

ÊTRE ORTHODOXE EN OCCIDENT :

ÊTRE L'ÉGLISE EN OCCIDENT

Daniel STRUVE

Un an et demi après le 13^e Congrès orthodoxe d'Europe occidentale, qui s'était déroulé du 30 avril au 3 mai 2009 à Amiens (Somme) (SOP 339.1), la Fraternité orthodoxe en Europe occidentale et la Fraternité de l'Ouest ont organisé une rencontre sur le thème « Vivre orthodoxes en Occident », qui a rassemblé, les 27 et 28 novembre dernier, au Mans (Sarthe) (SOP 353.12), près de quatre-vingt-dix personnes. Le premier jour, Daniel STRUVE, a lancé la réflexion sur la manière dont nous pouvons vivre aujourd'hui l'orthodoxie en Occident, nous invitant à connaître notre histoire et à relire les œuvres de deux bâtisseurs prophétiques, le métropolite Antoine Bloom et le père Alexandre Schmemmann. Le *Service orthodoxe de presse* a publié cette communication (SOP n° 354, janvier 2011, et n° 355, février 2011).

Spécialiste du Japon, maître de conférences à l'université Paris VII, Daniel STRUVE a fait paraître, en qualité de codirecteur de cet ouvrage collectif, un volume intitulé *Regards sur la métaphore, entre Orient et Occident* (éd. Philippe Picquier, 322 p.). Membre du comité de rédaction du *Messenger orthodoxe*, ainsi que de la revue en langue russe *Vestnik* (« *Le Messenger* »), publiés par l'ACER-MJO – Mouvement de jeunesse orthodoxe, il est paroissien de l'église Saint-Séraphin-de-Sarov, à Paris (15^e).

Je voudrais commencer mon exposé en rappelant les mots sur lesquels s'ouvre l'ouvrage d'introduction à la foi orthodoxe du père Serge Boulgakov intitulé *Orthodoxie* (1^{re} éd. 1932, Félix Alcan ; 2^e éd. 1980, L'Âge d'Homme), dont le premier chapitre a justement pour titre « L'Église » : « L'orthodoxie est l'Église du Christ sur terre. L'Église du Christ n'est pas une institution, mais la nouvelle vie avec et en Christ, mue par l'Esprit Saint. Le Christ est le Fils de Dieu venu sur terre, qui s'est fait homme et a uni sa vie divine à la vie humaine. Dieu s'est fait homme et cette vie divino-humaine, il l'a donnée aussi à ses frères qui "croient en son Nom". »

L'orthodoxie n'est autre chose que L'Église

Ainsi, pour le père Boulgakov, l'orthodoxie n'est autre chose que l'Église, et être orthodoxe ou vivre l'orthodoxie ne serait donc autre chose que vivre dans l'Église. En tant qu'orthodoxes, nous sommes appelés à être l'Église, et à l'être là où nous sommes, ici et maintenant, là où nous avons été placés. En l'occurrence, il s'agit de l'Europe occidentale, lieu d'exil et de refuge pour beaucoup de nos parents ou grands-parents, qui ont fini par s'y installer et y faire souche, rejoints par de nouvelles vagues d'immigrations, dernièrement encore, au cours des deux décennies passées, mais aussi par des orthodoxes d'ici, qui ne sont issus d'aucune émigration. Ainsi, peu à peu, d'Église d'émigrés que nous étions, nous sommes devenus une Église localement implantée, même si l'élément étranger reste toujours important.

Cette diversité qui nous caractérise peut être source de difficultés ; elle est aussi, personne ne le niera dans la perspective d'une Église qui se veut universelle et catholique, un avantage et une grande richesse. Cependant, elle est d'abord et avant tout un fait, que nous devons accepter comme tel dans un esprit ecclésial, même s'il va contre les habitudes qui se sont constituées au cours des siècles d'une histoire qui a vu émerger des orthodoxies nationales.

Notre orthodoxie, comme celle d'Amérique, n'est pas et ne sera pas nationale et en cela elle marque un retour aux temps premiers du christianisme, quand l'Église rassemblait des fidèles de toutes origines. Au-dessus des identités nationales ou culturelles, indépendamment de la durée d'installation des uns et des autres et de leur degré d'assimilation, notre unité doit être celle de la vie ecclésiale et du témoignage de l'Église. Par-delà les histoires particulières de telle ou telle communauté nationale ou politique, de telle ou telle vague d'immigration avec chacune ses caractéristiques propres, s'est constituée une histoire déjà séculaire de la présence orthodoxe en Europe occidentale, qui est notre histoire commune à tous, à laquelle nous nous rattachons, et qui constitue, il est important de le rappeler, un chapitre marquant de l'histoire de l'Église.

Les bouleversements

L'orthodoxie tout entière traverse actuellement une période de bouleversements importants. Avec la chute des régimes communistes au début des années 1990, s'ouvre pour l'orthodoxie une nouvelle époque, dans un environnement géopolitique entièrement changé. L'orthodoxie entre à nouveau de plain-pied dans une histoire dont elle avait été quasiment exclue durant tout le 20^e siècle, et même au-delà. Elle retrouve aujourd'hui une visibilité nouvelle, comme faisant partie des grandes confessions mondiales, dépositrice d'une tradition unique et de valeur universelle.

Cette nouvelle chance, cette promesse de rayonnement s'accompagnent bien sûr de nouveaux dangers et de tentations, d'autant plus que les brusques changements des deux dernières décennies ont pris largement au dépourvu des Églises orthodoxes affaiblies par les persécutions et les compromis forcés avec les régimes socialistes. Les défis sont donc immenses. Les orthodoxes n'ont pas connu les crises qu'ont traversées les Églises catholiques et protestantes au 20^e siècle, elles n'ont pas été confrontées directement à la modernité, mais il est probable que cette épreuve est encore à venir.

L'orthodoxie occidentale ne peut, bien sûr, rester à l'écart de ces transformations, même s'il nous est parfois difficile de prendre la mesure d'événements dont l'épicentre est situé en Europe de l'Est. Cependant, et sans peut-être que nous ne nous en rendions toujours compte, notre situation a été profondément transformée depuis les années 1960, 1970 ou même 1980. D'une part, nous profitons de l'éveil général des Églises orthodoxes et de l'intensification de la vie ecclésiale, des échanges, des contacts de tout genre entre les Églises. La présence orthodoxe en Europe occidentale a été fortement accrue et renforcée par les nouvelles vagues d'émigrations venues de Roumanie, ou d'autres pays de l'ancien bloc soviétique. Ainsi, une nouvelle orthodoxie italienne s'est-elle constituée d'une manière presque inopinée, comptant, du moins potentiellement, des centaines de milliers de fidèles. L'orthodoxie se développe aussi dans la péninsule ibérique et, dans une moindre mesure chez nous, en France.

Voici ce qu'écrit l'higoumène Arsène Sokolov, recteur de la paroisse russe de Tous-les-Saints, à Lisbonne, dans un article publié tout récemment sur le site Pravmir et intitulé « Portugal orthodoxe » (22 novembre 2010) : « Il est manifeste que les diasporas d'Europe

orientale, et donc l'orthodoxie, sont et resteront dans l'avenir une composante non négligeable de la société portugaise, avec laquelle cette société ne pourra pas ne pas compter. Si du moins nos compatriotes ne quittent pas ce pays ou ne s'assimilent pas. »

Ces propos sont très caractéristiques d'une orthodoxie située encore au tout début de son implantation, encore instable à cause des va-et-vient des fidèles, mais en même temps déjà consciente de son nombre et de son influence potentielle. En cela, elle est sans doute très différente de celle des vagues précédentes. On remarque aussi l'accent mis sur l'identité nationale et l'inquiétude exprimée face au danger de l'assimilation, considéré comme devant nécessairement entraîner la perte de la foi orthodoxe.

Paradoxalement, beaucoup de ces nouvelles paroisses sont très fortement multiculturelles : à Lisbonne, aux dires du père Arsène, on retrouve des Portugais, des Russes, de Guinéens, des Moldaves, des Géorgiens, des Serbes, des Biélorusses et des Ukrainiens, et chacun a l'occasion de prier dans sa langue... On voit qu'il s'agit d'une situation assez différente de celle qui prévaut à Paris, par exemple, mais elle se rapproche peut-être de ce qu'on peut observer dans nos provinces. Décidément, la réalité de l'orthodoxie en Europe occidentale est d'une grande diversité.

L'orthodoxie en Europe occidentale : une grande diversité

Mais si d'un côté les événements récents ont renforcé et revitalisé l'orthodoxie en Europe occidentale, d'un autre côté ils l'ont fragilisée. Force est de constater que le centre de l'orthodoxie, qui, au cours du 20^e siècle, s'était déplacé en Occident – vers Paris ou New York – est de nouveau revenu vers l'Est, ce qui nous conduit à nous interroger sur notre place au sein de l'orthodoxie mondiale. Par ailleurs, la présence de ce que l'on appelle les « Églises-mères » se fait davantage sentir au sein de ce que l'on appelle la « diaspora », au sens ethnique du terme. Il faut souligner que ces transformations si rapides n'ont pas toujours été accompagnées d'une réflexion collective suffisante au sein de la communauté ecclésiale. Cette tâche est encore devant nous.

Parlant de la situation de l'Église en Europe occidentale, nous ne pouvons pas non plus ignorer les transformations proprement locales. Parmi celles-ci, je relèverais en particulier, sans doute parce que c'est ce que je connais le mieux, le changement de génération, qui touche tout particulièrement les communautés issues de l'ancienne émigration russe. La génération de ceux qui avaient connu la Russie d'avant la Révolution a aujourd'hui complètement disparu, remplacée progressivement dans les années d'après-guerre par une seconde génération, née et formée dans l'émigration, mais auprès de maîtres encore venus de Russie et dans un environnement toujours très traditionnel et très russe. La troisième, la quatrième et parfois la cinquième génération ne conservent le plus souvent que des liens indirects et distendus avec le pays d'origine. Ainsi se trouve profondément modifié ce qui, qu'on le veuille ou non, a été très largement, jusqu'à présent, le cœur de la présence orthodoxe en Occident, ces prêtres et ces laïcs, ces théologiens et ces moines issus de l'émigration russe et ceux qui ont été leurs disciples directs, même s'ils n'étaient pas eux-mêmes d'origine russe.

Cette évolution laisse prévoir dans l'avenir une transformation importante du caractère de la présence orthodoxe en Europe occidentale, qui se traduira par un affaiblissement de l'influence proprement russe au profit d'autres traditions comme la grecque et la roumaine, mais aussi par un enracinement accru dans la réalité locale, dans la mesure où les nouvelles vagues d'émigration promettent de s'assimiler plus rapidement que les précédentes. Comme

toujours il s'agit à la fois d'une chance et d'un défi. Une orthodoxie pleinement occidentale, pleinement française, est en train d'émerger, dont la tâche sera de s'organiser tout en conservant un lien avec l'orthodoxie des pays de tradition orthodoxe.

Réinventer le lien avec les pays de tradition orthodoxe

En réalité, il s'agira plutôt de réinventer ce lien, qui ne peut plus se concevoir sur le mode ancien de la nostalgie d'une patrie perdue. Un travail d'information et de traduction important est à mener, pour éviter que ne se crée une division, une fracture entre ceux qui ont accès aux sources grecques, russes, roumaines, et participent de plain-pied à la vie des Églises dites mères, et les autres, qui en sont de fait exclus. Il est important que les orthodoxes d'Europe occidentale, quelles que soient leurs origines, puissent être bien informés de ce qui se passe dans les différents centres orthodoxes et évitent aussi bien d'idéaliser la vie ecclésiale des pays de tradition orthodoxe que de s'en désintéresser.

Enfin, comme je l'ai déjà mentionné au début de cet exposé, cette orthodoxie occidentale doit aussi veiller à ne pas se couper de sa propre tradition, déjà séculaire, qui a apporté une contribution si riche à l'ensemble de l'orthodoxie, et qu'il lui revient de transmettre et de continuer à approfondir. L'Église orthodoxe en Occident est relativement jeune, mais elle a déjà derrière elle une histoire très riche. Les nouvelles générations d'orthodoxes d'Europe occidentale – ceux qui rejoignent l'orthodoxie, ou ceux qui viennent d'ailleurs – entrent dans cette Église en se greffant sur cette tradition locale, en même temps qu'ils lui apportent quelque chose de nouveau. C'est à ce prix que notre Église peut rester vivante et croître harmonieusement en préservant son unité.

D'une manière plus générale, et au-delà même de l'orthodoxie, les Églises doivent vivre dans un environnement complètement transformé par rapport aux siècles précédents. Par exemple, que signifie aujourd'hui la notion de « territoire », à une époque de brassage des populations, de migrations saisonnières, de sécularisation généralisée des modes de vie et de l'introduction de l'Internet, qui constitue une révolution aussi importante que l'avait été celle de l'imprimerie, qui, en son temps, avait été à l'origine de la Réforme ? Le monde constantinien a achevé de s'effondrer au cours du siècle précédent et il ne reviendra pas.

La distinction même entre Orient et Occident, si ferme jusqu'au 20^e siècle, n'est-elle pas en train de s'estomper ? Y a-t-il encore un sens à considérer l'orthodoxie comme une confession « orientale » ? Face à ces bouleversements, l'Église, si elle veut rester elle-même, ne peut que se tourner vers sa tradition pour y puiser des réponses et se renouveler. Et, de ce point de vue, l'orthodoxie occidentale, celle d'Europe ou d'Amérique, a sans doute un rôle tout particulier à jouer, dans la mesure où elle a été avant les autres confrontée au mode de vie sécularisé qui s'impose dans le monde entier, et qu'à l'avenir, son expérience pourrait bien se révéler la norme plutôt que l'exception.

L'ecclésiologie du métropolitaine Antoine Bloom

Ainsi, me semble-t-il, on peut dire que l'orthodoxie en général et l'orthodoxie occidentale en particulier se trouvent actuellement placées à un tournant. Cependant, la réflexion qu'il nous est demandé de fournir pour aborder ce tournant a déjà été amorcée par nos prédécesseurs, et il nous appartient de la reprendre là où ils l'ont laissée. C'est pourquoi, je voudrais m'arrêter un instant sur deux figures de l'émigration russe, dont la réflexion est

d'une pertinence particulière pour nous aujourd'hui : celles du métropolite Antoine Bloom et celle du père Alexandre Schmemmann.

L'émigration russe en Occident a été en effet un moment privilégié. D'une certaine façon, il lui a été donné de vivre par avance ce que l'orthodoxie tout entière est en train de découvrir aujourd'hui. Et il lui a été donné de faire cette expérience au moment où elle était le mieux armée pour le faire. En effet, l'émigration russe continue le grand mouvement de renaissance théologique, patristique et spirituelle de la Russie du 19^e siècle, qui marque déjà une première rencontre et une première confrontation avec la modernité, poussant l'Église à une redécouverte de sa tradition.

C'est ce qui fait encore l'importance, pour nous aujourd'hui, de cette pensée religieuse russe du 19^e et du début du 20^e siècle. Après la Révolution, de nombreux acteurs de ce renouveau se retrouvent à Paris. Dans les conditions difficiles de l'émigration, ils maintiennent – notamment autour de l'Institut Saint-Serge – la flamme de cette grande tradition théologique, caractérisée entre autres par la place centrale qui y est dévolue, depuis Khomiakov (1804-1860), dont nous fêtons cette année le 150^e anniversaire de la mort, au thème de l'Église.

La redécouverte du thème de l'Église apparaît comme le corollaire de l'effondrement, d'abord pressenti puis éprouvé, du monde chrétien. Par-delà l'époque impériale, au cours de laquelle l'Église avait cessé de concevoir son existence indépendamment de l'État, on assiste à un retour aux sources de l'ecclésiologie. Comme l'écrivait le métropolite Antoine Bloom, qui est l'un des représentants de cette théologie russe de l'émigration et que l'on peut considérer comme l'un des pères de l'orthodoxie occidentale : « Parce que nous ne sommes plus dans un monde chrétien, l'Église devient de plus en plus ce qu'elle était aux premiers siècles » (« Nouveaux besoins et nouvelles perspectives œcuméniques pour les paroisses d'Occident », intervention à l'Assemblée du diocèse de Souroge, le 9 juin 2001 [SOP 265.23]). L'émigration a été l'occasion de vivre cette expérience d'une manière particulièrement aiguë et dramatique.

C'est encore sans doute le métropolite Antoine Bloom qui a le mieux formulé cette expérience de l'exil hors du monde chrétien dans sa fameuse lettre à l'évêque Hilarion Alféiev en 2002 : « La génération de mes parents et la mienne ont connu Dieu d'une manière nouvelle : avant la révolution, Dieu demeurait en gloire dans les temples et les cathédrales. Là, il s'était montré à nous comme un exilé, persécuté dans notre Patrie, "n'ayant pas où reposer la tête". Nous avons reconnu en lui avec stupéfaction un Dieu exilé, capable de tout comprendre, "humilié en deçà de toute humiliation". Dans la misère extrême de nos foyers et de nos églises, il demeurait au milieu de nous, il était notre espoir et notre force, notre consolation et notre inspiration.

Du fond de cet abîme s'était élevée la voix du philosophe Berdiaev, qui nous avait dit que nous n'étions pas un troupeau vaincu, mais que Dieu nous avait élus pour que, dans notre faiblesse, nous portions l'orthodoxie au monde entier. Et nous nous sommes vus autrement, nous avons vu autrement les terres de notre exil. Nous sommes devenus les témoins de l'orthodoxie et avons aimé notre pauvreté, qui nous donnait accès aux plus démunis » (Lettre ouverte à l'évêque Hilarion Alféiev, 2002. [*Le Messager Orthodoxe* n°142, 2005]).

Une vision de l'Église, qui résume l'expérience religieuse de l'émigration

Il y a dans ce témoignage une véritable ecclésiologie, une vision de l'Église, qui n'est sans doute pas propre au métropolite Antoine, mais qui résume ce qu'a été l'expérience religieuse de cette émigration. Retrouvant des accents bibliques pour évoquer ce « troupeau vaincu », abandonné, puis réuni et consolé, le métropolite Antoine parle de la redécouverte de la réalité de l'Église comme présence vivante du Christ. Il est à noter que le métropolite Antoine ne considère pas ici la diaspora du point de vue du lien avec la patrie perdue et de l'aspiration au retour, alors même qu'il s'agissait sans doute d'un sentiment très répandu parmi les émigrés. On sait, au demeurant, qu'il l'a lui-même éprouvé d'une manière aiguë. Cependant, de la réalité humaine de l'exil, une réalité d'un autre ordre émerge et s'impose à lui, l'emportant sur le sentiment de perte et de nostalgie.

L'expérience de la diaspora prend alors un nouveau sens et cesse d'être quelque chose de négatif, pour être vécue comme une mission, comme une expérience renouvelée de l'Église, envoyée dans le monde pour témoigner du Christ, comme jadis l'avaient été les apôtres. Cette Église déplacée, dispersée, on pourrait dire déterritorialisée, ne peut plus se définir comme elle le faisait depuis des siècles par son lien avec un territoire. Pourtant la perte du territoire, où l'Église avait fini par s'installer, est aussi ce qui lui permet de redécouvrir sa dimension communautaire et locale.

Cette ecclésiologie élaborée à partir de son expérience à la tête de son diocèse de Grande-Bretagne, est notamment formulée dans sa réponse à Syndesmos (Fédération mondiale de la jeunesse orthodoxe) datée de 1990, dont le métropolite Antoine nous dit qu'il l'a mise au point en consultation avec son diocèse. Il y revient plus particulièrement sur l'image de la dispersion comme « ensemencement », sens premier du mot diaspora, et il oppose cette dispersion à l'organisation sous forme de « communautés rassemblées », devenue habituelle à l'Église au cours de siècles.

Le vrai sens du terme « diaspora »

« Vous semblez ne pas aimer le terme “diaspora”. Or il décrit avec exactitude un état de choses. Il se trouve que des peuples orthodoxes de toutes nationalités vivent dans tous les pays du monde sous la forme de minorités religieuses, plus ou moins dispersées : parfois comme individus isolés, parfois en tant que paroisses plus ou moins importantes, mais trop éloignées les unes des autres pour maintenir un contact, dans d'autres endroits en tant que diocèses de tailles variables au milieu d'organisations non-orthodoxes bien plus importantes ; mais des minorités toujours trop petites et encore trop ethniques pour constituer une des dénominations des pays où elles vivent.

« Mais il y a une autre dimension, positive celle-là, du fait d'être une diaspora. La position dominante de nos Églises dans les pays dont nous venons et leur association étroite avec l'État nous ont habitué à penser dans des termes complètement différents de ceux des premiers chrétiens, en termes de ce qu'on appelle souvent la “communauté rassemblée” (*the gathered community*). Pourtant, la vocation de l'Église est d'apporter l'Évangile à toutes les créatures, d'être comme la poignée de semences que le Maître des moissons disperse aux quatre vents, afin qu'elles portent fruit dans tous les lieux où chacune des graines tombera.

« Le philosophe russe Berdiaev écrivit un magnifique article à ce sujet dans les premières années de l'émigration russe, où il disait que nous avons été envoyés par Dieu dans

le monde entier pour apporter l'orthodoxie à tous ceux qui l'avaient perdue et en avaient besoin. Les apôtres, qui étaient douze, et leurs quelques disciples, ne sont pas restés groupés ensemble. Ils se sont séparés afin de porter la Bonne Nouvelle à ceux qui étaient dans les ténèbres. Quoique éloignés les uns des autres, ils savaient qu'ils étaient unis, parce qu'ils étaient tous en Christ et occupés à accomplir le travail pour lequel il les avait envoyés.

« C'est cela, le vrai sens du mot « diaspora » : être en mission, être un groupe de missionnaires. Pour accomplir cela, nous n'avons pas vraiment besoin de structures, mais d'un sens aigu de l'unité entre nous et d'un dévouement authentique et sincère pour le service de Dieu. Dans ce contexte, les différences de langage, de culture, d'ethnicité ne sont pas des obstacles. Elles ne font qu'enrichir le message, le rendre plus humain, plus accessible dans sa riche variété à tous ceux qui le reçoivent » (« Réponse à Syndesmos », juin 1990, publiée dans *Syndesmos News*, IX,1, 1991).

Ce message va à contre-courant d'une tendance très forte aujourd'hui à critiquer et même à rejeter le terme de diaspora, ou comme on dit parfois « la soi-disant diaspora » (*the so called diaspora*) pour réclamer au contraire une normalisation de la vie ecclésiale en Occident, une reterritorialisation de celle-ci sur le modèle des Églises territoriales traditionnelles. Il mérite néanmoins notre attention dans la mesure où il nous invite à considérer le terme « diaspora » non pas dans une perspective nationale, comme une réalité de ce monde, mais dans une perspective proprement ecclésiale et eschatologique, en lien avec ce mouvement de redécouverte de l'Église qui a marqué la théologie orthodoxe aux 19^e et 20^e siècles.

Certes, il ne s'agit pas d'un message facile, puisqu'il s'agit de retrouver le sens de l'Église comme mission plutôt que comme institution, de revenir en quelque sorte à ce qu'était l'Église des origines. Il ne s'agit pas, bien sûr, de faire abstraction des dimensions nationales ou culturelles de l'orthodoxie telle qu'elle a été vécue concrètement dans l'émigration, mais de les relativiser et de les replacer dans le contexte de ce grand mouvement de dispersion de l'orthodoxie initié au début du 20^e siècle. Et aussi de relativiser les préoccupations nationales, culturelles, linguistiques qui peuvent exister au sein de l'Église, qu'il s'agisse de conserver un lien avec la culture des pays d'origine, ou, au contraire, de construire une orthodoxie locale.

L'Église ne peut pas ignorer les particularismes culturels et nationaux, mais elle ne se construit pas à partir d'eux ou en fonction d'eux. Elle possède en effet sa propre hiérarchie des valeurs. En d'autres termes, la tradition de l'Église ne saurait être considérée comme étant la somme des différentes traditions nationales. Au contraire, et c'est très différent, chacune de ces traditions constitue une expression particulière de l'unique et indivisible tradition apostolique.

**« La seule chose que nous puissions faire :
unir des hommes et des femmes en un seul corps,
le corps du Christ »**

Dans la « Réponse à Syndesmos » déjà citée, le métropolite Antoine revient sur cette vision réaliste et maximaliste de l'Église. Constatant que le monde dans lequel nous vivons n'est plus un monde chrétien, il écrit :

« Mais nous devons proclamer que la seule chose que nous puissions faire, c'est d'unir des hommes et des femmes en un seul corps – le corps du Christ, non pas un corps de

personnes qui s'entendent simplement entre elles sur ce qui est le mieux pour elles-mêmes, mais un corps qui est la présence incarnée du Christ. Le père Serge Boulgakov disait que chacun d'entre nous était une incarnation, une présence incarnée du Seigneur Jésus, et qu'ensemble nous étions le corps du Christ, un corps d'hommes et de femmes qui sont la présence véritable du Christ, parce que nous avons tous été baptisés en Christ, nous sommes tous devenus les membres de son corps. Les gens devraient pouvoir reconnaître cela quand ils nous rencontrent. »

Ce n'est sans doute pas un hasard si le métropolite Antoine cite ici et ailleurs le père Serge Boulgakov. En effet, le seul fait de l'exil n'aurait pu être à l'origine de cette vision ecclésiologique et théologique. C'est la concomitance entre cette expérience de l'exil et le renouveau de la théologie de l'Église commencé en Russie au 19^e siècle qui fait le caractère unique de l'apport de l'émigration russe et qui a donné cette richesse et cette profondeur à sa réflexion théologique. Ainsi, le dépouillement matériel, mais aussi culturel conduit à un recentrement sur l'essentiel, à une redécouverte de l'Église primitive, celle de la Pentecôte, l'Église du Christ qui est aussi l'Église du Saint-Esprit :

« L'Église primitive était un corps de personnes qui étaient si étrangères les unes aux autres qu'elles ne pouvaient même pas communiquer entre elles sinon par l'Église. Il y avait des maîtres et des esclaves ; il y avait des citoyens romains et des membres des peuples soumis à l'Empire ; il y avait des gens parlant des langues diverses, appartenant à des cultures différentes. Les uns étaient très haut placés sur l'échelle sociale, les autres, très bas. Mais ils pouvaient tous être unis, car ils avaient une chose en commun : le Seigneur Jésus-Christ, qui était leur Seigneur, leur guide, leur maître. Il était pour eux la vérité, il était le chemin, il était la porte qui ouvrait sur l'éternité » (« Nouveaux besoins et nouvelles perspectives œcuméniques pour les paroisses d'Occident », intervention à l'Assemblée du diocèse de Souroge, le 9 juin 2001 [SOP 265.23]).

Telle est la vision de l'Église du métropolite Antoine, qu'il a essayé de mettre en pratique dans son diocèse et qui garde pour nous, je crois, toute son actualité quand nous nous penchons sur les problèmes actuels de l'orthodoxie en Europe occidentale et nous interrogeons sur son avenir. L'Église, selon le métropolite Antoine, ne doit pas être uniquement, ne doit pas être en premier lieu une affaire de structures. Son ecclésiologie est d'une manière caractéristique une ecclésiologie du lieu plus que du territoire. C'est, me semble-t-il, ce qui la rend si précieuse pour toute réflexion sur l'Église locale.

La vision ecclésiologique du père Alexandre Schmemmann

Une autre figure importante est celle du père Alexandre Schmemmann, lui aussi élevé dans l'émigration russe à Paris, et qui a beaucoup et très tôt réfléchi sur cette expérience de l'émigration, sur la Russie et sur l'orthodoxie. Cette réflexion, qui nourrit déjà le livre de jeunesse *Chemin historique de l'orthodoxie* et les superbes études publiées dans le *Messenger ecclésial* [de l'exarchat russe du patriarcat œcuménique] à la fin des années 1940 et au début des années 1950, trouve son aboutissement dans les pages de son *Journal*, récemment publié en français aux éditions des Syrtes, et qui est peut-être son œuvre la plus significative, un des grands livres de théologie du 20^e siècle.

Comme le métropolite Antoine (Bloom), et notamment sous l'influence de son maître le père Nicolas Afanassieff, le père Alexandre Schmemmann part du constat de l'effondrement du monde constantinien et du monde chrétien en général pour revenir à l'expérience de l'Église

primitive, comme quintessence de l'Église. L'Église, dit-il, ne doit pas « sanctifier la vie », mais doit être « la vérité sur le Royaume de Dieu ». Pour lui la sécularisation n'épargne pas l'Église, qui se sécularise sans le savoir, soit en se résorbant sans reste dans le monde actuel (et la religion américaine lui donne l'exemple d'une religion sécularisée), soit en s'identifiant à un passé idéalisé, largement imaginaire, qui n'en reste pas moins une réalité de ce monde.

Le remède, contre la sécularisation, n'est pas le refuge dans l'idéal d'un monde encore religieux, qu'il s'agisse de Byzance ou de la Sainte Russie, mais l'orientation vers le Royaume, c'est-à-dire l'Évangile. L'Église n'est rien d'autre que l'anticipation du Royaume, la présence du Royaume et la possibilité de l'anticiper dans ce monde, la redécouverte de la dimension eschatologique : l'Église primitive ne s'est imposée que par sa joie eschatologique, sa conviction, exempte de tout doute, qu'elle avait l'expérience du Royaume « venu en force », par la sensation, la vision de l'« aube du jour à venir ». [...] L'Église ne vit pas de l'Église, non pas d'une réduction à la religion, elle ne vit pas non plus du monde, elle vit du Royaume. Elle est le sacrement du Royaume. Et la question ne réside qu'en ceci : d'une part – pourquoi les chrétiens ont-ils oublié cela [...], et d'autre part – peut-on revenir à cette expérience ?

Expérience et impasses de l'émigration russe

Comme le métropolite Antoine, le père Alexandre Schmemmann s'interroge sur l'expérience de l'émigration, qu'il admire d'une part, mais dont il voit d'une manière très aiguë les impasses. L'émigration russe lui apparaît comme mythe à l'état pur, coupé de toute réalité, que ce soit celle de la Russie ou celle de l'Occident. Ces réflexions deviennent particulièrement intenses en 1974, en rapport avec l'expulsion de Russie d'Alexandre Soljenitsyne, événement qui à ses yeux met un terme à la mission de l'émigration russe en tant que telle. On trouve là des analyses assez cruelles, partiellement inspirées de Proust, qui aujourd'hui surprennent par leur clairvoyance.

C'était tout un univers, le mélange et l'affrontement de toutes « les Russies », amplifiés par le fait qu'ils se produisaient dans un monde clos, privé d'air. Ce qui rendait cet univers surprenant et, disons-le, unique, c'était son absence totale de lien avec la réalité : la « russité » – mais sans le moindre contact avec la Russie réelle et sans le moindre intérêt pour elle ; l'orthodoxie – mais uniquement dans la mesure où l'orthodoxie fait partie intégrante de cette abstraite « russité ». [...] Le mythe conserve l'émigration (il y intègre les enfants nés en 1951 !) et, en même temps, il la rend rigoureusement stérile, en la transformant elle-même en mythe. [...] Pour être un émigré il faut adopter le mythe, mais le mythe une fois adopté, le sens même de l'émigration est perdu et elle devient un but en soi.

Le passage d'une Église d'émigrés à une Église locale

Cette réalité étrange et parfois, dit-il, admirable de la vie d'émigré, est pour lui une sorte de révélateur, le pousse à refuser tous les mythes, et à leur préférer sans hésitation la réalité. Ainsi les réflexions au sujet de l'émigration ont pour pendant les réflexions au sujet de l'Église qui se construit sur les ruines de l'émigration et au sujet qu'elle peut opposer aux mythes nationaux ou idéologiques. Ces pages sont d'une extrême actualité pour nous, car le père Alexandre y aborde d'une manière très directe la réalité, qui est la nôtre, du passage d'une Église d'émigrés à une Église locale, que l'Église en Amérique a sans doute opéré bien avant celle d'Europe occidentale. Le père Alexandre tente de répondre à Thomas Hopko et à Paul Lazor qui lui demandent « si on peut vraiment construire l'Église, la paroisse “uniquement” sur le Christ », et il reconnaît qu'il y a là un problème :

« L'Église primitive ne s'est imposée que par sa joie eschatologique, sa conviction, exempte de tout doute, qu'elle avait l'expérience du Royaume "venu en force", par la sensation, la vision de l'"aube du jour à venir". Pour une grande majorité d'orthodoxes, cela paraît livresque et abstrait. La seule alternative qu'ils voient à la "chair et au sang", aux us et coutumes, au nationalisme, c'est une spiritualité désincarnée et qui plus est, forcément, individualiste.

« Nous disons à tel ou tel : l'orthodoxie (le christianisme) n'est pas russe ou grecque... Nous lui disons : elle sanctifie toute la vie. Mais lui, il est russe et il exige que l'Église, que l'orthodoxie sanctifie sa vie, c'est-à-dire sa réalité. Au nom de quelle réalité allons-nous le convaincre de renoncer à cela ? Au nom de l'Église, disons-nous. Mais en quoi consiste la réalité de l'Église ? [...] Les jeunes prêtres répondent avec assurance : allez à l'église, communiquez fréquemment, "construisez" la paroisse, participez à la vie communautaire. Mais c'est là que le bât blesse. L'Église n'a pas de vie à elle, et si elle en a une, c'est une vie très fantomatique. Si l'Église vit du monde, cela signifie qu'elle vit de la réalité des vies de ses membres. On n'a pas alors le droit de dire ; ce qui est réel pour vous, au fond n'est pas réel. En fait, l'Église vit du Royaume de Dieu, là est sa vie, une vie qui réellement lui est propre, qu'on ne peut réduire à rien dans le monde. Cette expérience du Royaume, l'Église est appelée à l'apporter au monde, ce qui signifie, une fois de plus, l'apporter dans la réalité... "L'Église en soi", l'ecclésiologie pour l'ecclésiologie est un terrible rétrécissement, une trahison, une substitution. »

« L'orthodoxie doit retrouver la double réalité du Royaume d'en haut, et du monde ici-bas »

Ainsi, l'Église est-elle ancrée dans la réalité du Royaume et de son annonce, qu'elle doit apporter dans ce monde. L'Église ne doit vivre ni d'elle-même, ni du monde. Elle ne s'oppose pas en tant que telle au monde. Elle témoigne du Royaume dans le monde. Tout en rejetant toutes les fictions et tous les mythes, toutes ces identités illusives dont l'émigration était si friande, le père Alexandre Schmemmann nous avertit du danger qu'il y a à s'enfermer dans la vie ecclésiale, à construire un discours et des pratiques fermées qui deviennent à leur tour une fin en soi et qui alors ne valent pas mieux que, par exemple, le mythe national, qui lui au moins affiche clairement sa nature mythique. L'orthodoxie ne saurait se réduire à une identité, fût-ce une identité orthodoxe. Elle doit sortir de la réalité fictive où elle s'est laissée enfermer au cours de l'histoire, et retrouver la double réalité du Royaume d'en haut, et du monde ici-bas, dans sa dimension historique, auquel elle est appelée à porter l'annonce du Royaume.

Le père Alexandre a beaucoup réfléchi à l'organisation de la vie ecclésiale en Occident, d'abord en Europe occidentale, lorsqu'il était rédacteur du *Messenger ecclésial*, puis en Amérique, menant un combat sans relâche contre le principe d'organisation nationale dans l'Église. Même si nombre de ces articles sont des écrits de circonstance, il prend soin de fonder ses prises de position sur une vision de l'Église, dont le principe ne va guère changer des premiers articles au dernier. Voici par exemple ce qu'il écrit, dès 1948, dans son article « Église, émigration, nationalité », récemment traduit du russe dans le *Messenger Orthodoxe* (n° 149) :

« Au cours des siècles elle [l'Église] s'était tellement habituée à son organisation étatique et nationale que lorsque les orthodoxes installés en dehors des frontières de leurs Églises locales ne furent plus des individus isolés (relevant d'"églises d'ambassade"), mais des milliers, avec leurs évêques et avec leurs prêtres, ils ont comme oublié que l'Église reconnaissait un principe d'organisation local et territorial, mais non pas national et étatique,

et que si, pendant toute une époque historique, les critères nationaux et territoriaux avaient de fait coïncidé, cela ne voulait pas dire qu'il en avait toujours été ainsi par le passé et qu'il devait toujours en être ainsi à l'avenir. Cependant le principe local n'est pas quelque chose de secondaire, transitoire ou fortuit, mais au contraire une condition originelle et fondamentale de la vie ecclésiale, découlant de l'être même de l'Église comme unité, fondée non sur la "nature", non sur la chair et le sang, mais sur l'union de foi et d'amour, sur le mystère du Corps du Christ. Comme le dit saint Syméon le Nouveau Théologien, "tous sont l'unique Christ, comme un corps unique et constitué de nombreux membres".

« Ainsi, la signification et la joie de l'Église résident précisément en ce que ses membres, vivant ici dans une région ou une cité donnée, indépendamment de quelque division humaine que ce soit, constituent une nouvelle unité, qui est l'incarnation vivante de l'unité de toute l'Église universelle. C'est pourquoi remplacer cette unité surnaturelle par des critères purement naturels comme la nationalité, la langue, etc. revient à ravalier l'Église au rang des réalités "de ce monde", entièrement soumises au déterminisme historique. »

« L'unité de l'Église est avant toute chose une expérience concrète »

On ne trouve pas chez le père Alexandre une nette distinction entre principe territorial et principe local, mais il est cependant clair que c'est surtout ce dernier qu'il a en vue, plus qu'une division abstraite et purement administrative, donc, comme il dit, « humaine ». Comme pour le métropolite Antoine, qui évoquait à propos de la structure de l'Église l'image d'une pyramide inversée, l'unité de l'Église est avant toute chose une expérience concrète, celle de l'assemblée des chrétiens réunis en un lieu autour de leur évêque, réalité partagée par l'ensemble des communautés locales, qui constituent l'Église universelle. Tout principe d'unité étranger à celui-ci, et avant tout le principe national constitue pour lui un dévoiement de l'organisation ecclésiale. Le père Alexandre s'en prend avec une virulence particulière à ce qu'il appelle « l'autocéphalisme », cette vision ecclésiologique qui conçoit l'organisation de l'Église comme une fédération d'Églises le plus souvent nationales, rigoureusement égales en droits, entièrement indépendantes l'une de l'autre, mais fortement centralisées à l'intérieur. Le père Alexandre voit dans le phénomène de l'autocéphalisme une hypertrophie induite du niveau national, qui n'est pour lui qu'un échelon intermédiaire parmi d'autres et il en discerne les causes dans la fusion de l'Église avec l'État, qui a conduit à son tour au développement du nationalisme religieux, deux logiques qui sont par leur nature étrangères à la logique profonde de l'Église.

Cette vision de l'Église qu'il a formulée essentiellement en langue russe, dans ses articles parisiens, constitue par la suite la base de l'action du père Alexandre Schmemmann en Amérique. Il l'applique à la réalité américaine et prend une part importante dans le combat pour l'Église locale en Amérique, qui aboutit à la proclamation de l'autocéphalie de l'OCA (l'Église orthodoxe en Amérique). À propos de la situation américaine, le père Alexandre a longuement exposé ses idées dans une suite d'articles intitulée « Problèmes de l'orthodoxie en Amérique » (*Problems of Orthodoxy in America*), qu'on peut aisément consulter sur Internet. Dans un contexte de dispersion et de divisions juridictionnelles, il insiste inlassablement et, on peut le dire, prophétiquement sur l'exigence essentielle de l'unité de l'Église, qui est manifestée par l'unité de son épiscopat (c'est le fameux adage « l'épiscopat est un »), préconisant comme premier pas la réunion de tous les évêques américains en un synode régional qui se chargerait ensuite d'organiser la vie ecclésiale en prenant en compte les réalités concrètes de la région.

Ces idées, dont le père Alexandre remarquait qu'elles s'appuyaient non seulement sur les canons, mais aussi sur le simple bon sens, ont depuis fait du chemin, comme le montre, me semble-t-il, la réunion récente de l'Assemblée plénière des évêques américains, qui à elle seule, indépendamment des résultats concrets de son travail, est un témoignage éclatant de ce que l'Église est une. Cette vision de l'organisation canonique de l'Église est complétée par des considérations sur le nécessaire renouveau liturgique, sur la lutte contre la sécularisation rampante des paroisses par leur organisation autour de la liturgie, de l'éducation et de la mission. Le père Alexandre conclut son analyse des problèmes de l'orthodoxie en Amérique par une mise en garde contre toute réduction de l'orthodoxie, comme contraire à la mission de l'Église : ce n'est pas de réductions dont le monde a besoin, mais bien de la vérité de l'orthodoxie. Nous ne pouvons ici examiner en détail ces propos, mais ces articles gardent toute leur actualité aujourd'hui. Il est souhaitable qu'ils soient traduits en français et puissent être consultés par tous ceux qui s'intéressent au destin de l'orthodoxie en Europe occidentale.

**« Un laboratoire de la vie ecclésiale
dont le destin importe à l'ensemble des Églises orthodoxes »**

Si je suis revenu sur les idées défendues par ces deux grandes figures de l'orthodoxie occidentale, c'est qu'il me semble que nous ne saurions affronter les problèmes qui se posent aujourd'hui à nous, que si nous tenons compte du travail de réflexion déjà accompli et si nous nous mettons dans le prolongement de nos prédécesseurs. Telle est, me semble-t-il aussi, la pratique constante de l'Église. L'expérience de la diaspora n'est pas un simple accident de l'histoire, mais une page importante de l'histoire de l'Église, et si aujourd'hui les théologiens de l'émigration russe sont reçus en Russie et dans les autres Églises orthodoxes, nous avons sans doute une responsabilité particulière pour témoigner de cette vision renouvelée de l'Église, rendue possible par la grande renaissance russe et les catastrophes historiques qui ont marqué le 20^e siècle. Même si la grande époque, qui a vu se presser à Paris les plus grands noms de la théologie et de la pensée orthodoxe du moment est révolue, même si nous sommes peu nombreux, faibles et divisés, la « diaspora » orthodoxe (au sens où ce mot est employé par le métropolite Antoine, c'est-à-dire, au sens d'envoi et de mission, et non pas au sens de diaspora nationale) reste un laboratoire de la vie ecclésiale, dont le destin importe, me semble-t-il, à l'ensemble des Églises orthodoxes. Elle l'est, je crois, à de nombreux titres, et d'abord bien sûr en ce qui concerne l'organisation ecclésiale.

Ainsi, ce n'est pas un hasard si le schéma d'organisation des fameuses Assemblées épiscopales, retenu par les représentants des différentes Églises autocéphales à Chambésy a été d'abord élaboré à Paris, en France. On ne peut qu'espérer qu'à l'avenir les décisions au sujet de la diaspora continueront à s'inspirer des initiatives prises sur place. Au demeurant, les problèmes d'organisation ne se réduisent pas aux seules relations interjuridictionnelles, mais comprennent aussi beaucoup d'autres aspects de la vie ecclésiale : l'organisation interne à tous les échelons, le rôle des évêques et des prêtres, la participation des laïcs, toutes ces questions qu'avaient abordées et commencé à régler le grand Concile local de Moscou de 1917-1918. Mais l'organisation de l'Église n'est pas le seul domaine dans lequel la diaspora peut apporter une contribution originale. Je pense notamment à son expérience de la coexistence de diverses cultures nationales, trait qui la distingue de la plupart des Églises constituées, généralement monoculturelles. Ou encore à celle des relations interconfessionnelles. Il n'est pas indifférent que le mouvement œcuménique, si mal compris aujourd'hui par beaucoup d'orthodoxes, soit né en dispersion. Là encore, nos Églises ont un rôle particulier à jouer et il est important qu'à côté du dialogue au niveau panorthodoxe, et à

celui au niveau des Églises autocéphales, il y ait une place pour la poursuite d'un dialogue au niveau local.

« L'Église toute entière est une diaspora »

Pour que nos Églises continuent à jouer ce rôle, nous devons les préserver, notamment en défendant leur pleine autonomie locale, sans laquelle aucune réelle unité, aucune vie ecclésiale digne de ce nom n'est possible.

Les problèmes qu'affrontent aujourd'hui les Églises dites de « diaspora » se posent ou se posent déjà dans l'ensemble de l'orthodoxie. Ces problèmes doivent être vus comme des défis posés à notre foi, plutôt que seulement comme des défauts à corriger par des mesures administratives. À mesure que se défont les derniers restes du monde constantinien qui, ici ou là, ont su échapper aux bouleversements des siècles précédents, l'orthodoxie toute entière est appelée à redevenir ce laboratoire, que nous sommes ici depuis longtemps, dans lequel rien ne va vraiment de soi, où chaque élément de la tradition reçue doit sans cesse être mis en question et vérifié à la lumière de l'Évangile. En ce sens, l'Église toute entière est une diaspora.

(Certains intertitres sont de la rédaction du SOP.)