

Les pratiques identitaires de l'Eglise orthodoxe Roumaine dans le postcommunisme: carnet de route

Conovici, Iuliana

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Conovici, I. (2007). Les pratiques identitaires de l'Eglise orthodoxe Roumaine dans le postcommunisme: carnet de route. *Studia Politica: Romanian Political Science Review*, 7(1), 185-202. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:ssoar-56064-8>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/1.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/1.0>

Les pratiques identitaires de l'Église Orthodoxe Roumaine dans le postcommunisme: carnet de route

IULIANA CONOVICI

La construction des identités n'est pas seulement une question de discours. Ce n'est pas seulement une manière de se penser soi-même et de se définir par rapport aux autres et ce n'est pas seulement à travers ce que l'on dit et de ce que l'on fait dire de soi-même que celle-ci est structurée. La construction des identités s'exprime également à travers les usages, les actions – les pratiques qu'on peut comprendre ces processus. Or, les transformations qui apparaissent, au-delà de l'ambiguïté du rapport avec le passé récent, dans la situation et le statut public de l'Église Orthodoxe¹ de la Roumanie postcommuniste participent de la reconstruction de l'identité publique de celle-ci. On assiste ainsi à la restructuration de tout un ensemble de stratégies discursives, mais aussi de pratiques correspondantes qui, toutes, définissent les rapports et la (ré)intégration de l'Église dans la société roumaine postcommuniste.

La route parcourue depuis 1989 en est déjà longue. L'adaptation, la «réinvention», en quelque sorte, d'une identité publique pour cette Église s'avère longue et pénible, ponctuée de victoires, mais aussi d'échecs et de tensions. Comme presque toutes les autres structures autonomes de la société roumaine pre-communiste, l'Église Orthodoxe avait subi un mélange d'oppression et aménagements que l'État roumain communiste avait su administrer.

Si le début d'une investigation du discours public orthodoxe a été fait ailleurs², la présente étude se propose d'identifier et esquisser un tableau de pratiques significatives de l'Église Orthodoxe qui illustrent la reconstruction (ou bien la réinvention?) de l'identité publique de celle-ci. À partir de plusieurs cas particuliers, on tentera à lier ces pratiques au discours public qui les appuie et qu'elles sont appelées à soutenir.

Seront appelées «pratiques identitaires» l'ensemble de ces actions qui, par elles-mêmes et à travers leurs effets ou conséquences signifient, en lui donnant un contenu réel, la manière dont les membres de l'Église se comprennent eux-mêmes en relation avec celle-ci et permettent la compréhension de cette identité à l'observateur extérieur. Pour ce faire et afin d'éviter l'identification simplificatrice et non sans implications idéologiques de l'Église avec ses administrateurs institu-

¹ Ci-après nommée «l'Église». Cette investigation ne traite que de la situation de l'Orthodoxie roumaine, mais il ne faut pas oublier que ses actions, comme ses discours, évoluent dans un contexte qui n'en fait pas un acteur monopolistique. Souvent, discours et pratiques sont établis sous l'influence ou sur incitation à la réaction déterminées par d'autres acteurs. Ces aspects ne feront l'objet de la présente étude que de manière accessoire.

² Iuliana CONOVICI, «L'Orthodoxie roumaine et la modernité. Le discours officiel de l'Église Orthodoxe Roumaine après 1989», *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, vol. IV, no. 2, 2004, pp. 389-420.

tionnels¹, on va traiter non seulement d'initiatives de la hiérarchie de l'Église Orthodoxe ou gérées par celle-ci, mais aussi d'actions similaires des membres du clergé, des moines ou de simples fidèles.

Vu son caractère particulier, sa part d'ineffable, la dimension et l'expression individuelles de la foi ne seront approchées que marginalement. Elles n'en sont pas pour autant moins importantes puisque, à part le clergé, les théologiens et les fidèles actifs, impliqués dans la vie de leur Église par des actions concrètes, toute Église traditionnelle comprend un nombre plus ou moins grand de membres du «peuple de Dieu» qui construisent leurs relations avec le monde du sacré à leur propre manière, participant à des degrés différents à la vie de l'Église. Ce sont là des rapports et des actions très difficiles à encadrer, à quantifier: mesurer ce type de foi ne saurait se limiter à l'enregistrement de la fréquence de la participation liturgique ou sacramentale.

Une autre limitation de cette étude est celle des sources. Il s'agira de revues ecclésiastiques et de quelques-uns des journaux et hebdomadaires de la presse centrale, des documents officiels disponibles sur les sites Internet des différentes éparques (diocèses), paroisses, organisations et associations orthodoxes, mais aussi d'autorités étatiques ou d'organisations de la société civile etc.

Pour voir dans quelle mesure ces pratiques identitaires de l'Église Orthodoxe Roumaine changent après 1989, il faudra d'abord comprendre comment celles-ci apparaissaient avant ce moment-là. C'est pourquoi nous ferons une brève présentation de la situation de ces pratiques au long du régime communiste.

C'est seulement ensuite qu'il sera possible de voir comment ces pratiques apparaissent après 1989 et dans quelle mesure elles sont différentes de celles du passé. De quelles pratiques parle-t-on, en fait? Il s'agira tout d'abord de pratiques institutionnelles. Comment sont faites les élections des hiérarques, qui sont ceux qui accèdent aux plus hauts rangs ecclésiastiques? Qui sont les membres des organismes électifs de l'Église, tels l'Assemblée Nationale, le Conseil National ou le Collège Électoral Ecclésiastique? Combien est-ce que la discipline interne de l'Église est stricte?

De même, seront analysées les pratiques censées construire et soutenir la transformation de l'Église Orthodoxe Roumaine dans une religion publique au sens plénier du mot: la manière où celle-ci est (ré)intégrée dans les institutions publiques, qu'elles soient militaires (l'Armée), de l'ordre public (Gendarmerie, Police), sanitaires ou d'assistance sociale (hôpitaux, asiles etc.), du système pénitentiaire ou du système de l'enseignement public.

Il faudra s'arrêter aussi sur les pratiques dont le but, symbolique au moins, est d'affirmer la présence significative de l'Église dans l'espace explicitement politique, celui des autorités publiques, mais aussi de la vie politique des partis. Les actions censées appuyer le discours national de l'Église et ses rapports avec l'Église Gréco-Catholique ne seront pas rediscutées, puisqu'elles ont fait l'objet d'une autre étude².

Par contre, la situation de la communication dans l'Église Orthodoxe fera l'objet d'un sous-chapitre distinct. Il y aura une investigation sur les lieux et les modes de communication préférés par celle-ci et de l'évolution de celles-ci au cours de la période postcommuniste, en passant du sermon conventionnel et de la

¹ Pour les fautes et les risques de ce genre de discours, v. Daniel BARBU, «Biserica și statul», *România Liberă*, an XLVIII, nr. 14125, s.n., nr. 91, 8 avril 1990, p. 2 («Lumea creștină»).

² E.g. dans Iuliana CONOVICI, «L'Orthodoxie roumaine et la modernité...cit.».

parole écrite sous la forme du livre ou de la revue vers la prédication, la catéchèse, la transmission des valeurs dont elle est la porteuse et le garant à travers la radio, la télévision, l'Internet, les supports multimédia.

DISCOURS ET PRATIQUES RELIGIEUSES ORTHODOXES À L'ÉPOQUE DU RÉGIME COMMUNISTE

Avant de se pencher sur les transformations des pratiques de l'Église Orthodoxe Roumaine après la chute de Ceaușescu, s'impose une examination de la situation préalable de celle-ci, afin de pouvoir faire ensuite les distinctions nécessaires.

Pendant la période communiste, la situation de l'Église était réglée par la Loi concernant le régime général des cultes et le Statut d'organisation de l'Église, datant de 1948 et 1949 respectivement (avec quelques amendements ultérieurs). À travers ces deux instruments, l'activité institutionnelle de l'ÉOR était sévèrement limitée par rapport à la période précédente. Exclue de l'enseignement et des autres institutions publiques, l'Église allait perdre aussi la majeure partie de ses propriétés; depuis 1959, la vie monastique est amputée de la majeure partie de ses ressources – humaines et matérielles. Parmi les pratiques ecclésiastiques qui survivent, la plupart sont celles du culte: la célébration liturgique et sacramentale et, limitée à l'espace du culte proprement dit et aux monastères, l'institution des pères spirituels, l'organisation de collectes (régulières, pour compléter les fonds de l'Église et occasionnelles, en cas de calamités). Le respect de ces pratiques se posait comme une dissidence idéologique implicite par rapport au Parti Communiste, mais il mène rarement à des actions de dissidence socialement significatives.

Et si, d'une part, la manifestation publique de la foi religieuse et la catéchèse avaient été restreintes et isolées à l'espace au temps liturgique, d'autre part le discours et les actions publiques des représentants institutionnels de l'Église subissent durant cette période une forte politisation. Les sermons publics du clergé tant supérieur qu'inférieur étaient surveillés par des agents ou des informateurs de la police politique. De même, l'engagement de l'Église Orthodoxe Roumaine dans le Mouvement Oecuménique et dans la «lutte pour la paix» était strictement encadré, afin que le discours public orthodoxe corresponde exactement aux intérêts politiques du régime même. L'État continue à financer en partie les salaires des prêtres, ainsi que d'autres actions de l'Église politiquement utilisables.

Le régime n'encourageait pas et n'autorisait que rarement les rénovations ou les constructions de nouvelles églises ou monastères. Mais, alors qu'à Bucarest et ailleurs des églises étaient démolies pour laisser la place à des constructions civiles, il existait des endroits où de telles constructions étaient possibles, certaines d'entre elles étant réalisées malgré les restrictions et parfois avec l'accord (ou même le soutien) tacite des représentants locaux des autorités¹.

De même, s'il est indiscutable que le régime communiste opère une limitation dramatique des actions publiques de l'Église, en l'excluant des institutions publiques et notamment de l'enseignement public, en limitant ses possibilités de se

¹ C'est le cas du monastère Brâncoveanu-Sâmbăta de Sus, construction monumentale datant de la fin des années 1980. Les constructions de l'enceinte carrée abritaient une église de grandes dimensions.

former des cadres aux deux Instituts théologiques de rang universitaire (dont le nombre d'étudiants était établi toujours par le Ministère ou le Département des cultes) etc., il est moins évident dans quelle mesure on peut parler de la complète «privatisation» de l'expression religieuse à cette époque.

Dans l'espace administré et surveillé par le régime communiste, dans la mesure où ces gestes pouvaient acquérir une signification politique favorable au régime, on a vu que toute une série de manifestations publiques du religieux étaient tolérées. Mais, si l'instrumentalisation de l'institution de l'Église par les autorités politiques communistes afin de se créer un plus de légitimité (surtout externe) est incontestable; s'il est tout aussi incontestable que, dans ses relations avec l'Église, l'État traitait d'une position de force, en employant souvent contre celle-ci l'oppression et l'administration de la peur, il serait au moins tout aussi intéressant d'avoir une étude appliquée des documents et témoignages disponibles qui permette de déceler si et dans quelle mesure les représentants de l'Église Orthodoxe (les prélats mais aussi le bas clergé, et certains des fidèles) ont pu tourner ces réalités peu favorables à leur avantage et à celui de l'Église elle-même.

Comme dans l'ensemble de la société roumaine, marquée par un long exercice du dédoublement, il faut dire que si, au niveau du discours public, la relation entre Église et État est articulée dans le langage officiel idéologisé, au niveau des pratiques et des relations interhumaines celle-ci est beaucoup plus complexe: ces pratiques ne seront elles-mêmes ni articulées au bénéfice unique du régime politique, ni suivant strictement les normes établies¹.

Cette pratique de l'ambiguïté et du double langage, ainsi que la politisation illégitime des formes d'expression religieuse publique ont mené, comme l'observait Alexandru Duțu, à l'apparition d'un fort déséquilibre dans l'articulation de la sphère publique avec la sphère privée, de même qu'à l'intérieur de cette dernière².

On peut en conclure que cette «stratégie de survie» choisie par l'Église Orthodoxe (clergé et fidèles) pour la période du régime communiste, marquée par un refus majoritaire de la résistance explicite n'est pas restée sans conséquences après la disparition du régime.

PRATIQUES IDENTITAIRES ORTHODOXES DANS LE POSTCOMMUNISME

L'année 1990 emporte, après la chute de Ceaușescu, une transformation profonde tant du discours public de l'ÉOR que – et surtout – de ses pratiques publiques. Après le moment (vu comme révolutionnaire) de décembre 1989, l'Église Orthodoxe entend procéder au rétablissement de sa présence et de son autorité dans l'espace public. Même si elle partait avec le handicap de son manque de crédibilité dû à l'absence d'une opposition systématique et explicite au communisme, celle-ci

¹ Au long de presque toute la période postcommuniste sera maintenue, par exemple, la pratique – héritée du passé récent – des constructions d'églises sans autorisation préalable (Cf. Florin FRUNZĂ, «Biserica Ortodoxă Română și laicizarea», in Radu CARP (coord.), *Un suflet pentru Europa. Dimensiunea religioasă a unui proiect politic*, Anastasia, București, 2005, tableau 3, p. 80.

² Cf. Alexandru DUȚU, *Ideea de Europa și evoluția conștiinței europene*, All Educational, București, 1999, le chapitre: «Confesiune, națiune, stat», pp. 216-236.

se proposait (à travers ses autorités) de (re)devenir une religion publique, suivant le modèle de son insertion dans la société de l'entre-deux-guerres.

Les pratiques institutionnelles

Pour ce qui est de la structure institutionnelle de l'Église, on peut constater qu'après 1989 elle reste largement inchangée. Ses unités se multiplient, mais les règles institutionnelles de fonctionnement interne demeurent. Le Statut d'organisation de l'ÉOR n'est modifié que pour en éliminer (par déclaration unilatérale) les articles qui prévoyaient un contrôle direct du Département des Cultes sur l'Église et pour proclamer ainsi l'autonomie de l'Église par rapport à l'État et la multiplication des éparchies¹. Il y a là une modification qui pourrait passer inaperçue puisque cette initiative, apparemment prévisible, ne s'inscrivait pas dans la tradition des relations de l'Église avec l'État roumain moderne².

Dans ce contexte, la «réactivation» en 1992 d'une Métropole de la Bessarabie («autonome et de style ancien», i.e. suivant le calendrier julien), dirigée par l'évêque de Bălți (puis métropolitain) Petru Păduraru est particulièrement significative. À côté de la restructuration et de l'élévation des éparchies orthodoxes roumaines d'Europe et des États-Unis aux rangs respectifs de Métropolies et d'Archevêché, ces actions viennent à l'appui du discours public des prélats orthodoxes qui mettent en avance l'image de l'Église Orthodoxe comme Église de tous les Roumains, Église nationale et conscience morale de la nation.

La création, dans ce même contexte, à l'appui et sur proposition de l'État roumain d'un évêché de Harghita et Covasna (zone à très forte majorité hongroise), ayant d'abord le statut d'évêché missionnaire³, est remarquable par ce qu'elle illustre une étroite collaboration, voire une instrumentalisation (bien volontaire) de l'Église par l'État pour poursuivre ses propres buts – dans ce cas-ci, la consolidation de la présence roumaine dans ce qu'on appelle le Pays des Szekler.

Pour ce qui est des changements qui apparaissent dans la structure même du Saint Synode – à travers une procédure de cooptation –, le nombre des hiérarques orthodoxes roumains se multiplie, en passant de 23 en janvier 1990 (évêques vicaire compris) à 48 en mars 2005, alors que le nombre des diocèses monte de 13 en 1989 à 30 au début 2005; le nombre des membres de l'Assemblée Nationale

¹ La mesure de la rigueur de ces révisions est donnée, par exemple, par le maintien dans le texte du Règlement de procédure des instances disciplinaires et judiciaires de l'Église Orthodoxe Roumaine, réédité en 2003 (dans *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București), où, à l'art. 119, est maintenue dans la formule de rédaction des citations, la mention du *raion* (division territoriale administrative du pays depuis longtemps abolie) de provenance de la personne citée (p. 78).

² Un regard rapide sur les lois de 1925 et 1928 concernant le régime général des cultes en Roumanie et, respectivement, la situation de l'ÉOR dans l'État roumain comprennent la formule bien explicite du pouvoir de *contrôle* des cultes par l'État exerçable à travers le Ministère des Cultes.

³ Ainsi, le compte-rendu des travaux du Saint Synode du 25 et 26 juillet 1991 (dans *Biserica Ortodoxă Română* [désormais BOR], an CIX, nr. 10-12, octobre-décembre 1991) nous informe-t-il (pp. 239-240) de la discussion concernant la proposition du Secrétariat d'État pour les cultes. Le Saint Synode donnera cours par la suite à cette requête des autorités étatiques, l'accord signé avec le Secrétariat d'État incluant aussi l'obligation de l'État roumain de payer des salaires préférentiels pour le clergé orthodoxe du nouveau diocèse.

Ecclésiastique s'accroît d'une manière comparable¹. À peu près la moitié des membres de celle-ci y restent de 1990 à 2002, étant élus à nouveau tous les quatre ans (il s'agit surtout des membres appartenant au clergé). Parmi les laïcs que les Assemblées éparchiales (diocésaines) renvoient à l'Assemblée Nationale, on y retrouve bon nombre d'hommes politiques tels Gheorghe Ciuhandu, Sorin Frunzăverde, Nicolae Noica ou Constantin Simirad².

Des nouveaux hiérarques élus au Saint Synode après 1989, très peu y arrivent après une longue expérience monastique. Ils sont plutôt des universitaires ou des anciens cadres des administrations diocésaines. Le Saint Synode allait rajeunir, le plus jeune évêque étant, lors de son ordination en 1997, âgé de 33 ans seulement (Mgr. Iosif Pop, archevêque, puis Métropolitain orthodoxe roumain pour l'Europe Occidentale et Méridionale)³.

La structure du Synode se modifie progressivement, celui-ci devenant, au bout de 16 années, un organisme beaucoup plus hétérogène, moins prévisible dans ses actions et difficile à instrumentaliser complètement – soit de l'intérieur de l'institution ecclésiastique, soit de la vie politique ou autres. Au fur et à mesure que l'Église rétablissait sa présence et son influence publiques, ceci est apparu de plus en plus manifeste. Tel fut le cas de la dispute publique sur la division de la Métropole de l'Ardeal, fin 2005. Pour la première fois, la structure du Saint Synode, traditionnellement fondée sur l'existence de cinq sièges métropolitains principaux avait été remise en cause et réformée⁴. À ce qu'on peut déduire des comptes-rendus des rencontres du Saint Synode, la voie de la réforme structurelle a été ouverte – et elle n'est pas prête à se refermer⁵.

La discipline interne de l'Église Orthodoxe doit se confronter également à des difficultés dues, entre autres, à l'expansion très rapide de ses structures institutionnelles et de leurs infrastructures respectives⁶. À commencer par la contestation

¹ Le Statut d'organisation de l'Église Orthodoxe prévoit (art. 21) que l'ANE se compose d'un membre du clergé et deux membres laïcs de chaque diocèse, plus tous les membres du Saint Synode (dans *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române*, cit., p. 15).

² La situation n'était pas nouvelle, si l'on se souvient qu'un Petru Groza avait été membre de la même Assemblée depuis 1948 jusqu'à sa mort (cf., par exemple, Dan CIACHIR, «Îngropăciunea creștinească a lui Petru Groza», *Ziua*, nr. 3606, 21 avril 2006, disponible à www.ziua.ro/display.php?id=198296&data=2006-04-21&, mars 2007).

³ En 2002, une étude réalisée sur la base des biographies disponibles à cette heure-là sur le site officiel de l'Église Orthodoxe (www.bor.ro, à présent inactif) montrait que l'âge moyen des membres du Saint Synode était de 58 ans: le plus jeune évêque était âgé de 33 ans, alors que le plus âgé était de 92 ans.

⁴ En 2003 déjà, une tentative de l'Archevêque Teodosie de Tomis de reconstituer l'ancienne Métropole de Tomis avait échoué face à l'opposition concertée du Patriarche et des deux principaux acteurs de la dispute de 2005: le Métropolitain Daniel de Moldavie et l'Archevêque Bartolomeu de Cluj (cf. *BOR*, an CXXI, nr. 4-6, avril-juin 2003, pp. 640-644).

⁵ V. par exemple l'analyse de Florian BICHIR, «Sfântul Sinod pune la cale reforma Bisericii Ortodoxe», *Evenimentul Zilei*, 27 juin 2006 (disponible via: http://www.hotnews.ro/articol_51227-Sfantul-Sinod-pune-la-cale-reforma-Bisericii-Ortodoxe.htm, accès: mars 2007) sur les débats à l'intérieur du Saint Synode pour lancer une réforme du système d'organisation de l'Église, par l'adoption éventuelle du système de l'Église Orthodoxe de Grèce qui institue des métropoles dans tous les chefs-lieux de département. Le Synode n'aurait pas jugé la question urgente et ne l'a pas discutée en juin 2006, mais l'initiative montre que le processus réformateur pourrait n'être qu'à ses débuts.

⁶ Ainsi Florin FRUNZĂ («Biserica Ortodoxă Română și laicizarea», cit., pp. 277-284) montre-t-il que, à l'exception des années 1991-1994, le nombre de constructions d'églises chaque année (moins nombreuses en 1991-1996, les constructions d'églises atteindront un maximum en

interne de la hiérarchie ecclésiastique au début des années 1990, les tensions entre le bas clergé et les hiérarques, mais aussi entre ceux-ci et les représentants d'associations chrétiennes se sont poursuivies tout au long de la période postcommuniste. On en retrouve les preuves dans les précisions de la Commission canonique et de discipline du Saint Synode.

Ainsi, par exemple, alors que celui-ci réautorise l'association de l'Armée du Seigneur (*Oastea Domnului*) dès 1990 et malgré le fait qu'un évêque est désigné pour rester en permanence en contact avec l'association, certaines sections de celle-ci (des parties des filiales de Cluj et Simeria) refusent de reconnaître l'autorité de l'Église Orthodoxe, et les relations du Synode avec le reste de l'association restent assez précaires¹.

Pour ce qui est des initiatives privées apparues début 1990 – le Groupe de réflexion pour le renouveau de l'Église, la Conférence nationale des prêtres et la Conférence consultative des laïcs orthodoxes, le Saint Synode commence par les reconnaître, mais il préfère décourager leur perpétuation en tant qu'organismes consultatifs auprès des autorités statutaires. C'est pourquoi, si le Groupe de réflexion est suspendu par le fait que ses principaux membres ecclésiastiques sont cooptés dans le Saint Synode, les deux autres initiatives disparaissent après quelques rencontres seulement.

Quant aux monastères, le «cas Tanacu» illustre, parmi d'autres, les déficiences réelles dans leur organisation et leur discipline. Le nombre d'irrégularités découvertes dans l'organisation du monastère, mais aussi la précarité de la communication entre le monastère et son supérieur local, l'évêque de Huși, la réaction sévère du Saint Synode, le jugement sans appel du prêtre et des moniales incriminés, n'en étaient que les aspects les plus saillants. La question des rapports entre la hiérarchie statutaire et une partie des monastiques qui lui contestent explicitement l'autorité intéressaient tout particulièrement les théologiens.

Les pratiques de la religion publique

On retrouve déjà, début 1990, dans les «Doléances du Saint Synode au Conseil du Front du Salut National» (*Te mei*, nr. 439, 1990) l'indication des pratiques qui devaient réaffirmer, entre autres, le caractère de religion publique de l'Église Orthodoxe Roumaine, début 1990: il s'agissait de l'accès dans l'Armée, le système pénitentiaire, les hôpitaux et les asiles etc. et aussi dans l'enseignement public². De même, l'Église aspirait à être présente également – à sa manière – dans l'espace politique (mais sans s'impliquer directement dans la vie partisane).

2000) a été, en moyenne, de 100 à 150 églises par an; le nombre des monastères a augmenté de manière constante de 205 en 1990 à 574 en 2003, tandis que le nombre des institutions d'enseignement théologique orthodoxe est passé de six séminaires et deux instituts théologiques en 1989 (distincts de l'enseignement public et seulement des sections de théologie pastorale) à 39 séminaires et 14 facultés en 2003 (intégrées dans le système d'enseignement public et offrant plusieurs spécialisations, de la théologie pastorale à l'assistance sociale, aux lettres etc.).

¹ V., par exemple, la situation présentée dans *BOR*, an CXXIII, nr. 1-3, janvier-mars 2005, *Te mei*, nr. 777, 2005, pp. 103-105.

² Cf. «Sumarul ședinței extraordinare din 3-4 ianuarie 1990», *BOR*, an CVIII, nr. 11-12, novembre-décembre 1990, pp. 97-98.

Ainsi l'accès des prêtres dans le système pénitentiaire pour en assurer l'assistance religieuse se réalise-t-il, au cours des premières années, presque exclusivement en faveur des prêtres orthodoxes, sur la base de protocoles convenus entre les institutions respectives et l'Église Orthodoxe, jusqu'à l'établissement de lois dans ce domaine. Progressivement, des églises et des chapelles ont été construites presque dans toutes les institutions de ce système¹. Quant à l'Armée et aux institutions de l'ordre public, le système de réglementation de la présence des prêtres dans ces institutions se fait d'une manière similaire; les salaires du clergé militaire et la construction des églises sont financés par les institutions respectives².

L'accès des prêtres dans les hôpitaux et asiles est, de nos jours, encore limité et la situation dans ces institutions est moins uniforme. L'accès des prêtres ici demeure incomplet, tandis que les sources de financement pour y maintenir leur présence sont plus diverses. Ainsi, par exemple, en 2005, dans la juridiction de l'Archevêché de Bucarest, seulement la moitié des prêtres présents dans les hôpitaux avaient un salaire financé par l'État³. Il existe aussi quelques cas d'églises ou de chapelles aménagées dans des unités de l'enseignement public, mais ceux-ci demeurent rares⁴.

Puisque l'une des doléances exprimées par le Saint Synode était la catéchèse pour les jeunes et la réintégration de l'enseignement religieux dans le système public d'éducation, il faut mentionner au moins trois types de pratiques censées rendre manifeste la présence de l'Église dans cet espace public.

Tout d'abord, au début 1990 déjà, le Saint Synode, mais aussi le Groupe de réflexion sur le renouveau de l'Église lançaient des discussions et des négociations avec le Ministère de l'Enseignement afin de (ré-)introduire l'enseignement religieux à l'école publique (la proposition initiale était l'introduction des classes de religion de l'école primaire jusqu'au lycée). L'accord de 1990 sur l'établissement d'un enseignement optionnel de la religion va être modifié par la suite, en 1995 et en 1997, en faisant de la religion une discipline obligatoire pour l'école primaire, optionnelle en secondaire et facultative au lycée. Quant à l'enseignement de la religion en soi, il devient une profession de plein droit, bénéficiant de la formation progressive d'enseignant dans les nouvelles sections des facultés de théologie. En 1991, lorsque l'enseignement de la religion à l'école débutait, les enseignants étaient des prêtres ou des étudiants des départements de théologie pastorale. De même, quelques années passeront avant l'établissement d'un *curriculum* précis⁵, les classes fonctionnant parfois avec des manuels réédités de religion de la période de l'entre-deux-guerres. Vers la fin des années 1990, l'enseignement de la religion suivra, lui aussi, les normes générales de l'enseignement public concernant l'emploi de manuels alternatifs⁶.

¹ Cf. Florin FRUNZĂ, «Biserica Ortodoxă Română și laicizarea», cit., p. 287, en 2004 il y avait dans les institutions pénitentiaires 37 églises et chapelles.

² Cf. par exemple le Rapport de l'Archevêché de Bucarest pour 2005, disponible à www.patriarhia.ro/stiri/stire015.htm (accès: 5 février, 2006).

³ *Ibidem*.

⁴ Il y en avait sept pour tout le territoire de l'Archevêché de Bucarest (*ibidem*).

⁵ De mon expérience personnelle, en 1991, lorsque je passais au cycle secondaire, le premier professeur censé nous enseigner la religion organisait ses classes plutôt comme des discussions à partir de thèmes d'actualité, en les combinant avec des notions religieuses élémentaires (prières, détails rituels, étude de fragments de la Bible). Deux ans plus tard, le cours était systématisé de manière à comprendre des notions élémentaires de religion, d'histoire de l'Église et d'histoire biblique, suivant un *curriculum* plutôt inflexible.

⁶ Le Saint Synode, agissant en inspecteur scolaire, a la tâche de sélectionner les manuels qui correspondent à ses critères.

D'autre part, l'enseignement théologique proprement dit est pleinement reconnu par l'État dès 1990 et il est complètement réintégré dans le système d'enseignement public (avec tout le personnel payé par l'État) depuis 1993. Le nombre des institutions d'enseignement théologique se multiplie, tandis que les formations offertes se diversifient. Auprès les facultés de théologie seront créées notamment des sections de Théologie Lettres (qui forment les futurs enseignants de la religion dans le système public d'éducation) et de Théologie assistance sociale (qui préparent les cadres pour les structures assistentielles que l'Église Orthodoxe se crée ou dans lesquelles elle voudrait être impliquée). L'assistance sociale sera la priorité des années 2000, comme la préparation des enseignants de la religion l'avait été pour les premières années 1990.

En 2004 déjà, le Saint Synode se proposait de renoncer du moins à une partie des sections de théologie langues de ses facultés, puisqu'il n'y avait plus de moyen d'en garantir l'intégration dans le système d'enseignement. La priorité du moment était l'assistance sociale. À part les formations plus restreintes comme celles de préservation du patrimoine culturel, peinture et restauration, le système d'enseignement théologique essayait de réagir aussi aux nécessités du moment, en offrant des spécialisations dans les sciences de la communication ou le «langage mimico-gestuel». Ainsi se fait-il que les évolutions du système d'enseignement théologique (de rang universitaire, au moins) attestent les modifications de l'agenda public de l'Église.

Le fait que le Saint Synode ait constamment refusé l'autorisation et la reconnaissance des diplômes en théologie en provenance des universités privées est également significatif. De même, il faut rappeler que, en 2000 encore, celui-ci refusait également l'inscription dans la future Loi pour le régime général des cultes, de la possibilité de créer des unités d'enseignement sur des bases strictement confessionnelles. Ce n'est qu'au texte discuté en 2005 et finalement adopté fin 2006 que l'apparition de cette possibilité a été acceptée par les représentants de l'Église Orthodoxe. Pourquoi donc ces précautions? S'agissait-il d'une méfiance générale vis-à-vis de l'enseignement privé? Ou bien peut-on dire que le Synode jugeait suffisant l'enseignement dispensé à travers l'école publique (y compris l'enseignement théologique)? Vu les conventions successives avec le Ministère de l'Éducation qui voulaient que les autorités ecclésiastiques aient un droit de regard et de décision quasi-absolu tant sur le *curriculum* que sur les nominations des cadres, on peut estimer qu'il s'agit là d'un autre enjeu.

Il est probable que le Saint Synode avait cherché à préserver son monopole de l'autorité et à contrôler les moyens à travers lesquels l'enseignement de la théologie était fait. Or, l'inclusion de l'enseignement théologique dans le système public d'éducation s'avérait satisfaisante de plusieurs points de vue. Non seulement les autorités ecclésiastiques pouvaient contrôler le contenu de l'enseignement dispensé et les personnes impliquées, mais aussi le nombre des diplômés qui en résultait et, implicitement, leur insertion sur le marché du travail, ce qui allait permettre, à son tour, les réajustements du système d'éducation théologique dont on a parlé avant, suivant les nécessités du moment. C'est ainsi que, pour l'exprimer dans les termes de la reconstruction de l'identité publique de l'Église, les autorités ecclésiastiques ont entendu défendre leur monopole de la définition de l'identité orthodoxe à travers le système d'enseignement.

Il est intéressant de voir que, par la suite, dans le texte de la Loi sur la liberté religieuse et le régime général des cultes (adoptée fin 2006), texte qui a eu l'accord des représentants de l'Église Orthodoxe, il existe la possibilité de créer des unités d'enseignement confessionnel privé. Ensuite, il faut aussi mentionner le fait qu'il

existe depuis 2004 une Fondation des «Saints Martyrs Brâncoveni», ayant le siège à Constanța et qui a pour but le soutien financier d'une école maternelle – à notre savoir, celle-ci est la première initiative d'enseignement privé orthodoxe¹.

Est-ce que l'approbation de l'inclusion dans le texte de la loi du passage susmentionné a fait partie du prix que l'Église était prête à payer pour avoir enfin une Loi sur le régime général des cultes? Ou bien est-ce qu'il s'agit d'un véritable changement d'avis à 180°? Il est encore trop tôt pour en tirer des conclusions.

Enfin, une autre pratique dont le but était de réaffirmer la présence et les droits symboliques de l'Église Orthodoxe dans les écoles publiques, depuis 1992 a commencé l'installation d'icônes dans les salles de classe des écoles publiques. Le processus avait été progressif et s'était réalisé aussi à l'aide des parents d'élèves, par de multiples dialogues et négociations entre les prêtres, les parents et les autorités scolaires d'une part, entre l'autorité ecclésiastique et le Ministère de l'Éducation d'autre part. Initiative de l'Association des Étudiants Chrétiens Orthodoxes, l'installation d'icônes dans les salles de classe de l'Université de Bucarest, de même que la construction d'une église dans l'enceinte de celle-ci allaient échouer, face aux protestations d'autres étudiants et au refus du Sénat de l'Université.

La présence des icônes dans les écoles n'a plus suscité de débats publics par la suite jusqu'à l'automne de 2006, alors qu'un membre de l'association humaniste «Solidaritatea pentru libertatea de conștiință» Emil Moise, réclamait la situation auprès du Conseil National pour la Lutte contre la Discrimination, puisqu'il considérait que celle-ci constituait une discrimination contre les élèves et professeurs qui ne partageaient pas la foi exprimée à travers les icônes. Le Conseil répond, le 21 novembre 2006, avec la recommandation au Ministère de l'Éducation et de la Recherche de prendre des mesures afin que «les symboles religieux ne soient plus affichés que durant les cours de religion ou dans les espaces destinés exclusivement à l'enseignement religieux»². Les autorités ecclésiastiques et l'opinion publique orthodoxe allaient se mobiliser rapidement contre la pétition d'Emil Moise et contre la décision du Conseil et la polémique entre les partisans de la présence des icônes dans les écoles et ceux de la position contraire a été très médiatisée. Pour le moment, il n'y a pas eu de décision formelle du Ministère et la question reste ouverte.

Dans la sphère des autorités publiques proprement dites, les manifestations acceptées de la religion sont informelles et symboliques. Des pratiques comme le serment religieux en justice ou lors de l'investiture dans les hautes fonctions publiques – avec une main sur la Bible et la formule finale: «Que Dieu m'aide à le faire» – sont facultatives et prennent en compte les convictions personnelles (il est quand même très rare que, lors des investitures dans les fonctions politiques, il y ait des personnes qui ne prononcent pas la formule finale). La présence du Patriarche à l'ouverture des travaux du Parlement, voire leur inauguration solennelle par un service religieux en 1996, ainsi que sa présence lors du serment d'investiture des membres du Gouvernement et du Président de la Roumanie restent de simples coutumes, des droits informels de l'Église; la sanction de ces coutumes par leur inclusion dans un texte à force légale n'a jamais été faite. Qui plus est, à ces occasions se sont associées, ces dernières années, des représentants d'autres cultes, donc on ne saurait parler ni même d'un monopole symbolique de l'Église Orthodoxe sur la présence dans l'espace politique.

¹ Cf. le site Internet de la Fondation, www.fundatia-smb.ro, (accès: février 2006).

² Le texte complet de la décision du Conseil est disponible sur son site Internet à: <http://www.cncd.org.ro/index.php?level1=500&level2=comunicate&lb=0&id=136> (accès: mars 2007).

L'Église Orthodoxe Roumaine a décidé, à la différence d'autres cultes qui n'ont pas établi de règles similaires, le retrait des membres du clergé – de quelque rang qu'ils soient – de la vie partisane et des fonctions publiques électives. Les directives du Saint Synode ont dû se faire de plus en plus sévères, face aux nombreuses infractions à la règle établie en 1990, culminant en 2004 avec une interdiction formelle et totale de participation aux élections, sous peine d'exclusion définitive du clergé¹.

Un bref détour explicatif nous permettra, peut-être, de comprendre mieux ce choix du Saint Synode qui, en fin de compte, n'était point la solution traditionnellement adoptée par l'Église Orthodoxe Roumaine face à l'État moderne². D'une part, il y avait l'expérience communiste de l'instrumentalisation de l'Église pour des buts politiques. D'autre part, la perception de l'État comme «structure d'organisation de la nation» dans certains discours du Patriarche Teoctist³ et comme ensemble de personnes qui exercent le pouvoir⁴ rendait impérative l'allégeance mais impossible l'identification avec l'abstraction institutionnelle. Et puisque le pluralisme politique s'est souvent manifesté, dans les institutions politiques comme dans les mass média, à travers des polémiques parfois extrêmement dures, le choix de la neutralité politique semble logique pour autant que l'Église veuille se poser comme instance stable, au-delà des disputes qui divisaient l'opinion publique (y compris – et surtout – ses fidèles)⁵. Peut-être que, face aux divisions propres au champ religieux (la confrontation, après 1989, avec la résurgence de l'Église Gréco-Catholique, ainsi que la concurrence croissante des cultes néo-protestants), ceci fut la manière où le Saint Synode entendait tenir à l'écart l'identité orthodoxe de tout risque de fragmentation supplémentaire.

Les pratiques de la communication

Si nous avons pu suivre ailleurs les structures générales du discours public de l'Église Orthodoxe Roumaine, il est temps de s'occuper non seulement de son contenu, mais aussi de ses supports. Ainsi durant la période communiste les

¹ Pour une description détaillée de la situation de l'implication politique du clergé, non seulement orthodoxe mais de plusieurs des confessions principales de la Roumanie postcommuniste, v. Lavinia STAN, Lucian TURCESCU, «Pulpits, Ballots and Party Cards: Religion and Elections in Romania», *Religion, State, & Society*, vol. 33, no. 4, December 2005, pp. 347-366.

² Il y a là une rupture avec l'entre-deux-guerres, qui est le repère principal des autorités ecclésiastiques orthodoxes dans la reconstruction des relations de l'Église Orthodoxe avec l'État dans la période postcommuniste. L'un des cas très connus de prêtres actifs dans la vie partisane était Ioan Marina, membre du Parti National Paysan, le futur Patriarche Justinian Marina.

³ Cité dans Iuliana CONOVICI, «L'Orthodoxie roumaine et la modernité...cit.», p. 408

⁴ «Ainsi, même aujourd'hui, lorsque je pense à l'État, je ne puis m'en faire une idée claire. L'État est quelque chose d'abstrait, car ce que nous appelons l'État est un mécanisme qui fonctionne seulement s'il est dirigé par un gouvernement», affirmait l'Archevêque de Cluj lors d'une conférence dans Ioan Vasile LEB, Radu PREDA (sous la direction), *Culte și statutul în România* (Acta Colocviului internațional desfășurat la Cluj-Napoca în zilele de 11-12 mai 2002), Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 7.

⁵ Cf. *ibidem*, l'Archevêque précisait: «Mais un gouvernement a une certaine orientation politique [...] Les gouvernements et leur orientation politique changent, alors que l'Église reste la même. Qui plus est, si durant le communisme l'Église devait faire attention à une seule direction, celle de la Securitate ou du Parti Communiste, à présent le danger ne sera plus unique et il ne sera plus clair d'où il vient». Dans ce contexte, la perception du pluralisme semblait rester marquée par le triste spectre du factionnalisme.

représentants et les membres de l'Église Orthodoxe n'avaient-ils à leur disposition, pour la transmission de l'enseignement de l'Église, des messages des autorités ecclésiastiques etc. – et à part le sermon en face à face¹ – qu'un nombre très limité de publications. Livres et revues à tirage réduit, réalisées dans des conditions assez précaires, ces publications étaient toutes encadrées et surveillées par la censure. Et si des initiatives telles la collection de traductions des Pères et Écrivains Ecclésiastiques des premiers siècles (PSB) et le recueil par le Père Dumitru Stăniloae des douze volumes de la *Filocalia* ont été possibles, leur diffusion restait limitée.

Après 1989, avec l'abolition de la censure, toutes les publications se multiplient rapidement. À part les revues ecclésiastiques, ce sont les livres religieux qui connaissent le plus formidable essor. Une fois les restrictions aux publications levées, la seule limitation à la publication restait l'accès aux ressources (dont le papier lui-même – et c'est un vrai problème auquel se confrontent non seulement les publications ecclésiastiques, mais aussi, par exemple, la presse centrale)². C'est pourquoi on assiste, au début des années 1990, à la multiplication rapide de l'expression écrite des convictions religieuses. Informations, analyses, opinions, descriptions concernant le fait religieux en général et l'enseignement chrétien (orthodoxe) surtout n'apparaissent pas seulement à travers les revues ecclésiastiques et l'édition de l'Institut biblique et de mission de l'Église Orthodoxe Roumaine, mais aussi dans la presse centrale, dans des revues et volumes publiés par des maisons d'édition privées.

Une première telle initiative éditoriale est celle de la Fondation Anastasia, initiée et dirigée par le peintre Sorin Dumitrescu, qui sera aussi le coordonnateur du supplément hebdomadaire du quotidien central *România liberă* intitulé «Lumea creștină». *Adevărul*, l'autre grand quotidien central important au début des années 1990, publie régulièrement, au cours de l'année 1990 notamment, des articles comprenant des enseignements sur la foi orthodoxe, les fêtes religieuses etc., mais l'initiative sera abandonnée par la suite. Les hebdomadaires 22 (depuis 1990) et *Dilema* (depuis 1993) incluent régulièrement des commentaires et informations sur les débats publics dans lesquels l'Église Orthodoxe Roumaine se trouvait impliquée.

Pour ce qui est des maisons d'édition à profil religieux, comme l'observait quelqu'un³, celles qui auront le plus grand succès seront des initiatives privées, d'habitude appartenant à des théologiens: Editura Bizantină (initiative du Père Constantin Coman, professeur à la Faculté de théologie de Bucarest), Sophia, Deisis (créée à Sibiu par Ioan I. Ică Jr., par la suite professeur à la Faculté de théologie de Sibiu), Christiana etc.

L'Institut Biblique a accompli son rôle de diffusion des livres d'intérêt prioritaire (la Bible, le catéchisme, les livres de la collection PSB, les livres de prières et

¹ Le sermon n'était pas le moindre de ces moyens, si l'on prend comme exemple le cas, pourtant exceptionnel, du Père Gheorghe Calciu-Dumitreasa et de ses sermons prononcés en 1978 contre la destruction des églises et contre le régime communiste lui-même.

² Ainsi se fait-il qu'au tout début des années 1990, dans les pages des principaux journaux de la presse centrale, *Adevărul* et *România Liberă* s'ouvre une dispute autour du nombre de pages et de la fréquence de leur parution qui reflète non pas tant les différences idéologiques des deux journaux que la difficulté de l'accès aux ressources. De même, si les publications religieuses sont une priorité explicite de l'Église, il n'est pas moins vrai que celles-ci se font avec des efforts financiers importants, alors que, dans les conditions économiques du pays, le budget de l'Église se retrouve en grande difficulté durant les premières trois années 1990.

³ Mihail NEAMȚU fait une analyse plus approfondie dans *Bufrnița din dărmături. Insomnii teologice*, Anastasia, București, 2005, pp. 12-23.

les livres de culte ou les apophtegmes des Pères anciens ou plus récents), ainsi que de cours universitaires et des revues officielles, mais il a laissé (à quelques exceptions près) à d'autres la tâche d'éditer des traductions d'auteurs plus récents ou des réflexions actuelles de théologiens contemporains. Les maisons d'édition diocésaines, à part les livres fondamentaux rappelés ci-dessus, publient souvent des thèses de doctorat ou des livres d'homélies.

Les traductions de la littérature théologique et mystique orthodoxe et celles des théologiens contemporains sont le plus souvent éditées par les maisons d'édition privées – Anastasia, Bizantina, Deisis, Sophia, les plus récentes Eikon, Egumenița etc. Mais l'un des ouvrages les plus importants de la théologie mystique orthodoxe, le recueil *Filocalia* du Père Dumitru Stăniloae, ainsi que d'autres livres essentiels ont été publiés par des maisons d'édition sans profil religieux, telles Humanitas, Polirom, Nemira etc.

La presse ecclésiastique se transforme, elle aussi. Le nombre des revues s'accroît; parfois leur changement est aussi de nature. En abritant des analyses et des opinions concernant l'actualité, des revues telles *Învierrea* (à Timișoara) ou, depuis 1993, *Reșterea* (à Cluj), bénéficiant d'une meilleure diffusion que d'autres revues semblables se proposaient de renouer le lien entre la presse ecclésiastique et la presse laïque. Mais, dans leur grande majorité (y compris les deux mentionnées), ces revues demeurent centrées sur la figure de l'évêque local et elles ont une équipe de rédaction restreinte. La plupart de ces revues, y compris *Vestitorul Ortodoxiei* ont une distribution limitée – aux paroisses de l'éparchie respectives, parfois aux librairies religieuses et à certaines bibliothèques. C'est tant pour cela que pour leur contenu que leur public demeure limité et leurs articles sans échos dans la presse quotidienne¹.

L'absence notable d'un quotidien d'information d'orientation orthodoxe qui suive plutôt les canons de la presse laïque que celui de la presse ecclésiastique par le choix des rubriques n'est comblé – en partie – qu'en 2005 lorsque, sur initiative de la Métropole de Iași, paraît le journal *Lumina*². C'était dans ce but aussi, mais surtout pour préparer des journalistes informés, capables de comprendre et de retransmettre les messages de l'Église qu'apparaissait en 2002, auprès de la Faculté de Théologie Orthodoxe de Cluj-Napoca, une section de Théologie Sciences de la communication³.

À la limite entre le sermon oral et le mot écrit, un genre de littérature religieuse qui connaît un succès tout particulier est celui des dialogues spirituels, initiés par des fidèles ou des ecclésiastiques avec les pères spirituels (*duhovnici*) les plus connus des monastères et églises orthodoxes. Particularité orthodoxe, l'autorité informelle, non institutionnalisée et donc faiblement contrôlable des pères spirituels créait, dans la relation avec les fidèles, un espace de liberté (spirituelle) à

¹ Pour une critique pertinente des problèmes de la presse ecclésiastique orthodoxe, v. Radu PREDA, «Scurtă privire asupra presei bisericești din România anului 1994», *Reșterea*, nr. 5, 1994, p. 3, repris dans «Antena bisericii. Presa bisericească între propovăduire și imagine», in *Pentru o democrație a valorilor: strategii de comunicare religioasă într-o societate pluralistă* (les travaux du Séminaire international organisé par l'Institut Ludwig Boltzmann pour l'étude de la problématique religieuse de l'intégration européenne et New Europe College), 2002, pp. 86-87. R. Preda rédige dans la même communication une analyse des moyens de communication de masse employés par (ou disponibles pour) l'Église Orthodoxe Roumaine.

² Disponible à l'adresse: www.ziarullumina.ro.

³ Information reprise de Radu PREDA, *Pentru o democrație a valorilor...cit.*, p. 101.

l'intérieur d'un régime qui cherchait à contrôler tout. À la fin de ce régime, alors même que la hiérarchie formelle de l'Église subissait de fortes contestations, l'autorité de cette «hiérarchie spirituelle» se retrouve renforcée. Elle va croissant tout au long de la période postcommuniste¹.

L'autorité des pères s'exprime directement dans leur relation avec le ou les fils spirituels. C'est pourquoi le style de ces enseignements est plutôt oral et dialogique, traitant moins d'abstractions théologiques que de la vie de tous les jours, des besoins, des difficultés et des quêtes spirituelles des personnes présentes. Qu'ils parlent à une audience nombreuse ou à quelques personnes seulement, il est rare que les pères n'aient pas à se retrouver devant quelques questions du public.

Interpellés à leurs monastères de résidence ou ailleurs, invités à parler aux communautés, les mots des pères spirituels sont repris, retransmis rapidement, publiés dans des revues, des recueils, etc. Souvent, ces interviews, ces dialogues traitent de problèmes contemporains. Les fidèles plus proches de l'Église attendent plutôt d'eux que de la hiérarchie officielle de se prononcer sur une question ou une autre. On y retrouve même des questions de nature politique.

D'ailleurs c'est aux règles du genre de catéchèse dialogique que se plient aussi ce qu'on appelle les «conférences spirituelles» organisées notamment par l'Association des Étudiants Chrétiens Orthodoxes (dont les plus connues sont les «Soirées philocaliques»). Celles-ci sont structurées en deux parties – exposition, puis questions et réponses (et d'habitude c'est la deuxième partie qui est la plus longue). L'enregistrement sonore, puis aussi vidéo de ces conférences jette les fondations d'un autre type de diffusion du message orthodoxe, le rendant plus accessible aux fidèles.

Sur bande magnétique durant les premières années, puis en forme de CDs ou DVDs ou bien des cassettes vidéo, les enregistrements circulent, d'abord informellement; par la suite, ils sont également mis en vente, à la disposition des personnes intéressées, à côté des cassettes, CDs etc. de musique religieuse. La diffusion des enseignements des pères spirituels constituera également l'une des premières tâches que se donneront les premiers utilisateurs Internet proches de l'Église, depuis la fin des années 1990. De nos jours, la majeure partie des enregistrements existants, audio et vidéo sont disponibles en format électronique – gratuit – sur des sites Internet tels <http://www.ortodoxmedia.com>.

Grâce à l'accès, garanti depuis 1990, dans les institutions publiques de communication de masse, ainsi que des difficultés financières d'une telle action, un premier canal radio orthodoxe n'apparaît que très tard, en 1998, après son équivalent néo-protestant, Vocea Evangheliei: il s'agit de Radio Trinitas de la Métropole de la Moldavie et de la Bucovine, auquel s'ajoutent respectivement en 1999 et 2001 Radio Renașterea (auprès de l'Archevêché de Cluj), Radio Reîntregirea (auprès de l'Archevêché d'Alba Iulia), Radio Logos (de la Métropole de l'Olténie), Radio Dobrogea (de l'Archevêché de Tomis), Radio Lumina (auprès de l'Évêché de Severin et Strehaia) – auxquelles on peut accéder également via Internet –, mais pas d'initiative similaire à Bucarest.

¹ Quelques-uns des pères les plus connus étaient Ilie Cleopa du monastère de Sihăstria, Arsenie Papacioc (monastère de la Mère de Dieu-Techirghiol), Sofian Boghiu (du monastère Antim de Bucarest), Teofil Părăian (du monastère Brâncoveanu, Sâmbăta de Sus), et, plus récemment Rafail Noica et Savatie Baștovoi etc., mais aussi des prêtres qui n'étaient pas également des moines, tels Constantin Galeriu (église de St. Sylvestre de Bucarest) ou, jusqu'à sa disparition en 1992, Dumitru Stăniloae.

À cela il faut rajouter l'unique initiative de création d'un canal de télévision orthodoxe, PaxTv, paru en 2002 comme un canal interconfessionnel qui diffusait, parmi d'autres, la Liturgie dominicale de la Cathédrale patriarcale et une pléthore de films documentaires sur toutes les religions du monde. Alors que, en 2003, l'Archevêque de Tomis achète pour la Patriarchie Roumaine le paquet majoritaire d'actions pour ce canal TV, la grille de programmes change pour y inclure une perspective plus strictement orthodoxe, mais, au bout de quelques mois de fonctionnement précaire, PaxTv disparaît complètement.

Une autre initiative de communication du message religieux en général – et de l'Église Orthodoxe tout particulièrement – aura nettement plus de succès: l'Internet. Un premier site officiel de l'Église Orthodoxe, www.bor.ro, comprenant des informations administratives, est suspendu en 2002, remplacé par la suite par un autre, plus précaire et moins informatif, www.patriarhia.ro. Un autre site, qui ne diffusait que des informations officielles et comprenant aussi un service d'informations et une section de ressources orthodoxes Internet, mais sans appartenir officiellement à la Patriarchie a été (et reste) www.crestinism-ortodox.ro. Entre 2000 et 2007 (leur multiplication survient surtout après 2005), la plupart des éparchies s'étaient construit leurs propres sites, en mettant à la disposition du public non seulement des textes de la tradition orthodoxe et des informations administratives, mais aussi des informations concernant les initiatives d'assistance sociale et spirituelle de leurs juridictions, ainsi que des nouvelles de la vie des diocèses.

La particularité de l'Internet c'est d'être un moyen de communication très ouvert et accessible à tous. Il s'ensuit donc qu'il existe, à part les pages officielles de la Patriarchie ou des éparchies, des sites web de paroisses, de monastères, d'associations orthodoxes ainsi que des pages personnelles.

Les sites personnels, ainsi que la quinzaine de groupes et listes de discussions à profil orthodoxe fonctionnels permettent, entre autre, l'affirmation de voix orthodoxes inaudibles avant – celles des fidèles, qu'elles soient loyales ou pas à la hiérarchie ecclésiastique formelle. Les discussions vont, sur les forums, des questions liturgiques et sur la vie sacramentale, jusqu'aux problèmes de la vie privée quotidienne, mais aussi jusqu'aux débats de politique interne et internationale et aux questions économiques. Un sujet qui cause toujours des polémiques est celui concernant la promotion officielle d'un oecuménisme que beaucoup – textes de plusieurs autorités spirituelles orthodoxes à l'appui – jugent intolérable.

Miroir inévitablement déformé, en raison des contraintes préexistantes implicites de l'Internet, de la situation actuelle de l'Église Orthodoxe, la présence orthodoxe sur Internet reflète plusieurs des difficultés internes de l'Église, tant en ce qui concerne la discipline que l'éducation religieuse. Ainsi l'Internet offre-t-il les chances de la communication rapide entre les simples fidèles et entre eux et leurs pasteurs et même la possibilité de trouver de nouveaux moyens de retisser (autrement) des liens à l'intérieur de la communauté orthodoxe, mais il pose aussi le risque majeur de la contestation des structures traditionnelles de l'autorité ecclésiastique, ainsi que de la création d'illusions et de fausses idoles¹.

La consolidation des capacités de communication et l'identification de nouvelles solutions pour faire passer son message étaient essentielles pour l'Église. Or,

¹ Nous avons fait une analyse plus détaillée de la situation et des problèmes soulevés par les expressions orthodoxes sur Internet dans l'article «Orthodoxie et Internet ou Orthodoxie versus Internet?», *Studia Universitatis Petru Maior. Historica*, nr. 6, 2006, pp. 243-254.

d'une part, tout au long de la période postcommuniste, les mass-média traditionnels n'ont pas eu, à quelques exceptions près, de personnel compétent pour décoder les messages provenus de l'institution ecclésiastique, alors que l'Église elle-même n'excellait point dans l'identification des meilleurs moyens de transmettre son message¹.

Dans les nouvelles médias, les personnes qui opèrent le plus rapidement et avec la plus grande efficacité sont plutôt des individus, des personnes privées moins conditionnées à l'obéissance envers les structures institutionnelles ecclésiastiques, sinon à travers l'ineffable lien de la filiation retraçable à un père spirituel. Dans l'espace virtuel par exemple, ceux qui parlent le plus souvent pour ou au nom de l'Église Orthodoxe sont de simples fidèles, alors que des hiérarques comme le Patriarche même hésitent devant les risques de déformation du message que ce support pose².

Si nous avons jugé nécessaire de nous arrêter sur la problématique du support de la communication dans l'Église Orthodoxe Roumaine, c'est parce que la manière où ceux-ci ont été assimilés dans la pratique quotidienne de la communication publique de l'Église est significative en soi. De ce que nous avons examiné jusqu'à présent, aucune stratégie globale de communication ne résulte. Si les maisons d'édition diocésaines ont, individuellement, un agenda, il n'en est pas de même avec leur ensemble. Le postcommunisme donne une chance aux initiatives privées, individuelles – c'est surtout le cas des nouvelles médias. Là où la production «officielle» de messages n'est pas jugée suffisante, le vide a commencé à être comblé, peu à peu, par les initiatives privées. Ainsi le bas clergé et les fidèles attachés à l'Église assument-ils eux-mêmes (que ce soit par la production éditoriale classique, à travers les mass média ou à l'aide des nouvelles médias) un rôle dans la transmission du message chrétien. Il s'agit d'une minorité active, certes, mais c'est une minorité de fidèles qui participent, avec leurs propres idées, préférences et agendas de la structuration de l'identité orthodoxe contemporaine.

Et cette agenda de choix personnels va souvent vers le renforcement de l'autorité – traditionnelle, elle, dans l'Orthodoxie – des pères spirituels, non seulement roumains, mais aussi, comme nous l'avons déjà mentionné, grecs et russes, ainsi que des communautés orthodoxes de la diaspora (notamment de l'Orthodoxie américaine).

Ceci n'est pas sans conséquences sur la restructuration de l'identité des fidèles, surtout de ceux qui sont les plus attachés à la foi orthodoxe. Et ce ne sont pas seulement les conseils purement spirituels qui sont diffusés à travers ces écrits, mais aussi les attitudes de ces pères devant la situation morale *et* politique du monde

¹ Grace DAVIE, dans son livre *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford University Press, coll. «European Societies», New York, 2000, fait une investigation, dans un contexte ouest-européen, dans le chapitre «Mediated Memory», dans la possibilité et les implications de la transmission des valeurs religieuses à travers les mass-media. Elle parvenait à la conclusion que, dans tous les cas, tous ces types d'inter-médiation de la mémoire des valeurs religieuses mènent inévitablement à leur déformation dans le processus même de leur transmission. Ses conclusions sont d'autant plus valides pour le cas de la Roumanie, où la capacité des moyens de communication de masse de transmettre correctement l'information (et d'autant plus les valeurs) a été gravement pervertie durant le régime communiste.

² Comme nous l'avons montré dans l'article «Orthodoxie et Internet...cit.», les suspicions du Patriarche n'étaient pas complètement infondées.

contemporain. À part la structuration des identités et des attitudes individuelles face à la vie, ces écrits permettent de (re)créer des liens, d'identifier ou de se (ré)inventer des adversaires, voire des ennemis, leur assimilation dans le paysage éditorial et de la communication contribuant à la reconfiguration tant du « nous » que des « Autres ». En tissant des liens inter-orthodoxes, mais aussi en traçant et retraçant en permanence les lignes de démarcation de l'identité orthodoxe face à ces « autres », suivant les agendas des différents « acteurs » impliqués, il est possible de voir comment l'espace de l'Orthodoxie roumaine – mais aussi universelle – participe de la tendance générale de ce qu'on appelle, dans la réflexion politique contemporaine, la *glocalisation*¹. Alors que les nouvelles technologies abolissent peu à peu les frontières traditionnelles de l'espace et du temps de la communication, de nouvelles lignes de démarcation se retracent et les communautés d'identité, dans leur forme nouvelle, en essayant de préserver leur identité et la cohésion communautaire, appliquent un mélange d'ouverture et repli sur soi. L'équilibre entre ces deux stratégies demeure inévitablement précaire.

CONSIDÉRATIONS FINALES

Cette esquisse des pratiques de l'Église Orthodoxe appelées à participer du travail de reconstruction, de redéfinition de son identité publique au cours de la période postcommuniste n'est certainement pas exhaustive. Il s'agit d'une première investigation de quelques éléments que nous avons jugés suffisamment significatifs pour pouvoir y surprendre les peines et labeurs de cette reconstruction identitaire en marche.

Ce qui résulte de ce croquis, c'est que, au niveau institutionnel, l'Église Orthodoxe est parvenue à atteindre la plupart des objectifs qu'elle se proposait en 1990 dans ses rapports avec les autorités étatiques. Mais cela a été possible seulement à travers un processus lent, souvent pénible et qui n'est pas encore fini. L'Église sort, peu à peu, de la marginalité à laquelle elle avait été réduite durant le régime communiste, pour se réinstaller presque dans l'ensemble de l'espace public dont elle avait été exclue. Favorisée, incontestablement, par le principe de proportionnalité de l'accès aux institutions publiques et, informellement, par plusieurs fonctionnaires et élus locaux et de l'administration centrale, l'Église Orthodoxe en tant qu'institution semble être dans une situation qui justifie le contentement.

Et pourtant, le discours triomphaliste, désavoué par certains de ses membres éclairés², ne se justifie pas, malgré les sondages d'opinion qui attestent le haut niveau de confiance dont bénéficie « l'Église » en général. Loin d'être aussi efficace que sa quasi-omniprésence semble lui permettre, elle ne retrouve pas, souvent, même au niveau officiel, le langage adéquat pour transmettre publiquement ce qu'elle désire affirmer. De même, omniprésence n'est pas autorité et les avantages obtenus au bout des seize années du postcommunisme ne sont pas incontestables – comme l'aura montré, par exemple, la récente polémique sur la présence des icônes dans les salles de classe de l'école publique.

¹ V., par exemple Zygmunt BAUMAN, *Globalizarea și efectele ei*, trad. roum. M. Conceatu, Antet, București, 2005.

² Alexandru DUȚU, *Ideea de Europa...cit.*, pp. 225-227.

Alors même que son statut de religion publique lui a été reconnu, au bout de 16 ans d'efforts, cette situation montre sa précarité, son instabilité. Car, d'une part, comme le montre aussi la Loi sur la liberté religieuse et le régime général des cultes, à travers laquelle l'État roumain se déclare neutre par rapport à toutes les religions et idéologies¹, beaucoup de ses moyens de collaboration avec les cultes reconnus sont facultatifs. L'Église Orthodoxe se retrouve déjà devant la tâche de préservation des acquis du postcommunisme – qui commencent à lui être contestés, mais aussi de poursuivre et d'approfondir la restructuration de son identité publique.

¹ La Loi no. 489/2006 concernant la liberté religieuse et le régime général des cultes, *Monitorul Oficial*, I^{ere} partie, no. 11/8.01.2007: l'article no. 9.