



**NOTE SUR L'HISTOIRE
DES RELATIONS ENTRE L'EGLISE ORTHODOXE ET L'ETAT
EN GRECE¹**

Jean-François Mayer

Université de Fribourg (Suisse)

Bien que les relations entre Eglise et Etat en Grèce plongent leurs racines dans une longue histoire, la période qui retiendra notre attention dans ce bref panorama commence avec la guerre d'indépendance en 1821. Un auteur belge a bien résumé près de deux siècles d'histoire en quelques lignes :

“ Les constituants grecs du 19^e s. ont pensé rétablir l'idéal byzantin de coopération entre l'Eglise et l'Etat, mais les modèles russe et bavarois, qui ont effectivement prévalu, ont instauré une subordination de l'Eglise à l'Etat ; il a fallu attendre la Constitution de 1975 et la Loi organique de 1977 pour voir l'administration de l'Eglise libérée de l'intervention de l'Etat : la situation actuelle conjugue une indépendance mutuelle et une collaboration traditionnelle [...], malgré les situations de conflit ou de concurrence entre les deux institutions. ”²

Le nouvel Etat grec aurait en effet pu privilégier ses racines byzantines : certains spécialistes de l'histoire byzantine n'ont pas hésité à parler de l'émergence d'un “ patriotisme grec-byzantin ” alliant grécité et orthodoxie dès la fin du XI^e siècle, face à la double nécessité de mobiliser les forces face aux pressions croissantes sur l'Empire et de se démarquer d'un

¹ L'auteur tient à préciser qu'il n'est nullement un spécialiste de la Grèce ou de l'histoire des relations entre Etat et religion dans ce pays. Cet exposé a uniquement été rédigé pour répondre à la demande des organisateurs du symposium. Il se contente donc de résumer des éléments rassemblés à travers la consultation d'études en langues autres que le grec. Ce texte se proposait originellement d'aborder la question des relations entre Eglise et Etat dans le monde grec en incluant Chypre, mais cela n'a pas été possible. Sur la situation à Chypre, on voudra bien se reporter à la brève présentation fournie dans la thèse du Rév. Archimandrite Grigorios D. Papatomas, *L'Eglise autocéphale de Chypre dans l'Europe unie (approche nomocanonique)*, Katérini (Grèce), Editions Epektasis, 1998, pp. 123-130.

² Alban Doudelet, *Les Orthodoxes grecs*, s.l., Editions Brepols, 1996, p. 119.

Occident perçu de plus en plus comme un adversaire également³. Quant à l'admiration pour le prestigieux passé hellénique, elle était évidemment confinée aux classes aristocratiques et cultivées. Durant la période ottomane, le peuple grec maintint son identité autour de l'héritage orthodoxe ; le système du *millet* ne pouvait qu'encourager cette tendance. Mais les influences occidentales, avec la redécouverte de l'Antiquité à partir de la Renaissance, touchèrent également les intellectuels grecs⁴. Les pères du nationalisme grec n'étaient pas tous insensibles à l'attraction des Lumières⁵. La référence dans la Grèce nouvellement indépendante à l'« hellénisme » malgré ses connotations négatives aux yeux des orthodoxes (réminiscences païennes), mais attrayant par la valeur qu'y attachait l'Occident, reflétait en même temps un choix culturel en tant que « mythe des origines », même si l'héritage byzantin fut nécessairement intégré pour ne pas aliéner les sentiments religieux d'une grande partie de la population⁶. Il faut garder à l'esprit ces influences contradictoires à l'époque de l'indépendance pour comprendre comment se structurèrent les relations entre l'Eglise et l'Etat.

Dès 1821, l'assemblée nationale réunie à Epidaure désigna un ministre des affaires religieuses (un évêque) et le gouvernement s'occupa déjà durant ces premières années du règlement de certaines affaires ecclésiastiques⁷. Il ne faut donc pas prétendre trop vite que les interventions de l'Etat pour contrôler l'Eglise ne se manifestèrent qu'au cours de la décennie suivante. L'une des grandes questions à régler était celle des relations avec le Patriarcat de Constantinople, avec lequel les relations étaient interrompues dans les régions insurgées. Du fait de son lieu de résidence et de son rôle non seulement spirituel, mais également civil, le patriarche se trouvait lié à l'adversaire ottoman. En outre, le Patriarcat œcuménique se méfiait du nationalisme et de ses prétentions stato-territoriales, qui minaient aussi sa propre autorité⁸ :

³ Hélène Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975, pp. 60-64.

⁴ Steven Runciman, *The Great Church in Captivity : A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, pp. 376-379.

⁵ *Ibid.* pp. 391-394. « La plupart de ceux qui ont participé à la révolution grecque des années 1820 [...] étaient empreints d'une profonde religiosité populaire. [...] Il existait cependant un petit groupe distinct qui, subissant l'influence d'un certain romantisme et du renouveau de l'hellénisme classique en Europe, rêvait de voir appliquer ces idées ainsi que celles des Lumières à la vie et aux institutions d'un pays modernisé. » (Nikos Kokosalakis, « Orthodoxie grecque, modernité et politique », in Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, Editions La Découverte, 1996, pp. 131-151 [p. 139])

⁶ Constantine Tsoukalas, « European Modernity and Greek National Identity », in *Journal of Southern Europe and the Balkans*, 1/1, mai 1999, pp. 7-14 (pp. 11-12).

⁷ Andreas Michael Wittig, *Die orthodoxe Kirche in Griechenland. Ihre Beziehung zum Staat gemäß der Theorie und der Entwicklung von 1821-1977*, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1987, pp. 116-117.

⁸ Cf. Constantin Mavroidis, *La Construction de la Nation grecque*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1998, pp. 237-251.

la nation renvoyait “ à une construction identitaire concurrente ”⁹. Il n’y avait aucun différend dogmatique et aucune objection des insurgés au lien spirituel avec le patriarcat, mais la subordination administrative paraissait difficilement envisageable. Dès 1821, le patriarche ne fut plus commémoré liturgiquement dans les régions insurgées et ses décisions ne furent plus reconnues (envoi de nouveaux évêques, etc.)¹⁰. Mais qui donc allait diriger l’Eglise, comment allait-elle s’organiser ? Il y avait, dans les rangs même de l’Eglise, bien des voix pour dire qu’il revenait au nouvel Etat de choisir une solution.

Après l’établissement de la monarchie et l’accession au trône d’Othon de Bavière (1815-1867), un synode réuni à Nauplie en juillet 1833 approuva unilatéralement les propositions d’une commission nommée par le régent : l’Eglise de Grèce serait autocéphale, l’administration civile en reviendrait au roi et un synode de cinq membres ainsi qu’un procureur permanent du gouvernement seraient nommés, sous l’autorité du roi ; la publication ou l’exécution de toute décision du synode exigerait l’autorisation préalable du gouvernement¹¹. La décision d’autocéphalie entraîna des mouvements de protestation en Grèce même ; la situation ne fut régularisée qu’en 1850, lorsque le patriarche de Constantinople décida finalement de prendre acte de la situation en accordant l’autocéphalie – et en posant d’ailleurs comme condition à cette autocéphalie l’administration de l’Eglise de Grèce par un synode permanent sans immixtion du pouvoir séculier¹². La voie choisie par la Grèce créa un précédent : il allait entraîner “ des revendications arbitraires semblables, avancées par les autres Etats orthodoxes nouvellement créés ”¹³, que le Patriarcat œcuménique n’eut d’autre choix que de reconnaître petit à petit. L’équation entre orthodoxie et Eglises nationales fut désormais la règle : nous continuons de la voir à l’œuvre aujourd’hui, notamment dans les Balkans (autocéphalie toujours contestée de la Macédoine et, plus récemment, tentatives au Monténégro...) ou en Ukraine.

Si l’on ne se fait pas faute de souligner que le nouveau souverain de la Grèce était un catholique et que Georg Ludwig von Maurer (1790-1872), membre du Conseil de régence et particulièrement chargé des questions de religion et d’éducation, était un protestant qui ne

⁹ *Ibid.*, p. 244.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 76-78.

¹¹ I.E. Anastasiou, “ Grèce ”, in R. Aubert (dir.), *Dictionnaire d’histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. XXI, Paris, Letouzey et Ané, 1986, col. 1349-1371 (col. 1362). Dans ses propositions, la commission avait explicitement rejeté comme dangereuse l’idée d’une indépendance de l’Eglise par rapport au pouvoir séculier (Wittig, *op. cit.*, p. 80).

¹² *Ibid.*, p. 88.

¹³ Vlassios I. Phidias, *Droit canon : une perspective orthodoxe*, Chambésy (Genève), Centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique, 1998, p. 156.

connaissait guère l'Eglise grecque, il ne faut pas oublier que la " bavarocratie ", comme on l'appela en Grèce, pouvait s'inspirer de mesures prises dès le siècle précédent par Pierre le Grand dans la Russie orthodoxe. Le nombre de diocèses fut réduit et quelque quatre cents monastères furent supprimés par décret, avec confiscation de leurs biens ; " ce qui choqua profondément le peuple grec, ce fut la manière sacrilège dont les monastères furent dépouillés de leurs biens meubles et de leurs objets de culte vendus sur le marché comme de vulgaires objets " ¹⁴. L'on peut observer ici que la question de la cession à l'Etat de biens appartenant à des monastères continue de revenir aujourd'hui encore dans la discussion politique en Grèce ¹⁵.

Des efforts remarquables furent fournis dans le domaine éducatif, mais entièrement inspirés par des modèles pédagogiques occidentaux, ne tenant pas compte des conditions de la Grèce : les programmes scolaires semblaient considérer les Grecs du XIX^e siècle comme les héritiers directs de la Grèce antique, en accordant peu de place à la culture populaire porteuse de l'héritage byzantin (tel qu'il avait été transmis pendant la période ottomane) ¹⁶. Cependant, ces mesures sécularisatrices n'affectèrent que la surface de la société grecque, qui conservait la profonde empreinte de la tradition orthodoxe ; celle-ci était devenue si intimement mêlée à la lutte historique pour la préservation de l'identité nationale qu'il était impossible de l'en séparer, même dans l'idéologie de l'Etat ¹⁷.

Si la Grèce fraîchement indépendante reprit, dans certains domaines, des lois d'origine byzantine, par exemple en adoptant provisoirement les dispositions de droit privé contenues dans l'*Hexabiblos* de Konstantinos Armenopoulos (1345) en attendant un code civil moderne ¹⁸, il n'y eut en revanche pas de tentative, dans le domaine des relations Eglise-Etat, de reprendre l'idéal de " symphonie " entre les deux pouvoirs tel que l'avait connu la tradition

¹⁴ Astérios Argyriou, " Eglise orthodoxe et insurrections nationales dans les Balkans ", in Jean-Marie Mayeur et al. (dir.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, t. X : *Les défis de la modernité (1750-1840)*, Paris, Desclée, 1997, pp. 759-771 (p. 765).

¹⁵ Des lois de 1987 et 1988 faisant obligation à l'Eglise de céder à l'Etat de grands domaines appartenant à des monastères n'ont toujours pas pu être appliquées, en raison de fortes résistances qui ont contraint le gouvernement à reculer (*Episkepsis*, N° 568, 31 mars 1999, p. 6). Pour une approche générale du statut des monastères en Grèce, cf. Jean Konidaris, " Les monastères dans l'Eglise orthodoxe en Grèce ", in *Archives de Sciences sociales des Religions*, N° 75, juillet-septembre 1991, pp. 11-22.

¹⁶ Georg Tsakalidis, *Der Religionsunterricht in Griechenland. Seine geschichtliche Entwicklung, seine kirchliche, gesellschaftliche und rechtliche Situation, seine theologischen und pädagogischen Konturen*, Hamburg, E.B.-Verlag Rissen, 1988, p. 25.

¹⁷ Vasilios N. Makrides, " Orthodoxy as a *Conditio sine qua non* : Religion and State/Politics in Modern Greece from a Socio-Historical Perspective ", in *Ostkirchliche Studien*, 40/4, décembre 1991, pp. 281-305 (p. 287).

¹⁸ Cette situation " provisoire " dura finalement jusqu'en 1946 ! (Pavlos Tzermias, " Die kulturelle Bedeutung des Byzantinischen Rechts für die moderne Welt ", in *Philia*, II/1997, pp. 14-18 [p. 18])

byzantine : il s'agissait plutôt de subordonner la religion à l'Etat séculier moderne¹⁹. La Constitution accordée par le roi en 1844 n'abolissait pas la " Déclaration pour l'indépendance de l'Eglise hellénique " publiée dans le Journal officiel du gouvernement grec en août 1833 et soumettant l'Eglise au contrôle de l'Etat. Les lois ecclésiastiques introduites en 1852 en réponse au Tome patriarcal de 1850 n'apportèrent pas une correction profonde²⁰. En revanche, après la destitution du roi Othon et l'adoption de la Constitution de 1864 par l'Assemblée nationale, la déclaration de 1833 fut considérée comme abolie, ce qui n'empêcha pourtant pas l'Etat de continuer d'exercer son influence sur l'Eglise²¹.

L'Eglise était évidemment favorable à l'expansion des frontières de l'Etat grec afin d'y incorporer les populations grecques restant en dehors de celui-ci, une politique qui n'inquiétait pas seulement les autorités ottomanes, mais aussi le patriarche, car cela impliquait la perspective de voir la zone sur laquelle il exerçait sa juridiction ecclésiastique se réduire d'autant²². Les territoires rattachés à la Grèce jusqu'en 1882 furent cédés par le patriarche à la juridiction de l'Eglise autocéphale de Grèce. La Crète, mise au bénéfice d'un régime ecclésiastique semi-autonome en 1900, le conserva après son rattachement à la Grèce. Les " nouveaux territoires " incorporés à la Grèce après les guerres balkaniques (1912-1913) restèrent spirituellement subordonnés au Patriarcat œcuménique, mais leur administration fut déléguée à l'Eglise de Grèce. Il n'y a pas de différence dans le fonctionnement, " à la suite d'un alignement sur les pratiques de l'Eglise de Grèce " ²³, mais les métropolitains des nouveaux territoires sont représentés à parité avec ceux du reste du pays (six chacun) au sein du Synode permanent. En revanche, " les quatre métropoles [du Dodécanèse, rattachées à la Grèce en 1947] et l'exarchat de Patmos continuent [...] d'être soumises spirituellement et administrativement au patriarcat œcuménique " ²⁴.

En ce qui concerne le Mont Athos, passé sous contrôle grec en 1912 et dont le statut a été défini par la Constitution grecque de 1927, sa population monastique s'administre elle-même

¹⁹ Aristeides Papadakis, " The Historical Tradition of Church-State Relations under Orthodoxy ", in Pedro Ramet (dir.), *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century*, Durham / Londres, Duke University Press, 1988, pp. 37-58 (pp. 49-51).

²⁰ Voir l'analyse de A.M. Wittig, *op. cit.*, pp. 89-91.

²¹ De façon anticonstitutionnelle, mais sans en avoir vraiment eu conscience, estime aujourd'hui Anastase N. Marinos, " Les relations entre l'Eglise et l'Etat en Grèce pendant les XIX^e et XX^e siècles ", in *Eglise et Etat en Europe*, Chambésy (Genève), Editions du Centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique, 1996, pp. 137-144 (p. 139).

²² Theofanis G. Stavrou, " The Orthodox Church of Greece ", in P. Ramet, *op. cit.*, pp. 183-207 (p. 190).

²³ A. Doudelet, *op. cit.*, p. 136.

²⁴ Charalambos Papastathis, " Etat et Eglises en Grèce ", in Gerhard Robbers (dir.), *Etat et Eglises dans l'Union européenne*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1997, pp. 79-99 (pp. 87-88).

sous la juridiction spirituelle du Patriarcat de Constantinople, sans que cela mette en cause la souveraineté hellénique, ainsi que le précise l'actuel article 105 de la Constitution de la Grèce. Le système administratif, le nombre des monastères, l'ordre hiérarchique de ceux-ci ne peuvent être modifiés. Du point de vue historique, il faut remarquer que le Mont Athos n'a jamais été un Etat souverain, mais toujours un territoire autoadministré, aussi bien durant la période byzantine qu'à l'époque ottomane²⁵. L'Etat grec est représenté par un gouverneur civil, qui doit rendre compte au Ministère des affaires étrangères²⁶. La nature très particulière de la Sainte Montagne conduisit à annexer au traité d'adhésion de la Grèce à la Communauté européenne une Déclaration commune sur le Mont Athos afin de garantir le statut spécial de celui-ci (1979). Le statut du Mont Athos, issue d'une longue histoire, lui offre une protection tout en présentant des risques de contrôle de la part des autorités civiles : il est intéressant d'observer que " l'installation au Mont Athos d'hétérodoxes ou de schismatiques est interdite " et que la Grèce s'engage, selon la Constitution, à accorder automatiquement et sans formalité la nationalité grecque à tout ressortissant étranger qui y est admis comme moine ou novice ; dans la pratique, cependant, des candidats slaves et roumains à la vie athonite font état d'obstructions à leur installation de la part des autorités civiles grecques²⁷.

Comme on le sait, la population d'origine grecque se trouve représentée à travers le monde par une importante diaspora, qui compte plus de 4 millions de personnes. L'encadrement pastoral de la diaspora avait été confié en 1908 à l'Eglise de Grèce, mais, dès 1922, le Patriarcat de Constantinople prit lui-même en charge l'organisation de la diaspora²⁸ : il faut dire que la période de contrôle par l'Eglise de Grèce avait surtout eu pour résultat " l'exportation des querelles politiques internes de la Grèce au sein de la diaspora " ²⁹. Même si le clergé, lorsqu'il n'est pas lui-même issu de la diaspora, vient de la Grèce, les paroisses de la diaspora se trouvent donc aujourd'hui sous la juridiction de Constantinople, et non sous celle d'Athènes. En Amérique comme en Australie, où résident les plus gros effectifs de la diaspora, les archevêques tendent à se manifester " comme de véritables ethnarques du peuple

²⁵ Charalambos K. Papastathis, " The Status of Mount Athos in Hellenic Public Law ", in Anthony-Emil N. Tachiaos (dir.), *Mount Athos and the European Community*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, 1993, pp. 55-75 (p. 56).

²⁶ *Ibid.*, p. 66.

²⁷ Cf. Kallistos of Diolkleia, " Athos after Ten Years : The Good News and the Bad ", in *Sobornost*, 15/1, 1993, pp. 27-37 (pp. 34-35). Sur un ton plus polémique, cf. Father Maximos, *Human Rights on Mount Athos : An Appeal to the Civilized World*, Powys (Wales), Stylite Publishing, 1990.

²⁸ Hermenegild M. Biedermann, " Die modernen Autokephalien ", in *Die Kirche und die Kirchen : Autonomie und Autokephalie* (Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen), Vienne, Verlag der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen, 1980, pp. 68-91 (p. 88).

²⁹ Michel Bruneau, " L'Eglise orthodoxe et la diaspora hellénique ", in *Social Compass. Revue internationale de sociologie de la religion*, 40/2, juin 1993, pp. 199-216 (p. 205).

grec en diaspora, à la fois face au gouvernement américain ou australien et face au gouvernement grec³⁰. Cela n'est d'ailleurs pas allé sans frictions, jusqu'à aujourd'hui, avec des communautés dont les membres laïcs sont habitués à des modes de fonctionnement démocratiques. Jusqu'à maintenant, l'Etat grec s'est plus ou moins accommodé du rôle important joué par l'Eglise dans la structuration de la diaspora, qui le décharge en partie d'une tâche qui exigerait d'importants efforts et contribue au maintien de l'identité grecque. Bien entendu, toute tentative des autorités grecques de jouer un rôle plus important dans la diaspora serait de nature à créer des frictions avec l'Eglise. Il convient encore de préciser que le Patriarcat œcuménique ne conçoit pas son rôle comme limité à l'ethnie grecque, mais estime devoir exercer sa juridiction sur tous les territoires situés en dehors des zones traditionnellement orthodoxes, jusqu'à l'émergence éventuelle d'Eglises autocéphales. La faiblesse numérique du Patriarcat œcuménique dans le pays où il a son siège s'est ainsi trouvée contrebalancée dans une certaine mesure, même si le rôle que s'attribue Constantinople est considéré avec réserve par d'autres Eglises orthodoxes, notamment par le Patriarcat de Moscou ; durant la période de la guerre froide, cette rivalité sourde s'est en outre greffée sur le conflit Est-Ouest³¹.

Les liens étroits entre Eglise et Etat en Grèce ne pouvaient manquer de déboucher sur des situations problématiques lorsque l'Eglise accepta d'être utilisée par le pouvoir. L'un des cas les plus célèbres fut celui de l'anathème lancé en décembre 1916 contre le premier ministre Eleuthère Venizelos (1864-1936), qui avait formé un gouvernement insurrectionnel à Thessalonique ; après l'entrée de Venizelos à Athènes en 1917, le synode fut démis et ses membres condamnés par un tribunal ecclésiastique. “ L'Eglise partagea donc les aventures tragiques de l'Etat comme si elle n'était qu'un simple département de celui-ci. ”³²

Quand une Eglise entretient des liens étroits avec l'Etat, tout schisme au sein de l'Eglise soulève des questions épineuses. Tel fut le cas lors de la querelle autour du calendrier. En 1923, l'Etat grec décida d'adopter le calendrier grégorien. L'Eglise prit la même décision en 1924, tout en conservant le comput pascal traditionnel. Dès 1924 se formèrent des groupes de résistants “ vieux-calendaristes ” ; si la réaction contre l'introduction du nouveau calendrier fut l'étendard de ralliement du mouvement, les vieux-calendaristes soupçonnaient – non d'ailleurs sans quelques bonnes raisons – que la modification du calendrier s'inscrivait dans

³⁰ *Ibid.*, pp. 210-211.

³¹ Cf. François Thual, *Géopolitique de l'Orthodoxie*, Paris, Dunod, 1993, pp. 93-101.

³² I.E. Anastasiou, *op. cit.*, col. 1364.

des projets de réforme plus ambitieux de la part de certains milieux politiques et religieux³³. Les groupes vieux-calendaristes naissants reçurent notamment le soutien actif de moines athonites. En mai 1935, trois métropolitains se joignirent au mouvement et consacèrent quatre évêques ; ils déclarèrent “ rompre toute relation et communion ecclésiastique ” avec l’Eglise de Grèce aussi longtemps que celle-ci ne renoncerait pas à l’innovation³⁴. Les sept évêques furent arrêtés et comparurent devant un tribunal ecclésiastique, qui condamna à l’exil dans des lieux éloignés ceux qui ne se repentaient pas ; cependant, quelques mois plus tard, le nouveau premier ministre, embarrassé par cette situation, les autorisa à revenir à Athènes. On peut remarquer dans ce cas que l’Eglise officielle demandait à l’Etat de prêter main forte à son monopole³⁵. Afin d’essayer d’enrayer le mouvement vieux-calendariste, le ministère des Cultes, en accord avec le Saint-Synode, “ permit aux partisans de l’ancien-calendarier d’avoir des prêtres canoniques pour célébrer les offices d’après ce calendrier ”, solution acceptée par certains partisans de l’ancien calendrier³⁶, mais pas par ceux dont l’opposition était plus fondamentale et plus large. Une sévère offensive contre les vieux-calendaristes fut menée de 1950 à 1955, durant les années où Mgr Spyridon Vlachos occupa le siège archiépiscopal d’Athènes ; cet archevêque remarquait en octobre 1950 la liberté d’action que valait aux vieux-calendaristes l’absence de lien avec l’Etat :

“ Tandis que l’Eglise officielle est liée à chaque pas par la législation en vigueur, les adeptes de l’ancien calendrier se sont assuré une exemption entière et absolue. Ils ordonnent des prêtres et des évêques par dizaines, érigent des églises et des monastères à volonté et sans permission ; ils circulent librement et officient dans toute la Grèce. ”³⁷

L’archevêque poussa le gouvernement à l’offensive, demandant la fermeture des églises et monastères, l’interdiction du port de l’habit ecclésiastique par le clergé vieux-calendariste. Cependant, après avoir d’abord adopté en janvier 1951 un décret pour réprimer le mouvement vieux-calendariste et commencé à appliquer certaines mesures, le gouvernement refusa de

³³ Cf. Dimitri Kitsikis, “ Les anciens calendaristes depuis 1923 et la montée de l’intégrisme en Grèce ”, in *Cahiers d’études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, N° 17, janvier-juin 1994, pp. 17-51 (pp. 19-22).

³⁴ Texte de la déclaration traduit dans le volume : *The Struggle Against Ecumenism : The History of the True Orthodox Church of Greece from 1924 to 1994*, Boston, The Holy Orthodox Church in North America, 1998, p. 49.

³⁵ Ce fut ainsi que les évêques condamnés perçurent la situation : le gouvernement était devenu “ le bras exécutif de l’archidiocèse ”, affirmaient-ils dans une déclaration de juin 1935 (*ibid.*, p. 53).

³⁶ Irénée Doens, “ Les Palaioïmérologites en Grèce et leurs monastères ”, in *Irénikon*, 1971, pp. 548-565 et 1972, pp. 51-74 (p. 556).

³⁷ Cité in *ibid.*, p. 557.

s'engager dans une persécution ; certains parlementaires n'avaient d'ailleurs pas hésité à soutenir la cause des vieux-calendaristes. La question du vieux-calendarisme a longtemps posé des problèmes délicats du point de vue de la reconnaissance de leurs mariages, par exemple, dans un système où le mariage religieux avait un effet civil. Notons enfin que la Cour suprême de la Grèce (*Areopagos*) a décidé en 1980 que les vieux-calendaristes devaient être considérés comme orthodoxes. Le mouvement s'est révélé fissipare, et les vieux-calendaristes sont divisés en synodes concurrents (certains considèrent que l'Eglise officielle n'a plus la grâce et que ses sacrements doivent être considérés comme invalides, tandis que d'autres sont plus modérés). Quoi qu'il en soit, les vieux-calendaristes représentent en Grèce des communautés orthodoxes indépendantes de l'Etat ; à l'instar des groupes non orthodoxes existant dans ce pays, ils sont donc organisés en corporations de droit privé.

La Grèce reste, à la fin du XX^e siècle, un pays où les limites entre sphère religieuse et sphère étatique sont loin d'être clairement marquées, comme le révèle la lecture de sa Constitution, la seule en Europe à contenir une disposition interdisant le prosélytisme³⁸, quelle que soit l'interprétation donnée de ce mot³⁹. Le Président de la République doit toujours prêter serment au nom de la Sainte Trinité avant de pouvoir assumer ses fonctions⁴⁰. Cependant, la relation tend depuis quelque temps déjà à se transformer, dans le sens d'une plus grande autonomie des deux sphères sans séparation. La Constitution de 1975 a marqué le point tournant :

“ [...] une rupture s'est opérée quant à la place de l'article sur les rapports entre l'Eglise et l'Etat. Si la Constitution commence, comme les précédentes, par l'invocation de la Trinité Sainte, Consubstantielle et Indivisible, et si la religion dominante en Grèce reste celle de l'Eglise Orthodoxe Orientale du Christ, les dispositions relatives à celle-ci ne se trouvent plus au premier article du texte, mais au

³⁸ Article 13, alinéa 2, de la Constitution de 1975 : “ Toute religion connue est libre, et les pratiques de son culte s'exercent sans entrave sous la protection des lois. [...] Le prosélytisme est interdit. ”

³⁹ On ne peut manquer de noter une sensibilité très forte à la question du prosélytisme également dans des pays post-communistes de tradition orthodoxe, même si cela s'y explique en partie par les difficultés de relèvement d'Eglises passées par des périodes d'oppression et qui se retrouvent confrontées à une concurrence étrangère dotée de moyens matériels perçus comme supérieurs à ceux des communautés orthodoxes des pays que ces groupes missionnaires prétendent venir “ évangéliser ”. Sur la question du prosélytisme en Russie, cf. le numéro spécial qu'y a consacré l'*Emory International Law Review*, 12/1, hiver 1998, ainsi que l'ouvrage collectif publié sous la direction de John Witte et Michael Bourdeaux, *Proselytism and Orthodoxy in Russia : The New War for Souls*, Maryknoll, Orbis Books, 1999.

⁴⁰ Article 33, alinéa 2, de la Constitution. Les députés doivent également jurer au nom de la Sainte Trinité d'être fidèle à la patrie et au régime démocratique ainsi que d'obéir à la Constitution, mais “ les députés hétérodoxes ou appartenant à une autre religion prêtent le même serment selon la formule de leur propre dogme ou religion ” (article 59, alinéa 2).

troisième. Mutation d'une symbolique bien réelle, étant donné que les autres religions connues⁴¹ ont aussi été mises sur pied de relative égalité avec la religion dominante."⁴²

En 1977, le Parlement a reconnu la Charte constitutionnelle de l'Eglise de Grèce : la relation entre l'Etat et l'Eglise est passée " du vieux modèle césaropapiste d'un "Etat dominant sur l'Eglise par loi" à un nouveau modèle de *synallilia*, c'est-à-dire d'alliance mutuelle et de collaboration dans différents domaines ", l'administration de l'Eglise devant être à l'avenir libre des interventions de l'Etat⁴³. Elément important de la société et de l'identité grecque, l'Eglise orthodoxe reste une référence obligée dans la vie politique du pays⁴⁴ ; elle continue également à jouir d'un statut privilégié, fruit de l'histoire, tout en étant plus libre à l'égard de l'Etat qu'elle ne l'a été durant la plus grande partie de son existence en tant qu'Eglise autocéphale.

⁴¹ " Selon l'article 13, paragraphe 2 de la Constitution, la religion [jouissant de la liberté du culte] doit être "connue", c'est-à-dire qu'elle ne doit pas avoir de dogmes secrets et que son culte ne doit pas être clandestin. " (C. Papastathis, *op. cit.*, pp. 89-90)

⁴² *Constitution de la Grèce*, Athènes, Edition du Service des Etudes de la Chambre des Députés, 1992 (" Introduction ", p. 7).

⁴³ V.N. Makrides, *op. cit.*, p. 289. Pour une évaluation du nouveau cadre découlant de la Constitution de 1975 et de la Charte constitutionnelle de 1977, on peut lire la seconde partie de l'article de Georges C. Vlachos, " Eglise et Etat en Grèce ", in *Conscience et Liberté*, N° 32, 2^e semestre 1986, pp. 88-98.

⁴⁴ " Une identité grecque hors de l'orthodoxie grecque n'est pas totalement impensable, mais semble à peine réaliste après deux millénaires d'interaction, cette interaction s'établissant au niveau de la conscience et des institutions. " (N. Kokosalakis, *op. cit.*, p. 150)