

Irénikon

TOME LXXXIX

2016

MONASTÈRE DE CHEVETOGNE, BELGIQUE

Les rapports de l'Église et de l'État dans le monde orthodoxe et la discussion sur la place de la religion dans l'espace public.

**Avec une note sur l'enseignement religieux
dans l'école publique***

La question du rapport de l'Église et de l'État dans le monde orthodoxe se trouve souvent au centre du débat politique et des préoccupations théologiques dans les pays concernés, mais aussi — pour ce qui est de la théologie — dans la diaspora orthodoxe en Amérique du Nord et en Europe occidentale. Notre conférence se propose d'offrir, dans un premier temps, des remarques introductives d'ordre historique et sociologique, suivies d'une brève réflexion théologique sur le modèle byzantin des rapports entre l'Église et l'État, à savoir la fameuse « symphonia » ou « synallèlia ». Dans un deuxième temps, suivra une discussion sur les principes fondamentaux de la sécularisation qui régissent les sociétés modernes, la compatibilité de ces principes avec la tradition orthodoxe et la question plus générale de la place de la religion dans l'espace public. Notre exposé s'achèvera par une brève note sur l'enseignement religieux dans les pays orthodoxes membres de l'Union européenne (avec une attention particulière au cas grec).

* Conférence donnée dans le cadre de la journée nationale sur l'œcuménisme, organisée par le bureau de la Commission nationale pour l'œcuménisme de l'Église catholique-romaine en Belgique, le samedi 28 novembre 2015, à Drongen, Belgique. Je remercie le bureau de la Commission nationale pour l'œcuménisme pour cette invitation qui m'a honoré, ainsi que mon ami Marcel Pirard pour avoir pris soin de corriger le texte français.

I. ÉGLISE ET ÉTAT EN CONTEXTE ORTHODOXE

Ce qui unit les différents cas de relations entre l'Église et l'État dans le monde orthodoxe, et qui nous autorise à les examiner sous le même label, ce ne sont point les orientations politiques, les règles constitutionnelles ou les dispositions légales, mais bien le sous-bassement culturel, à savoir le passé byzantin commun, l'appartenance à « Byzance après Byzance », selon l'expression de l'historien roumain bien connu Nicolae Iorga¹. Et de fait, si parallèlement à leurs trajectoires historiques distinctes, les pays orthodoxes dans les Balkans et l'Europe de l'Est et du Sud-Est poursuivent aujourd'hui différentes voies politiques, économiques et géostratégiques, leur trait commun demeure essentiellement le passé byzantin. Si l'on excepte la Russie, ils ont tous fait l'expérience, des siècles durant, du pouvoir turc et ont appartenu à l'empire ottoman. Hormis la Grèce (et Chypre), ils sont passés par le communisme et ont appartenu durant plusieurs décennies, jusqu'en 1989, à l'empire soviétique, tandis que d'autres, comme la Serbie, ont dû attendre l'an 2000 avant de se libérer du régime communiste. Certains de ces pays, comme la Grèce, la Roumanie et la Bulgarie sont à présent membres de l'Alliance atlantique (OTAN), dont le principal rival demeure la Russie (orthodoxe). Il y a des pays orthodoxes qui ont progressivement rejoint l'Union européenne (la Grèce en 1981, Chypre en 2004, la Bulgarie et la Roumanie en 2007); d'autres, comme la Serbie, se trouvent

1. Nicolae IORGA, *Byzance après Byzance. Continuation de l'« Histoire de la vie byzantine »*, Bucarest, Institut d'études byzantines, 1935 ; nouvelle édition, Les Plans sur Bex (Suisse), éd. Balland, 1992. Dans cette première partie de la présente publication nous nous inspirons notamment de notre étude, *Church and State in the Orthodox World: From the Byzantine "Symphonia" and Nationalized Orthodoxy, to the Need of Witnessing the Word of God in a Pluralistic Society*, dans Emanuela FOGLIADINI (éd.), *Religioni, Libertà, Potere. Atti del Convegno Internazionale Filosofico-Teologico sulla Libertà Religiosa*, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore e Università degli Studi, 16-18 Ottobre 2013, Milan, Vita e Pensiero, 2014, p. 39-74, surtout p. 39-42, 67-72.

à un pas de l'accession ou aspirent à leur adhésion (Ukraine). Chacun des pays concernés avait un niveau différent d'intégration de l'*acquis* européen, un niveau différent de respect des droits de l'homme et surtout des droits religieux et, plus généralement, un niveau différent d'application des principes de démocratie et de libéralisme politique, de liberté d'expression et de respect des minorités.

Dès lors qu'il s'agit de traiter des relations entre l'Église et l'État dans le monde orthodoxe, il est toujours utile d'avoir à l'esprit qu'il ne s'agit point d'un monde monolithique ou unifié, mais d'une grande variété de types et de modèles de relations entre l'Église et l'État, allant de l'« Église établie » à la « stricte séparation ». Notre sujet comporte une difficulté supplémentaire, et même un élément paradoxal : alors que les standards européens ne sont pas toujours applicables à ces pays, il arrive, sur un plan légal, que le pays le plus sécularisé, avec un modèle de séparation stricte entre l'Église et l'État, comme la Russie, soit plus autoritaire et moins démocratique et libéral que la Grèce par exemple, où l'on a un modèle incomplet de sécularisation, avec un régime établi, institutionnalisé de relation entre l'Église et l'État.

Néanmoins, malgré toutes ces différences et dispositions juridiques, réelles ou apparentes, l'élément commun qui sous-tend tous les types de relation entre l'Église et l'État dans le monde orthodoxe (oriental), c'est la « symphonia » ou « synallèlia » byzantine, et l'étroite relation, allant jusqu'à l'identification, entre l'Église et la nation, l'Orthodoxie et l'identité ethno-culturelle. L'idée politique de « symphonie » tire ses origines du modèle politique byzantin et sert à désigner, surtout dans le contexte orthodoxe, la relation particulière entre l'Église et l'État ; elle se réfère en effet à la coopération loyale et mutuelle entre ces deux institutions distinctes pour le bien des citoyens qui sont à la fois membres de l'Église et sujets de l'État.

En réalité, hormis quelques rares exceptions, il n'y a aucune approche ou discussion, parmi les théologiens ou les gens d'Église, sur la relation entre l'Église et l'État, sans référence au modèle de « symphonia » ou « synallèlia »

qui, malgré son lien étroit avec l'eschatologie politique byzantine et l'association de l'empire terrestre avec le Royaume de Dieu, continue à incarner chez les orthodoxes le système politique idéal, tant à l'intérieur des pays orthodoxes traditionnels que dans la « diaspora », alors que dans les milieux théologiques ce modèle est hautement accepté et estimé². En outre, l'esprit de nombreux politiciens dans les pays orthodoxes, qu'ils se situent à droite ou à gauche sur l'éventail politique ou qu'ils soient d'orientation religieuse ou laïque³, est imbu du même idéal, un idéal qui, dans le contexte de l'État-nation et de la réalité de l'« Orthodoxie nationale », identifie l'Orthodoxie avec chaque nation ou État « orthodoxe » particulier et comprend l'Église en termes « nationaux » ou « étatiques ». Certes, de tels politiciens sont à la recherche de gains politiques pour leur parti, pratiquant ainsi *de facto* une instrumentalisation à peine voilée de la religion à des fins de pouvoir politique.

Selon l'analyse pertinente du grand théologien et historien orthodoxe, le Père Jean Meyendorff :

Le grand rêve de la civilisation byzantine était d'établir une société chrétienne universelle, administrée par l'empereur et guidée dans la voie spirituelle par l'Église. Les universalismes romain et chrétien s'y combinaient, évidemment en un seul

2. Cf. à titre d'exemple, Vasilios YANNOPOULOS, *Relations de l'Église et de l'État selon les critères de la tradition orthodoxe* », dans *Église et État en Europe*, Les Études Théologiques de Chambésy, n° 11, Chambésy, Genève : Les Éditions du Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique, 1996, p. 153-170 [en grec]; John Anthony MCGUCKIN, *The Orthodox Church: An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*, Malden, MA/Oxford, Blackwell, 2008, p. 380-384.

3. Kristen Ghodsee, dans son article *Symphonic Secularism: Eastern Orthodoxy, Ethnic Identity and Religious Freedoms in Contemporary Bulgaria*, dans *Anthropology of East Europe Review* 27 (2009), p. 227-252, analysant le cas de la Bulgarie (mais aussi d'autres pays orthodoxes) au sujet des relations entre l'Église et l'État, parle du « sécularisme symphonique » (Symphonic secularism), se référant à la coexistence et à l'interaction particulières « des éléments laïques modernes avec quelques vestiges religieux du passé orthodoxe ». Cf. Vasilios N. MAKRIDES, *Why are Orthodox Churches Particularly Prone to Nationalization and even to Nationalism?*, dans *St. Vladimir's Theological Quarterly* 57 (2013), p. 331.

programme socio-politique. Cette idée se fondait également sur les présupposés théologiques au sujet de l'homme [...] Par nature, l'homme est tourné vers Dieu dans *tous* les aspects de sa vie, et il est aussi responsable du destin de la création *tout entière*. Aussi longtemps que la chrétienté fut persécutée, cette affirmation biblique ne pouvait être qu'un article de foi qui devait se réaliser à la fin de l'histoire et qui était anticipé dans les sacrements. Avec la « conversion » de Constantin, ce but apparut soudain concret et accessible. L'enthousiasme initial qui avait accueilli la protection impériale ne fut jamais tempéré par une réflexion systématique sur la nature et le rôle de l'État et des sociétés séculières dans la vie de l'humanité *déchue*. C'est la tragédie du système byzantin d'avoir cru que l'État pouvait devenir, en tant que tel, intrinsèquement chrétien.⁴

Mais des textes liturgiques aussi, comme l'hymne (attribué à la moniale Cassienne) de l'office orthodoxe des Vêpres de la Nativité du Christ, chanté dans le second mode, offre une vision théologique dotée d'une eschatologie politique et d'une association de l'empire terrestre avec le Royaume de Dieu, qu'elle opère en associant la démocratie avec le polythéisme d'une part, et la monarchie, le monothéisme et le christianisme d'autre part. L'on peut clairement observer ici une analogie structurelle avant la lettre entre les concepts théologiques et politiques, pour rappeler l'analyse de la « théologie politique », désormais classique, du philosophe du droit, le catholique-romain conservateur Carl Schmitt⁵. Ainsi donc, selon cet hymne :

Auguste, régnant seul sur le monde habité, fit cesser la multitude des pouvoirs temporels et ton incarnation de la Vierge immaculée fit cesser la multitude des faux-dieux; de même que toutes les cités furent soumises à un royaume universel,

4. Jean MEYENDOFF, *Initiation à la théologie byzantine*, traduit de l'anglais par Anne SANGLADE avec la collaboration de Constantin ANDRONIKOF, Paris, Cerf, 1975, p. 282-283.

5. Carl SCHMITT, *Théologie politique*, traduit de l'allemand et présenté par Jean-Louis SCHLEGEL, Paris, Gallimard, 1988. Pour une critique théologique de la « théologie politique » de Schmitt cf. Pantelis KALAITZIDIS, *Orthodoxy and Political Theology*, série «Doxa & Praxis: Exploring Orthodox Theology», Genève, WCC Publications, 2012 p. 15-25.

de même toutes les nations crurent en un seul Dieu souverain; et tandis que les peuples furent recensés sur l'ordre de César, nous les fidèles, c'est au nom de notre Dieu, au registre de la divinité, qu'en ton incarnation nous fûmes inscrits. Grande est ta miséricorde, Seigneur, gloire à toi.⁶

Nous savons aujourd'hui, d'après le travail de nombreux historiens et théologiens respectés (par exemple, Francis Dvornik, Gerhard Podskalsky, Hans-Georg Beck, Hélène Ahrweiler, Gilbert Dagron, Georges Florovsky, Jean Meyendorff, Savas Agourides⁷), que les Byzantins croyaient que leur État et leur société étaient la matérialisation du Royaume de Dieu sur terre. Runciman affirme cela de manière quasi explicite au début de son étude classique sur *La théocratie byzantine*, qu'il décrit comme une tentative pour rendre « compte d'un empire dont la constitution [...] était fondée sur une conviction religieuse claire: il s'agissait de la copie terrestre du Royaume des Cieux ».⁸ Les historiens, les politologues, les théologiens et autres savants semblent d'accord pour tracer cette « théologie de l'empire », cette justification théologique de la monarchie, d'abord chez Eusèbe de Césarée et ses œuvres *Histoire ecclésiastique* et *Vie de Constantin*, puis chez l'empereur byzantin Justinien et sa vision politico-théologique articulée autour des deux concepts primordiaux, le sacerdoce et la dignité impériale, le prêtre et l'empereur, les deux plus grands dons que Dieu, dans son amour pour l'homme, a offerts d'en-haut, comme cela est exprimé dans ses *Novelles* (son œuvre juridique majeure), dont la sixième est fort caractéristique⁹.

6. Hymne doxologique des Stichères du deuxième mode des Vêpres de la Nativité, traduit par le Père Denis Guillaume : *Menée de décembre*, Rome, Diaconie Apostolique, 1980, p. 328.

7. Pour plus de détails et des références bibliographiques, cf. Pantelis KALAITZIDIS, , *Orthodoxy and Political Theology*, p. 19-31.

8. Steven RUNCIMAN, *Byzantine Theocracy*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1977, p. 1.

9. Pour le texte de la *Novelle* en question voir, *Corpus juris civilis*, III, éd. Rudolfus SCOELL, Berlin, 1928, p. 35-36. Pour sa traduction française voir, Jean MEYENDOFF, *Initiation à la théologie byzantine*, p. 283.

Selon les mots du Père Jean Meyendorff, commentant ce texte-clé pour le concept byzantin de “symphonia”, ce qui ressort des *Novelles* de Justinien c’est que

dans la pensée de Justinien, la « symphonie » entre les choses divines et les « affaires humaines » était fondée sur l’incarnation qui unissait les natures divine et humaine de telle manière que la personne du Christ était la source unique des deux hiérarchies, la civile et l’ecclésiastique. L’erreur fondamentale de cette approche fut de penser que l’humanité idéale, manifestée par l’incarnation en la personne de Jésus-Christ, pouvait aussi s’exprimer de manière adéquate par l’empire romain. La pensée théocratique byzantine était en fait fondée sur une forme d’« eschatologie réalisée » comme si le Royaume de Dieu était déjà apparu en puissance et comme si l’empire était la manifestation de cette puissance dans le monde et dans l’histoire.¹⁰

Cf. à ce sujet les études suivantes, désormais devenues classiques : Francis DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*, v. I-II, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, 1966; Gilbert DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris, Gallimard, 1996. Cf. aussi John MEYENDORFF, *Justinian, the Empire, and the Church*, dans *Dumbarton Oaks Papers* 22 (1968), p. 45-60; Constantin PITSAKIS, *La « Synallèlia » principe fondamental des rapports entre l’Église et l’État. Idéologie et pratique byzantines et transformations contemporaines*, dans *Kanon* 10, 1991, p. 17-35; Harry J. MAGOULAS, *Byzantine Christianity: Emperor, Church and the West*, Chicago, Rand McNally & Company, 1970. Pour une première approche des problèmes liés à la théologie politique d’Eusèbe de Césarée, cf. Pierre MARAVAL, *Eusèbe de Césarée. La théologie politique de l’Empire chrétien. Louanges de Constantin (Triakontaétérikos). Introduction, traduction et notes*, Paris, Cerf, 2001, surtout p. 48-67; Raffaele FARINA, *L’Impero e l’Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*, Zurich, Pas Verlag, 1966. Cf. aussi Ferdinand Edward CRANZ, *Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea*, dans *Harvard Theological Review* 45 (1952), p. 47-66; Carl SCHMITT, *Eusebius als der Prototyp politischer Theologie*, dans Gerhard RUHBACH (éd.), *Die Kirche angesichts der konstantinische Wende*, Darmstadt, 1976, p. 220-235.

10. Jean MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, p. 283. La question cruciale qui doit être davantage discutée et débattue est celle du rapport de l’empereur et de la fonction impériale avec la personne du Christ, le Grand Prêtre, et le Royaume de Dieu.

Dans cette vision politico-théologique indifférenciée, l'empereur se tenait « à la place du Christ » et son royaume était un reflet de sa contrepartie céleste. Dans cette perspective, nous avons clairement affaire à une forme particulière d'« eschatologie réalisée » (de nature politique ou séculière) qui semble avoir amplement perdu la tension entre le « déjà » et le « pas encore », c'est-à-dire entre la première et la seconde venue du Christ, sa résurrection et l'attente de notre propre résurrection et de la récapitulation de l'histoire, qui marqueront notre incorruptibilité personnelle et la fin du règne de la mort. Les chrétiens sont « des gens de passage et des étrangers »¹¹, perpétuellement tendus vers l'*eschaton*, en accord avec l'injonction biblique « dans le monde mais pas du monde ». Une fois encore, ce que nous perdons, en tant que chrétiens orthodoxes, c'est notre orientation vers le nouveau monde anticipé du Royaume de Dieu, duquel le monde présent tire son identité et sa substance, sa signification et son but. Nous avons donc affaire ici à une théologie politique particulière, une eschatologie politique ou une idéologie eschatologique concernant l'État.

L'eschatologie réalisée et l'identification de la foi véritable et authentique avec Byzance, la Russie tsariste ou avec l'une ou l'autre monarchie balkanique et une période donnée de l'histoire ou de la civilisation constitue, en fait, la tentation permanente de l'Orthodoxie historique dans la mesure où elle annule la dialectique paradoxale entre l'histoire et l'eschatologie ainsi que l'attente eschatologique du Royaume de Dieu et l'ouverture eschatologique de l'histoire.

II. LA PLACE DE LA RELIGION DANS L'ESPACE PUBLIC

Il n'est pas possible de traiter de la question cruciale de la relation entre l'Église et l'État dans le monde orthodoxe, abstraction faite du contexte socio-culturel plus large, sans être conscient en d'autres termes des défis de la sécularisa-

11. 1 Pierre 2, 11. Cf. *Épître à Diognète*, 5 : 1-3, 4-10.

tion et de la rencontre, toujours en suspens, de l'Orthodoxie avec la modernité et la post-modernité. Nous, chrétiens orientaux, nous avons plus ou moins à l'esprit les effets de la sécularisation dans le christianisme occidental, mais nous ne nous efforçons pas, en réalité, de réfléchir et de prendre en considération les effets possibles de la sécularisation sur l'Orthodoxie, préférant la certitude complaisante d'une imperméabilité de cette dernière à cet égard. Si nous nous arrêtons toutefois un moment à la discussion académique afférente et si nous la comparons avec nos observations empiriques concernant notre propre milieu, alors nous nous rendrons compte que nous autres orthodoxes nous ne sommes pas immunisés contre la sécularisation qui est (ou deviendra) aussi un problème pour l'Orthodoxie. Comme la politologue gréco-américaine Effie Fokas le soutient :

Tandis que des différences dans la sécularisation à travers une ligne imaginaire séparant Orient-Occident sont largement acceptées (et quelque peu évidentes), il existe une divergence frappante dans les perspectives académiques sur ce que réserve l'avenir dans ce domaine. De manière spécifique, la question demeure quant à savoir si l'Europe orientale (orthodoxe) va continuer à être non séculière ou différemment séculière, ou si elle va se séculariser avec le temps et particulièrement sous l'influence de l'Europe occidentale. David Martin, par exemple, voit l'Orthodoxie chrétienne résister à la sécularisation qui lui arrive d'Europe occidentale et de l'Union européenne en particulier. Des spécificités dans l'évolution historique de la relation entre l'Église et la nation et l'Église et l'État dans des contextes orthodoxes conduisent, selon Martin, à une forme différente de sécularisation. Dans une perspective différente, Peter Berger prévoit la sécularisation imminente du monde orthodoxe *via* son intégration dans les institutions européennes. Berger considère que la sécularisation de l'Europe occidentale constitue une force puissante qui se répand vers l'est dans l'environnement de l'Union européenne. Selon Berger, l'Orthodoxie est incapable de « procurer une immunité » contre ce développement.¹²

12. Effie FOKAS, « *Eastern* » *Orthodoxy and « Western » Secularisation in Contemporary Europe (with Special Reference to the Case of*

Personnellement, je partage plutôt le point de vue de Peter Berger, et c'est la raison pour laquelle je pense que nous devons en toute sincérité nous poser la question cruciale : est-ce que le monde dans lequel nous vivons, le monde qui suit les Lumières, mais aussi le monde de la post-modernité, pourrait d'une façon ou d'une autre correspondre à l'idéal politique byzantin de la « symphonia » ou « synallèlia » qui présuppose une société homogène sur les plans religieux, culturel et politique ? La réponse est pour moi plus qu'évidente, mais essayons de comprendre les raisons de l'incompatibilité.

Il n'est pas nécessaire de répéter ici les étapes qui, à travers l'implication politique des Églises et les guerres religieuses en Europe, la Révolution française et industrielle, le mouvement des Lumières, les progrès rapides de la science et de l'esprit de modernité ainsi que l'affranchissement des classes éduquées de la tutelle religieuse, ont conduit à la sécularisation des sociétés et des États européens, voire à la laïcité dans le cas français. La conséquence ultime de ce processus aura également été la relégation de la religion dans la sphère privée et son exclusion, dans certains États européens, du domaine de l'éducation publique qui est considéré comme un lieu neutre, inaccessible à la religion, surtout sous sa forme de catéchisme partial ou sa nature confessionnelle.

A ce processus, suffisamment connu pour que l'on n'y insistât pas davantage, marqué par la sécularisation et la modernité européennes, sont venues s'ajouter, durant les

Greece), dans *Religion, State & Society*, 40.3/4 (2012), p. 396. Cf. David MARTIN, *The Future of Christianity: Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*, Farnham, Ashgate, 2011; Peter BERGER, *Secularism in retreat*, dans John L. ESPOSITO and Azzam TAMINI (eds), *Islam and Secularism in the Middle East*, New York, New York University Press, 2000, p. 38-51; IDEM, *Orthodoxy and global pluralism*, dans *Demokratizatsiya: the Journal of Post-Soviet Democratization*, 13, 3, 2005, p. 437- 447; IDEM, *Poland between Rome and Brussels*, dans *The American Interest*, 31 August 2010, <http://blogs.the-american-interest.com/berger/2010/08/31/poland-between-rome-and-brussels/> (last accessed June 5, 2016).

dernières décennies, les nouvelles données socio-culturelles liées à la mondialisation et au pluralisme. En effet, le défi de la mondialisation et la réalité des sociétés multiculturelles, où s'opère une osmose extraordinaire des peuples, des cultures et des religions, posent impérativement, dans le contexte de notre discussion, le problème de l'altérité religieuse, de la tolérance et de la relation avec « l'autre », qui est à l'image de « l'Autre par excellence ». L'émergence et la consolidation des altérités diverses (ethniques, raciales, culturelles, religieuses, idéologiques, sociales, d'âge, etc.) dans la vie des personnes et des sociétés, ont conduit à la perte de l'espace social et religieux homogène ainsi qu'à la transformation radicale des sociétés traditionnelles closes, faisant de la théorie du « village mondial » une réalité tangible et palpable. La croissance économique, la révolution informatique, les changements géopolitiques rapides et les déplacements démographiques qui en résultent, ont entraîné des réarrangements radicaux et des mélanges de populations et de cultures, qui rendent urgente et d'actualité la demande de coexistence religieuse et de dialogue des cultures¹³.

Les Églises chrétiennes d'Occident ont déjà fait et continuent de faire l'expérience des changements radicaux que la sécularisation et le pluralisme religieux entraînent dans la vie des États et des sociétés, ainsi que des conséquences qui en découlent sur le plan de la pratique et de l'éducation religieuses ; quant aux Églises chrétiennes de l'Europe de l'Est — majoritairement orthodoxes, — après l'expérience traumatisante de la « sécularisation » forcée, imposée par le communisme, ce n'est que les dernières années qu'elles font vraiment face aux défis posés par la liberté d'expression et de la conscience religieuse, ainsi que par la sécularisation.

En ce qui concerne les questions cruciales soulevées ci-dessus, il est plus qu'urgent pour l'Église orthodoxe — comme d'ailleurs pour toute Église — de recouvrer son

13. Cf. Pantélis KALAITZIDIS, *Orthodoxie et Islam : de la modernité à la mondialisation, du fondamentalisme au multiculturalisme et à l'éthique de paix*, dans *Contacts*, n° 254, avril-juin 2016, p. 199-200.

détachement eschatologique par rapport au monde et aux institutions séculières, ainsi que le sens cruciforme et kénitique de sa mission et de son témoignage dans le monde. Elle doit éviter à tout prix la tendance à s'installer dans le monde, la tentation du pouvoir et de la domination, car c'est précisément cette attitude qui constitue la pire forme de sécularisation (au sens théologique du terme), en d'autres termes d'adoption de l'esprit mondain ; en outre, il ne faut pas oublier que ce sont justement cette tendance et cette tentation qui ont provoqué, dans une large mesure, la réaction antireligieuse et « anti-chrétienne » de la modernité. En s'écartant de cette tendance, l'Église orthodoxe pourra non seulement commencer à ajuster son rapport, resté inachevé, à la modernité — ce qui constitue le défi le plus important et le plus douloureux pour l'Orthodoxie aujourd'hui, — mais aussi éviter la tentation du fondamentalisme qui affecte l'Orthodoxie aussi (et non seulement le christianisme occidental qui l'a généré).

Pendant, l'équivalent de l'intégrisme religieux ou du fondamentalisme de la tradition, son alter ego, c'est bien le « fondamentalisme » *sui generis* des Lumières ou le « fondamentalisme » de la modernité, qui est alimenté par l'existence de l'intégrisme religieux et en même temps le nourrit à travers ses propres positions souvent exagérées. Ce « fondamentalisme » laïque se caractérise par sa tendance à imposer, tant sur le plan social que sur le plan individuel/personnel, des valeurs exclusivement laïques et séculières. Ce « fondamentalisme » de la modernité est également marqué par certains anachronismes persistants qui le placent plutôt dans la catégorie d'une « religion sécularisée », comme sa foi métaphysique, voire religieuse, aux possibilités infinies de la raison et du progrès, ou son attachement au modèle d'une séparation absolue, radicale et souvent hostile, de l'État et de l'Église, suivant le précédent de la laïcité française, malgré les problèmes apparents et le dysfonctionnement dont celle-ci témoigne. Si, dans le contexte orthodoxe actuel, une véritable séparation de l'Église et de l'État représenterait un pas décisif vers la santé spirituelle et la

modernisation institutionnelle, bien loin de l'héritage sclérosé de la « symphonie » byzantine idéalisée, l'endoctrinement du côté laïque pose aussi toute une série de problèmes et de questions, alors que les partisans de ce modèle de laïcité radicale font comme s'ils ignoraient l'existence d'autres systèmes de séparation entre l'Église et l'État en Europe, à côté du modèle français, tout comme il y a eu plusieurs types des Lumières (britannique, germanique, américaine, etc.), ou plus d'une modernité (cf. les « modernités multiples »), avec des différenciations spécifiques quant à la place de la religion dans la sphère publique.¹⁴

Il est intéressant de noter à cet égard qu'en France même, dans tout le spectre politique, au sein de la droite autant que de la gauche, de l'intelligentsia catholique mais aussi laïque, des questions urgentes sont maintenant soulevées, qui sont liées à l'efficacité et à la fonctionnalité du modèle décrit par le philosophe français Régis Debray comme « laïcité d'incompétence », à savoir un modèle de neutralité religieuse stricte qui laisse le phénomène de la religion et l'enseignement de la religion en dehors de la sphère publique (et donc en dehors de tout contrôle), de sorte que l'enseignement de la religion passe facilement dans les mains des milieux religieux les plus extrémistes ou intégristes, avec

14. Cf. Charles TAYLOR, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Cambridge, MA/London, Harvard University Press, 2002; IDEM, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham-London, 2004; Cf. IDEM, *L'âge séculier*, traduit de l'anglais par Patrick SAVIDAN, Paris, Seuil, 2011. Cf. aussi Gertrude HIMMELFARB, *The Roads to Modernity. The British, French and American Enlightenments*, New York, Knopf, 2004 (sous réserve d'une analyse quelque part simpliste, idéalisant la version américaine/britannique des Lumières et sous-estimant ou, dans certains cas, interprétant mal la française). Charles Taylor, comme par ailleurs José Casanova (*Public Religions in the Modern World*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1994), font valoir que la sécularisation a eu surtout lieu sous la forme d'une différenciation fonctionnelle des sphères non religieuses de la société (l'État et la politique, l'économie, la culture, la science et l'éducation, etc.), et ne visait forcément pas à la marginalisation sociale de la religion.

des conséquences qui ne sont que trop connues¹⁵. De son côté, un autre universitaire français distingué, Jean Baubérot, qui est considéré comme le plus grand théoricien et historien de la laïcité, n'hésite pas, dans un de ses livres, à critiquer, en parallèle avec l'intégrisme religieux, un « intégrisme républicain » insolite, qu'il considère comme étant en grande partie responsable du malaise français actuel¹⁶. En effet, il devient de plus en plus évident que dans ce domaine particulier (comment gérer la « religion »), le modèle français montre des signes de crise, comme en témoignent plusieurs exemples.

Qu'il nous soit permis de nous attarder un peu plus sur ce dernier point qui revêt en outre un intérêt particulier pour ce qui est de l'enseignement religieux. Au début des années 2000, le rapport sur l'enseignement du fait religieux dans les écoles laïques, rédigé par Régis Debray, le révolutionnaire guévariste et éminent professeur de philosophie, qui fut plus tard conseiller de François Mitterrand, a été commandé par le ministère français de l'Éducation (le ministre de l'Éducation était alors le socialiste Jack Lang) et a ultérieurement paru sous la forme d'un petit livre¹⁷. Ce fut la confirmation de cette nouvelle tendance qui, non seulement signale un changement d'attitude à l'égard des sujets tabous de l'enseignement de la religion et de la place des études théologiques dans une société religieusement

15. Régis DEBRAY, *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque* (Rapport au ministère de l'Éducation nationale), Préface de Jack LANG, Paris, Odile Jacob, 2002. Cf. Nicolas SARKOZY, *La République, les religions, l'espérance. Entretiens avec Thibaud Collin et Philippe Verdin*, Paris, Cerf, 2004, surtout p. 158-166. Cf. aussi l'étude à la fois pertinente et pleine d'informations de Mirelle Estivalèzes : *Les religions dans l'enseignement laïque*, Paris, PUF, 2005.

16. Jean BAUBÉROT, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, Paris, Les éditions de l'Aube, 2006.

17. Régis DEBRAY, *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque*. Cf. notre étude, *L'enseignement de la religion en France et en Grèce. Convergences et divergences, défis et perspectives*, Postface à la version grecque du livre de Régis Debray, Athènes, Hestia, 2004, p. 69-101 [en grec].

neutre, radicalement sécularisée et laïcisée, mais qui, également, retrace la transition d'une laïcité de l'incompétence (« le religieux, par construction, ne nous regarde pas »), à une laïcité d'intelligence (« il est de notre devoir de le comprendre »)¹⁸. Avant cela, Debray avait déjà publié des travaux importants se rapportant à la recherche sur la religion et le phénomène religieux¹⁹, tandis que dans son imposant travail *Dieu: un itinéraire*²⁰, il donne un aperçu de l'histoire de la civilisation occidentale, narrant l'histoire de l'Éternel à travers un concept original de la généalogie de Dieu.

Revenant à la place de la religion dans l'espace public, il serait intéressant de porter notre regard sur l'évolution de la pensée du grand philosophe allemand Jürgen Habermas. Comme en témoigne son livre *Entre naturalisme et religion*²¹, ce n'est pas l'exclusion ou la marginalisation de la

18. Régis DEBRAY, *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, p. 43.

19. Cf. ses œuvres: *Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux*, Paris, Gallimard, 1991 ; *Cours de médiologie générale*, Paris, Gallimard, 1991, surtout p. 89-157, 245-259 ; *Vie et mort de l'image*, Paris, Gallimard, 1992 ; *Croire, voir, faire*, Paris, Odile Jacob, 1997 ; *Le feu sacré. Fonctions du religieux*, Paris, Fayard, 2003 ; *La Bible. Ancien et Nouveau Testament à travers 200 chefs-d'œuvre de la peinture*, Paris, Presse de la Renaissance, 2003 (en partenariat avec François Lebrette) ; *Ce que nous voile le voile. La République et le sacré*, Paris, Gallimard, 2004. N'est pas sans rapport avec son intérêt pour les questions religieuses et même théologiques son engagement aux côtés des chrétiens du Moyen-Orient, comme cela ressort, entre autres de son livre, *Un candide en terre sainte*, Paris, Gallimard, 2008.

20. Régis DEBRAY, *Dieu: un itinéraire. Matériaux pour l'histoire de l'Éternel en Occident*, Paris, Odile Jacob, 2001.

21. Jürgen HABERMAS, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, trad. de l'allemand par Christian BOUCHINDHOMME et Alexandre DUPEYRIX, Paris, Gallimard, 2008. Le IV^e chapitre de ce livre (« Les fondements prépolitiques de l'État de droit démocratique », p. 152-169) reprend le texte de Habermas présenté lors du débat à l'Académie catholique de Bavière en 2004, avec le Cardinal Joseph Ratzinger (devenu le Pape Benoît XVI), sur la sécularisation, débat qui fera aussi l'objet d'une publication distincte (Jürgen HABERMAS, Joseph RATZINGER, *Religion et raison. Dialectique de la sécularisation*, traduction de l'allemand et présentation Jean-Louis SCHLEGEL, Paris, Salvator, 2010). Sur la

religion qui préside à sa réflexion, mais bien plutôt le dialogue et même l'alliance des citoyens laïques avec des citoyens qui pratiquent, lorsqu'il faut défendre les valeurs de la solidarité et de la primauté de la politique sur le marché, toutes deux menacées par le capitalisme sauvage. Sans se départir des principes fondamentaux des Lumières et de la sécularisation, mais tout en nuancant leur champ d'application et leur portée universelle, Habermas aura à reconnaître qu'une constitution politique ne peut à elle seule garantir la solidarité qui doit régner dans une société libérale, faisant ainsi appel aux valeurs humanistes des religions. Et alors qu'il reconnaît aux religions une « réserve de sens » que les laïques ne doivent pas dévaloriser, appelant de ses vœux l'apprentissage mutuel, il ne manquera pas de rejeter toute tentative de retour en arrière au modèle pré-moderne et toute idée de « repentir » de la philosophie ou de sa reconversion en pensée métaphysique.

Dans le même ouvrage, Habermas fournit sa propre explication de la survie de la religion, malgré et à l'encontre des prévisions des intellectuels séculiers quant à son recul progressif, voire sa disparition, en raison du progrès de la science

question plus générale qui nous occupe ici, cf. aussi J. HABERMAS, *Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity*, edited with an introduction by Ed. MENDIETA, Cambridge, MA: The MIT Press, 2002; IDEM, *Faith and Knowledge, The Future of Human Nature*, translated by H. BEISTER & W. REHG, Cambridge, Polity Press, 2003, p. 101-115; IDEM, *What is Meant by a « Post-secular Society »? A Discussion on Islam in Europe*, dans *Europe: The Faltering Project*, translated by C. CRONIN, Cambridge, U.K.-Malden, MA: Polity Press, 2009, p. 59-79; IDEM, *The Secular Liberal State and Religion*, dans H. DE VRIES & L. E. SULLIVAN (éd.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-secular World*, New York, Fordham University Press, 2006, p. 251-260. Parmi les divers travaux qui traitent de la relation de Habermas à la religion et à la théologie, nous nous contentons de renvoyer à : Don S. BROWNING & Francis SCHÜSSLER FIORENZA (éd.), *Habermas, Modernity, and Public Theology*, New York, Crossroad, 1992; Edmund ARENS (éd.), *Habermas et la théologie*, traduit de l'allemand par Denis TRIERWEILER, Paris, Cerf, 1993; Nicholas ADAMS, *Habermas and Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; Maureen JUNKER-KENNY, *Habermas and Theology*, Londres, T & T Clark, 2011.

et du rationalisme. L'explication de Habermas est double et est centrée sur le côté négatif mais aussi sur le côté positif que comportent le phénomène religieux et l'intégration dans une communauté religieuse : le premier, négatif, a principalement affaire avec le sentiment d'appartenance, intense et exclusif, que cultive la religion et qui contribue à la séparation de sociétés qui ont une foi différente, ou encore à la catégorisation, à l'intérieur d'une même foi ou d'une même religion, entre orthodoxes et hérétiques ; le second côté, positif, met en valeur la fonction positive de la religion, au point où cette dernière relie la société sur un fondement moral et concourt, par l'esprit de solidarité et d'auto-transcendance qu'elle insuffle, à la cohésion et la justice sociales.

Dès lors, ce qui fait partie intégrante de la même discussion c'est la demande d'une nouvelle définition du rapport entre le religieux et le séculier sur le plan de la gestion du spirituel, où les fondamentalismes des deux bords pourraient facilement glisser dans une guerre de tranchées, dans une nouvelle scission culturelle entre l'Église et la société civile, entre la théologie et l'université séculière. Cette dernière, au travers d'un long parcours et processus, très souvent douloureux, a gagné son indépendance et son autonomie, par ailleurs garanties par les constitutions européennes ; en outre en tant qu'institution non religieuse par excellence, elle se présente d'une certaine façon comme le gestionnaire séculier du « spirituel ». Pour sa part, il n'est à nouveau pas facile à l'Église — alors qu'elle identifie, selon sa théologie, sa nature propre avec l'idée de la communion et de la communauté, et a sous les yeux le rêve holistique d'un monde nouveau, où chaque aspect de la vie et de l'activité humaines, et pas seulement l'aspect religieux, est appelé à être transformé et renouvelé, — d'accepter pour elle-même un rôle et une conception qui la réduisent à la sphère privée et l'expulsent du cadre de la vie publique. C'est ainsi que très souvent il existe entre les institutions religieuses et séculières une tension et une méfiance latentes, une absence de connaissance et de compréhension mutuelles. La question se pose donc : la friction est-elle inévitable ? Nous répondons par la

négative à la condition expresse que, d'une part, les rôles distincts soient maintenus et, d'autre part, qu'il ait place ou, pour être plus précis, que se poursuive le dialogue sérieux entre la théologie et la modernité. C'est pourquoi nous avons urgemment besoin tant d'une modernité renouvelée et inclusive que d'une ouverture théologique (et non pas seulement communicative) au monde contemporain et à ses défis, dépassant la rhétorique anachronique et théologiquement stérile — mais si appréciée surtout des milieux traditionnels orthodoxes — sur la dichotomie entre Orient et Occident, par une réflexion et une approche théologiques du « monde contemporain »²².

Ce qui précède nous oblige à aborder, fût-ce brièvement, la très grande question de la place de l'Église et de la théologie dans une société sécularisée libérale ou religieusement neutre et sous un régime de séparation avec l'État, et de discuter de la possibilité pour l'Église et la théologie d'avoir une voix publique, d'articuler, en d'autres termes, une théologie publique, qui semble inséparablement liée aux différentes versions de la théologie de la culture d'une part et de la théologie politique de l'autre²³. Même si le contexte que

22. Cf. l'article de Ioannis Petrou : « *Monde contemporain* » au lieu de la dichotomie en « *Orient-Occident* », dans la revue *Analogion*, n° 1, 2001, p. 69-79 [en grec].

23. Sur cette question nous nous sommes déjà brièvement expliqué dans Panteleis KALAITZIDIS, *Orthodoxy and Political Theology*, p. 81-86, et de manière plus approfondie dans IDEM, *Orthodoxie et modernité. Prolégomènes*, Athènes, Indiktos, 2007, notamment p. 111-161 [en grec]. Cf. IDEM, *Orthodox Theology and the Challenges of a Post-secular Age: Questioning the Public Relevance of the Current Orthodox Theological «Paradigm»*, dans Roman FIHAS (éd.), *Academic Theology in a Post-secular Age*, Lviv, Ukraine: Institute of Ecumenical Studies, 2013, p. 4-23. De la très riche bibliographie (surtout en contexte anglo-saxon) concernant le sujet en question, nous nous contentons de renvoyer aux travaux suivants : Jürgen HABERMAS, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, surtout chap. 5 : *Religion et sphère publique: Pré-suppositions cognitives nécessaires aux citoyens laïques et religieuses dans l'usage publique de la raison* », p. 170-211; John RAWLS, *Political Liberalism, expanded edition* (with a new introduction and the « Reply to

cette analyse présuppose n'est pas exactement celui des pays orthodoxes, cette discussion s'avère être d'une importance absolument capitale pour ces pays et leurs Églises, dans la mesure où les sociétés de l'Est et du Sud-Est de l'Europe vont être de plus en plus sécularisées. Ces questions cruciales exigent des discussions sérieuses et des réponses

Habermas »), New York, Columbia University Press, 1996; Roland F. THEIMANN, *Constructing a Public Theology. The Church in a Pluralistic Culture*, Louisville, KY, Westminster/John Knox Press, 1991; IDEM, *Religion and Public Life. A Dilemma for Democracy*, Washington, D. C., Georgetown University Press, 1996; José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1994; Jürgen MOLTSMANN, *Öffentliche Gotteserinnerung. Theologie ist eine Funktion des Reiches Gottes*, dans *Evangelische Kommentare*, 29 (1996), p. 273-276; IDEM, *God for a Secular Society. The Public Relevance of Theology*, Minneapolis, MN, Fortress Press, 1999; William F. STORRAR & Andrew R. MORTON (éd.), *Public theology for the 21st century: Essays in honour of Duncan B. Forrester*, Foreword by Raymond PLANT, Londres, T & T Clark, 2003; Mary DOAK, *Reclaiming narrative for public theology*, Albany, NY, State University of New York Press, 2004; Len HANSEN (éd.), *Christian in Public: Aims, methodologies, and issues in public theology*, Stellenbosch, SUN Press, 2007; Charles MATHEWES, *A Theology of Public Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007; Graham WARD, *The Politics of Discipleship: Becoming Postmaterial Citizens*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009; Deirdre King HAINSWORTH & Scott R. PAETH (éd.), *Public theology for a global society: Essays in honor of Max L. Stackhouse*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2010; Enzo BIANCHI, *La différence chrétienne*, traduction de l'italien par Matthias WIRZ, Paris, Bayard, 2009; Miroslav VOLF, *A Public Faith: How Followers of Christ Should Serve the Common Good*, Grand Rapids, MI, Brazos, 2011; Rowan WILLIAMS, *Faith in the Public Square*, Londres, Bloomsbury/Continuum, 2012; William A. BARBIERI, Jr. (éd.), *At the limits of the secular: Reflections on faith and public life*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2014. Pour une première approche orthodoxe de ce sujet, voir Emmanuel CLAPSIS (éd.), *The Orthodox Churches in a Pluralistic World: An Ecumenical Conversation*, Genève/ Brookline, MA: WCC Publications/Holy Cross Orthodox Press, 2004; Emmanuel CLAPSIS, *Le témoignage public de Son Église*, dans IDEM, *L'Orthodoxie dans le nouveau monde*, Thessalonique, Pournaras, 2000, p. 187-193 [en grec]; Aristotle PAPANIKOLAOU, *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, Notre Dame University Press, Notre Dame, IN, 2012, surtout p. 212-249.

attentives, que nous tenterons de fournir dans ce qui suit, autant que cela puisse être possible²⁴.

1) La religion, ou plutôt l'Église, n'est pas une affaire privée mais publique, pourvu qu'expressément : a) le « public » se distingue de l'« étatique », dans ce sens où le premier est plus large que le second et qu'ils ne peuvent être identifiés l'un à l'autre ; et b) l'inclusion de l'Église dans la sphère publique ne peut être un mandat pour, ou un préliminaire à une étape suivante qui la qualifierait d'Église d'État.

2) L'Église peut intervenir dans la sphère publique, consciente qu'elle est des limites et des conditions de cette sphère (sa neutralité en ce qui concerne l'idéologie ou la religion) et dans la mesure où elle respecte les valeurs établies dans ce domaine. Au cœur de ces valeurs se trouve le respect pour les réalisations fondamentales de la modernité et surtout pour les droits de l'homme, la liberté religieuse et l'acceptation de la différence, ainsi que les rôles distincts entre Église et État. Par ailleurs, le débat, même sur le discours et le témoignage publics de la théologie, ou sur la présence de l'Église dans la sphère publique, présuppose une distinction purement moderne — celle du public *versus* privé — qui s'inscrit dans le contexte plus large de discussion consacré par la modernité. Nous considérons que le temps est venu de mettre fin à la bataille, tragiquement nuisible et inutile, menée par l'Église et la théologie orthodoxes contre la modernité. Mettre fin à cette bataille est à notre avis le prérequis nécessaire, mais bien sûr pas unique, pour une contribution orthodoxe active et fructueuse à la formation de la post-modernité ou de la modernité tardive.

3) Le fait que l'Église peut exister et agir dans la sphère publique ne signifie toutefois pas qu'elle a autorité dans cette sphère ; ni non plus que le discours public de l'Église

24. Dans sa forme initiale, l'argumentation en sept points qui suit a été traduite en français par mon amie libanaise Amal Dibo, enseignante à l'Université américaine de Beyrouth. Qu'elle trouve ici l'expression de mes remerciements chaleureux.

est en mesure de couvrir tout le champ des connaissances ou de se préoccuper de questions telles que la politique étrangère, les questions nationales, l'identité nationale, le problème démographique et ainsi de suite, ou même de reproduire les structures et les modèles de la « chrétienté médiévale » — ou de la théocratie byzantine, voire de l'ethnarchie dans le cas de la Grèce et des autres pays orthodoxes. Dans la sphère publique où d'autres religions sont également impliquées, ainsi que des individus appartenant à diverses croyances religieuses ou bien sans religion, l'Église ne peut intervenir en imposant son autorité ou en déclarant de nouvelles guerres religieuses, mais seulement en respectant la liberté absolue et inviolable de tous les autres, et de chacun dans sa différence, mais qui ne cesse pas pour autant d'être une image de l'« Autre » *par excellence*. Car si l'Église aura toujours un rôle public et une voix publique aux yeux des ses membres et des croyants, ceux qui ne sont pas croyants peuvent très bien ne pas accepter cela comme une réalité ou une possibilité et peuvent, par conséquent, continuer à la considérer comme une affaire privée, préservant ainsi leur propre liberté et celle de ces autres qui sont différents, mais « pour lesquels Christ est mort ».

4) L'Église aura également à comprendre et à accepter une autre réalité de la société moderne, qui est en grande partie due à la sécularisation, à savoir la division de la société et du devenir social en sous-systèmes ou secteurs autonomes. Selon cette division, la politique, l'économie, la société, la culture, la science, l'éducation et la religion constituent différents sous-systèmes avec leur autonomie propre interne et fonctionnelle : l'Église devra comprendre que ceux-ci sont régis selon le principe de séparation, qui est considéré comme le seul moyen de protection de la démocratie, de la liberté, du respect et de la tolérance de la différence. L'homme moderne ne veut ni que la religion soit impliquée dans ces autres sous-systèmes ou activités, ni qu'elle leur impose sa tutelle, parce qu'il considère cela comme une violation de la liberté et de l'autonomie de la part du pouvoir de l'Église — une liberté et une autonomie

qu'il a gagnées au prix de tant de difficultés ; en outre, le principe de la séparation ne s'applique pas seulement à la religion, mais il s'étend aussi à toute autre intervention extérieure.

Cette division du devenir social en sous-systèmes peut paraître, à première vue, comme un éclatement et une fragmentation de la réalité, ou peut sembler aller à l'encontre de la vision holistique de l'Orthodoxie qui vise à une transformation complète de la vie du monde et de l'homme, à un changement et un renouveau radicaux de tous les aspects de la vie, y compris la politique, l'économie, le domaine social et culturel. Car contrairement à ce qui est souvent soutenu, l'Église et la politique ne se partagent pas la vie humaine, l'Église prenant en charge la soi-disant sphère spirituelle, d'un côté, et la politique prenant en charge la sphère matérielle ou le profane, de l'autre. Fidèle à la théologie de l'Incarnation, l'Église a pour mission de transfigurer et de sauver l'homme tout entier, la nature humaine et l'histoire toute entière et donc, également, la vie politique, sociale et économique²⁵.

Il y a cependant une différence radicale et une distinction nette entre l'Église et la politique, l'Église et le pouvoir, l'Église et l'État, et surtout entre Dieu et César. L'Église ne peut trahir son essence et sa mission en se transformant en une structure et une autorité de ce siècle, moins encore peut-elle porter atteinte à la liberté de la personne humaine, qui est donnée par Dieu et qui est, pour cette raison, inaliénable du point de vue théologique. Il faut comprendre alors que la vision et la demande de la catholicité, dans lesquelles l'Église croit, sont de nature charismatique et que celle-ci n'aspire pas à la domination du monde ; il ne s'agit pas pour l'Église d'être impliquée, en tant qu'institution, dans tous les domaines de la vie ou de les contrôler, pas plus qu'elle ne s'attend à ce que « la Loi de Dieu » ou que les valeurs chrétiennes ne s'imposent à la vie publique. Ceci est le modèle

25. Cf. Pantelis KALAITZIDIS, *Orthodoxy and Political Theology*, p. 118-119.

médiéval, théocratique, irrémédiablement désuet, et tout rêve nostalgique à ce sujet ou toute tentative de l'imposer sont d'entrée de jeu voués à l'échec. La vision de la catholicité pour l'Église est dirigée vers la transfiguration de l'histoire et ne vise pas à s'établir au sein de l'histoire. *L'intégralité* de la vie vers laquelle tend — ou, pour être précis, devrait tendre — l'ethos ecclésial et l'homme ecclésial, n'est pas mesurable en termes sociologiques et objectifs ; elle ne peut être imposée à la réalité historique ou entièrement contenue et réalisée dans son ensemble au sein de l'histoire. Au contraire, elle se réfère à une réalité, le Royaume de Dieu qui, tandis qu'il n'est *pas de ce monde*²⁶ est destiné à être *dans le monde* ; en effet, le Christ lui-même nous a appris à prier pour « sa venue sur terre, comme au ciel »²⁷. L'insistance ou la demande de la part de l'Église de contrôler, de définir ou de donner un sens à la *totalité* de la vie et de la société ainsi qu'aux divers sous-systèmes du devenir social, aurait des relents de totalitarisme et nous ramènerait au modèle médiéval clos, résolument désuet. En outre, l'Église elle-même est *en voie vers* la plénitude de la vie et de l'immortalité. Elle est *en voie, sur le chemin* du Royaume, de l'eschaton²⁸. Au sein de l'histoire, l'Église *n'est pas* le Royaume mais elle *devient* progressivement le Royaume ; elle proclame le Royaume et offre la possibilité d'un avant-goût de la participation à celui-ci²⁹. Donc, identifier l'Église avec le Royaume de Dieu non seulement objective celui-ci et interprète mal la vie de celle-là, mais en outre elle transforme l'Église en une institution statique et fossilisée de ce

26. Cf. *Jean*, 18, 36. Cf. aussi *Jean* 3, 3 ; 3, 5.

27. Le « Notre Père », Matthieu, 6, 10.

28. Cf. Pantelis KALAITZIDIS (éd.), *Église et eschatologie*, Académie d'études en théologie de Volos, programme d'hiver 2000-01, Athènes, Kastaniotis, 2003 ; deuxième édition, Volos, Ekdotiki Demetriados, 2014 [en grec].

29. Cf. Nikolaos MATSOUKAS, *Ecclésiologie du point de vue de la doctrine trinitaire*, dans *Annuaire scientifique de la Faculté de théologie de l'Université Aristote de Thessalonique*, vol. 17 (1972), p. 179-182 [en grec].

siècle, tentée d'imposer sa volonté et sa domination sur le monde. Ceci transforme l'Église en un mécanisme totalitaire constamment soumis à la tentation de remplacer ou de corriger l'œuvre de Dieu dans l'histoire, sur le modèle de la féodalité médiévale ou du Grand Inquisiteur. Par contraste, la perspective d'une réalisation *dynamique* de l'eschaton, la dynamique de l'« état intermédiaire » et de l'« en voie de », la dialectique du « déjà » et du « pas encore », nous rappellent qu'au sein de l'histoire l'Église n'est pas entièrement dépourvue de la qualité du partiel, puisque même l'Église est conditionnée par le « en partie » et le « à travers un verre sombre »³⁰ ; elle aussi attend l'eschaton pour dépasser cette situation de « en partie ». Cette règle implacable de « en partie » ne peut échapper au fait d'avoir également des effets et des conséquences sur le plan sociologique/quantitatif. Le peuple de l'Église, la communauté des croyants, forme donc dans un lieu particulier l'Église « catholique » à travers la synaxe eucharistique et la plénitude de la foi ; or, du point de vue démographique ou quantitatif, le peuple de l'Église, qui fait l'expérience de la *catholicité* et de la *plénitude* pendant l'Eucharistie, ne cesse pas de représenter une partie de la société (« en partie ») et parfois même de constituer une minorité, ce qui signifie que le peuple de l'Église ne peut être identifié avec la totalité de la population d'une ville ou d'une région — même si les taux élevés des statistiques de population orthodoxe dans les pays concernés nous empêche de voir cette réalité. Notre Église devra donc un jour décider qu'elle ne peut s'adresser aux Grecs, aux Russes, aux Roumains, aux Serbes, etc., mais plutôt aux fidèles ; qu'elle ne peut se préoccuper de la conscience et du sentiment patriotique populaire davantage que de leur conscience ecclésiologique et de leur esprit ecclésial ; que sa référence ecclésiologique et pastorale n'est pas celle de la communauté ethnique ou patriotique mais bien de la communauté eschatologique, eucharistique et supranationale des croyants, de ceux qui ont (ou devraient avoir) l'Église

30. Cf. *1 Cor* 13, 12.

comme leur patrie spirituelle et la Jérusalem céleste comme objectif ultime, le Royaume du Père et du Fils et du Saint-Esprit qui n'a ni début ni fin.

5) Le modèle médiéval/théocratique/traditionnel a promu l'Église en une autorité qui conférerait légitimité et sens à tout régime en place quel qu'il soit, en la faisant de la sorte l'apologiste idéologico-théologique officiel du pouvoir donné « d'en haut ». À ce titre, l'Église avait un rôle public *de facto* (avant d'avoir eu une discussion sur le public et le privé, une discussion qui a essentiellement commencé avec la modernité), tandis que la participation à la foi et à la vie de l'Église était pratiquement obligatoire, comme faisant partie de l'obéissance et de la loyauté aux dictats et aux impératifs de l'État. Le modèle qui est sorti des changements radicaux venus avec la sécularisation et la modernité a privatisé l'Église et la religion dans toutes leurs formes, libérant l'espace public et les citoyens de la tutelle ecclésiastique et de toute référence à la religion et à la métaphysique, rappelant ainsi aux Églises le caractère volontaire des communautés chrétiennes³¹. Peut-être que la synthèse que nous recherchons aujourd'hui, en cette période de fin de modernité, avec sa tendance à s'échapper dans la postmodernité et la dé-sécularisation, pourrait être un discours de l'Église et de la théologie qui se rapporterait à la société civile, à la société des citoyens — le nouvel élément, la nouvelle réalisation de notre temps, — un discours qui interviendrait dans la société et dans l'espace public qui, comme nous l'avons vu, est de moins en moins susceptible d'être identifié avec l'État et le pouvoir civil, un discours qui respecterait toutes les réalisations positives de la modernité et de la sécularisation, qui n'oublierait pas la nature des associations culturelles, une nature profondément volontaire et ancrée dans le libre arbitre, sans lien avec l'État ou le pouvoir.

31. Sur le caractère volontaire des premières communautés chrétiennes, cf. à titre d'exemple John S. KLOPPENBORG & Stephen G. WILSON (éd.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London/New York, 1996, surtout p. 1-15, 59-73, 90-109.

6) Ce discours public de l'Église et de la théologie ne peut toutefois reproduire les formes et les modèles propres à la « chrétienté médiévale » ou à la théocratie byzantine. Il ne peut pas non plus tendre à exercer un pouvoir ou d'avoir l'ambition de domination dans le monde, ni encore, une fois de plus, d'être possédé par les rêves néo-romantiques du retour à une quelconque société pré-moderne « chrétienne » ou à un empire « chrétien » (qu'il s'agisse de Byzance, de la Russie tsariste, voire des monarchies des Balkans modernes). Le discours public de l'Église doit certainement avoir des références à la fois expresses et inclusives à l'idée du corps et de la communion avec laquelle l'être de l'Église et son existence même sont identifiés, mais à la condition explicite que ceci revête le caractère d'un ministère charismatique de service, et point d'une autorité ou d'une présence imposées de l'extérieur ou d'en-haut. Comme nous le rappelle le père Emmanuel Clapsis, parlant du témoignage public de l'Église :

son témoignage n'a rien à voir avec et n'est pas identifié avec les centres de pouvoir ou les complexes à imposer par la force notre volonté sur d'autres personnes, mais il prend son caractère et son identité du sacrifice du Christ sur la Croix et de sa résurrection, qui nous assure que l'avenir appartient à ceux qui se sacrifient parce qu'ils aiment et croient au bien³².

7) Les limitations et les restrictions, d'inspiration « moderne », évoqués ci-dessus, n'annulent en aucun cas le discours public de l'Église. Au contraire, ils le rendent plus authentique et plus vrai (si bien sûr ceux qui l'expriment le désirent !), en ce sens qu'ils peuvent l'aider et l'inciter à se débarrasser de la charge de s'accorder avec l'État, ou de l'obligation de défendre officiellement tout ce qui relève du régime en place ou de l'idéologie ethno-religieuse. Alors que l'Église ne peut intervenir de manière directe dans la gestion des problèmes politiques, sociaux et économiques, l'homme contemporain pourrait écouter

32. Emmanuel CLAPDIS, *Le témoignage public de Son Église*, p. 190 [en grec].

attentivement et apprécier la critique que fait l'Église concernant les structures existantes des injustices sociales, les violations du don divin de la liberté ou la valeur inaliénable et prioritaire de la personne humaine. C'est toutefois supposer qu'il y ait une certaine adéquation élémentaire entre les mots et les actes, la théorie et la pratique. Sans cette cohérence, en d'autres termes si la vie de l'Église et les structures ecclésiales ne manifestent pas la nouvelle éthique d'un ministère charismatique de service, d'altérité personnelle et de liberté, il ne peut y être question d'un témoignage et d'un discours publics de la part de l'Église. En effet, il est probablement préférable pour l'Église et ses chefs de garder le silence plutôt que de se compromettre et de provoquer par leur inconséquence.

En conclusion, le discours ecclésial public devrait incarner l'ethos cruciforme qui est celui du Christ : il faut qu'il soit un discours de témoignage pour la nouvelle réalité vécue par l'Église, un discours de protestation concernant le mal social et institutionnel, la violation de la dignité et de la liberté humaines ; un discours de soutien pour les « autres », les moindres des frères, les faibles et les victimes de l'histoire qui, non seulement sont à l'image de « l'Autre » *par excellence*, mais, ainsi qu'en témoignent la tradition ecclésiale et plusieurs canons de l'Église et textes patristiques, sont considérés comme « les amis de Dieu », annonçant des thèmes bien connus de la théologie de la libération, comme « l'option préférentielle en faveur des pauvres » (notamment Gustavo Gutierrez et John Sobrino)³³.

33. Voir Athanasios N. PAPATHANASIOU, *Liberation Perspectives in Patristic Thought. An Orthodox Approach*, dans *Academic Yearbook of the Graduated Program "Studies in Orthodox Theology," Faculty of Human Sciences, Hellenic Open University*, vol. 2, Patras, 2011, p. 422-425.

III. L'ENSEIGNEMENT RELIGIEUX DANS LES ÉCOLES PUBLIQUES

Quelle est la place de l'enseignement de(s) (la) religion(s) dans ce contexte de la modernité tardive et des sociétés multiculturelles et pluralistes ? Quel est le caractère et la pratique de cet enseignement au sein de l'école publique ? Comment la problématique et les évolutions socio-culturelles étudiées ci-dessus influencent-elles cet enseignement ? Laissant le traitement de cette question pour ce qui est de la Belgique aux intervenants de la table ronde qui va suivre dans l'après-midi, je me limiterai à traiter très brièvement ce sujet surtout dans les pays de tradition orthodoxe et membres de l'Union européenne, en prenant comme exemple caractéristique mon pays, la Grèce.

Une première remarque qui s'impose d'emblée concerne le caractère de cet enseignement qui, dans tous les pays concernés, est plus ou moins confessionnel et se trouve lié à l'histoire et à l'identité ethno-culturelle de chaque pays³⁴. En même temps, dans ces mêmes pays, suite à la problématique et aux évolutions socio-culturelles abordées ci-dessus, tant le caractère confessionnel de l'enseignement de la religion que son statut de matière obligatoire dans le programme scolaire, voire sa place même et sa finalité pédagogique, sont souvent contestés, donnant ainsi lieu à un débat qui, à quelques différences près, se déroule dans tous les pays en question et bien au-delà.

34. Pour plus de détails cf. Sorin ŞELARU and George VÂLCU, *The Study of Religion in Public Schools of the European Union Member States*, [Bruxelles], Representation of the Romanian Patriarchate to the EU, 2014. Cf. Pantelis KALAITZIDIS, *Church and State in the Orthodox World: From the Byzantine "Symphonia" and Nationalized Orthodoxy, to the Need of Witnessing the Word of God in a Pluralistic Society*, dans Emanuela FOGLIADINI (éd.), *Religioni, Libertà, Potere*: Atti del Convegno Internazionale Filosofico-Teologico sulla Libertà Religiosa, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore e Università degli Studi, 16-18 Ottobre 2013, Milan, Vita e Pensiero, 2014, surtout p. 42-46, 57-66, où l'on donne des éléments d'information et des indications bibliographiques sur la question de l'enseignement de la religion pour les pays concernés (principalement la Grèce, la Roumanie, la Serbie, la Bulgarie).

Dans le système éducatif grec par exemple, le cours de religion est une matière obligatoire (à raison d'une ou deux heures par semaine, pendant quatre ans pour le primaire et six ans pour le secondaire), et il revêt en pratique le caractère de catéchèse et de confession orthodoxes, sans que cela soit explicitement prévu par les textes en vigueur et sans que ce caractère confessionnel et catéchétique soit toujours vérifié dans la *praxis* éducative. Très souvent, dans la pratique et dans la classe, les choses sont assez différentes, avec davantage de liberté de la part des enseignants quant au choix de la matière et aux méthodes d'enseignement. Ceci offre la possibilité à quelques enseignants de dépasser le caractère catéchétique et confessionnel du cours ainsi que son encyclopédisme, en lui donnant une allure à la fois plus libérale et en même temps plus sensible aux intérêts et aux questions des élèves. En même temps, on doit noter que la liberté relative dont jouissent les enseignants grecs donne à certains d'entre eux l'occasion non seulement de faire de la catéchèse dans la classe (ce qui n'est pas officiellement défendu), mais aussi de détourner le cours vers une direction fondamentaliste, puisque durant leur enseignement ils s'en prennent aux chrétiens d'Occident, aux Juifs, à l'Islam, au dialogue œcuménique ou interreligieux, à la modernité, à la mondialisation, etc., en avançant comme modèle exclusif de vie chrétienne, quelques figures importantes du monachisme orthodoxe contemporain (ce qui sort — et de loin — du cadre officiel du cours). Une possibilité d'exemption de ce cours de religion obligatoire est prévue dans la pratique uniquement pour les élèves non-orthodoxes (« irréligieux », « hétérodoxes », « de confession différente »), ou pour ceux qui évoquent expressément des raisons de liberté de conscience, alors que la question de l'assouplissement du droit à l'exemption continue à alimenter le débat sur la place et le caractère du cours de religion dans le système éducatif grec³⁵.

35. Cf. Pantelis KALAITZIDIS, *Le dialogue des religions et des cultures dans l'enseignement public: situation actuelle et perspectives futures du cours de religion au sein de l'école grecque*, dans Christine MENGÈS-LE PAPE (éd.), *L'enseignement des religions. Approches*

Il est évident que ce modèle du cours de religion, brièvement décrit ici avec le risque inhérent aux simplifications, est un vestige d'une autre époque : celle des États nationaux mono-culturels, lorsque les évolutions d'aujourd'hui étaient encore inconcevables et que l'application des droits individuels (et en particulier de la liberté religieuse) était assez limitée. Un cours de religion de ce type semble constituer un élément étranger et une dissonance flagrante dans le programme de l'école contemporaine démocratique, qui a comme priorité et principe fondamental la neutralité religieuse, le respect de la liberté religieuse et des droits individuels. Tout cela a amené certains à douter sérieusement de la place d'un tel cours au sein du programme scolaire et de l'école publique grecque. C'est pourquoi il est souvent question de changement de paradigme ou du caractère du cours de religion³⁶.

laïques et religieuses, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, 2010, p. 279-286, surtout p. 281-282. Sur l'enseignement religieux dans les écoles grecques cf. les études plus générales de T. FORTSAKIS et E. VELEGRAKIS, *L'instruction religieuse dans l'enseignement public primaire et secondaire en Grèce*, dans MARTÍNEZ LÓPEZ-MUÑIZ et al. (éds), *Religious Education in Public Schools: Study of Comparative Law*, Amsterdam, Springer, 2006, p. 235-257.

36. Pantelis KALAITZIDIS, *Le dialogue des religions et des cultures dans l'enseignement public: situation actuelle et perspectives futures du cours de religion au sein de l'école grecque*, p. 282-282 ; IDEM, *L'enseignement de la religion en France et en Grèce. Convergences et divergences, défis et perspectives*, Postface à la version grecque du livre de Régis Debray, *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque* (Athènes, Hestia, 2004, p. 74, 86-91 [en grec]) ; IDEM, *Le cours de religion comme leçon culturelle*, dans *Synaxi*, n° 74, 2000, p. 69-83 [en grec] ; IDEM, *Le cours de religion grecque à l'ère du multiculturalisme : considérations théologiques et culturelles préalables à un changement de paradigme*, dans *Kath' Odon*, n° 17, 2001, p. 39-50 [en grec] ; IDEM, *Propositions alternatives concernant le caractère et la didactique du cours de religion en Grèce. Le cours de religion comme leçon culturelle : l'exemple du livre de la Genèse et le récit de la Création*, dans Nayia MILIOU (éd.), *Le cours de religion comme leçon d'identité et de culture*. Textes du séminaire de Volos, 15-17 mai 2004, Athènes, Publications du Parlement hellénique, 2005, pp. 156-190 [en grec]. Cf. Trine Stauning WILLERT, *Religious, National, European or Inter-cultural Awareness: Reli-*

Il existe en effet en Grèce, ces dernières années (au moins depuis 1999), un mouvement lent vers un modèle de cours de religion à la fois plus unitaire (qui vise à ne pas séparer les élèves suivant leur religion ou leur confession) et davantage pluraliste et inclusif (qui tiendrait compte des traditions chrétiennes occidentales, mais aussi du Judaïsme et de l'Islam)³⁷. A cette fin, au terme d'un long et passionnant débat qui se déroule surtout entre enseignants du cours de religion de tendance conservatrice ou progressiste³⁸, de

gious Éducation as Cultural Battlefield in Greece, dans José MAPRIL and Ruy LLERA BLANES (éds), *Sites and Politics of Religious Diversity in Southeastern Europe: The Best of All Gods*, Leiden/Boston, Brill, 2013, p. 331-358. Sur la critique « laïque » du caractère catéchétique et confessionnel du cours de religion en Grèce, cf. à titre d'exemple Giorgos SOTIRELIS, *Religion et éducation selon la Constitution et la Convention européenne. Du catéchisme à la polyphonie*, Athènes/Komotini, Sakkoulas, 1993 [en grec] ; Evi ZAMBETA, *École et religion*, Athènes, Themelio, 2003 [en grec].

37. Cf. Stavros YANGAZOGLU, *La physionomie et le caractère du cours de religion. L'éducation religieuse dans les sociétés multiculturelles*, dans Nayia MILIOU (éd.), *Le cours de religion comme leçon d'identité et de culture*. Textes du séminaire de Volos, 15-17 mai 2004, Athènes, Publications du Parlement hellénique, 2005, p. 126-144 [en grec] ; IDEM, *Religious Diversity and Intercultural Dimension of Religious Éducation in Greece today*, dans Angeliki ZIACA (éd.), *Intercultural Religious Education and Islamic Studies: Challenges and Perspectives in Greece, Europe, USA*, bilingual edition, Athènes, Maïstros, 2016, p. 86-97 ; Trine Stauning WILLERT, *Religious, National, European or Inter-cultural Awareness: Religious Éducation as Cultural Battlefield in Greece*, p. 331-358 ; IDEM, *New Voices in Greek Orthodox Thought. Untying the Bond between Nation and Religion*, Farnham, Ashgate, 2014, p. 90-154.

38. Voir à ce sujet le volume collectif Stavros YANGAZOGLU, Athanasios NEVROKOPLIS, Giorgos STRILIGKAS (éds.), *Le cours de religion dans l'école contemporaine. Le dialogue et la critique sur les nouveaux curricula de religion dans l'école primaire et au collège*, Athènes, Armos, 2013 [en grec] ; Trine Stauning WILLERT, *New Voices in Greek Orthodox Thought. Untying the Bond between Nation and Religion*, p. 131-154 ; Lina MOLOKOTOS-LIDERMAN, *Mutations et débats sur la question religieuse dans l'espace scolaire grec*, dans *Social Compass*, 51 (2004), p. 487-497 ; IDEM, *La transmission du religieux à l'école grecque : tentatives de réforme d'une question récurrente*, dans *Annuaire du Droit et Religions (Université d'Aix-Marseille)*, vol. 8,

nouveaux *curricula* ont été élaborés avec un financement européen, qui se trouvent encore au stade pilote et nécessitent une décision politique de la part du gouvernement grec pour la mise en application générale couvrant toutes les provinces du pays et tous les niveaux d'enseignement (du primaire à la fin du secondaire). Les nouveaux *curricula* tiennent compte des recommandations du Conseil de l'Europe, des autorités indépendantes et des experts constitutionnels en matière de droits de l'homme et de respect de la liberté de conscience et de religion, alors qu'elles prennent soin de transcender le bras de fer entre le modèle catéchétique et le modèle interreligieux d'éducation religieuse. Ces *curricula* tentent de répondre à deux exigences contradictoires de prime abord : a) le respect du caractère démocratique et neutre (du point de vue de la religion) de l'école ; et b) la nécessité d'enseigner aux élèves les bienfaits éducatifs et culturels de la tradition religieuse de leur pays, qui ont formé (avec d'autres éléments bien sûr) l'identité grecque moderne et ont contribué de façon décisive à la formation de la culture grecque mais aussi européenne. Ceci n'est pas entrepris sous la forme de catéchèse ou d'un cours confessionnel, mais bien d'un cours à caractère gnoséologique qui accorde la priorité, non pas à la religion ou à la confession de l'élève ou de sa famille, mais à la contribution de la religion et plus particulièrement du christianisme à la culture et à la civilisation.

D'après les nouveaux *curricula*³⁹, pour obtenir une éducation globale et complète en matière de religion, les élèves de

année 2015-2016, p. 215-231 ; cf. aussi IDEM, *L'Orthodoxie à l'école en Grèce*, dans *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, 36 (2004), p. 71-83 ; IDEM, *L'enseignement de la religion en Grèce au miroir des manuels scolaires*, dans Jean-Paul WILLAIME & Séverine MATTHIEU (dir.), *Des maîtres et des dieux. Écoles et religions en Europe*, Paris, Belin, 2005, p.71-82.

39. Cf. les nouveaux *curricula* sur les sites suivants : <http://e-thriskeftika.sch.gr/PSThriskeftikon1.pdf/> et <http://www.kairosnet.gr/joomla/index.php/2010-12-13-21-46-06/399-2015-10-05-18-10-18.html/>. Pour une critique à la fois positive et constructive de ces *curricula* cf. Trine Stauning

l'école grecque doivent étudier, entre autres, les bienfaits éducatifs du christianisme (oriental mais aussi occidental), spécialement de l'Orthodoxie (qui est la religion dominante ou, pour reprendre la formulation constitutionnelle, la religion « prédominante » du pays), et également des autres religions, surtout celles présentes dans la société grecque (Judaïsme et Islam). Les élèves ne seront pas cependant obligés d'embrasser la foi ou la tradition orthodoxe (ou toute autre foi ou tradition religieuse), ou d'adhérer aux vérités religieuses. Cet enseignement abordera l'Orthodoxie du point de vue de la culture et de la civilisation et ne concernera nullement la pratique religieuse. Le programme d'un cours religieux gnoséologique et unitaire comportera l'enseignement des diverses religions, sans faire l'apologie de l'Orthodoxie. Il favorisera aussi l'interculturalité et l'éducation religieuse « ouverte » et « libérée » et visera surtout à l'« alphabétisation religieuse » (religious literacy).

Comme l'on s'y attendait, l'application, même au stade pilote, de ces nouveaux programmes a provoqué un tollé véhément et violent dans les cercles conservateurs qui parlent de « trahison de l'Orthodoxie » et réclament le retour pur et simple à la situation antérieure aux normes européennes. Ils revendiquent en fait un cours confessionnel (orthodoxe), obligatoire pour tous les élèves, mais avec une possibilité très limitée d'exemption. L'aboutissement de ce débat sera d'une importance décisive pour l'avenir du cours d'enseignement religieux, non seulement en Grèce, mais aussi dans d'autres pays européens de tradition orthodoxe (e.g. Chypre, Roumanie, Bulgarie, ou progressant vers leur adhésion à l'Union européenne, comme la Serbie), dans la mesure où ceux-ci suivent plus ou moins l'ancien modèle confessionnel grec et connaissent les mêmes difficultés et la même contestation qu'a connu le cours de religion en Grèce.

WILLERT, *New Voices in Greek Orthodox Thought. Untying the Bond between Nation and Religion*, p. 145-154; MARIOS KOUKOUNARAS-LIAGKIS, *Religious Education in Greece: a new curriculum, an old issue*, dans *British Journal of Religious Education*, 37 (2015), p. 153-169.

Côté « laïque », il est triste et étonnant de voir que les intervenants ne tiennent aucunement compte du débat en cours et des changements qui sont intervenus, au moins durant les quinze dernières années, concernant le cours de religion ; encore moins sont-ils au courant du contenu, de la philosophie et de la méthodologie des nouveaux *curricula*. Ils continuent ainsi de critiquer le cours de religion sur la base de l'expérience qu'ils ont eue à l'école grecque dans les années 60 ou 70, et de demander la suppression du cours de religion ou sa transformation en cours à option ou en cours d'histoire des religions à horaire réduit. Ce n'est donc pas un hasard si ces intellectuels préfèrent se référer aux thèses et aux arguments des théologiens les plus conservateurs et « dialoguer » uniquement avec eux, évitant soigneusement le vrai dialogue et même la critique des idées rénovatrices et des propositions alternatives du courant progressiste des théologiens grecs !

La réalité des sociétés multiculturelles impose de s'occuper sérieusement et sans préjugés de la catholicité mais aussi de la variété et de la diversité du fait religieux. L'école doit aider les élèves, indépendamment de leur appartenance religieuse ou de leurs convictions philosophiques, à interpréter et à comprendre le monde qui les entoure, comme elle doit leur procurer les clés pour avoir accès à la tradition, à l'histoire et à la culture de ce monde. Comme le souligne Hartmut von Hentig :

La religion fait partie de notre civilisation, même sous sa forme sécularisée. On ne comprend pas cette civilisation si on ne voit pas les racines religieuses de ses institutions, de ses formes et de ses valeurs. Notre morale, notre art, notre science, les structures sociales fondamentales se sont développés à travers la religion ou en conflit avec elle. L'éducation générale, même celle d'un athée, dans notre monde ne peut être « générale » si elle ne comporte pas la religion⁴⁰.

40. Hartmut VON HENTIG, *Glaube. Fluchten aus der Aufklärung*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1992, p. 113. Selon le Durham Report, « la foi chrétienne est si étroitement liée à l'histoire, l'art, la musique et la littéra-

Umberto Eco de son côté, bien connu pour ses convictions philosophiques et son orientation laïque, n'a pas hésité dans son texte *Pourquoi l'Illiade et pas la Bible* ? de soutenir que :

Si l'on était à Samarcand il serait plus urgent de demander l'étude du Coran, mais on vit dans un pays occidental où tous les aspects de notre culture (même le marxisme) ont été influencés par la culture que la Bible exprime [...] Pourquoi les enfants doivent-ils connaître tout sur les dieux d'Homère et très peu de choses sur Moïse ?⁴¹

S'agissant du cas grec, ce monde environnant est avant tout caractérisé par le christianisme et en particulier par l'Orthodoxie, mais de plus en plus aussi par la multi-culturalité. Dans leur entourage familial et social, tout comme dans leur environnement scolaire (en particulier dans les grands centres urbains), les enfants ont déjà commencé à vivre cette réalité complexe. L'école, et le cours de religion en particulier, peuvent-ils rester silencieux quant à cette réalité ? Le cours de religion, sous la forme d'un cours gnoséologique, ne doit-il pas entreprendre le dialogue et la connaissance avec « l'autre », avec l'altérité culturelle et religieuse ? Ce qui est recherché, c'est la familiarisation des élèves avec les bienfaits éducatifs de la tradition orthodoxe, mais aussi la connaissance de la réalité des autres traditions chrétiennes et des autres religions. Dans cette œuvre difficile, l'intégration des éléments de l'interculturalité et le rappel de l'esprit œcuménique de l'Orthodoxie peuvent agir très positivement.

ture, qu'il serait impossible d'enseigner ces matières à l'école sans un enseignement sur la religion chrétienne », cf. *The Fourth R. The Report of the Commission on Religious Education in Schools*, Londres, National Society/SPCK, 1972, p. 97. Cf. Christos VASSILOPOULOS, *Éducation religieuse et autonomie de l'enfant*, Thessalonique, Kyriakidis, 1996, p. 124 [en grec]. Cf. aussi, N. SMART, *Secular Education and the logic of religion*, Londres, Faber and Faber, 1968, p. 92 : « Il serait absurde d'introduire les élèves à l'histoire de l'Europe ou d'une autre culture, sans leur donner une appréciation du rôle que la religion a joué et continue à jouer [dans le développement de la civilisation et de la culture] ».

41. Umberto ECO, *Perché l'Illiade e non la Bibbia?*, dans *L'Espresso*, 10-9-1989.

IV. EN GUISE DE CONCLUSION:
LES DÉFIS DE LA SOCIÉTÉ PLURALISTE ET LE TÉMOIGNAGE
PUBLIC DE L'ÉGLISE ET DE LA THÉOLOGIE

Ce n'est pas ici le lieu adéquat pour entamer un débat et une discussion détaillée sur le problème majeur de la sécularisation en contexte orthodoxe et sur celui du rapport entre l'Église et l'État. J'espère toutefois qu'il ressort clairement de mes analyses antérieures que la réponse à ces problèmes ne peut être trouvée ni du côté de la « symphonie » byzantine ni de celui de l'« Orthodoxie nationalisée » et de l'étatisme orthodoxe. Par ailleurs, la vie chrétienne, suivant l'exemple donné par Abraham, est un continuuel mouvement et déplacement, incluant l'étrangéité et la migration, l'exode et la diaspora, et même l'exil volontaire. « Un chrétien est celui qui se meut “vers”, pas celui qui demeure “dedans” », comme le fait observer le philosophe français Régis Debray. Il me semble que toute cette idéologie d'« Orthodoxie nationale » — à l'instar des théories et mythologies analogues sur les Grecs « nouveau peuple de Dieu », la « sainte Russie » est la « troisième Rome », le mouvement slavophile, le royaume chrétien médiéval de Serbie, le « peuple serbe serviteur de Dieu », le caractère latin de l'Orthodoxie roumaine, la spécificité antiochienne et l'arabité, etc. — ne font qu'intensifier le sentiment de conditionnement et d'isolement géographique, notre narcissisme culturel collectif et notre autosuffisance intellectuelle⁴², tout en prônant également la vision

42. L'association de l'Orthodoxie historique à un lieu, à une culture ou à une nation précises, semble être selon Olivier Roy (*La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008), le problème le plus sérieux de l'adaptation de l'Orthodoxie aux nouvelles conditions socio-culturelles, en d'autres termes à la culture de la mondialisation, de la télévision par satellite, de l'internet et des réseaux immatériels. D'après le spécialiste français du phénomène religieux et de l'Islam politique, les religions qui sont indissociablement attachées ou identifiées avec un lieu ou une culture, telles l'Orthodoxie et le Catholicisme romain, ont du mal à s'adapter aux nouvelles conditions de la mondialisation. Au contraire, les traditions religieuses qui se distinguent par leur grande mobilité et par leur détachement d'une certaine culture et de l'enfermement dans des

métaphysique essentialiste d'une identité ethno-culturelle non susceptible de changer dans le temps et dans l'histoire, et qui est devenu équivalente à l'identité de l'Église.

Néanmoins, pour l'Église orthodoxe, l'adoption d'un discours ecclésial œcuménique, libéré des références constantes à la nation et aux formes extérieures de l'ère constantinienne, n'est pas simplement une demande d'authenticité et de fidélité à l'esprit de l'Évangile et à la tradition orthodoxe ; c'est aussi un préalable absolument indispensable et urgent, ainsi qu'une condition pour l'Église, afin qu'elle participe au siècle dans lequel nous vivons sans trouver dans le passé un abri facile et sûr. Sans cet élément, aucune révélation véritable ou durable de Dieu dans la création et l'histoire ne peut exister, l'Église ne peut prier, dialoguer ou lutter « pour la vie du monde »⁴³, alors qu'aucune parole véridique ne peut être dite sur la catéchèse ou la conscience eucharistique et eschatologique du peuple de Dieu.

Le souci primordial de l'Église orthodoxe dans le contexte actuel ne peut être de préserver coûte que coûte le caractère « chrétien » ou « orthodoxe » de l'État, ou encore l'illusion séduisante mais utopique d'une société « chrétienne » ou d'une « civilisation chrétienne ». En lieu et place, elle doit engendrer l'appel au repentir (*μετά-νοια*), la préparation de l'humanité à recevoir de nouveau l'annonce du Royaume de Dieu, l'ethos christocentrique et la nouveauté de l'Esprit. Mais au lieu de s'engager dans un combat pour le renouveau spirituel et la réforme interne⁴⁴, l'Église orthodoxe dans les

limites géographiques précises, telles le Protestantisme évangélique, le Pentecôtisme et l'Islam salafiste, sont plus flexibles et ont plus de « succès » sur le marché libre religieux. Les conséquences de ce qui vient d'être remarqué sont à la fois évidentes et inquiétantes, notamment pour nous les orthodoxes et pour tous ceux qui insistent sur l'assimilation des identités religieuse et ethno-culturelle.

43. Cf. Alexandre SCHMEMANN, *Pour la vie du monde*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969.

44. Cf. Pantelis KALAITZIDIS, *L'Église orthodoxe face au défi du renouveau et de la réforme*, dans *Contacts*, n° 223, juillet-septembre 2008, p. 212-255.

pays traditionnellement orthodoxes gaspille ses ressources et son énergie en imposant sa présence et ses activités dans la sphère publique, non point dans le contexte d'une société ouverte, mais en languissant pour une société traditionnelle, fermée. Tant que ce paradoxe tiendra, la voix théologique de l'Église continuera à opérer dans un rêve éveillé et demeurera probablement une illusion, tandis que son engagement « politique » sera de même limité à des modèles médiévaux ou pré-modernes d'intervention, plutôt que le témoignage, la solidarité et la justice⁴⁵.

D'un point de vue orthodoxe, nous pensons que la clé pour répondre aux questions soulevées dans les sections précédentes de cette étude, se trouve du côté de l'eschatologie qui est liée à la dialectique entre le présent et l'avenir, le « déjà » et le « pas encore », qui anime la marche de l'Église dans le monde. L'eschatologie introduit, en outre, une attitude qui maintient une distance par rapport aux structures, aux pouvoirs et aux formes de vie de ce monde, un refus de s'établir et de s'identifier avec le monde et l'histoire, sans toutefois la moindre trace de dédain ou de fuite à l'égard du monde et de l'histoire. L'eschatologie implique également un repentir (*μετά-νοια*) pour le passé et une ouverture vers le futur et l'issue finale de l'histoire, tout en pointant en même temps vers une suspension permanente de tout sens final et établi à l'intérieur de l'histoire, en interrogeant et critiquant de manière radicale le sens de toutes les institutions, et en impliquant, en lieu et place, la notion de mouvement sans fin, gagnant en richesse de manière incessante et constante⁴⁶.

Pantelis KALAITZIDIS*

45. Cf. Aristotle PAPANIKOLAOU, *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, Notre Dame, IN, Notre Dame University Press 2012; Pantelis KALAITZIDIS, *Orthodoxy and Political Theology*.

46. Cf. Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, PG 44, 401A-B, 404D = SC 1 bis, 261-265, 271.

* Le Dr. Pantelis Kalaitzidis est Directeur de l'Académie d'études théologiques de Volos, Grèce et FWO Pegasus Short Marie Curie Fellow, KU Leuven, Belgique.

Summary of Pantelis Kalaitzidis. – *The present paper offers at first some introductory remarks of historical and sociological order, and a brief critical theological reflection on the byzantine ideal of “symphonia” as a common politico-cultural background behind the different types of relationship between Church and State in the Orthodox world. Secondly, it confronts the dominant model of Church-State relations in the so-called Orthodox countries with the fundamental principles of secularization, and poses the crucial question of the compatibility between Orthodoxy and Modernity, as well as the more general question of the place of religion in public space. In the last part, and with regard to the previous discussion, a brief note follows on religious Education in Orthodox countries members of the European Union (with particular attention on the Greek case), while the conclusion of the paper mainly deals with the public witness of the Church and theology in the framework of post-modern pluralistic societies. The guiding idea of the paper is that an Orthodox answer to modern challenges cannot be found on the side of the Byzantine “symphonia,” nor on that of the “nationalized Orthodoxy” and the Orthodox statism. Inspired by the eschatological selfconsciousness of the Church, and the dialectic between the “already” and the “not yet,” the paper calls for a fruitful engagement of the Orthodox Church in a struggle for internal spiritual renewal and reformation, as well as the adoption of an ecumenical ecclesiastical discourse, free from the continuous references to the nation and to the outward forms of the Constantinian era, as an absolutely urgent prerequisite, and inviolate condition for Orthodoxy, to participate in the century in which we live away from any escapist move towards the past.*