du vingtième siècle. Tandis que les principes catholique et protestant se confrontaient sur l'unité à venir,

les Églises de la tradition orthodoxe en vinrent à mieux percevoir leur fondement propre. Désormais, celui-ci n'est pas seulement doctrinal (le dogme chalcédonien, partagé avec les catholiques), ou culturel (la liturgie des icônes), mais surtout le partage de la vie en Église, exprimé par la « réalité synodale ».

En dépit des différences qui ont parfois isolé les Églises orthodoxes entre elles, l'institution synodale qui remonte à l'antiquité, apparaît aujourd'hui comme le principe d'unité spécifique de l'Orthodoxie³. On comprend alors pourquoi le Père Jean Zizioulas, aujourd'hui métropolitain Jean de Pergame, a été conduit à en rechercher les fondements et les sources profondes pour mieux définir la nature de l'institution qui porte et définit depuis toujours l'Orthodoxie.

L'antiquité avait perçu que la synodalité avait été inaugurée, dès le lendemain de la Pentecôte, avec l'institution épiscopale⁴. L'évêque n'est pas seulement la tête de son Église, le centre de l'eucharistie locale, il est le témoin et le gardien de la synodalité dans le concert des Églises⁵. Il manifeste et assure le lien permanent de chaque Église avec les autres Églises aux moments décisifs : élections, célébrations liturgiques, séparations et réconciliations, excommunications et réintégrations⁶. L'Église antique avait déjà fait l'expérience de la synaxe des prêtres. Mais c'est le synode de tout le peuple chrétien autour de son évêque et de toute l'Église, qui demeure la pierre de touche de l'Église⁷.

La réalité synodale ayant été souvent mal comprise ou mise à mal dans les temps modernes du fait des empires étatiques ou des événements

3. Aussi a-t-on pu dire que l'institution synodale appartient à l'essence même de l'Église : cf. J.N. KARMIRIS, *Éclésiologie orthodoxe*, Athènes 1973.

4. C'est dans les premiers siècles de l'histoire de l'Église et dès les temps des premiers conciles que le principe de la synodalité est apparu, mais c'est néanmoins dans les temps modernes et à la faveur de l'œcuménisme qu'il prend tout son sens.

5. On ne saurait donc restreindre la forme de la synodalité ecclésiale à celle de l'eucharistie locale. La réalité synodale s'était manifestée antérieurement à celle-ci, cf. Emmanuel LANGE, « L'origine des synodes » dans *Tradition et communion des Églises*, Louvain 1997, pp. 199-217.

6. L'unité de l'Église est ainsi d'emblée unité des Églises locales plus encore qu'unité de l'Église locale elle-même, cf. J. D. ZIZIOULAS, « La communauté eucharistique et la catholicité de l'Église » dans *Istina* 14 (1969), pp. 67-88.

7. Il semble bien, comme l'ont suggéré P. BATIFFOL et F. DVORNIK, que les formes d'exercice de la synodalité ecclésiale ont bénéficié des règlements du Sénat romain. Il n'en demeure pas moins qu'on ne saurait parler d'influence directe.

2. Cf. Journal *La Croix* du 12 mars 2002, p. 14.

politiques, les Églises, désunies et de fait séparées par l'histoire, en ont fait des expériences différentes. Il est essentiel de percevoir cependant qu'on ne saurait parler d'une expérience de l'Église et de son unité sans cette synodalité, aussi mystérieuse que fondamentale⁸.

Ce n'est probablement pas un hasard si cette question-clé de l'ecclésiologie et de toute la taxis liturgico-canonique apparaît, dans une ère d'interrogation œcuménique, comme nécessaire à toutes les Églises. L'étude du métropolitain Jean de Pergame est sous-tendue par cette expérience vive de la synodalité qui contredit la prétendue distance permanente des orthodoxes par rapport à l'œcuménisme. Celle-ci est au cœur des acquisitions si riches de la vie des Églises aujourd'hui dans leur confrontation constante et croissante : expériences de communion (*koinonia*) entre les Églises, d'identité, de représentativité, de mission et d'accueil de l'étranger. Elle appelle et exige l'écoute de l'autre chrétien, au-delà de toute revendication nationale ou prétention territoriale, de toute présence historique qui serait due à l'origine ethnique ou à l'histoire. Elle implique la fraternité, la collégialité et la participation du peuple chrétien dans les synodes, comme le rappelle si éloquemment le célèbre 34^{ème} canon apostolique, unanimement reçu et toujours si délicat à invoquer⁹.

Le remarquable exposé du métropolitain de Pergame ne cache pas que l'unanimité sur l'institution synodale n'est pas réalisée entre les Églises orthodoxes sur tous les points. On perçoit de plus en plus les points sensibles de la confrontation en cours entre orthodoxes à la veille du grand et saint Concile annoncé par les Églises orthodoxes. Mais c'est par la synodalité que le sens véritable de l'institution chrétienne est aujourd'hui susceptible d'être mieux perçu dans le monde et restitué.

Istina

⁸ Ainsi la consécration d'un évêque en opposition à un évêque déjà régulièrement investi, comme cela est arrivé parfois, est un acte particulièrement anticononique, qui porte atteinte à la réalité même de l'Église.

⁹ Bien que le 34^{ème} concile soit souvent invoqué de nos jours en faveur du principe moderne d'autocéphalie des Églises orthodoxes, il est bien évident qu'il ne saurait venir à l'appui d'aucun ethno-phyletisme ni d'aucune conception nationaliste de l'Église.

La lumière des nations ?

par le Rabbin John D. RAYNER*

« ... Les ténèbres couvrent la terre et une sombre brume s'étend sur les nations » (Isaïe 60,2). Ce verset du Prophète de l'Exil auquel nous devons la *Hafthara* de ce jour reflète parfaitement la sensation d'obscurité, dans laquelle nous nous trouvons tous plongés depuis la catastrophe d'il y a un peu plus de deux semaines. Face à cette obscurité, avons-nous, en tant que Juifs, assemblés dans nos synagogues en ce jour de repentance, quelque lumière à offrir à l'humanité ? Si la réponse est oui, elle est à coup sûr contenue dans l'enseignement impérisable des Prophètes hébreux.

Quel est cet enseignement ? Il a trois aspects (comme nous le verrons), mais fondamentalement il réside dans l'idée que le Créateur de l'univers est un Dieu moral qui nous demande de pratiquer la justice. Tout le reste, et en particulier le rituel religieux, devient insignifiant par rapport à cette exigence. *Les valeurs éthiques sont les seules valeurs ultimes.*

« Je hais, j'ai en dégoût vos fêtes, je ne prends nul plaisir à vos assemblées. ... Mais que le bon droit jaillisse comme l'eau, la justice comme un torrent qui ne tarit point » (Amos 5, 21 et 24). C'est là un thème qui revient sans cesse chez Amos, Osée, Isaïe, Michée et Jérémie, ainsi que dans la prophétie précitée du Deutéro-Isaïe. Dieu, nous dit celui-ci, se moque de savoir si nous jeûnons ; il se soucie infiniment davantage de notre comportement à l'égard du prochain (Isaïe 58, 1-7).

Ce message est parfaitement clair, et nous place devant une double obligation : vaincre le mal et faire prévaloir le bien. L'attaque terroriste

* Rabbin de la *Liberal Jewish Synagogue* de Londres. Sermon prononcé le matin de Kippour (27 septembre 2001), traduit de l'anglais par Paul KESSLER.

contre les Etats-Unis a été la pire chose qui soit arrivée ces derniers temps; son impact a encore été amplifié du fait que nous l'avons vue se produire devant nos yeux sur nos écrans de télévision. Par la haine qui l'a inspirée, et par le mépris de la vie humaine et l'indifférence à la souffrance d'autrui qui l'ont marquée, elle nous a fait toucher du doigt le mal dans ce qu'il peut avoir de plus impitoyable, terrifiant et destructeur.

Il s'ensuit que c'est une obligation inéluctable d'agir vigoureusement à l'encontre des auteurs de ce crime et de ceux qui les ont encouragés et aidés. Au demeurant, ce n'est pas là seulement une affaire de justice. En effet, cette nouvelle phase de l'histoire sanglante du terrorisme comporte pour nous tous des dangers sans précédent. La possibilité que des terroristes suicidaires s'emparent demain d'armes nucléaires, chimiques ou biologiques représente un péril qui menace la survie même de l'humanité. Ce n'est donc pas seulement au nom de la justice, mais pour notre sécurité et celle des générations à venir, qu'il est impératif d'intervenir rapidement et énergiquement contre le terrorisme. Pour ce double motif, l'exhortation prophétique : «Vous extirperez le mal en votre sein», qui revient un peu partout dans le Deutéronome (un livre prophétique), doit être suivie de manière urgente.

Mais à ces motivations légitimes peuvent s'en ajouter d'autres, comme l'orgueil national et le désir de vengeance, qui se dissimulent derrière des principes moraux mais n'ont en réalité rien à voir avec ceux-ci, et qui n'auraient jamais reçu l'approbation des Prophètes; ces derniers ont en effet toujours condamné le nationalisme et la politique de puissance. Il faut souligner que ces motivations-là risquent d'entraîner des actions injustifiées qui aggravent le mal en infligeant des souffrances accrues à des innocents et en créant des menaces nouvelles et encore plus effrayantes. Heureusement, le langage que nous avons entendu dans la bouche du président des Etats-Unis, du premier ministre britannique et d'autres leaders occidentaux a été jusqu'ici relativement modéré et exempt de chauvinisme. Espérons et prions pour que ces gouvernants et leurs conseillers gardent la tête froide au cours des jours et des semaines à venir.

Cependant, vaincre le mal est une chose, et faire prévaloir le bien en est une autre. Cette deuxième tâche est bien plus difficile que la première. Elle requiert un véritable effort éducatif, à savoir l'enseignement de l'amour au lieu de la haine, de la modération au lieu du fanatisme, de la

générosité au lieu de la cupidité. De plus, elle exige l'application de ces principes à la politique internationale et à l'économie mondiale, et notamment à la suppression des écarts qui séparent les riches des pauvres, le Nord du Sud.

En fait, c'est seulement la réalisation de cette seconde tâche qui permettra d'aboutir à une sécurité réelle. La «guerre contre le terrorisme» représente une nécessité pour l'immédiat, mais elle ne sera jamais complètement gagnée tant que le bien n'aura pas prévalu en tant que motivation essentielle du comportement humain individuel et collectif. Jusque là, notre existence même se trouvera constamment menacée; et cette constatation effrayante rend encore plus urgents les efforts que nous devons entreprendre dans le domaine de l'éducation morale.

Voilà quelques-unes des choses que les Prophètes hébreux, s'ils étaient vivants aujourd'hui, diraient sûrement à l'ensemble des hommes. Mais qu'en est-il, plus spécifiquement, de nous Juifs ? Jusqu'à quel point l'esprit prophétique est-il toujours vivant parmi nous, et jusqu'à quel point sommes-nous aptes à le transmettre à l'humanité ?

A bien des égards, certes, l'insistance des Prophètes sur l'éthique a continué à influencer notre comportement. Mais d'un autre côté, il faut dire qu'elle a été largement obliérée par l'attachement des rabbins à une législation qui met sur le même plan l'éthique et le rituel; cela est encore plus vrai aujourd'hui, alors que le rituel a pris une importance accrue. De nos jours, même certains rabbins libéraux américains ont tendance à négliger la critique du rituel par les Prophètes, à insister sur l'observance des *mitzvot* parce qu'elle nous rend différents des autres, et à penser qu'il convient de rendre plus strictes les règles et les procédures de la conversion au judaïsme.

Dès lors, il est impératif pour nous de revenir à l'enseignement des Prophètes. Il faut souligner que la survie d'un peuple observant une série de rites particuliers, exotiques et pittoresques, peut certes présenter un intérêt considérable pour les anthropologues, mais demeure totalement indifférente à Dieu, à moins que ce peuple ne représente réellement, par son exemple éthique, «la Lumière des Nations» (Isaïe 49, 6).

Il convient d'ajouter que les impératifs éthiques, de par leur nature même, transcendent les frontières nationales; c'est pourquoi l'enseignement des Prophètes est fondé non seulement sur la justice, mais encore sur l'universalisme. C'est là le second aspect de cet enseignement. Il faut bien

reconnaitre que, sur ce point, il s'est produit dans le monde juif un recul sensible. L'insistance renouvelée sur le rituel fait partie de ce constat, puisque les rites ont précisément pour fonction de nous rendre différents des autres. Mais c'est surtout dans l'attitude des Juifs vis-à-vis de l'Etat d'Israël et de son conflit avec les Palestiniens que le recul est le plus marqué. A cet égard, l'attitude prédominante parmi les Juifs - à en juger par d'innombrables écrits de propagande, discours prononcés dans les réunions de solidarité, lettres aux journaux, etc. - est marquée par la *compassion pour soi*, l'*apologie de soi* et la *certitude d'avoir toujours raison*.

La version officielle des événements récents est la suivante : il y a un an, Barak a fait une offre de paix généreuse aux Palestiniens, mais ceux-ci l'ont rejetée. Le blocage qui s'en est suivi est donc entièrement imputable aux Palestiniens; Israël n'a rien à se reprocher. Les Palestiniens auraient dû accepter l'offre de Barak; au lieu de cela, ils ont recouru à la violence, et il n'y a aucune excuse pour cela. En particulier, les attaques-suicides sont totalement condamnables. Heureusement, après ce qui est arrivé aux Etats-Unis, le monde entier commence à comprendre ce que les Israéliens ont souffert et à quel point ils ont eu raison de se défendre comme ils l'ont fait. Enfin, ce qui est le plus impardonnable, c'est la haine d'Israël inculquée aux enfants palestiniens.

Il y a du vrai dans cette version, mais c'est seulement *une partie de la vérité*, celle que le gouvernement israélien et l'*Establishment* du judaïsme anglais veulent nous faire entendre. *Il est vrai aussi* que, même après les accords d'Oslo - et spécialement sous le gouvernement Barak - l'Etat d'Israël, défiant l'opinion mondiale, a accéléré la construction et l'expansion des implantations dans les territoires occupés; et que, par ses représailles brutales, ses châtiments collectifs, l'expropriation de terres palestiniennes, la destruction de maisons et le déracinement d'arbres fruitiers appartenant aux Palestiniens, ainsi que la confiscation de leurs ressources en eau, Israël, tout en poursuivant les négociations, a tout fait pour miner l'espoir que les Palestiniens pouvaient avoir placé dans le processus de paix et les a finalement poussés au désespoir. Et il est vrai aussi que, alors que l'offre de Barak était «généreuse» au regard de ce que l'opinion publique israélienne était prête à concéder, elle était très insuffisante par rapport à ce que les Palestiniens se sentaient légitimement en droit de demander.

En un mot, le *mythe de l'innocence des Juifs est indéfendable*. Je

n'éprouve aucun plaisir à dire cela, mais c'est la vérité. Et j'espère bien que, du haut de cette chaire, on vous dira toujours la vérité, pour désagréable qu'elle puisse être.

Les Prophètes hébreux auraient été profondément choqués par l'attitude présente de leur peuple; il est vrai qu'en leur temps déjà ils avaient motif à critiquer leur propre société. Comme le dit le premier verset de notre *Haphtara* d'aujourd'hui: «Crie à plein gosier, ne te ménage point ! Comme le cor, fais retentir ta voix ! Et expose à mon peuple son iniquité, à la maison de Jacob ses péchés» (Isaïe 58, 1). Par ailleurs, ils dénonçaient avec mépris les faux prophètes qui courtaisaient le peuple à coups de men songes, «en disant: 'Paix ! Paix !', alors qu'il n'y a point de paix» (Jérémie 6,14).

Heureusement, et malgré tout, l'esprit prophétique n'est pas entièrement mort parmi nous. Dans la Proclamation d'Indépendance de l'Etat d'Israël sont évoqués explicitement «les principes de liberté, de justice et de paix proclamés par les Prophètes d'Israël»; et à bien des égards - mais, hélas, pas à tous les égards - Israël s'est conformé à ces principes.

Pour ce qui est du judaïsme anglais, rappelons le fait suivant: lorsque, en octobre 1953, une unité de l'armée israélienne commandée par Ariel Sharon massacra 69 personnes - hommes, femmes et enfants - dans le village arabe de Kibya, il n'y eut, à ma connaissance, qu'un seul et unique rabbin en Angleterre à manifester l'honnêteté, le courage et l'esprit prophétique nécessaires pour condamner cette atrocité : ce fut mon prédécesseur, le rabbin Leslie Edgar. J'en suis très fier, et j'espère que vous l'êtes tous. (Le seul soutien public que reçut alors le rabbin Edgar fut celui de l'éditeur du *Jewish Chronicle*.)

De nos jours, il existe toujours des voix prophétiques dans le monde juif. On peut citer à cet égard des théologiens comme Michael Lerner et Marc Ellis aux Etats-Unis, et des écrivains comme Amos Oz et David Grossmann en Israël. Ces derniers ont signé la déclaration conjointe israélo-palestinienne intitulée: «Non à l'effusion de sang, non à l'occupation, oui à la négociation, oui à la paix». On peut citer encore des organisations comme «La Paix Maintenant» et *Netivot Shalom*, sans oublier celle des «Rabbins pour les Droits de l'Homme» qui regroupe plus d'une centaine de rabbins israéliens, libéraux, conservateurs et orthodoxes. Entre autres projets qui méritent d'être connus, ils ont conçu celui de planter 30 000 oliviers dans les territoires palestiniens à l'occasion de la prochaine fête

de Tou bi Sh'vat, ces arbres étant destinés à remplacer ceux qui ont été détruits par l'armée et les colons. Voilà une action authentiquement prophétique !

A l'heure où je vous parle, il y a de nouveau un cessez-le-feu, nous permettant encore une fois de nourrir l'espoir d'une négociation de paix aboutissant à un règlement que les deux parties pourront accepter dans la dignité et l'honneur. Espérons et prions pour que cette chance ne soit pas gâchée.

En ce jour de Kippour, ce n'est pas le moment d'être satisfaits de nous-mêmes. Bien au contraire, c'est le moment de nous interroger à notre sujet. Il ne s'agit pas de dénoncer les fautes des autres, pour nombreuses et graves qu'elles soient, mais de faire face à nos propres fautes. Il s'agit d'écouter la voix des Prophètes qui nous demande de dire et de faire non ce qui est populaire ou à la mode, non ce qui nous réconforte, mais *ce qui est juste*. Cela peut souvent paraître inopportun. Mais il existe un autre principe essentiel chez les Prophètes et c'est là le troisième élément de leur enseignement - qui veut que ce qui est moralement juste, même si momentanément cela semble inopportun, s'avérera finalement conforme à l'intérêt de tous.

Et c'est là, je crois, que se trouve la réponse au dilemme que le rabbin David Goldberg a formulé devant nous hier soir et qui consiste, apparemment, à devoir choisir entre la loyauté envers notre peuple et la loyauté envers Dieu. Les Prophètes n'aimaient-ils donc pas leur peuple ? Et cependant, ils critiquaient sévèrement ses chefs. Y eut-il jamais un homme qui aimât le peuple d'Israël avec autant de passion que Jérémie ? Pourtant, et précisément pour cette raison, il condamnait ses péchés avec la même passion. De même, ceux qui aujourd'hui demandent à l'Etat d'Israël d'adopter une politique moralement juste - une politique de modération, de compromis, de respect pour les droits des Palestiniens, et qui conduite à la paix - n'aiment pas moins leur peuple que ceux qui approuvent la politique actuelle, telle qu'elle est : dure, répressive et stérile, ne conduisant nulle part si ce n'est à un cycle sans fin de violences et de contre-violences, et en dernier ressort au désastre. En fait, les adeptes de la justice *aiment leur peuple davantage*, car la politique qu'ils prônent est en définitive la seule susceptible d'assurer la survie de l'Etat d'Israël et de sa population. Ils ne sont pas moins sionistes que les autres; bien au contraire, *ce sont eux les vrais sionistes !*

En tout état de cause, si nous Juifs avons quelque chose de réellement important à communiquer à l'humanité en ces heures sombres, cela ne peut être que ce triple enseignement des Prophètes: que la justice l'emporte sur toute autre considération; qu'elle est universelle, transcendant le nationalisme; et que, en dernier ressort, ce qui est moralement juste s'avérera aussi être conforme à l'intérêt de tous. Si nous voulons être la Lumière des Nations, ce doit être là notre message. Et si ce message passe, un temps viendra sûrement où «le peuple qui marchait dans l'obscurité verra une grande lumière» (Isaïe 9, 1). *Bimhéra b'yaménou. Amen.*

L' institution synodale Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques*

par le Métropolite JEAN de Pergame

1. Introduction

L'institution synodale constitue, du moins pour la théologie orthodoxe, le corps de l'administration et de la structure canonique de l'Église. Toute Église autocéphale orthodoxe a son Synode, et nul législateur, ecclésiastique ou politique, ne saurait lui substituer un organe administratif d'une autre forme, de caractère collectif ou individuel.

Cela dit, il faut reconnaître qu'il n'est peut-être pas d'autre institution aussi mal comprise, que ce soit par l'Église ou même par l'État, que l'institution synodale. Les malentendus dont elle fait l'objet risquent autant d'entraîner la vie ecclésiastique sur des voies hasardeuses et des péripéties que de conduire, dans certains cas, à des estimations erronées de certains événements (c'est ce qui advient, par exemple, pour diverses décisions du Conseil d'État en Grèce), mais, nécessairement, ils portent atteinte aux fondements théologiques de l'Orthodoxie. Ces malentendus proviennent de ce que le contenu ecclésiologique de l'institution synodale est souvent ignoré ou méconnu. Contrairement à tout ce qui concerne la législation et l'administration de l'État, les institutions canoniques de l'Église ne peuvent être comprises indépendamment de l'ecclésiologie, c'est-à-dire des principes théologiques qui régissent la nature de l'Église. Des institutions administrant l'Église, et qui sont aussi fondamentales que le Synode, sont inséparables de l'essence de l'Église¹ et, de ce fait, toute

*. L'article original est publié en grec dans *Mélanges en l'honneur du Métropolite Barnabas de Kitros*, Athènes, 1980, pp. 161-190 ; traduit du grec par l'archimandrite Grigorios D. PAPHOTHOMAS, professeur de droit canon à l'Institut de théologie orthodoxe Saint Serge de Paris.

1. Voir J. N. KARMIRIS, *Ecclésiologie orthodoxe*, 1973, p. 521 et 523 (en grec) : «La

séparation entre le dogme et les institutions administratives fondamentales de l'Église est, non seulement malencontreuse, mais même dangereuse².

Pour comprendre le contenu ecclésiastique d'une institution, au sein de l'Église orthodoxe du moins, il est nécessaire de retourner en arrière, aux débuts historiques de cette institution. Le temps a fait subir, en effet, à nombre d'institutions, des altérations qui tendent à les éloigner de leur contenu initial. Certes, l'Église orthodoxe ne refuse pas les évolutions historiques qui se produisent dans ses institutions, mais elle ne les accepte qu'à la condition que la relation initiale de ces institutions avec l'essence et la nature de l'Église demeure intacte, à l'abri de toute éventuelle transformation ou modification. Par conséquent, pour comprendre et étudier les institutions ecclésiastiques de l'Orthodoxie, il est indispensable d'en connaître les débuts historiques et l'évaluation ecclésiologique. L'ecclésiologie et l'histoire de l'Église, notamment de l'Église des premiers siècles au cours desquels les institutions ecclésiastiques³ se sont formées, sont les guides indispensables pour toute recherche sur le droit canon de l'Église orthodoxe⁴.

Ainsi, en ce qui concerne l'institution synodale, il est nécessaire de poser les questions suivantes :

a) Comment cette institution est-elle apparue dans la vie de l'Église ? Quelles sont les données historiques et théologiques qui l'ont engendrée ?

b) Quels sont les principes ecclésiologiques qui ont conduit à la formation de cette institution ? Comment le contenu ecclésiologique initial synodalité est inhérente à l'essence de l'Église. Voir également archimandrite STYLIANOS CHARKIANAKIS (actuel archevêque d'Australie), *Sur l'Infaillibilité de l'Église*, 1965, p. 86, (en grec).

2. Sur la question de la séparation des saints canons (en canons dogmatiques et en canons administratifs), qui s'est posée en Grèce, voir K. MOURATIDIS, *L'Église et la Constitution*, Athènes, 1968, p. 10 et ss. (en grec).

3. À cet égard, les quatre premiers siècles ont une importance cruciale, étant donné que c'est au cours de ces siècles que se sont formées les institutions ecclésiastiques et qu'ont été éclaircis les critères ecclésiologiques sur la base desquels ces institutions ont vu le jour. Toute évolution de ces institutions doit être examinée à la lumière de ces critères.

4. Une importance particulière est accordée à la formation et à l'évaluation ecclésiologique des institutions ecclésiastiques, du point de vue orthodoxe, ainsi qu'à la praxis liturgique de l'Église, comme il apparaîtra dans la suite de la présente étude. Ecclésiologie, histoire ecclésiastique et liturgique sont imbriquées dans le droit canon orthodoxe.

de l'institution synodale a-t-il pu se maintenir substantiellement intact, lorsque de nouvelles formes d'expression de cette institution sont apparues ?

c) Et enfin, à la lumière de ces données historiques et ecclésiologiques, quels sont les principes qui doivent aujourd'hui régir le droit canon de l'Église orthodoxe relativement à l'institution synodale ?

La présente étude se propose d'examiner brièvement ces questions qui, à notre avis, sont essentielles, d'une importance aussi théorique que pratique pour l'Orthodoxie aujourd'hui.

2. Les débuts historiques de l'institution synodale

La principale question que rencontre l'historien qui étudie la genèse de l'institution synodale peut être formulée comme un dilemme : doit-on considérer les synodes comme un produit des conditions existant à la fin du II^e siècle ap. J.-C., au moment où les synodes apparaissent effectivement sous la forme qu'on leur connaît aujourd'hui ou bien doit-on rechercher les racines de cette institution dans les structures synodales existant déjà dans les premières communautés ecclésiastiques, dont la vie est décrite dans le Nouveau Testament ? Les historiens qui prennent, pour point de départ de leur étude, les dernières décennies du II^e siècle, se heurtent à une difficulté : les facteurs ayant contribué à l'apparition des synodes sont-ils externes ou internes à l'Église ? Des historiens, tels que Monceaux, Lübeck et Harnack, partisans de la première thèse, pensent que l'institution synodale prend sa source dans la vie publique et religieuse des villes helléniques⁵; de même, Dvornik et d'autres soutiennent que l'apparition des synodes est liée à l'institution du sénat romain⁶. Au contraire, les historiens qui ont recherché les débuts du synode dans la vie interne de l'É-

5. Voir P. MONCEAUX, *De Communi Asiae provinciae*, 1885, p. 117 ; C. LÜBECK, *R.-Eichtheilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des vierten Jahrhunderts*, 1901 ; A. HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts, in den zwei ersten Jahrhunderten*, 1910, pp. 115-116.

6. Ainsi, plus anciennement, P. BATTEUX, bien qu'il ait exclu les influences d'institutions extra-ecclésiastiques sur les synodes en ce qui concerne l'Asie, a reconnu l'influence de l'institution du sénat romain sur la pratique synodale en Afrique. (Voir «Le règlement des premiers conciles africains et le règlement du sénat romain», dans *Bulletin d'Antiquité Littéraire et d'Archéologie Chrétienne*, t. 3, n° 1 (1913), pp. 1-19. Récemment, cette thèse a été soutenue par F. DVORNIK, *Emperors, Popes and General Councils*, 1951, p. 1-23.

glise - toujours, bien sûr, pendant la seconde moitié du II^e siècle - tendent à associer l'apparition de cette institution au problème plus général de l'opposition entre «Hiérarchie» et «Esprits» (*Amt und Geist*), opposition que R. Sohm et A. Harnack ont introduite dans l'historiographie, notamment en disant que cette opposition supposée était apparue à cause du montanisme⁷. Toutes ces théories ont en commun de situer les débuts de l'institution synodale vers la fin du II^e siècle, jamais avant. En d'autres termes, les premiers synodes qu'on sait être apparus en raison du montanisme et de la querelle de Pâques⁸, seraient une institution qui aurait été conçue par l'Église d'alors, pour la première fois, afin de faire face aux problèmes qui se posaient à l'époque, et sous l'influence de facteurs extérieurs ou intérieurs à l'Église.

Dans une autre étude⁹, nous avons soutenu la thèse suivante : non seulement les débuts de l'institution synodale doivent être recherchés au sein de l'Église, mais ils remontent aussi aux sources les plus anciennes du Nouveau Testament, à savoir dans les épîtres de Paul et dans la structure des premières communautés eucharistiques¹⁰. Il n'est donc pas nécessaire de répéter ici, dans tous ses détails, l'argumentation qui avait alors été développée, mais il peut être utile de rappeler certaines des principales conclusions de cette étude.

Le fait historique le plus important, qui nous conduit à penser que les débuts historiques de l'institution synodale sont à rechercher au sein de l'Église, et, plus encore, dans la structure des premières communautés eucharistiques, est que la composition des synodes semble avoir été, dès

7. De même, G. KRETSCHMAR, *Die Konzile der alten Kirche : die ökumenischen Konzile der Christenheit*, 1939 ; H. J. MAROUL, 1961, p. 17. Voir plus anciennement P. de LABRIOLLE, *La crise montaniste*, 1913, p. 30.

8. Voir EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, V, 16, 10, et V, 23, 2-3.

9. J. D. ZIZOULAS, "The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council", dans collectif : *Councils and the Ecumenical Movement*, Genève, C.G.E.E. (coll. WCC Studies, n° 5), 1968, pp. 34-51.

10. À l'appui de la thèse défendue dans cette étude (note 9), à savoir que l'institution synodale est issue de la structure de l'Église locale, voir L. MORTARI, *Consacrazione Episcopale e Collegialità*, 1969. Cet ouvrage associe la genèse de l'institution synodale plutôt à la pratique de la consécration des évêques qu'à la place de l'évêque en tant que *pro-éto*s de la Divine Eucharistie. Sur le rapport des principes de l'institution synodale avec la vie de l'Église à l'époque du Nouveau Testament qui ne fait, toutefois, aucune mention particulière de la structure de l'Église locale, voir Emmanuel LANNE, «L'origine des synodes», dans *Theologische Zeitschrift*, t. 27 (1971), p. 201-222.

le début, *épiscopale*. La question que l'historien ne peut éviter est dès lors la suivante : pourquoi les synodes étaient-ils essentiellement composés d'évêques ? Était-ce une initiative prise par l'Église de la fin du II^e siècle, sous l'influence de facteurs internes ou externes, spécifiques à cette époque ? Or bien était-ce dû à des raisons ecclésiologiques plus profondes, en rapport avec la vie et la foi de la première Église ?

Dans le Nouveau Testament, on rencontre deux formes principales de synodes. La forme la plus connue est celle du synode dit apostolique, décrit dans les *Actes des Apôtres* (Ac. 15; cf. Ga. 2). Ni les problèmes d'exégèse que présente cet extrait des Actes, ni le problème de l'historicité du synode apostolique, n'ont leur place dans la présente étude. Toutefois, la structure de ce synode, tel qu'il est décrit par Luc dans les Actes, est d'un grand intérêt. La composition du synode est la suivante : a) «la foule», c'est-à-dire l'Église locale et b) les «apôtres» et les «presbytres». Les «apôtres et les presbytres», tout comme l'«Église» (à savoir «la foule») ont participé à l'assemblée qui s'est tenue *avant* le synode pour écouter Paul et Barnabé (15, 4). Cependant, nous constatons qu'il n'est fait initialement aucune mention de l'«Église» pendant le synode proprement dit : «Les apôtres et les presbytres se réunirent pour examiner cette question». Ce n'est que vers la fin du synode que l'«Église» réapparaît, au moment de choisir qui accompagnera Paul à Antioche (15, 22) : «Alors, il a paru bon aux apôtres et aux presbytres, ainsi qu'à l'Église entière de choisir (...)»¹¹. Toutefois, l'épître, envoyée à Antioche en tant que décision officielle, semble n'avoir été écrite que par les «apôtres et les presbytres»¹², quoiqu'il soit fait mention des applaudissements par lesquels l'Église locale a accueilli la décision (v. 25). Il se peut que le «nous» de la fameuse phrase «il a paru bon au Saint-Esprit et à nous» (15, 28) renvoie directement aux «apôtres et presbytres», à la condition cependant

11. Tout le texte est assez confus sur cette question. Au v. 12, alors qu'il était écrit auparavant (v. 6) que seuls «les apôtres et les presbytres s'étaient assemblés, le texte ajoute subitement que «toute la foule a fait silence». Que représente ici la «foule»? S'agit-il de la foule des apôtres et des presbytres, en ce cas, l'usage du terme «foule» n'est plus spécialisé (foule = Église locale) ou bien s'agit-il de l'Église locale et, en ce cas, il y a contradiction avec le v. 6 qui parle de la synaxe des seuls «apôtres et presbytres»?

12. On trouve également la variante «les apôtres et les presbytres et les frères», mais la plupart des interprètes préfèrent «les apôtres et presbytres, les frères», «les frères» renvoyant non pas à l'Église locale, mais aux «apôtres et presbytres». Voir, par exemple, C. S. C. WILLIAMS, *A Commentary on the Acts of the Apostles*, (Black's New Testament Commentary), 1957, p. 185.

que «toute l'ÉGLISE» soit unanime. Par conséquent, la structure du synode apostolique démontre: a) que l'Église locale constitue la base du synode et b) que «les apôtres et les presbytres» se distinguent de la «foule», en raison du rôle directeur qu'ils assument, aussi bien dans la prise de décisions que dans la communication de ces décisions aux autres Églises.

Ce qui attire, par la suite, l'attention est que, à partir du ch. 21 des Actes, la formule «apôtres et presbytres» est remplacée par celle de «Jacques et les presbytres». Outre l'importance de la formule «Jacques et les presbytres» en général, pour l'apparition de la fonction épiscopale¹³, et, en particulier, pour la genèse de l'institution synodale, ce passage de «apôtres-presbytres» à «Jacques-presbytres» constitue le pont qui nous fait passer du livre des Actes au «conseil de l'évêque» d'Ignace d'Antioche¹⁴, qui a joué un rôle considérable dans la genèse de l'institution synodale. Le «conseil de l'évêque», constitué de l'évêque et des presbytres qui l'entouraient, est ce qui, lors de la synaxe de l'Eucharistie, tranchait, en présence du peuple, dans des questions relatives à la concorde et à l'unité de l'Église, avant la divine communion¹⁵. Comme il apparaîtra par la suite, cela n'est pas sans rapport avec la genèse de l'institution synodale, en tant qu'institution épiscopale dans sa structure de base; ce conseil est directement lié à l'autre forme de synode, parallèle à la forme du synode apostolique qui répond à la vie des Églises chrétiennes primitives. Nous y reviendrons plus loin.

La deuxième forme de synode qui, déjà présente dans les épîtres de Paul, influe, comme nous le verrons plus bas, sur le développement de l'institution synodale aux siècles suivants, est encore liée aux décisions relatives à la participation ou non-participation à la divine communion. Au ch. 5 de la 1^{re} Épître aux Corinthiens, l'Église locale de Corinthe, réunie pour l'Eucharistie, est appelée à décider de la participation ou non-participation de l'un de ses membres à la divine communion. - Il faut remarquer que cette synaxe est constituée du peuple («de vous»), de l'apôtre («de mon esprit») et du Seigneur («avec la force de Notre-Seigneur Jésus-Christ»), composition qui rappelle le «il a paru bon au

13. Voir, sur cette question, G. KONIDARIS, *Sur la prétendue différence des formes dans la situation du christianisme primitif*, Athènes, 1959 (en grec).

14. IGNACE, *Philadelpiens*, 8, 1; cf. *Magnésiens*, 6, 1, et *Trulliens*, 3, 1.

15. Voir explicitement le texte le plus proche de l'«Écclésiologie d'Ignace», venant du même lieu et datant des débuts du III^e siècle, dans l'œuvre, la *Didascalie des Apôtres* syriaque, ch. 11 (éd. Conolly, pp. 109-115).

Saint-Esprit et à nous» du synode apostolique.

Ce qui ne peut manquer d'attirer l'attention de l'historien est que ce qui est décrit dans ce passage de la 1^{ère} Épître aux Corinthiens, semble être institutionnalisé par les générations suivantes. La réconciliation entre les fidèles comme l'unité de l'Église, invocables avant la divine communion, de même que le jugement irrévocable et eschatologique de la communauté et des Apôtres porté sur les membres de l'Église, sont attestés dans l'Évangile selon Matthieu (ch. 18), d'une manière qui ne diffère guère de la 1^{ère} Épître aux Corinthiens. Selon le témoignage de Tertullien¹⁶, cela devient une institution au cours du II^e siècle, conduisant ainsi au «conseil de l'évêque» d'Ignace. Cette synaxe, selon le témoignage de la *Didascalie des Apôtres* syriaque, datant du III^e siècle et fondé sur cette tradition, n'avait d'autre but que de trancher dans les questions qui divisaient les fidèles, afin d'éviter qu'ils n'aient recours aux tribunaux païens (cf. 1 Co 5) - et cela, toujours en rapport avec la participation ou non-participation à la divine communion.

L'étude des sources prouve incontestablement que l'institution synodale, telle qu'elle apparaît à partir du II^e siècle, est précisément liée aux conditions préalables et à cette praxis de l'Église. Les synodes, qui apparaissent lors de la querelle de Pâques, sont directement, et avant tout, en rapport avec le problème de la communion eucharistique¹⁷. On peut également le constater en considérant les grands conciles œcuméniques de l'Église ancienne : leur but n'était jamais de formuler les principes de la

16. TERTULLIEN, *Apologétique*, 39. Cet auteur mentionne de plus (voir *De jejunio*, 13, 6) «des synodes (conclita) des Églises «dans les régions helléniques», mais on ne sait pas avec certitude s'il s'agit de synaxes orthodoxes ou montanistes.

17. Cela ressort clairement de la description des premiers synodes par Eusèbe. Ainsi, en ce qui concerne les synodes qui se sont réunis en raison du montanisme : «En effet, les fidèles d'Asie se réunissent souvent à cette fin en de nombreux endroits de l'Asie; ils examinent les discours récents et montrent qu'ils étaient profanes; et, après avoir condamné l'hérésie, ils chassèrent ainsi de l'Église ses sectateurs et les retranchèrent de la communion» (*Histoire Ecclésiastique*, V, 16, 10 [S. C., t. 41 (II), p. 49]). Cf. aussi 28, 9: «exclus de la communion». De même, en ce qui concerne la querelle de Pâques : «Là-dessus, les *protestos* de l'Église des Romains, Victor, entreprend de retrancher en masse de l'unité commune les chrétiens de toute l'Asie en même temps que les Églises voisines, comme étant hétérodoxes ; il publie par lettres (sa condamnation) et proclame que tous les frères de ces pays-là, sans exception, sont exclus de la communion» (*Histoire ecclésiastique*, V, 24, 9 [S. C., t. 41 (II), p. 69]). Il n'est donc pas douteux que le but de ces premiers synodes était non pas de formuler un enseignement, ni même d'éliminer simplement les hérésies, mais de traiter la question de la communion eucharistique.

foi en elle-même, mais de décider de la participation ou non-participation à la divine communion. C'est ce que l'on peut constater clairement à la lecture des «anathèmes» auxquels aboutissent les décisions de ces conciles et qui reflètent l'esprit de la 1^{ère} Épître aux Corinthiens 5 et de *Mt* 18. Le but du synode a donc, de tout temps, été lié à la divine Eucharistie et aucun historien sérieux ne saurait le contester.

À présent, si nous étendons notre recherche aux sources strictement canoniques relatives au témoignage sur l'institution synodale, nous pouvons y trouver confirmation de nos observations. Une étude attentive du 5^e canon du 1^{er} concile œcuménique de Nicée (325), qui est, apparemment, le premier témoignage clair que nous possédions sur l'institutionnalisation des synodes sur une base permanente et régulière, prouve que cette institutionnalisation est encore liée au problème de la participation à l'Eucharistie. Préoccupé des exclusions de la divine communion, que les évêques imposaient au sein de leur Église, ce canon ordonne : «À propos de ceux qui ont été exclus de la communion (...), par les évêques de leur éparchie; la sentence portée doit être observée, conformément au canon¹⁸ prescrivant que celui qui a été exclu de la communion par l'un ne doit pas être admis par les autres. Il faut cependant s'assurer que l'évêque n'a pas porté cette sentence d'excommunication par étroitesse d'esprit, par esprit de contradiction ou par quelconque sentiment d'aversion et, à cause de cela, ceux-ci «étaient condamnés à être exclus de la synagogue». Afin qu'un tel examen puisse avoir lieu, il a paru bon que, dans chaque éparchie, on tînt deux fois par an un synode, afin que tous les évêques de l'éparchie étant réunis, on examine toutes les questions semblables ; ainsi, ceux qui de l'avis commun auraient désobéi à leur évêque seront justement considérés par tous comme exclus de la communion, jusqu'à ce qu'il plaise au «commun des évêques» d'adoucir leur sentence. Ces synodes devront se tenir l'un avant le carême pour que, ayant éloigné tout sentiment pusillanimité, l'on puisse présenter à Dieu une offrande pure, et le second au cours de l'automne».

De ce qui précède il ressort que l'institution synodale, sous la forme qu'on lui connaît aujourd'hui, prend sa source dans la synodalité et la praxis synodale des premières communautés apostoliques, et que cette praxis est toujours liée à la communauté eucharistique. Ainsi lumière est faite sur un autre point obscur : comment, au IV^e siècle, le terme de

18. Cf. les canons 12 et 32 des Saints Apôtres.

«synode» a pris le sens de divine Eucharistie¹⁹. Mais, ce qui est encore plus important pour notre étude, c'est que ce lien primitif entre l'institution synodale et l'Eucharistie nous fournit une réponse à la question principale : pourquoi les synodes sont-ils de caractère épiscopal et quel est le sens, pour l'ecclésiologie et le droit canon, de ce caractère épiscopal de l'institution synodale ?

3. Caractère épiscopal des synodes

À la question «pourquoi la composition des synodes a-t-elle toujours été épiscopale ?», la réponse qui ressort de l'étude des sources est que l'institution synodale a, dès le début, été liée à la communauté eucharistique, l'évêque étant considéré comme le *proestos* de la divine Eucharistie, dans chaque Église locale. Ainsi est-il naturel que la théologie se rapportant à l'évêque et le développement de la praxis synodale se soient mutuellement influencés²⁰ au cours des premiers siècles. En quoi ce fait est-il important pour l'évaluation ecclésiologique de l'institution synodale et pour ses conséquences canoniques ?

Tout d'abord, il faut remarquer que, de par sa position de *proestos* de la communauté eucharistique, l'évêque était considéré, dans l'Église ancienne, comme celui qui incarne toute l'Église locale²¹. Cependant, en même temps, de par la nature de la communauté eucharistique qui est l'expression et la manifestation de tout le Christ et de toute («catholique», s'entend) l'Église, le *proestos* de l'Eucharistie, l'évêque, était considéré comme le célébrant, celui en la personne duquel l'Église locale dépassait toute notion de localisme et s'unissait avec les autres Églises locales en

19. Ce fait est des plus importants pour la thèse soutenue ici. Voir Jean CHRYSOSTOME, «Sur les obscurités des prophètes, 2, 6», dans *P. G.*, t. 56, col. 182. Voir *idem*, «Homélie sur la Première Épître aux Corinthiens, 27, 3», dans *P. G.*, t. 61, col. 228; *idem*, «Homélie sur les premières Pâques 3, 2», dans *P. G.*, t. 48, col. 864 ; *idem*, «Homélie sur la conversion», dans *P. G.*, 49, col. 336. De même, JÉRÔME, «*Epistula ad Heliodorum*, 12», dans *P. L.*, t. 22, col. 597.

20. Ainsi que le remarque pertinemment H. E. W. TURNER, *The Pattern of Christian Truth*, 1954, p. 357.

21. Pour l'analyse des sources relatives à cette question, voir J. D. ZIZIOULAS, *L'unité de l'Église dans la divine Eucharistie et autour de l'évêque au cours de trois premiers siècles*, Athènes, 1965, p. 87 et ss. (en grec). (Cet ouvrage existe également en français : Métropolitte de Pergame Jean (ZIZIOULAS), *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premiers siècles* (traduit du grec par Jean-Louis PALIENE), Paris, Desclée de Brouwer (coll. Theophanie), 1994, 279 pages (N. d. T.).

«une seule Église, sainte, catholique et apostolique»²². Il était donc très naturel que tout acte de l'Église visant à l'expression de l'unité des Églises locales, comme c'était le cas du synode, se manifestât par l'évêque. Par conséquent, la composition épiscopale du synode se justifie et s'impose dans l'Église ancienne, du point de vue ecclésiologique, du fait que l'évêque est, en tant que *proestos* de l'Eucharistie, celui qui exprime l'unité aussi bien de l'Église locale en elle-même que son unité avec les autres Églises locales, unité à laquelle, comme nous l'avons vu, les synodes ont de tout temps aspiré.

Tout cela ressort d'une manière encore plus évidente et incontestable, si l'on considère certains traits fondamentaux de la vie liturgique et canonique de l'Église ancienne, relatifs à la consécration de l'évêque. Le premier trait est que, lors de la consécration épiscopale, il est indispensablement fait mention de l'Église locale pour laquelle est nommé l'évêque consacré. Les canons interdisèrent donc fermement l'investiture d'ecclésiastiques absolue (ou libre)²³ d'autant plus dans ce cas de la consécration épiscopale, pour laquelle l'indispensable lien avec une Église locale a de tout temps constitué une partie de la prière prononcée durant la consécration : «La grâce divine, celle qui toujours guérit les faiblesses et supplée aux déficiences, désigne le prêtre très aimé de Dieu (...N...) pour être évêque de la ville (...N...)». D'ailleurs, ce lien entre évêque et Église locale a toujours été tenu pour si essentiel que, même dans la praxis nouvelle des évêques titulaires et auxiliaires, il est toujours nécessaire d'unir le nom de chaque évêque avec une Église locale, même s'il s'agit d'une Église locale «ayant autrefois existé»²⁴.

Bien entendu, tout ce qui précède est reconnu par tous comme des «données» invariables, liturgiquement ou canoniquement. Mais combien sont ceux qui sont disposés à tirer les conclusions auxquelles conduit cette taxis liturgique et canonique ? Ces conclusions sont de la plus haute importance pour notre question et doivent être examinées immédiatement.

Introduire la mention du nom de l'Église locale dans la prière, lors

22. Pour plus de précisions, voir J. D. ZIZIOULAS, «La communauté eucharistique et la catholicité de l'Église», dans *Istina*, 14 (1969), pp. 67-88; cf. *idem*, *L'être ecclésial*, Genève, Labor et Fides, coll. Perspective orthodoxe, n° 3, 1981, p. 111-135 (NdT).

23. Voir, entre autres, le 6^e canon du IV^e concile œcuménique de Chalcédoine.

24. Contrairement, par exemple, aux habitudes apparues récemment dans les Églises pré-chalcédoiniennes, qui utilisent aujourd'hui les termes d'«évêque à l'instruction religieuse», d'«évêque des affaires extérieures», etc. !

de la consécration de l'évêque, c'est-à-dire dans cet acte constitutif de l'institution épiscopale, montre que l'évêque n'est consacré évêque de l'Église catholique qu'en passant par une relation avec une Église locale. Par conséquent, en tant que membre du synode, lequel exprime l'unité de l'Église à un niveau plus large que l'Église locale, chaque évêque participe au synode, non pas en tant qu'individu, mais en tant que personne incarnant son Église locale pour laquelle il a été nommé. C'est précisément pour cette raison que toute décision synodale, dont la validité doit être universelle pour toute l'Église, ne peut être considérée comme complète, avant d'être approuvée par ce qu'on appelle la « conscience » de l'Église, c'est-à-dire par chaque Église locale²⁵.

La relation qui unit l'évêque à l'Église locale n'est qu'une des conséquences que nous pouvons tirer de l'étude des sources liturgiques et canoniques anciennes pour une meilleure compréhension de l'institution synodale. L'autre aspect est que l'évêque, toujours par sa consécration, est lié, non seulement avec une certaine Église locale, mais aussi avec « l'Église catholique répandue par tout l'univers ». Cela remonte aux sources suivantes, liturgiques et canoniques, de l'Église ancienne.

D'abord, la « Tradition apostolique » d'Hippolyte, œuvre des débuts du III^e siècle, mais dont le noyau liturgico-canonique date très probablement du milieu du II^e siècle, prescrit que toute investiture épiscopale soit célébrée par deux évêques au moins. Le 4^e canon du 1^{er} concile œcuménique donne à cette pratique liturgique sa validité canonique, en stipulant : « L'évêque doit être avant tout consacré par tous les évêques de l'éparchie ; mais si une nécessité urgente ou la longueur de la route s'y opposaient, trois évêques absolument doivent s'y réunir, munis néanmoins du consentement écrit des évêques absents qui ont, eux aussi, voté, puis procéder à l'ordination ». Ce canon a été avancé par certains chercheurs²⁶, comme preuve que les synodes n'étaient initialement que les prolongements des synaxes des Églises locales, auxquelles participaient les Églises environnantes. Une telle interprétation permettrait d'expliquer la haute importan-

25. Voir Hamilcar ALIVIZATOS, *L'Église orthodoxe hellénique*, Athènes, Université d'Athènes, 1955, p. 72-73 (en grec), et L. STAN, « Concerning the Church's Acceptance of the Decisions of Ecumenical Synods », dans collectif : *Councils and the Ecumenical Movement*, Genève, C.I.E.E. (coll. WCC Studies, n° 7), 1968, pp. 68-75.

26. Par exemple, R. SOHM, *Kirchenrecht I*, 1892, pp. 281 et ss., et N. APANASSIEF, « Le concile dans la théologie orthodoxe russe », dans *Irenikon*, 35 (1962), p. 320.

ce de la praxis liturgique ancienne, qui voulait que la consécration de chaque évêque se déroulat dans son Église locale, dont il devenait automatiquement le *proïstos* de l'Eucharistie²⁷.

L'importance ecclésiologique de cette taxis liturgico-canonique est de nous conduire à la conclusion que la participation de chaque évêque à la praxis synodale de l'Église est un droit et un devoir qui découlent directement de sa consécration et ne dépendent d'aucune pratique ni d'acte de nature administrative ou autre. Par conséquent, chaque évêque, par le droit que lui confère sa consécration épiscopale, peut et doit participer aux synodes qui concernent, de quelque façon que ce soit, les débats et les décisions touchant la vie de son Église locale et de l'Église en général.

4. L'importance ecclésiologique de l'institution synodale

Des observations précédentes, il ressort que l'élément primordial du contenu ecclésiologique de l'institution synodale est que cette institution est appelée à maintenir l'équilibre entre, d'une part, l'Église locale, en tant que subsistance de l'Église catholique dans son intégralité, et, d'autre part, « l'Église catholique répandue à travers tout l'univers » que constitue l'unité des Églises « réparties dans l'espace » en un seul corps. Cette fonction que l'institution synodale, de par sa nature ecclésiologique, est appelée à réaliser, est l'une des fonctions les plus subtiles et les plus complexes de toute la structure canonique de l'Église, d'autant qu'elle court constamment le danger de partialité et de suppression de cet équilibre susmentionné, dont elle vise la réalisation.

Examinons tout d'abord la question, telle qu'elle ressort des sources historiques et canoniques. L'un des principes les plus fondamentaux du droit canon de l'Église ancienne est que nul évêque ne peut intervenir

27. Il faut remarquer l'écart que l'on peut constater aujourd'hui par rapport à la praxis ancienne qui voulait que la cérémonie de la consécration de l'évêque fût célébrée dans la cathédrale de son éparchie. Cette altération contribue à affaiblir la conscience du fait que l'évêque est investi (ce terme montre bien que la consécration est l'« installation » sur le trône épiscopal de l'éparchie) tel, dans et par la divine Eucharistie dont il est lui-même le *proïstos* aussitôt après sa consécration, en présence de ses ouailles. (C'est d'ailleurs ainsi qu'est interprété l'acte par lequel l'évêque consacré devient le *proïstos* de la divine Eucharistie célébrée pendant son ordination). Une consécration d'évêque dans une autre éparchie, sur un autre trône, dans une autre Église locale, etc., aurait été inconcevable dans les premiers siècles. La cérémonie de l'« intronisation » ne peut, en aucun cas, remplacer la consécration comme « investiture » sur le *syntrônion* de sa cathédrale, c'est-à-dire sur sa « cathedra » épiscopale au moment de sa consécration.

dans l'administration d'une autre épiscopie que la sienne. Ce principe est formulé par saint Cyprien de la manière la plus stupéfiante et la plus absolue. Il écrit : «Pourvu que le lien de la concorde subsiste et que le mystère de l'Église catholique demeure indivisible, chaque évêque règle lui-même ses actes et son administration comme il l'entend, n'ayant de compte à rendre qu'au Seigneur»²⁸. Lorsqu'on lit un tel texte, on ne peut que s'interroger : comment une telle conception peut-elle être compatible avec la notion d'institution synodale ? Si chaque évêque administre son épiscopie, «n'ayant de compte à rendre qu'au Seigneur», quel pouvoir le synode peut-il exercer sur l'Église locale et son évêque ? Comment peut-on concevoir une institution synodale sans pouvoir d'intervention sur l'Église locale ? Ces questions se compliquent encore davantage, si l'on songe que s. Cyprien est l'un des principaux témoins de la praxis synodale de l'Église ancienne. Il ne fait aucun doute que nous touchons là à l'un des problèmes les plus ardues de l'ecclésiologie et du droit canon, posés par l'institution synodale. Il n'est pas permis que la sauvegarde de la catholicité et de l'autonomie ecclésiale de l'Église locale soit mise en danger par l'institution synodale; et celle-ci ne doit pas être mise en danger par l'autonomie ecclésiale de l'Église locale. Il y a là un équilibre ecclésiologique et canonique qui n'est pas toujours facile à trouver, mais, il constitue, malgré tout, un aspect fondamental de la formation de l'institution synodale, ainsi que le prouve l'étude des premiers canons qui s'y rapportent.

Les anciens canons, dont nous pourrions nous servir pour l'étude de ce problème, sont le 5^e canon du 1^{er} concile œcuménique, que nous avons déjà évoqué, le 19^e canon du concile local d'Antioche²⁹ et le fameux 34^e canon des saints Apôtres. Ces canons présupposent, ou, en tout cas, sont associés à l'apparition et au développement du système métropolitain de l'Église ancienne. Ils sous-tendent donc la relation qui liait historiquement la formation de l'institution synodale à l'apparition du système métropolitain, à partir du 1^{er} siècle.

Le premier (5^e canon) de ces canons concerne, comme nous l'avons déjà noté, le problème des excommunications de la divine communion, qui avaient pu être imposées par différents évêques au sein de leurs

28. CYPRIEN, *Epistula* 55 (52), 21, 2.

29. En l'an 341 ap. J.-C. ? Il s'agit probablement d'un autre concile local d'Antioche, de date inconnue. Voir une bibliographie relative dans L. MORTARI, *op. cit.*, pp. 65 et ss.

Églises locales. Le texte de ce canon révèle que, dans ce canon, le problème auquel l'Église se trouvait affrontée, n'était autre en substance que ce que nous avons appelé ici l'équilibre de la catholicité entre l'Église locale et l'Église «répandue par tout l'univers». Ce canon souligne aussi que «celui qui a été exclu de la communion par l'un (évêque) ne doit pas être admis par les autres (évêques)», ce qui équivalait à la reconnaissance de l'autonomie de l'Église locale et de son évêque, étant donné que la décision d'excommunication que l'évêque prend à l'égard d'un des membres de son Église engage tous les évêques. D'autre part, cependant, le même canon ajoute aussitôt : «Il faut s'assurer que l'évêque n'a pas porté cette sentence d'excommunication par étroitesse d'esprit, par esprit de contradiction ou par quelque sentiment d'aversion et, à cause de cela, ceux-ci "étaient condamnés à être exclus de la synagogue". Afin qu'un tel examen puisse avoir lieu, il a paru bon que (...) on tînt deux fois par an un synode (...).» Quelle est la signification de ce canon ? De toute évidence, le problème qui est ici sous-jacent est celui de la relation entre l'Église locale et l'Église répandue par tout l'univers, telle que cette dernière s'exprime dans la communion eucharistique. La solution à laquelle le canon aboutit peut être formulée comme suit : la divine Eucharistie exprime à la fois la catholicité de l'Église locale et celle de l'Église répandue à travers tout l'univers ; de ce fait, il n'est pas possible de participer à la divine Eucharistie d'une autre Église locale sans pouvoir également participer à l'Eucharistie de sa propre Église locale (= renforcement de l'autorité de l'évêque local) ; mais, exactement pour la même raison, l'excommunication d'un membre du corps eucharistique, bien que ce soit, au départ, un droit reconnu à l'évêque local, touche finalement toutes les autres Églises locales et doit être soumise à l'approbation des autres évêques (= renforcement de l'autorité du synode). C'est, par conséquent, la nature de la communion eucharistique telle qu'elle est, qui rend l'institution synodale indispensable. Cependant, l'œuvre du synode ne consiste pas à dénier le droit d'excommunier un fidèle de la divine communion à l'évêque local, mais plutôt à contrôler les motivations des décisions de l'évêque : c'est dans la mesure où la décision n'est pas prise pour des motivations viles et «personnelles», qu'elle est valable pour toute l'Église. Voilà ce qu'on peut conclure de l'examen de ce canon.

Le deuxième canon, que nous devons examiner maintenant, fait un pas en avant en direction du renforcement du pouvoir du synode. Le 19^e

canon du concile local d'Antioche ne renvoie pas à la communion eucharistique, mais aux élections et aux consécrations des évêques qui apparaissent donc liées à la formation de l'institution synodale³⁰. Nous lisons dans ce canon : «Un évêque ne peut être ordonné sans synode et sans la présence de l'évêque métropolitain de l'éparchie ; en plus de la présence indispensable de celui-ci, il vaut certes mieux que soient présents tous les évêques co-célébrants de l'éparchie, que l'évêque métropolitain devra convoquer par lettre. Si tous viennent, ce sera pour le mieux ; si cela est difficile, il faut que la majorité des évêques soit absolument présente ou qu'elle envoie par écrit son assentiment à la consécration en sorte que l'ordination ait lieu soit en présence de la majorité soit avec son approbation écrite. Si l'on contrevient à cette ordonnance, l'ordination n'aura aucune valeur. Si au contraire, tout se passe selon cette ordonnance, et que quelques-uns s'y opposent par esprit de contradiction, que l'on observe le vote de la majorité ».

Si nous comparons ce canon au 4^e canon du 1^{er} concile œcuménique, qui fait également référence aux élections et aux ordinations des évêques, il apparaît clairement que le canon d'Antioche constitue, avec une hésitation notable, un pas en direction du renforcement du pouvoir du synode au détriment de l'Église locale. Ce pas important consiste en l'introduction (pour la première fois ?)³¹ du principe de majorité dans l'institution synodale. Ce principe soulève de sérieux problèmes ecclésiologiques, parce qu'il sous-entend que la quantité est un critère décisif de l'unité de l'Église, ce qui va à l'encontre du caractère (*éthos*) de l'ecclésiologie ancienne (il est très probable qu'à cette époque, les hérétiques étaient majoritaires). Le principe de majorité, qui est à la base du droit séculier des régimes démocratiques, risque de transformer l'institution synodale

30. Les historiens qui lient l'apparition des synodes, exclusivement ou principalement, à l'élection et à la consécration des évêques, commettent l'erreur d'ignorer ou de méconnaître d'autres sources, y compris le 5^e canon du 1^{er} concile œcuménique. Dans la présente étude, nous avons choisi d'examiner les sources liant explicitement la naissance de l'institution synodale aux problèmes posés par la communion eucharistique et la concernant. Le point de vue le plus pertinent est que «les deux réalités (communauté eucharistique et consécration d'évêques) (...) ne s'excluent pas l'une l'autre» comme raison de l'apparition et de la formation des synodes (J. KARMIRIS, *op. cit.*, p. 654, note 2).

31. Il est remarquable que les synodes qui se sont tenus à l'époque de saint Cyprien semblent avoir été régis par le principe d'unanimité. Dans le 19^e canon d'Antioche, il est fait mention du principe de majorité, uniquement comme recours ultime, et à la condition que les mobiles des opposants soient vils et intéressés.

en une institution purement juridique ; c'est la raison pour laquelle il n'était pas appliqué dans les synodes de l'Église ancienne, sauf lorsque toutes les tentatives pour parvenir à l'unanimité s'étaient avérées infructueuses.

Venons-en, à présent, au fameux 34^e canon apostolique, dont les récentes études ont particulièrement débattu et qui, selon certains auteurs³², est très ancien, en tout cas probablement plus ancien que les canons du 1^{er} concile œcuménique. Ce canon stipule que : a) dans chaque «nation»³³ existe un *protos* évêque, qui doit être reconnu comme «tête»; b) tous les évêques de cette circonscription doivent toujours agir en accord avec le *protos*, dans toutes les questions qui ne relèvent pas directement de leurs provinces ; et c) le *protos* doit également éviter d'agir sans l'accord des autres évêques. Bien que ce canon ne se réfère pas expressément aux synodes, il montre clairement qu'il est intimement lié à tout ce qui représente la base canonique initiale des anciens synodes, locaux ou régionaux (métropolitains).

L'importance de ce canon pour notre sujet est que nous y retrouvons la conception que saint Cyprien a formulée sur l'autonomie ecclésiale de l'Église locale, et dont nous avons parlé plus haut. Rappelons que, conformément à cette conception, l'évêque étant responsable de toutes les affaires de l'Église locale, ni le synode ni le *protos* n'ont le droit d'intervenir. En accord avec saint Cyprien, c'est ce qui est prévu par le 34^e canon apostolique. Néanmoins, alors que tout ce qui touche à l'Église locale est de la compétence de l'évêque local, conformément au même canon, ces mêmes affaires, concernant aussi les autres Églises de la circonscription, relèvent de la compétence de tous les évêques de la région, sous la direction de leur *protos*.

Dans ce canon, la compétence et le pouvoir du *protos* sont définis. Sa relation avec les autres évêques est une relation d'interdépendance : le *protos* ne peut agir sans les autres, comme les autres évêques sans le *protos* (toujours sur des questions concernant plus qu'une Église locale, bien entendu). L'institution synodale, dans l'esprit de ce canon, ne représente pas une organisation ecclésiastique de structure pyramidale, mais se met

32. Voir Emmanuel LANNE, *op. cit.*

33 Bien que ce canon soit utilisé en rapport avec ce qu'on appelle aujourd'hui l'«autocéphalie» des Églises orthodoxes, il est évident que le terme de «nation» ne doit pas être entendu dans le sens des «nations» modernes, et sans aucune nuance de «nationalisme».

au service d'une communion d'Églises locales, par l'intermédiaire de leurs évêques. La fonction du *protos* consiste à assurer l'équilibre entre l'Église locale et l'institution synodale.

*
*
*

À l'issue de cette analyse, nous sommes en mesure d'évaluer, du point de vue canonique et ecclésiologique, les unités synodales plus vastes que l'ancienne circonscription métropolitaine, apparues postérieurement dans l'histoire. La formation de l'institution de la pentarchie et des patriarcats, au cours de la période byzantine, de même que la plus récente formation du système des Églises autocéphales, voire l'institution des conciles œcuméniques - bien qu'il soit difficile de parler d'«institution» à leur sujet - tout cela, à la lumière du 34^e canon apostolique, cesse d'être perçu comme des structures d'organisation supra-locales, comme s'il s'agissait de la création d'une institution quelconque supérieure à celle de l'institution épiscopale. Concevoir des Églises autocéphales, organisées selon une structure pyramidale, avec une institution synodale exerçant un pouvoir absolu face aux Églises locales, ou avec un *protos* exerçant ce pouvoir sur les synodes, constitue une déviation dangereuse de l'esprit ecclésiologique des canons. Par conséquent, l'institution synodale peut, si l'on n'y prend garde, mener à l'anéantissement de la notion de catholicité de l'Église, telle que cette notion s'est formée dans l'Église ancienne et, comme nous l'avons vu, telle qu'elle a été respectée par les saints canons et l'ancien système synodal.

À la lumière de ces remarques, nous pouvons procéder à l'examen ecclésiologique et canonique du concile œcuménique. Un peu plus haut, nous avons émis un doute : est-il possible de parler d'institution au sujet des conciles œcuméniques ? En effet, nombre de canonistes et d'historiens parlent du concile œcuménique comme d'une institution, et l'envisagent même comme le degré supérieur du système synodal. Mais des raisons historiques et ecclésiologiques contestent le bien-fondé de cette thèse.

Pour pouvoir parler d'«institution», il serait nécessaire qu'interviennent certaines conditions préalables de nature structurelle, et qu'il existe un certain degré de permanence de cette institution. En ce qui concerne les anciens conciles œcuméniques, il est pratiquement impossible de parler de «conditions préalables» de nature formelle, étant donné

que certains conciles, qui avaient la vocation de conciles locaux (par exemple, le II^e concile œcuménique de Constantinople en 381), ont été reconnus comme œcuméniques par la suite, tandis que d'autres, tel que le concile d'Éphèse, en 449, se sont réunis en tant que conciles œcuméniques du point de vue des conditions préalables formelles, mais n'ont pas été reconnus en tant que tels. L'importance de ce fait ne réside pas seulement dans l'importance de la «réception» d'un concile œcuménique par la «conscience» de l'Église, mais en ce qu'aucune condition préalable spéciale de forme juridique ne semble régir les conciles œcuméniques. Dans la mesure où un concile local peut, du point de vue institutionnel, être proclamé œcuménique, l'attribution aux conciles (œcuméniques) de la notion d'«institution» est inexacte. Il en va de même de la permanence de l'institution. Alors que les canons anciens parlent clairement de réunion régulière des synodes/conciles locaux, rien de tel n'est prévu pour les conciles œcuméniques. Par conséquent, à chaque fois que l'Église convoque un concile œcuménique, il s'agit d'un acte *ad hoc*, c'est-à-dire d'un événement plutôt que d'une institution, et cet événement ne peut, en aucun cas, être *a priori* caractérisé comme «concile œcuménique»³⁴.

Par conséquent, il est erroné de représenter le système synodal comme une pyramide, couronnée par le concile œcuménique. Bien entendu, lorsqu'un synode d'évêques est reconnu *a posteriori* comme œcuménique, il acquiert une autorité suprême dans l'Église. Mais cette autorité ne tient pas à l'institution du synode en soi, qui, comme nous l'avons vu, pourrait ne pas être «œcuménique», mais à d'autres facteurs qui ne peuvent être ni prévus ni décrits canoniquement. Cela a permis à l'Église de vivre, pendant de longs siècles, en l'absence de conciles œcuméniques, alors que, au niveau local, le système synodal ne cessait de fonctionner comme institution. Sans nullement réduire ni sous-estimer la validité et l'autorité des anciens conciles œcuméniques, ou des synodes qui devront être reconnus comme tels *a posteriori* dans le futur, cette remarque nous conduit à la conclusion ecclésiologique que «l'Église catholique répandue par tout l'univers» ne s'exprime pas institutionnellement et n'a pas de structure canonique spécifique. Cela ne vaut que pour l'ecclésiologie

34. Par conséquent, c'est à juste titre que les Églises orthodoxes ont aujourd'hui évité de caractériser *a priori* comme «œcuménique» le Saint et Grand Concile de l'Église orthodoxe en cours de préparation, bien que beaucoup aient l'intention de le désigner comme tel en temps voulu.

orthodoxe³⁵.

5. Conséquences canoniques

1. Sur la juridiction des synodes

Si l'analyse des sources à laquelle nous venons de nous livrer, relativement à la genèse et à la formation de l'institution synodale, s'avère exacte, un des éléments ecclésiologiques fondamentaux de cette institution réside dans la sauvegarde de l'équilibre entre la catholicité de chaque Église locale-épiscopale, d'une part, et, d'autre part, l'union et la catholicité de toutes les Églises locales dans un corps unique. Par conséquent, la juridiction des synodes ne couvre pas l'ensemble des aspects de la vie de l'Église³⁶, mais se limite aux questions touchant la vie de plus d'une Église locale-épiscopale.

C'est à propos d'une question primordiale de nature plus générale que, comme nous l'avons vu, l'institution synodale a surgi : celle de la communion eucharistique. Étant donné que tout membre de l'Église, ayant droit à participer à la divine Eucharistie de sa propre Église locale, est automatiquement en droit de participer à l'Eucharistie dans toutes les Églises locales, tout acte ou décision l'excluant de la communion eucharistique de son Église locale influence automatiquement la vie de toutes les Églises locales. Il est donc prévu à juste titre, dans les chartes statu-

35. La position de la théologie catholique romaine aurait, bien entendu, été différente sur cette question, étant donné qu'elle part de la condition préalable que le «collège des évêques» (analogue au «collège des Apôtres» sous Pierre) constitue une structure supérieure, au-dessus des Églises locales (bien que, après Vatican II, non indépendamment des Églises locales). Le problème, pour les Orthodoxes, ne réside pas en ce que la théologie catholique romaine reconnaît un régime ecclésiastique «monarchique», tandis que les Orthodoxes ont un régime «collégial» et «démocratique» (comme, malheureusement, on le décrit habituellement), mais en la relation entre la direction synodale «collective» de l'Église et l'institution épiscopale ou l'Église locale. Par là, la conception moderne, qui est apparue au sein de l'Église catholique romaine, de collégialité de l'épiscopat nécessite bien des discussions avant d'être identifiée avec le concept orthodoxe de synodalité, et cela n'est pas seulement nécessaire du point de vue de la primauté papale.

36. Dans l'Église ancienne, la liberté de chaque évêque s'étendait jusqu'au droit de composer les prières de l'anaphore eucharistique. Bien sûr, elle a été réduite, en raison de l'apparition d'hérésies, mais bien des traits fondamentaux de la vie de chaque Église locale relèvent de la juridiction de son évêque : il n'est pas concevable qu'ils soient réglés par un synode (par exemple, la chirotonie des prêtres, etc. Cf. 9^e canon d'Antioche).

taires d'administration des Églises orthodoxes³⁷, que le droit d'excommunication appartient au synode³⁸.

Une tâche également importante dont se chargent les synodes est l'élection et la consécration des évêques. Cela est dû à ce que chaque évêque est, comme nous l'avons analysé en détail, non seulement le centre de l'unité de sa propre Église, mais aussi le chaînon entre son Église locale et les autres Églises locales réparties dans le monde. Par conséquent, il n'est pas possible que l'élection et l'intronisation des évêques soient «une affaire intérieure» d'une seule Église locale, même si l'élection de l'évêque et sa consécration la concernent directement. Par conséquent, toute question concernant essentiellement l'unité des Églises locales les unes par rapport aux autres, comme les actes constitutifs par excellence de cette unité de l'Église, à savoir la divine Eucharistie et l'élection et la consécration de l'évêque, relèvent naturellement, et pour des raisons ecclésiologiques fondamentales, de la compétence du synode.

C'est précisément et uniquement pour des raisons similaires que les anciens synodes s'occupaient aussi de questions de foi et d'enseignement. Le droit d'enseigner au peuple et de juger de la conformité de la foi appartenait à chaque évêque³⁹ qui, bien sûr, n'agit que dans les seules limites de son épiscopat. Le synode n'a pas, automatiquement et de plein droit, la possibilité d'imposer une forme quelconque de foi ou d'enseignement à une Église locale, sauf si cette Église, par l'intermédiaire de son évêque, a participé à la prise de décision à ce sujet et consenti par l'approbation de ces décisions. À partir de là, il est évident que la participation de tous les évêques aux décisions synodales est indispensable, nous le verrons bientôt plus en détail, puisqu'il s'agit d'éviter la soumission, ecclésiologique-

37. Par exemple, voir, au sujet de l'Église de Grèce, les articles relatifs à ces questions des chartes statutaires publiées par le métropolite de Kitros Barnabas D. TZORZATOS, *La législation statutaire de l'Église de Grèce depuis la création du Royaume de Grèce*, Athènes, Apostoliki Diakonia, 1967 (en grec). De même, *Idem*, *Les institutions fondamentales de l'administration de l'Église orthodoxe de Grèce*, Athènes, Apostoliki Diakonia, 1977, pp. 63, 65. De plus, en ce qui concerne l'Église de Chypre, voir *Idem*, *Les institutions fondamentales de l'Église autocephale de Chypre*, Athènes, Apostoliki Diakonia, 1974, pp. 42, 79 et 85.

38. À ce sujet, voir le 5^e canon du 1^{er} concile œcuménique, dont nous avons longuement parlé plus haut, qui précise que l'excommunication de la divine communion, prononcée par l'évêque d'une Église locale, n'est valable qu'après décision du synode.

39. D'après saint Irénée, tous les évêques reçoivent le don de la vérité (*Contre les Hérésies*, IV, 26, 2).

ment dangereuse, de l'Église locale et de son évêque au pouvoir du synode. Le synode tire son autorité, non pas de l'institution qu'il représente, mais de la communion des Églises entre elles, - par le biais de leurs évêques. L'Église est un corps de communion et de liberté, et non de contraintes juridiques.

Il ressort de ce qui précède que le synode n'a aucunement le droit de contourner, pour ainsi dire, l'évêque local dans sa relation avec les fidèles de son Église. De la même façon, les autres charismes de l'Église (prêtres, diacres, laïcs, etc.) ne peuvent entrer en relation directe avec l'institution synodale (soit en tant que membres du synode, soit d'une autre manière) autrement que par l'intermédiaire de leurs évêques, de même que le synode ne peut instituer de relation, quelle qu'elle soit (négative ou positive) avec les fidèles de l'Église, autrement que par l'intermédiaire de l'évêque. Tout cela implique une responsabilité énorme pour l'évêque, peut-être unique en son genre. Au cas où un évêque, de quelque manière que ce soit, ne pourrait plus assumer cette responsabilité, il pourra être certes remplacé, mais, en aucun cas, ne sera contourné par une relation directe entre le synode et les fidèles (le plérôme).

La raison de l'importance extrême de cette question est que toute création de relations directes entre les fidèles et le synode impliquerait automatiquement une fragmentation de l'Église locale et un individualisme dans l'ecclésiologie. Si un fidèle - ou un clerc - peut nouer une relation directe avec l'Église dans son ensemble, et pas seulement une relation passant par son Église locale et l'évêque qui l'incarne, l'Église devient dès lors «l'ensemble des croyants en Christ», comme, malheureusement, les «confessions Orthodoxes» ultérieures la définissent, autrement dit comme un ensemble de personnes, et non une communion de communautés et d'Églises. Le synode ne fait plus dans ce cas que se substituer à un «évêque universel»⁴⁰, c'est-à-dire à une institution ou à un fonctionnement unissant les fidèles en un seul corps, afin que l'on puisse parler d'une seule Église et éviter finalement l'individualisme. Rien de

40. Il faut remarquer que la théorie du *Konziliarismus*, apparue vers la fin du Moyen Âge en Occident, prévoyait le remplacement du pape par le synode, en tant que centre de l'unité de l'Église, sans nécessairement croire que l'Église est avant tout liée à chaque évêque et que ce n'est que par cette voie qu'on peut atteindre le synode. C'est pourquoi cette théorie s'éloigne du concept orthodoxe de synodalité.

moins accessoire, donc, que la question de la juste relation entre le synode et l'évêque (d'une Église locale) et le problème canonique connexe des limites de la juridiction de l'institution synodale.

Tout cela conduit en fin de compte à la distinction et à l'évaluation des degrés de validité et d'autorité dans le système synodal. Étant donné que le synode ne peut contourner l'Église locale dans ses décisions, on ne peut reconnaître la même validité et la même autorité à toutes les formes de synode. En l'occurrence, nous pouvons procéder aux distinctions suivantes : a) Les synodes, prenant leurs décisions à la majorité, et non à l'unanimité, peuvent voir leur autorité contestée, à moins qu'il ne soit prouvé, ainsi que le prévoit le 19^e canon d'Antioche, que la minorité a agi en raison d'une «querelle particulière». b) Les synodes locaux, dans la mesure où ils représentent la communion des Églises d'une circonscription, ont, dans cette région, une autorité qu'ils ne peuvent revendiquer automatiquement dans d'autres zones géographiques. c) Les synodes, qui expriment l'unanimité et la communion de tous les évêques «répandus à travers tout l'univers», ont une validité et une autorité suprêmes ; néanmoins, même ces synodes ne peuvent contourner les Églises locales, leur validité et leur autorité n'étant, finalement, approuvées que par le seul «Amen» du peuple de Dieu⁴¹.

2. Sur la composition des synodes

La principale conclusion que l'on peut tirer de la présente étude est que, du point de vue historique et ecclésiologique, la composition épiscopale des synodes est la seule valable. Nous avons longuement analysé les sources dans les paragraphes précédents et nous n'allons pas nous répéter. Bien entendu, ce fait n'exclut pas la participation des personnes autres que

41. De cette manière, l'institution synodale retourne à sa source, qui est aussi source, et expression ultime de toute l'unité de l'Église, c'est-à-dire, dans la communion eucharistique. De même que, dans la divine Eucharistie, l'«Amen» du peuple de Dieu se trouve parmi les conditions *sine qua non* définissant la substance ecclésiologique des actes célébrés (pour les Orthodoxes, il n'est pas permis que la divine Eucharistie soit célébrée par le prêtre seul), de même dans le système synodal, le consentement du peuple est indispensable. Il faut cependant souligner que l'autorité et la validité des décisions et des actes synodaux ne prennent pas leur source dans le peuple (comme il advient dans la démocratie), mais en Dieu par l'intermédiaire des évêques dans la communion de l'Église.

ies évêques, clercs ou même laïcs, en tant que conseillers, mais la décision finale n'appartient qu'aux évêques.

La plus importante raison ecclésiologique de cette composition des synodes ne peut être trouvée que dans la notion d'Église locale, formant un seul corps. Ainsi qu'il a été démontré plus haut relativement à la juridiction des synodes, dans l'ecclésiologie orthodoxe, qui est, en cela, strictement fidèle à l'Église ancienne, aucun fidèle, laïc ou clerc, ne peut entrer directement en relation avec l'unité de l'Église, autrement dit individuellement. La relation ne peut être établie qu'en tant que membre d'une Église locale. Par conséquent, les synodes, ecclésiologiquement considérés, constituent des assemblées d'Églises, c'est-à-dire d'unités déjà formées et non «décomposées» - pour employer une expression de saint Ignace d'Antioche⁴² - et divisées. Par conséquent, les Églises locales ne peuvent participer aux synodes, qu'en tant qu'unicité indivisible, «d'une seule bouche et d'un seul cœur», ainsi que l'exige l'unité eucharistique. L'évêque n'est que la bouche unique de son Église, non pas dans le sens de la représentation démocratique, mais dans le sens de celui qui, icône du Christ, transmet la bénédiction et le pouvoir du Seigneur au peuple et, *pro-est* de l'Eucharistie, unit le peuple en un corps. Par conséquent, si l'on refuse la composition épiscopale des synodes, on aboutit à une «décomposition» de l'Église locale, étant donné qu'on ne lui reconnaît plus la possibilité de communiquer avec les autres Églises, en tant qu'unité indivisible et indissoluble, c'est-à-dire comme la veut Dieu et la présuppose la véritable notion d'Église.

Cette raison profonde et très essentielle de la composition épiscopale des synodes a été pratiquement oubliée sous l'influence des conceptions médiévales de la théologie scolastique occidentale, lesquelles ont déplacé dans une autre sphère le sens de la fonction épiscopale. Conformément à cette dernière théologie, l'évêque est considéré comme un individu qui, de par sa consécration, a reçu un certain pouvoir (*potestas*) pour administrer l'Église. Ce pouvoir lui a été donné par l'imposition des mains d'autres évêques, qui garantissent la succession apostolique. De ce fait, l'évêque n'a nul besoin d'être lié à une Église pour devenir évêque, il lui suffit

42. IGNACE, *Philadelpiens*, 3, 1-2.

d'être lié aux Apôtres par l'imposition des mains d'autres évêques, eux-mêmes liés aux Apôtres par une chaîne ininterrompue.

Fidèle à cette ligne, l'Église catholique romaine peut aisément soutenir que les évêques, par leur consécration, sont greffés sur «le corps des évêques» et «des Apôtres» en général, avant d'acquérir le pouvoir de paître un diocèse. Le droit d'administrer un diocèse ne coïncide pas avec l'acquisition de la qualité épiscopale, mais est accordé postérieurement (par le pape)⁴³.

Néanmoins, si, pour la théologie catholique romaine, il est possible de séparer la qualité épiscopale du lien avec une certaine Église locale en raison des conditions théologiques que nous avons mentionnées plus haut⁴⁴, cette séparation est totalement inconcevable pour la théologie orthodoxe. Ainsi que nous l'avons souligné précédemment, la mention du nom de l'épiscopat est comprise dans l'acte constitutif de la fonction épiscopale, c'est-à-dire dans la prière de la consécration. Le Saint Esprit, conformément à la praxis liturgique orthodoxe, fait de la personne consacrée, l'évêque d'une certaine épiscopat, et non un évêque en général et de manière abstraite. Par conséquent, dans l'Église orthodoxe, il n'y a pas d'évêque sans diocèse, ni dans la réalité, ni dans la pensée.

Cette thèse fondamentale est indissociablement liée au principe selon lequel, pour l'Église orthodoxe, toute séparation entre l'aspect mystérique (sacramentel) et l'aspect administratif de la consécration des évêques est inconcevable. Toutefois, dans la pratique récente, il est clair

43. Voir la *missio canonica* catholique romaine, qui pose problème aux Orthodoxes, comme l'observe le catholique romain P. DUPREY, «The Synodical Structure of the Church in Eastern Orthodox Theology», dans *One in Christ*, t. 7 (1971), pp. 173 et 176 et ss. Voir, sur cette question essentielle, toutes les observations de Pantéïmon RODOPOULOS (actuel métropolitain de Tyrolò et de Serention) sur la distinction faite par le droit canonique catholique romain entre «pouvoir sacerdotal» (*potestas ordinis*) et «pouvoir juridictionnel» (*potestas jurisdictionis*), sur laquelle se fonde la *missio canonica*, c'est-à-dire que c'est le pape qui accorde le pouvoir juridictionnel, après la consécration (*L'Organisation hiérarchique de l'Église d'après la Constitution de Vatican II au sujet de l'Église*, Thessalonique, Sphakianakis, 1969, pp. 30-31). Voir aussi Stylianos CHARKIANAKIS (actuel archevêque d'Australie), *La Constitution de Vatican II au sujet de l'Église*, 1969, pp. 180-184.

44. Il faut remarquer qu'après Vatican II, le problème est de nouveau posé et reste ouvert pour la théologie catholique romaine. Cela constitue un élément positif pour l'ouverture d'un dialogue théologique entre catholiques romains et orthodoxes.

que, sous l'influence de l'Occident, cette séparation a été introduite dans la vie des Églises orthodoxes et qu'elle crée des problèmes de nature canonique, en particulier au sujet des synodes. En effet, en certaines circonstances, l'Église, en consacrant des évêques, les consacre à la condition claire qu'il ne leur serait pas confié de devoirs administratifs, aussitôt après leur ordination. Aujourd'hui, dans les Églises orthodoxes, deux cas de consécrations épiscopales illustrent cette situation. Le premier cas est celui des évêques dits «titulaires» et le second celui des évêques «auxiliaires». Dans le premier cas, l'intention de l'Église va, dès le début, c'est-à-dire dès le moment de l'élection, dans le sens de les priver de tout droit d'administration⁴⁵, tandis que, dans le cas des évêques auxiliaires, il advient quelque chose de bien pire : l'objectif est, non seulement que l'évêque consacré ne soit pas chargé de l'administration, mais aussi qu'il doive se soumettre au pouvoir administratif d'un autre évêque. Ces cas démontrent clairement que l'Église prend, d'avance, la décision consciente de séparer l'aspect mystérique de l'aspect administratif de la consécration ; il serait donc contradictoire qu'elle entreprenne de les rattacher *a posteriori*, en appelant ces mêmes évêques à devenir membres du synode, qui, par définition, est chargé de l'administration.

Un autre cas, tout à fait différent, peut se présenter, lorsque l'Église, en consacrant un évêque, ne procède pas d'avance à la séparation entre l'élément mystérique et l'élément administratif, mais considérant l'évêque consacré comme un évêque dans sa fonction épiscopale incapable, pour des raisons différentes, indépendantes de la volonté de l'Église, de se charger de l'administration de son épiscopat. En ce cas, l'évêque consacré n'est pas séparé de son Église locale selon le dessein de l'Église, si ce n'est en raison des conditions historiques existantes, et reste capable d'accomplir une tâche administrative par sa participation aux affaires administratives du ressort territorial de l'Église à laquelle appartient son épararchie⁴⁶.

45. Entendons un droit directement attaché à la fonction épiscopale, comme l'est, par exemple, la synodalité. La question de savoir si l'Église, en élisant un évêque titulaire, a d'avance l'intention de lui confier des charges administratives, pouvant aussi être accomplies par des personnes autres que les évêques, est, en l'occurrence, sans importance.

46. Il est remarquable que la praxis du Patriarcat œcuménique a, de tout temps,

Il nous reste à examiner la question de savoir si *tous* les évêques en fonction doivent participer aux synodes de leur circonscription. De l'analyse qui précède et de l'étude des sources, il apparaît que la réponse est, bien entendu, affirmative. Aucun évêque ne peut être interdit de participation aux synodes qui concernent son épiscopat, car, s'il en était exclu, il serait en droit de refuser la validité et l'autorité de ce synode et de ses décisions, du moins pour tout ce qui touche à sa province. Au nom de quel pouvoir un synode imposerait-il ses vues à un évêque qui en a été exclu et à son Église ? L'ecclésiologie orthodoxe ne permet pas la contrainte juridique. Les synodes, comme nous l'avons souligné auparavant, expriment la communion libre des Églises, dont ils tirent leur autorité.

Néanmoins, s'il n'est pas concevable d'exclure des évêques de la praxis synodale de l'Église, cela ne signifie pas qu'il soit toujours possible, en pratique, d'avoir la participation simultanée de tous les évêques aux synodes d'une région donnée. Dans quelles conditions est-il possible de faire face aux difficultés pratiques, sans porter atteinte à des principes ecclésiologiques fondamentaux ?

Conformément aux Chartes statutaires de l'Église de Grèce en vigueur depuis 1923, la structure en vigueur est la suivante : l'«autorité suprême» de l'Église de Grèce est son «synode de la hiérarchie», composé de tous les évêques administrant des diocèses (soulignons «tous» et «administrant des diocèses», ou, comme il a été plus justement formulé plus tard, évêques «en fonction») ⁴⁷. Cela introduit le juste principe de la

séparé les évêques «en fonction» des évêques «titulaires», et cela, précisément en rapport avec le droit de participation aux synodes. Cela prouve que cette question était, de tout temps, particulièrement sensible pour l'Église de Constantinople, alors même que l'institution des évêques titulaires et auxiliaires y avait déjà pénétré. Cette sensibilité doit être conservée, parce qu'elle préserve la conscience ecclésiologique ancienne concernant la nature de l'institution synodale. La conception selon laquelle les évêques titulaires et auxiliaires peuvent participer à un synode (voir, par exemple, le métropolite de Philadelphie BARTHOLOMÉOS, «Remarques sur le Saint et Grand Concile à venir de l'Église orthodoxe», dans *Hommage au Métropolite de Chalcédoine Méiton*, 1977, pp. 15 et ss.) conduirait en effet à la disparition de cette sensibilité ; elle poserait de plus un problème : comment peut-on exclure ces évêques de l'institution synodale existante alors qu'ils ont le droit de participer au Saint et Grand Concile (panorthodoxe) à venir ?

47. Voir métropolite de Kitros Barnabas D. TZORITZAKIS, *Athènes, Apostoliki Diakonia, l'Église de Grèce depuis la création du Royaume de Grèce*, Athènes, 1967, ouvrage qui contient toutes les chartes statutaires de l'Église de Grèce.

participation de plein droit de tous les évêques en fonction au synode de cette Église autocéphale. Cependant, étant donné que la convocation d'un tel synode n'est pas toujours réalisable en pratique, on désigne comme «représentant» de ce synode, un synode de moindre portée, qui doit rendre compte au synode de la hiérarchie.

Ce petit synode aurait présenté un grave problème ecclésiologique, s'il avait été permanent ou «aristindin» (élitiste), c'est-à-dire s'il excluait d'avance un certain nombre d'évêques de la participation à la praxis synodale. Mais, étant donné qu'il est prévu que tous les évêques participeront à ce petit synode, par roulement et successivement, une solution est donnée aux difficultés pratiques, sans créer de problèmes ecclésiologiques⁴⁸.

Un autre cas de non-participation de tous les évêques aux synodes, qui revêt une importance toute particulière pour la convocation du Grand et Saint concile à venir de l'Église orthodoxe, est celui de certains anciens synodes, et surtout des conciles œcuméniques, auxquels participaient un certain nombre de représentants des patriarcats et non tous les évêques. Dans quel cas une telle composition se heurterait-elle aux principes ecclésiologiques fondamentaux ?

Encore une fois, la question cruciale est de savoir si un tel synode imposerait ses décisions «d'en haut», aux Églises locales et s'il y serait pris des décisions qui négligeraient les problèmes et l'avis de certaines Églises locales⁴⁹. Dans le cas des anciens synodes, la participation à ces synodes, par des représentants d'une ou plusieurs Églises, supposait que les Églises représentées soient préalablement d'accord avec les décisions de ce synode et que ces personnes rendent compte au synode des problèmes et de l'avis des évêques absents. C'est, du moins, ce qu'on peut

48. Cette participation alternée de tous les évêques au synode, qui, autrefois, était de règle au Patriarcat de Constantinople, a été introduite dans l'Église de Grèce, sur demande expresse du Patriarcat œcuménique, au moment où elle est devenue autocéphale. Voir le *Tomos patriarcal et synodal* dans métropolite de Kitros Barnabas D. TZORTZATOS, *op. cit.*, p. 21 ; de même, *idem*, *Les institutions fondamentales de l'administration de l'Église orthodoxe de Grèce avec aperçu historique*, Athènes, Apostoliki Diakonia, 1977, p. 23.

49. Le terme d'«Église locale» est toujours utilisé, dans la présente étude, dans le sens d'épiscopat. Par conséquent, l'avis d'une «Église locale» dans le sens d'Église autocéphale, ne suffit pas, s'il s'agit, pour elle, de contourner l'avis d'un évêque.

déduire de l'absence de témoignage du contraire⁵⁰. Néanmoins, si l'on suppose que certains évêques aient refusé d'accorder cette procuration et aient insisté pour assister en personne au synode, en ce cas, l'exclusion de ces évêques aurait comporté le risque qu'ils refusent les décisions du synode et, de cette manière, qu'ils mettent en cause son autorité œcuménique. L'essentiel est l'approbation de tous les évêques, même si tous les évêques ne peuvent être présents physiquement au synode. Ce problème ne peut être infléchi par la notion de l'«autocéphalie». En effet, l'exclusion d'un évêque, qui se fonderait sur le principe d'«autocéphalie», c'est-à-dire sur l'idée que l'approbation des administrateurs des Églises autocéphales, des primats ou même des synodes, suffit pour constituer un synode panorthodoxe ou d'autorité œcuménique, sans qu'il soit besoin de tenir compte de la volonté de chaque évêque, éloignerait ce synode des fondements de l'ecclésiologie orthodoxe et mettrait en danger son autorité et son acceptation par la conscience de l'Église⁵¹.

3. Sur la convocation et la présence du synode

De l'analyse des anciens canons que nous avons examinés dans la présente étude, il ressort qu'on ne peut concevoir de synode sans *protos*

50. Cela est particulièrement vrai pour les représentants de l'Église de Rome dans les anciens synodes, étant donné que Rome était considérée comme le représentant de toutes les Églises en Occident.

51. Il faut toutefois souligner que, pour que le synode prenne tout son sens, il est bon que le plus grand nombre possible d'évêques y participent, cela pour des raisons formelles-canoniques, mais aussi pour des raisons spirituelles et théologiques plus profondes. Ainsi, canoniquement, il n'est pas fortuit que les anciens canons aient imposé aux évêques leur participation aux synodes, en menaçant les contrevenants d'une peine des plus sévères (voir, par exemple, 19^e canon du IV^e concile œcuménique et 40^e canon du concile local de Laodicée). Cela est dû au fait que les synodes expriment la communion de toutes les Églises. D'ailleurs, il faut tenir compte de ce qui suit : a) L'événement synodal, dans son essence et son issue ultime, se réalise sous l'égide du Saint Esprit et, par conséquent, il n'est pas possible de prévoir a priori les décisions d'un synode et de donner «procuration» à certains évêques pour qu'ils traitent des questions dont s'occupent d'autres évêques. b) C'est précisément pour cette raison que se réunit le synode : il évite que la communication entre évêques se fasse par correspondance ou par d'autres moyens. Si la présence physique des évêques n'était pas indispensable, l'institution synodale serait inutile dans son ensemble. c) De ce fait il s'impose que nul évêque et nulle Église autocéphale n'arrive au synode avec des décisions prises d'avance - en dehors de leur préparation normale - mais avec l'esprit et le cœur ouverts au souffle du Saint Esprit, qui peut conduire l'Église sur des voies totalement imprévues par l'intermédiaire d'un événement synodal.

ou «tête». La place et la présence du *protos* sont d'une telle importance dans l'institution synodale que le 34^e canon apostolique prévoit expressément que les autres évêques soient dans l'impossibilité d'agir, au synode, sans le *protos*. L'importance de ce principe, pour la convocation et la présidence du synode, peut être résumée dans les observations suivantes.

(a) Il ne peut y avoir aucune séparation entre les compétences de la convocation et la présidence d'un synode. Celui qui convoque et celui qui préside ne doivent être que la même personne, à savoir le *protos*. Le 19^e canon d'Antioche, dont nous avons déjà longuement parlé, prévoit expressément que le *protos* sera celui qui convoque et préside le synode : «Il est certes nécessaire que l'évêque métropolitain (c'est-à-dire le *protos*) doive convoquer par lettre». D'ailleurs, il serait manifestement contraire à l'esprit des canons et à leur bon sens, que la personne qui convoque puisse être autre que le président, étant donné que l'esprit et la logique de ces canons sont régis par le principe selon lequel, au synode, les Églises locales doivent agir dans l'unité et non dans la dispersion. Ainsi s'explique l'insistance du 34^e canon apostolique, par exemple, sur le fait qu'aucun évêque ne peut agir en synode sans le *protos*: l'œuvre du *protos* est liée à l'expression de l'unité des Églises et, par conséquent, indissociable de la praxis de la convocation du synode⁵².

52. Des précédents historiques, qui se sont produits dans l'Empire byzantin, ne doivent pas être mêlés au droit canon, comme s'il s'agissait de principes permanents de caractère ecclésiologique et canonique. L'éventuelle implication des empereurs byzantins dans la convocation ou la présidence des anciens synodes a une importance seulement historique, non ecclésiologique ou canonique, étant donné que l'Église a vécu et vit encore l'institution synodale, indépendamment de l'existence ou non d'un empereur orthodoxe. Ainsi, en ce qui concerne les synodes locaux, le droit de les convoquer et de les présider appartient au *protos* de cette région. En ce qui concerne un concile œcuménique, cela appartient au *protos*, qui, selon le système de l'Église ancienne, est l'évêque de Rome. Pour l'Église orthodoxe d'Orient, en particulier, «après le schisme, il ne reste aucun doute que (le *protos*) est l'évêque de Constantinople», ainsi que le métropolite de Sardes MAXIMOS le déduit pertinemment de l'étude des sources, *Le Patriarcat œcuménique dans l'Église orthodoxe*, Thessalonique, Institut Patriarcal d'Études Patristiques, 1972, p. 350. (Cet ouvrage existe également en français : *Idem*, *Le Patriarcat œcuménique dans l'Église orthodoxe* (Étude historique et canonique, traduit du grec par Jacques TOURAILLE, Paris, Beauchesne, coll. Théologie historique, n° 32, 1975, 422 pages. Le même a été aussi traduit en anglais, N&T). En conséquence, le droit canonique de convoquer et de présider un synode de toute l'Église orthodoxe d'Orient appartient incontestablement à l'évêque de

(b) Il est inconcevable que le *protos* convoque le synode sans l'approbation des autres évêques. Encore une fois, cela ressort clairement du 34^e canon apostolique. Le *protos* est effectivement celui qui convoque le synode, mais, en réalité, toutes les Églises locales, par l'intermédiaire des évêques, participent à l'événement de la convocation. Le *protos* est chargé de convoquer le synode, mais en tant que bouche et expression de la volonté de tous les évêques. Ainsi, il est impossible d'affirmer que le *protos* détient des droits «monarchiques» et qu'il peut exercer le pouvoir inhérent à sa fonction, de plein droit et automatiquement, sans tenir compte de l'avis et de la volonté des autres évêques⁵³. C'est précisément en cela que réside le caractère ecclésiologique de la fonction du *protos* : il exprime, par sa personne, la communion des Églises et non un pouvoir qui ne soit concevable que juridiquement.

(c) Toute idée de coprésidence du synode est inacceptable, parce que, encore une fois, elle va à l'encontre de la raison d'être du synode, qui n'est que le regroupement et l'union des Églises locales en un corps. Jamais les anciens canons n'ont prévu de présidence collective du synode⁵⁴, parce que, dans l'esprit de l'ancienne Église, un principe dominant est que, bien que tout, dans l'Église, s'entende comme communion, cette communion n'est exprimée que par le biais d'une seule personne. C'est aussi sur ce principe qu'est fondé celui de la fonction épiscopale (l'Église locale est une communion exprimée par l'intermédiaire d'une seule personne, de la personne de l'évêque), principe lié, dans sa profondeur, à la notion de vie trinitaire de Dieu, en laquelle la communion des

Constantinople. Voir plus en détail, dans métropolite de Philadelphie BARTHOLOMÉOS, *op. cit.*, pp. 147-157.

53. Ainsi que le remarque pertinemment le métropolite de Sardes MAXIMOS (*op. cit.*, pp. 351-352), le *protos*, dans l'Orthodoxie, agit «toujours à la condition fondamentale et indispensable de ne jamais porter atteinte, d'une part, au principe de synodalité et de collégialité pour les responsabilités de l'Église, et, d'autre part, au principe de non-ingérence dans les affaires intérieures des autres Églises, ces deux principes étant les deux principes canoniques fondamentaux de la haute administration ecclésiastique, tels qu'ils ont été exprimés et formulés dans le 2^e canon du 1^{er} concile œcuménique» : autrement dit, le *protos* agit «dans des questions ecclésiologiques d'ordre plus général, et toujours en collaboration avec les autres patriarches».

54. C'est à juste titre que le métropolite de Philadelphie BARTHOLOMÉOS qualifie cette pratique d'«amoral», voir *Idem*, *op. cit.*, p. 157, de cette étude.

trois personnes devient unité en une seule personne, l'hypostase du Père.

Le fait que la question de la fonction du *protos* et de l'institution synodale soit liée à des conditions théologiques inhérentes à l'esprit des canons est attesté par le 34^e canon apostolique, le plus important en l'occurrence. Ce canon justifie tout ce qui concerne la relation entre synode et *protos* par une référence à la communion et à la gloire du Dieu Trinitaire⁵⁵. Ainsi, il est démontré qu'aucune des institutions de l'Église ne peut être considérée comme indispensable du point de vue canonique et ecclésiologique, si elle n'est liée de quelque manière, à la foi dogmatique la plus profonde de l'Église⁵⁶. Cela vaut aussi pour l'institution synodale que nous avons examinée dans la présente étude. Les aspects canoniques, liturgiques et historiques de l'institution du synode se rejoignent dans l'ensemble de l'enseignement dogmatique de l'Église, sans lequel ils sont inconcevables. Pour cette raison, le droit canon orthodoxe ne doit permettre ni évolutions ni modifications de caractère historique, qui, de quelque manière que ce soit, porteraient atteinte au contenu ecclésiologique le plus profond de l'institution synodale, qui a fait l'objet de la présente étude.

55. «Car la concorde régnera ainsi et Dieu sera glorifié par le Christ dans l'Esprit Saint, le Père, le Fils et le Saint Esprit».

56. Voir J. N. KARMIRIS, *op. cit.*, p. 521. Voir également, en rapport avec l'importance ecclésiologique du dogme de la Sainte Trinité, dans métropolite de Sardes MAXIMOS, *op. cit.*, pp. 4 et 55.

NOTES ET MÉLANGES

Problèmes d'ecclésiologie hellénique (suite)*

Grigorios PAPATHOMAS, *L'Église de Grèce dans l'Europe unie*. Éditions Épektasis, collection Bibliothèque Nomocanonique, Vol. n° 3, Katérini-Thessalonique 1998, 1002 pages.

La prise de Constantinople par les Ottomans marqua le début d'une sujétion du peuple hellène qui dura de 400 à 500 ans selon les régions.

Les manuels qui traitent de l'histoire de l'Église orthodoxe font en général table rase presque complètement de la période postérieure à 1453 qui a suivi la prise de Constantinople, c'est-à-dire de la période ottomane et de la lutte menée pour mettre fin au joug ottoman. Selon une opinion généralement admise et largement dominante, aucun événement important n'aurait eu lieu pendant ces «siècles d'isolement» (ou d'esclavage). C'est cependant au cours de cette période que l'Église orthodoxe a choisi et tracé la voie spécifique qu'elle suit encore maintenant.

Or c'est durant ces années difficiles qu'est né le *système* dit de l'autocéphalie et que se formèrent les Églises autocéphales dans le cadre des États nationaux récemment apparus. La proclamation de l'autocéphalie *helladique* après la libération de la Grèce est issue de la «Révolution hellénique» (1821).

En 1453, la conquête de Constantinople sonne le glas de la «partie orientale de l'Empire romain». Elle marque d'une croix la période qui effaça la Grèce du rang des nations. La Grèce tombe dans une prostration profonde, létale, qui allait durer quatre, voire cinq siècles pour certaines provinces de la Grèce du Nord (provinces des «Nouveaux Territoires»),

* Voir *Istina* XLVI (2001), pp. 286-295.

qui devront attendre l'aube du vingtième siècle pour recouvrer la liberté. En dépit de cette longue durée (un demi-millénaire), on doit constater que les peuples asservis de l'Empire ottoman, isolés du reste du monde, ont pu conserver cependant dans sa pureté originelle la doctrine ecclésiastique orthodoxe. Mais toute forme de pouvoir politique et de souveraineté ayant été abolie par la paix des Ottomans, le patriarche de Constantinople, en sa qualité de chef spirituel de tous les chrétiens de l'Empire ottoman, s'est trouvé investi, par la volonté des nouveaux maîtres, d'un pouvoir nouveau : il assumait les responsabilités du pouvoir civil et religieux comme responsable non des seuls orthodoxes, mais de tous les chrétiens. Au bout de quatre siècles, avec le déclenchement de la Révolution balkanique et hellénique (1821), le joug ottoman commença à faiblir. Deux nouveaux éléments institutionnels se mirent alors en place dans l'espace géographique grec : l'État hellénique et l'Église «autocéphale» de ce nouvel État apparurent sur la scène historique. Ces deux nouveaux facteurs, qu'il faut appeler désormais *helladiques*, furent le résultat de la Révolution nationale hellénique.

La création d'un nouvel État s'accompagna du désir de celui-ci d'avoir également sa propre Église, indépendante du centre ecclésiastique traditionnel de Constantinople. Ce désir a dominé la période néo-hellénique (1821-1993) et a eu des répercussions jusqu'à nos jours.

L'État hellénique n'a eu de cesse de détacher son Église du Patriarcat de Constantinople.

1. La période de l'occupation ottomane

Le mardi 29 mai 1453, les armées ottomanes de Mehmet II assaillirent les murailles de la capitale de l'Empire romain d'Orient, Constantinople, à côté de la porte de Romanos, et, à l'issue d'un siège de six semaines, elles conquièrent la Ville. Dernier empereur, Constantin XI Paléologue devait tomber au cours de la bataille, après avoir mené un combat désespéré contre les janissaires. Cet événement donna naissance à l'Empire théocratique multinational des Ottomans, sous l'égide de la famille d'Osman qui a conservé le trône impérial pendant six cent quarante quatre ans, de 1280 à 1924. Ce qu'on appela à l'époque, les «rapports stables», signifiait les rapports entre la nouvelle dynastie installée sur le trône de l'Empire romain d'Orient et le Patriarcat œcuménique. Écrire l'histoire de l'Église de Grèce en ce premier temps se résume dans

le rapport du Patriarcat œcuménique et de la force occupante et, dans un second temps, après la Révolution hellénique, dans le rapport entre l'État grec et le Patriarcat œcuménique de Constantinople.

Les Turcs partagèrent la Grèce en deux grandes divisions administratives : l'*égualetti* d'Anatolie (l'Asie Mineure) et l'*égualetti* de Roumélie (du turc «Roum», *romain*), la péninsule des Balkans à laquelle appartenait Constantinople. Cette séparation reflète une réalité qu'on doit signaler ici, car elle est souvent formulée d'une manière erronée. Turgut Özal, dans son livre *La Turquie en Europe*, p. 26, cite un témoignage de l'époque archaïque très connu des historiens : «Anatolie vient du grec archaïque et signifie *Est* par ce qu'elle est en effet située à l'est de la Grèce; *Europe* signifie *ouest* parce que les Grecs désignaient de ce nom les régions à l'ouest de la Grèce. La Grèce fait donc partie de l'Occident. Cela est largement connu et maintenu dans la tradition hellénique. Par conséquent il faut rejeter l'opinion selon laquelle l'Orient commencerait au-delà de l'Asie mineure. Traditionnellement le terme «Églises de l'Orient» désigne les Patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, jamais le Patriarcat œcuménique de Constantinople ni les Églises de Grèce, des Balkans et de Russie, c'est-à-dire l'Église gréco-slave».

En Orient, l'Empire ottoman tenta une synthèse de deux mondes, l'Orthodoxie et l'Islam. À cause de leur particularité religieuse, mais également en raison du respect envers les chrétiens prêché par Mehmet, les conquérants laissèrent l'Église libre et la chargèrent, au-delà de sa mission spirituelle, des droits et des devoirs de l'*ethnarchie* (Cf. *Coran*, sourate XXX). D'après ce principe, la cession d'une liberté politique aux «non-croyants» par l'Empire islamique était permise, ce qui était une nouveauté dans l'Islam. Après la prise de Constantinople, toute force de résistance à l'Islam diminua sensiblement, étant donné qu'elle se trouva dépourvue de toute sorte de soutien politique légitime. Les chrétiens ont dès lors pour chef au plan public le patriarche. À l'égard du Sultan ils ne sont pas sujets de droit public, mais des «raïas», des esclaves (en turc, raïas : soumis, conquis). Les «raïas» avaient besoin d'une force pouvant contrebalancer leur aliénation nationale et religieuse, et pouvant aussi, à plus forte raison, assurer leur survie dans un monde qui était le leur.

C'est cette raison qui allait donner naissance à l'Église en tant qu'*ethnarchie*. Les Ottomans lui reconnaissaient le droit d'administrer les chrétiens de l'Empire. Il est tout à fait clair que, pour le peuple chrétien asser-

vi, cette domination ne l'a pas épanoui et n'a engendré que décadence intellectuelle et assoupissement de sa civilisation. Néanmoins il faut souligner le respect, en parole comme en pratique, que les Ottomans ont montré vis-à-vis de ses institutions sociales et ecclésiastiques.

Tous les chrétiens asservis constituèrent une nation particulière (en turc «millet») et le patriarche fut nommé «chef», «Ethnarque» et «Tête de la nation» (en turc «millet-bachi»), c'est-à-dire chef unique, non seulement religieux, mais aussi, pourrait-on dire, politique, de tous les «orthodoxes» qu'ils fussent chalcédoniens ou non. L'habitude s'acquiert ainsi, en régime ottoman, d'appeler orthodoxes les chrétiens syriaques au même titre que les «roumis». C'est de ce moment que date cette appellation, et elle a duré jusqu'à nos jours. Elle n'a aucune signification dogmatique. Les Ottomans avaient besoin du clergé de l'Église orthodoxe et de son organisation communautaire pour administrer le peuple chrétien asservi. Ainsi, l'Église a pu influencer tous les orthodoxes dans une perspective encadrée par le *système communautaire*. Le patriarche de Constantinople était également reconnu comme *gouverneur* responsable de tous les chrétiens de l'Empire ottoman de la péninsule balkanique et de l'Asie Mineure.

Les patriarches des patriarcats de l'Orient furent habilités à présenter leurs affaires devant le Sultan par l'entremise du patriarche de Constantinople. (*Lettre du Sultan au Patriarche de Constantinople Denys IV*) qui fut nommé cinq fois au trône patriarcal, de 1671 à 1694¹. Cette sorte de centralisation fut favorisée par le pouvoir ottoman pour des raisons évidentes, au détriment des autres Églises patriarcales de l'Empire ottoman, Alexandrie, Antioche et Jérusalem. Par mode de compensation, une série de firmans ottomans accordèrent au patriarche de Constantinople des privilèges visant à lui assurer une «primauté d'honneur» dans l'espace de l'orthodoxie, renforçant ainsi le caractère supranational de celle-ci. Toute opposition à la volonté du Sultan était impossible. Le patriarche risquait la déposition sur une simple parole. C'est aussi l'origine de cette «primauté d'honneur» à laquelle on attribue communément des fondements beaucoup plus anciens. L'élection se déroulait également de manière arbitraire, sauf les actes de réglementation pratique, que fixa Mehmet II le Conquérant. Telles furent les bases de l'«ancien

concordat» entre le Patriarcat œcuménique et la Sublime Porte, source des privilèges ecclésiastiques et nationaux qui ont été en vigueur jusqu'en 1840².

Tous les patriarches savaient qu'ils tiraient leur stabilité du verdict des souverains musulmans. Le temps qu'ils passaient effectivement sur le trône patriarcal dépendait du bon vouloir de ces derniers. Il était souvent très court et parfois ne dépassait pas un ou deux mois³. Cet arbitraire ottoman explique pourquoi la position officielle de l'Église, qui devait faire preuve d'habileté et de tact dans la conduite des affaires, a pu donner quelquefois l'impression d'être énigmatique («la voix du Patriarcat était trop faible pour être écoutée et trop subtile pour être comprise»). Mais tous les textes patriarcaux, écrits sous une occupation autoritaire et *hétéroreligieuse*, doivent être soigneusement décryptés pour en comprendre le sens véritable car leurs auteurs devaient se soustraire à la censure et aux sanctions de la Sublime Porte.

C'est ainsi que l'Église orthodoxe devint dans l'Empire musulman une «institution politique administrative organisée sur une base communautaire».

Ce régime s'accompagna en retour de la reconnaissance de l'Église orthodoxe par le Sultan et de l'institution de l'Ethnarchie, dont on a pu faire remonter l'origine à l'époque de Théodose, cf. *Codex Theodosianus*, I et IV⁴. Celle-ci s'est avérée plus salubre pour la Nation que l'on aurait pu le croire. Car, justement pendant ce temps difficile, elle a maintenu intacte la conscience de soi et la continuité nationale, dans la mesure où son centre politique et culturel continua à exister, et que sa représentation resta toujours confiée à une seule et même personne, le patriarche. «Dès le début de l'occupation ottomane, l'Église se trouva dans une situation différente de celle qu'elle avait connue pendant la période romaine. Elle était appelée à jouer le rôle non seulement de mère spirituelle, mais aussi de responsable politique, prête à défendre le peuple chrétien asservi contre les abus et face à l'islamisation forte du conquérant. L'Ethnarchie était un véritable «État ecclésiastique orthodoxe de la Nation chrétienne», un

2. Cf. V. STAVRIDIS, *Histoire du Patriarcat œcuménique (de 1453 à nos jours)*, Thessalonique 1987, dans *Istina* 15 (1970), pp. 131-273.

3. Voir R. SOUARN, «La liste des Patriarches de Constantinople» dans *Échos d'Orient*, t. I, 1897-1898, pp. 113-116; S. VAILLIÉ, «Les patriarches grecs de Constantinople», dans *Échos d'Orient*, t. X, 1907, pp. 210-221.

4. E. KOSTARIDIS, *L'Église hellénique contemporaine*, Athènes 1921, p. 17-27.

1. Voir la liste patriarcale, Annexe III, d'Héliopolis dans *Orthodoxia*, Constantinople 1931, p. 409.

«Etat dans l'Etat» (*Imperium in Imperio*) et un facteur d'unité, non seulement dans l'Empire ottoman, mais également au-delà, dans la diaspora. Le caractère *supranational* de l'Orthodoxie auquel resta fidèle par la suite le Patriarcat œcuménique (avec un patriarcat conçu comme *ethnarque*), aboutit à l'unité de tous les chrétiens de l'Empire tous tenus pour «orthodoxes» et à leur coexistence sans distinctions ethnophylétiques.

La communauté religieuse et ethnique étant reconnue comme personne juridique, le Sultan accordait au patriarcat œcuménique une force «charismatique» dans l'Empire. Ainsi, il lui accordait l'exemption d'impôts, le droit de préséance, l'intronisation, le droit de réunion tant en synode avec les évêques qu'en assemblée cléricale, etc. Certaines de ces exemptions d'impôts furent aussi étendues au peuple, bien que l'islam eût imposé un impôt répressif pour tous ceux qui voulaient conserver leur foi. Malgré ces exemptions, les multiples actes arbitraires des autorités ne manquèrent pas comme la conversion forcée à l'islam et le recrutement, également forcé, des enfants. L'Église en somme représentait un contre-pouvoir temporisateur.

Cet équilibre sera maintenu jusqu'au moment où les mouvements nationalistes du dix-neuvième siècle revendiqueront pour chaque nationalité le droit de former une nation encadrée par un État. Chaque nation naissante voulut alors avoir son propre «patriarcat national». La déclaration unilatérale de l'autocéphalie «helladique» en 1833 -le premier mauvais précédent canonique- et la déclaration arbitraire de l'autonomie ecclésiastique bulgare («Exarchat bulgare») en 1870, constituent d'illustres exemples de cette évolution. De son côté, le Patriarcat œcuménique et les autres Églises locales orthodoxes condamnèrent en 1872, par décision synodale, le nationalisme et l'ethnophylétisme ⁵.

2. La Révolution hellénique et l'Église

Mais le joug ottoman suscita une réaction progressive des chrétiens. La première réaction découlée des efforts déployés par les patriarches, évêques et autres membres du clergé pour fortifier le sens ecclésial des

⁵ Voir A. ARGYROU, «Nationalisme et supranationalisme dans l'Église orthodoxe» dans *Aspects de l'Orthodoxie*, colloque de Strasbourg-novembre 1978, Paris 1978, pp. 135-152; MAXIME de Sardes, *Le Patriarcat œcuménique dans l'Église orthodoxe*, Paris 1975, pp. 377-379; M. JUGIE, «Nationalisme et phylétisme dans l'Église gréco-russe», dans *Echos d'Orient*, t. XXIV (1925), pp. 326-339. De même, voir le texte synodal intégral dans I.-D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. 45, *Synodi Orientales* (1860-1884), texte n°65, Graz, Akademische Druck-Verlagsanstalt, 1961, col. 417-546.

chrétiens. Leur combat fut une preuve de foi. Une des figures centrales de ce renouveau fut un moine du Mont Athos, Cosmas l'Étoliën (1714-1779), qui parcourut la Macédoine, l'Épire, la Thessalie et les îles de la mer Ionienne (Heptanèse) et réussit à faire bâtir 230 écoles, à réveiller et fortifier la conscience ecclésiastique des chrétiens et à mettre un frein aux conversions, sincères ou feintes, à l'islamisme. Son œuvre provoqua la haine des Ottomans qui l'arrêtèrent en Épire du Nord et le pendirent, faisant ainsi de lui un martyr. Cet exemple courageux fouetta la conscience des chrétiens asservis et une recrudescence de «néo-martyrs», se sacrifiant au service de l'Église, se propagea dans toutes les parties de la péninsule balkanique et de l'Asie Mineure. L'Église orthodoxe a canonisé pas moins de 153 «néo-martyrs» qui ont témoigné pour cette raison et ont sacrifié leur vie sous l'ottomanocratie ⁶.

La seconde réaction fut l'effet du progrès de l'idée de révolution, longuement attendue, des peuples asservis. L'Église participa activement à tous ces mouvements révolutionnaires. À titre d'exemple, le métropolite Denys de Trikkis organisa deux soulèvements en 1600 et, de nouveau, en 1611 en Thessalie. Celui de 1597, entrepris avec la collaboration du patriarcat Mélétiôs Pigas, échoua. En 1821 le patriarche Grégoire V réussit, mais au prix de sa vie, car il fut pendu par les Ottomans au portail central du palais patriarcal du Phanarion. Ces participations devaient coûter à l'Église au total, onze patriarches, cent évêques et six mille membres du clergé (prêtres et diacres).

On doit de plus rappeler que, sans le réconfort moral et matériel venu de l'extérieur, de la ferveur populaire plus que des cercles diplomatiques, la Grèce n'aurait pas pu recouvrer aussi rapidement sa liberté. Les guerres russo-ottomanes, déjà entreprises sous Pierre le Grand, et dont une des raisons a été la libération des orthodoxes humiliés par l'islam (le traité de Koutchouk Kaïnardji de 10/21 juillet 1774 reconnaît à la Russie le rôle de protectrice des orthodoxes de l'Empire ottoman) trouvèrent un écho favorable dans les milieux cultivés. D'autre part, les idées révolutionnaires véhiculées par les soldats de l'an II qui, au nom de la Convention nationale, déclaraient que la nation française accorderait fraternité et secours à tous les peuples qui voudraient se libérer des chaînes des tyrans, décupla le dynamisme des Grecs.

Jean Capodistrias, ministre des Affaires étrangères du Tsar de Russie

⁶ Cf. ST. PAPADOPOULOS, *Les Néomartyrs et la Nation asservie*, Athènes 1973, p. 18-19.

fut sollicité pour la présidence de l'Association mais il refusa pour deux raisons. D'une part, le moment n'était pas opportun, dans la mesure où la Sainte Alliance, et donc le Tsar, était contraire à tout soulèvement national. D'autre part, il ne croyait pas qu'après un effacement de plusieurs siècles, les Hellènes fussent prêts à prendre leur destinée en main; il était d'abord nécessaire de créer une classe d'Hellènes cultivés, capables d'assumer les offices publics. Pour ces raisons, Jean Capodistrias soutint l'Association mais, malgré son rang, n'en devint qu'un simple membre.

Le patriarche Grégoire V qui avait été à cette époque exilé au Mont Athos par le Sultan, soutint nombre d'évêques parmi lesquels l'archevêque du Péloponnèse Germain, évêque de l'Ancienne Patras, ainsi que d'autres membres du clergé jusqu'en 1820. Le capitaine de Magne, Pétrobéis Mavromichalis, demanda l'opinion du patriarche Grégoire V, qu'il connaissait bien. Dès qu'il eut reçu du patriarche une réponse l'encourageant à participer, Pétrobéis devint l'un des chefs de la Révolution.

La Patriarcat œcuménique dut exprimer son opinion quant à la révolution en cours. Il expliqua les raisons de son opposition : une révolution (balkanique) sans participation totale des peuples orthodoxes, risquait d'aboutir à une révolution nationale (hellénique), qui serait une faute historique. Avant même que la tendance révolutionnaire prédominât, le clergé avait commencé d'y participer. C'est Alexandre Hypsilantis, ami personnel et officier du Tsar, qui donna le signal du début de la Révolution. Celle-ci disposait de deux appuis diamétralement opposés : les principautés autonomes situées sur le Danube (22 février 1821) et le Péloponnèse (25 mars 1821). Le patriarche Grégoire V exposa la position opposée à celle du Sultan.

Le Sultan exigea du patriarche Grégoire V l'excommunication des révolutionnaires. Le même jour, vendredi 2 avril 1821, le patriarche convoqua, en assemblée générale clérico-laïque, le Synode, les notables et le peuple orthodoxe de la Ville au Palais patriarcal afin de les informer du danger imminent. Ils rédigèrent une lettre qui mentionnait l'exigence du Sultan et la publiaient.

La lettre d'excommunication fut lue dans toutes les églises le 4 avril 1821, dimanche des Rameaux. Elle était signée par deux patriarches (ceux de Constantinople et de Jérusalem) et 21 évêques. Le biographe de Grégoire V, Dimitrios Kandiloros, insiste précisément sur le fait que le patriarche était le responsable, devant les autorités ottomanes, de leurs

sujets chrétiens. «En tant que représentant de Dieu, déclare-t-il, le patriarche n'aurait jamais dû signer un acte auquel il ne croyait pas. Mais en tant que «tête» d'une nation en danger, il devait accepter de prendre une mesure qui, ne serait-ce que provisoirement, sauvait du massacre les populations impuissantes qui lui étaient confiées».

Néanmoins, tous les efforts que déploieraient les chefs hellènes pour prouver que tant eux-mêmes que les autres chrétiens respecteraient la légalité, ne purent convaincre le Sultan. Le dimanche même de la publication de la lettre patriarcale, il ordonna l'exécution du drogman de la Sublime Porte, Constantin Mourouzis. Il ne s'en prit pas uniquement à lui, et n'épargna pas le patriarche non plus car, dit-il, «...le patriarche Grégoire devait payer de son châtement le soulèvement de ses sujets»⁷.

Le 10 avril 1821, le Samedi saint en fin d'après-midi, le patriarche célébra la liturgie pascale de la Résurrection dans l'église patriarcale de St Georges. À l'issue de la liturgie, la police ottomane cerna le palais patriarcal, arrêta le patriarche et les évêques co-célébrants. Elle les rassembla brutalement dans la cour, où les évêques furent exécutés. Le vieux patriarche fut conduit au portail central du palais patriarcal où on le pendit revêtu des vêtements liturgiques patriarcaux. Ils pendirent également deux autres prêtres du Patriarcat à d'autres portes du Palais et, dans la prison de «Bostantzibassi» de Constantinople, furent exécutés les évêques de Nicomédie, d'Éphèse et d'Anchiale. Sur le corps du patriarche, ils accrochèrent une inscription indiquant la raison de la condamnation: «chef de la Révolution». La mort du patriarche déclencha la terreur et la violence contre les révolutionnaires. Les Ottomans arrêtaient d'autres évêques et les mirent en prison où ils les tuèrent. Ce fut le cas des évêques de Derkon d'Andrinople, de Tynovo, de Thessalonique. Ils arrêtaient même et pendirent le prédécesseur du patriarche Grégoire V, Cyrille VI âgé de 95 ans. À la fin de toutes ces exécutions, la colère des Ottomans tomba. Après avoir subi diverses humiliations, le corps du patriarche fut transporté à Odessa pour y être enterré; un prêtre lettré, Constantin Ikonomos, y prononça son oraison funèbre.

Le jour même de la pendaison du patriarche, le Synode se réunit pour en élire un autre, Eugène IV, qui essaya d'«apaiser» le Sultan. Mais le Sultan exigea également de lui, après quelques mois, la condamnation de la Révolution hellénique. Le nouveau patriarche se trouva ainsi dans la

7. Cf. D. KANDILOROS, *Histoire de Grégoire V, martyr de la Nation*, Athènes 1909, p. 219.