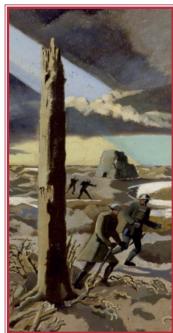


The Historical Review/La Revue Historique

Vol 19, No 1 (2022)

The Historical Review / La Revue Historique

The  Historical Review
La Revue Historique



VOLUME XIX (2022)

Section de Recherches Néohelléniques
Institut de Recherches Historiques / FNRS

Section of Neohellenic Research
Institute of Historical Research / NHRF

Anastassios Anastasiadis, *La réforme Orthodoxe: Église, État et société en Grèce à l'époque de la confessionnalisation post-ottomane (1833–1940)*

Paraskevas Matalas

Copyright © 2023



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

To cite this article:

Matalas, P. (2023). Anastassios Anastasiadis, *La réforme Orthodoxe: Église, État et société en Grèce à l'époque de la confessionnalisation post-ottomane (1833–1940)*. *The Historical Review/La Revue Historique*, 19(1), 275–281.
Retrieved from <https://ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php/historicalReview/article/view/35068>

Anastassios Anastasiadis,
*LA RÉFORME ORTHODOXE: ÉGLISE, ÉTAT ET SOCIÉTÉ EN GRÈCE À
L'ÉPOQUE DE LA CONFESIONNALISATION POST-OTTOMANE (1833-1940),*
Athènes: École française d'Athènes, 2020, 597 pages.

Le 14 septembre 2022, l'archevêque Hiérôme d'Athènes et de toute la Grèce est apparu à Schisto, une région située entre le port du Pirée et la zone industrielle de Skaramanga, aux côtés du Premier ministre Kyriakos Mitsotakis, avec en toile de fond des maquettes futuristes de bâtiments et d'infrastructure, pour présenter un grandiloquent projet d'investissement dans 3000 acres appartenant à l'Église: THE GREEN ΣXISTO (l'épithète *Green* visant apparemment à faire face au reproche que grande partie de ce terrain est une forêt protégée).

Un mois plus tard, dans une interview à *Kαθημερινή*, l'archevêque, interrogé sur l'"ambiance de sauvagerie" qui régit la société grecque, répond que "ce qui se passe est certainement une décadence". Il répète quatre fois le mot "décadence", pour conclure qu'il faut "être sérieux, se moderniser dans le bon sens du terme, être capable de manipuler les soi-disant chrétiens".¹ À la question "avec quelle vision, avec quel plan" l'Église réussira, sa réponse est axée sur ΣXISTO:

Après beaucoup de discussions [avec le premier ministre], je lui ai dit: nous ne sommes pas dans la période othonienne ou postothonienne ...

¹ *Kαθημερινή*, 23 octobre 2022.

Nous voulons nous donner la liberté d'exploiter notre propriété ... Unissons nos forces. Il m'a dit: le TAIPED [Fonds de développement de la propriété publique et privée] est à votre disposition pour préparer le projet pour vous ... La première chose que nous avons décidé de développer est Schisto ... Le Premier ministre nous a dit: Vous êtes libres de disposer de votre propriété comme vous le souhaitez.

L'archevêque réclame le soutien et la protection du pouvoir politique pour exploiter efficacement la propriété de l'Église. Mais en même temps, il veut souligner son indépendance:

Je porte l'expérience de toutes ces années, les bonnes et les mauvaises, les confrontations avec l'État, les querelles, tout, tout ... Alors que chaque archevêque pendant son mandat faisait 6, 7, 8 prélats, pendant mon mandat ... on a fait un total de 57 sur 80 ... C'est notre succès que l'État n'intervienne pas dans la sélection.

Même s'il s'arrête en 1940, le livre de Tassos Anastasiadis nous offre, peut-être pour la première fois, une base historique solide et un cadre conceptuel approprié pour comprendre le langage du chef de l'Église, ses échanges avec le

chef du pouvoir politique et la manière dont il utilise l'histoire. Il nous permet de décoder cette configuration apparemment contradictoire qui combine attachement à la "tradition" et "modernisation", dépendance et autonomie. Car, selon Anastasiadis, l'Église de Grèce "est engagée dans un processus de négociation permanente", ou dans une "interdépendance antagoniste", avec l'État; une négociation qui "continue encore et toujours", mais dont le paradigme "a surtout été solidement établi dans les années 1923–1936".

Le rôle de l'Église dans la Grèce moderne est tellement tenu comme une évidence (tant par ses défenseurs que par ses détracteurs) qu'il a rarement fait l'objet d'une analyse systématique, contrairement à d'autres champs de l'histoire de la Grèce moderne. À l'exception d'études d'histoires événementielles "internes", écrites par des ecclésiastiques ou des théologiens, qui fournissent beaucoup de données mais très peu de clés de compréhension. L'Église, sa structure, son fonctionnement, ses cadres, ses relations avec la société, l'État, l'économie, restent largement méconnus.

Anastasiadis nous dit que le lecteur ne devra pas y chercher l'exhaustivité en termes d'histoire factuelle mais une "histoire problématisée": une histoire qui discute constamment ses outils conceptuels. En effet, son livre se caractérise par sa perspective sociologique et la discussion extensive de concepts, idées et analyses de sociologues et d'anthropologues, tels que Weber, Bourdieu, Simmel, Halbwachs etc. C'est en même temps une œuvre impressionnante par son ampleur, sa documentation, la richesse et la diversité de ses sources: des revues ecclésiastiques, journaux, livres et archives, en même temps que de nombreux témoignages venant d'observateurs 'étrangers', diplomates, ecclésiastiques et de la littérature de l'époque. C'est une œuvre qui vient combler une grande lacune et former la base pour toute discussion future sur le sujet.

Le livre prend également en compte les aspects économique et géographique. Il abonde en tableaux, statistiques et cartes, alors qu'il est accompagné d'une plateforme numérique présentant des données statistiques de l'État grec et de l'Église pour la fin du XIXe siècle selon trois niveaux administratifs différents: la municipalité, le nome et le diocèse.²

De plus, le livre nous offre une perspective internationale et interreligieuse, en comparant systématiquement l'église de la Grèce avec d'autres structures ecclésiastiques, catholiques, protestantes etc. La discussion sur la "Réforme Orthodoxe" est inscrite dans la perspective générale qui oppose la Réforme à la Contre-Réforme; une inscription que n'est pas arbitraire puisque cette corrélation est faite par les protagonistes et commentateurs de la "Réforme Orthodoxe". Une audacieuse association est faite (principalement à travers les analyses de Peter Brown) à l'Antiquité tardive: l'époque de la "première sécularisation". Cette association se justifie par les références que font à cette époque (aux pères Cappadociens) les réformateurs eux-mêmes.

Il s'agit d'ailleurs d'une approche sciemment "non-politique", c'est-à-dire, qui part de l'Église en tant que structure

² <https://geoeglise.efa.gr/oldgreece.html>.

sociale pour tenter d'interpréter le rôle que joue la politique et les conflits complexes et souvent contradictoires entre l'Église et l'État. Or, l'accent mis sur la sociologie, les structures, l'économie, les groupes sociaux, ne signifie pas que le rôle des individus soit sous-estimé. Le livre est en grande partie un vaste exposé de trajectoires individuelles qui se chevauchent, ainsi que l'exposé des réseaux de ces individus.

Mais je dirais au-delà des nombreux thématiques qu'il aborde, des histoires croisées d'institutions, de personnes, d'associations, et des perspectives multiples des sources présentées, la principale qualité du livre d'Anastassiadis est qu'il présente un schéma très clair et cohérent, qui est exposé dès le début et est davantage expliqué à chaque nouvelle étape de l'analyse et du récit. Le livre est la longue histoire d'une *Réforme* et – surtout – de ses agents: les diverses organisations, individus et réseaux qui l'ont conçue, propagée, entrepris et finalement mené à bien.

C'est en même temps une réflexion sur une série de concepts centraux interconnectés: *Réforme*, *confessionnalisation*, *sécularisation*, *tradition/modernité* et *champ religieux*. Concepts introduits et mis à l'épreuve principalement dans le cadre de l'histoire du christianisme occidental, catholique et protestant. Anastassiadis critique les approches les plus courantes concernant l'histoire de l'Église grecque du point de vue des sciences sociales. Surtout l'utilisation récurrente des modèles dualistes (tradition/modernité, orthodoxie/Europe occidentale) qui reproduisent l'image d'une orthodoxie strictement prémoderne, d'un "monolithe idéologique", d'une Église qui par sa nature est opposée à la *moder-*

nité, qui, elle, correspond à un idéal-type européen occidental prédéfini. Il veut, au contraire, retracer l'émergence d'une "modernité orthodoxe" particulière, une parmi les multiples "modernités différenciées" qui émergent à l'époque de la confessionnalisation tardive, ottomane et post-ottomane.

Le concept central autour duquel on peut dire que tout le récit est articulé est celui de sécularisation. Mais ce qui importe, c'est la manière dont ce concept est introduit et employé. Non pas dans son sens le plus familier et commun, à savoir, la sortie de la religion du monde moderne, mais, au sens de l'implication de l'Église dans les questions temporelles, de son entrée dans la société, du "passage de la transcendance à l'immanence".

Il ne s'agit pas, par ailleurs, d'une histoire structurée simplement autour d'une confrontation basique entre réformateurs et anti-réformateurs: le récit porte en effet beaucoup sur des conflits, mais multiples, entrelacés et à différentes échelles: "des antagonismes entre différentes religions, entre État et Église, entre institutions, entre laïcs et clercs, entre prophètes et clercs, entre clercs réguliers et clercs séculiers et parfois entre tous ceux-là en même temps".

Le livre est composé de deux grandes parties, qui sont séparées (et connectées) par la grande rupture de la décennie 1912–1922.

La première partie consiste principalement dans la description d'une "inertie". La caractéristique principale de cette période est que l'État refuse à l'Église toute autonomie, mais aussi le compromis de l'Église avec ce régime d'hétéronomie, et l'absence de sa part de toute activité sociale, de tout effort visant à pénétrer

dans la société. L'État contrôle l'Église, mais plutôt la hiérarchie que les ouailles. Le terme *post-ottoman* dans le titre veut souligner que malgré la création d'un nouvel État, on peut constater, à plusieurs niveaux, une continuité des pratiques du passé, notamment en ce qui concerne les minorités religieuses. L'État les traite avec une certaine tolérance, tout en offrant une protection absolue à la majorité religieuse (l'interdiction du prosélytisme). Cette tolérance ne signifie pas liberté de conscience, mais l'existence d'un marché (des biens du salut) régulé par l'État.

La première partie souligne les absences, les manques. L'Église agit comme bras spirituel de l'État en vue de discipliner la société. Mais cela est très difficile, car elle ne dispose pas d'un personnel discipliné et compétent, ni d'une organisation centralisée et rationnelle. L'Église ne contrôle pas les prêtres, qui sont élus et entretenus par les paroissiens. Ces carences sont parfois méconnues aujourd'hui, à cause de l'image intemporelle de l'Église. Le livre nous rappelle, par exemple, que l'image uniforme actuelle des prêtres, que nous prenons pour très traditionnelle, est le produit d'un processus "modernisateur" de standardisation et d'uniformisation, qui voulait différencier le clergé des laïcs par sa tenue, et contrôler son comportement. Des critiques du XIXe siècle qui peuvent aujourd'hui donner l'impression d'anticléricalisme étaient en fait dirigées contre l'incapacité de l'Église à imposer cette discipline, contrairement à ce qui se passait en Europe occidentale. La même chose valait pour la question de la discipline des moines et du contrôle des monastères et de leurs biens, une question sur laquelle les réforma-

teurs de l'Église n'étaient pas nécessairement opposés aux modernistes laïques. L'ascétisme traditionnel symbolisait la non-intervention de l'Église dans la société: le paradigme que les réformateurs voulaient changer.

Un autre manque qui est soulignée, et qui semble également étrange aujourd'hui, est l'indifférence complète de l'Église du XIXe siècle pour la charité. Ce secteur était dominé par l'évergétisme privé et l'aumône individuelle, qui pouvait être faite au nom de principes chrétiens, mais sans l'initiative organisée de l'Église. Si Basile de Césarée allait devenir un modèle au début du XXe siècle, ce n'est pas seulement en raison de l'idéologie helléno-chrétienne, mais aussi parce qu'il était considéré comme le réformateur du monachisme sous l'autorité de l'évêque, et l'organisateur de l'activité philanthropique, c'est-à-dire d'une intervention active de l'Église dans la société.

Ces manques n'apparaissent pas seulement a posteriori à l'historien, mais ils se concrétisent progressivement dans le discours des différents acteurs qui font leur apparition au sein de l'Église ou dans sa périphérie, pour préparer, à partir de positions différentes, la réforme.

Les réformateurs voulaient la sécularisation de l'Église, son engagement actif au sein d'une société en pleine mutation, mais ceci impliquait l'existence d'un appareil ecclésiastique efficace, compétent et contrôlée. Ainsi, la formation du clergé et sa rémunération (nécessaire pour son contrôle et sa bureaucratisation) deviennent une question centrale pour toute idée de réforme. Anastasiadis fait longuement référence aux projets du XIXe siècle visant à combiner le métier de prêtre avec celui d'instituteur, comme

solution au problème de la rémunération, mais il souligne que nous ne pouvons pas les comprendre à travers une analyse idéologique de réaction/progrès.

Le livre distingue deux catégories d'aspirants réformateurs. À la première appartiennent les prélats qui veulent imposer la réforme d'en haut, en se basant sur l'appui de l'État, comme Germanos Kalligas, élu archevêque d'Athènes en 1889, grâce à Charilaos Trikoupis, "probablement l'occasion manquée de réforme de l'Église de Grèce au XIXe s."

À la deuxième catégorie appartiennent les mouvements des laïcs qui tentent d'amener une réforme "par le bas". Leur figure centrale fut Apostolos Makrakis, qui, à côté d'un discours irréductiste et messianique, a formulé une critique agressive envers l'Église: corruption, dépendance à l'égard de l'État, indifférence pour action dans la société et notamment pour la prédication. Makrakis a aussi attaqué violement les francs-maçons, mais cela était dû à la "ressemblance de leurs projets de moralisation de la société grecque: prédication éthique et charité devenaient les armes d'un groupe restreint 'd'élus'". La grande importance des makrakistes pour l'histoire de la réforme réside dans le fait que, malgré leur opposition farouche à la hiérarchie, celle-ci (notamment Germanos) finit par assimiler beaucoup de leurs idées et cadres: comme l'avocat Mihail Galanos, qui deviendra le pilier d'Anapasis, l'association para-ecclésiastique la plus influente de la fin du siècle, à travers laquelle les idées makrakistes se diffusent au sein de l'Église; comme Ierotheos Mitopoulos, autre prédicateur makrakiste, qui en 1892 fut élu archevêque d'Achaïe et Ilia et a incarné l'"apparition d'une nouvelle manière

d'être évêque"; ou encore Efsevios Matthopoulos qui, après avoir servi Anapasis, a fondé en 1907 Zoi, la plus importante organisation para-ecclésiastique du XXe siècle, qui a réinterprété le modèle de l'ascétisme, dans un projet d'engagement avec la société urbaine moderne.

Le moment charnière pour le changement de paradigme, souligne Anastasiadis, sera le lendemain de la décennie guerrière 1912-1922 et de la "catastrophe" d'Asie mineure. Dans les années précédant le "Schisme national" l'interventionnisme de l'État et l'hyperpolitisation de l'Église avaient atteint leur apogée. Mais cela contribue plutôt à la prise de conscience de la nécessité de sortir du statut d'hétéronomie. L'effondrement de l'Empire ottoman avait engendré l'idée d'une réintégration de l'Église de la Grèce au patriarcat; la Grande Idée vénizéliste rejoignait les aspirations des réformateurs (Meletios Metaxakis et Chrysostome Papadopoulos), qui promouvaient également un rapprochement avec les anglicans dans la perspective d'un partage anglo-grec de l'Orient méditerranéen. Mais la "catastrophe" a mis fin à ces projets.

L'afflux de réfugiés, et avec eux, l'émergence menaçante d'antagonistes, tels que les missionnaires catholiques et les militants communistes, la fin des visions irréductistes et impérialistes, la stabilisation des frontières, la nécessité de l'intégration nationale et ecclésiastique des "Nouveaux Pays", tout cela a créé le besoin impératif et les conditions d'une réforme de l'appareil ecclésiastique. Son début coïncide avec la "Révolution" des militaires vénizélistes, l'introduction du calendrier grégorien et l'élection de Chrysostome

Papadopoulos comme métropolite d'Athènes en février 1923.

La seconde partie du livre présente cette victoire des réformateurs. Dans le chaos social, l'Église se lance dans un combat pour quadriller la société. Principalement par le biais d'organisations para-ecclésiastiques, qui se trouvent en lutte avec d'autres forces (missionnaires, francs-maçons, communistes) engagés dans une action sociale et philanthropique.

Mais cette accélération de la sécularisation, de l'engagement active de l'Église dans le monde moderne, se fait avec des positions idéologiques de plus en plus conservatrices. L'Église devient un allié très important de l'État dans son effort de contrôler et homogénéiser la société qui émerge d'une décennie de crise. L'Église se dote pour la première fois d'une organisation rationnelle et homogène, administrée par un personnel tendant à la professionnalisation. Le contrôle épiscopal de l'Église s'accentue, et l'Église devient de plus en plus synonyme du corps hiératique.

L'aspect le plus important de l'entrée de l'Église dans la société est le lancement, pour la première fois, d'une activité caritative organisée. Elle vise à ne pas céder du terrain aux confessions antagonistes en même temps qu'à justifier la possession de la propriété ecclésiastique. Elle s'appuie sur la systématisation de l'aumône, qui doit cesser d'être une pratique individuelle et devenir organisée, avec l'Église comme médatrice nécessaire entre les philanthropes et les pauvres. L'autre aspect est celui de l'éducation, qui ne s'exprime pas pourtant par la création d'écoles confessionnelles, puisque, dans le cadre de son alliance avec l'État, l'Église se contente du

contrôle idéologique de l'enseignement public, mais par le développement d'un vaste réseau d'écoles de catéchèse, dans lequel le protagoniste est Ζωή. Ces actions impliquent aussi une mobilisation importante des femmes et c'est en grande partie par le biais des femmes que l'Église essaie de contrôler les hommes et la société. Dans des rôles secondaires, bien sûr, et avec un discours, là encore, très conservateur, nettement hostile aux droits des femmes.

Dans le discours de l'Église, tout cela, la charité, le catéchisme, la mobilisation des femmes, font partie d'un combat contre la *décadence morale* de la société, qui se manifeste par la criminalité, le "naufrage familial", les mœurs libres modernes. Cette rhétorique de crise morale s'adressait principalement à la petite bourgeoisie que l'Église considérait comme l'ossature de la société et dans laquelle recrutaient les associations para-ecclésiastiques.

En même temps, on a la lutte, menée conjointement par l'État et l'Église, pour l'intégration nationale, voire l'hellénisation des "Nouveaux Pays", des populations non grécophones et les réfugiés. L'État dépend de l'Église et l'Église dépend de l'État. C'est une guerre commune contre ceux qui menacent la cohésion nationale-religieuse: tels que les communistes qui militaient dans les bidonvilles des réfugiés, et dont les idées étaient perçues comme étrangères au caractère national et comme un symptôme de la crise morale. Le communisme était quasiment identifié comme une religion étrangère et la loi de l'*Ιδιώνυμον* de 1929 punissait le "prosélytisme en faveur du communisme".

Anastasiadis souligne le fait que c'est principalement le vénizéisme modernisateur qui, dans les années 1920, adopte et réinterprète l'idéologie de l'helléno-christianisme (l'identification du Grec avec le Grec orthodoxe) dans un sens plus politique (vers l'anticommunisme), et il le fait en collaboration avec l'Église (réformiste), qui acquiert un rôle politique plus essentiel. État et Église forgent leur alliance en persécutant des opposants comme les anciens-calendaristes (qui se sont surtout implantés parmi des populations non-grecophones), les grecs-catholiques (uniates), les témoins de Jéhovah, les communistes. Cette alliance entre État et Église "allait dériver vers l'intolérance". Dans leur brochure électorale de 1932, les libéraux se félicitaient d'avoir banni les "écoles étrangères qui étaient devenues des centres de propagande et des foyers de prosélytisme",

ayant accepté toutes les demandes de l'Église.

Le livre de Tassos Anastasiadis nous montre ainsi comment la victoire de la "Réforme Orthodoxe" et la manière historiquement spécifique dont elle a été réalisée, a finalement conduit à un durcissement idéologique, à une intolérance nettement plus forte que celle de la période précédente. Le renforcement de l'autonomie de l'Église dans l'entre-deux-guerres a entraîné sa politisation réactionnaire. Laquelle, dirions-nous, se prolonge dans le régime d'après-guerre, dans la façon dont l'Église s'implique dans la dictature de 1967, ou, une partie considérable d'elle, s'allie à l'extrême droite fasciste dans les années 2010.

Paraskevas Matalas

Université de Crète