

# La Tentation de Judas

**Église, Nation et Identités :  
de l'histoire de l'économie divine  
à l'histoire de la renaissance nationale**

## I

Dans la théologie et dans le culte chrétien, comme dans la piété et dans la littérature chrétienne, le personnage et la conduite de Judas demeurent comme l'archétype de la culpabilité<sup>1</sup> et de la trahison, le "type" du reniement et de l'apostasie ; il est *le fils de la perdition*<sup>2</sup>. Chaque fois que l'on se rapporte à cet archétype, c'est pour indiquer quelque chose qui doit rester exclus pour un fidèle qui a choisi de "s'attacher au Christ". Dans de nombreux cas la volonté collective — ou l'illusion — d'éviter de ressembler à l'exemple de Judas et de marquer sa différence avec lui s'est exprimée par des manifestations répétées de la populace, cherchant à châtier, à brûler et à flétrir tout ce qui pourrait ressembler à Judas<sup>3</sup>. Ces façons de faire contiennent inévitablement un élément d'antisémitisme populaire et d'antijudaïsme, mais ils nous intéressent surtout dans une autre perspective : en dépit des clameurs et malgré l'illusion de pouvoir se démarquer de ce repoussoir que représentent l'exemple et la personne de Judas, il s'avère finalement, par notre vie spirituelle ou par l'absence de celle-ci, que dans nos actes nous sommes tous potentiellement des Judas — dans la mesure où nous faisons nôtres ce qu'étaient ses critères et ses préférences, sans être particulièrement issus d'un peuple particulier, ou d'une race, ou être les représentants d'une certaine catégorie d'hommes. Le

---

<sup>1</sup> Jean KORNARAKIS, *Judas comme archétype de la culpabilité collective*, Thessalonique, 1991 (en grec).

<sup>2</sup> Jean, 17 :12.

<sup>3</sup> Sur ce sujet, on se reportera à G. A. MEGAS, "Judas dans les traditions populaires" *Annales d'Ethnographie ancienne*, tome 3-4, 1941-1942, Athènes 1952, pp. 3-32 (en grec).

drame vient de ce que cependant que nous condamnons avec tant de passion Judas et que nous nous détournons de lui avec dégoût, la manière dont nous concevons le christianisme, les limites et la mission de l'Église, révèlent que nous avons inconsciemment embrassé — toutes proportions gardées — les conceptions messianiques de Judas dans les domaines national et religieux, réintroduisant ainsi par la porte de derrière dans la vie de l'Église l'hérésie de *l'ethnophylétisme*, que nous avons condamnée par ailleurs. Si nous utilisons ici l'exemple de Judas dans l'étude des rapports entre l'Église et la Nation, c'est parce que beaucoup parmi nous, les chrétiens orthodoxes selon notre carte d'identité, qui sommes baptisés au nom de Jésus Christ, nous succombons, sans le vouloir et sans même le savoir à *la tentation de Judas*. La tentation en question ne se rapporte pas tellement à l'acte de trahison qui aurait son mobile dans l'attrait du gain, mais à l'adoption inconsciente de critères et de préférences incarnés de façon si caractéristique en Judas et qui l'a conduit à trahir et à renier Jésus Christ. Cette précision, nous la considérons comme absolument indispensable afin que les thèses soutenues dans notre texte soient bien comprises

## II

En réalité le mobile qui poussa Judas à trahir le Christ ne semble pas avoir été le seul appât du gain — ces trente deniers qui ne représentaient d'ailleurs pas une somme tellement importante. Les textes évangéliques aussi bien que les commentaires des Pères, ainsi que toute l'hymnographie du Vendredi Saint ont certes surtout retenu et souligné cet élément<sup>4</sup>, mais ces trente deniers ne furent, d'une certaine manière, que la conclusion d'un long cheminement intérieur de mise en doute et de rejet par Judas de la personnalité messianique qu'incarnait son Maître, ou bien encore ils ne firent que sceller le traité de son rapprochement et de son alliance avec les Grands-Prêtres. Et certes, tant que Judas resta dans la compagnie de Jésus, en tant que membre de la communauté des Douze disciples, c'était bien lui qui gérait la caisse

---

<sup>4</sup> Ces textes et ces passages sont rassemblés et commentés dans P. D. Loukeris, *Judas l'Isariote et sa place dans le mystère de "l'économie divine"*, Athènes, 1991, pp. 33 sq (en grec).

collective<sup>5</sup> et qui faisait preuve alors d'un zèle tout particulier pour éviter toute dépense qui lui paraissait superflue, comme on put le constater dans le cas de Marie, la sœur de Lazare, qui oignit les pieds de Jésus d'une myrrhe de grand prix<sup>6</sup>. Mais si nous voulons rechercher le mobile initial de cette trahison, nous ne devons pas en rester à la cupidité bien connue de Judas, il est nécessaire que nous nous intéressions aussi aux liens qu'il entretenait avec *le mouvement des Zélotes*.

Les exégètes et les historiens du temps du Nouveau Testament, sont unanimes à constater que Judas conservait des liens étroits avec ce mouvement, et il semble bien que la cause principale de sa trahison ait été l'amertume et le dépit qu'il conçut du désaveu que Jésus infligea à sa perspective messianique, lorsque le Christ-Messie refusa de laisser identifier son œuvre et sa mission à une rébellion contre le joug romain, pour la libération et la restauration nationale des Juifs en Palestine<sup>7</sup>. À l'époque de Jésus, le mouvement des Zélotes incarnait justement une contestation de la domination romaine, et exprimait tous les rêves d'indépendance nationale et politique des Juifs.

Cette contestation s'appuyait d'une part sur l'attente juive d'un Messie, mais aussi sur une théologie politique de contenu théocratique. Les Zélotes soulignaient ainsi que puisque Dieu est l'unique maître et chef de son peuple, il était interdit de reconnaître sous quelque forme que ce fût la domination de César sur la Palestine<sup>8</sup>, comme par le paiement du tribut à Rome. C'est pourquoi ils considéraient qu'il était de leur devoir religieux d'interdire au peuple de payer le tribut fixé, et se préparaient à entrer en guerre avec Rome si celle-ci persistait à

---

<sup>5</sup> Jean 13 :29, cf. Jean 12 :6.

<sup>6</sup> Jean 12 :3-5 ; cf. Matthieu 26 :6-9 ; et Marc 14 :3-5. Cf. G. Patronos, *Disciples et Apôtres*, Athènes, 1999, p. 103 (en grec). – Du même : "Jésus Christ et Judas, ou comment Judas voulait que son Maître fût le Messie", *Diabasis*, N° 24/2000, p. 23 (en grec). – S. Agouridis, "La trahison de Judas", dans la rubrique "Sept Jours", journal *Kathimerini*, 1,-4-2001 (en grec).

<sup>7</sup> Voir à ce sujet les considérations de Jean Karavidopoulos, "La conception de Jésus à Gethsémani selon le récit de l'évangéliste Luc (22 :39-53)", *Annales scientifiques de la Faculté de Théologie de l'Université Aristote de Thessalonique*, Tome 15/1970, pp. 215-216 (en grec). Le rapport de Judas à Jésus a été tout récemment interprété dans un sens tout différent par : C. Soullard (édit.), *Judas*, Paris, *Autrement*, "Figures mythiques", 1999. – A. Abécassis, *Judas et Jésus, une liaison dangereuse*, Paris, Éditions 1, 2001.

<sup>8</sup> Josèphe, *Les Antiquités juives*, XVIII, 23-24 (éd. L. H. Feldman).

asservir le peuple de Dieu<sup>9</sup>. Une rébellion est ainsi enregistrée en l’an 6 après le Christ, lorsque Judas le Gaulonite ou le Galiléen, à l’occasion du recensement de Cyrénus, souleva le peuple contre la puissance romaine<sup>10</sup>. Ce recensement général était considéré comme une reconnaissance de la domination romaine, et de la souveraineté de César sur Dieu et sur son peuple. Cette rébellion fut finalement réprimée, Judas le Galiléen fut tué et ses partisans se dispersèrent<sup>11</sup>, mais des insurrections anti-romaines encore plus puissantes, avec la participation active des Zélotes et d’autres mouvements (les Sicaires) devaient éclater en 66-73 après le Christ (c’est la “Guerre juive”) et en 132-135 (c’est l’insurrection de Bar-Kochba)<sup>12</sup>.

La référence au détail des rapports qui existaient entre les divers mouvements de résistance et d’insurrection de l’époque de Jésus nous emmènerait dans d’autres directions loin de notre recherche, et d’ailleurs la bibliographie correspondante, bien que très riche, échoue à apporter une réponse définitive à notre problème, car elle concerne principalement la période postérieure, celle des deux insurrections anti-romaines. Saisissons cependant l’occasion pour souligner les liens qu’entretenait le mouvement des Zélotes avec celui des Sicaires, qui dans leur lutte armée contre la puissance romaine utilisaient un couteau spécial que les Latins appelaient *sicus*, d’où on a tiré *sicaire*, c’est-à-dire “porteur d’épée ou

---

<sup>9</sup> Cf. S. Agouridis, *Histoire de l’époque du Nouveau Testament*, Thessalonique, 1983<sup>3</sup>, pp. 348-349 (en grec). – Jean Karavidopoulos, *L’Évangile selon saint Marc*, Commentaire du N. T. 2, Thessalonique, 1993, p. 382 (en grec).

<sup>10</sup> Josèphe, *La Guerre juive*, II, 117-1189 (éd. H. St. Thackeray). – Du même, *Les Antiquités juives*, XVIII, 4-5 (éd. L. H. Feldman).

<sup>11</sup> Cf. Actes 5 :37.

<sup>12</sup> Dans la riche bibliographie concernant ces événements, notons en particulier : S. Agouridis, *Histoire de l’époque du Nouveau Testament*, pp. 284-290 (en grec). – S. W. Baron, *Histoire d’Israël, Vie sociale et religieuse*, trad. française V. Nikiprovetzky, Tome 2, Paris, PUF 1957, pp. 711-715, 720-726. – J. Derenbourg, *Essai sur l’histoire et la géographie de la Palestine d’après les talmuds et les autres sources rabbiniques*. Paris, Imprimerie impériale, 1867, p. 247 sq. – A. H. J. Gunneweg, *L’histoire d’Israël jusqu’à l’insurrection de Bar-Kochba*, 5<sup>e</sup> édition revue, trad. J. Ch. Mourtzios, Thessalonique, 1997, pp. 387-399 (en grec). – M. Noth, *The History of Israël*, trad. St. Godman, New York, Harper and Brothers, 1958, pp. 430-452. – W. O. E. Oesterley, *A History of Israël*, vol. II, Oxford, Clarendon Press, 1957, pp. 440-451, 459-463. – St. Perowne, *The Political Background of the New Testament*, London, Holder & Stoughton, 1965, p. 126-192. – P. Prigent, *La fin de Jérusalem*, Neufchâtel, Delachaux et Niestlé, 1969.

assassin”<sup>13</sup>.. C’est de cette racine que de nombreux commentateurs et historiens font dériver le qualificatif “Iscariote”, suivant les vues de O. Cullmann<sup>14</sup>. Selon cette théorie, le surnom d’Iscariote ne peut se rapporter au lieu d’origine de Judas — comme le pensaient la tradition des commentaires antiques, ainsi qu’une partie de l’herméneutique contemporaine — car il n’a jamais existé en Palestine de lieu portant le nom “Iscariote” ou “Kariot”. Iscariote semble donc bien (ainsi que ses variantes : Iscariote, Skariote, Skariotis) une corruption de “sicariotis” ou de “sicaire” et renverrait à l’activité zélote, armée, du disciple du Christ<sup>15</sup>. D’autres disciples du Christ cependant provenaient eux aussi du mouvement des Zélotes, comme ce Simon *appelé Zélote*<sup>16</sup>. Nous nous trouvons devant trois appellations pour ce mouvement de la résistance juive contre la conquête romaine : le mot grec “Zélote”, le mot araméen “kenana” (avec son hellénisation en “kananéen” ou “kananite”) et le mot latin “sicaire”<sup>17</sup>. Sans pouvoir nous prononcer sur le caractère décisif de ces suggestions herméneutiques, — puisque la discussion entre les biblistes n’est pas encore close — nous devons cependant, après les avoir pris en considération, présenter les conclusions suivantes :

(a) Il ne fait aucun doute que des ex-zélotes aient participé au cercle des Douze, les disciples

---

<sup>13</sup> Cf. Actes 21 :38. – Josèphe, *La Guerre juive*, II, 254-257 (éd. H. St. Thackeray). – Du même : *Les Antiquités juives*, XX, 185-188 (éd. L. H. Feldman). Comparer V. Nikiprovetzky, “Sicaires et Zélotes. Une reconsidération”, *Semitica*, 23/1973, 57-63. – A. Paul, *Le Monde des Juifs à l’heure de Jésus. Histoire politique*, Paris, Desclée, 1981, pp. 216-220. Ap. Glavinas, *Histoire de l’Église*, Tome I, Thessalonique, 1995, p. 73 (en grec).

<sup>14</sup> Cf. O. Cullmann, *Dieu et César*, Neufchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1956, p. 18. – Du même, “Le douzième apôtre”, *Revue d’Histoire et de Philosophie religieuses*, 1962, p. 137 sq. – Cf. Ap. Glavinas, *op. cit.*, pp. 73-74.

<sup>15</sup> Pour l’exposé de la position opposée, voir M. Hengel, *Die Zeloten, Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes*, I bis 70 n. Chr., Leiden-Köln, Brill, 1976, p. 49, n. 3. On trouvera une présentation des commentaires herméneutiques, accompagnée d’exemples et de références bibliographiques, dans : P. Loukeris, *Judas l’Iscariote*, pp. 25-26, 122-123 (en grec). À noter que le père Loukeris semble attribuer à O. Cullmann l’opinion selon laquelle le surnom d’Iscariote se rapporterait au lieu d’origine et signifierait qu’il était originaire de la ville de Kariot ! (cf. p. 25 et la citation qui renvoie à l’article de Cullmann, p.122, n. 38).

<sup>16</sup> Luc 6 :15 ; Actes 1 :13. Voir aussi les variantes manuscrites : *Simon le Cananéen* ou *Cananite* concernant ce personnage dans Marc 3 :18 (où le qualificatif “Cananéen ou Cananite” ne dénote pas une provenance de Cana, comme on a jadis voulu l’écrire, mais représente une transcription araméenne avec une terminaison grecque du mot “zélote”, selon les éclaircissements apportés par : O. Cullmann, “Le douzième apôtre”, p. 134. – Du même, *Dieu et César*, pp. 17-18. – A. Paul, *Le monde des Juifs à l’heure de Jésus*, pp. 216-219. – J. Karavidopoulos, *op. cit.*, p. 148. Cf. également la variante manuscrite de l’*Itala* pour Matthieu 10 :3 : “*Judas Zelotes*”.

<sup>17</sup> O. Cullmann, *Dieu et César*, pp. 171-181. – A. Paul, *Le Monde des Juifs à l’heure de Jésus*, pp. 218-219.

de Jésus ; (b) Judas l'Ischariote en faisait partie, comme le prouvent tant son surnom que son activité en général et sa tournure d'esprit ; et (c) un grand nombre de paroles et de paraboles de Jésus (comme la parabole de la graine qui grandit par elle-même)<sup>18</sup>, présentent des allusions de caractère anti-zélotés, et voulaient faire passer l'idée que, sans vouloir diminuer l'action des hommes, c'est à Dieu qu'appartient cependant l'initiative de l'avènement du Royaume de Dieu.

En aucune manière l'homme ne saurait contraindre Dieu à accélérer l'avènement de son Royaume, que ce soit par une observance fidèle de la Loi, comme le croyaient les Pharisiens, ou par l'usage de la violence contre les Romains comme le croyaient les Zélotés, ou encore par une supputation exacte du temps de la catastrophe de la figure présente de ce monde, comme le faisaient les écrivains apocalyptiques<sup>19</sup>.

C'est à un tel contexte que se rapporte la réponse bien connue de Jésus au piège que tentaient de lui poser les Pharisiens et les partisans d'Hérode, lui demandant s'il fallait ou non payer le tribut à César : *Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu*<sup>20</sup>. Outre qu'elle exprimait clairement une opposition aux Zélotés, la réponse de Jésus ne laisse aucune échappatoire, ni à la tactique des Pharisiens, ni à la collaboration des Hérodiens avec l'envahisseur. Elle élève la discussion sur un autre niveau, elle détermine la hiérarchisation des devoirs et des rapports du fidèle avec le monde, cependant qu'elle révèle que l'homme n'a aucune possibilité de contraindre Dieu à accélérer l'avènement de son Royaume, car ce Royaume ne pourra pas être le fruit d'une violence insurrectionnelle, cependant que c'est à Dieu que revient l'initiative pour l'avènement de ce nouveau monde. Reconnaître la domination de César et payer le tribut à ses instruments limite par conséquent les principautés et les puissances de ce monde à un domaine clairement délimité et leur interdit d'exercer aucune juridiction sur ce qui ne leur appartient pas, car cela reviendrait à usurper la place et le

---

<sup>18</sup> Marc 4 :26 sq.

<sup>19</sup> J. Karavidopoulos, op. cit. pp. 176-177.

<sup>20</sup> Marc 12 :13-17 ; Matthieu 22 :15-22 ; Luc 20 :20-26. Pour les commentaires du passage en question de l'Évangile de Marc, cf. J. Karavidopoulos, op. cit., pp. 381-384, à comparer avec pp. 176-178.

domaine qui reviennent à Dieu et à exiger un culte semblable à celui que nous devons rendre à Dieu. Cette célèbre réponse de Jésus, non seulement lui a permis d'éviter de tomber dans le piège que lui avait tendu la direction spirituelle du peuple juif, mais semble parer à l'avance au danger d'une double idolâtrie : celle des puissances de ce monde, qui revendique pour elle-même ce que nous devons rendre à Dieu, et celle de l'absolutisation et du culte rendu à la nation, qui a tendance à se substituer au vrai Dieu en s'identifiant à Lui. C'est ce deuxième point qui concernait particulièrement les Zélotes, c'est aussi celui qui nous intéresse aujourd'hui.

### III

Laissant de côté des questions certes importantes, telles que celle des rapports qui s'étaient établis entre les Zélotes et les Pharisiens, les Esséniens et les Maccabées<sup>21</sup>, nous nous limiterons au dernier aspect du mouvement des Zélotes, celui qui semble avoir exercé une influence significative sur Judas et qui concerne donc particulièrement l'objet du présent exposé. Il s'agit des conceptions qui étaient celles des Zélotes concernant le Messie et de la manière dont Judas pouvait les partager<sup>22</sup>.

Comme l'ensemble du Judaïsme traditionnel, les Zélotes attendaient un Roi-Messie, qui serait revêtu de la force et de la puissance de ce monde, et dont la mission principale serait de renverser par les armes et par la violence la domination romaine et l'oligarchie judaïque, afin de conduire le peuple hébreu vers sa restauration nationale, vers la justice sociale et vers l'accomplissement de ses attentes historiques<sup>23</sup>. Leur prototype messianique et leur attente

---

<sup>21</sup> On consultera en particulier : W. R. Farmer., *Maccabees, Zealots and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*, New York, Columbia University Press, 1956. – A. H. Gunneweg, *L'Histoire d'Israël jusqu'à la révolte de Bar Kochba*, pp. 390-391 (en grec). – S. Agouridis, *Histoire de l'époque du Nouveau Testament*, pp. 348-349 (en grec).

<sup>22</sup> Dans les deux paragraphes qui suivent (consacrés au messianisme des Zélotes et de Judas), nous nous sommes inspirés des excellentes analyses de G. Patronos, *Disciples et Apôtres*, pp. 42, 103-105 ; et "Jésus Christ et Judas, ou comment Judas voulait que son Maître fût le Messie", pp. 21-25 (en grec).

<sup>23</sup> C'est ainsi que S. G. F. Brandon, se représente Jésus dans son ouvrage : *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Manchester University Press, 1967, trad. française *Jésus et les Zélotes*, Paris 1975. Selon sa conception, Jésus était bien le Messie qui combattit, jusque par les armes, pour la renaissance spirituelle et l'indépendance politique de son peuple jusqu'à ce qu'il fût condamné à mort par les Romains.

était le *Messie davidique*, porteur de son identité royale, de force et de puissance. Les Zélotes étaient donc inspirés par un messianisme ethnico-religieux, un messianisme centré sur le monde et l'histoire, qui cherchait à réédifier le trône de David. Pour ce messianisme, la libération du péché et la prédication de la pénitence, l'avènement du Royaume de Dieu, ne représentaient pas une priorité<sup>24</sup>, ils mettaient plutôt l'accent sur la libération nationale et la justification de ce qui était considéré comme sacré et intouchable dans la tradition nationale et religieuse du judaïsme. Plus encore, ils identifiaient l'avènement du Royaume de Dieu à la *résurrection nationale d'Israël*. C'est pourquoi l'image d'un *Messie spirituel*, qui serait dépourvu de toute puissance dans le monde et qui ne voudrait pas s'impliquer dans la question nationale d'une libération d'Israël de la domination romaine, l'image d'un Messie qui proclamerait la conversion, l'amour, le pardon des ennemis et qui viendrait inaugurer un Royaume de Dieu radicalement différent des royaumes de ce monde, était pour les Zélotes une idée totalement étrangère qui leur paraissait absurde. L'idéologie des zélotes, et le nationalisme théocratique qu'elle impliquait, substituaient au véritable messianisme (qui est le véritable fondement de l'eschatologie) un messianisme de domination du monde, un messianisme du peuple, de la nation, de la race, annonçant ainsi un déplacement et un dérapage de la perspective eschatologique : celui de l'écart entre les niveaux historique et méta-historique au seul niveau, étouffant et centré sur le monde et l'histoire, celui d'une royauté mondaine et d'une justification de la nation.

Il est bien naturel que Judas ait subi l'influence de ces conceptions messianiques, car il avait fait auparavant partie du mouvement des Zélotes. On peut retrouver ce messianisme de domination du monde sous-jacent dans le choix que fit Judas de trahir Jésus, parce que ce dernier avait refusé d'assumer le rôle de roi de ce monde et de libérateur des Juifs. L'enthousiasme initial qu'il avait éprouvé pour la présence puissante et impressionnante de son Maître, qui s'accompagnait d'une proclamation révolutionnaire et d'événements

---

<sup>24</sup> Cf. Matthieu 6 :33 ; Luc 12 :31.

merveilleux, le céda à la déception que lui inspirait l'image que présentait Jésus alors qu'approchait le terme de sa vie publique. Ce que Judas reprochait le plus à Jésus était qu'au lieu de tirer profit de toute l'autorité et de l'audience que lui avaient valu tant de guérisons de malades et tant de miracles pour passer au renversement de la domination romaine et de l'oligarchie juive, ce Jésus, non seulement se refusait à employer la puissance du miracle et à la mettre au service de la vision traditionnelle d'un messianisme de type ethnico-religieux, mais allait même jusqu'à proclamer un Messie spirituel dépouillé de toute puissance et de tout pouvoir sur le monde, un Messie donc condamné au rejet et à l'exclusion. Un Messie qui ne serait venu que pour remettre aux hommes leurs péchés et pour inaugurer le Royaume des cieux sur la terre, tout en semblant se désintéresser des problèmes de la race et de la nation, qui accepterait de se différencier de la Tradition et adresserait des critiques aux chefs spirituels, en qui Judas voyait les uniques dépositaires de la tradition sainte et sacrée de la nation et de la religion. Conformément aux ambitions de tout messianisme centré sur le monde et l'histoire et de tout eschatologisme sécularisé, Judas non seulement avait totalement succombé aux trois tentations qu'avait rejetées le Christ au désert (la tentation du miracle, celle du mystère et celle du pouvoir), mais bien avant le Grand Inquisiteur de Dostoïevski, cherchait à "corriger" l'œuvre de Jésus Christ. Mais dans le cas de Judas, la "correction" ne consiste pas à allumer un quelconque bûcher, mais à projeter et préparer la *trahison*. Il est certain que Judas trahit son Maître pour des raisons de cohérence religieuse et de fidélité idéologique aux idées messianiques de domination théocratique sur le monde qui prévalaient alors. C'est ainsi qu'il se décida alors à passer à l'action, assumant ainsi une lourde dette à l'égard de la tradition et de l'histoire de son peuple, s'alliant secrètement aux chefs religieux, qui représentaient le seul principe capable de conserver la tradition des prêtres et des saints du peuple. C'est donc en *idéologue zélate déçu* que Judas agit, animé par un nationalisme théocratique et par un messianisme centré sur le monde et l'histoire. Et cette attente messianique, il l'a vue, finalement, démentie par la prédication du Christ. C'est ce qui apparaît clairement dans tout le déroulement des événements, où la restitution des trente

deniers, son désespoir (mais non son véritable repentir) et enfin son suicide renvoient plus à des mobiles idéologiques qu'à un simple appât du gain.

#### IV

Les similitudes entre le cas de Judas et la situation ecclésiastique actuelle, nous semblent évidentes. Dans les pays de tradition orthodoxe l'Église doit affronter — si elle n'y a pas déjà succombé — la tentation de Judas ! Nous n'entendons pas seulement ici faire allusion au problème bien connu de *l'ethnophylétisme* et de l'illusoire identification de chaque peuple "orthodoxe" avec la vérité de la foi orthodoxe, nous voulons parler de quelque chose qui va encore plus loin, c'est-à-dire d'une *altération de l'identité de l'Église* et de la conscience qu'elle a d'elle-même, de son auto-asservissement et de son auto-enfermement à l'intérieur d'une perspective bloquée sur l'histoire, avec l'oubli qui en résulte de son identité eschatologique, de la limitation volontaire de sa mission "à la réalisation du destin de la race et de la nation" (!), nous voulons parler aussi de l'altération de la proclamation du Royaume qui vient en une proclamation du salut national et de la conservation d'un glorieux passé ethnique et religieux, et de la substitution de l'histoire de la renaissance nationale à l'histoire du salut et de l'économie divine. On comprendra que dans les lignes qui suivent nous ne prétendons pas procéder à un examen exhaustif du problème des rapports qui se sont établis entre l'Église et la nation, problème dont la gravité ne cessera de nous stupéfier, mais que nous nous efforcerons de traiter la question qui nous est posée en utilisant une présentation comparative avec les conceptions de Judas et du mouvement zélate juif concernant la nation et le Messie. Dans des observations qui ne pourront être que trop succinctes étant donné le peu de place dont nous disposons, nous nous limiterons surtout à la réalité ecclésiale néo-hellénique, sans que cela implique une quelconque exclusivité négative.

Cent quatre-vingts ans après l'insurrection de 1821<sup>25</sup> et la fin d'une période de "kénose" pour l'Église (lorsqu'en raison de circonstances historiques extraordinaires, l'Église fut contrainte de s'écarter de sa mission principale et d'assumer le salut de la nation), l'Église en Grèce semble rester incapable de se libérer de ce syndrome de l'identification avec la nation ; elle semble ne pas avoir réussi à comprendre que son œuvre et, d'une manière générale sa voie historique, se distingue de la voie de la nation. Il semble même qu'elle ne soupçonne pas un seul instant que cette identification avec la nation et avec l'idéologie nationale lui a été imposée par l'État au seul profit de la réalisation de desseins qui sont propres à ce dernier (La Grande Idée) et qui peu à peu sont devenus aussi les siens<sup>26</sup>. C'est ainsi que dans le discours ecclésiastique officiel Orthodoxie et Hellénisme deviennent une seule et même chose (cf. "Grèce signifie Orthodoxie"), et que les frontières de l'Église se confondent avec les frontières de la nation, tandis que le peuple grec est considéré comme le nouveau peuple élu de Dieu, puisqu'on interprète avec des critères nationaux et des anachronismes historiques les paroles *Voici qu'est venue l'heure où le Fils de l'homme va être glorifié*<sup>27</sup>, de la rencontre entre Jésus et les Grecs. Plus l'état national grec progresse dans la direction d'une adaptation à son environnement international jusqu'à en arriver à une guerre de partisans dont le but ultime est d'en arriver au divorce avec l'Église, plus cette dernière résiste en se réfugiant dans le passé et dans sa contribution historique "aux combats de notre peuple", pourvu que lui soient garantis son compagnonnage et son lien exclusif avec la nation. Et plus l'État grec se dénationalise graduellement en raison des larges restructurations qui aboutissent à la mondialisation et au pluralisme culturel, toujours de plus

---

<sup>25</sup> La révolution armée du peuple grec assujetti aux Turcs ottomans, qui a amorcé la libération politique et la formation de l'état grec moderne.

<sup>26</sup> Concernant l'historique de l'adoption par l'Église de Grèce de l'idéologie nationale, on pourra consulter : Ch. Frazee, *The Orthodox Church and Independent Greece, 1821-1852*, Cambridge University Press, 1969. trad. Joseph Roëlidis, Athènes, 1987 (en grec). – I. Petrou, *L'Église et la politique en Grèce, 1750-1909*, Thessalonique, Kyriakidis, 1992 (en grec) et particulièrement pp. 141 sq. – A. Manitakis, *Les liens entre l'Église et l'État-Nation*, Athènes 2000, pp. 21-56 (en grec). Une étude critique de ce phénomène dans les pays balkaniques : P. Kitomilidis, "'Imagined Communities' and the Origine of the National Question in the Balkans", dans l'ouvrage : M. Blin Khorn – Th. Veremis, *Modern Greece : Nationalism ans Nationality*, London, Sage – Athènes ELIAMEP, 1990, et en particulier pp. 51-60.

<sup>27</sup> Jean 12 :23.

en plus l'Église se renationalise parce qu'elle ne se sent plus en sécurité, elle ne sait plus à quoi elle pourrait se raccrocher si elle venait à être privée du lien particulier qui l'unit à l'État et du rapport exclusif qu'elle entretient avec la nation<sup>28</sup>.

Il faut le regretter : ces phénomènes ne se rapportent pas seulement à une situation de crise de la politique ecclésiastique, ou bien à des manifestations d'anachronisme et de fondamentalisme religieux, ils doivent nous rappeler qu'il existe quelque chose de plus grave encore, qui consiste en *une inversion des priorités* (c'est-à-dire : la nation doit-elle être plus importante pour nous que le Christ ? ou bien : la continuité nationale doit-elle passer avant le Royaume de Dieu ?) ou en *une perte du sens de la catholicité et de l'œcuménicité* de l'Église, à l'adoption inconsciente d'une *eschatologie sécularisée*. Non seulement le discours ecclésiastique dominant n'est pas conscient d'une perte et d'un appauvrissement dus à ses références constantes aux luttes soutenues par l'Église pour la nation, mais il se plaît tout au contraire à rappeler cette dimension par des livres et des publications concernant le clergé au cours des événements de 1821, dans la guerre de Macédoine et durant la catastrophe d'Asie Mineure, sans prendre conscience ( ? ) qu'il s'est alors éloigné dans les actes de l'attitude qu'avait adoptée le Christ dans des circonstances analogues et sans se souvenir ( ? ) du caractère totalement exceptionnel (par économie) que la conscience ecclésiastique a toujours conféré à la participation du clergé à ces luttes.

Quelle différence subsiste-t-il entre ce discours et cette pratique *ecclésiastiques* et la tentation de Judas avec son nationalisme théocratique, telle que nous l'avons rappelée ? Serait-il donc exagéré de souligner que ce que le Christ a refusé de faire (il a refusé de se cantonner dans un cadre étroitement national, de se limiter à un exclusivisme ethnique, de s'enfermer dans un messianisme sécularisé) c'est cela qui semble aujourd'hui, toutes proportions gardées, s'incarner dans l'Église officielle ? En réalité, les tentations auxquelles l'Église institutionnelle semble avoir succombé, ce sont justement les tentations que le Christ

---

<sup>28</sup> A. Manitakis, op. cit., p. 17.

a repoussées, que ce soit au désert, ou bien en s'affrontant à Judas et aux Zélotes, avec cette différence toutefois qu'au lieu de changer les pierres en pains — ce que le Diable avait proposé à Jésus —, notre Église organise des meetings sur l'hellénicité de la Macédoine et des réunions publiques pour la mention de la religion sur les cartes d'identité cependant qu'à la place des conquérants romains on trouve les Turcs, les Bulgares, les Allemands, l'Union européenne, le Nouvel Ordre Mondial etc. Ce que le Christ avait refusé à Judas et aux Zélotes, c'est-à-dire de devenir le libérateur national du peuple juif, l'équivalent, si l'on peut dire d'un Kolokotronis juif ou d'un Papaphlessas<sup>29</sup>, limitant ainsi la catholicité et l'étendue de la liberté chrétienne, non seulement notre Église l'accepte et le propose avec fierté, mais va même jusqu'à en faire un signe de sa fidélité à l'Orthodoxie (cf. "l'Hellénorthodoxie"). Ce que Judas n'avait pas pu trouver dans la personne de Jésus et dans son messianisme spirituel, aujourd'hui l'Église le pratique largement en se préoccupant continuellement des problèmes du pouvoir séculier : politique étrangère, continuité de la nation grecque, pureté ethnique, question démographique et cartes d'identité...

La conséquence logique et naturelle de ce qui précède est l'identification du domaine religieux au domaine national. Les identités nationale et religieuse sont donc considérées comme une réalité unique et inséparable alors que, naturellement, l'identité chrétienne se dégrade finalement en une partie constituante de l'identité nationale. L'identité "chrétienne" dont il est question ne se rapporte pas à l'appartenance à une communauté eucharistique et eschatologique qui est l'Église et aux conséquences morales, sociales et politiques qui découlent de la participation à cette communauté, car une telle participation demeure en permanence indéterminable, au-delà de toute détermination objective *a priori*. L'identité "chrétienne" se rapporte donc plus à une réalité déterminée à l'avance, et dont les limites s'identifieraient avec les limites d'une nation, et l'épithète de "chrétien" n'y introduit pas nécessairement des critères et des exigences de donner un sens chrétien à la vie personnelle et

---

<sup>29</sup> Héros de la Révolution grecque de 1821, parmi les plus illustres et les plus estimés du peuple grec.

sociale, mais elle reste liée à des déterminations traditionnelles culturelles et historiques. C'est ainsi que la lutte pour la mention de la religion sur les cartes d'identité en arrive à être considérée comme une lutte pour la foi, cependant que l'identification d'inspiration fondamentaliste entre identité religieuse et identité nationale aboutit à de tragiques conséquences, tant pour les communautés religieuses que pour les nations qui y sont impliquées<sup>30</sup>.

## V

Il ne fait aucun doute que le rôle national de l'Église et son implication dans la question de l'identité nationale révèlent *l'absence de toute perspective eschatologique*. L'eschatologie ne représente cependant pas uniquement un discours sur les événements ultimes, ou bien le dernier chapitre de la Dogmatique, c'est aussi un mode existentiel et une réalité qui renvoient à l'irruption des "réalités ultimes" dans le présent, à cet avant-goût de la vie du siècle à venir qui nous est offert "dès maintenant" et à l'attente active du Royaume à venir. C'est pourquoi il faut que nous rappelions, non seulement cette multitude de références bibliques qui, à travers le plan de l'économie divine, nous annoncent la réalisation eschatologique de l'unité de toutes les nations et leur conversion finale qui permettra la re-création et l'instauration de la paix universelle<sup>31</sup>, mais aussi le fait que cette unité est déjà présente dans l'Église en Christ

---

<sup>30</sup> Voir par exemple : St. Zoumpoulakis : "Dieu revient en Europe : Essai d'une possibilité de religion athée" Introduction à l'œuvre de J. Daniel : *Dieu est-il fanatique ?* (en grec) Athènes, 1998, pp. 13-49. – G. Kepel, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991. – Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1999. – I. Petrou, "Nationale Identität und Orthodoxie im heutigen Griechenland" dans l'ouvrage : Alois Mosser (dir.) *'Gottes auserwählte Völker'. Erwählungsvorstellungen und kollektive Selbstfindung in der Geschichte*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 2001, pp. 261-271. – Ph. Terzakis, *Irrationalisme, Fondamentalisme et renaissance religieuse : les couleurs de l'Échiquier*, Athènes, 1998 (en grec). V.N. Makrides, "La tension entre Tradition et Modernité en Grèce", dans l'ouvrage : J. Baubérot (dir.), *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, Paris, Syros, 1994, pp. 73-81. – N. Kokosalakis, "Orthodoxie grecque, modernité et politique", dans l'ouvrage Gr. Davie et D. Hervieu-Léger (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, la Découverte, 1996, pp. 131-151. Au sujet des racines religieuses du nationalisme, voir P. Lekkas, *L'idéologie nationalite. Cinq hypothèses de travail pour la sociologie historique*, Athènes, 1996<sup>2</sup> pp. 178-194 (en grec).

<sup>31</sup> Parmi tant d'autres passages, voir en particulier : Genèse 12 :3 ; Galates 3 :8 ; Isaïe 2 :2 sq. ; 66 :18-24 ; Romains chap. 4 et 9-11 ; Éphésiens 2 :11-22. Concernant les références bibliques sur ce sujet, on consultera avec profit l'ouvrage de : J.-Cl. Lavignier et Ign. Berten, *Nations et Patries*, Échos bibliques, Bruxelles, *Lumen Vitae*, 2001, qui nous offre une vue d'ensemble. Pour la sensibilité orthodoxe sur ce même sujet, on se

Jésus lors du dépassement du péché qui a brisé l'unité initiale et lors du dépassement des fractures et des séparations de toute nature, comme le sexe, la race, la nation ou la classe sociale : *Là il n'y a plus ni Grec ni Juif, ni esclave ni homme libre, mais le Christ : tout et en tous*<sup>32</sup> Et même depuis la Pentecôte et la Descente du Paraclet, cette réalisation eschatologique de l'unité nous est présentée par l'hymnographie ecclésiale comme une réalité tangible et comme un surpassement de la division des langues et des nations provoquée par l'arrogance de la Tour de Babel : «Lorsque tu descendis en confondant les langues, tu divisas les nations, ô très-Haut. Lorsque tu divisas les langues de feu, tu invitas tous les hommes à l'unité. D'une seule voix glorifions l'Esprit très-saint.»<sup>33</sup> Pour être plus exact, cette unité fait partie du dessein de l'économie divine, où tout exclusivisme perd son sens et où sont abolis tant le peuple élu que l'adoption filiale, comme le prophète Jonas nous en présente l'exemple parfait, de même que l'Épître aux Romains de l'apôtre Paul<sup>34</sup>. Comme le fait remarquer le professeur N. Matsoukas commentant ces textes bibliques :

Cet exclusivisme, qui est le symptôme le plus grave du péché des Ancêtres, représente un danger même du point de vue de l'étape de "l'Église du Paraclet". L'érosion du corps par le péché de l'exclusivisme, comme repliement égocentrique, est continuellement à nos portes. [...] Pour l'apôtre Paul la déchéance d'Israël représente un fait douloureux de l'histoire de l'économie divine. [...] Rien d'autre ne peut garantir la permanence dans l'Église que de demeurer dans l'esprit de l'œcuménicité<sup>35</sup>.

L'histoire de l'économie divine est cependant liée aux théophanies au sein de la création et de l'histoire, aux interventions du Verbe avant et après son Incarnation et à l'envoi du saint Esprit dans le but final de nous libérer du péché et de nous sauver en Christ — salut auquel

---

rapportera plus particulièrement à l'ouvrage de : H. Bos et J. Forest (dir.), *"For the Peace from Above", An Orthodox Resource Book on War, Peace and Nationalism*, Bialystok, Syndesmos, 1999.

<sup>32</sup> Cf. Colossiens 3 :11. – Comparer : Galates 3 :26-29 ; *Épître à Diognète* chap. 5 ; St Grégoire de Nazianze, *Oraison funèbre à Césaire* (Discours VII), PG 35, 785 Cst Maxime le Confesseur, *La Mystagogie I*, PG 91, 664 D-668 C.

<sup>33</sup> Kontakion de la fête de la Pentecôte.

<sup>34</sup> Romains chap. 4 et 9 à 11.

<sup>35</sup> N. Matsoukas, *Théologie dogmatique et symbolique*, II, Thessalonique, 1985, pp. 375-376 (en grec).

tous les peuples doivent participer en même temps qu'Israël<sup>36</sup>. Tous les grands événements de l'histoire sainte tiennent en ceci : l'élection et l'Alliance, le don de la Loi et la conquête de Canaan, l'élection des Prophètes, l'envoi de Jésus par le Père, les paraboles et la révélation des mystères du Royaume, l'accomplissement des Écritures et la nécessité de la Passion, le paradoxe de la Croix et la gloire de la Résurrection, la venue du Paraclet et la mission des Apôtres, tout cela proclame l'Évangile du Royaume, mais aussi l'Évangile du Salut qui concerne tous les hommes et qui est réalisé dans la personne de Jésus, le Messie et le Fils de Dieu.

Dans le discours officiel de nos institutions ecclésiastiques ces événements, ces étapes de l'économie divine, non seulement ne sont pas compris dans la perspective d'un surpassement des conséquences du péché et de la réalisation du salut et d'une unité au-dessus des peuples, ils sont symboliquement reliés aux étapes et au cheminement de notre destin national et semblent destinés à contribuer à sa réalisation. On peut ainsi remarquer un déplacement, un glissement plein de signification, passant de l'histoire de l'économie divine pour aboutir à l'histoire de la renaissance nationale, ce qui n'est pas autre chose que l'aboutissement logique de la tentation de Judas et du messianisme sécularisé des Zélotes. Il n'est plus de fête, ni de celles du Seigneur ni de celles de la Mère de Dieu, ni de fête des saints ou des martyrs, qui ne soit mise en rapport d'une manière ou d'une autre, avec un événement national important ou avec un symbolisme patriotique : l'Annonciation de la Mère de Dieu avec le 25 mars 1821<sup>37</sup>, la Résurrection du Christ avec la résurrection nationale après quatre siècles d'esclavage, la dormition de la Mère de Dieu avec la fête des Forces armées, l'exaltation de la sainte Croix avec l'anniversaire de la catastrophe d'Asie mineure en 1922, la Fête de la Protection de la Vierge avec l'anniversaire du "NON" du 28 octobre 1940, la fête des archanges Michel et Gabriel avec la fête des forces aériennes, la fête de sainte Barbara avec celle de l'Artillerie, la fête de st. Artemios avec celle de la Gendarmerie... Arrêtons-nous ici, car la liste pourrait être

---

<sup>36</sup> N. Matsoukas, Op. cit. p. 58.

<sup>37</sup> Date anniversaire de la Révolution nationale grecque contre l'asservissement aux Turcs ottomans.

interminable... Ce qui est tragique dans cette histoire est que non seulement l'Église ne fait rien pour mettre un terme à cette tendance (beaucoup de ces "doubles fêtes" sont d'ailleurs d'origine récente), mais elle semble accueillir ce développement avec bienveillance, peut-être parce qu'elle croit se trouver ainsi au centre de la vie publique et exercer une influence pastorale encore plus forte !

Si l'on suit cette logique, tout ce qui peut être saint et sacré dans notre foi (la Divine Liturgie, les symboles, les fêtes des Saints et des Martyrs, les saintes Reliques etc.) tout fait automatiquement partie des biens saints et sacrés de notre peuple. C'est ainsi que la Croix, le symbole de l'imitation de *l'ethos* du Christ crucifié et de l'abandon de *l'ego* de toute assurance mondaine, est devenu un symbole à la fois religieux et national ; les martyrs de la nation sont bien souvent confondus avec les néo-martyrs, cependant que sous le déferlement des applaudissements, de l'hymne national et des harangues patriotiques, les fameuses "doubles fêtes" tournent à la dérision, tant de la nation que de l'Église, et certainement avec la perte, par-dessus tout, de la dimension ecclésiale de la fête, puisque ce n'est plus elle qui définit et ecclésialise l'élément national, mais c'est ce dernier qui la définit. En Grèce aujourd'hui, le discours ecclésiastique officiel ne cherche plus à proclamer *Jésus Christ, et Jésus Christ crucifié*<sup>38</sup>, *scandale pour les Juifs, folie pour les Grecs*<sup>39</sup>, mais un Christ enrôlé dans l'idéologie ethnico-religieuse dominante. Il est donc très fréquent que la prédication ecclésiastique mette en valeur une leçon de "patridologie" (c'est-à-dire un discours patriotique), selon la juste expression du regretté métropolitain de Kozani Dionysios A. Psarianos, au lieu de proclamer la Bonne Nouvelle du salut : *Les aveugles recouvrent la vue, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent et les morts se relèvent, la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres*<sup>40</sup>, on entend plus souvent prêcher les priorités de Judas et des Zélotes que l'attitude du Christ.

---

<sup>38</sup> I Corinthiens 2 :2.

<sup>39</sup> I Corinthiens 1 :23.

<sup>40</sup> Luc 7 :22 ; cf. Matthieu 11 :5.

Il est par conséquent logique que l'Église locale se soit transformée en une Église nationale, ce qui entraîne les tragiques conséquences que l'on sait pour les communautés poly-ethniques et multi-culturelles de l'Europe occidentale et d'Amérique, le scandale de la multiplicité des juridictions ecclésiastiques (à chaque nation doit correspondre son Église) et en pratique l'abandon de l'ecclésiologie orthodoxe. C'est ainsi que l'invitation au salut et à la sanctification de l'univers et du cosmos a été remplacée par la sacralisation et la sanctification de la Nation, cependant que la Tradition ecclésiale, la réalité vivante dans l'Esprit saint qui renouvelle tout, s'est altérée en une sorte de musée-tombeau de notre folklore, un dépositaire des traditions nationales et des vérités de la nation. Le mélange de la nation et de l'Église et la substitution de l'histoire de la renaissance nationale à l'histoire du salut ont produit des idées et des manifestes qui se faisaient surtout remarquer par leur confusion théologico-politique, leur style simpliste et leur croyance métaphysique dans la valeur éternelle de l'hellénisme. C'est un livre de ce genre — caractéristique du climat de son époque, mais aussi d'une tendance qui existe encore aujourd'hui sous une forme plus atténuée dans l'Église et dans la société grecques — qui circulait à Patras au début du XXe siècle et qui fut réédité en 1997. Dans ce livre — comme un pastiche du Symbole ecclésial de la foi — figure un "Symbole de l'Hellénisme" (!) comportant des éléments qui sombrent dans le culte des forces souterraines de la terre, de la race et du sang, sans que l'Église de Grèce ait jamais, à notre connaissance, pris clairement ses distances avec de tels errements :

### **CREDO NATIONAL**

JE CROIS en une seule Grèce, grande et indivisible, triplement glorieuse et immortelle, patrie de l'esprit, de la lumière, de la sagesse, de la science et de toute perfection ; créatrice de l'art, de la civilisation et de tout progrès.

Et dans l'Hellénisme, puissance spirituelle de la race, engendré de la lumière et de la nature Hellénique.

Et dans l'esprit Hellénique vivifiant, qui procède de la lumière Hellénique, qui a empli l'univers de la lumière de la civilisation et illuminé l'humanité depuis les temps les plus reculés, qui a été produit par la terre Grecque et a enseigné la civilisation au milieu de la barbarie.

Dans l'invincible puissance de cet esprit, qui n'a été ni renversé ni humilié, qui n'a jamais succombé sous les terribles épreuves de notre nation au cours des siècles mais qui, toujours vivant, s'est relevé resplendissant en un lieu de notre patrie et s'est de nouveau épanoui sans altération ni diminution.

Dans l'éclat renouvelé de l'esprit de nos pères, avec son extraordinaire fécondité dans la sagesse, dans la science et dans l'art.

Et dans notre divine Religion Nationale, qui a conservé l'Hellénisme et sa langue toujours sans souillure au milieu des tempêtes qu'a subies notre race, indissolublement unie à l'existence et à la grandeur de notre Nation.

J'attends l'inéluctable victoire de l'Hellénisme, comme jadis et naguère, sur tout ennemi et sur tout obstacle, et le triomphe final qui lui est assuré au milieu de ses ennemis.

L'éclatante grandeur de notre patrie, la gloire de la Nation Ressuscitant invincible, sa force et son renom pour tous les siècles. Amen !<sup>41</sup>.

## VI

Le "Credo national" que nous venons de citer ne se soucie nullement d'appliquer le commandement qui fut donné dans le livre de l'Exode : *Il n'y aura pas chez toi d'autres dieux que moi, tu ne te feras pas d'idole ni de ressemblance [...] Tu ne te prosterner pas devant elles et tu ne les adoreras pas*<sup>42</sup> Tout en empruntant à la dogmatique orthodoxe son langage symbolique, non seulement il y introduit l'ethnophylétisme, mais il consacre également le paganisme du peuple et de la nation. Et ces paroles : *Tu n'invoqueras pas en vain le nom du*

---

<sup>41</sup> Cf. M. Chairetos, *Ethnologismes ou Étude sur le nationalisme*, Patras, 1905, pp. 7-8 (en grec).

<sup>42</sup> Exode 20 :3-5.

*Seigneur ton Dieu*<sup>43</sup> ne viennent-elles pas condamner cette implication indue de Dieu avec la nation ? et ne viennent-elles pas nous avertir des conséquences désastreuses que peut entraîner le nationalisme théocratique que Judas et les Zélotes avaient incarné d'une manière si tragique, mais qui continue à être accepté aujourd'hui sous le manteau du christianisme<sup>44</sup> ? Si nous changeons en effet les personnes et les noms, les coordonnées géographiques et historiques, la tentation et le reniement de Judas s'appliquent sans aucun doute à nous tous qui acceptons d'identifier la liberté nationale avec la liberté chrétienne, la Grèce avec l'Orthodoxie, la nation avec l'Église, l'identité nationale avec l'identité chrétienne.. Mais comme le souligne de manière très claire l'évêque Kallistos Ware :

Lorsque nous respectons l'identité nationale, n'oublions pas que l'Église, au plus profond de son essence, est Une et Catholique. L'élément fondamental de la structure de l'Église sur terre n'est pas la nation, c'est la synaxe locale, son rassemblement chaque dimanche autour de l'Évêque pour la célébration de la divine Eucharistie. Et il faut aussi que cette eucharistie réunisse tous les chrétiens en un lieu donné, indépendamment de leur origine nationale. Selon les saints canons, l'Évêque porte la charge, non pas d'un groupe national, mais d'une circonscription déterminée. En tant que communauté eucharistique l'Église n'est pas organisée sur une base ethnique, mais sur une base locale. La dimension nationale doit par conséquent servir l'Église, et non pas se la subordonner à elle-même.<sup>45</sup>

Il est donc nécessaire d'observer une juste hiérarchie des critères et des priorités dans les rapports entre l'élément national et l'élément ecclésiastique, ainsi qu'une claire délimitation des contextes respectifs. Ni la nation ne peut s'identifier à l'Église, ni non plus l'Église se référer exclusivement à la nation. Certes les nations continueront d'exister tant qu'existera

---

<sup>43</sup> Exode 20 :7.

<sup>44</sup> Il n'est pas sans importance de rappeler que le texte du Concile de Constantinople de 1872 reliait l'ethnophylétisme à un certain esprit d'exclusivité, d'origine judaïque (cf. pour le texte du Concile : Métropolite de Sardes, Maxime, *Le Patriarcat œcuménique dans l'Église orthodoxe. Étude historique et canonique*, traduit du grec moderne par Jacques Touraille, Paris, Beauchesne, 1975, p....). Le hiéromoine A. Radovic (actuellement métropolite du Montenegro) parlait de son côté de la "tentation judaïque" qui amène au culte de la nation et de ses ancêtres et empêche l'Église de réaliser sa catholicité et son esprit œcuménique (cf. A. Radovic, "La catholicité de l'Orthodoxie, Sobornost ou le fond de la déraison", dans l'ouvrage : *Témoignage de l'Orthodoxie*, Athènes, 1971, pp. 36-38 (en grec).

<sup>45</sup> Kallistos Ware, "L'unité des orthodoxes", *Synaxis*, n° 7, 1983, p. 54 (en grec).

l'histoire, mais les notions de nation et d'Église entretiennent un lien dialectique et recèlent une dynamique antagoniste irréconciliable. La nation n'est jamais qu'un produit de la division et du morcellement de l'unique humanité, alors que c'est un cheminement vers l'unité que l'Église prépare et réalise eschatologiquement, puisqu'elle prie *pour l'union de tous* (Divine Liturgie). La nation divise ce qui initialement était uni, cependant que l'Église unit ce qui auparavant était divisé<sup>46</sup>. Il est certes difficile de nier les éléments positifs que comporte le compagnonnage de l'Église et du peuple, et nous ne pouvons sous-estimer cette réalité que nous avons bien affaire à une Église du peuple, avec tous ses engagements historiques et sociaux. Si légitime que puisse être le désir des peuples à jouir de liberté et de justice, l'Église ne doit pas pour autant se transformer en un mouvement éphémère de libération avec date d'expiration.

## H

Dans le problème de la nation la question se ramène en effet finalement à savoir si l'itinéraire de l'Église officielle en Grèce durant ces dernières années ne présente pas toutes les caractéristiques d'un péché historique (un ratage, un échec). Le fait que l'Église, sans même y avoir été invitée, s'immisce constamment dans les problèmes de la nation ne débouche-t-il pas sur l'oubli de l'identité eschatologique de l'Église au profit de son blocage au sein du monde et de l'histoire ? Le fait que la parole de l'Église accepte de se placer dans les figures de ce monde revient-il à accepter les revendications de Judas et des Zélotes pour un messianisme national et religieux ? Le problème se pose donc dès l'instant où l'Église s'installe dans le monde et recherche sa justification à travers un appel au passé historique, soulignant le "déjà" et oubliant le "pas encore" ; bref s'attachant maladivement à des réalités

---

<sup>46</sup> On en trouvera une analyse plus étendue dans notre étude "L'Église et la nation dans une perspective eschatologique", dans le volume : *Église et Eschatologie*, qui sera publié en février 2002 par les éditions Kastaniotis (en grec).

— comme la nation et la race — destinées comme telles à être surmontées et à disparaître dans l'*Eschaton*.

Pantelis Kalaitzidis, né à Thessalonique en 1961, a étudié la théologie à Thessalonique et à l'Institut Catholique de Paris, la philosophie ancienne et médiévale à l'École Pratique des Hautes Études et à l'Université Paris-Sorbonne (Paris IV), où il a obtenu son DEA en Philosophie. Actuellement il est professeur dans l'enseignement secondaire à Volos (Grèce) et responsable du programme hivernal de l'Académie des Études théologiques de la Métropole de Démétrias (Volos, Grèce) où, durant l'année académique en cours on étudie le sujet "Orthodoxie et Modernité".

Une version légèrement plus courte de ce texte a été publiée par la revue *Synaxis* d'Athènes, n° 79/2001, pp. 51-65.