

Église et organisation ecclésiale

Père Alexandre Schmemmann

A propos du livre de l'archiprêtre Polskii *Situation canonique de l'autorité ecclésiastique suprême en URSS et hors frontières*

Résumé

Le présent article fut d'abord publié dans les numéros 15, 17 et 19 du *Messenger Ecclésiastique* (*Tserkovnyi Vestnik*) de notre diocèse, comme une réaction au livre de l'archiprêtre Michel Polskii *Situation canonique de l'autorité ecclésiastique suprême en URSS et à l'étranger* (*Kanonitsheskoe polpjenie vyscheï tserkovnoi vlasti v SSSR i za roublejom*, Monastère de la sainte Trinité, Presses de Saint Job de Potchaev, 1948, 196 pages). Il est reproduit ici sans modifications notables. Je n'y aborde, et seulement très brièvement, qu'une seule question de toutes celles dont traite dans son ouvrage le père M. Polskii, à savoir l'organisation de l'Église à l'étranger.

Dans son livre le p. M. Polskii se fonde sur une analyse détaillée des faits et des documents pour parvenir à la conclusion catégorique suivante : « A l'heure actuelle, le Concile épiscopal hors frontières est la seule autorité canonique dans l'Église Orthodoxe de Russie (*Rossiïskaia Pravoslavnaia Tserkov'*) dans son ensemble, tant pour sa partie à l'étranger, qu'en Russie même depuis 1927. » (p. 193) On ne peut être plus clair. Et c'est pourquoi le seul respect que nous avons pour la personnalité de l'auteur exige de nous que nous nous montrions attentifs aux arguments qu'il apporte et que nous tentions de poser et de traiter la question sur le fond. Il ne s'agit pas de polémique. Ou bien le père M. Polskii a raison et alors, persuadés par lui, ceux-là mêmes qui ont pensé différemment jusqu'à présent, doivent accepter ses conclusions et régler sur elles leur vie ecclésiale ; ou bien il a tort, mais alors il ne suffit pas de le dire : il faut essayer de monter en quoi consiste son erreur. Le relativisme n'a pas sa place dans l'Église. Et le fait que tant de gens de nos jours n'accordent guère d'importance à la question de l'organisation ecclésiale, la considèrent comme une affaire secondaire ne concernant que l'épiscopat, est révélateur d'une profonde maladie, d'une désecclécialisation (*rastserkovlenie*) de la conscience ecclésiale. Il ne saurait y avoir plusieurs manières différentes également recevables de comprendre l'Église, sa nature, ses tâches et son organisation.

L'ouvrage du père M. Polskii exige de nous une réponse claire et déterminée à la question suivante : en quoi consiste notre désaccord radical avec le Concile hors frontières et en quoi voyons-nous la norme de l'organisation de notre vie ecclésiale ? Je suis convaincu que le temps est venu de poser et de traiter la question sur le fond, c'est-à-dire à la lumière de la Tradition de l'Église et non pas sous la forme stérile de la « polémique juridictionnelle ». Certes il ne suffira pas pour cela de notre article : il y faudra un effort catholique de la conscience ecclésiale toute entière. Le but de cette étude est de poser la question et de formuler un jugement d'ensemble sur le livre du p. M.P. Il va de soi qu'elle n'a aucun caractère officiel et qu'il ne s'agit que d'un effort individuel pour aborder dans la mesure du possible d'une manière ecclésiale certaines difficultés douloureuses de la vie de notre Église.

1 Canonicité et canons

Toutes les discussions sur l'organisation de l'Église se réduisent habituellement à la question de la canonicité ou de la non-canonicité, deux notions dont les définitions varient à l'infini. Ainsi, le p. M.P. fonde ses jugements sur la 34^e règle apostolique : « Les évêques de chaque nation doivent reconnaître leur primat et le considérer comme chef ; ne rien faire de trop sans son avis et que chacun ne s'occupe que de ce qui regarde son diocèse et les campagnes dépendant de son diocèse. Mais lui aussi, qu'il ne fasse rien sans l'avis de tous ; car la concorde régnera ainsi et seront glorifiés le Père, le Fils et le Saint Esprit. » Mais on peut légitimement demander pourquoi ce canon et non pas un autre a été retenu par le p. M.P. comme « critère fondamental ». Prenons par exemple la règle 15 du Premier Concile œcuménique qui interdit aux évêques et aux prêtres de passer d'un diocèse à un autre. Cependant, tant en Russie qu'à l'étranger le déplacement des évêques fut et continue à être non pas une exception, mais la pratique habituelle et le Concile hors frontière lui-même a été constitué en grande part par des évêques qui avaient quitté leurs sièges. Par conséquent, si l'on prend pour « critère fondamental » ce dernier canon, c'est tout l'épiscopat de la période synodale de l'Église de Russie qui tombe sous la catégorie de « non canonicité », sans même parler de l'émigration. Si nous citons cet exemple, ce n'est pas à des fins de polémique facile, mais pour montrer le caractère arbitraire de la méthode dont use le p. M.P. et qui d'une manière générale rend si improductifs tous les débats actuels sur la canonicité. A l'aide de textes canoniques isolés, arbitrairement choisis et interprétés *ad hoc*, on peut prouver absolument n'importe quoi, et l'on trouve dans la littérature ecclésiastique de l'émigration des exemples curieux dans lesquels les mêmes canons servent à justifier des points de vue diamétralement opposés. Il en résulte clairement qu'avant d'utiliser les canons, il convient d'établir la norme de leur utilisation, en d'autres termes se mettre d'accord sur ce qu'est un canon et quelle est sa fonction dans la vie de l'Église.

On sait que les canons ont été composés par l'Église à des époques et dans des circonstances différentes, le plus souvent dans le but de corriger des déviations de la vie ecclésiale ou en rapport avec de circonstances nouvelles de la vie de l'Église. Ainsi à leur naissance les canons étaient déterminés par la situation historique pour laquelle ils avaient été composés. Certains orthodoxes de tendance « libérale » en tirent la conclusion hâtive et erronée que les canons en général ne seraient plus « applicables », dans la mesure où les conditions de vie ont changé. Ils sont contrés par ceux qu'on peut désigner comme des zéloteurs du formalisme canonique. Souvent peu informés de la théologie et de l'histoire de l'Église, ces derniers ne voient dans le canon que la lettre et tiennent pour « hérésie » toute tentative de discerner le sens derrière la lettre. A première vue, l'application des canons rencontre en effet de grandes difficultés. Quel rapport avec notre vie peuvent avoir certaines règles, celles par exemple du Concile de Carthage, traitant de la manière de partager les chaires épiscopales avec les évêques revenus de l'hérésie donatiste (règle 132 du Concile de Carthage) ? Et cependant l'Église a solennellement confirmé à plusieurs reprises « l'indestructibilité et la pérennité des canons » (règle 1 du Septième Concile Œcuménique, Concile *in Trullo*) et la promesse de fidélité aux canons fait partie du rite du serment épiscopal. En réalité la contradiction n'est qu'apparente et résulte d'un malentendu théologique. La principale erreur tant des « libéraux » que des « zélotes » tient en ce qu'ils voient dans les canons une loi de nature juridique, une règle administrative, applicable automatiquement, à condition de trouver le texte adéquat. Avec cette approche, les uns, lorsqu'ils trouvent un tel texte, cherchent à fonder sur lui leur position (qu'ils ont adoptée en réalité pour de tout autres raisons), tandis que les autres rejettent tout simplement les références aux canons, qui à leurs yeux sont un code de loi périmé.

Cependant les canons ne sont pas des documents juridiques, ni de simples règles administratives, à appliquer d'une manière purement formelle. Les canons renferment des indications sur la manière

de réaliser et de manifester dans des circonstances déterminées l'essence éternelle et immuable de l'Église, et cette vérité éternelle exprimée dans les canons, peu importe que ce soit dans une situation historique tout autre, radicalement différente de la nôtre, constitue le contenu éternel et immuable des canons et fait d'eux une partie intégrante de la tradition de l'Église. « Les formes que prend l'être historique de l'Église sont très variées, écrit un canoniste orthodoxe, c'est une évidence qui se passe de démonstration pour toute personne un tant soit peu familière avec l'histoire de l'Église. Une forme historique de l'existence de l'Église en remplace une autre. Néanmoins malgré la diversité des formes historiques, on y trouve comme un noyau immuable. C'est l'enseignement dogmatique au sujet de l'Église, en d'autres l'Église elle-même. La vie ecclésiale ne peut adopter n'importe quelle forme, mais seulement celles qui correspondent à son essence, qui sont capables de refléter cette essence dans des circonstances historiques données »¹. Le canon est par conséquent précisément la mesure qui détermine la manière dont doit être réalisée la norme immuable de l'Église dans des circonstances historiques changeantes. Utiliser les canons signifie donc avant tout savoir trouver dans leur texte le noyau éternel, l'élément d'enseignement dogmatique au sujet de l'Église qu'ils renferment, pour ensuite actualiser sans cesse cet élément éternel dans la vie. Mais pour un tel usage des canons, comme d'ailleurs pour tout dans l'Église, il ne suffit pas d'une connaissance mécanique du *Livre des règles*, il faut un effort spirituel, car on ne peut détacher les canons de l'ensemble de la Tradition, comme le font souvent ceux qui en usent comme de règles juridiques absolues. La fidélité aux canons est la fidélité à la totalité de la Tradition, et cette fidélité, selon le père George Florovski, « ne signifie pas la fidélité à l'autorité extérieure du passé, mais un lien vivant avec la plénitude de l'expérience de l'Église. Les références à la Tradition ne sont pas seulement un argument historique et la Tradition ne se réduit pas à l'archéologie ecclésiastique. »²

Ainsi ce n'est pas le texte nu des canons qui est la mesure de l'organisation ecclésiale, mais le témoignage au sujet de la Tradition qu'il renferme. Seule une telle conception des canons fournit un critère ecclésial objectif pour déterminer si tel ou tel canon est applicable ou non dans des circonstances données, elle seule nous enseigne la manière de les appliquer. Quand nous essayons de déterminer la norme canonique de notre organisation ecclésiale dans les circonstances où Dieu a voulu nous faire vivre, nous devons avant tout autre chose nous rappeler ce que l'Église a toujours et partout manifesté par son organisation externe, ce contenu essentiel qui est aussi ce que nous indiquent les canons.

2 L'essence de l'Église

L'essence de l'Église peut être exprimée d'un seul mot : unité. Le terme grec *ekklêsia* (église) signifie, selon la définition de Cyrille de Jérusalem, le « rassemblement de tous dans l'unité ». Et le fait que ce terme, qui a un lien étroit avec la terminologie vétérotestamentaire, ait été choisi dès le début pour désigner l'Église chrétienne, témoigne de la conscience de son unité qui imprégnait l'Église des premiers temps »³, écrit dans ces *Études sur l'histoire du dogme de l'Église*, V. Troïtskiï (par la suite archevêque Hilarion et prisonnier aux îles Solovki). Quelle est donc cette unité, en quoi se manifeste-t-elle et doit-elle se manifester ?

¹ George Florovski, « *Sobornost'* » (*Catholicité*) dans *The Church of God*, Londres, 1934, p. 63.

² Nicolas Afanassiev, « *Neizmennoe i vremmenoe d tserkovnykh kanonakh* » (L'immuable et le transitoire dans les canons de l'Église), dans le recueil *Jivoe Predanie (Tradition vivante)*, Paris 1937.

³ V. Troïtskiï, *Otcherki iz istorii dogmata o Tserkvi (Études sur l'histoire du dogme de l'Église)*, Serguiev Posad, 1912, p.15. Voir aussi E. Akvilonov, *Tserkov' – Nautchnye otchenia o neL'Église (définitions savantes de l'Église et doctrine apostolique à son sujet en tant que Corps du Christ)*, Saint-Petersbourg, 1894 ; I. Mansvetov, *Doctrine néotestamentaire de l'Église*, Moscou, 1879.

Il faut reconnaître avec tristesse que si nous continuons à confesser en paroles l'unité de l'Église, comme, au demeurant nous le faisons aussi pour les autres dogmes, elle est pratiquement devenue dans notre conscience une notion abstraite, ou bien nous en avons remplacé le sens originel par notre propre interprétation. Cependant l'unité de l'Église n'est pas seulement une caractéristique « négative », signifiant que l'Église est une lorsqu'il n'existe pas en son sein de dissensions manifestes, mais le contenu même de la vie ecclésiale. Il s'agit de l'unité des hommes avec Dieu en Christ et leur unité entre eux en Christ, selon la parole du Seigneur : « Je suis en eux et Tu es en Moi : que leur unité soit parfaite (Jean XVII, 23). « L'Église est unité non seulement dans le sens qu'elle est une et une seule », écrit Florovski, « elle est avant tout unité parce que son essence même consiste dans la réunification du genre humain divisé et fractionné »⁴. Dans le monde déchu et pécheur tout divise les hommes, c'est pourquoi l'unité de l'Église est surnaturelle. Elle passe par la recreation et la rénovation de la nature humaine elle-même, accomplies par le Christ lors de son incarnation, sa mort sur la croix et sa résurrection, et qui nous sont conférées par la grâce dans l'Église à travers le sacrement du Baptême. Dans le monde déchu le Christ inaugure un mode d'être nouveau. « C'est ce mode d'être nouveau de l'humanité que Saint Paul appelle Église et qu'il caractérise comme étant le Corps du Christ »⁵, c'est-à-dire une telle « unité organique de tous les croyants que la vie de la personne restaurée ne soit pas concevable en dehors de cette unité organique »⁶.

Mais, comme dans le sacrement du Baptême nous recevons toute la plénitude de la grâce, mais devons cependant croître en elle et la réaliser en nous, ainsi en est-il dans l'Église : toute la plénitude de l'unité lui est donnée dans le Christ, mais de chacun de nous sont exigés l'accomplissement et la réalisation de cette unité, sa manifestation dans notre vie. La Vie de l'Église est ainsi « l'édification du Corps du Christ, jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homme parfait, à la mesure de la taille du Christ, en sa plénitude. » (Ephésiens 4, 12-13). « Et la tête ne sera accomplie, c'est-à-dire le Christ, que lorsque nous serons tous unis et liés de la manière la plus solide »⁷. Or le moyen de la réalisation de cette unité en Christ en vue de l'édification de Son Corps est l'amour. « Paul exige de nous un amour, dit Saint Jean Chrysostome, qui nous lie les uns aux autres, nous rendant inséparables, et une unité telle que nous soyons tels les membres d'un seul corps. »⁸ Et enfin dans la Liturgie, la plus haute et l'ultime incarnation de l'unité de l'Église dans le Christ, c'est seulement après que nous nous soyons aimés les uns les autres que nous pouvons prier : « et nous qui communions tous à un seul Pain et un seul Calice, unifie nous les uns aux autres dans la communion de l'unique Esprit Saint. . . » (Liturgie de saint Basile).

De cette façon, l'unité est réellement le contenu de la vie de l'Église. Donnée à l'Église dès l'origine, elle est aussi le but de chacun d'entre nous et de nous tous ensemble, la plénitude à laquelle nous devons aspirer à chaque instant de notre existence ecclésiale.

⁴ G. Florovski, *op.cit.*, p. 55. Voir aussi le métropolite Antoine Khrapovitskiï : « L'existence de l'Église ne peut être comparée à quoi que ce soit sur terre, parce que sur terre il n'est pas d'unité, mais seulement la division. . . L'Église est un mode d'être parfait, nouveau, inhabituel et unique en son genre sur la terre, une « exception » qui ne peut-être définie par aucune notion empruntée à la vie terrestre. . . L'Église est une image de la vie de la Saint Trinité, dans laquelle la multitude devient unité ». (*Œuvres*, t.II ; p. 17-18)

⁵ Troïtskiï, *op.cit.* ; p. 24.

⁶ *Ibid.*, p. 7.

⁷ Saint Jean Chrysostome, Commentaire sur l'épître aux Ephésiens, 2^e homélie, *Œuvres en traduction russe*, t. II p. 26-27.

⁸ *Ibid.*, p. 96.

3 La catholicité de l'Église : les dimensions locale et universelle

Cette unité qui est l'essence dogmatique de l'Église est aussi la norme de son organisation : c'est elle qu'incarne la structure externe et interne de l'Église au cours de son histoire terrestre, c'est à elle que se réfèrent et c'est elle que préservent invariablement les canons de l'Église. « Cette unité, c'est-à-dire l'Église elle-même, ne constitue pas seulement une aspiration ou une simple attente. L'Église n'est pas seulement un contenu de pensée, elle est une réalité historique dont on peut vraiment faire l'expérience... Dans le monde naturel, le Christ a posé les fondements d'une société à part, surnaturelle, qui poursuit son existence parallèlement aux réalités naturelles. »⁹ C'est pourquoi les formes historiques de l'organisation ecclésiale, bien qu'elles varient en fonction des conditions historiques extérieures, ne le font que pour incarner dans ces conditions nouvelles la même nature éternelle de l'Église, avant tout son unité. C'est pourquoi, derrière la variété et les différences de toutes ces formes, nous trouvons toujours le même noyau essentiel, un principe constant, qu'on ne saurait changer ou enfreindre sans changer la nature même de l'Église. Il s'agit du principe local de l'organisation de l'Église.

La « localité » de l'Église signifie que dans un seul « lieu », c'est-à-dire sur un seul territoire, ne peut exister qu'une seule Église, autrement dit, une seule organisation ecclésiale, qui se manifeste dans l'unité de la hiérarchie. L'évêque est le chef de l'Église selon saint Cyprien de Carthage : « l'Église est dans l'évêque et l'évêque est dans l'Église ». C'est pourquoi dans une Église il ne peut y avoir qu'un seul chef, l'évêque et à son tour cet évêque préside l'Église dans un lieu donné. « L'Église de Dieu qui est à Corinthe » (I Corinthiens II) : c'est avec de telles unités ecclésiales, dispersées à travers le monde, que commence l'histoire de l'Église. Et si par la suite cette unité et son territoire se développent, d'une petite communauté urbaine en un diocèse, du diocèse en une région, de la région en un immense patriarcat, le principe même reste inchangé et au fondement subsiste toujours la même cellule indivisible : un évêque, à la tête d'une église en un lieu. Si l'on prête attention à ce que disent les canons qui traitent du pouvoir de l'évêque, on se rendra compte sans aucun doute possible que c'est précisément cette norme originelle qu'ils défendent et dont ils demandent la mise en œuvre quelles que soient les conditions.

Pour quelle raison ? Mais précisément par ce que l'unicité de l'Église en chaque lieu donné est la première réalisation concrète de l'unité dont nous avons vu qu'elle constituait l'essence même de l'Église et de sa vie, unité de ceux qui ont été restaurés dans la nouvelle vie en Christ et qui ont « un Seigneur, une foi, un baptême » (Ephésiens IV,5). C'est pourquoi il ne saurait y avoir aucun autre principe d'organisation de l'Église sinon le principe local ou territorial, parce que l'adoption de tout autre principe signifierait le remplacement de l'unité surnaturelle et fondée sur la grâce en Christ par quelque critère naturel : national, racial ou idéologique. Aux divisions naturelles de ce monde l'Église oppose l'unité surnaturelle en Dieu, qu'elle incarne par son organisation.

Tel aussi est le sens de l'autre nom qu'on donne à l'Église : « Nouvel Israël ». L'Israël de l'Ancienne alliance était le peuple de Dieu et sa religion était dans sa nature une religion nationale, si bien qu'adopter cette religion signifiait devenir juif « selon la chair », se joindre au peuple hébreu. L'appellation de « Nouvel Israël » donnée à l'Église signifiait que les chrétiens constituaient l'unique peuple de Dieu, dont l'Israël de l'Ancienne alliance avait été le prototype, et que dans cette unité nouvelle ni la circoncision ni la non-circoncision n'avaient plus aucun sens : il n'y a plus ni Juif ni Grec, mais tous sont unis en Christ.

Ce principe de l'unité est aussi au fondement du caractère catholique de l'Église¹⁰. Le mot grec

⁹ Troïtskiï, *ibid.*

¹⁰ La désignation exacte de l'Église Orthodoxe est « Église Catholique Orthodoxe d'Orient ». Voir le *Catéchisme*

« catholique » signifie avant tout « entier », et appliqué à l'Église il ne désigne pas seulement son caractère universel (œcuménique), ce qui reviendrait à dire que l'Église universelle est la simple somme de ses parties, mais que tout dans l'Église est catholique. Autrement dit, dans chaque partie est entièrement présente toute la plénitude de l'expérience de l'Église, toute sa réalité. « L'Église catholique, qui est à Smyrne » : c'est ainsi que se définissent les chrétiens de Smyrne du milieu du 2^e siècle, dans le récit du martyr de Polycarpe. A son tour tout chrétien est appelé à cette catholicité, c'est-à-dire à cette adéquation au tout. « Le commandement de catholicité, écrit le père George Florovski, est donné à chacun... L'Église est catholique en chacun de ses membres, parce que le tout catholique ne peut être construit autrement que par la catholicité de tous les membres. »¹¹ Ainsi chaque Église, chaque communauté en quelque endroit que ce soit, est toujours la présence vivante de la réalité entière de l'Église, non pas simple partie, mais membre, vivant de la vie de tout l'organisme, ou plutôt l'Église catholique elle-même, réunie en un lieu donné.

Aux premiers temps de son existence, l'Église était constituée d'un grand nombre de communautés, pleinement autonomes et distinctes les unes des autres, n'entretenant entre elles aucun « lien canonique » au sens où nous l'entendons aujourd'hui. Et cependant les chrétiens n'ont jamais eu par la suite une conscience aussi forte de l'unité de l'Église, et « l'Église une n'était pas seulement une idée, mais un fait parfaitement réel »¹². En effet chaque Église, chaque communauté distincte possédait en elle, dans son unité locale l'expérience vivante de l'unité du peuple de Dieu. « Et l'absence d'organisation extérieure unifiée n'était pas due au fait qu'une telle organisation est contraire à l'idée chrétienne de l'Église, comme aiment à se le représenter les savants protestants, mais seulement au fait qu'il existait en réalité une union plus profonde et plus étroite. Les formes de communion dans l'Église telle que nous les discernons dans les premiers temps de son existence témoignent davantage de l'imprégnation de la conscience des chrétiens par l'idée de l'unité de l'Église, que les formes postérieures, formelles, juridiques et administratives. »¹³ En d'autres mots, l'unité de l'Église n'était pas fondée sur des liens canoniques, mais sur le développement, la réalisation et la préservation de cette unité, donnée avant tout dans l'unité de l'Église locale.

Localité et universalité (œcuménicité) : tel est donc le double fondement de la catholicité de l'Église. L'Église une et universelle (œcuménique) n'est pas divisible en parties, elle n'est pas une fédération d'Églises : elle est un organisme vivant, dans lequel chaque membre vit de la vie du tout et reflète en lui la plénitude du tout. L'unité locale est par conséquent une condition nécessaire de l'universalité de l'Église, le fondement organique de sa catholicité.

4 Le développement de l'organisation ecclésiale

Mais si le principe de localité est la norme première et fondamentale de l'organisation ecclésiale, découlant organiquement de la nature même de l'Église, il a été réalisé de manières différentes au cours de l'histoire, en fonction des circonstances changeantes de la vie de l'Église.

La première étape de ce développement a été l'unification des Églises locales en régions ecclésiastiques plus étendues et l'établissement parallèle d'une hiérarchie entre les différentes Églises. Dans les premiers temps, le christianisme s'est établi dans les grandes villes de l'Empire romain, puis de nouvelles communautés se sont peu à peu constituées autour de ces premiers centres, qui conservaient naturellement un lien avec leur église mère, dont elles avaient reçu au moment de leur fondation leur

chrétien étendu, du métropolite Filarète.

¹¹ *Op.cit.*, p. 50.

¹² Troïtskiï, *op.cit.*, p.52.

¹³ *Ibid.*, p.58.

hiérarchie, la « règle de la foi » et leur tradition liturgique. Ainsi, dès l'époque des persécutions se sont constituées des alliances ou des régions ecclésiastiques naturelles, dans lesquelles l'évêque de l'Église la plus ancienne reçut le nom de métropolitain. Le métropolitain ordonnait les évêques nouvellement élus de sa région, présidait deux fois l'an les conciles épiscopaux et jouait le rôle d'instance d'appel dans les affaires opposant deux évêques ou en cas de plainte contre un évêque. Puis les métropoles se sont regroupées autour des chaires les plus anciennes ou celles des villes capitales, comme Rome ou Antioche, dont les évêques recevront ultérieurement le titre de patriarche. Au moment de la conversion au christianisme de l'empereur Constantin, cette structure de l'organisation ecclésiastique qui s'était développée d'une manière spontanée, s'était imposée presque partout et elle fut sanctionnée par le Premier Concile œcuménique¹⁴.

L'adoption du christianisme par l'Empire romain a bien sûr très profondément influencé la vie de l'Église et par la suite son destin externe sera de plus en plus déterminé par son alliance avec l'État. Dans la mesure où l'Empire romain s'était reconnu comme un État chrétien et que tous ses sujets étaient devenus membres de l'Église, il était naturel que l'Église coordonne sa structure avec la structure administrative de l'Empire. « Que l'organisation des affaires ecclésiastiques suive l'organisation civile et territoriale », proclament les canons de l'époque (Quatrième concile œcuménique, canon 17, Concile in Trullo, canon 38). Les Églises se trouvent définitivement réparties en cinq grands patriarchats et en raison des liens avec les structures de l'État l'importance de certaines chaires épiscopales croît en fonction de l'importance politique des centres où elles sont situées.

L'exemple le plus caractéristique est la croissance rapide du poids et de l'autorité de l'évêque de Constantinople, qui se voit attribuer dès le Second concile œcuménique (381) la seconde place après l'évêque de la Rome ancienne, comme évêque de « la ville de l'Empereur et du Sénat »¹⁵.

Si nous évoquons cette évolution, c'est qu'on peut y discerner la loi organique du développement de l'organisation ecclésiastique : d'un côté l'Église « suit » invariablement l'histoire, adaptant consciemment et systématiquement son organisation aux formes du monde dans lequel elle vit. Mais en adaptant ses structures, elle ne change pas le fondement qui, constituant l'essence même de l'Église, ne peut dépendre des conditions historiques extérieures. Quels que soient les changements qui affectent le mode de regroupement des Églises, leur ordre d'ancienneté, le fonctionnement de l'institution conciliaire etc., le principe de localité reste inchangé, comme la racine d'où proviennent les diverses formes d'organisation ecclésiastique. L'action canonique des conciles œcuméniques et locaux a toujours pour but la préservation de ce principe afin que les Églises ne soient jamais « confondues » (Deuxième concile œcuménique, canon 2). Ce sont les canons interdisant la présence de deux évêques dans une même ville, ceux qui règlementent le passage des clercs d'un diocèse à l'autre, qui interdisent catégoriquement « toute ordination sinon avec affectation à une église urbaine ou rurale » etc. (voir par exemple les canons 6, 10, 17 du Concile de Chalcédoine, 20 du Concile in Trullo, 9, 13, 22, du Concile d'Antioche, 12 du Concile de Sardica). Replacés dans leur véritable contexte historique et ecclésiologique, tous ces canons ne tendent au fond qu'à préserver ce fait invariable de la vie ecclésiastique : que les chrétiens qui se trouvent en un lieu, rassemblés par l'autorité pleine de grâce d'un unique évêque, constituent une unité organique, qu'ils manifestent et réalisent en ce lieu la nature catholique et universelle (œcuménique) de l'Église.

¹⁴ Pour un tableau détaillé de cette évolution, voir V.V. Bolotov, *Lektsii po istorii drevnej Tserkvi (Leçons sur l'histoire de l'Église ancienne)*, t. III, 1913, p. 210 et suiv. ; P. Guidouliakov, *Mitropolity v pervye tri veka khristianstva (Les Métropolitains dans les trois premiers siècles du christianisme)*, Moscou, 1905 ; V. Mychkine, *Oustroïstvo khristianskoï Tserkvi v pervye dva veka (L'Organisation de l'Église chrétienne dans les deux premiers siècles)*, SPb, 1909, N. Souvorov, *Kours tserkovnogo prava (Cours de droit ecclésiastique)*, t. 1, 1889, p. 34 et suiv.

¹⁵ Sur cette question voir V. Bolotov, *op.cit.*, p. 223 et suiv. ainsi que T. Barsov, *Konstantinopol'skii patriarkh i ego vlast' nad Rousskoï Tserkov'iou (Le patriarche de Constantinople et son autorité sur l'Église de Russie)*, SPb, 1878.

Ainsi on ne peut que rappeler pour évoquer ce développement les propos du père Nicolas Afanassiev : « La vie ecclésiale ne peut emprunter n'importe quelle forme, mais seulement celles qui correspondent à la nature de l'Église et qui sont capables d'exprimer cette nature dans des circonstances historiques données. »

5 Les dimensions locale, universelle (œcuménique), et nationale

Après avoir souligné le caractère invariable et organique du principe fondamental dans le développement de l'organisation de l'Église, il est indispensable d'examiner l'influence d'un nouveau facteur qui fait progressivement son apparition dans la vie de l'Église à la fin de l'époque byzantine et qui nous met au plus près de nos difficultés actuelles. C'est le facteur national.

L'Empire Romain se voulait un empire mondial, supranational et allait même jusqu'à se donner le nom d'Univers (*oikoumênê*). Devenu chrétien, ayant fait sienne la foi chrétienne, il continuait à voir sa vocation religieuse dans l'unification de tous les peuples en un seul empire chrétien, correspondant sur le plein terrestre au rassemblement de tous les hommes en une seule Église universelle (œcuménique)¹⁶. Cette conviction était partagée par les représentants de l'Église (même s'ils ne l'ont jamais dogmatisée) et les textes religieux byzantins parlent souvent de la coïncidence providentielle entre l'unification de l'humanité par un unique État universel (œcuménique) et par la seule vraie religion.

Mais, faut-il le rappeler, le rêve d'un empire chrétien unifié ne devait pas se réaliser et l'Empire perdait peu à peu son caractère universel (œcuménique). Les invasions barbares en détachèrent d'abord l'Occident, tandis que les arabes, les slaves, les turcs ne cessaient jusqu'à sa chute de la grignoter par le Nord et par l'Est. Vers le 9^e ou le 10^e siècle, Byzance était devenu un État grec de dimensions médiocres, entouré par les nouvelles puissances « barbares ». Ces dernières, en faisant la guerre à Byzance et en entrant de cette façon dans un contact étroit avec elle, tombaient à leur tour sous son influence culturelle et religieuse. C'est à ce moment que se posa pour la première fois avec une acuité particulière la question du nationalisme ecclésiastique.

Contrairement à la première période de diffusion du christianisme, à l'époque des persécutions, ce sont ne sont plus des individus qui adoptent le christianisme et reçoivent le baptême en raison d'une conversion personnelle, mais des peuples entiers. L'adoption du christianisme imposée d'en haut par les autorités de l'État, prend naturellement un caractère national et politique. Tel est le baptême de la Bulgarie au 9^e siècle ou celui de la Russie au 10^e. Aux yeux du saint tzar Boris comme du saint prince Vladimir, le baptême de leur peuple n'est pas seulement son illumination par la lumière de la foi véritable, mais aussi un chemin vers l'autodétermination et l'affirmation de la nation-État.

Mais paradoxalement, le projet religieux et politique des jeunes nations orthodoxes, conçu par elles au contact de Byzance à l'image de son idéal d'un monde chrétien et d'un État chrétien, entrainait en conflit avec le projet byzantin d'un empire orthodoxe unique, qui continuait à régner dans les esprits et les cœurs des Byzantins malgré son échec historique. Dans la vision byzantine, le baptême des nouvelles nations signifiait tout naturellement leur intégration dans l'organisme religieux et politique de l'empire unique, leur soumission à l'empire orthodoxe universel. Seulement, en réalité, cet empire avait depuis longtemps déjà perdu son caractère authentiquement universel et supranational, et pour les nations nouvellement baptisées l'idéologie byzantine présentait trop souvent le visage d'un

¹⁶ Sur cet idéal et son histoire, voir A.V. Kartachev, *Soud'by sviatoï Rousi* (« Destinées de la Sainte Russie »), dans *Pravoslavnaia Mysl' (Pensée orthodoxe), Travaux de l'Institut de théologie Saint-Serge de Paris*, n°1, 1928, p. 140 et suiv., ainsi que mon étude « *Soud'ba vizantiïskoï teokratii* » (« Destinée de la théocratie byzantine »), *Pravoslavnaia Mysl'*, n°5, 1948, p. 130-147.

impérialisme religieux et politique grec. « L'idéal proto-chrétien de l'union universelle dans l'amour s'était à cette époque passablement refroidi dans l'Église grecque. Il était le plus souvent remplacé par l'élément national grec... Dans Byzance même on n'entendait plus guère alors cet accord, jadis puissant, des différentes langues qui avait été manifesté surnaturellement dans la chambre haute de Sion, comme symbole et signe de l'annonce de la Bonne Nouvelle chrétienne à tous les peuples¹⁷. » Entre ces nationalismes commence une lutte, qui devait immanquablement, en raison de son caractère religieux, avoir une influence sur la vie ecclésiale. Un des principaux objectifs des jeunes nations orthodoxes fut d'obtenir l'autocéphalie pour leur Église, comme fondement de leur indépendance politique, et cette lutte pour l'autocéphalie traverse désormais tel un fil rouge toute l'histoire du monde orthodoxe¹⁸.

Pour éviter tout malentendu, ajoutons ici de la manière la plus catégorique que la dimension nationale au sein du christianisme ne constitue pas un mal en soi. Et avant tout le remplacement de l'Empire chrétien unique par une multitude de nations chrétiennes est une donnée de l'histoire dans la même mesure que la conversion de l'empereur Constantin. Dans la mesure où l'Église n'accorde de valeur absolue à aucune forme d'existence historique du monde dans lequel elle vit, elle peut tout aussi bien s'adapter au projet gréco-romain d'empire universel qu'aux formes politiques nationales. L'Église est toujours pleinement « dans ce monde » tout en n'étant pas en même temps « de ce monde », si bien que sa nature, sa vie ne dépendent pas des formes de ce monde. Plus encore, de même que la paix conclue par l'Empire avec le christianisme après trois siècles de conflit a donné de grands et saints fruits tels que l'idéal d'un État chrétien ou d'une culture chrétienne, de même l'éducation de nations chrétiennes qui se sont mises au service de la vérité chrétienne, la consécration de leurs dons propres à Dieu, comme but et sens de leur être national, restent un titre de gloire éternel pour l'Église. Tel est l'idéal de la Sainte Russie et de la grande culture russe, inséparables de l'orthodoxie qui les a nourries. L'Église, qui avait béni l'Empire et son projet universel, a aussi béni et sanctifié le service national de cette même vérité.

Mais en reconnaissant la valeur positive de l'élément national au sein du christianisme, nous ne devons pas nous laisser aller à une idéalisation de l'histoire. En voyant la lumière, nous ne devons pas refuser de voir les ombres. Le chemin de l'Église dans le monde, dans l'histoire terrestre n'est jamais une idylle et demande un effort et une tension constants de la conscience ecclésiale. Aucune formule n'est salutaire par elle-même, ni l'empire universel, ni la sainte Russie, ni la « symphonie » de l'Église et de l'État, et chacune d'entre elles doit constamment s'emplier de justice vivante et non seulement de bien-fondé théorique. Tout comme l'idéal byzantin de la symphonie entre l'Église et l'État aboutit trop souvent à la soumission de la première au second, de même cette nouvelle voie nationale eut pour conséquence négative la soumission de l'Église à l'élément national, plutôt que l'illumination de celui-ci par l'Église. Le danger du nationalisme réside dans la subversion inconsciente de la hiérarchie des valeurs qui s'y opère, lorsque ce n'est plus le peuple qui sert la vérité et la justice chrétienne, mesurant sa vie, se mesurant lui-même à l'aune de ses critères, mais au contraire le christianisme et l'Église qui commencent à être mesurés et évalués à l'aune de leurs mérites envers la nation, la patrie, l'État, etc. De nos jours il paraît, hélas, naturel à beaucoup que jusqu'au droit à l'existence de l'Église soit conditionné par ses mérites devant la nation ou l'État, sa valeur « utilitaire ». En ce

¹⁷ Archimandrite Cyrien Kern, *O. Antonine Kapoustine, Arkhimandrit i natchalnik Rousskoï Doukhovnoï Missii v Ierousalime (Le p. Antonin Kapoustine, archimandrite et chef de la Mission spirituelle russe à Jérusalem)*, Belgrad, 1934, p. 76.

¹⁸ Pour une histoire de cette lutte, voir E. Goloubinskiï, *Kratkii otcherk istorii pravoslavnykh Tserkveï Bolgarskoï, Serbskoï, Roumyskoï (Précis d'histoire des Églises orthodoxes de Bulgarie, Serbie, Roumanie)*, Moscou, 1871 ; A. P. Lebedev, *Istoriia Greko-Vostotchnoï Tserkvi pod vlast' iou Tourok (Histoire de l'Église grecque orientale sous le pouvoir des turcs)*, t. 1 et 2, Sergueiev Posad, 1896 ; N. Radojitch, « *Sviatoïi Savva i avtokefaliia Tserkveï Serbskoï i Bolgarskoï* » (« Saint Savva et l'autocéphalie des Églises de Serbie et de Bulgarie »), Glasn. Serbsk. Akad. Naouk, 1939, p. 175-258 ; ainsi que le livre déjà cité de Barsov.

qui concerne la Sainte Russie, on oublie trop souvent que pour l'ancienne Russie, où s'est constitué cet idéal, l'être national n'était pas une valeur en soi, mais seulement dans la mesure où il servait la Vérité chrétienne, la préservant des « infidèles », conservant la foi véritable, l'incarnant dans la culture et dans la société etc. Autrement dit, la formule authentique de cet idéal religieux et national est précisément inverse à celle qui a rendu célèbre un important hiérarque de l'Union Soviétique, qui a déclaré que « l'Église a toujours été avec son peuple ». Pour les idéologues et pour les penseurs de la Russie ancienne, ce qui fait la valeur d'un peuple c'est précisément qu'il soit toujours avec l'Église. Dans aucun autre domaine autant que dans le domaine national où s'affirment si fortement la voix du sang, celle des sentiments et des émotions obscures et aveugles, ne sont aussi indispensables la vigilance et le discernement des esprits, ceux qui sont de Dieu et les autres.

6 La décadence de la conscience universelle (œcuménique)

Si l'« ecclésialisation » de nouveaux peuples a inscrit tant de pages lumineuses et saintes dans l'histoire de l'Église, on ne peut nier qu'elle a aussi marqué le début de la décadence de la conscience universelle (œcuménique) dans l'Orthodoxie. Cela est dû précisément au fait que la question de l'organisation de l'Église a alors été posée non seulement en termes ecclésiaux, mais aussi en termes politiques et nationaux. Le but principal de chaque État-nation a été d'obtenir l'autocéphale, comprise comme l'indépendance d'une Église nationale donnée par rapport aux anciens centres orientaux, en premier lieu Constantinople. Encore une fois, il ne s'agit pas d'accuser ou de défendre telle ou telle partie : on ne peut guère nier qu'au fondement de ce regrettable processus se trouve, avant tout la dénaturation de l'universalisme byzantin lui-même en nationalisme grec. Mais il est important de comprendre que l'établissement d'une équivalence entre les notions d'autocéphalie et d'indépendance est une manifestation typique du nouvel esprit qui est apparu alors dans l'Église et qui montre que la conscience ecclésiale commence à être déterminée de l'intérieur par l'élément national et politique au lieu de l'orienter et de l'éclairer elle-même. Des catégories nationales et politiques ont été sans aucun fondement pour cela appliquées à l'organisation de l'Église, tandis que s'affaiblissait la conscience que la nature même de l'Église comme organisme divino-humain, et non ces notions, détermine les formes de l'organisation ecclésiale.

L'Église ancienne avait une très forte conscience de son indépendance et de sa liberté par rapport au monde. Elle était consciente d'être un peuple nouveau, le peuple de Dieu, rassemblé d'entre toutes les nations en une unité nouvelle. Et c'est précisément à cause de cela que le seul principe de son organisation était le principe local. Chaque Église, en quelque lieu que ce fût, et peu importe sa composition, était avant tout la joyeuse manifestation de ce peuple nouveau, uni en Christ. C'est pourquoi aussi les relations à l'intérieur de l'Église étaient étrangères au formalisme juridique, établies « selon le Christ et non pas selon les éléments de ce monde ». En un sens, chaque Église locale était « autocéphale », mais en même temps elle ressentait profondément sa « dépendance » de toutes les autres Églises constituant l'unique Corps du Christ. Aujourd'hui on débat beaucoup de l'intervention ou de la non-intervention d'une Église « indépendante » dans les affaires d'une autre Église. Mais si, par exemple, on avait dit à saint Ignace d'Antioche qu'en écrivant ses épîtres aux Églises d'Asie Mineure il « intervenait » dans leurs affaires intérieures, il n'aurait sans doute pas compris un tel langage. L'unité du corps ecclésial, dont les membres partagent leurs joies et leurs peines, était pour lui une évidence. C'est pourquoi le terme « autocéphalie » ne désigne à l'origine qu'une forme « extrême » de réalisation du même principe de localité, n'est qu'un mode de régulation des relations entre les Églises, et non un principe de division de l'Église en unités absolument distinctes dans leur « indépendance » juridique. L'Église ne divise jamais, elle unit ; elle n'est pas une fédération d'unités « indépendantes », mais un organisme fondé sur la communion de tous ses membres au Christ. Son

unité est toujours d'en-haut, de Dieu ; jamais d'en bas, du monde et de ces valeurs. Il est triste de voir que de nos jours l'autocéphalie est comprise d'une manière purement juridique, qu'elle est ressentie comme une forme de défense des Églises les unes contre les autres, d'isolement orgueilleux. Il est encore plus triste de voir que les relations entre les Églises sont conçues en termes de droit international... Tout cela témoigne du remplacement progressif des notions purement ecclésiales, par des notions nationales et politiques, de la soumission de la conscience ecclésiale à une psychologie purement mondaine et « naturelle ».

Le joug turc a séparé encore plus profondément l'Orient orthodoxe de la Russie. Et si l'on n'oubliera jamais en Orient l'aide généreuse et la protection fournies par les Russes à leurs frères dans la foi en ces siècles difficiles, cela ne doit pas nous cacher cependant les nombreuses entorses aux principes de catholicité et d'amour dont se sont rendues coupables alors les Églises orthodoxes dans leurs relations. L'Église de Russie, consciente de sa puissance, s'est accoutumée à regarder quelque peu de haut ses sœurs orientales, ces parentes pauvres, qui ont perdu la magnificence, l'instruction et même la spiritualité qui pour la conscience russe ne sont préservées dans leur intégrité que par « l'Orthodoxie russe ». Comme exemple ponctuel, mais caractéristique, on peut citer les instructions données lors de la création de la Mission religieuse russe à Jérusalem, dans lesquelles il était préconisé à l'archimandrite et aux deux hiéromoines « de tendre progressivement à transformer le clergé grec lui-même à l'élever dans ses propres yeux comme dans ceux des fidèles orthodoxes... »¹⁹ Quant aux Églises orientales, qui malgré leur appauvrissement et leur humiliation historiques ont conservé la conscience de leur primauté ecclésiale, elles ont pris l'habitude, tout en appréciant et en acceptant l'aide de la Russie, de regarder avec méfiance et suspicion la puissance de son Église. On observe la croissance de dissensions similaires en Orient, même entre grecs et slaves, entre grecs et arabes et enfin entre différentes nations slaves. L'unité catholique vivante laissa la place à l'inimitié et dans le meilleur des cas à l'indifférence, et l'unité du monde orthodoxe s'exprimait surtout dans les vœux officiels échangés par les chefs des Églises autocéphales dans les occasions solennelles. « Qui sait, écrit un bon connaisseur russe de l'Orient orthodoxe, si nous avions voulu restaurer en temps et en heure le lien vivant de l'Église de Russie avec toutes les parties distinctes de l'Église universelle, nous n'aurions peut-être pas connu par la suite le schisme mortel de l'Église Vivante et des Rénovateurs, et la vie dans l'Orient orthodoxe aurait peut-être pu surmonter les pénibles et fatales tentations, qu'ont été la séparation des Bulgares, la question arabe, le mouvement néotériste au sein du clergé grec etc. Si, profitant de notre influence en Orient, nous avions contribué à l'union de toutes les parties de l'Orthodoxie, nous ne verrions probablement pas la moitié de cette attitude grecque envers nous que l'on voit aujourd'hui. Cependant notre diplomatie s'employait à faire annuler l'élection des patriarches qui ne nous convenaient pas (c'est-à-dire qui ne convenaient pas au Ministère des Affaires Étrangères... Qu'on y pense seulement !); notre Mission a passé 20 ans avant la guerre à se quereller avec le Synode de Jérusalem et à le monter contre elle... »²⁰

Si, comme nous le disions, le sens de la catholicité tient à ce que chaque partie de l'Église vit de l'expérience du tout, qu'elle reflète et incarne en elle la vie de l'organisme tout entier, on ne peut pas reconnaître que le résultat malheureux de la primauté du principe national sur le principe ecclésial a été précisément l'affaiblissement de la conscience catholique. L'accent a été mis sur la foi propre à chaque Église, avec une nuance de méfiance et même de mépris pour la foi des autres, comme si la foi russe n'était pas toujours la même et invariable foi des apôtres, des saints pères, comme si l'appartenance à l'Église ne consistait pas toujours à étendre son cœur et son être à la plénitude de l'ensemble de l'expérience de l'Église, comme si enfin nos saintes Russes étaient saints du fait de leur

¹⁹ Cité par l'archimandrite Cyprien, op.cit. p. 116. Voir aussi N.F. Kapterev, *Kharakter otnochenii Rossii k Pravoslavnomou Vostrokou v XVI i XVII stoletiiakh* (Caractère des relations de la Russie avec l'Orient orthodoxe dans les 16^e et 17^e siècles), Sergueiev Posad, 1914.

²⁰ Archim. Cyprien, op.cit., p. 110.

russité et non pas au contraire qu'ils avaient sanctifié et illuminé notre patrie terrestre par leur sainteté et l'acquisition de l'Esprit Saint.

7 Juridisme et bureaucratie

Il faut ajouter à cela le renforcement du juridisme dans la vie de l'Église, sous l'effet de la mutation nationale et politique de la conscience ecclésiale, la réduction des relations ecclésiales, cette fois à l'intérieur même de chaque Église locale, à des relations formelles et administratives, pervertissant la nature même de la vie ecclésiale, ainsi que le principe du pouvoir et du gouvernement dans l'Église. En Russie cela commence avec la réforme de Pierre le Grand qui a appliqué à l'Église les principes de l'administration de l'État et qui a transformé l'Église du point de vue de l'État en une « administration de la confession orthodoxe ». Ainsi, par exemple, les évêques ont commencé à être mutés d'une chaire à une autre en dépit de tous les canons et par simple décret de l'autorité ecclésiastique centrale, sans rapport avec quelque besoin de l'Église, mais seulement en vertu de l'application à l'administration ecclésiastique des principes de « carrière » et de « promotion », propres à l'administration civile. A cause de cela le diocèse cessa d'être une cellule organique de l'organisme ecclésial universel, scellant en une unité vivante et inséparable l'évêque, le clergé et le troupeau, et prit l'aspect d'une sorte de province ecclésiastique, tout à fait semblable aux provinces civiles, simple district administratif, dirigé au moyen de décrets et de circulaires provenant de la bureaucratie anonyme du consistoire. La direction collégiale de l'Église par les évêques (les canons exigent un concile régional des évêques deux fois par an), a été remplacée par une super-administration centrale, agissant, elle aussi, par décrets et circulaires. Il en a résulté que la véritable conscience canonique, qui se nourrit de l'esprit ecclésial et de l'aspiration à construire la vie de l'Église en confirmité avec la tradition ecclésiale, a cédé la place à la subordination aveugle au « papier ». Quant on nous annonce la renaissance en URSS d'une Église prétendument débarrassée de l'administration par un procureur général, il suffit, sans même parler de cette liberté, de lire dans n'importe quel numéro du *Journal du Patriarcat de Moscou* la « chronique des nominations et des mutations épiscopales », pour se rendre compte que de tout le grand passé de l'Église de Russie ce qui renaît en premier lieu est cette centralisation bureaucratique de l'administration ecclésiale. Mais dans une plus ou moins grande mesure la vie de l'Église souffre partout de cela. Et cela affaiblit aussi la vie catholique de l'Église, dans laquelle, selon l'Épître des Patriarches Orientaux de 1848, le gardien de la vérité et de la piété est le corps ecclésial tout entier, l'Église toute entière.

8 La question de l'organisation ecclésiale dans l'émigration

Tout ce que nous avons dit jusqu'à présent avait pour but de caractériser rapidement les maladies et les failles de la conscience ecclésiale moderne, lesquelles, liées comme elles sont à des faits très anciens et entrés depuis longtemps dans la mentalité des orthodoxes, rendent si ardu tout problème concernant l'organisation de l'Église et la « canonicité ». Le simple rappel de la norme ecclésiale originelle découlant directement de la nature même de l'Église paraît souvent une innovation inouïe ou bien une utopie sans fondement. Mais la maladie de la conscience ecclésiale et canonique s'est manifestée avec une acuité particulière dans les circonstances de l'émigration.

Pour beaucoup, toutes ces considérations théoriques et historiques auront paru abstraites et éloignées des problèmes brûlants et douloureux de l'actualité. Mais en abordant maintenant la question des chemins de l'émigration et plus particulièrement le livre de l'archiprêtre M.P., nous essaierons

de monter pourquoi nos querelles juridictionnelles ne peuvent être résolues autrement que par la voie d'un retour authentique aux sources vivantes et inaltérées de la canonicité orthodoxe, c'est-à-dire à la compréhension orthodoxe de la nature de l'Église.

Nous sommes profondément convaincu que la cause essentielle de tous nos désaccords et divisions dans l'émigration ont tenu précisément à ce qu'on n'a pas dès le début pensé et théorisé à la lumière de la Tradition de l'Église le fait sans précédent de l'apparition « hors frontières », c'est-à-dire en dehors du territoire de leur Église locale, de centaines de milliers d'orthodoxes avec leurs évêques et leurs prêtres. En effet la question de savoir comment ils devaient organiser leur vie ecclésiale selon les canons, en accord avec la tradition dogmatique et canonique de l'Église, exigeait en raison de la nouveauté et du caractère exceptionnel des circonstances, une réflexion et une consultation qui en fasse la question de toute l'Église orthodoxe, dans toutes sa plénitude universelle, et non pas l'affaire particulière des émigrés, ni même l'affaire d'une seule Église locale. Dans l'antiquité, les différentes Églises ne craignaient pas de discuter même de leurs problèmes internes avec les autres. Or ici le problème touchait précisément à l'organisation de la vie de l'Église « hors frontières » et concernait directement l'Église Orthodoxe dans son ensemble.

Cependant, la tragédie de l'orthodoxie de l'émigration réside en ce que la vie ecclésiale s'y est établie sur des faits et des bases qui étaient déjà eux-mêmes le résultat des troubles révolutionnaires et non sur la plénitude de la tradition catholique. Les fondements de la canonicité étaient recherchés dans la Haute Administration ecclésiale du Sud de la Russie, ou dans d'autres précédents tout aussi fortuits et provisoires, tandis qu'on ne tenait pas assez compte qu'il s'agissait d'un fait sortant du cadre des procédures administratives ordinaires et exigeant un effort créateur de la conscience ecclésiale. C'est là que s'est fait sentir dans toute sa force l'habitude de penser la vie ecclésiale dans les seules catégories nationales et étatiques, l'oubli de ce que ce ne sont pas ces dernières qui constituent la norme de l'organisation ecclésiale, mais la doctrine au sujet de l'Église exprimée dans les dogmes et les canons. En vertu de cette psychologie, on a considéré comme incontestable que parallèlement à la Russie et à son Église, l'émigration russe devait avoir pour pendant sa propre « Église hors frontières », une alliance de mots contradictoires du point de vue ecclésial, dans la mesure où, selon la juste remarque du patriarche Méletios d'Alexandrie dans une lettre au métropolite Antoine, les règles de l'Église reconnaissent des « frontières » aux Églises, mais ignorent les « Églises sans frontières ». En d'autres mots, dès le début on a omis de poser sur le fond la question du sens canonique de la diaspora orthodoxe et de son organisation ecclésiale.

9 « L'Église hors frontières »

Bien sûr, dans le tourbillon de la révolution et des premières années post-révolutionnaires, au cours de la première période, héroïque, de l'émigration, les changements et les ruptures dans la vie ecclésiale tout comme ce grand exode ecclésial lui-même apparaissaient comme des malheurs transitoires. Les gens restaient assis sur leurs valises et dans ces circonstances la vie ecclésiale s'organisait nécessairement selon des principes qui restaient provisoires. Toutes les Administrations ecclésiastiques de l'étranger revendiquaient officiellement leur caractère provisoire, les évêques, qui jugeaient contraint et temporaire leur éloignement de leurs diocèses, conservaient leurs titres « territoriaux », se sentaient en voyage, placés dans des circonstances qui exigeaient que « ne soient pas restreints les limites de la juridiction ». Saint Athanase le Grand n'avait-il pas lui aussi été contraint, pour échapper aux persécutions des ariens, de gouverner son Église depuis le désert égyptien ? Les évêques internés dans les îles Solovki dirigeaient eux aussi leurs diocèses depuis leurs lieux d'exil. Les choses sont beaucoup plus compliquées aujourd'hui, trente ans plus tard, alors que l'orthodoxie « hors frontières » s'est

solidement enracinée dans presque tous les pays du monde et qu'on ne peut guère considérer notre vie ecclésiale comme « en voyage », dans l'attente d'un simple retour à l'ordre ancien.

Et voilà que se produit un phénomène paradoxal : un Concile épiscopal qui se désigne officiellement comme « hors frontières », c'est-à-dire dépourvu de territoire propre, a partagé le monde en diocèses et districts et a donné à ses évêques les titres d'évêque du Brésil, du Canada, de l'Australie, etc., en d'autres termes a établi des Églises locales. Il ne s'agit pas d'un détail ni d'une vaine querelle. La titulature territoriale des évêques possède un sens profond et est liée précisément au principe dogmatique fondamental de l'Église dont nous avons parlé plus haut. Les hiérarques orientaux ont jusqu'à nos jours conservé l'usage de signer simplement « de Chalcédoine » ou « de Smyrne », ce qui traduit l'ancienne conscience que dans un seul lieu il ne peut y avoir qu'un seul évêque et que l'autorité de l'évêque, sa juridiction, est inséparable de son Église territoriale.

De cette façon les titres « du Canada » ou « de l'Australie » signifient, au fond, que ces évêques sont les chefs de l'Église orthodoxe locale, et non pas des évêques « hors frontières », ayant leurs propres diocèses sur le territoire de l'Église dont ils ont été pour un temps séparés. Cependant tous ces évêques *de facto* locaux, continuent à s'estimer *de jure* « hors frontières », émigrés, et à considérer leur installation comme une affaire qui ne concerne personne, puisqu'il s'agit d'une question intérieure de l'Église locale de Russie.

C'est à cette étrange situation que le p. M.P. entend donner un fondement canonique. Elle lui apparaît comme parfaitement normale, et même comme la seule correcte. Il s'appuie sur le postulat qu'il estime « simple et indiscutable comme un axiome » ; à savoir que « les Églises nationales autocéphales ressentent le besoin et ont le droit de fonder des missions, des paroisses et des diocèses en dehors de leurs pays, selon leur jugement et sous leur administration directe, comme elles peuvent le faire aussi sur le territoire des autres Églises orthodoxes avec la permission de celles-ci » (p. 185). Mais ce postulat nous apparaît justement comme absolument incompatible avec la tradition originelle et universelle de l'Église, avec ce principe fondamental de l'organisation ecclésiale que nous avons essayé de dégager dans la première partie de cet article et qui ne peut être altéré, car il est organiquement lié à la nature dogmatique de l'Église. Si encore le p. M.P. parlait d'organisation provisoire, liée aux difficultés de notre existence d'émigrés... Mais non, il se réfère justement à une « norme » et considère son postulat comme pleinement canonique et ecclésial !

Il faudrait avoir le courage de tirer de ce texte les conclusions qui s'imposent d'elles-mêmes : à savoir que chaque Église nationale et autocéphale n'est rien d'autre que la projection religieuse d'une nation donnée ou même d'un État donné et que par conséquent ce n'est pas le principe local, mais bien le principe national qui détermine l'organisation de l'Église. L'Église orthodoxe est dans ce cas de figure une fédération, une simple union d'Églises nationales, dont les relations s'établissent par analogie avec les relations entre États souverains, c'est-à-dire sur les principes de non-intervention dans les affaires intérieures de l'autre, de « défense de ses droits » etc. De même que le ressortissant de n'importe quel État conserve sa nationalité à l'étranger, de même les membres de chacune des Églises nationales lui restent assujettis et à elle seule en toute circonstance. Ce n'est pas un hasard si le p. M.P. parle si fréquemment de la défense et de la préservation de « l'héritage » de l'Église de Russie face aux « prétentions » des autres Églises. Il est aussi caractéristique que ce point de vue, à savoir l'analogie avec le droit international, ait été récemment défendu sur les pages du *Journal du Patriarcat de Moscou* par le professeur S.V. Troïtski, qui fut longtemps expert en droit canonique auprès du Concile de Karlovtsy. Le pont de départ est le même ici et là : un nationalisme ecclésiastique exacerbé, l'accent mis sur « l'indépendance », la défense de « son » patrimoine face aux « prétentions étrangères » etc. Bien entendu, pour un tel point de vue la présence sur un même territoire d'autant de « juridictions nationales que de groupe nationaux différents, comme c'est déjà le cas en Amérique, n'est pas un fait regrettable, mais au contraire parfaitement normal et légitime. Il

convient de reconnaître ouvertement comme « normaux » la décadence de la conscience universelle et l'obscurcissement de la conscience de l'Église qui se sont produits au cours des siècles et ramener définitivement l'unité de l'Église à des valeurs nationales ou idéologiques purement naturelles.

Car en réalité il est beaucoup plus facile de ressentir une unité naturelle selon ce monde : nationale, raciale ou psychologique, déjà existante et de lui superposer l'unité ecclésiale, que d'élargir sa nature terrestre avec les limitations qui sont les siennes jusqu'à la plénitude catholique, au nom de « l'édification du Corps du Christ » (Ephésiens IV, 12).

Encore une fois, il suffit de pousser sa pensée jusqu'au bout et surtout d'arrêter d'employer l'expression « Église locale », qui n'a aucun rapport avec une telle conception de l'Église. Que peut en effet signifier l'expression « partie hors frontières de l'Église locale de Russie » (page 127) ? Il est pourtant évident que l'Église locale est avant tout délimitée par le lieu qu'elle occupe et qu'elle ne peut avoir de parties en dehors de ce lieu, d'autant plus qu'il est précisé que l'Église de Russie et sa partie hors frontières « n'ont pas de lien territorial » (page 128). Il est vrai que pour étayer son échafaudage, le p. M.P. se réfère aux missions, lieux de cultes et diocèses existant depuis longtemps à l'étranger, sans aucune autorisation de quiconque, et soumis à l'Église de Russie. Mais d'abord il est douteux que l'Église hors frontières puisse être considérée comme une mission, laquelle par sa nature est une institution soit temporaire (quand elle se propose d'évangéliser un peuple non chrétien et qu'elle se conclut par la création d'une nouvelle Église locale) soit limitée dans son objectif (ainsi la Mission russe en Terre sainte, ayant pour but de prendre soin des pèlerins russes). Quant aux « églises d'ambassades », elles ne peuvent guère être citées en qualité de « précédent » canonique. D'autre part, et c'est le plus important, on ne peut utiliser pour fonder canoniquement son point de vue, des phénomènes qui sont le résultat de l'affaiblissement de la conscience canonique et ont eux-mêmes besoin de justification. Tout ce qui existait il y a cent ans ne peut être considéré comme un modèle de canonicité et d'ecclésialité authentique, à commencer par l'ordre synodal de l'Église de Russie, à la critique duquel feu le métropolitain Antoine et avec lui la meilleure partie de l'épiscopat de Russie ont consacré tant de forces.

Quoiqu'il en soit, de tels précédents ne sauraient constituer un fondement pour le Concile épiscopal et sa juridiction universelle et il est préférable d'affirmer tout bonnement, comme l'a fait récemment un autre de ses représentants, que « l'Église hors frontières est un phénomène sans précédent »²¹. Tout aussi inconsistante est la tentative du p. M.P. de déduire la légitimité du Concile épiscopal du nombre d'évêques le constituant. « La canonicité du Concile, écrit-il, est déterminée par la présence d'évêques en général, eux qui sont revêtus de la plus haute grâce et qui sont les successeurs des apôtres, indépendamment du degré de leurs droits administratifs. » (page 114) Mais cette étonnante proposition n'est destinée qu'à ceux qui n'ont jamais ouvert le *Livre des règles* et ne sont pas familiers avec les fondements mêmes de l'ecclésiologie orthodoxe. L'Église orthodoxe ne connaît aucun « évêque en général » et tout évêque non dirigeant (évêque à la retraite, évêque vicaire), s'il conserve, comme le remarque correctement le p. M.P., l'honneur et le service épiscopal, ne peut accomplir aucun acte épiscopal sans la sanction ou la délégation de l'évêque gouvernant l'Église locale.

En d'autres mots, et c'est le B-A-BA du droit canonique, un évêque ne peut posséder aucune « juridiction » en dehors des limites de son diocèse. C'est pourquoi des évêques qui pendant des années ont conservé leurs titres originels malgré leur remplacement sur leurs sièges en Russie n'ont fait que souligner leur situation non canonique.

La seule solution à toutes ces difficultés pouvait et peut être le règlement de la question de la vie ecclésiale de la diaspora orthodoxe conjointement avec l'ensemble de l'Église universelle. Mais c'est ce que justement n'admet pas le p. M.P., pour qui les autres Églises sont des étrangères, susceptibles

²¹ *Rojdestvo Khristovo (Nativité du Christ)*, recueil édité par l'évêque Nathanaël, Paris, 1948.

seulement de prétendre à l'héritage russe pour se l'approprier illégitimement. Selon lui il ne s'agit que d'une « extension des possessions de l'Église de Russie à l'étranger » (page 127), une espèce de colonisation d'un *no man's land*. Quant aux autres Églises orthodoxes, non seulement « elles ne peuvent prétendre à l'héritage russe ou à le contrôler sans l'accord de l'Église de Russie », mais elles n'ont même pas le droit « d'adopter un quelconque parti dans ce débat canonique interne qui se tient en son sein » (page 131). Telle est la conséquence ultime et inévitable à laquelle conduit l'adoption inconditionnelle du principe national. Comment se manifestent réellement la catholicité et l'unité de foi et d'amour dans la vie de l'Église orthodoxe (et c'est ainsi que définissait l'Église saint Ignace d'Antioche), comment les membres de l'unique Corps du Christ peuvent partager les peines et les joies les uns des autres, reste incompréhensible. Mais le p. M.P. ne fait pas référence à la catholicité de l'Église. Il se réfère à la « loi de l'autocéphalie » (p.131), c'est-à-dire à des principes purement juridiques, ceux du droit international appliqués à l'Église.

10 La juridiction du patriarche œcuménique

Disons le franchement : toute la construction du p. M.P. n'est convaincante que si l'on accorde une valeur absolue au principe national dans la vie et l'organisation de l'Église. Mais c'est précisément ce que nous ne pouvons accepter. Non pas, comme le pensent le père Michel Polski et ceux qui partagent ses vues, parce que nous aurions trahi la Russie et son Église, mais parce que cela contredit de la manière la plus criante à l'essence même de l'Église, à sa Tradition toute entière, aux paroles les plus incontestables des Apôtres, des Pères de l'Église et des saints de tous les temps. Nous n'avons pas le droit d'adapter le christianisme et la Tradition de l'Église à nos goûts et à nos exigences. Au contraire, la vie toute entière d'un chrétien doit être un effort incessant pour parvenir à « l'intelligence de la vérité ». Nous devons nous évaluer nous-mêmes à l'aune de l'Église et non mesurer celle-ci à celle de nos propres critères.

Le p. M.P. ne voit pas que l'hypertrophie du nationalisme, lequel n'a rien à voir avec une relation authentiquement chrétienne et éclairée envers son pays et envers son peuple, est un terrible poison, qui infecte depuis longtemps la conscience chrétienne et que le combat contre ce poison est précisément une des tâches de cette grande diaspora orthodoxe qui est aujourd'hui devenue réellement « œcuménique » (universelle).

Le p. M.P. a bien sûr raison de son point de vue lorsqu'il nous considère, nous qui sommes « partis à Constantinople », comme des « Grecs », des « traîtres ». Pour lui, comme, hélas, pour beaucoup, l'appartenance à une Église est apparemment équivalente à la détention d'une nationalité. A l'unisson avec le *Journal du Patriarcat de Moscou*, il énumère toutes les manifestations d'hostilité, d'impérialisme ecclésiastique du Patriarcat Œcuménique, ce « papisme grec » (p. 130) qui détruit l'Église. Que répondre à cela ? L'auteur de ces lignes enseigne justement l'histoire de l'Église byzantine à l'Institut de Théologie. Il connaît suffisamment toutes les pages et les événements sombres de l'histoire du Patriarcat Œcuménique (mais où n'y en a-t-il pas et qui en est exempt ?) et leur a même consacré une étude, publiée dans un périodique académique (« Le destin de la théocratie byzantine », *Pensée orthodoxe*, n°5, 1948). Mais cela signifie-t-il que le nationalisme ecclésiastique grec justifie le russe ? Ne devons-nous pas, au contraire, Grecs et Russes, plutôt que de nous retrancher les uns face aux autres pour défendre nos « héritages » respectifs, éprouver à nouveau pleinement que nous sommes avant tout unis en Christ et en sa sainte Église, que le Christ, et non pas nos faiblesses humaines, est le seul critère vivant de la vie ecclésiale. Tant de rancœurs, d'incompréhensions, de provincialisme, d'amours propres nationaux se sont accumulés dans le monde orthodoxe, qu'une véritable renaissance de la conscience ecclésiale est indispensable. Or cette renaissance ne passe pas par l'isolement,

l'affirmation orgueilleuse de son « indépendance », mais par le retour aux sources vivantes de la vie ecclésiale, à sa tradition œcuménique (universelle).

L'archiprêtre M.P. ne comprend pas que ne nous sommes pas « partis » chez les « Grecs », mais chez le patriarche qui est incontestablement le premier dans l'ordre d'honneur de l'unique et seule Église orthodoxe, et que nous ne l'avons pas fait à la suite de quelque caprice, mais parce que telle est la norme objective de la vie de l'Église. Rejetés hors du territoire de notre Église locale sur un territoire où il n'existe pas d'Église orthodoxe locale propre, nous pensons que dans l'attente d'un règlement d'ensemble de la vie ecclésiale dans ces pays nouveaux pour l'orthodoxie, c'est au Patriarche Œcuménique qu'il appartient de garantir notre intégration dans l'organisme œcuménique (universel) de l'Église. Et de la part de ce dernier nous n'avons jamais entendu comme de la part de nos frères russes que nous soyons devenus des « Grecs », mais au contraire nous avons toujours rencontré de la sollicitude et de l'amour pour notre vocation russe et pour nos particularités russes. Si les Grecs, tout comme nous, pèchent parfois par nationalisme ecclésiastique comme, par exemple, sur la Sainte Montagne, ainsi que l'indique le p. M.P., seuls la communion, la véritable communion de vie et de lents efforts en vue de la compréhension mutuelle peuvent permettre de dépasser ce nationalisme chez eux comme chez nous, et non pas les accusations stériles ou la haine mutuelle.

Il nous semble que dans l'Église nous n'avons rien d'autre à faire qu'à rechercher l'authentique vérité ecclésiale. N'est-ce pas dans la soumission de tout à la vérité du Christ, même quand celle-ci est parfois pénible pour notre amour propre humain, que réside la véritable fidélité aux vrais préceptes que nous a légués la Sainte Russie, laquelle a toujours vécu avant tout de l'aspiration à la Jérusalem céleste, et non de l'affirmation de son « indépendance » et de son « héritage » ? Quand la jeune Église de Russie était, à l'aube de son histoire, dans la juridiction du Trône Œcuménique, ni les Grecs ni les Russes ne la considéraient comme une Église grecque, pas plus que ses membres n'étaient considérés comme des Grecs. Cela ne l'a pas empêchée non plus d'élaborer son idéal de Sainte Russie et de donner naissance à toute une synaxe de saints. Ayant atteint la maturité, elle est devenue autocéphale et a obtenu un statut qui la mettait à égalité avec les anciens patriarches d'Orient. Et c'était légitime. Mais ceux qui connaissent l'histoire de la Russie, se souviennent que dans l'aspiration à cette autocéphalie, il y eut autant de politique autocratique que de motivations authentiquement ecclésiales. Ce n'est pas un hasard si dans tout le passé glorieux de l'Église de Russie, c'est la commémoration de cette date qui agréa le plus aux hiérarques moscovites d'aujourd'hui. Mais les vrais créateurs et représentants de la Sainte Russie, les saints et les ascètes russes, ne cherchaient pas leur source d'inspiration dans l'autocéphalie. Et les crises et les ruptures dans la vie ecclésiale russe n'ont-elles pas justement commencé le jour où en Russie on s'est mis à penser d'avantage à la Troisième Rome et à moins s'inspirer de la tradition patristique, qui n'est « l'héritage » ni des Grecs ni des Russes, mais de l'Église orthodoxe dans son ensemble, « glorifiant d'un seul cœur le Très-Saint Esprit ». Et enfin, est-ce que les meilleurs préceptes de la culture russe, toute entière nourrie par l'Orthodoxie, n'ont-ils pas toujours été « œcuméniques » (universels) dans leur inspiration comme dans leur portée ? Pour autant, n'est-ce pas justement à nous, les Russes, de revenir les premiers du « provincialisme des traditions locales » à la voie royale de l'Orthodoxie œcuménique ?

Encore une fois, dans la vie de l'émigration tout fut d'abord inévitablement provisoire, et c'est ce qui explique en grande partie nos divisions ecclésiales. Mais le temps n'est-il pas venu de procéder à un réexamen de cette réalité provisoire et de prendre conscience de ce qu'exige, de ce qu'attend de nous la Tradition de l'Église dans les circonstances présentes, qui nous ont été envoyées par Dieu ? C'est en effet dans les circonstances présentes et aujourd'hui que nous devons nous montrer fidèles à l'Orthodoxie dans toute sa plénitude. Car au bout du compte pour l'Église tout est toujours provisoire, mais c'est précisément dans ce provisoire qu'elle vit du sens éternel, de la vérité éternelle, les incarnant toujours et partout au cours de son cheminement terrestre.

Il n'est pas si important d'établir qui a eu raison et qui a eu tort dans telle ou telle dispute entre émigrés. Pareilles polémiques sont désespérément partiales et stériles. Mais il est dangereux et affligeant de voir que des arrangements manifestement provisoires et fruits du hasard sont érigés de manière unilatérale en vérités canoniques, en norme permanente et absolue. Or c'est justement ce que fait le père M.P. Tout son livre est un hymne perpétuel au Concile hors frontières. Lui seul ne s'est jamais trompé, n'a jamais failli, « n'a pas été sujet à l'illusion, n'a montré ni légèreté ni naïveté », lui seul « a toujours agi d'une manière éclairée, responsable et sérieuse » (p.193). Il détient le monopole d'une conduite « authentiquement ecclésiale » et « véritablement orthodoxe ». « La voie de la vérité appartient au Concile des évêques hors frontières, qui se sont placés sur la voie canoniquement correcte de l'autonomie administrative, compte tenu de circonstances où s'était trouvée la partie hors frontières de l'Église de Russie » (p.192). Hélas, c'est justement dans cette voie qu'on ne peut ne pas discerner, et nous avons essayé de montrer pourquoi, une profonde perversion de la canonicité et de la conscience canonique.

Il est probable que ceux qui partagent les vues du p. M.P. ne manqueront pas l'occasion de rappeler avec sarcasme les « méandres » et les « variations juridictionnelles » de notre diocèse. Et bien, nous ne prétendons pas à l'instar du p. M.P. à l'infailibilité. Notre diocèse a en effet connu des crises et des bouleversements profonds. Mais nous pensons que dans cette quête de ce qui était à chaque fois le chemin correct, dans la prudence, dans la consultation de tout l'organisme ecclésial, il y a plus d'ecclésialité que dans l'orgueilleuse infailibilité du Concile hors frontières. Les chutes et les erreurs sont toujours possibles dans la vie ecclésiale et on en trouve assez d'exemples dans l'histoire de l'Église. Il importe seulement que dans leur dépassement il y ait le désir de découvrir la vérité, l'aspiration à la plénitude de la vie ecclésiale. Dans les conditions tragiques de l'émigration, cette quête a souvent été difficile. Peu importe les motifs concrets qui ont poussé le métropolite Euloge à s'adresser à Constantinople et la manière dont lui-même a compris ce geste : ce qui compte n'est pas cet aspect subjectif et psychologique des choses, mais leur signification objective et ecclésiale. Plus le temps passe et mieux nous comprenons son bien-fondé interne et ecclésial. C'est précisément ce geste qui a permis de rompre avec le cercle vicieux des diverses approches subjectives et circonstanciées de l'organisation ecclésiale et de lui donner un fondement canonique solide. Nous savons que seul un tel fondement permet de concilier correctement sur la voie de la plénitude ecclésiale les principes national et œcuménique (universel), l'éternel et le provisoire, car c'est sur cette seule voie que se trouve une *hiérarchie des valeurs* correcte.

Il est possible et même probable que les vues du p. M.P. rencontreront un plus grand succès que ce dont nous écrivons. Trop de gens attendent de l'Église non pas la « canonicité », ni la vérité ecclésiale, mais que l'Église corresponde à leurs goûts, à leurs habitudes et à leur vision des choses. Hélas, le poison de la démagogie s'introduit de plus en plus profondément dans la vie de l'Église et on commence à s'y laisser guider par ce qui plaît et paraît vrai au plus grand nombre. Il est tellement plus facile de jouer sur les émotions familières plutôt que d'appeler à l'humilité devant la vérité. Mais la vérité ne cesse d'être la vérité, quel que soit le succès qu'elle rencontre auprès des hommes.

Conclusion

Nous avons délibérément limité notre débat avec le p. M.P. au domaine de l'organisation ecclésiale. Le p. M.P. lui-même entend précisément nous donner une analyse canonique et c'est ce qu'indique le titre de son livre. Mais en conclusion on ne peut ne pas ajouter qu'en réalité, le centre de gravité des considérations du p. M.P., le vrai pathos de son livre n'est pas du tout dans l'aspect

canonique. En fait, le p. M.P. appelle canonique ce qui correspond à sa vision non pas de la structure canonique, mais du contenu de la vie ecclésiale de l'émigration. Et dans cette confusion de deux plans, distincts par leur nature même, transparait peut-être mieux qu'ailleurs ce qui est sans doute un trait essentiel de la psychologie « karlovtsienne ».

Ce contenu de la vie ecclésiale est la fidélité à l'Église de Russie : « Ne jamais se séparer de l'Église de Russie, vivre de ses intérêts, de ses besoins, de son combat, de sa vérité, de la défense des canons et des martyrs, poursuivant hors frontières l'ancienne voie canonique des premières dix années, celles du patriarche Tikhon, qui en Russie s'est réfugiée dans les catacombes depuis le jour de la chute du métropolitain Serge » (p. 125). Selon les mots d'un autre représentant de l'Église hors frontières, sur celle-ci repose « l'obligation de dénoncer le patriarcat de Moscou pour son mensonge, pour son alliance avec un pouvoir ennemi de Dieu et satanique » et elle « doit être la voix de la véritable Église de Russie dans le monde » (*Le Printemps*, recueil édité par l'évêque Nathanaël, Paris, 1948). C'est à cette fidélité et à ce combat que nous aurions renoncé, selon le p. M.P. et ceux qui partagent ses vues, en « partant à Constantinople ». Nous estimons vain et superflu de répondre à pareilles accusations. La meilleure réponse est fournie par la contribution passée et présente à la cause russe au sein de la juridiction « grecque », par la voix de la vérité qui s'y est toujours fait entendre. Personne, sans doute, ne détient le droit de mesurer notre amour et notre compassion pour l'Église et le peuple de Russie. Mais ce qui est vrai, c'est que nous ne nous approprions pas la mission de représenter l'Église des catacombes ou le rôle de futurs juges de la hiérarchie moscovite, dans la mesure où nous pensons que notre situation ne nous autorise pas à le faire. Il nous semble qu'il y a quelque chose d'intolérable lorsqu'un évêque résidant en Amérique fait parvenir à un cardinal catholique des télégrammes « au nom de l'Église de Russie couverte du sang des martyrs ». Nous pensons que s'il est une voie pour ceux qui sont restés, il en est une autre pour ceux qui sont partis. Et ces deux voies se rencontrent et se révèlent en tant qu'une unique et même voie de la fidélité à la vérité du Christ, de la réalisation de l'authentique essence de l'Église, pour laquelle justement souffrent les actuels confesseurs de Russie.

C'est précisément pour cela que nous ne pouvons pas non plus admettre que la canonicité soit déterminée par telle ou telle mission ou tâche, aussi sacrées et importantes soient-elles. La canonicité est toujours déterminée par la seule essence éternelle de l'Église, par sa vocation éternelle. Et n'est-ce pas, peut-être, l'un des significations de notre chemin d'exil, que nous y trouvions la source oubliée d'eau vive, l'authentique conscience œcuménique (universelle), la puissance vivifiante de l'intégrité de la Tradition de l'Église Sainte, Catholique et Apostolique ?

Oui, il est un devoir sacré pour les Russes orthodoxes hors frontières, un devoir de fidélité et de témoignage, un devoir de défense de la vérité et de dénonciation. Mais tout cela restera un simple combat humain, seulement et trop humain, s'il n'est établi sur les fondations éternelles de l'Église, à si nous ne possédons et ne manifestons pas avant tout en nous-mêmes et dans notre vie ecclésiale la Lumière du Christ, qui seule dévoile et dénonce les ténèbres et le mal.

« Garde la plénitude de Ton Église », prions-nous à chaque Liturgie. Notre première vocation réside dans la croissance de chacun d'entre nous et de tous ensemble dans cette plénitude. Et le reste, croyons-nous, nous sera donné par surcroît.

Paris, 1949.

Imprimé avec la bénédiction de son Éminence le métropolitain Vladimir
Messager ecclésiastique de l'Exarchat orthodoxe russe d'Europe Occidentale
Traduction : D.S.