

YACOB, Joseph :	579.
YANNARAS, Christos :	107, 109, 208, 209, 251, 424, 524, 540, 549, 555.
YEAGO, David S. :	457.
YUDIN, Victor :	315, 563, 564.
YVES DE CHARTRES :	18, 508.
ZACHARIE (saint) :	222, 472.
ZAITZEV, Boris :	530.
ZAKKA IWAS I ^{er} D'ANTIOCHE (patriarche) :	75.
ZAMAGNI, Claudio :	301, 562.
ZANDER, Léon :	525, 577.
ZERNOV, Nicolas :	451.
ZINOVIEFF, Maurice :	35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 55.
ZIZEK, Slavoj :	167.
ZIZIOULAS, Jean :	25, 30, 477, 478, 510, 549, 589, 591.
ZOSIME (pape) :	314.
ZYZYKINE, Michel :	414, 579.

Antoine Arjakovsky,
Qu'est-ce que l'orthodoxie ?
Paris 2013

TABLE DES MATIÈRES

<i>Avant-propos</i>	9
I	
L'ÉGLISE ORTHODOXE ET L'ORTHODOXIE	
<i>Chapitre premier : Histoire et mémoires de l'Église Orthodoxe</i>	33
Trois brèves chronologies du christianisme orthodoxe	36
Chronologie ou mythologie ?	47
<i>Une représentation identitaire de soi</i>	47
<i>L'impossible neutralité de la classification temporelle</i>	50
Chronologie confessionnelle et sophologie du temps présent	57
<i>Chapitre II : L'Église Orthodoxe dans le monde</i>	63
Géographie des Églises Orthodoxes	63
Organisation des Églises Orthodoxes	69
<i>Brève présentation des Églises Orthodoxes chalcédoniennes (Eastern Orthodox) et non chalcédoniennes (Oriental Orthodox)</i>	69
<i>Les Églises « orthodoxes orientales » ou « non chalcédoniennes »</i>	70
<i>Les Églises « orthodoxes d'Orient » ou « chalcédoniennes »</i>	76
<i>La crise de la représentation traditionnelle de soi de l'Église Orthodoxe</i>	81
<i>La nécessité d'un concile panorthodoxe</i>	84
Géopolitique du monde orthodoxe	89
<i>Le « douaire de Byzance »</i>	90
<i>L'instrumentalisation du pouvoir religieux en ex-Yougoslavie</i>	92
<i>La « grande idée » des orthodoxes grecs et la question du leadership du patriarche de Constantinople</i>	94

Chapitre III: Piété, doctrine et pratique des Églises Orthodoxes	100
Comment définir la foi, la piété et la pratique de l'Église Orthodoxe?	100
<i>La définition de l'orthodoxie par la confession de foi</i>	102
<i>La définition de l'orthodoxie par la vie sacramentelle</i>	104
<i>La définition de l'orthodoxie par la notion de civilisation hellénique ou byzantino-slave</i>	106
Trois formes de conscience anthropologique	110
<i>Piété, foi et engagement ascétiques</i>	110
<i>Piété, foi et engagement missionnaires</i>	114
<i>Piété, foi et engagement spirituels</i>	119
Les cheminements de la foi / spiritualité orthodoxe	124

II

**LA REDÉFINITION
DE L'ORTHODOXIE**

Chapitre IV: Les définitions de l'orthodoxie	137
Phénoménologie de l'orthodoxie	137
La définition philosophique de la vérité	144
La définition théologique de la vérité	150
La nécessaire redéfinition historique du <i>criterium</i> de la vérité	153
Chapitre V: La redécouverte de l'orthodoxie chrétienne	157
John Milbank	162
Charles Taylor	169
Jean-Luc Marion et Jean-Marc Ferry	174
L'orthodoxie chez Jean-Paul II et Benoît XVI	180
<i>La critique de l'orthodoxie de Jean-Paul II</i>	181
<i>La critique de l'orthodoxie de Benoît XVI</i>	185
<i>La redéfinition de l'orthodoxie depuis le concile Vatican II</i>	190
Chapitre VI: Méthode pour une nouvelle histoire de la vérité orthodoxe	202
Épistémologie de la notion d'orthodoxie	205
Les quatre pôles de la pensée orthodoxe	215
Une histoire sémantique du christianisme orthodoxe	225
<i>Le schéma</i>	225
<i>La notion de paradigme</i>	230
<i>Les quatre étapes du récit</i>	232
<i>La méthode</i>	236

111

**LA PREUVE
PAR L'HISTORIOGRAPHIE**

Chapitre VII: La « juste glorification » dans l'historiographie du I^{er} au III^e siècle	247
L'orthodoxie comme juste glorification	247
L'origine sémantique de la doxa	249
Un parcours bibliographique	256
L'historiographie messianique	262
Le christianisme paradigme de la religion	271
La complémentarité antinomique des premiers discours historiques	275
Chapitre VIII: La « vérité droite ». D'Eusèbe de Césarée à Sylvestre Syropoulos	283
L'orthodoxie comme vérité droite	285
Une historiographie politique	300
L'historiographie d'Augustin	307
<i>Qu'a dit Augustin?</i>	310
<i>Qu'a-t-il été entendu de ce qu'a dit Augustin?</i>	314
<i>Selon certaines interprétations, il conviendrait de comprendre ce qu'Augustin aurait voulu dire</i>	320
L'historiographie ecclésiale après Eusèbe et Augustin	325
La fin d'une étape de la conscience historique	330
Chapitre IX: La « mémoire fidèle ». Des Annales de Magdebourg aux Voies de la théologie russe de G. Florovsky	341
L'orthodoxie comme mémoire fidèle	343
Le choc des mémoires (XVI ^e siècle)	356
La confrontation des mémoires à l'histoire (XVII ^e -XIX ^e siècles)	361
<i>L'historiographie catholique allemande</i>	377
<i>L'historiographie dans l'Église d'Orient</i>	384
Chapitre X: La « connaissance juste ». De Ruth Rouse et Stephen Charles Neill à Guy Bedouelle et Olivier Clément	402
Trois parcours vers une connaissance juste	402
Le sens contemporain de l'orthodoxie	410
L'historiographie postmémorielle	425
L'historiographie de tradition catholique	428
L'historiographie de tradition protestante	445
L'historiographie de tradition orthodoxe	459
Chapitre XI: L'orthodoxie au temps présent	479
L'historiographie œcuménique	479

La redéfinition par les États de la laïcité	486
Conscience orthodoxe et épistémè planétaire	488
<i>Conclusion</i> : Retour sur un cheminement	493

APPENDICES

Notes	507
Index	595

Avant-propos

En l'an 2000 l'École française de Rome a publié un recueil visant à expliquer de façon « scientifique » ce qu'est l'orthodoxie^{1*}. Les chercheurs de la villa Médicis, de l'université de Californie à Berkeley et de l'École des hautes études en sciences sociales à Paris ont travaillé à partir de 1995 sur cette notion d'orthodoxie de façon résolument non confessionnelle. En extrayant l'orthodoxie du seul domaine de la théologie où elle est généralement confinée ils ont cherché à mettre en lumière les processus par lesquels la vérité et l'identité d'un groupe sont constamment réélaborés. Plutôt que de définir l'orthodoxie, ils ont choisi d'observer de quelle manière celle-ci est définie, maintenue et remise en cause au cours des âges et selon les régions. Ils se sont rapprochés de la sorte des analyses de Michel Foucault présentées dans *Surveiller et punir* sur les mécanismes de construction sociale de la « normalisation² ». La notion d'orthodoxie sortait de la sorte de son ghetto épistémique.

* Les notes sont regroupées en fin de volume, p. 507.

De fait le rapport entre vérité et orthodoxie ne peut être circonscrit par la seule intelligence de la révélation religieuse. Saisie de façon dynamique, postmoderne, la compréhension de l'orthodoxie fait appel à la philosophie, à la sociologie, à l'histoire et plus largement à toutes les sciences. Les chercheurs de Rome, Berkeley et Paris privilégient non pas l'étude des contenus de vérité définis par l'Église mais les processus conflictuels et de négociation au sein de communautés en permanente redéfinition permettant ou non l'adhésion et l'intériorisation, le rejet et l'innovation de telle ou telle croyance. Dans ces processus, comme l'écrit Pierre-Antoine Fabre, l'orthodoxie occupe une position particulière. « Elle ne se définit pas elle-même, mais apparaît comme toujours définie, et par là même indéfinissable. »

Dès lors plusieurs questions se posent : Comment l'orthodoxie fonde-t-elle un pouvoir en même temps que ce pouvoir constitue l'orthodoxie ? Comment se constitue le rapport de légitimation mutuelle entre orthodoxie et tradition ? Enfin comment un même énoncé peut-il ou non relever d'une énonciation correcte qui établira ou non son caractère d'orthodoxie ? Par rapport à la période historiographique précédente qui avait mis l'accent sur l'étude des hérésies, l'attention contemporaine des historiens se tourne donc aujourd'hui vers la question de l'assentiment : « l'historien, écrit Dominique Julia, s'intéresse davantage aux moyens par lesquels une société réussit à établir des dispositifs qui règlent tout à la fois la profession publique, la circulation des opinions et les pratiques ».

Cette méthode nouvelle est importante dans la mesure où elle permet de révéler la vérité appliquée,

la dimension sociale, linguistique et institutionnelle de l'orthodoxie. Présentons brièvement certaines conclusions de ces auteurs, en commençant par la période de l'antiquité chrétienne. Daniel Caner, professeur d'histoire à l'université du Connecticut aux États-Unis, explique la dimension à la fois philosophique et sociale des mots *districtio* ou *akribeia* employés par les auteurs de la fin du IV^e et du début du V^e siècle. Ces termes signifiant la discipline rigoureuse sont utilisés pour décrire les pratiques monastiques correctes, c'est-à-dire orthodoxes, mais aussi la continuité existant entre tradition apostolique et tradition monastique, et le degré de conformité possible avec les codes sociaux de l'époque considérée. La vérité dans cette configuration de l'orthodoxie représentée par Jean Cassien ou Grégoire de Nysse n'est pas encore conceptuelle et détachée de la vertu personnelle. Dans l'Évangile de Matthieu (6, 25-33) en effet l'existence soucieuse ne se dépasse que dans la quête du Royaume de Dieu et donc dans le risque de la pauvreté sociale. La définition de l'orthodoxie dans cette perspective ne peut être précise. Elle suppose un travail permanent de construction du sens à partir des mots employés dans les Écritures et des exemples interprétatifs fournis par la tradition. Le père Robert Dodaro, directeur de l'Institut patristique augustinien de l'université du Latran à Rome, montre toute l'importance de la rhétorique, et en particulier de la notion de « propriété » — qui pose la nécessaire harmonie entre l'idée et son expression verbale —, pour la définition de l'orthodoxie dans l'œuvre de saint Augustin. Professeur d'histoire à l'université de Berkeley, Susanna Elm étudie pour sa part les œuvres de Grégoire de Nazianze. Elle y dis-

cerne une mutation de la notion d'orthodoxie autour de l'an 364. Pour l'un des pères de la pensée chrétienne orthodoxe il ne suffit plus d'être un homme libre de noble naissance pour être un bon pasteur, comme ce fut le cas du propre père de Grégoire qui était d'une piété irréprochable. En raison des « maladies théologiques actuelles, l'athéisme, le judaïsme et le polythéisme⁴ », il convient selon lui désormais d'intégrer le fait que l'orthodoxie est fondamentalement un travail continu d'imitation, intellectuelle et ascétique, des prototypes de pasteur présentés dans les Écritures. Mais le travail d'intelligence demandé par Grégoire a également des conséquences juridiques et donc politiques. C'est ce que montre Caroline Humfress, professeur d'histoire à l'université de Londres, en insistant sur le fait que la notion de « croyance erronée » n'existait pas dans le droit romain avant le IV^e siècle apr. J.-C. car aucun sentiment intime n'était requis dans les pratiques rituelles de l'Empire. Les éventuelles « superstitiones » qu'on pouvait trouver chez les adeptes de Mani étaient tout simplement considérées comme des crimes de droit commun ou comme des atteintes à l'ordre public. Mais avec le christianisme la juste glorification devait être accompagnée d'une droite doctrine. Celles-ci étaient elles-mêmes déterminées par la catholicité, par le degré de communion entre les disciples du Christ. Très tôt, dès le temps de Simon le Magicien (Act. 8, 4-25) — un homme de Samarie baptisé par Philippe mais qui fut rejeté pour avoir proposé de l'argent à l'apôtre en contrepartie du don d'imposition des mains —, l'Église rejeta les innovations non reconnues par les apôtres. C'est la raison pour laquelle Constantin considéra l'hérésie doctrinale

comme un *crimen publicum*. Ceci fut intégré aussi par l'Église d'Antioche en 341. Quarante ans plus tard, par l'édit de Thessalonique de 381, l'empereur Théodose se réserva le droit de déterminer l'interprétation correcte du credo de Nicée en faisant appel à la communion existante entre certains évêques. C'est donc en raison de cette innovation du lien entre la connaissance et la pratique rituelle que se produisit une catégorisation juridique des différentes croyances religieuses et des différentes hérésies, catégorisation qui finit par influencer elle-même sur la définition de la doctrine chrétienne. Mais seule la collaboration entre l'évêque et le magistrat civil permet de porter un jugement sur un accusé. Cela prépara les mentalités médiévales à vouloir « indexer la vérité judiciaire sur le jugement dernier⁵ ».

L'époque médiévale est également étudiée par les chercheurs européens et américains. André Vauchez, directeur de l'École française de Rome entre 1995 et 2003, explique d'une part que l'étude des hérésies est inséparable de l'étude de l'orthodoxie et d'autre part que la connaissance du contexte de la formation des institutions orthodoxes n'a de sens que si elle est immergée dans l'histoire religieuse générale. Mentionnant en particulier les travaux de Janet Nelson selon qui « une crise de la théodicée se serait produite autour de l'an mil et expliquerait la naissance — ou la renaissance — de l'hérésie en Occident à partir de ce moment-là⁶ », il souligne combien cette mutation des représentations est synchronique avec la transformation du pouvoir ecclésiastique. Ce dernier, en devenant de plus en plus vertical au moment de la réforme grégorienne, en distinguant de plus en plus le sacré clérical du profane laïc,

suscita de façon croissante des mouvements contestataires jusqu'à la rupture finale de la Réforme et à l'avènement des Lumières. Une nouvelle configuration de l'orthodoxie en vient à exclure la possibilité de l'erreur de l'identité chrétienne, sur un plan intellectuel puis social. Ainsi pour Vauchez « l'hérésie n'existe pas en soi, elle est en quelque sorte créée ou inventée par l'orthodoxie⁷ ». L'historien français suggère qu'en voulant s'attaquer à la simonie l'Église en est venue à vouloir mettre fin au vieux modèle anthropologique du don comme ensemble d'échanges entre partenaires situés au même niveau. De même, en voulant s'attaquer aux pratiques sexuelles désordonnées, l'Église en vint à assimiler les clercs aux moines bouleversant de la sorte non pas seulement les liens politiques et sociaux mais également l'« économie du salut⁸ ». Nina Caputo, professeur d'histoire à l'université de Floride, montre à partir de son étude de la définition de l'orthodoxie au sein du judaïsme médiéval comment certaines figures éminentes, telles que Nahmanide de Gérone (Moïse ben Nahman, 1195-1270), sont parvenues, malgré le désir d'un groupe de rabbins de Montpellier d'exclure les écrits de Maïmonide des commentaires canoniques, à maintenir cette compréhension biblique de l'unité possible entre diversité des traditions et cohérence d'une doctrine à partir d'une approche sémantique des Écritures. Directrice du programme d'études médiévales au Carleton College, aux États-Unis, Victoria M. Morse révèle, à partir de l'étude de l'œuvre d'Opicino de Canistris (1296-1354), la conscience qui existait au xiv^e siècle des limites de l'orthodoxie institutionnelle et du besoin de travailler au niveau de l'imagination des individus à travers

une analyse par chacun de sa propre conscience. Deux siècles plus tard Ignace de Loyola reprit cette demande dans ses *Exercices spirituels* qui servent précisément à produire les modalités d'une imagination « orthodoxe ». Dominique Julia, pour sa part, insiste sur l'importance de la naissance des universités médiévales, institutions nouvelles de définition de l'orthodoxie, au moment de la prise de conscience au xiii^e siècle de l'insuffisance de la règle du consensus patristique pour définir la vérité. Chez le théologien catholique et philosophe nominaliste Guillaume d'Ockham toutes les vérités ne sont plus nécessairement « catholiques » ni nécessaires au salut. « Il y a dès lors des genres (*genera*) dans l'erreur comme dans la vérité et, à l'intérieur de ces genres, des degrés (*gradus*). L'hérésie qui s'oppose à une vérité *fide divina credenda* se distingue de l'erreur contraire à une vérité *fide tantum ecclesiastica credenda*⁹. »

Mais à l'époque moderne, montre Jacques Le Brun, directeur d'études honoraire à l'École pratique des hautes études à Paris, le concept d'orthodoxie perd de sa pertinence dans l'élaboration théologique à partir de la Réforme. Les dictionnaires français du xvii^e siècle témoignent de l'évolution de la notion. Le dictionnaire de Furetière, en particulier, présente en 1690 l'orthodoxie comme un adjectif du nom catholique. « Orthodoxe, adj. Catholique qui croit les vérités décidées par l'Écriture. Ce prélat est *orthodoxe*, est dans la croyance de l'Église romaine. On le dit aussi de la sainte doctrine. Toutes les propositions contenues dans ce livre sont *orthodoxes*. » L'orthodoxie devient de plus en plus synonyme d'appartenance, au point, comme l'écrit Pascal, de se défaire de son sens doctrinal¹⁰. Par ailleurs Bossuet définit « le vrai

orthodoxe» comme un être entier sachant s'opposer de façon nette à la quasi-hérésie, c'est-à-dire en termes contemporains à l'idéologie. L'opinion personnelle, le désir de confrontation deviennent suspects. Dans cette perspective, l'orthodoxie est la conséquence d'une vérité plus qu'un critère de discernement. Cette définition de l'orthodoxie a perduré jusqu'à nos jours. Jacques Le Brun voit dans l'absence d'une définition de l'orthodoxie dans le *Dictionnaire critique de théologie*, paru sous la direction de Jean-Yves Lacoste en 1998, le signe que nous vivons encore à l'ère de la compréhension confessionnelle de l'orthodoxie. De fait, à suivre Pierre-Antoine Fabre, directeur d'études à l'EHESS, qui étudie «Ignace de Loyola en procès d'orthodoxie (1525-1622)», le procédé de la canonisation au moment de la Contre-Réforme a été utilisé par l'Église romaine pour renforcer sa propre orthodoxie institutionnelle. À un moment de crise du rapport entre la foi et la raison, et donc en l'absence de toute certitude de la sainte élection de l'individu concerné, l'autorité du jugement l'emporte sur son évidence. Pour Fabre, définir les fonctions de l'orthodoxie, c'est risquer de tomber sous le coup d'une approche confessionnelle de l'orthodoxie. Il s'agit désormais pour l'historien d'étudier «des relations ou des rapports qui autorisent la définition d'une orthodoxie». Les trois couples d'autorité et de pouvoir, de tradition et d'origine, d'énonciation et d'énoncé doivent baliser un triple écart «par rapport à une approche institutionnelle, dogmatique et discursive de l'orthodoxie¹¹». Voici notre attention portée sur les limites de l'orthodoxie au sein de chaque confession¹². Plus exactement, pour reprendre les termes

de Bruno Neveu, l'orthodoxie est le fil qui unit les perles du collier, «invisible mais indispensable¹³». Pour lui, l'orthodoxie n'est pas seulement l'«opération par laquelle une communauté croyante se donne forme, établit un lien d'appartenance», elle est aussi un «acte de définition qui confère une authenticité dogmatique¹⁴». Et elle apparaît comme une «opération normative de caractère expérimental procédant par approximations successives et comportant un certain nombre de processus collectifs à la fois génétiques et dialectiques¹⁵». L'historien reconnaît que l'Église s'est affirmée historiquement comme une autorité épistémique et une autorité déontique. Mais il recommande de distinguer l'exercice de ces deux pouvoirs¹⁶. L'évolution récente du magistère l'invite à penser que celui-ci est «*ipso facto* mis en demeure de faire connaître la nature et l'étendue de l'assentiment demandé». Seule une telle réflexion du magistère sur lui-même permettra de réintégrer l'hétérodoxie (qu'il ne faut pas identifier avec l'hérésie) dans le champ de la vérité ecclésiale et de sortir ainsi d'une vision épistémique, rationaliste et institutionnelle de la vérité: «L'hétérodoxe n'occupe pas une position assignable: il évolue en dehors de l'orthodoxie, il incarne une altérité qui l'expose à la suspicion et l'incline au désaccord avec ce que définit comme doxa l'institution ecclésiale.» L'orthodoxie «assure une dogmaticité indissociable de l'identité ecclésiale». L'universitaire rejoint ainsi le théologien qui identifie la tradition à l'œuvre de l'Esprit Saint. «Elle est invisible parce que omniprésente.» L'orthodoxie est en ce sens selon lui «conscience et thérapie»¹⁷.

Ces approches «scientifiques» de la notion d'or-

thodoxie ont leurs limites. En refusant de définir historiquement et donc conceptuellement l'orthodoxie, elles empêchent en réalité toute compréhension synthétique du rapport entre vérité et orthodoxie. Même si selon les termes d'Éric Rebillard, la formation historique de l'orthodoxie est un rapport de permanente réinterprétation des Écritures, de « production de normes à partir de valeurs », il n'en demeure pas moins qu'il existe selon la majorité des théologiens chrétiens une unité doctrinale de l'orthodoxie, unité sans laquelle il serait vain d'employer la notion même d'orthodoxie. L'adage patristique affirme en effet que la règle de foi est de croire ce qui a été cru de tout temps en tous lieux et par tous. Cet adage, devenu aujourd'hui incompréhensible, signifie fondamentalement une conformité de toutes les époques de l'Église à la révélation évangélique. C'est la raison pour laquelle Claire Sotinel¹⁶ pose « le consensus implicite » comme « le fondement de l'orthodoxie »¹⁹.

Par ailleurs, en se limitant à une approche essentiellement sémantique et sociologique de l'orthodoxie, les chercheurs réunis par l'École française de Rome se privent d'une intelligence historique de la dynamique d'ensemble de la civilisation occidentale. Alain Le Boulluec, refusant la réalité d'une orthodoxie doctrinale pour les trois premiers siècles de l'Église, admet que la *lex credendi* est inséparable de la *lex orandi*, elle-même source et borne de l'orthodoxie du christianisme primitif. S'il entend vouloir « faire abstraction du contenu de l'orthodoxie pour s'en tenir à son efficacité constituante [...] et à l'histoire de sa malléabilité », William North explique de son côté que, au temps de l'évêque Bruno de Segni (1045-1123) et de Yves de Chartres (1040-1116), l'or-

thodoxie institutionnelle était remodelée sans cesse par la nécessité de répondre aux tensions entre la permanence de l'institution et de son orthodoxie, d'une part, et le changement constant de ses représentants et de leurs orthodoxies privées, d'autre part. L'évêque français permit de résoudre la querelle des investitures grâce à une trouvaille juridique fondamentale²⁰. L'investiture laïque devenait un péché des mains et non de l'esprit. Mais cette distinction opérée entre les vérités de la foi et les lois de l'Église ne devint paradigmatique qu'à partir de l'âge moderne. Il est donc erroné de tirer des conclusions générales sur la fabrique de l'orthodoxie pour une époque où les lois de l'État devaient correspondre aux lois de l'Église. On pourrait faire la même remarque à Claire Sotinel. Celle-ci rappelle justement que le pape de Rome n'était pas par lui-même un garant de l'orthodoxie au moment de la condamnation des Trois Chapitres par Justinien en 545. Mais cela signifie-t-il pour autant que, dans la tradition chrétienne du premier millénaire, le siège de Rome ne dispose pas d'une autorité spécifique, distincte de sa position statutaire dans l'Église ? Dans sa conclusion aux travaux du colloque, Dominique Julia a reconnu lui-même les limites de la méthode employée : « Je ne suis pas sûr que le fait de prendre le terme d'orthodoxie sur la longue durée ne recelait pas des dangers. Car avons-nous parlé réellement du même objet selon que nous nous trouvions au ^ve et au ^{xvi}e siècle ? »

Par ailleurs, en privilégiant le regard micro-historique et discontinu par crainte d'une « histoire linéaire de l'orthodoxie »²², la méthode proposée ne parvient pas à saisir le caractère événementiel du discours dogmatique. L'étude réalisée par Helen

Sillett, historienne de Los Angeles, de l'œuvre analytique, et non chronologique, des hérésies de Théodoret de Cyr, *Haereticarum fabularum compendium* (451), permet de retrouver, par une classification plus juste des différents groupes de croyants, le rapport de fécondation mutuelle entre chrétiens orthodoxes et hérétiques. Cependant seule une approche historique et contextuelle permet de saisir les raisons et le sens d'une délimitation particulière des frontières de la vérité.

Enfin ladite « démarche scientifique qui refuse tout engagement confessionnel » proclamée par S. Elm, P.-A. Fabre, É. Rebillard, A. Romano, C. Sotinel repose elle-même sur de nombreux a priori. Plusieurs auteurs, comme Jacques Le Brun, Alain Le Boulluec ou Cécile Caby, font référence à Pierre Legendre, et à son livre de 1974 *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, pour justifier leur lecture juridique du registre dogmatique²³. On sait que la thèse de ce dernier consistait à « observer comment se propage la soumission, devenue désir de la soumission, quand le grand œuvre du Pouvoir consiste à se faire aimer²⁴ ». De fait les travaux d'un des auteurs du recueil, Cécile Caby, sur le concile de Florence montrent qu'il existe dans toute société une demande d'orthodoxie qui contribue à la construire par un double phénomène d'appropriation et de conformation. Ainsi, par exemple, l'humaniste Ambrogio Traversari, entré dans l'ordre camaldule en 1400, grand philologue et acteur décisif du concile de Florence, a certes défendu dans ses ouvrages la vérité chrétienne et eu recours à l'auto-censure en raison de son statut religieux pour éviter de traduire de la philosophie païenne. Pourtant, en

dépît de son désir de se consacrer à la philosophie chrétienne, il accepta de traduire des ouvrages de philosophie païenne pour obéir à la demande de l'archevêque de Gênes²⁵. Cette approche valorise les va-et-vient entre la conscience éthique et la conscience sociale des personnes en quête du « *serenum veritatis* ». Elle fournit de nombreux enseignements sur les mécanismes intellectuels et sociologiques de formation de l'orthodoxie. Elle met en valeur les possibilités qui s'offraient au moment de la Renaissance humaniste à l'intelligence pratique pour être à la fois « *religionis filii* » et « *sapientiae et doctrinae discipuli* »²⁶. Mais elle ne peut épuiser la notion d'orthodoxie d'un point de vue historique et théologique par ce seul regard lacanien. De même l'utilisation par J. Rebecca Lyman, professeur d'histoire à la Church Divinity School of the Pacific à Berkeley, des thèses de Michel Foucault sur l'idéologie des institutions fondée sur « la nécessité d'un combat²⁷ » peut éclairer l'étude de l'hérésiologie d'Épiphane de Salamine, un évêque de Chypre (à partir de 365) reconnu comme un des Pères de l'Église. La « stratégie » d'Épiphane consistait à identifier l'Église à un corps biologique et à considérer que seule l'obéissance à l'autorité doctrinale garantissait la bonne santé de l'Église quel que soit le degré d'ascétisme ou de culture théologique. Pour l'historienne américaine, « la bonne santé de l'orthodoxie nécessitait de sa part une vigilance constante et légitimait donc son intervention dans différents débats. Cette intériorisation des exigences de l'orthodoxie a fait de l'orthodoxie la prison de l'Église, tout comme Foucault soutenait que le contrôle de l'âme a fait de l'âme la prison du corps²⁸ ». Bien que J. Rebecca Lyman admette que Basile de

Césarée ou Jean Chrysostome faisaient place à la négociation et au changement dans la formulation de l'orthodoxie, on doute qu'une telle définition scientifique de l'orthodoxie puisse convaincre les intellectuels chrétiens de la réalité de leur enfermement. De même Virginia Burrus, professeur d'histoire de l'Église ancienne à l'université Drew aux États-Unis, utilise la notion d'« appareil » théorisée par M. Foucault en 1977 comme « un ensemble de discours et d'institutions définis par un objectif stratégique commun ». Elle l'applique à l'histoire du christianisme pour comprendre l'orthodoxie de façon métadoctrinale. L'approche est stimulante mais n'empêche pas pour autant un récit narratif de l'évolution de l'« orthodoxie ».

Pour nous, une définition à la fois théologique et scientifique de la notion d'orthodoxie est possible. Celle-ci est nécessairement mais pas exclusivement historique. Car elle ne peut se détourner du contenu même de la révélation chrétienne. En réalité, comme le colloque de l'École française de Rome le montre, l'orthodoxie doit être étudiée de façon complexe, pluridisciplinaire, en privilégiant le rapport structurel existant entre la vérité doxique et la vérité épistémologique, entre ouverture à la transcendance et intelligence des réalités immanentes. On trouve en effet bien des similitudes entre l'histoire de la pensée philosophique et scientifique et l'évolution, au cours des siècles, de la pensée religieuse. Par ailleurs, bien des mécanismes de l'orthodoxie religieuse se retrouvent également dans la formation de l'orthodoxie séculière contemporaine, celle des médias comme celle des départements de recherche. Au même titre que l'orthodoxie est souvent insaisis-

sable, l'idéologie se présente elle-même rarement à visage découvert. Le philosophe Nicolas Berdiaev a fait un parallèle saisissant entre les procès de l'Inquisition espagnole et les procès de Moscou des années 1930. Seule « une histoire au second degré » permet en définitive de tenir ensemble cette double exigence de scientificité et de prise au sérieux du contenu de la révélation. Pierre Nora définit celle-ci de la façon suivante : « Faire, comme je crois que l'historien du contemporain y est obligé, une "histoire au second degré", c'est contribuer à ce que la critique historique se transforme en histoire devenue tout entière critique d'elle-même, et pas seulement de ses instruments de travail ».

On découvre ce faisant que le concept moderne de vérité, comme conformité à la réalité, et la notion chrétienne de vérité, comme participation à la vie d'une personne divino-humaine, cheminent côte à côte à travers les siècles. En s'intéressant à la sphère de la doxa, on rejoint le souhait de Michel Foucault d'arracher la question de la vérité à la seule sphère de la logique ou de l'épistémologie³¹. Dans ses cours au Collège de France, le philosophe français cherchait derrière le souci de dire le vrai une certaine puissance éthique, un engagement personnel que résume l'expression du « courage de la vérité ». En retrouvant le sens de l'*orthos*, de la droiture, de la courbure de l'opinion vers l'au-delà de soi, on trouve le désir du philosophe français de proposer une sagesse qui soit d'abord un style de vie. Mais il ne peut y avoir de coupure absolue entre la sphère de l'opinion et celle de la vérité. C'est pourquoi on rejoint la définition de l'orthodoxie proposée *in fine* par Dominique Julia au colloque de Rome. « La pro-

duction d'orthodoxie pourrait être alors le travail ou l'acte par lequel chaque génération, dans le mouvement arrière qui l'amène à relire activement ses origines et ses traditions, l'altère pour la garder vivante. Cette réinterprétation, qui se veut explicitement dénégation de la nouveauté, est en même temps l'opération d'énonciation par laquelle elle s'approprie et intériorise à chaque moment de l'histoire son héritage à l'intérieur d'*épistémé* différentes³². » Cette définition, il s'agit pour la rendre opératoire de la compléter par une analyse des contenus de la révélation chrétienne et des modalités de leur transmission. L'étude des discours des historiens de l'Église permettra l'équilibre entre les deux sphères de la doxa et de l'épistémé. Les historiens sont en effet les acteurs par excellence de cette opération de transformation de l'opinion mémorielle en vérité d'une communauté. Et la mission des historiens de l'Église est de fixer la mémoire ecclésiale de la révélation en histoire universelle de la vérité.

Avant de commencer notre étude de l'orthodoxie, de sa formation historique et de ses liens dynamiques avec la vérité philosophique, il convient de proposer une présentation à la fois compréhensive et critique de l'institution qui à ce jour s'identifie le plus avec l'orthodoxie, à savoir l'Église Orthodoxe. On s'interrogera en particulier sur la légitimité des prétentions de l'Église chrétienne d'Orient, devenue mondiale à l'époque moderne, à s'identifier de façon institutionnelle et doctrinale avec l'orthodoxie. L'Église Orthodoxe est en effet confrontée à une crise identitaire sans précédent depuis la chute du mur de Berlin. Elle prend progressivement conscience que cette crise touche en premier lieu sa compréhension

même de l'orthodoxie. L'identité chrétienne orientale est profondément eschatologique, selon Jean Zizioulas. En voulant continuer à se comprendre comme la seconde Rome (pour l'Église de Constantinople) ou comme la troisième Rome (pour l'Église de Moscou), l'Église Orthodoxe ne peut envisager le processus historique de la mondialisation moderne que comme une atteinte à sa propre mission universelle. Cette conscience eschatologique intéresse l'historien de l'orthodoxie. Selon R. Koselleck, celui-ci est autant un guetteur des horizons d'attente qu'un témoin des espaces d'expérience. C'est la raison pour laquelle les enjeux du temps présent ne lui sont pas étrangers. Si on admet que les Églises chalcédoniennes ne disposent pas du monopole de l'orthodoxie chrétienne, et surtout si les Églises Orthodoxes reconnaissent qu'elles doivent intégrer leurs propres cheminements historiques dans la constitution de leur conscience identitaire, au même titre que Rome et Genève, il leur faudra nécessairement en tirer des enseignements lors de la tenue de leur prochain concile.

La redécouverte en cours par la philosophie post-moderne et par la théologie postconfessionnelle de la notion d'orthodoxie offre des solutions tant aux confessions chrétiennes désireuses de soigner leurs blessures internes et externes qu'aux différentes disciplines scientifiques de plus en plus atomisées au sein de leurs institutions nourricières. Il s'agit donc, dans ce second temps de notre réflexion, de tirer à la fois les conséquences du travail œcuménique réalisé au ^{xx}e siècle et du travail de reconstruction philosophique de la vérité réalisé le plus souvent, après la grande vague de déconstruction francophone des

années 1970, au sein des grandes universités anglo-saxonnes. Au plan philosophique, on portera une attention particulière au mouvement Radical Orthodoxy, né à Cambridge à la fin des années 1990. Les années 2000 ont également été l'occasion de récolter les fruits du dialogue œcuménique. On a présenté ailleurs les principaux résultats du dialogue œcuménique réalisé par les Églises Orthodoxes³³. D'autres auteurs en ont fait de même pour les Églises catholiques et protestantes³⁴. Il reste aujourd'hui à tirer les conséquences de ces évolutions contemporaines du rapport entre vérité épistémique et vérité doxique au point de vue ecclésiologique, philosophique et historique.

Cette histoire au temps présent de l'orthodoxie s'achève par une relecture historique et sémantique de la notion d'orthodoxie dans l'historiographie chrétienne. On met au jour la formation de quatre paradigmes majeurs de la notion de vérité dans les récits des historiens de l'Église. Une histoire qui, bien comprise, suggère que l'âge séculier, qui s'étend du xv^e au xx^e siècle, pourrait se transformer au xxi^e siècle, selon Charles Taylor, en une époque nouvelle de fécondation mutuelle entre le monde temporel et le monde spirituel. Une telle transformation ne peut être le fruit que d'une évolution majeure du rapport entre vérité épistémique et vérité doxique : le passage de la coupure cartésienne entre foi ecclésiastique et raison individuelle à la synthèse, encore incertaine, de la connaissance juste.

PREMIÈRE PARTIE

L'ÉGLISE ORTHODOXE ET L'ORTHODOXIE

Qu'est-ce que l'orthodoxie ? Qu'est-ce que la « vérité droite », selon la traduction la plus courante du terme d'orthodoxie ? L'Église Orthodoxe dispose-t-elle d'un monopole de l'orthodoxie ? Kallistos Ware, l'un des évêques les plus reconnus dans le monde chrétien orthodoxe, a répondu à cette dernière question dans son livre *Le royaume intérieur*. Il a défini l'orthodoxie comme « la plénitude de la vie en Christ », en ajoutant que l'Église Orthodoxe ne disposait pas d'un monopole exclusif de la vérité. À ceux qui veulent trouver des réponses immédiates dans l'Église Orthodoxe, qui opposent la vérité de l'Église à la vérité du siècle, l'orthodoxie de l'Orient aux hérésies de l'Occident, K. Ware propose une vision plus large de l'orthodoxie : « Pourquoi devrait-on renier Dante, Montaigne, Shakespeare, Milton, Victor Hugo et tous les autres ? N'appartiennent-ils pas à notre héritage culturel ? [...] La vérité n'est pas un argumentaire qui donne des réponses systématiques à toutes les questions ; c'est une lumière. Et comme toute lumière, elle est entourée d'ombres et d'obscurité. Ayons l'humilité de reconnaître qu'il y a beaucoup

de questions qui nous échappent, mais auxquelles l'Occident, avec la tradition qui est la sienne, peut nous aider à trouver des réponses¹.»

Comment définir dès lors l'orthodoxie, la source de légitimation de la doctrine, de la spiritualité et des pratiques des Églises Orthodoxes ? Les présentations traditionnelles, c'est-à-dire confessionnelles, de cette Église, qu'elles soient historiques, géographiques ou doctrinales, ont tendance, comme l'a remarqué John Erickson², soit à ignorer sa réalité terrestre et institutionnelle, soit à l'inverse à l'amplifier, au point d'exclure de sa vie sacramentelle des millions de chrétiens baptisés. Pourtant plusieurs décennies de dialogue œcuménique et interreligieux obligent les historiens chrétiens orthodoxes à réécrire leur histoire tant les certitudes identitaires ont été ébranlées voire entièrement remises en question. Côté catholique et protestant, de nombreux théologiens tels que Jean-Marie Tillard, longtemps président de la commission œcuménique « Foi et Constitution », ou Rowan Williams, archevêque de Canterbury, ont reconnu partager la même foi et la même rationalité que les chrétiens des Églises Orthodoxes³. Du côté des orthodoxes, John Jillions, ancien directeur de l'Institut d'études orthodoxes de Cambridge, a posé récemment la question de façon directe : « Le concept de l'Église comme entité confessionnelle (orthodoxe, anglicane, luthérienne...) est historiquement un phénomène assez tardif et en est venu à compliquer les choses de façon alarmante. Pouvons-nous dire que l'eucharistie qui unit ensemble juifs et Grecs, hommes et femmes, Noirs et Blancs peut également unir anglicans, luthériens et orthodoxes en un lieu donné⁴? »

En s'appuyant sur l'autorité de Jean Zizioulas, l'un

des théologiens orthodoxes contemporains les plus réputés, John Jillions affirme qu'une institution confessionnelle (ce qu'est devenue l'Orthodoxie aujourd'hui selon le théologien grec) ne peut s'autodéfinir comme Église si, au lieu d'incarner dans un lieu donné un peuple composé de cultures différentes, y compris de cultures ecclésiales différentes, elle se comprend comme un club d'idées et de croyances⁵. Les bouleversements politiques, économiques et sociaux qui se sont produits dans le monde depuis que, dans les années 1960, ont été rédigées les principales synthèses sur l'Église Orthodoxe ne font qu'amplifier cette nécessité. Les « cimetières sociologiques » des Églises confessionnelles, selon l'expression de Paul Evdokimov, sont balayés par les grands vents de la mondialisation, de la sécularisation et des migrations massives.

Chapitre premier

HISTOIRE ET MÉMOIRES
DE L'ÉGLISE ORTHODOXE

L'établissement d'une chronologie de l'Église Orthodoxe ne va pas de soi. Très peu d'auteurs orthodoxes, au sens confessionnel du terme, s'y risquent. Les manuels classiques sur l'Église Orthodoxe n'en proposent pas pour la plupart. On n'en trouvera ni chez Kallistos Ware (*L'orthodoxie, l'Église des sept conciles*), ni chez Jean Meyendorff (*L'Église Orthodoxe, hier et aujourd'hui*), ni chez Paul Evdokimov (*L'Orthodoxie*). Il y a plusieurs raisons à cela. Cet exercice veut qu'on distingue soigneusement l'Orthodoxie en tant que vie *ad intra* de l'Église et l'orthodoxie en tant qu'expérience de la vérité dans toutes les dimensions de la vie. Faut-il, par exemple, mentionner la naissance de l'islam dans une histoire de l'Église Orthodoxe ? De plus l'établissement d'une chronologie de l'Église Orthodoxe implique de distinguer la vie des Églises se reconnaissant mutuellement comme orthodoxes de la vie des Églises se désignant elles-mêmes comme orthodoxes. L'Église Orthodoxe d'Amérique mérite-t-elle d'être mentionnée si elle n'est toujours pas reconnue à ce jour par le patriarche œcuménique de Constantinople ? Par

ailleurs synthétiser le passé demande de poser des limites temporelles à la conscience de la vérité, et donc de pouvoir distinguer entre la conscience actuelle de la vérité et la conscience de celle-ci dans le passé. Peut-on intégrer à l'histoire de l'Église Orthodoxe le récit de la célébration liturgique à Sainte-Sophie de Constantinople, en 1453, unissant Grecs et Latins dans la même prière et dans la même eucharistie alors que, depuis 1755, tout baptisé catholique est condamné à l'enfer dans le droit canon de l'Église grecque ? La chronologie pose en outre de vraies questions théologiques. De quand date la naissance de l'Église ? De la naissance du Christ si l'Église se définit comme corps du Christ ? De l'effusion de l'Esprit Saint à la Pentecôte si elle est comprise comme Temple de l'Esprit ? Mais n'est-elle pas éternelle par nature puisque l'une de ses figures bibliques, la Sagesse de Dieu, était déjà présente auprès de Dieu lors de la création du monde ?

Malgré tous ces risques de présentation partielle de la vérité, c'est-à-dire d'hérésie en langage théologique, certains auteurs téméraires se définissant comme orthodoxes se sont risqués à élaborer des chronologies de l'« Église Orthodoxe », ou de la « spiritualité orthodoxe », ou de la « chrétienté orthodoxe ». La simplification rationnelle qu'ils ont été obligés d'opérer en procédant à une sélection d'événements essentiels, incontournables, fondateurs est très précieuse. La chronologie, par son exigence de synthèse, révèle en effet les sources et les mécanismes des mémoires dans l'Église Orthodoxe. Elle fait apparaître en particulier la conviction des individus selon laquelle la vérité se trouve à travers la logique d'une succession d'événements dans le

temps. Pourtant, en dépit de son apparence objective et impersonnelle, la chronologie contemporaine est devenue le lieu par excellence de la simplification, de la mythification, un aide-mémoire plus qu'un aide-histoire.

Les trois sources que nous avons sélectionnées, toutes en provenance d'auteurs chrétiens orthodoxes reconnus comme tels, sont les suivantes : Maurice Zinovieff, « Rappel de quelques grandes dates », dans *La chrétienté orthodoxe*, Paris, Publisud, 1997. Né en 1932 à Paris, Maurice Zinovieff est diplômé de l'École nationale des langues orientales vivantes et docteur en sciences politiques. Placide Deseille a publié une « chronologie » dans *La spiritualité orthodoxe et la Philocalie*, Paris, Bayard, 1997. Le père Placide Deseille est archimandrite du monastère Simonos Petra au mont Athos, enseignant à l'institut Saint-Serge de Paris. Il fut également moine à l'abbaye cistercienne de Bellefontaine où il a créé la collection « Spiritualité orientale ». Enfin « A Chronology of the Eastern Churches » dans *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge, CUP, 2009, a été réalisé par Mary B. Cunningham, enseignante de théologie à l'université de Nottingham, et Elizabeth Theokritoff, théologienne orthodoxe et ancienne secrétaire du Fellowship Saint Alban and Saint Sergius en Grande-Bretagne.

Nous avons conservé tous les événements historiques retenus par ces auteurs afin de disposer d'une plus grande objectivité. Nous avons maintenu cependant, à côté de chaque fait sélectionné, les initiales de chaque auteur (MZ, PD, MC-ET) afin de garder présente à l'esprit l'intention de chacun. Lorsque le même événement se répète dans une autre chrono-

logie, nous avons choisi la formulation la plus précise et mentionné simplement par des initiales sa présence dans les autres sources. À la suite de cette triple chronologie, on montrera le caractère éminemment subjectif d'un document qui se présente pourtant comme l'outil le plus objectif qui soit. Puis on tentera d'éclairer à partir d'une histoire du temps présent certains enjeux théologico-politiques qui traversent le monde orthodoxe contemporain.

TROIS BRÈVES CHRONOLOGIES
DU CHRISTIANISME ORTHODOXE

- 1 : Naissance de N.-S. Jésus-Christ (MZ).
- 33 : Mort et Résurrection du Christ; Pentecôte (MZ).
- 34 : Martyre du premier diacre, saint Étienne (Stephanos) (MZ).
- 50-52 : Mission de l'apôtre Paul en Grèce (MZ).
- 52 : Concile de Jérusalem. Décision de convertir les « gentils » (païens) (MZ).
- 64 : Persécution des chrétiens par Néron et martyre de l'apôtre Pierre à Rome (MZ).
- 64-313 : Persécution des chrétiens par les empereurs romains et les gouverneurs (MC-ET).
- 67 : Martyre de l'apôtre Paul à Rome (MZ).
- 95 : Exil de l'apôtre Jean à Patmos (MZ).
- III^e-III^e siècles : Les sectes gnostiques et hétérodoxes défient l'orthodoxie (MC-ET).
- 112 : Persécutions de l'empereur Trajan (MZ).
- v. 130-200 : Saint Irénée de Lyon (MC-ET).

- 161 : Persécutions de l'empereur Marc Aurèle (MZ).
- v. 185-254 : Origène d'Alexandrie (MC-ET).
- 202 : Persécutions de Septime Sévère (MZ).
- v. 251-356 : Saint Antoine d'Égypte, fondateur du monachisme (MC-ET).
- 258 : Persécutions de Valérien (MZ).
- v. 270 : Saint Antoine se retire au désert (PD).
- v. 296-373 : Saint Athanase le Grand (MC-ET).
- v. 300 : L'Arménie adopte le christianisme (premier État chrétien) (MC-ET).
- 303 : Persécutions de Dioclétien (MZ, PD).
- 306 : Constantin empereur (PD).
- 312 : Conversion de l'empereur Constantin I^{er} (MC-ET).
- 313 : Édikt de Milan de l'empereur Constantin I^{er}. Fin de la persécution du christianisme (MZ, MC-ET, PD).
- 315 : Amoun au désert de Nitrie (PD).
- 324 : Constantin devient empereur d'Occident et d'Orient; il décide d'installer à Constantinople sa capitale (MZ).
- 325 : Concile de Nicée; premier concile œcuménique; condamnation d'Arius qui nie la divinité de Jésus-Christ; rédaction du Credo (MZ, PD).
- 326 : Découverte des reliques de la sainte Croix par sainte Hélène (MZ).
- 328 : Saint Athanase, évêque d'Alexandrie (PD).
- 329/30-89/90 : Saint Grégoire de Nazianze, dit « le Théologien » (MC-ET).
- v. 330-379 : Saint Grégoire de Nysse (MC-ET).
- 330 : Saint Macaire d'Égypte au désert de Scété (PD).
- 347-407 : Saint Jean Chrysostome (MC-ET).

- 350: Fondation de l'Église de Géorgie (MC-ET).
 355: Saint Basile embrasse la vie monastique (PD).
 356: Mort de saint Antoine (PD).
 v. 360: *Vie de saint Antoine* par saint Athanase (PD).
 361-363: Julien l'Apostat empereur (PD).
 370: Saint Basile, archevêque de Césarée (PD).
 370-399: Évagre le Pontique et saint Cassien en Égypte (PD, MC-ET).
 376: L'empereur Valens permet aux Wisigoths de s'établir dans l'empire (PD).
 379: Mort de saint Basile.
 379-395: Théodose empereur (PD).
 381: Deuxième concile œcuménique à Constantinople; condamnation des Macédoniens qui nient la divinité du Saint-Esprit et adoption définitive du Credo, dit « Symbole de la foi de Nicée-Constantinople » (MZ, PD, MC-ET).
 395: Mort de l'empereur Théodose; division de l'Empire romain en deux parties, Orient et Occident (MZ).
 Fin IV^e s.: *Homélies* de Macaire.
 v. 410: Saint Honorat fonde le monastère de l'île de Lérins (PD).
 410: Prise de Rome par Alaric (PD).
 v. 420: Saint Cassien à Marseille (PD).
 431: Troisième concile œcuménique à Éphèse; condamnation de Nestorius qui nie que Marie soit la mère de Dieu (Théotokos); l'évêque de Constantinople, seconde Rome, est admis au deuxième rang dans la hiérarchie d'honneur, après l'évêque de Rome (MZ, PD, MC-ET).

- apr. 450: Saint Diadoque de Photicée (PD). Né vers 400, mort après 446 (MC-ET).
 451: Quatrième concile œcuménique à Chalcedoine; définition des deux natures du Christ, divine et humaine; condamnation du monophysisme (séparation des Coptes, Arméniens, Éthiopiens et Syriens); répartition de l'Église en cinq patriarchies: Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem (MZ, PD, MC-ET).
 476: Le dernier empereur romain d'Occident est déposé par le général hérule Odoacre (MC-ET).
 v. 488: Mort de saint Isaïe l'Anachorète (PD).
 496: Baptême de Clovis (PD).
 v. 500: Les moines de Gaza: saint Barsanuphe, saint Jean le Prophète, saint Dorothee (PD).
 v. 500: Écrits du pseudo-Denys l'Aréopagite (MC-ET).
 527-565: Règne de Justinien.
 537: Église Sainte-Sophie à Constantinople reconstruite par Justinien (MC-ET).
 553: Cinquième concile œcuménique à Constantinople; confirmation des conciles précédents et condamnation de l'origénisme, idée platonicienne sur la préexistence des âmes (MZ, PD). Constantinople obtient la seconde place après Rome (MC-ET).
 555: Décès de saint Romanos le Mélode, hymnographe (MC-ET).
 v. 575-v. 650: Saint Jean Climaque (PD). Auteur de *L'Échelle de la divine ascension* (MC-ET).
 580-662: Saint Maxime le Confesseur (PD, MC-ET).
 582: Le patriarche de Constantinople prend le titre de patriarche œcuménique (universel) qui cor-

- respond à une primauté d'honneur sur les Églises d'Orient (MZ).
- 589: Addition du *filioque* au Credo en Espagne lors du troisième concile de Tolède (MC-ET).
- 622: L'hégire (PD). Les musulmans conquièrent Damas en 635, Jérusalem en 638 et Alexandrie en 642 (MC-ET).
- 675-679: Saint Jean Damascène (PD). Mort en 750; hymnographe, théologien, défenseur des icônes (MC-ET).
- 680: Sixième concile œcuménique, à Constantinople; condamnation du monothélisme, selon lequel il y aurait deux natures du Christ, mais une seule volonté (divine) (MZ, PD). Affirme deux volontés en Christ (MC-ET).
- 692: Concile de Constantinople dit « quinisexte », qui établit cent deux règles canoniques, dont celle qui stipule que les hommes mariés peuvent être ordonnés diacres et prêtres mais que les évêques seront choisis parmi les célibataires ou les veufs (MZ). Canons sur l'art sacré (MC-ET).
- v. 700: Saint Isaac le Syrien (PD). Père spirituel, évêque de Ninive (MC-ET).
- 754-780: Persécutions iconoclastes (MZ, PD).
- 759-826: Saint Théodore Studite (PD). Hymnographe, théologien, défenseur des icônes (MC-ET).
- 717-718: Les Arabes attaquent Constantinople.
- 732: Charles Martel vainc les Arabes à Poitiers (PD).
- 751: Pépin le Bref, roi des Francs (PD).
- 787: Septième concile œcuménique de Nicée II; reconnaissance de la vénération des icônes, images représentant le Christ et les saints (MZ, PD, MC-ET).
- 800: Charlemagne empereur d'Occident (PD).

- 813: Reprise de l'iconoclasme (PD).
- 843: Triomphe de l'orthodoxie (PD). Restauration des icônes par l'impératrice Théodora (MC-ET).
- 858-867, 878-886: Saint Photius, comme patriarche de Constantinople (MC-ET).
- 863-865: Mission de Cyrille et Méthode en Moravie et baptême des Bulgares (MC-ET, MZ).
- 864-885: Travail missionnaire de saints Cyrille et Méthode parmi les Slaves (MC-ET). Conversion des Serbes au christianisme en 867-874 (MZ).
- 909: Fondation de Cluny en Bourgogne (PD).
- 917: Établissement du patriarcat de Bulgarie (MC-ET).
- 949-1022: Saint Syméon le Nouveau Théologien, higoumène, théologien, poète (MC-ET, PD).
- 962: Otton I^{er} fonde le Saint Empire (PD).
- 963-964: Fondation du monastère de la Grande Laure sur le mont Athos (MC-ET, MZ, PD).
- 987: Hugues Capet, roi de France (PD).
- 988: Baptême de la Rus' de Kiev; prince Vladimir de Kiev (MC-ET, MZ, PD).
- apr. 1000-1090: Nicéas Stéphanos (PD).
- 1027-1107: Pierre de Damas, théologien et moine (MC-ET).
- 1054: « Grand Schisme »: anathèmes échangés entre Rome et Constantinople (MC-ET, MZ, PD).
- 1055: Saint Antoine venu de l'Athos fonde le monastère des Grottes de Kiev (PD).
- 1090-1153: Saint Bernard de Clairvaux (PD).
- 1095-1099: Première croisade: les croisés occupent Jérusalem et Antioche, et installent une hiérarchie latine (MC-ET, MZ, PD).
- 1098: Fondation de Cîteaux (PD).

- 1204: Sac de Constantinople par la quatrième croisade (MC-ET, MZ, PD).
- 1237: Invasion de la Russie par les Tatars (MC-ET, PD).
- apr. 1250: Nicéphore le Solitaire (PD).
- 1250-v. 1320: Théolepte de Philadelphie (PD).
- 1255/65-1337: Saint Grégoire du Sinaï, hésychaste, maître de la prière de Jésus (MC-ET).
- 1255-1346: Saint Grégoire le Sinaïte (PD).
- 1268: Michel VIII Paléologue reprend Constantinople (MZ).
- 1274: Concile de Lyon: échec de la tentative de réunion entre Constantinople et Rome (MC-ET, MZ).
- v. 1296-1359: Saint Grégoire Palamas, archevêque de Thessalonique, défenseur des hésychastes (MC-ET).
- v. 1314-1392: Saint Serge de Radonège, fondateur du monastère de la Sainte-Trinité près de Moscou (MC-ET).
- v. 1322-1390: Saint Nicolas Cabasilas, théologien laïque, hésychaste (MC-ET).
- 1325-v. 1395: Calliste Angélicoudès (PD).
- 1340-1396: Saint Stéphane de Perm, savant et missionnaire auprès des Zyrianes (MC-ET).
- 1341, 1347, 1351: Conciles de Constantinople portant sur l'enseignement de Grégoire Palamas (MC-ET).
- 1346: Fondation du patriarcat de Pec (Serbie). L'Église de Serbie avait été fondée, en 1219, par saint Sava (MC-ET).
- 1380: Bataille de Koulikovo. Le prince russe saint Dimitri Donskoï vainc les Tatars (MC-ET).
- 1389: Bataille de Kosovo. Le prince serbe saint Lazar est battu par les Turcs (MC-ET, MZ).

- 1433-1508: Saint Nil de la Sora, hésychaste, «non-possesseur» (MC-ET, PD).
- 1438-1439: Concile de Florence-Ferrare: fin officielle du schisme entre Rome et les Églises d'Orient (mais remis en cause en 1484) (MC-ET).
- 1439/40-1515: Saint Joseph de Volokolamsk, higoumène, «possesseur».
- 1448: Autocéphalie de l'Église de Russie (MC-ET).
- 1453: Chute de Constantinople face aux Turcs (MC-ET, MZ, PD).
- 1459: Défaite de la Serbie contre les Turcs (MC-ET).
- 1480: Fin de la domination mongole en Russie (PD).
- 1517: Les Turcs Ottomans occupent la Syrie et l'Égypte (MC-ET).
- 1572-1638: Cyrille Loukaris, auteur d'une confession procalviniste (MC-ET).
- 1573-1581: Des savants luthériens correspondent avec le patriarche Jérémie II.
- 1589: Le premier patriarche de Russie est élu (MC-ET, MZ).
- 1596: Union de Brest: création d'une Église uniante en Ukraine; établissement de «fraternités» laïques pour défendre l'Orthodoxie (MC-ET, MZ).
- 1597-1646: Pierre Mohyla, métropolite de Kiev (MC-ET).
- 1625-1672: Proclamation de différentes «confessions orthodoxes» (MC-ET).
- 1652: Réformes liturgiques du patriarche Nikon de Moscou et schisme des vieux-croyants (MC-ET).
- 1682-1725: Pierre le Grand (PD).
- 1683: L'armée de Jean Sobieski bat les Turcs devant Vienne (MZ).

- 1692-1767 : Basile de Poïana Marului (PD).
 1700 : Synode d'Alba Julia : naissance de l'Église uniata roumaine de Transylvanie (MZ).
 1721 : Abolition du patriarcat de Moscou par Pierre le Grand (MC-ET).
 1722-1794 : Saint Paissi Vélitchkovsky, traducteur de la Philocalie en slavon (1793) (MC-ET, PD).
 1724 : Schisme à Antioche : les melchites s'unissent à Rome (MC-ET).
 1749-1809 : Saint Nicodème de la Sainte Montagne ; il publie la Philocalie en 1782 et le Pédalion (MC-ET, PD).
 1759-1833 : Saint Séraphin de Sarov, moine et père spirituel (MC-ET, PD).
 1762-1796 : Catherine II (PD).
 1774 : Traité de Kutchuk-Kaïnardji ; le tsar de Russie devient le protecteur des chrétiens orthodoxes de l'Empire ottoman (MZ).
 1789-1799 : Révolution française (PD).
 1793 : Parution de la Philocalie slavonne (PD).
 1794 : Mission russe en Alaska : saint Germain (MC-ET, MZ).
 1804 : Napoléon empereur (PD).
 1807-1867 : Saint Ignace Briantchaninov (PD).
 1812 : Campagne de Russie de Napoléon (PD).
 1812-1891 : Saint Ambroise d'Optino (PD).
 1815-1894 : Saint Théophane le Reclus (PD).
 1821 : La Grèce se libère de la domination ottomane (MC-ET).
 1829 : Le starets Léonide à Optino (PD).
 1830 : En France révolution de Juillet (PD).
 années 1840 : Mouvement slavophile en Russie ; Alexis Khomiakov (1804-1860) (MC-ET).
 1846-1920 : Saint Nectaire d'Égine (PD).

- années 1850 : Massacres des Ottomans en Syrie ; émigration des chrétiens (MC-ET).
 1848 : Mouvements révolutionnaires en Europe (PD).
 1853-1930 : Callinique l'Hésychaste (mont Athos) (PD).
 1853-1900 : Vladimir Soloviev, philosophe religieux (MC-ET).
 1861 : Mission russe au Japon : saint Nicolas Kassatkin de Tokyo.
 1866-1938 : Saint Silouane l'Athonite (PD).
 1871-1944 : Serge Boulgakov, économiste, théologien et œcuméniste (MC-ET).
 1872 : Concile présidé par le patriarche de Constantinople en présence des patriarches d'Alexandrie et d'Antioche ; condamnation du phylétisme : rivalités nationales et querelles entre peuples à l'intérieur de l'Église du Christ (MZ).
 1877-1889 : La Philocalie russe de saint Théophane le Reclus (PD).
 Fin XIX^e s. : Des paroisses russes, grecques et arabes sont formées en Australie et en Amérique du Nord (MC-ET).
 1882-1937 : Paul Florensky, théologien et scientifique (MC-ET).
 1891-1909 : L'archiprêtre Alexis Toth conduit aux États-Unis des paroisses uniates à rejoindre l'Église Orthodoxe (MC-ET).
 1893-1979 : Georges Florovsky, théologien patrologue et historien de l'Église (MC-ET).
 1899 : Meletius Al-Doumani est élu patriarche d'Antioche ; la hiérarchie arabe est restaurée à Antioche (MC-ET).
 1905 : Première révolution russe (PD).

- 1914-1918: Première Guerre mondiale (PD).
 1917: Révolution soviétique (PD).
 1917-1918: Concile de Moscou: restauration du patriarcat de Moscou et élection du patriarche Tikhon (MZ, MC-ET).
 1918-1941: Persécution des chrétiens en Union soviétique (MZ).
 1922: Persécution des chrétiens en Asie Mineure et en Thrace (MZ). Exode l'année suivante (PD).
 1926: Fondation de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge à Paris (MC-ET).
 1938: Fondation du séminaire Saint-Vladimir à New York (MC-ET).
 1939-1945: Seconde Guerre mondiale (PD).
 1942: Fondation du Mouvement de jeunesse orthodoxe à Antioche (MC-ET).
 1946: L'Église Orthodoxe d'Ouganda est reçue au sein du patriarcat d'Alexandrie.
 1947: Extension des régimes communistes (PD).
 1947-1982: La Philocalie roumaine publiée par le père Dumitru Staniloae (PD).
 1953: Fondation de Syndesmos, Fédération mondiale de la jeunesse orthodoxe (MC-ET).
 1959: Mort de Joseph l'Hésychaste (mont Athos) (PD).
 1961: Première conférence panorthodoxe à Rhodes (MZ).
 1965: Levée des anathèmes de 1054 par le pape Paul VI et le patriarche Athénagoras I^{er} de Constantinople (MZ, MC-ET).
 1970: La métropole russe en Amérique du Nord reçoit l'autocéphalie par le patriarcat de Moscou et devient l'Église Orthodoxe en Amérique (MC-ET).

- 1982: L'Église Orthodoxe du Ghana est reçue au sein du patriarcat d'Alexandrie (MC-ET).
 1988: Millénaire du baptême de la Russie (PD).
 1989-1991: Effondrement des régimes communistes (PD).
 1989: Le dialogue entre orthodoxes orientaux et orthodoxes chalcédoniens aboutit à un accord de consensus (MC-ET).
 1992: Mgr Anastasios est élu primat de l'Église d'Albanie (MC-ET).
 1993: Mort du starets Sophrony (Maldon, Grande-Bretagne) (PD).

CHRONOLOGIE OU MYTHOLOGIE ?

Une représentation identitaire de soi

Les mémoires se présentent toujours comme des histoires objectives. Ces récits sont néanmoins très précieux. Ils révèlent l'attractivité, la prégnance, voire la prédominance de certains aspects de l'orthodoxie sur d'autres dans les mentalités des contemporains. Les uns considèrent qu'à la fin du XIX^e siècle le grand homme est saint Théophane le Reclus, un moine qu'apprécie tout particulièrement le courant zélate de l'Église Orthodoxe, les autres estiment qu'il s'agit du patriarche de Constantinople, connu dans les cercles prosélytes pour son opposition au nationalisme religieux, les derniers enfin mentionnent Vladimir Soloviev, l'un des principaux auteurs du courant spirituel de l'Orthodoxie. Les premiers

seront donc sensibles à la figure des ascètes, les seconds mentionneront les grands missionnaires, les troisièmes s'intéresseront aux philosophes religieux.

Chacun poursuit également des objectifs très précis sans considérer pour autant devoir s'en justifier. Ainsi le lecteur pourra constater que certains auteurs, pour des raisons didactiques, font débiter la chronologie de l'Église Orthodoxe avec la naissance de Jésus-Christ. D'autres, plus préoccupés de spiritualité, commencent leur récit par la vie de saint Antoine le Grand au III^e siècle. Cela a l'avantage de poser le monachisme chrétien comme un phénomène nouveau dans l'histoire, mais au risque de perdre la continuité de ce témoignage chrétien avec l'ensemble de la chaîne des saints de l'Église décrite dans les Actes des Apôtres. Enfin les derniers, soucieux de faire apparaître le caractère politique de l'Église, datent son émergence dans leur « histoire » des premières persécutions de l'Empire romain. Cette approche est également risquée, car elle perd de vue la notion d'Église comme assemblée baptismale, eucharistique et pastorale.

Tous cependant ont pour préoccupation de fonder une représentation identitaire de soi. C'est la raison pour laquelle certaines Églises Orthodoxes n'apparaissent qu'au moment de leur séparation avec d'autres Églises dissidentes. On ne saura, par exemple, pas grand-chose de la vie ecclésiale des chrétiens du patriarcat d'Antioche avant le XVIII^e siècle. En revanche leur rupture avec l'Église melchite en 1724 n'échappera pas aux chronographes de Cambridge. De même, toujours en raison de leur caractère identitaire, les chronologies ne peuvent s'empêcher, en dépit de leur souci d'objectivité, de mettre en valeur

le caractère illustre des ancêtres dont le chronographe se considère l'héritier. Ainsi saint Antoine des Grottes de Kiev est présenté simplement par le père Placide Deseille comme un ancien « moine de l'Athos ». Son origine slave n'est pas mentionnée. C'est pourtant un fait de la plus haute importance pour l'histoire de l'Église Orthodoxe de la Rus'. Au XX^e siècle le russe saint Silouane n'est également défini que comme « l'Athonite ».

On remarquera également que certains auteurs adoptent une position confessante en considérant comme centrale pour l'histoire de l'Église Orthodoxe le moment de la mort et de la résurrection du Christ. Pour d'autres, en revanche, l'histoire de la spiritualité orthodoxe est un récit synchronique entre les événements intérieurs (tels que la vie des grands saints) et les événements extérieurs (tels que la vie des empires). Dans cette perspective, saint Bernard de Clairvaux, qui a vécu entre 1090 et 1153, après le schisme de 1054 donc, appartient toujours, chez Placide Deseille, à la mémoire de l'orthodoxie. Les troisièmes adoptent une position confessionnelle en acceptant comme orthodoxes certains conciles œcuméniques et en rejetant d'autres, tels que celui de 879, tenus pour œcuméniques en leur temps et disparus, à la suite d'un schisme, de la mémoire des Églises Orthodoxes. Dans les premier et troisième cas, l'histoire du monde est présentée sur le même plan que celle de l'Église, tandis que, dans le deuxième cas, l'« histoire générale » (essentiellement politique, militaire et ecclésiale) est mise à part de l'histoire des moines et des auteurs hésychastes.

Outre ces logiques internes, les chronologies ont souvent pour objet de faire apparaître les liens de

continuité entre le temps présent et les événements fondateurs du passé. On mentionnera volontiers le baptême de Clovis lorsqu'on est moine, français et orthodoxe, mais on laissera dans l'ombre le baptême du roi Mirian de Géorgie au IV^e siècle, qui fut l'œuvre pour une grande part de sainte Nina († 335), pourtant vénérée par l'Église Orthodoxe comme « égale aux apôtres ». Notons cependant que la mention d'Hugues Capet roi de France, pour l'année 987, a le mérite d'équilibrer la mémoire de l'actualité de l'Église Orthodoxe en Europe. Celle-ci est en effet le plus souvent concentrée sur le baptême de la Rus' en 988 et oublie l'appartenance du royaume de France à l'orthodoxie chrétienne. Après le schisme de 1054, les rois capétiens disparaissent de la mémoire de l'Église. L'histoire de Jeanne d'Arc (1412-1431), canonisée en 1920 par l'Église catholique, est irrecevable.

*L'impossible neutralité
de la classification temporelle*

Les « passeurs » en Occident de la spiritualité orientale (tels que saint Cassien ou saint Païssi Vélitchkovsky) revêtent une importance particulière. Mais tous les passeurs ne sont pas mentionnés. Ainsi le père Placide Deseille ne dit mot de saint Irénée de Lyon pourtant célèbre pour avoir fréquenté le premier cercle apostolique. La raison en est peut-être que l'évêque de Lyon symbolise une spiritualité orthodoxe qui n'appartient pas aux critères de la spiritualité philocalique. Irénée en effet combattait les hérésies mais ne rejetait pas tout mariage entre la foi et la raison, entre la gnose et la surcon-

naissance chrétienne. Saint Irénée n'a pas composé de centuries contre les passions de la « chair ». Il considérait que la déification de l'homme consistait en premier lieu en une circulation de la gloire entre Dieu et l'homme.

Cette continuité qu'assure la chronologie entre l'identité contemporaine et le temps passé justifie également tous les raccourcis les plus injustes sur le plan historique. La transcription des termes, en particulier, est très significative de l'état d'esprit du chronographe. Il confondra volontiers Byzance et Constantinople mais ignorera Istanbul. Il parlera, comme dans la chronologie de Cambridge pour l'année 1237, de la « Russie » de Kiev, ce qui est un anachronisme, et ne saura distinguer la Rus' de la Moscovie. Elle russifie le nom du prince Vladimir de Kiev en perdant de vue la transcription originelle (Volodymyr). Le cas de partialité le moins conscientisé de la part des mémorialistes orthodoxes est probablement la mention de la quatrième croisade et de la prise de Constantinople. Blessure dite « inguérissable », elle est entretenue inlassablement dans la mémoire du peuple de l'Église d'Orient par les mémorialistes orthodoxes comme une traîtrise cuisante, sans qu'une seule fois ceux-ci ne s'intéressent aux crimes perpétrés par les Byzantins contre les Latins, y compris contre les délégués du pape, quelques années seulement avant le sac de la ville par les croisés. Robert Taft considère que cette mémoire sélective de la plupart des « historiens » orthodoxes est bien plus responsable de la division des communautés chrétiennes que les divergences dogmatiques ou les instrumentalisations traditionnelles des dissensions religieuses par le pouvoir politique¹. La

mentalité de victime, en quête perpétuelle de bouc émissaire, campant dans un refus permanent d'assumer ses propres responsabilités, a été régulièrement cultivée au long des siècles par des « vecteurs d'opinion ». Le cas le plus connu étant celui de la génération dite des penseurs de la synthèse néopatriarcale (G. Florovsky, J. Meyendorff) pour qui la crise du monde orthodoxe contemporain — sa division interne, la faiblesse de ses structures académiques ou caritatives, etc. — tient pour l'essentiel en la répétition chronique — trahison des Latins, asservissement par les envahisseurs turcs, persécutions des idéologues communistes — de la catastrophe qui s'est abattue sur le peuple juif lors de sa captivité à Babylone².

Le style des chronologies, en raison de leur simplification extrême, réactualise les disputes qui ont jalonné l'histoire de l'Église Orthodoxe. En effet quand on écrit que la condamnation de Nestorius par le concile d'Éphèse est liée à son refus de reconnaître que « Marie soit la mère de Dieu », on saisit une partie des raisons pour lesquelles les communautés orthodoxes qui se sont divisées en 431 ne sont pas parvenues à se réconcilier depuis lors. D'autant plus que certains chercheurs du xx^e siècle ont considéré que, comme l'écrit le professeur Bethune Baker, « Nestorius n'était pas nestorien³ ». On sait en effet que le concile d'Éphèse a affirmé avec force que Marie était « Théotokos », c'est-à-dire ayant « enfanté Dieu », ce que ne contestait pas l'école théologique d'Antioche. En revanche les Antiochiens se refusaient à fondre en une seule « nature » la divinité et l'humanité du Christ. Les pères du concile n'ont pas utilisé l'expression *mitera to theou*, signifiant « mère

de Dieu ». Ils ont préféré une expression qui affirme clairement, contre Nestorius, que celui qui a pris chair en Marie peut être appelé Dieu, mais qui conserve la révélation également biblique que Marie, sa mère, était parfaitement humaine. La synthèse entre Cyrille d'Alexandrie et Jean d'Antioche fut trouvée en 433 avec la formule d'union suivante : « Né du Père selon la divinité, le même est né de la Vierge Marie selon l'humanité⁴. » Le théologien orthodoxe Jaroslav Pelikan a défini le sens du terme *theotokos* : « celle qui donne naissance à celui qui est Dieu ». La traduction populaire de *theotokos* par « mère de Dieu » est donc inexacte historiquement et n'a été retenue par la tradition qu'à condition de maintenir le sens de *deipare*. La Vierge est « véritablement mère de Dieu », en tant que celui-ci est défini comme le Dieu-Homme. La Vierge Marie ne peut être considérée comme mère de Dieu en tant que celui-ci est compris comme le Dieu trinitaire. Cette ambiguïté sémantique devint par la suite l'une des sources du rejet par Mahomet de la doctrine chrétienne⁵. Les chronologies actuelles devraient garder au moins le souvenir des causes sémantiques des disputes théologico-politiques⁶.

Les chronologies font également apparaître de surprenants adoucissements de situations conflictuelles. Ainsi lorsque le patriarche de Constantinople s'attribua le titre d'œcuménique à partir de 582 et que le chronographe explicite ce geste comme l'affirmation d'une simple « primauté d'honneur sur les Églises d'Orient », il semble que les récriminations du pape Grégoire I^{er} (590-604) à l'encontre du patriarche Jean IV (582-595) soient devenues inaudibles. Ce nouveau titre de patriarche œcuménique

avait en effet des répercussions politiques autrement plus sérieuses que l'affirmation d'une simple primauté d'honneur en Orient. Le titre de patriarche œcuménique, « *oikoumenikos patriarches* », est apparu dans les nouvelles lois (*Novellae*) de l'empereur Justinien édictées dans les années 530. Il a donc une origine politique et juridique. Il fut traduit en latin par « *universalis patriarches* ». Ce titre, qui associait le pouvoir de l'évêque de Constantinople à celui, universel, du basileus byzantin, ne pouvait être accepté par l'évêque de Rome, surtout à un moment où ce dernier devait faire face à l'invasion des Lombards et à la remise en question de son pouvoir de juridiction dans les Balkans. Il le fit savoir le 1^{er} juin 595 par une série de lettres destinées aux patriarches d'Orient et à l'empereur. Ces lettres révèlent bien le sens politique qu'attribuait le pape au titre de patriarche universel. C'est pourquoi le pape cherche à remettre en question les fondements apostoliques du siège de Constantinople et donc son assise politique. Pour Grégoire le Grand, avec ce titre d'œcuménique, le patriarche de Constantinople devenait le « seul évêque » et les autres évêques ne recevaient plus leur autorité que par lui seul. Ce qui était proprement inacceptable au plan tant de l'ecclésiologie que de l'autorité terrestre de chaque évêque. Elle ne pouvait être acceptable dans l'Église selon Grégoire, même pour le pouvoir de l'évêque de Rome. Les patriarches d'Orient se souviendront de cette argumentation lorsque, au XI^e siècle, les papes cherchèrent à s'attribuer un tel pouvoir universel... Les chronographes, en revanche, ne se souviennent que d'une simple primauté d'honneur que s'attribua soudain l'évêque de Constantinople. Ils peinent à imaginer que, comme

l'a montré l'historien américain George Demacopoulos, c'est précisément cette prétention au titre de patriarche œcuménique qui conduisit par la suite les papes romains à développer la rhétorique du pouvoir monarchique universel dans l'Église⁷. Aujourd'hui encore la Congrégation pour la doctrine de la foi au Vatican considère toujours que le défaut de l'ecclésiologie des Églises Orthodoxes consiste en ce qu'elles ne croient pas que l'appartenance à l'Église du Christ dépende en premier lieu de l'union avec l'évêque de Rome⁸.

On est surpris également que la persécution des chrétiens en URSS s'achève en 1941 chez Maurice Zinovieff. Comme si la résistance de l'Église russe face à l'envahisseur allemand avait suffi pour convaincre l'État soviétique de l'utilité sociale de l'Église Orthodoxe. En réalité la persécution a duré jusqu'à la chute de l'URSS en 1991, soit un demi-siècle plus tard. Est-ce une façon de minimiser l'emprise que l'État soviétique a eue sur l'Église pendant trois quarts de siècle ? Il est vrai qu'en 1997, au moment où paraît la chronologie de M. Zinovieff, la presse se faisait l'écho de nombreux documents accusant les hiérarques orthodoxes des pays d'Europe centrale et orientale de collaboration active avec les gouvernements de l'époque soviétique⁹.

Il y a des points communs cependant à l'ensemble de ces récits. La mémoire de l'Église Orthodoxe reconnaît que l'édit de Milan de 313 constitue un tournant important dans son histoire. De même chacune des trois chronologies relate les sept conciles ayant réuni l'Église universelle en Asie Mineure entre 325 et 787. Mais les trois chronologies « oublient » plusieurs événements significatifs. Elles

ne signalent pas le concile œcuménique d'union de 879 rétablissant la communion entre les différents sièges de la chrétienté. Malgré la proposition de Jean Meyendorff, théologien orthodoxe américain, de rétablir ce concile dans la mémoire de l'Orthodoxie, de nombreuses encyclopédies considèrent également que ce concile n'a pas été retenu par les Églises comme œcuménique. Le véritable huitième concile œcuménique serait-il le concile de la dis corde de 869, ignoré lui aussi par les chronographes, au cours duquel le patriarche Photius fut condamné puis destitué¹⁰ ? Le moment de rupture avec le christianisme « occidental » est également un jalon incontournable de l'identité chrétienne « orientale ». Bien qu'il ne soit considéré par les historiens que comme un moment parmi d'autres dans la longue histoire de l'« estrangement » entre Église de Rome et Église de Constantinople, il est toujours conservé dans les mémoires comme la cause première de la séparation. C'est ici que la question de la nature de l'ecclésiasticalité de la mémoire présentée comme histoire doit être posée. En effet si les « historiens » de l'orthodoxie souhaitaient obtenir une légitimité académique et non pas seulement communautaire de leurs récits, ils devraient admettre certains faits historiques tels que le concile de Florence de 1439 (qui n'est mentionné que pour dire qu'il fut refusé en 1484, ce qui n'est pas valable pour l'ensemble des Églises Orthodoxes) et éviter de privilégier systématiquement la mémoire sur l'histoire. Il y a en effet dans l'histoire des différentes réceptions conciliaires de nombreux exemples qui montrent qu'un concile ne s'efface pas d'un trait de plume. L'histoire récente de la réconciliation christologique entre chrétiens

chalcédoniens et non chalcédoniens, près de quatorze siècles après la dispute de 451, en est l'un des meilleurs exemples.

Enfin signalons comme dernier exemple caractéristique de l'hypertrophie confessionnelle de la mémoire orthodoxe contemporaine l'absence dans les trois chronologies de la participation de certaines Églises Orthodoxes à la création du Conseil œcuménique des Églises en 1948 à Amsterdam, conseil auquel participe aujourd'hui la majorité des Églises Orthodoxes. Il y a donc plusieurs niveaux de conscience de la « vérité » selon le degré d'appartenance confessionnelle à une tradition mémorielle. Les récits mémoriels varient en fonction du degré de *participation* à la vérité historique. Ils varient en particulier en fonction du degré de reconnaissance du travail de purification historique opéré par le repentir des consciences¹¹.

CHRONOLOGIE CONFSSIONNELLE ET SOPHIOLOGIE DU TEMPS PRÉSENT

En d'autres termes, il y a plusieurs types d'historiographies orthodoxes. L'historien de l'âge confessionnel, qu'il soit chrétien ou non, se donne pour mission de faire apparaître les frontières identitaires de la vérité. Pour lui, la temporalité est marquée par un déchirement irrémédiable entre le passé, le présent et l'avenir. C'est pourquoi la vérité doit se présenter à lui comme intemporelle et immuable. Elle est accessible par l'opération intellectuelle d'ob-

jectivation historique. Celle-ci consiste à ménager « l'espace d'un déploiement sans entraves à ce qui est radicalement autre que nous ». L'historien moderne « croit » en effet, depuis Descartes et Locke, qu'en se retirant du monde il permet à celui-ci de se faire jour tel qu'il est. Le philosophe Michel Bitbol explique que cette croyance a des causes profondes et légitimes. L'intelligence humaine a besoin en effet de mettre à distance ce à quoi elle participe afin de pouvoir partager son expérience. Mais « l'impératif de s'inscrire dans le commun » peut conduire selon lui à rétrécir le champ des expériences possibles, à commencer par l'expérience de la rencontre interpersonnelle qui n'est jamais générale¹². En réalité l'acte d'objectivation n'est pas pure passivité comme il tend à se présenter lui-même. Il est un acte de consentement. Il n'est pas retraits mais « aspiration jamais achevée » au retrait. C'est pourquoi Michel Bitbol en appelle à une position « plus englobante », capable de réduire l'objectivation à un moment seulement de la définition de la vérité, capable aussi de réhabiliter la respectabilité de la pensée empathique, contemplative, spéculative, ou esthétique.

Dans cette perspective, une historiographie chrétienne, c'est-à-dire symbolique, compréhensive, eschatologique, peut redevenir légitime au regard de l'historien moderne. Le philosophe russe Nicolas Berdiaev a montré la voie à cette nouvelle historiographie orthodoxe. Pour lui, la vérité n'entre pas en nous comme un objet. « La Vérité, écrit-il, implique l'activité de l'esprit de l'homme... » Et il ajoute : « ... la connaissance de la vérité dépend des degrés de communauté qui peuvent exister entre les hommes, de leur communion dans l'Esprit¹³ ». C'est la fameuse

doctrine de la *sobornost'*, de la conciliarité, qu'il a tirée d'Alexis Khomiakov (1804-1860) mais qui caractérise plus fondamentalement la pensée patristique. La connaissance, parce qu'elle est de nature participative, ne dépend pas seulement du logos. Elle est aussi érotique. C'est pourquoi elle doit être comprise comme « kat'hologique », symphonique. On ne peut dans cette perspective opposer connaissance à être et sujet à objet. Tout en reconnaissant l'importance de la phénoménologie, Berdiaev a défini sa philosophie personaliste comme une philosophie existentielle. Il écrivait en 1934 :

Selon Husserl on trouve les objets réels sans médiation dans les essences, et l'évidence n'est pas un état de conscience, mais la présence même de l'objet. C'est la conscience pure qui est décrite par la phénoménologie, et ce qu'elle donne c'est la vision des essences (*Wesenheiten*). Mais la vision des essences ne révèle pas le mystère de l'existence¹⁴.

Or, chez Berdiaev, l'existentialité du sujet permet d'accéder, comme l'une des voies de l'esprit, à la découverte du mystère de l'être existant. Et par suite « la connaissance n'est plus mise en face de l'être, elle s'opère au plus intime de lui-même et conjointement avec lui [...] la connaissance est une illumination de l'être¹⁵ ». L'opération qui permet un dépassement du rapport objectivation-subjectivation est donc celle, selon Berdiaev, du transcendement. Il écrit :

Il y a dans l'être un tréfonds obscur auquel la pensée ne s'identifie pas, que sa tâche est d'éclairer, où la connaissance doit projeter la lumière. La connaissance est au bord du gouffre obscur de l'être ; mais elle doit

être elle-même claire et lucide. Il est vrai qu'elle est immanente à l'être ; mais c'est aussi, il faut le dire, un *transcendement* qui s'opère à l'intérieur de l'être et, avec lui, une plongée dans les grandes profondeurs au-delà de tout être donné. La connaissance ne reflète pas, elle ajoute quelque chose par elle-même. Au-delà de tout être donné se trouve encore un être plus profond : le transcendement est le passage jusqu'à lui¹⁶.

Ainsi il y a deux attitudes à l'égard du passé, des choses et des êtres qui ont péri. En premier lieu l'attitude conservatrice cherche à garder le passé et à retourner à lui. Cette attitude est indispensable pour Berdiaev, qui rejoint ainsi Bitbol dans la défense de l'objectivation à un certain niveau de formation de la conscience. Il écrit : « Prendre la conscience critique de la production de l'objet par le sujet c'est se délivrer de la domination que celui-ci accordait à celui-là en acceptant naïvement le monde matériel comme s'il s'imposait à lui du dehors¹⁷. »

Il existe donc une autre manière, postconfessionnelle, personnaliste et sophiologique, de « faire de l'histoire ». La théologie de la Sophia, de la Sagesse de Dieu de Serge Boulgakov, témoigne elle aussi de cette prise de conscience. Dans cette représentation sapientielle de la temporalité, le commencement est une réalité d'ordre plus personnel que mécanique. On peut en effet, selon Boulgakov, mais aussi selon une très ancienne tradition talmudique, interpréter le « Au commencement » de la Genèse comme une expression de la Sagesse de Dieu, présente auprès du Créateur au moment de la création du monde. C'est en effet ce que rapporte le huitième chapitre du livre des Proverbes dans la Bible. Pour Boulgakov comme

pour Berdiaev la temporalité est donc une réalité participative. La mémoire n'est pas considérée par eux seulement comme une source d'objectivation. Elle est d'abord le lieu de la rencontre entre le passé et l'avenir. C'est tout le sens de la nouvelle historiographie des lieux de mémoire initiée par Pierre Nora. Pour l'académicien, la mémoire « n'est plus ce qu'il faut retenir du passé pour préparer l'avenir que l'on veut ; elle est ce qui rend le présent présent à lui-même¹⁸ ». Cette école historiographique n'a rien de confessionnel. Mais elle réhabilite l'approche symbolique de la vérité historique.

Ainsi l'historien postmoderne peut constater la réalité de la division entre les confessions chrétiennes dans l'histoire. Mais il observe surtout que la vérité vers laquelle tendent ces diverses confessions ne peut être circonscrite par leurs seules frontières communautaires. Il constate également un décalage entre le discours conceptuel, qui consiste à se représenter la vérité de façon homogène et univoque, et le discours dogmatique, qui consiste à se représenter la vérité comme l'espace-temps de la rencontre entre l'homme et Dieu. Selon cette seconde représentation, il y a place pour la critique des sociomorphismes et des anthropomorphismes, tandis que, dans le premier cas, la vérité doit être acceptée ou rejetée en bloc. Chez les historiens confessionnels, le passé est objectif, distinct du sujet. Il est représentable mais non participable.

D'un point de vue compréhensif, la définition chrétienne de la vérité n'est pas conceptuelle et communautaire mais personnelle et métacommunautaire. Conscient du travail de hiérarchisation des vérités qui définit toute personne en quête d'orthodoxie,

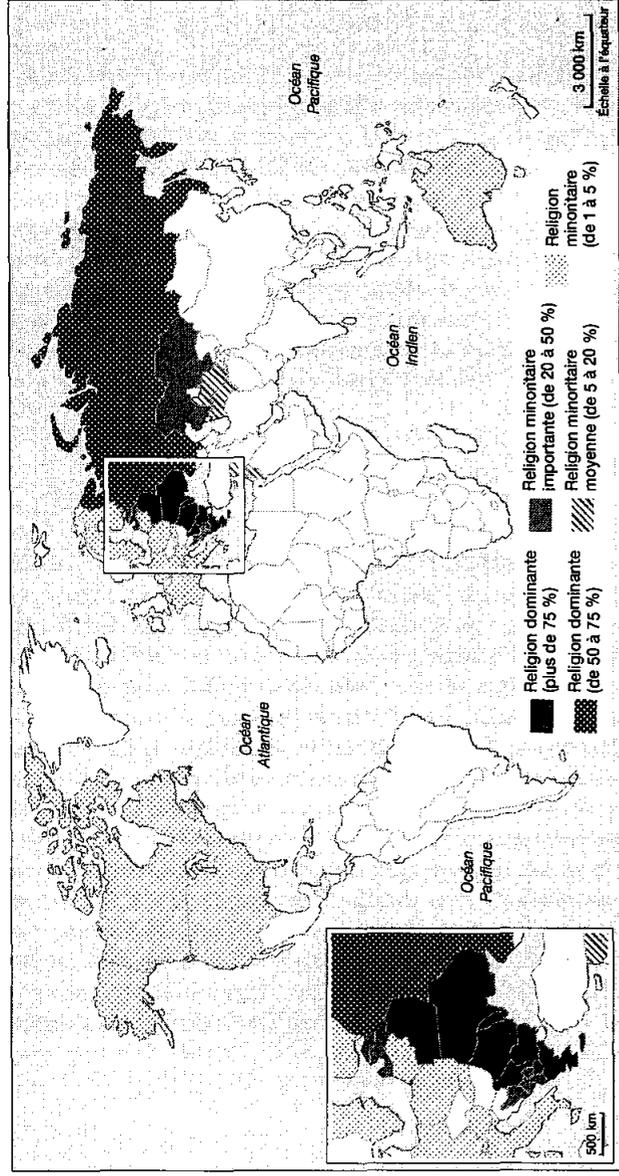
l'historien postmoderne considère que le récit de ce qui unit une communauté a au moins autant d'importance que le récit de ce qui la divise, de ce qui l'a séparée intellectuellement, politiquement, socialement, culturellement d'une autre communauté. On considérera donc que tout récit capable de transfigurer les mémoires, capable d'orienter celles-ci vers la réconciliation et l'oubli des causes de la discorde, doit l'emporter sur le récit de la répétition traumatique des blessures ancestrales, sur celui des traditions confessionnelles identifiées avec les frontières historiques de la vérité.

Chapitre II

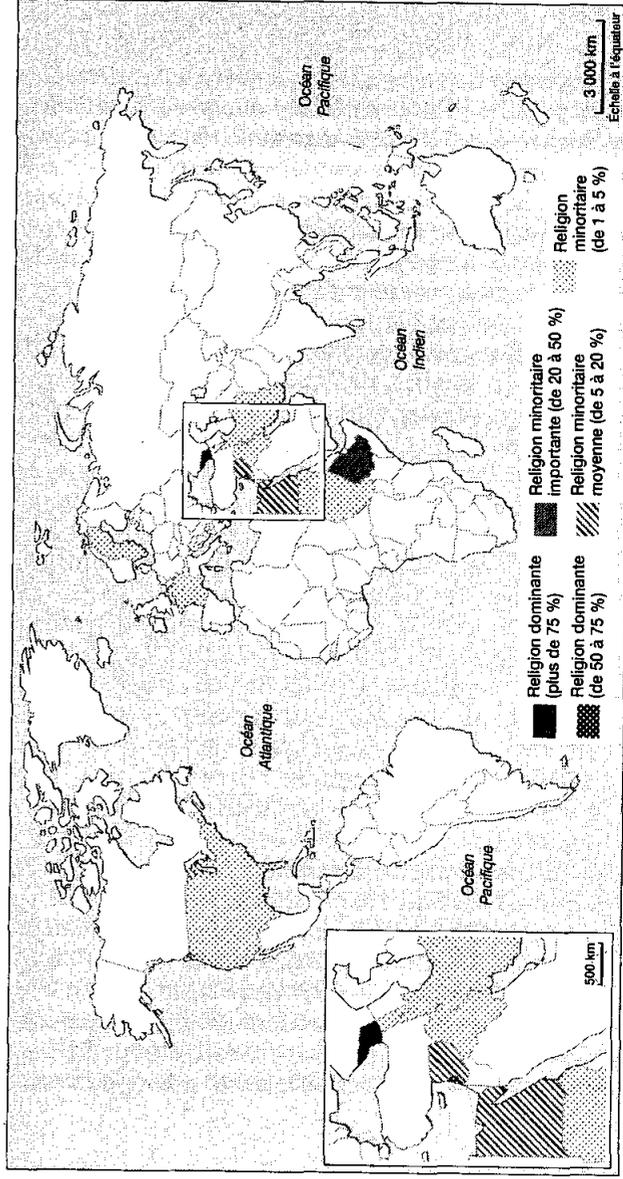
L'ÉGLISE ORTHODOXE DANS LE MONDE

GÉOGRAPHIE DES ÉGLISES ORTHODOXES

La population orthodoxe a doublé au cours du ^{xx}e siècle en passant, selon le nouvel *Atlas du christianisme mondial*¹, de 124 923 000 fidèles à 274 447 000 fidèles en 2010. Compte tenu de l'accroissement plus rapide de la population humaine sur la planète, les chrétiens orthodoxes, qui représentaient 7,1 % de la population mondiale, n'en forment plus que 4 %. Cette population orthodoxe correspond à 12 % de l'ensemble de la population chrétienne de la planète qui compte 2 292 454 000 individus (un tiers de la population globale). À titre de comparaison, la population musulmane représente 22,4 % de la population mondiale avec 1 549 444 000 fidèles. La population agnostique mondiale quant à elle est de 639 852 000, soit 9,3 % de la population globale, tandis que la part mondiale de la population athée s'élève à 2 %.



Église Orthodoxe de tradition chalcédonienne (Orthodoxie d'Orient²).



Église Orthodoxe de tradition non chalcédonienne (Orthodoxie orientale²).

La grande majorité du monde orthodoxe se trouve en Europe de l'Est puisqu'on y compte 177 millions de fidèles, soit 61 % de l'ensemble de la population de ces pays. Moscou est la cité européenne qui compte le plus de chrétiens en Europe (devant Londres et Paris) avec 10 967 000 fidèles dont 84 % d'orthodoxes. Le centre mondial de gravité du monde orthodoxe s'est cependant légèrement déplacé en un siècle du nord de l'Ukraine vers la région de Sébastopol. Il faut cependant noter qu'en raison de la baisse de la natalité, de l'augmentation de la mortalité et de l'émigration, plusieurs pays de l'Est connaissent des pertes importantes de population chrétienne, notamment l'Ukraine, la Roumanie et la Bulgarie (à l'inverse de pays comme la Chine, le Brésil, les États-Unis, la République démocratique du Congo qui connaissent les plus forts taux de progression de population chrétienne dans le monde). On prévoit qu'en 2050 la Russie ne comptera plus que 91 117 000 chrétiens (115 120 000 aujourd'hui), tandis que la Chine, où l'on en dénombrait 115 009 000 en 2011, pourrait atteindre le chiffre de 225 075 000, devenant ainsi le second plus important pays chrétien dans le monde après les États-Unis. Il n'y a que 2,2 millions de fidèles orthodoxes en Europe de l'Ouest, soit 1,2 % de la population. L'Europe du Nord recense 2,1 millions de fidèles (2,1 %) et l'Europe du Sud 19,6 millions, soit 12,8 % de la population de cette région. Au total la population orthodoxe en Europe (pays de l'Est compris) s'élève à 201 197 000 individus (27,5 % des Européens).

L'Afrique est le deuxième continent pour le nombre de chrétiens orthodoxes avec 48 286 000 fidèles, soit 4,7 % des Africains. L'Océanie, essentiellement

l'Australie et la Nouvelle-Zélande, ne compte que 928 000 fidèles mais ce chiffre, rapporté au total de la population, correspond à un pourcentage de 2,6 %. Les orthodoxes sont moins visibles en Asie (0,4 % de la population globale), en Amérique du Nord (0,3 %) et en Amérique latine (0,2 %).

Alors que, en 1910, 89,2 % de la population orthodoxe vivait en Europe, en 2010 ce pourcentage est tombé à 73,3 % (87 700 communautés). La part de la population orthodoxe sur le continent africain a considérablement augmenté, passant de 4,3 % à 17,6 % (17 300 communautés) de l'ensemble de la population orthodoxe. Le Kenya, qui ne connaissait pas d'Églises Orthodoxes au début du *xx*^e siècle, compte aujourd'hui 620 000 fidèles. Il s'agit de la plus importante progression de population orthodoxe au *xx*^e siècle (11,8 % par an). Plusieurs autres pays d'Afrique et du Moyen-Orient ont fait preuve des plus forts taux de progression de la population orthodoxe dans le monde : la Libye (9,19 % par an), les Émirats arabes unis (9,12 %), la Somalie (8,99 %), l'Arabie saoudite (8,99 %), la Côte d'Ivoire (8,78 %), le Nigeria (8,74 %). On compte désormais 93 600 fidèles en Afrique de l'Ouest qui n'en comptabilisait pas un seul en 1910.

La part de l'Asie est restée stable (6,1 à 5,8 %, soit 10 800 communautés). Ces dix dernières années, l'Asie de l'Est, qui compte 102 000 fidèles, a connu la plus forte progression d'orthodoxes dans le monde (avec un taux de progression annuel de 6,83 %, alors que la population n'augmente que de 0,57 % par an). La Chine en particulier est le pays du monde qui a connu la plus importante progression de fidèles

orthodoxes des dix dernières années (devant la Norvège et l'Islande).

On estime à environ un million le nombre de chrétiens orthodoxes aux États-Unis et à environ 434 000 au Canada¹.

L'Amérique latine (560 communautés) et l'Océanie (460) sont les continents où les orthodoxes sont les moins nombreux. Cependant les Caraïbes, qui ne comptaient que 58 000 fidèles en 2010, connaissent néanmoins l'une des plus fortes progressions de la population orthodoxe au xx^e siècle (avec un taux d'augmentation de 9,06 % par an, pour une augmentation de la population de 1,66 % par an).

L'Église russe orthodoxe comptabilise 119 973 000 de fidèles (dont 110 904 000 en Russie) ce qui en fait l'Église la plus importante du monde orthodoxe (43,7 %). Viennent ensuite l'Église d'Éthiopie avec 37 395 000 fidèles (13,6 %), l'Église Orthodoxe ukrainienne avec 30 397 000 fidèles (11,1 %), l'Église Orthodoxe roumaine: 19 305 000 (7 %), l'Église grecque orthodoxe: 15 198 000 (5,5 %), l'Église copte orthodoxe: 9 747 000 (3,6 %), l'Église serbe orthodoxe: 7 355 000 (2,7 %), l'Église bulgare orthodoxe: 6 249 000 (2,3 %), l'Église arménienne orthodoxe: 5 913 000 (2,2 %). Viennent ensuite les Églises Orthodoxes biélorusse (1,8 %), géorgienne (1,1 %), moldave (1,1 %), syro-malabare (1 %), antiochienne (0,5 %), macédonienne (0,5 %), syro-antiochienne (0,4 %), polonaise (0,2 %), assyrienne (0,2 %), albanaise (0,1 %), lettonienne (0,1 %), estonienne (0,1 %).

Les pays où la population orthodoxe forme la plus grande partie de la population nationale sont, en 2010, la Moldavie (92,9 %), la Grèce (92 %), la Roumanie (91,5 %), Chypre (84,9 %), la Géorgie (82,9 %),

la Bulgarie (81 %), la Russie (79 %), l'Arménie (75,8 %), le Monténégro (70,9 %), l'Ukraine (69,9 %).

ORGANISATION DES ÉGLISES ORTHODOXES

*Brève présentation des Églises Orthodoxes
chalcédoniennes (Eastern Orthodox)
et non chalcédoniennes (Oriental Orthodox)*

Les distinctions entre les Églises Orthodoxes se faisaient jusqu'il y a peu en fonction de leur acceptation des conciles œcuméniques qui se sont succédé entre 325 et 787. Encore dans les années 1960, on distinguait aisément les Églises ayant accepté le concile de Chalcédoine de 451 des Églises l'ayant refusé. Aujourd'hui les nombreuses rencontres œcuméniques entre les Églises et le phénomène de mondialisation ont rendu plus complexes les lignes de partage. Leur tracé tient compte désormais à la fois du degré de réception de ces conciles par les Églises et du degré de reconnaissance de cette évolution mémorielle d'une Église par les autres Églises. Ainsi, par exemple, le patriarcat de l'Église Orthodoxe d'Antioche (dont le siège se trouve à Damas) est prêt à reconnaître l'Église syrienne orthodoxe (dont le siège est également à Damas), et réciproquement, mais il ne le fait pas par solidarité avec le patriarcat de Moscou arrivé plus tard dans la discussion œcuménique. Faute d'une nouvelle terminologie unanimement reconnue, et pour tenir compte du fait que

ces Églises ont eu historiquement un cheminement différent après le concile de Chalcédoine de 451, on continue dans le monde francophone à distinguer les Églises dites « non chalcédoniennes » — Églises assyrienne, arménienne, copte, éthiopienne, érythréenne, syrienne-occidentale, malankare (de l'Inde du Sud) — des Églises dites « chalcédoniennes ». Dans le monde anglo-saxon on préfère utiliser le terme de « Oriental Orthodox Churches » pour désigner les premières et « Eastern Orthodox Churches » pour désigner les secondes.

*Les Églises « orthodoxes orientales »
ou « non chalcédoniennes »*

La majorité des membres des Églises Orthodoxes « non chalcédoniennes » vit en Éthiopie, en Érythrée, en Égypte, en Arménie, en Inde, en Syrie et au Liban. Il existe aussi d'importantes communautés de diaspora au Moyen-Orient, en Europe, en Asie, en Amérique du Nord et du Sud, et en Australie. Les Églises Orthodoxes orientales sont des Églises anciennes qui ont été fondées aux temps apostoliques par les apôtres ou par les premiers disciples des apôtres. Leur positionnement ecclésial se fonde historiquement sur les enseignements des deux (pour l'Église assyrienne) ou trois (pour les six autres) premiers conciles œcuméniques (Nicée en 325, Constantinople en 381 et Éphèse en 431).

Les Églises Orthodoxes orientales, toutes membres du Conseil œcuménique des Églises, représentent environ soixante millions de chrétiens.

L'Église arménienne apostolique trouve ses ori-

gines chez les apôtres Thaddée et Barthélemy. Elle a été fondée au III^e siècle par saint Grégoire l'Illuminateur. Premier État chrétien en 301, le royaume arménien resta d'abord étranger à la crise « monophysite » en raison de son combat contre les envahisseurs perses. L'Église apostolique arménienne est dirigée par le catholicos de tous les Arméniens d'Etchmiadzine, près d'Erevan en Arménie, et dispose de trois centres de décision : le catholicos de Sis en Cilicie, replié au Liban depuis le génocide arménien par les Turcs en 1915, le patriarche de Jérusalem, et le patriarche de Constantinople. On compte environ huit millions d'Arméniens dans le monde dont trois millions sept cent mille en Arménie.

L'Église assyrienne de l'Orient est l'héritière de l'Église dite nestorienne. De rite syrien, elle s'étendit jusqu'en Mésopotamie au VI^e siècle. Au XIV^e siècle, cette Église parvint en Inde et en Chine. Elle compte aujourd'hui près de deux millions de fidèles, en Inde, au Liban, en Irak, mais l'émigration importante en Suède et en Allemagne a provoqué la création de plusieurs diocèses dans la diaspora, aux États-Unis et en Amérique latine. Il convient de distinguer au sein de la tradition antiochienne l'Église assyrienne de l'Église syrienne, dite parfois également Église jacobite. L'Église syrienne orthodoxe, qui trouve elle aussi son origine dans sa fondation par l'apôtre Pierre, à Antioche, en 37, fut unie au patriarchat d'Antioche jusqu'au VI^e siècle. Elle est aujourd'hui composée d'environ un million de fidèles qui ont conservé le rite syrien. Comme l'Église assyrienne, ils se trouvent surtout en Irak, au Liban, en Inde et en Syrie. La diaspora est importante en Scandinavie et aux États-Unis. Son siège se trouve près de Damas

depuis 1959. Au sein du christianisme de tradition syrienne et non chalcédonienne, il convient de faire une place à part à une troisième Église. L'Église malankare orthodoxe syrienne est liée à l'Église jacobite depuis 1665 et au moins jusqu'en 1912 (environ un million de fidèles conservent encore leur appartenance au siège de Damas). Elle se trouve surtout en Inde dans la province du Kerala. La tradition veut qu'elle remonte à l'apôtre saint Thomas, qui l'aurait évangélisée dès 52 après Jésus-Christ. Sa tradition liturgique syrienne témoigne de son ancienneté dès les premiers siècles. Elle a connu bien des vicissitudes liées à la colonisation et à l'évangélisation latine.

L'Église copte orthodoxe fut fondée à Alexandrie dès le I^{er} siècle, par l'apôtre Marc selon la tradition. Cette Église considéra progressivement, à partir du IV^e siècle, l'Empire byzantin comme un oppresseur. L'Égypte fut conquise par les Perses en 616. En 642 l'Église accueillit en libérateurs les Arabes qui lui donnèrent ce nom de « copte », déformation du nom *aegyptos* (égyptien). Elle compte aujourd'hui près de huit millions de fidèles. L'Église éthiopienne orthodoxe considère que son premier fidèle fut l'eunuque ministre de la reine de Saba dont les Actes des Apôtres (8, 26-40) rapportent la conversion au christianisme. Cette Église est depuis 1950 autonome par rapport à son « Église mère », le patriarcat d'Alexandrie. Son patriarche réside à Addis-Abeba. En difficulté sous le pouvoir marxiste, elle est aujourd'hui en pleine reconstitution. Depuis que l'Érythrée a obtenu la reconnaissance de son indépendance en 1993, l'Église Orthodoxe d'Érythrée dispose d'une

relation directe avec l'Église copte orthodoxe et a élu son premier patriarche en 1998.

Les deux familles d'Église chalcédonienne et non chalcédonienne ne sont pas en communion eucharistique l'une avec l'autre. La rupture intervenue en 451 s'est produite à propos de l'enseignement christologique du concile de Chalcédoine⁵. Les représentants des Églises Orthodoxes orientales crurent que les pères de Chalcédoine introduisaient une division dans la personne du Christ en parlant de ses deux « natures » ou « *physeis* ». Ils préféraient parler, avec Cyrille d'Alexandrie († 444), qui ne distinguait pas encore les termes de *physis* (substance) et de *ousia* (nature), « d'une *physis* de Dieu le Verbe incarné ». Inversement, l'école antiochienne de théologie, qui l'emporta au concile de Chalcédoine, craignait qu'avec cette expression une des deux natures divine et humaine du Christ ne disparaisse. Ils traitèrent donc de « monophysites » ceux qu'on accusait de ne reconnaître qu'une seule nature dans le Christ. Pourtant Jean d'Antioche avait proposé, après le concile d'Éphèse, une formule qui réconciliait les positions des deux écoles en insistant sur l'unité personnelle des deux natures divine et humaine du Christ⁶. Cette formule triompha à Chalcédoine grâce en particulier à l'intervention du pape Léon de Rome. Mais l'opposition politique entre le patriarche d'Alexandrie et celui de Constantinople, soutenu par l'empereur, l'emporta sur toute considération théologique. Le schisme se produisit, entraînant, comme l'écrit Christine Chaillot, un séisme plus profond encore : « Si ce schisme n'avait pas eu lieu, l'islam n'aurait jamais pu pénétrer et s'implanter aussi facilement et rapidement comme il l'a fait en Orient et tout autour de la

Méditerranée à partir du VII^e siècle⁷. » On sait en effet que Mahomet critiqua la doctrine chrétienne qu'il ne connaissait que par l'intermédiaire de chrétiens de tradition monophysite et nestorienne.

Au fil des siècles, les relations entre Églises Orthodoxes orientales et chalcédoniennes ont été marquées par la confrontation et l'éloignement, mais aussi par le dialogue et le rapprochement. Comme l'a compris dès 1933 le père Serge Boulgakov, l'opposition entre « monophysites » (pour les uns) et « diphsites » (pour les autres) était d'ordre plus sémantique que théologique. Pour le professeur de dogmatique de l'Institut orthodoxe Saint-Serge, dans les débats qui suivirent le concile de Chalcédoine, « la réaction contre le dogme (les différentes formes du monophysisme) fut motivée non pas tant par un refus hérétique que par un malentendu dogmatique et même terminologique [...]. Dans les cercles monophysites on faisait comme par le passé (dans la tradition cyrillienne) équivaloir les termes : nature, hypostase et personne⁸. Cette redécouverte de l'orthodoxie comme vérité et non plus seulement comme tradition provoqua une prise de conscience chez certains élèves de Boulgakov, en particulier Jean Meyendorff. Après des siècles d'isolement les unes des autres, les Églises « orthodoxes » et « orientales » se sont rencontrées finalement en 1965 à Addis-Abeba. Lors de cette rencontre historique, les responsables de ces Églises ont réaffirmé leur appartenance à la même foi. En 1985, après deux décennies de rencontres non officielles, les deux groupes se sont engagés dans un dialogue théologique officiel qui a débouché en 1989-1990 sur des accords christologiques. En 1993, les deux familles d'Églises,

réunies à Chambésy, ont proposé que soient levés les anathèmes de la période byzantine, ce qui conduirait à la restauration immédiate de la communion sacramentelle. Cette proposition ne fut pas suivie d'effet. La principale question qui demeure en effet est celle de la réception de ces accords dans l'ensemble des Églises concernées. Le défi demeure de donner plus de visibilité et d'expression tangible à l'unité de foi des Églises Orthodoxes orientales. Parmi les questions qu'elles doivent affronter ensemble figurent l'influence de la sécularisation, la résurgence du fondamentalisme religieux et la migration croissante des fidèles quittant leur pays d'origine pour s'installer dans d'autres parties du monde⁹.

En plus de son dialogue avec les orthodoxes chalcédoniens, la famille orthodoxe orientale est aussi engagée dans des dialogues théologiques avec l'Alliance réformée mondiale, l'Église catholique et la Communion anglicane. L'Église syrienne orthodoxe est parvenue, le 23 juin 1984, à un accord d'intercommunion avec l'Église catholique romaine. Le pape Jean-Paul II et le patriarche Zakka Iwas I^{er} ont signé une déclaration de foi commune dont le point 9 tire les conséquences suivantes :

Cette identité de foi, quoique incomplète, nous autorise à envisager une collaboration pastorale dans les situations qui se présentent fréquemment de nos jours en raison tant de la dispersion de nos fidèles à travers le monde que des conditions pastorales précaires que créent les difficultés des temps. Il n'est pas rare en effet que, pour nos fidèles, l'accès à un prêtre de leur Église s'avère matériellement ou moralement impossible. Soucieux de répondre à leurs nécessités et en vue de leur utilité spirituelle, nous les autorisons

dans ce cas à demander aux pasteurs légitimes de l'autre Église le secours des sacrements de pénitence, d'eucharistie et d'onction des malades, selon leurs besoins. Coopérer aussi dans la formation des prêtres et dans l'enseignement théologique serait un corollaire logique de la collaboration pastorale. Nous encourageons les évêques à promouvoir la mise en commun des moyens à leur disposition pour l'éducation théologique partout où ils jugeront que c'est souhaitable. Ce faisant, nous n'oublions pas que nous devons encore faire tout ce qui est en notre pouvoir pour arriver à la pleine communion visible entre l'Église catholique et l'Église syrienne d'Antioche et implorer sans cesse le Seigneur qu'il nous rende cette unité qui seule nous permettra de donner devant le monde un témoignage pleinement unanime à l'Évangile¹⁰.

*Les Églises « orthodoxes d'Orient »
ou « chalcédoniennes »*

Selon Nicolas Lossky, auteur d'une notice sur les Églises Orthodoxes pour le *Dictionary of the Ecumenical Movement*, l'Église Orthodoxe chalcédonienne « affirme descendre directement et de façon ininterrompue de l'Église des apôtres¹¹ ». Cela s'exprime « dans sa fidélité à la foi apostolique telle qu'énoncée et explicitée dans les sept conciles œcuméniques ainsi que dans sa tradition patristique ». Ainsi, les Églises chalcédoniennes sont unies dans la foi, et « chacune jouit d'une autonomie interne sous la primauté du Patriarcat de Constantinople, qui est *primus inter pares*¹² ».

Depuis leur séparation d'avec l'Occident chrétien, les Églises Orthodoxes chalcédoniennes suivent,

pour l'essentiel, la tradition liturgique syro-byzantine dont l'évolution doit beaucoup aux Pères de l'Église d'Orient et aux grands centres monastiques (celui du mont Athos en Grèce, qui regroupe une vingtaine de monastères et quantité d'ermitages, est aujourd'hui le plus important). Les Églises Orthodoxes chalcédoniennes « autocéphales » sont les Églises qui élisent leur primat sans référence à une autre Église autocéphale. Elles sont quatorze ou quinze — selon leur degré de reconnaissance. Il s'agit des sièges de Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem, Moscou, Serbie, Roumanie, Bulgarie, Géorgie, Chypre, Grèce, Pologne, Albanie, Tchéquie et Slovaquie; Amérique. Les Églises Orthodoxes chalcédoniennes autonomes, c'est-à-dire celles qui jouissent d'une autonomie interne mais dont le primat est élu sous l'égide de l'une des Églises autocéphales, sont quatre à sept — selon leur degré de reconnaissance. Il s'agit des Églises du Sinaï (Jérusalem), de Finlande (Constantinople), d'Estonie (Constantinople), du Japon (Moscou), de Chine (Moscou), d'Ukraine en Amérique et au Canada (Constantinople), de l'archidiocèse d'Ochrid (Serbie)¹³.

Les Églises Orthodoxes sont constituées aujourd'hui par quatre des cinq patriarchats de l'époque byzantine à savoir : Constantinople (patriarche Bartholomée I^{er}; environ deux millions de fidèles, dont quelques milliers seulement se trouvent en Turquie et près de la moitié en Amérique¹⁴); Alexandrie (patriarche Pierre VII; environ cent mille fidèles; cette Église a accepté le concile de Chalcédoine contre la majorité des Égyptiens et est devenue une minorité grecophone à partir du v^e siècle; mais le patriarche exerce une autorité sur toute l'Afrique);

Antioche (l'ancien siège d'Antioche étant devenu une petite bourgade turque, le siège primatial est désormais à Damas: patriarche Ignace IV (décédé en 2012); environ quatre cent cinquante mille fidèles, dont au moins cent mille aux États-Unis); et Jérusalem (patriarche Irénée I^{er}; environ cinquante mille fidèles; la hiérarchie de cette Église est gréco-phone, le bas clergé palestinien et arabophone; elle se consacre essentiellement à la garde des lieux saints; son important patrimoine immobilier est une source de conflits avec le gouvernement israélien). Le concile œcuménique de Chalcédoine a accordé au patriarche de Constantinople le droit de recevoir en appel les causes jugées dans les autres Églises (canon 17) et a mis sous sa juridiction des évêchés missionnaires situés dans le prolongement des diocèses romains de Thrace, d'Asie et du Pont (canon 28). Ce canon est interprété aujourd'hui par certains canonistes comme un droit de prééminence sur l'ensemble de la diaspora en pays «barbares».

Plusieurs Églises autocéphales sont majoritaires en leur pays. La plus importante en nombre est l'Église russe, reconnue autocéphale par le patriarche œcuménique Jérémie II en 1589 (elle a été élu en concile, en janvier 2009, le patriarche Cyrille; environ cent millions de fidèles en 1917, environ cent six millions de baptisés en 2010). Comme le montre son site internet en langue française (<http://mospat.ru/fr/>), l'Église russe est particulièrement dynamique depuis la fin de l'URSS et dispose de solides soutiens de la part de l'État russe. Il y a aussi l'Église de Serbie, fondée en 1219 par saint Sava (patriarcat à Belgrade: patriarche Irénée, environ huit millions de fidèles); l'Église de Roumanie est autocéphale

depuis 1885 (patriarche Daniel, environ quatorze millions de fidèles¹³); l'Église de Grèce, séparée du patriarcat de Constantinople depuis 1833, a son propre primat, l'archevêque d'Athènes (Jérôme, environ sept millions et demi de fidèles); l'Église de Bulgarie n'a été reconnue par Constantinople qu'en 1945 (patriarche Maxime, décédé en 2012, environ six millions de fidèles); l'Église de Géorgie, beaucoup plus ancienne que l'Église russe, fut fondée au IV^e siècle grâce à l'activité missionnaire d'une femme, sainte Nina, considérée comme «égale des apôtres» dans le sanctoral orthodoxe (patriarche: le catholico Élias II; deux millions et demi de fidèles en 1917); l'Église de Chypre, autocéphale depuis le concile d'Éphèse en 431 (archevêque Chrysostome, environ quatre cent cinquante mille fidèles).

Certaines Églises autocéphales représentent une minorité orthodoxe parmi d'autres chrétiens dans un pays donné: ce sont l'Église Orthodoxe de Tchéquie et Slovaquie, reconnue par Constantinople depuis 1998 (Mgr Christophore, environ trois cent cinquante mille fidèles en 1950), l'Église Orthodoxe de Pologne, reconnue autocéphale depuis 1924 par Constantinople (métropolitite Sabbas, environ trois cent cinquante mille fidèles) et l'Église Orthodoxe d'Albanie (environ deux cent dix mille fidèles en 1944) qui a commencé à renaître en 1991 sous la direction de l'archevêque Anastase (Yannoulatos).

Parmi les Églises autonomes on compte l'Église de Finlande (environ soixante-dix mille fidèles, relevant de la juridiction de Constantinople depuis 1923), l'Église de Crète (qui dépend elle aussi de Constantinople), l'Église Orthodoxe du Japon (environ trente-six mille fidèles, relevant de la juridiction de Moscou)

et la Mission orthodoxe russe en Chine (probablement quelque vingt mille fidèles). L'archevêque du monastère Sainte-Catherine au Sinaï jouit d'un statut d'autonomie et reçoit son sacre du patriarche de Jérusalem. Il faut faire une place spécifique aux *missions non encore autonomes* : c'est le cas en particulier de la mission orthodoxe en Corée (relevant de la juridiction de l'archidiocèse grec d'Amérique du Nord) et de l'orthodoxie africaine, fondée en Ouganda par des dissidents de l'Église anglicane et actuellement présente au Kenya, en République démocratique du Congo, au Ghana et au Zimbabwe, qui relève de la juridiction du patriarcat d'Alexandrie. L'Église Orthodoxe autocéphale ukrainienne aux États-Unis et au Canada est reconnue par le patriarcat œcuménique de Constantinople depuis 1994¹⁶.

Enfin, il y a la diaspora orthodoxe. Depuis le XIX^e siècle, beaucoup d'orthodoxes ont émigré dans des pays occidentaux pour des raisons politiques et économiques. De ce fait, on trouve des orthodoxes pratiquement dans le monde entier. Un rapport récent sur l'Église Orthodoxe en Amérique chiffre à 797 600 le nombre de fidèles de cette Église aux États-Unis. Il montre que la mosaïque juridictionnelle des Églises Orthodoxes n'empêche pas la lente formation d'une Église locale américaine (la langue anglaise est utilisée dans 73 % des paroisses¹⁷). Cette diaspora orthodoxe, forte de plusieurs millions de fidèles dans le monde (environ six cent mille en France¹⁸), a remis en cause au XX^e siècle l'organisation confessionnelle de l'Église Orthodoxe. Avant d'expliquer en quoi cette diaspora bouleverse aujourd'hui l'organisation de l'Église Orthodoxe, il

convient de dire quelques mots sur la crise identitaire contemporaine du monde orthodoxe et sur la préparation du prochain concile panorthodoxe.

La crise de la représentation traditionnelle de soi de l'Église Orthodoxe¹⁹

En 1973 l'assemblée des évêques orthodoxes d'Amérique considérait que « l'Église Orthodoxe est la réalisation visible, historique de l'Église Une que Jésus-Christ a fondée sur la terre et confiée à ses disciples sous la guidance de l'Esprit Saint²⁰ ». Les Églises Orthodoxes se comprennent comme une communion de communautés unies entre elles par des liens de reconnaissance mutuelle et par la conviction, enracinée dans la même foi, dans les mêmes Écritures et dans la même tradition, qu'elles constituent l'Église une, sainte, catholique et apostolique²¹. Les Églises Orthodoxes sont également unies par leur idéal d'unité vécue présenté dans les Actes des Apôtres (2, 42, s.) : assiduité à l'enseignement, union fraternelle, fraction du pain, prières, et vie commune dans le partage des biens. Les Églises, qui toutes se définissent comme orthodoxes, reconnaissent une primauté au patriarcat œcuménique de Constantinople (Istanbul) et prennent des décisions communes au moyen de synodes et conciles panorthodoxes²². Ces liens de reconnaissance ne sont pas homogènes et statiques mais peuvent varier dans l'espace et dans le temps²³. Il existe donc dans l'ecclésiologie orthodoxe une distinction entre l'Église Orthodoxe (comprise comme une réalité de foi, l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique) et les Églises

Orthodoxes incarnées dans l'histoire²⁴. Celles-ci incarnent et tendent à la fois vers l'Église comme Royaume de la Divino-humanité. Comme l'écrivent les ecclésiologues catholiques et orthodoxes, « d'une part l'Église célèbre l'Eucharistie comme expression en ce temps-ci de la liturgie céleste. Mais d'autre part l'Eucharistie édifie l'Église, en ce sens que par Elle l'Esprit du Christ ressuscité façonne l'Église en Corps du Christ²⁵ ». Il y a donc bien une relation de tension entre l'Église et les Églises, ainsi qu'entre l'Église présente, la tradition, et le Royaume à venir²⁶.

En insistant trop sur le pôle de l'unité de l'Église Orthodoxe, on en vient à diminuer de façon anhistorique, monophysite pourrait-on dire, la réalité de la diversité ecclésiale de l'Orthodoxie. Celle-ci est pourtant attestée dès les trois premiers chapitres du livre de la Révélation. Si l'Église Orthodoxe est une, elle n'est pas monolithique. Par ailleurs, comme l'a écrit le théologien orthodoxe grec Nikos Nissiotis, « le terme [Orthodoxie] est exclusif pour tous ceux qui se détournent volontairement du courant historique de vie de l'Église Une, mais est inclusif pour tous ceux qui professent leur appartenance spirituelle à ce courant²⁷ ». De plus, bien que toutes les Églises Orthodoxes aient adopté en 1986, à Chambésy, une position commune exprimant les raisons de leur participation au mouvement œcuménique, elles ont également adopté chacune séparément des textes spécifiques, et parfois différents entre eux, régulant le mode de leur participation à ce mouvement. Ainsi, par exemple, les Églises de Géorgie et de Bulgarie sont les seules Églises Orthodoxes à ne pas faire partie du Conseil œcuménique des Églises. L'Église de Finlande, à la différence de l'Église russe ou

antiochienne, a adopté un calendrier liturgique qui lui permet de célébrer les fêtes de Noël et de Pâques en même temps que les Églises catholiques et protestantes. Et, au sein d'une même Église, on peut observer une variété de points de vue qui ne doit pas être effacée au seul motif de l'unité essentielle du monde orthodoxe. Le patriarche de l'Église roumaine Daniel Ciobotea défend contre certains évêques de son Église la notion de catholicité ouverte (*sobornicitatea*²⁸); les moines du mont Athos s'opposent régulièrement aux points de vue du patriarche œcuménique dont ils relèvent; etc. Pour les penseurs de l'École de Paris (Boulgakov, Berdiaev...), il est nécessaire de connaître et de respecter les consensus des Pères de l'Église, du moins tels qu'ils ont été forgés par la tradition ecclésiale. Mais il est aussi utile de tenir compte des contextes particuliers dans lesquels vivent les Églises. Les traditions locales, souvent non écrites, elles aussi actualisent, ou ont actualisé à une époque, l'orthopraxie de cette foi. La tradition vivante de l'Église Orthodoxe n'est rien d'autre qu'un travail permanent de l'histoire au temps présent sur les mémoires coexistant dans l'Église²⁹.

Ainsi l'Église n'est pas en premier lieu une institution. Parce qu'elle se révèle dans l'histoire comme une réalité interpersonnelle et communautaire, elle devient institutionnelle. Cela a plusieurs conséquences. Premièrement, la notion de communauté l'emporte sur celle de territoire sans pour autant pouvoir en faire abstraction; l'Église à la fois est incarnée en un lieu et se comprend comme étendue jusqu'aux confins de l'*oikouménè*, ce qui impose une jonction du principe territorial au principe pastoral.

Deuxièmement, la prise de conscience de soi comme Église locale, capable d'un certain degré d'autonomie voire d'autocéphalie, n'est possible que dans l'adhésion à la foi de la tradition orthodoxe œcuménique distincte des traditions particulières de chaque communauté, ce qui impose aux Églises un travail d'évidement permanent sur leur propre chair historique. Troisièmement, cette adhésion n'est pas suffisante en soi car elle implique une reconnaissance de la part des autres Églises³⁰. Cela implique qu'il puisse y avoir des degrés de reconnaissance mutuelle. Dans certains cas, cette organisation peut susciter des situations de communion médiate, lorsque deux Églises qui ne sont pas en communion entre elles le sont de façon médiate à travers leur communion simultanée avec une troisième Église³¹. Ajoutons dès à présent, pour mieux comprendre la vie et le fonctionnement complexe de l'Église, avec sa double nature non confessionnelle et institutionnelle, que dans la tradition orthodoxe la *lex orandi* dispose d'une priorité sur la *lex credendi*. C'est donc, comme l'a rappelé G. Florovsky, la prière, c'est-à-dire le degré de dynamisme spirituel, qui détermine la doctrine et la discipline et non l'inverse³².

La nécessité d'un concile panorthodoxe³³

Un certain nombre d'évolutions s'étant produites dans le monde, dont l'avancée du mouvement œcuménique et l'avènement de nombreuses diasporas³⁴, et compte tenu des divergences apparues entre les différentes Églises locales sur certains sujets, à partir des années 1930 les patriarches œcuméniques de

Constantinople ont souhaité réunir un concile panorthodoxe³⁵. Mais, tant dans les années 1930 que dans les années 1960, les vellétés des patriarches œcuméniques n'ont abouti à aucun résultat tangible. Le processus fut relancé après la mort du patriarche Athénagoras en 1972 par le patriarche Dimitrios de Constantinople. Lors de la première réunion préconciliaire, qui se tint du 21 au 28 novembre 1976 au centre du patriarcat œcuménique de Chambésy, près de Genève, les Églises Orthodoxes s'accordèrent sur dix thèmes nécessitant un consensus.

1. la diaspora orthodoxe ;
2. l'autocéphalie et la manière dont elle doit être proclamée ;
3. l'autonomie et la manière dont elle doit être proclamée ;
4. les diptyques ;
5. un calendrier commun ;
6. les empêchements au mariage ;
7. la réadaptation des prescriptions ecclésiastiques concernant le jeûne ;
8. les relations des Églises Orthodoxes avec l'ensemble du monde chrétien ;
9. l'Orthodoxie et le mouvement œcuménique ;
10. la contribution des Églises Orthodoxes locales à la réalisation des idéaux chrétiens de paix, de liberté, de fraternité et d'amour entre les peuples et la suppression des discriminations raciales.

Un certain nombre de décisions préconciliaires consensuelles ont été adoptées au cours des trois conférences préconciliaires qui ont suivi, en 1982, 1986, 2009. Mais ce travail préparatoire, qui dure

depuis près de quarante ans, n'a abouti à aucune avancée majeure. C'est la raison pour laquelle, malgré l'annonce par le patriarche Bartholomée de la tenue prochaine du concile panorthodoxe, de nombreux observateurs s'opposent à sa tenue, considérant qu'il ne ferait qu'aggraver la situation déjà extrêmement tendue entre les Églises sur les sujets débattus. Le processus préconciliaire fut même longtemps interrompu en raison de la contestation par le patriarcat de Moscou de l'autorité du siège de Constantinople, notamment lors de la crise estonienne entre 1996 et 2008. De plus, la plupart des Églises, longtemps persécutées par les régimes communistes et divisées entre elles par la guerre froide, sont surtout désireuses aujourd'hui de stabilité et de préservation de leur identité, elles ne sont pas prêtes à changer leurs pratiques par souci d'homogénéité panorthodoxe voire panchrétienne ou à s'adapter aux temps modernes.

Les Églises ne sont en conséquence parvenues à trouver aucune pratique commune ni à propos de la date de Pâques (célébré à des dates différentes en Finlande et en Ukraine), ni sur les empêchements au mariage (mariages mixtes entre chrétiens déconseillés en Grèce mais tolérés en France), ni sur les prescriptions concernant le jeûne (dates différentes pour les périodes de carême en Russie et au Kenya). Leurs positions vis-à-vis du Conseil œcuménique des Églises et du mouvement œcuménique dans son ensemble restent également très disparates (l'Église de Bulgarie s'est retirée du COE alors que l'Église de Serbie en fait partie). Le texte concernant le point 10, adopté en 1986, devrait être totalement réécrit en raison de son ancienneté. Les décisions prises au

sujet de la diaspora et de l'attribution de l'auto-céphalie et de l'autonomie sont tellement contradictoires qu'elles ont été considérées par les observateurs comme une reprise en main par les Églises mères de leur autorité plutôt que comme une réelle prise de conscience du basculement ecclésiologique qui s'était opéré au *xx*^e siècle avec l'avènement d'Églises Orthodoxes dans des pays de tradition catholique ou protestante. D'un côté, les Églises Orthodoxes créent des assemblées épiscopales de tous les évêques canoniques d'un territoire sous présidence de l'évêque de Constantinople mais, d'un autre côté, ces mêmes Églises demandent que ces assemblées « ne privent pas leurs membres de leurs compétences d'ordre administratif et canonique et ne limitent pas leurs droits en ce qui concerne la diaspora ». De même, alors que le problème de la proclamation de l'auto-céphalie de l'Église Orthodoxe en Amérique avait été la source de la brouille entre Constantinople et Moscou entre 1970 et 1976, les assemblées préconciliaires n'ont toujours pas décidé comment une Église nouvelle peut accéder pratiquement à l'autocéphalie. En effet elles recommandent ce qui ne s'est jamais produit dans l'histoire du dernier millénaire à savoir que *toutes les Églises* donnent leur accord à l'Église qui souhaite devenir autocéphale. Les Églises ne sont pas même parvenues à s'accorder sur la liste actuelle des Églises autocéphales. Sur la question des diptyques, c'est-à-dire sur l'ordre de préséance des Églises, la confusion demeure entière. Toutes les Églises n'accordent pas la même place à l'Église de Géorgie (à la neuvième place pour Constantinople, à la sixième place pour Moscou), à l'Église Orthodoxe de Pologne (douzième place pour Constantinople,

treizième pour Moscou) ou à l'Église Orthodoxe de Chypre (qui considère qu'elle doit être célébrée avant la Géorgie).

De nouvelles difficultés sont apparues en 2011. Le métropolite russe Hilarion Alfeyev a fait savoir que, si le patriarcat œcuménique décidait de ne plus utiliser la règle de l'unanimité dans la prise de décision, l'Église russe imposerait que la règle de représentativité des Églises soit proportionnelle au nombre de diocèses de chacune. Cela aboutirait à une domination sans partage du patriarcat de Moscou sur le concile, ce qui est impensable pour les autres Églises³⁶. Il est probable également que, dans le sillage de l'Église russe, d'autres Églises puissent contester le leadership du patriarche de Constantinople, comme le patriarcat de Roumanie, voire l'Église de Grèce (qui dispose de nombreux liens avec le mont Athos où plusieurs monastères sont en opposition ouverte à l'égard de Bartholomée I^{er}). L'Église russe souhaite également que l'Église Orthodoxe en Amérique soit présente au concile (alors qu'elle n'est toujours pas reconnue par Constantinople). Enfin, un dernier point risque de compromettre les vellétés conciliaires de l'Église Orthodoxe : le patriarcat de Moscou exige que les détails de la mise en scène du concile soient connus à l'avance par toutes les Églises. Cela ne manquera pas, là encore, de retarder la tenue du concile puisque le patriarcat de Moscou refuse en réalité qu'une place de présidence soit accordée au seul patriarche œcuménique. Mgr Alfeyev écrit :

Il est indispensable de discuter aussi de nombreuses autres questions. Par exemple : comment seront placés

les primats des Églises ? Dans quel ordre, suivant quels diptyques ? Il est très important qu'à cette occasion soient soulignées la conciliarité et la collégialité dans l'administration de l'Église Orthodoxe. L'image même de *præsidium* du concile doit manifester au monde entier ce sur quoi, au cours des siècles, les théologiens orthodoxes ont insisté dans leur polémique avec l'Occident : l'Église Orthodoxe n'a pas de chef sur terre, car son seul chef est le Seigneur Jésus-Christ Lui-même. Ce n'est que par la reconnaissance du Christ comme seul chef de l'Église que l'Église Orthodoxe a le droit de s'appeler corps du Christ³⁷.

GÉOPOLITIQUE DU MONDE ORTHODOXE ³⁸

La crise du monde orthodoxe n'est pas seulement interne, elle apparaît également dans ses relations avec le monde. À l'impossibilité des Églises chalcédoniennes et non chalcédoniennes de retrouver leur communion, à leur incapacité de régler leurs différends de façon conciliaire, s'ajoute encore en effet l'incompréhension de nombreux États des positions politiques adoptées par les Églises Orthodoxes au *xx*^e siècle. Plusieurs experts de l'Église Orthodoxe considèrent que le monde orthodoxe a été, au cours de son histoire, à la fois victime et responsable des violentes persécutions qui se sont abattues sur lui en raison de son incapacité à trouver une juste distance et une coopération raisonnée entre Église, État et Nation. On présentera brièvement les points de vue de François Thual, Olivier Clément et Isabelle Dépret.

Ces trois auteurs contemporains ont tenté, sinon de justifier, du moins d'explicitier les positions considérées comme « antimodernes » des Églises Orthodoxes depuis la chute du mur de Berlin. Ils ont mis notamment en exergue la proximité voire la fusion existant depuis plusieurs siècles dans le monde orthodoxe entre Église, État et Nation.

Le « douaire de Byzance »

Le politologue français François Thual, professeur à l'École pratique des hautes études à Paris et directeur de recherches à l'Institut des relations internationales et stratégiques, a montré dans ses différents ouvrages que le monde orthodoxe est un espace géoculturel encore considérablement marqué par la longue période de la civilisation byzantine (iv^e-xv^e siècles). Pour François Thual, la chute de Byzance en 1453 a fait place à « une addition d'égoïsmes et d'égotismes nationaux, générateurs de haine ». L'Orthodoxie est devenue selon lui une sorte d'idéologie devant permettre à l'ancien commonwealth byzantin de « survivre » aux époques de domination turque, puis communiste et postcommuniste.

Dans un entretien au journal *Le Monde* du 20 janvier 1998, François Thual a défini les contours de cette transformation de la foi chrétienne en idéologie « orthodoxiste » dans des pays tels que la Russie, la Serbie ou la Roumanie. Il part du fait que le monde orthodoxe a connu une histoire très différente de celle de l'Église occidentale. La plupart des peuples orthodoxes ont dû mener une lutte de libération

contre les Ottomans, dirigée contre un occupant qui était à la fois un étranger et un musulman. Pendant l'occupation ottomane, qui a concerné essentiellement les Balkans et le Caucase, l'Église a été le refuge de la langue, le refuge identitaire. Ces peuples une fois libérés, il est resté une sorte de lien génétique entre le confessionnel et le national. L'Église légitime la nation, inversement le sentiment national puise une légitimité dans l'Église. F. Thual est conscient de la vigueur du réveil de l'Église russe après la chute de l'URSS. De fait, en 1914 l'Église russe disposait de 54 457 églises. Les persécutions communistes ont fait chuter ce nombre à 6 800. En 1998, il est remonté à 16 500. Mais il considère que la politique de l'Église russe, dirigée contre les missionnaires occidentaux ou en faveur de la guerre contre les Tchétchènes en 1994 puis en 2000, a révélé les limites de l'élite soviétisée de l'Église russe³⁹.

Prenons le cas du patriarche de Moscou. Il ne faut pas oublier que la Russie s'est libérée du joug mongol. À l'origine, les Mongols étaient plutôt païens ; ils se sont convertis par la suite à l'islam. La libération de la Russie de la domination mongole a aussi été une *reconquista*. L'Église russe se veut aujourd'hui protectrice de l'identité russe, garante de l'espace russe, et comptable de l'avenir de la Russie. En ce qui concerne l'espace, en 1992, lorsqu'il y a eu un certain nombre de mouvements centrifuges, le patriarche a affirmé qu'il n'accepterait pas un émiettement du territoire national. Ce sont des positions surprenantes pour nous. Imaginons qu'à l'occasion des référendums sur l'indépendance de l'Algérie, ou de différents territoires d'outre-mer, les autorités catholiques françaises se soient prononcées pour le maintien de l'unité de l'Empire... Nous sommes là dans un système qui fonc-

tionne d'une autre façon que le système catholique ou protestant⁴⁰.

L'instrumentalisation du pouvoir religieux en ex-Yougoslavie

Au même titre qu'il y a eu en Europe occidentale une sacralisation de l'État après la révolution française de 1789, il s'est produit à l'époque moderne en Europe orientale une sacralisation, par l'Église Orthodoxe, de l'identité nationale. Au point que les Églises Orthodoxes traditionnelles, voyant se retourner contre elles les nouvelles Églises nationales, condamnèrent fermement l'hérésie « ethnophylétiste » en 1872, mais sans être en mesure de proposer un modèle alternatif. L'Église de Serbie, en particulier, a considéré qu'elle disposait d'un rôle de protectrice de l'identité, de garante du territoire et de comptable de l'avenir. Avant les débuts du conflit avec la Croatie en 1991, l'Église serbe déclara qu'elle n'accepterait jamais la partition du « territoire historique » de la Serbie. Il a fallu que les représentants de la diaspora orthodoxe française fassent entendre leur voix au début de guerre croato-serbe, en novembre 1991, pour que l'Église serbe, par l'intermédiaire de son nouveau patriarche Paul, élu le 1^{er} décembre 1990⁴¹, rejette catégoriquement tout emploi de la force au nom de Dieu⁴². Trois ans plus tard, en 1994, le théologien orthodoxe français Olivier Clément, professeur à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge à Paris, a livré son analyse du conflit yougoslave au journal *La Croix*⁴³.

Pour lui, une bonne partie de ce qu'on appelle le

« nationalisme serbe » est le pendant de la doctrine occidentale du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Par ailleurs, ce nationalisme doit être mis dans une perspective historique, notamment à l'égard du génocide perpétré pendant la Seconde Guerre mondiale par les Oustachis croates contre le peuple serbe. La « reconnaissance hâtive » de la Croatie par le Saint-Siège et par l'Allemagne provoqua selon lui, en 1990, une peur panique au sein de la minorité serbe. O. Clément ne cherche pas à justifier les massacres commis ultérieurement par les Serbes, notamment à Sarajevo, qui « suscitent la honte et exigent le repentir ». Mais il insiste sur la nécessaire prise en compte des mentalités nationalistes athées héritées de la période communiste. C'est pourquoi on ne peut, selon lui, ni diaboliser ni justifier le peuple serbe. Olivier Clément rappelle en particulier quatre éléments importants pour comprendre le conflit qui déchira les peuples de l'ancienne Yougoslavie. Son analyse le conduit à demander de soutenir la « courageuse Église serbe » qui s'opposa dès l'élection du patriarche Paul aux violences du régime communiste du président Milosevic :

a. Ces horreurs ont été d'abord le fait de l'armée fédérale qui se considérait comme engagée dans une guerre de sécession et appliquait les méthodes de l'école soviétique, c'est-à-dire le bombardement préalable des villes, bombardement terroriste, « mémoricide » (qu'on pense à Vukovar, Dubrovnik et Karlovac) ; elles ont été ensuite, particulièrement en Bosnie, le fait d'une lie de la population engagée dans des milices d'irréguliers, « tchetniks » ou « aigles blancs », et le produit de la « démoralisation » communiste : n'oublions pas que deux Serbes sur trois et huit Monténé-

grins sur dix ne sont pas baptisés. *b.* Croates et Musulmans ont commis d'analogues atrocités, sur une échelle plus restreinte certes car ils étaient moins bien armés et occupaient des territoires moins étendus. Les Serbes ont aussi beaucoup souffert de la guerre : deux cents villages serbes détruits en Slavonie, cinquante en Herzégovine. On compte jusqu'à cinq cent mille réfugiés en Serbie et l'aide humanitaire les néglige. *c.* Le peuple serbe a été et reste encore conditionné par une propagande totalitaire qui dénonce le « complot » contre l'orthodoxie, l'alliance du Vatican et de l'islam (!) et reprend inlassablement les souvenirs atroces de l'histoire du pays : en Croatie, le génocide de la Seconde Guerre mondiale, en Bosnie, le rappel de plus d'un demi-millénaire d'exactions ottomanes dont certains féodaux serbes s'étaient rendus complices en se convertissant à l'islam. [...] *d.* La confusion entre le politique et le religieux, comme en Irlande du Nord, dans la Croatie dite « catholique » comme dans la Serbie dite « orthodoxe ». Alors que tous les combattants appartiennent en réalité à la même ethnie, l'appartenance « religieuse », d'ordre psychologique et sociologique, a créé de pseudo-ethnies qui, toutes, cherchent à s'épurer, au prix d'effroyables déplacements de population⁴⁴.

*La « grande idée » des orthodoxes grecs
et la question du leadership
du patriarche de Constantinople⁴⁵*

Isabelle Dépret, associée au centre d'histoire de Sciences-Po et au Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (CNRS, EHESS, Paris), est un ancien membre scientifique de l'École française d'Athènes. Soutenue à l'Institut d'études politiques de Paris, sous la direction de Pierre Milza, élaborée

en collaboration avec l'université d'Athènes, sa thèse de doctorat explore les rapports complexes du haut clergé chrétien orthodoxe avec le pouvoir politique, en Grèce, depuis le début du *xx^e* siècle. Son livre *Religion, nation, citoyenneté en Grèce* a montré l'incapacité de l'Église grecque à admettre le principe moderne de distinction entre appartenance nationale et appartenance ecclésiale. Lors du débat, en 1993, sur la mention de la religion sur la carte d'identité, la hiérarchie orthodoxe a exprimé son opposition aux directives du Parlement européen en invoquant le « lien consubstantiel entre l'Orthodoxie et la nation ». Malgré l'opposition de l'archevêque d'Athènes, Mgr Christodoulos, la mention de la religion sur la carte d'identité fut supprimée en Grèce le 1^{er} janvier 2001.

La position plus favorable à l'initiative européenne du patriarche Bartholomée constitue, selon Isabelle Dépret, l'un des enjeux déterminants de cette polémique. Elle révèle le lien existant entre l'ecclésiologie orthodoxe (dont on a vu qu'elle conteste dans la pratique au patriarche œcuménique une véritable autorité sur les autres Églises locales) et la doctrine sociale de l'Église Orthodoxe (en particulier sa contestation des États ne reconnaissant pas son identité avec la nation). L'avènement des Églises nationales ne serait autre que la conséquence de la fin du leadership politique du patriarche de Constantinople qui assurait encore, sous l'Empire turc, le rôle d'ethnarque pour les orthodoxes grecs.

L'Église Orthodoxe de Grèce peut être envisagée sous le prisme d'un conflit initial entre deux sources d'autorité : un pouvoir récent, les autorités civiles du

nouvel État grec, et un pouvoir traditionnel, le patriarche de Constantinople. D'une manière ou d'une autre, ces deux autorités peuvent prétendre représenter — ou diriger — la communauté nationale hellénique, une communauté qui se redéfinit alors. Aux premiers temps de l'État, l'autorité, d'une part, du roi de Grèce, et celle, d'autre part, du patriarche, tendent à se présenter, pour le clergé grec orthodoxe, comme deux allégeances opposées, mutuellement exclusives. L'adhésion du clergé orthodoxe à l'État grec moderne constitue tout sauf une évidence, en première moitié du XIX^e siècle. Aspect du litige certes, l'origine « étrangère » des premiers souverains de Grèce ne suffit pas à rendre compte de ces rapports conflictuels. Dès le début du XIX^e siècle, néanmoins, plusieurs conceptions nationales grecques s'affirment et certaines d'entre elles valorisent la tradition religieuse. Dans ce contexte, l'Église Orthodoxe constituera le lieu crucial — symbolique — d'une tension entre une logique d'État-nation et une logique impériale⁴⁶.

L'histoire moderne de l'Église grecque permet de comprendre cette fusion du principe national avec le principe ecclésial. La Grèce fut occupée par les Turcs Ottomans entre 1453 et 1821. L'Église du royaume de Grèce proclama son indépendance à l'égard du patriarche œcuménique le 23 juillet 1833. L'organe directeur de l'Église fut désormais un synode de cinq membres avec un procureur permanent du gouvernement, tous nommés par le roi⁴⁷. L'Église fut, à partir de cette période, à la fois instrumentalisée et source de cette instrumentalisation par l'État. La Constitution, proclamée au nom de la sainte Trinité, fut en effet interprétée par l'Église Orthodoxe comme le fondement de son autorité morale sur l'État. Mais l'État voulut utiliser l'Église

pour reconquérir Constantinople et retrouver la gloire de l'hellénisme byzantin. Dans cette « grande idée », le monde gréco-orthodoxe avait comme mission universelle de diriger le monde des Balkans et du Proche-Orient. La difficile territorialisation de cet idéal grec conduisit à la formation d'une nouvelle idéologie nationaliste que Georges Prévélakis qualifia de « nouvelle grécité⁴⁸ ». Elle forma la trame de l'histoire grecque de 1830 à l'expulsion des Grecs d'Asie Mineure par le gouvernement turc en 1924⁴⁹.

La Seconde Guerre mondiale, puis la guerre froide et l'entrée dans le bloc de l'OTAN aux côtés de l'Italie et de la Turquie ne mirent pas fin à la grande idée de reconquête du monde byzantin. Mgr Makários, archevêque élu président de Chypre en 1959, était favorable à l'*Enôsis*, au rattachement de l'île à la Grèce. Le coup d'État qui visait à le renverser en 1974 entraîna l'attaque par l'armée grecque de Chypre. Celle-ci provoqua en retour l'invasion de l'île par les Turcs et la partition entre la République de Chypre et la République turque de Chypre du Nord. À bien des égards l'entrée de la Grèce au sein de l'Union européenne, en 1981, fut vécue comme un phénomène de compensation et non comme une opportunité d'adhésion aux principes de la civilisation moderne (séparation des pouvoirs, laïcité, transparence budgétaire, etc.). Si la Constitution garantit la liberté religieuse, il n'y a pas en effet, à ce jour, de séparation entre l'Église et l'État en Grèce.

Ainsi, pour Isabelle Dépret, l'évolution future de l'identité grecque, et notamment de la capacité de l'Église grecque à se défaire de sa vision nostalgique de la « grande idée », dépend surtout de la clarifica-

tion des relations entre l'Église de Grèce et le patriarcat œcuménique.

[...] à la fin du xx^e siècle, les tensions entre l'archevêché d'Athènes et le patriarcat de Constantinople ne représentent pas un phénomène nouveau. Depuis plusieurs décennies, des divergences s'expriment. La méfiance de l'Église Orthodoxe de Grèce à l'égard du «mouvement œcuménique» constitue, ici, une illustration marquante. Depuis le début des années 1960, le patriarcat de Constantinople s'affirme comme promoteur d'un dialogue, voire d'un rapprochement, avec d'autres communautés religieuses : cela concerne en premier lieu les autres dogmes du christianisme. Or, le synode orthodoxe d'Athènes a tendu à considérer cette entreprise sous l'angle de la soumission ou de la trahison. Durant les années 1990, sous l'archevêque Serapheim, l'écart entre les deux centres tend à s'accroître. En avril 1998, parmi les défis auxquels se voit confronté le nouvel archevêque d'Athènes, figure l'amélioration des relations avec le patriarcat. De 1998 à 2001, les tensions ne disparaîtront pas [...] ⁵⁰.

L'affrontement entre pouvoir civil et pouvoir religieux en Grèce doit donc être compris au regard de l'autre versant de l'héritage byzantin, à savoir celui de l'autorité internationale du patriarcat œcuménique de Constantinople, avec la double dimension politique et religieuse que recouvre le terme d'œcuménique. On sait que le titre même de patriarche œcuménique est refusé au patriarche Bartholomée par le gouvernement turc mais reconnu par les instances européennes ⁵¹.

La question de la présence de l'orthodoxie en Europe — présence spirituelle, culturelle, mais aussi institutionnelle et ecclésiastique — ne constitue pas

seulement un facteur de solidarité entre les différentes Églises Orthodoxes d'Europe. Elle met également au jour des divergences, parfois des rivalités, entre des Églises qui cherchent leur place dans un ensemble politique en redéfinition. Face aux dogmes, qui soulignent l'unité fondamentale de l'Église, dans sa diversité et ses ramifications locales, se dressent des structures ecclésiastiques étatiques ou nationales fort attachées à leur existence institutionnelle, à leurs spécificités : des instances peu disposées à perdre leur statut ou leur autonomie décisionnelle. Or, ces possibles enjeux d'autorité éclairent les rapports entre l'archevêque d'Athènes et le patriarche de Constantinople. Précisément, leur proximité constitue ici une source potentielle de tension. L'affrontement qui se cristallise, en 2000-2001, autour des cartes d'identité, s'inscrit dans ce contexte. Le défi lancé par l'Église aux responsables civils grecs semble avoir sous-tendu un projet, à la fois personnel et institutionnel : affirmer l'autorité de l'archevêché d'Athènes et ce, en premier lieu, dans l'Église Orthodoxe ⁵².

Chapitre III

PIÉTÉ, DOCTRINE ET PRATIQUE
DES ÉGLISES ORTHODOXESCOMMENT DÉFINIR LA FOI,
LA PIÉTÉ ET LA PRATIQUE
DE L'ÉGLISE ORTHODOXE ?

Au même titre que la plupart des auteurs contemporains ne mesurent ni le décalage entre histoire et mémoire dans leur compréhension conceptualiste du passé de l'Église Orthodoxe, ni les risques d'éclatement de cette Église que portent les représentations strictement identitaires de l'Orthodoxie, les présentations confessionnelles de la piété et de la doctrine orthodoxe au xx^e siècle souffrent de la non-reconnaissance du décalage fréquent entre les vérités proclamées de la foi et les pratiques réelles. Il existe certes de très nombreux et remarquables ouvrages présentant la spiritualité et la foi de l'Église Orthodoxe. Il suffit de se reporter aux ouvrages de Kallistos Ware¹, d'Olivier Clément², de Paul Evdokimov³ ou de Serge Boulgakov⁴. Notre propos n'est pas de répéter ce qui a déjà été écrit excellemment, ni même de tenter un résumé de théologie et de spiritualité

orthodoxe. Il a pour visée de *partir* du cheminement hésychaste plus que de le *prendre pour objet* et de tenter de la sorte de comprendre les décalages existant entre ortho-doxie et ortho-praxie. On trouve en effet chez les penseurs orthodoxes une abondante production sur l'art de l'icône mais très peu d'ouvrages sur l'art contemporain⁵, des réflexions profondes sur la Sagesse de Dieu⁶ mais très peu d'ouvrages sur la sagesse pratique dans le domaine de la politique, de l'économie ou du droit⁷. Des travaux remarquables existent sur la sainteté chrétienne orthodoxe⁸ mais peu de livres sont consacrés aux icônes vivantes du temps présent⁹. La nouvelle encyclopédie orthodoxe éditée par le patriarcat de Moscou¹⁰, qui compte plusieurs dizaines de volumes, ainsi que l'excellente encyclopédie dirigée à New York par John McGuckin se focalisent sur l'identité orthodoxe¹¹. En présentant le caractère universel de l'anthropologie chrétienne, on souhaite plutôt montrer l'attitude fondamentalement œcuménique et interreligieuse du christianisme orthodoxe¹². Une telle approche permet en effet d'intégrer le mouvement global de redécouverte de l'orthodoxie chrétienne qu'on trouve aujourd'hui au-delà des frontières confessionnelles de l'Église Orthodoxe, de Mgr Rowan Williams au pape Benoît XVI¹³. Par son caractère anthropologique, elle augure également des réconciliations à venir avec les grandes traditions religieuses du monde et avec l'humanisme moderne¹⁴.

L'orthodoxie, comme on veut le montrer, est *un style de vie plus qu'une doctrine*, un rite ou une vision du monde. Ce style de vie est d'abord caractérisé par une relation symbolique, épiphanique et eschatolo-

gique au monde. Les célèbres récits du pèlerin russe, qui vécut en Ukraine au XIX^e siècle, résumant toute la spiritualité-ascèse de la Philocalie, recueil de textes de spiritualité des Pères de l'Église¹⁵. Dans un récit, le pèlerin affirme, en citant Pierre Damascène, que la prière ininterrompue, la conscience de l'interaction entre le monde céleste et le monde terrestre, forme le cœur de la vie chrétienne. « Il faut s'entraîner à invoquer le nom du Seigneur, plus qu'à la respiration, en tout temps et en tout lieu et en toute occasion. L'Apôtre dit : "Priez sans cesse" ; il enseigne par là qu'il faut se souvenir de Dieu en tout temps, en tous lieux et en toutes choses¹⁶. » Selon Paul Evdokimov, les Pères de l'Église connaissaient admirablement la culture de leur temps et se servaient très librement de l'appareil technique de la pensée philosophique et scientifique, mais ne s'arrêtaient jamais à la « théologie des concepts ». Ils aspiraient à la science qui devient amour. Pour saint Basile, « la vraie théologie libère des passions¹⁷ ». Elle ne peut être pure méditation, elle est nécessairement pratique. Elle conduit à un effort sur soi-même et à un engagement pour la transfiguration du monde. La foi et la piété chrétienne orthodoxe s'approchent dès lors à partir d'exemples personnels et contextualisés, et non de façon théorique et désincarnée.

La définition de l'orthodoxie par la confession de foi

Certains orthodoxes cherchent à définir la « foi orthodoxe » à partir du Credo de Nicée-Constanti-

nople (381) partagé par l'ensemble des Églises Orthodoxes. Le texte est le suivant :

« Nous croyons en un seul Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, et de toutes les choses visibles et invisibles.

« Nous croyons en un seul Seigneur, Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles, Lumière issue de la Lumière, vrai Dieu issu du vrai Dieu, engendré, non créé, consubstantiel au Père et par qui tout a été fait ; qui, pour nous les hommes et pour notre salut, est descendu des cieux et s'est incarné du Saint-Esprit et de la Vierge Marie et s'est fait homme. Il a été crucifié pour nous sous Ponce Pilate, il a souffert et il a été enseveli ; il est ressuscité des morts le troisième jour, conformément aux Écritures ; il est monté aux Cieux où il siège à la droite du Père. De là, il reviendra dans la gloire pour juger les vivants et les morts, et son règne n'aura pas de fin.

« Nous croyons en l'Esprit Saint, qui est Seigneur et qui donne la vie, qui procède du Père, qui avec le Père et le Fils est adoré et glorifié, qui a parlé par les Prophètes ; nous croyons en Église, une, sainte, catholique et apostolique. Nous confessons un seul baptême pour la rémission des péchés ; nous attendons la résurrection des morts et la vie du monde à venir. Amen. »

Une telle approche de définition de l'orthodoxie centrée sur la foi équivaldrait à identifier les Églises Orthodoxes à l'Église catholique, à l'Église anglicane, ou aux Églises luthérienne et réformée qui reconnaissent également l'orthodoxie de cette confession de foi. La commission « Foi et Constitution » du Conseil œcuménique des Églises, composée de repré-

sentants de plus de trois cent cinquante Églises, dont l'Église catholique, l'Église Orthodoxe et les principales Églises protestantes (luthérienne, réformée, anglicane, pentecôtiste...), est en effet parvenue, en août 1990, lors de la rencontre de Dunblane (Écosse), à une reconnaissance mutuelle de ce Credo, expliqué en termes contemporains dans un texte célèbre intitulé *Confessing the One Faith*¹⁸. Parmi les participants de cette rencontre se trouvaient le futur patriarche de Constantinople, le métropolite Bartholomée de Chalcédoine, aux côtés de Jean-Marie Tillard (Église catholique), Wolfhart Pannenberg (Église luthérienne), Mary Tanner (Église anglicane), John Deschner (Église méthodiste), etc. Cette définition de l'identité orthodoxe convient peu à un grand nombre de théologiens et de hiérarques orthodoxes soucieux de préserver l'identité de leur Église en ces temps de mondialisation et de propagation de toutes sortes de syncrétismes déviants.

La définition de l'orthodoxie par la vie sacramentelle

D'autres estiment que la « piété orthodoxe » doit être définie au moyen des sacrements et des institutions qui leur accordent une légitimité. Cette approche vise à identifier les frontières de la grâce avec les frontières institutionnelles. Elle est elle aussi problématique. Certaines Églises Orthodoxes reconnaissent les sacrements d'autres Églises (ainsi l'Église Orthodoxe grecque en Allemagne reconnaît le sacrement du baptême de l'Église évangélique allemande) ce qui n'est pas toujours le cas ailleurs (en effet cette

même Église de Grèce ne reconnaît pas en Grèce même la validité du baptême de l'Église évangélique allemande). De plus cette approche, qui cherche à délimiter les frontières de l'Esprit, n'est pas homogène dans le temps. Tandis que l'Église Orthodoxe russe accordait l'eucharistie aux catholiques dans les années 1970-1980, elle a changé de position dans les années 1990-2010. Et s'il est vrai que, dans la tradition liturgique orthodoxe, byzantine, arabe ou slave, l'iconographie joue un rôle important, on trouve de plus en plus d'Églises catholiques et protestantes vénérant les images saintes.

L'approche « conceptualiste » n'est pas adéquate pour saisir ce que sont la piété et la foi orthodoxes. Ainsi les Églises Orthodoxes chalcédoniennes sont dites « sacramentelles ». Mais selon Jean Meyendorff, l'un des plus éminents spécialistes de la théologie et de la spiritualité orthodoxes, « la théologie byzantine ignore la distinction occidentale entre "sacrements" et "sacramentaux" et elle ne s'est jamais limitée officiellement à un nombre fixe de sacrements [...], le terme *mysterion* était avant tout utilisé dans le sens plus large et général de "mystère du salut" et, en second lieu seulement, pour appeler les "actions" particulières qui confèrent le salut¹⁹ ». En d'autres termes, l'Église Orthodoxe peut être vécue mais non contenue par sa vie sacramentelle. Les sacrements d'initiation des Églises Orthodoxes sont le baptême (par immersion), la chrismation (ou onction de l'Esprit) et l'eucharistie (communion sous les deux espèces) à laquelle le nouveau baptisé est immédiatement admis, quel que soit son âge. Les autres sacrements dispensés par ces Églises sont le mariage, l'ordination, l'onction des malades, la confession.

Mais saint Théodore Studite considérait également la tonsure monastique et l'enterrement comme des sacrements. Et Nicolas Cabasilas a composé son ouvrage célèbre, *La Vie en Christ*, comme un commentaire de l'illumination, unique et sans cesse actualisée par le fidèle, du baptême, de la chrisma-tion et de l'eucharistie. Olivier Clément rappelait quant à lui que la spiritualité orthodoxe se résume dans l'adage paulinien de « faire eucharistie en toute chose ».

*La définition de l'orthodoxie
par la notion de civilisation hellénique
ou byzantino-slave*

Les limites géographiques et civilisationnelles d'une Église ne permettent pas non plus de définir son identité. On ne peut plus « réduire » la foi orthodoxe à la théologie et à la piété des Églises d'Orient. La foi orthodoxe est universelle ou elle n'est pas. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, de nombreux penseurs orthodoxes vivant en Occident, convaincus que la crise que le monde avait subie était liée à la crise du christianisme occidental, ont souhaité présenter un visage universel et positif de la foi et de la piété de l'Église d'Orient. Vladimir Lossky fut l'un des premiers, en 1944, à insister dans sa théologie mystique de l'Église d'Orient sur la dimension universelle et pas seulement régionale de cette Église : « L'Orthodoxie a été le levain de trop de cultures différentes pour être considérée comme une forme culturelle du christianisme oriental : ces formes sont diverses, la foi est une²⁰. » Mais dans la

pratique cet universalisme post-territorial de la foi orthodoxe a mis du temps avant de se penser comme postcivilisationnel. De nombreux penseurs, de V. Lossky et G. Florovsky à C. Yannaras, ont défini l'Orthodoxie par opposition à l'Occident moderne. L'Église qui autrefois se désignait comme Église Orthodoxe catholique d'Orient en vint à se définir comme « kat'holique », en opposition à une Église catholique réduite à sa structure monarchique, à sa théologie rationaliste et à son individualisme mystique²¹. Les nouveaux théologiens orthodoxes étaient passablement irrités par les simplifications dont leur foi, assimilée à « un mysticisme vague », faisait l'objet dans le monde catholique. V. Lossky critiqua l'incapacité du plus œcuménique des théologiens catholiques, Yves Congar, à observer la distance que les Églises Orthodoxes ont à l'égard de leurs États nationaux. Paul Evdokimov affirma la dimension théandrique, divino-humaine, de la foi chrétienne contre la « naïveté de Harnack » et de ses successeurs protestants²². Entraînés par leur discours apologétique de l'Église Orthodoxe, Paul Evdokimov et V. Lossky en sont venus à accumuler les généralités sur l'« Orient mystique » et sur l'« Occident moralisateur ». Sans mesurer toutes les conséquences de ses raccourcis, Paul Evdokimov identifiait tout le catholicisme à Abélard et toute l'orthodoxie à Grégoire Palamas : « À la scolastique en tant que statut de la connaissance religieuse, à sa méthode analytique, et par là de type rationnel, l'Orient préfère la connaissance sapientielle où convergent le dogme, la contemplation mystique, la théologie et la philosophie²³. » Contre la théologie occidentale, accusée de déduire rationnellement du concept de l'Être les attributs de

Dieu, la théologie orientale était glorifiée dans les années 1950-1970 pour sa représentation radicalement transcendante de l'essence de Dieu : « ne sont immanentes, participables, que les opérations, les énergies, la grâce²⁴ ».

Cette définition de la théologie et de la spiritualité orientale en tant que radicalement distincte de la théologie occidentale fut contestée par un ami catholique de l'Église Orthodoxe, le père Marie-Joseph Le Guillou²⁵. Dans son livre de 1973 *Le mystère du Père*, il rappela que Grégoire Palamas avait pris conscience à la fin de sa vie des risques d'une théologie qui séparerait trop radicalement la vie intradivine des Personnes trinitaires de leurs actes.

Il comprit que ce qui distingue les opérations *ad extra* de la nécessité de l'essence divine, ce n'est pas une distinction entitative ou formelle, mais c'est le fait qu'elles ont leur origine première et gratuite dans les Personnes, dont elles manifestent les relations dans l'économie. Par là il retrouva l'idée prénicéenne du Conseil trinitaire. C'est dans ce même contexte qu'il reprit la doctrine augustinienne des processions selon le mode de connaissance (Verbe) et selon le mode d'amour (Esprit) par besoin de défendre l'articulation des opérations *ad extra* et de l'ordre de la vie trinitaire consubstantielle (*Capita physica*, chap. 37²⁶).

L'avertissement du père Le Guillou ne fut pas entendu par les héritiers de Lossky et Evdokimov. Même s'il admet que ce n'est qu'avec Palamas que fut surmonté le platonisme dans l'Église byzantine, Jean Meyendorff considère que le saint grec et ses disciples ont toujours défendu que « Dieu se trouve entièrement présent dans l'essence et dans les éner-

gies ». La génération des théologiens de la synthèse néopatristique, conduite par Georges Florovsky, Jean Meyendorff, Alexandre Schmemmann, Kallistos Ware, considéra même de façon anachronique que le débat qui avait opposé Grégoire Palamas avec Barlaam de Calabre symbolisait l'opposition séculaire entre la théologie *mystique orthodoxe* et la théologie *platonisante catholique*²⁷. Or on sait que les Églises Orthodoxes ont souffert elles-mêmes, au cours de leur histoire, des tentations du monophysisme, de la théologie scolastique, calviniste, luthérienne²⁸. De nombreux théologiens orthodoxes répliquent que le monde orthodoxe n'a pu être atteint par les bacilles de l'hérésie qu'au contact du monde occidental. Ils estiment que « l'Orthodoxie contracta en fait la maladie du nationalisme au contact des Lumières. Pour elle s'en débarrasser reviendrait donc à se désoccidentaliser, et non l'inverse²⁹ ». Le colloque de l'université de Fordham des 28-30 juin 2010, consacré à la question « Les constructions orthodoxes de l'Occident », a proposé une lecture plus historique et moins mythifiée de l'histoire de l'Église³⁰. Contre certaines thèses anti-occidentalistes de Christos Yannaras, la plupart des conférenciers orthodoxes ont considéré que les Églises Orthodoxes à l'époque moderne n'ont tout simplement pas été en mesure de se défendre intellectuellement face aux idées de Darwin, de Hegel et de Marx. De plus, à l'âge de la mondialisation, les Églises Orthodoxes découvrent qu'elles sont toujours plus occidentales qu'elles ne le pensent.

Pour appréhender la piété, la foi et l'engagement des Églises Orthodoxes, l'approche anthropologique est donc probablement plus appropriée que l'ap-

proche confessionnelle. Cette approche peut être désignée comme authentiquement néopatristique, dans la mesure où elle est fondamentalement théanthropique, philocalique et non confessionnelle. Il existe trois types de mentalité répandus dans l'Église, toutes confessions confondues : le profil ascétique, le profil missionnaire et le profil spirituel³¹. Bien entendu les frontières entre ces différents types ecclésiaux ne sont pas aussi droites que des lames de ciseaux³². Mieux vaut parler d'orientation ascétique (ou missionnaire, ou spirituelle) plutôt que d'identités définitives et closes. Ces courants spirituels ont besoin les uns des autres. Car autrement l'ascétisme se dessècherait en traditionalisme, l'esprit missionnaire deviendrait prosélyte et agressif, et l'intelligence spirituelle se transformerait en optimisme naïf. Une brève présentation de quelques ouvrages de penseurs célèbres de l'Orthodoxie permettra de saisir certaines caractéristiques de ces différentes orientations.

TROIS FORMES DE CONSCIENCE ANTHROPOLOGIQUE

Piété, foi et engagement ascétiques

Mgr Antoine Bloom (1914-2003), métropolite de Souroge³³, fut pendant plusieurs décennies, entre 1962 et 2002, à la tête de l'Église Orthodoxe russe en Angleterre. Deux de ses livres ont été publiés récemment en langue française. Le premier, constitué de

textes rédigés entre 1966 et 1984, s'intitule *Entretiens sur la foi et l'Église*. Le second, traduit et introduit par le père Michel Evdokimov, est intitulé *La vie, la maladie, la mort*. Il est composé de deux entretiens réalisés en 1976 et de plusieurs causeries datant de 1984. Ces textes sont précédés d'un important *Récit autobiographique* de ce « médecin des corps devenu médecin des âmes ».

Mgr Antoine Bloom est l'un des maîtres de la spiritualité ascétique orthodoxe. Il naquit en 1914 à Lausanne, dans la famille d'un diplomate russe en poste en Suisse, et fut baptisé dans l'Église Orthodoxe. Mais sa naissance dans l'Esprit eut lieu bien après, en 1930, alors qu'il était un jeune émigré russe à Paris. Révolté par la déchéance de sa famille, il se proclamait alors incroyant. À la suite d'une rencontre fortuite avec le père Serge Boulgakov, il décida d'ouvrir un Évangile. Il eut alors une rencontre puissante et personnelle avec le Christ. Il raconta ce moment pour la première fois en 1973.

J'étais assis à lire et, entre le début du premier et le début du troisième chapitre de l'Évangile de Marc, que je lisais lentement, à cause de la langue insolite, j'ai senti tout d'un coup que, de l'autre côté de la table, le Christ se tenait debout... J'en fus tellement saisi que j'ai dû m'arrêter de lire et regarder. J'ai regardé longtemps, sans rien voir, sans rien entendre, sans rien percevoir par les sens. Mais, même quand je regardais juste devant moi à cet endroit où il n'y avait personne, la conscience claire que *le Christ était là, indubitablement présent*, ne me quittait pas. Je me rappelle que j'ai pensé alors, dans un sursaut : "Si le Christ vivant est ici, alors c'est le Christ ressuscité." Donc je sais, de manière entièrement fiable et personnelle, grâce à ma propre expérience, que le Christ est ressuscité, et que

donc tout ce qu'on dit de lui dans les Évangiles est vrai. Les premiers chrétiens suivaient la même logique : ils trouvaient le Christ et acquéraient la foi, non pas parce qu'on leur avait raconté ce qui s'était passé depuis le début, mais par la rencontre avec le Christ vivant, d'où il découlait que le Christ ressuscité était celui-là même dont on parlait, et par conséquent tout le récit qui avait précédé avait aussi son sens. Je continuai à lire mais tout avait changé³⁴.

Le jeune André Bloom décida alors de consacrer toute sa vie à l'Église. Il devint l'une de ses voix les plus reconnues dans le monde, au point d'être considéré, dans les années 1970, comme l'une des quinze personnalités les plus populaires de Grande-Bretagne après la reine d'Angleterre et les Beatles. Dans ses nombreux ouvrages, il montra que la spiritualité chrétienne orthodoxe la plus authentique reposait avant tout sur le combat contre les passions (l'orgueil, la luxure, la gourmandise, la colère, etc.³⁴). Ses *Entretiens sur la foi et l'Église* font apparaître cette ardeur et cette capacité qu'ont les ascètes hésychastes de pratiquer la prière du cœur, la prière qui unit le cœur à l'intelligence. Il montre que le combat intérieur permet de se sauver du monde des passions, de la vie aut centrée (*bios* en grec), et de découvrir qu'en Christ tout homme peut mourir à soi-même pour renaître à la vraie vie (*zoi* en grec). Mgr Antoine Bloom est également un des représentants les plus éminents de la théologie apophatique orthodoxe. Cette théologie de la négation de toute définition de Dieu est une théologie militante, anti-communiste, anti-idéologique. Mgr Antoine eut un grand succès en Russie grâce à ses entretiens radio-phoniques accordés au service en langue russe de la

BBC. Ceux-ci visaient à combattre l'idéologie athée et à annoncer la bonne nouvelle évangélique. L'apophatisme de la foi chrétienne, qui consiste à empêcher toute réduction de Dieu à un concept ou à une représentation strictement humaine, était alors la plus grande menace pour la pensée idéologique. Cette pensée de négation systématique des concepts remettait radicalement en cause l'athéisme scientifique du matérialisme dialectique.

Mais le courant ascétique de la théologie orthodoxe des XVIII^e, XIX^e et XX^e siècles a souvent identifié la théologie apophatique avec l'ensemble de la théologie. Ce courant de pensée n'ose pas imaginer que le mal ne dispose d'aucune source créée, qu'il s'agit d'une réalité qui ne prospère que lorsque l'homme se détourne de sa vocation divine. Pour Mgr Antoine, Dieu a créé l'homme libre. « Cette liberté porte en elle la possibilité soit du bien soit du mal » (*Entretiens*, p. 27). Il identifie de la sorte la liberté créée avec la liberté déçue. La liberté comme don, la liberté comme participation est réduite à la seule liberté de choix. Fidèle à une certaine tradition d'exégèse biblique, il imagine que Dieu gouverne le monde avec les armes du bien et du mal, le bien pour sa glorification, le mal pour remettre l'homme sur le droit chemin. Il n'imagine pas un seul instant que le Dieu tout-puissant ait inventé une liberté uniquement de vie-*zoi*. Il considère qu'en ce cas Dieu serait « un piètre mécanicien » (p. 29). Il n'ose pas envisager que le monde soit inachevé, qu'il réclame la participation humaine au plan divin. Il imagine la Création en définitive comme un acte extérieur à l'humanité, extérieur à la Trinité divine.

Ce raisonnement le conduit à se méfier de toute

rationalité. Face aux questions insistantes du journaliste athée qui l'interroge, il ne parvient pas à expliquer les souffrances de Job. Il change alors de position. Le mal ne vient pas de Dieu, dit-il, mais de l'homme. Il écrit : « Une grande partie du mal, de la souffrance, des tourments de l'homme provient du péché, tout simplement du péché dans ce sens que, si l'homme se montre méchant, il engendre du mal et de la souffrance, et en outre il se défigure, devient effrayant et cesse d'être un homme » (p. 30). Toute la relation entre Dieu et les hommes est présentée par Mgr Antoine comme un mystère incompréhensible et inaccessible, comme un sacrement inobjectivable. Mais en réalité, du fait de cette représentation apophatique de Dieu, les sacrements sont définis de façon institutionnelle. « Les sacrements sont des actes divins accomplis dans l'enceinte de l'Église, à travers lesquels Dieu donne sa grâce par la médiation du monde matériel où nous nous trouvons » (p. 107). Cette approche est bien entendue orthodoxe. Mais elle est incomplète.

Piété, foi et engagement missionnaires

C'est l'une des raisons pour lesquelles Mgr Hilarion Alfeyev³⁵, en dépit de l'abondante littérature existant sur l'Église Orthodoxe, a décidé de rédiger un ouvrage supplémentaire consacré à la doctrine chrétienne. Son livre *La doctrine de l'Église Orthodoxe* est récent. Mgr Hilarion Alfeyev, né en 1966, est métropolite de Volokolamsk en Russie. Vicaire du patriarche de l'Église russe, membre permanent du Saint Synode, il dirige depuis mars 2009 le départe-

ment des relations extérieures du patriarcat de Moscou. Il s'agit du deuxième volume de son œuvre en cinq volumes intitulée *L'Orthodoxie*, et qui est considérée en Russie comme une version légitime de la doctrine orthodoxe. Pour lui, l'Église a besoin d'un discours positif sur Dieu et sur elle-même. Elle a besoin d'une certaine rationalité dès lors qu'elle considère que la lutte contre les passions ne peut être une affaire uniquement individuelle.

Mgr Hilarion Alfeyev ne peut se résoudre au discours apophatique traditionnel. Il a besoin d'un discours conceptuel. Cela le conduit à un conceptualisme anhistorique et non critique³⁶. Ainsi, par exemple, il affirme que « dans la tradition orthodoxe³⁷ » l'énigmatique figure biblique de la Sagesse de Dieu est « identifiée au Christ ». En dépit des dizaines d'ouvrages montrant la diversité d'interprétation de la figure de la Sagesse chez les Pères de l'Église, la seule identification faite par la cathédrale Sainte-Sophie de Constantinople de la Sagesse de Dieu avec le Christ lui suffit³⁸. C'est la raison pour laquelle il considère que le philosophe russe Vladimir Soloviev « ne peut pas être mis au rang des penseurs orthodoxes³⁹ ». L'évêque russe ne peut admettre la définition complexe et nuancée qu'a donnée Serge Boulgakov de la Sagesse de Dieu. Ce dernier distinguait la Sagesse créée de la Sagesse incréée. Il considérait également que la révélation la plus générale et la plus complète que nous ayons sur l'Église, « en tant qu'humanité dans la Théanthropie », en tant qu'épouse non épousée, était son identité avec la Sagesse créée. C'est pourquoi Boulgakov considérait que Marie, la mère de Dieu, était la récapitulation personnelle de l'Église, la Sagesse elle-même encore

que créée, mais entièrement déifiée, le sommet de toute la Création. Il écrivait : « Elle la Pneumatophore, elle est "l'Esprit et l'Épouse", qui révèle par son être même l'image de l'Esprit hypostatique de Dieu⁴⁰. »

Dans son premier volume consacré à l'histoire et aux structures canoniques de l'Église Orthodoxe, H. Alfeyev admet que de nombreux ouvrages ont déjà été écrits sur l'orthodoxie chrétienne. Il cite en particulier celui de Mgr Kallistos Ware, *L'Église des sept conciles*. Mais il considère que ces livres, écrits par des Occidentaux pour un public occidental dans les années 1960, ne peuvent prétendre à une pleine légitimité orthodoxe⁴¹. Son ouvrage a l'originalité d'intégrer de nombreux acquis de la pensée orthodoxe du ^{xx} siècle, sans pour autant que leur caractère novateur soit mis en avant, probablement pour éviter d'être taxé de moderniste par l'aile la plus conservatrice de l'Église Orthodoxe russe. Ainsi, par exemple, Mgr Alfeyev explique, dès la première page, que l'Église Orthodoxe repose sur la révélation divine, révélation médiatisée dans l'histoire à la fois par les Écritures saintes et par la tradition orale et écrite (p. 8). Cette approche herméneutique fut particulièrement travaillée par le père Serge Boulgakov à Paris durant les années 1930. Elle fut reprise par Georges Florovsky au cours des années 1950 dans le cadre de la commission théologique du Conseil œcuménique des Églises. Elle est largement admise en Occident mais encore peu entendue au sein d'une Église que certains conservateurs traditionalistes identifient à la troisième Rome après la chute de Rome et de Constantinople.

Toute la question pourtant est de savoir de quelle

façon cette démarche herméneutique peut actualiser la vérité de la révélation. Pour le théologien russe, l'Église n'est pas seulement un mystère, elle est aussi une institution. Mgr Hilarion adopte la position la plus traditionnelle des théologiens orthodoxes depuis au moins le ^{ix} siècle pour qui « les définitions dogmatiques des conciles œcuméniques, reçues dans l'Église Orthodoxe, possèdent une autorité absolue » (p. 29). Notons que l'auteur considère que ce ne sont pas les conciles en tant que tels mais les définitions des conciles reçues dans l'Église Orthodoxe qui représentent la clef interprétative absolue. Cette position a l'avantage pour les théologiens prosélytes de repousser certains conciles œcuméniques, comme le concile de 1439 aujourd'hui « oublié » dans la mémoire des Églises Orthodoxes. Mais en réalité elle déstabilise en profondeur l'identité orthodoxe. En effet comment décider que telle définition est « reçue » et non telle autre ? Ainsi la définition du concile de Florence sur la « procession » de l'Esprit Saint a été préparée, acceptée et reçue pendant plus de cinquante ans par l'Église Orthodoxe d'Alexandrie. Ce n'est que sous la domination turque que cette Église a fini par repousser le consensus de Florence par la voix d'un seul de ses délégués envoyé au synode de Constantinople en 1484. Par ailleurs, lors de ce synode de 1484, l'Église grecque a décidé de chrismiser les catholiques souhaitant devenir orthodoxe, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui (la règle est devenue de baptiser). Comment l'Église Orthodoxe peut-elle donc fonder son choix de refuser les décisions du concile de Florence tout en s'appuyant sur un synode dont elle est la première à ne plus respecter les décisions ? Ajoutons à cela le fait qu'aujourd'hui l'Église Ortho-

doxe américaine considère, en conformité avec le concile de Florence, que la doctrine du *filioque* n'est plus une source de division entre la théologie catholique et la théologie orthodoxe. Plus largement, de nombreux théologiens orthodoxes considèrent que les pères de Florence ont eu raison de considérer qu'il était possible de penser ensemble que l'Esprit Saint, en tant qu'hypostase, «procède» (*ekporeusis*) du Père, tandis que, envoyé par le Christ, Il «procède» (*processio*) aussi du Fils incarné dans l'histoire.

Retenons de cette brève présentation de la doctrine de l'Église Orthodoxe par Mgr Alfeyev que celle-ci est fragile si elle est définie de façon confessionnelle, c'est-à-dire de façon uniquement mémorielle. Elle ne peut se fier seulement aux niveaux de conscience des Églises locales. Elle ne peut obéir au seul critère des «réceptions». L'Église Orthodoxe n'a jamais admis le monopole du principe démocratique dans la gouvernance ecclésiale. Le métropolite Hilarion a raison de vouloir remettre en question l'approche apophatique de la génération des penseurs orthodoxes dits de «la synthèse néoplatonicienne», celle précisément du métropolite Antoine Bloom et de ses amis Vladimir Lossky, Georges Florovsky, Jean Meyendorff, Boris Bobrinskoy. Il va même jusqu'à admettre que «certaines règles rédigées par les Pères de l'Antiquité [...] sont tombées en désuétude» (p. 29). Cela doit aboutir «de façon urgente», selon le jeune métropolite, à «une révision et à une actualisation du code de droit canon» (p. 29). Mais il n'ose remettre en question l'identité orthodoxe comme «mémoire fidèle» à la tradition des sept premiers conciles œcuméniques. Il ne suspecte pas les risques d'une pensée qui ne se com-

prend plus que comme conformation à un passé objectivé. Il n'envisage pas de façon postconfessionnelle l'orthodoxie comme «connaissance juste», comme synthèse de vérité et de justice, comme unité de la pensée et de l'action. Pourtant la tradition liturgique et biblique de l'Église Orthodoxe indique cette autre possibilité de définition de l'orthodoxie. Dans le psaume 111, le Seigneur ne souhaite pas seulement «qu'on se rappelle ses miracles». Il n'est pas seulement «fidélité». Les œuvres du Seigneur se reconnaissent également comme «justice et vérité» (111, 7).

Piété, foi et engagement spirituels

On peut comprendre pourquoi, compte tenu du souci de théologie positive et prosélyte qui l'anime, Mgr Hilarion a souhaité distinguer justice et vérité, description de la bonne pratique et présentation de la saine doctrine. Cette approche cependant ne peut convenir à ceux qui reconnaissent d'abord l'Église comme le temple de l'Esprit Saint, à ceux qui comprennent l'intelligence de la foi comme une participation à la vie du Christ, comme une attention aux plus démunis.

Olivier Clément⁴², théologien orthodoxe français éminent et reconnu, représente un troisième courant de l'Orthodoxie. Avec Paul Evdokimov⁴³, il a publié en 1970 un texte intitulé «Vers le concile? Appel à l'Église», révélateur du courant spirituel de l'Église Orthodoxe⁴⁴. Ce courant, résolument œcuménique et postconfessionnel, rejoint d'autres pensées se désignant comme orthodoxes. L'œuvre de Mgr Vladimir

Ghika (1873-1954), prince roumain né orthodoxe, devenu prêtre catholique, mort martyr, est à ce titre exemplaire. Elle a été présentée par Mihaela Vasiliu, laïque d'origine roumaine vivant en Allemagne depuis 1990, dans un ouvrage intitulé *Une lumière dans les ténèbres*⁴⁵.

Olivier Clément appartient à un courant de pensée du christianisme orthodoxe qui, de saint Paul à saint Martin de Tours et saint Jean Chrysostome, considère que le sacrement de l'autel se prolonge dans le « sacrement du frère ». Olivier Clément et Paul Evdokimov ont rédigé en juillet 1970 un texte qui définit la piété, la doctrine et l'engagement du courant spirituel de l'Orthodoxie. Ils insistent résolument sur les conséquences sociales de la foi en Dieu-Trinité, sur le refus de l'Orthodoxie d'élaborer un statut théologique de la violence, sur le besoin, face à l'idolâtrie de la « Révolution » qui sévissait dans le monde des années 1960, de purifier les soifs de justice et de vérité des peuples. Ils écrivent :

L'interpellation des prophètes bibliques, l'exemple de la communauté primitive de Jérusalem et des grandes communautés monastiques, la mise en cause par les Pères de la propriété et de l'héritage, et le caractère de novation sociale qu'ils ont souvent donné à l'amour du prochain, le fait que les Églises Orthodoxes, dans les pays de l'Est, aient accepté les nouvelles structures sociales pour porter en tout dépouillement spirituel le témoignage du Dieu vivant, autant d'indications qui libèrent les orthodoxes des crispations individualistes et les amènent à collaborer, sans oublier jamais l'absolu de la personne, à toutes les recherches créatrices⁴⁶.

Ce courant insiste en premier lieu sur la nécessité d'un « ressourcement dans l'essentiel » de l'identité chrétienne orthodoxe. Pour eux, « les deux mystères qui fondent l'Église et notre vie » sont les suivants : « Celui du Dieu qui s'est fait homme pour que l'homme puisse devenir Dieu. Celui de l'Uni-Trinité dans le rayonnement de laquelle nous ne sommes ni séparés ni confondus, mais uniques et un ; ressuscités dans l'amour fou de Dieu pour l'homme ; dans l'amour infini du Père, du Fils et du Saint-Esprit, Trinité consubstantielle et indivisible⁴⁷. » Ce ressourcement au cristal dogmatique de la foi chrétienne permet, selon eux, de regarder en face les problèmes de l'Église Orthodoxe dans l'histoire. Il permet de reconnaître que la catholicité de l'Église s'est rompue et a engendré dans l'Église orientale une juxtaposition de nationalismes. Il encourage à « se libérer du fondamentalisme des traditions humaines » qui mine le monde orthodoxe. Il invite, contre tout christomonisme autoritaire et pentecôtisme sectaire, à reposer les structures trinitaires de l'Église. Il révèle que l'orthodoxie authentique est inséparable de l'orthopraxie. Cela se traduit en particulier par une reconnaissance de la diversité légitime des traditions locales et par le recours à l'expérience liturgique et personnelle de la résurrection du Christ dans le dialogue avec les sciences humaines. Face à l'individualisme rationaliste qui prévaut dans la pensée moderne depuis Descartes et Locke, la pensée chrétienne orthodoxe souligne la fécondité historique de l'eschatologie, la vocation de toute la Création à participer au Royaume de Dieu. Dans l'anthropologie chrétienne orthodoxe, disent Clément et Evdokimov, « la personne s'accomplit en Dieu dans la participa-

tion aux énergies trinitaires qui la font consubstantielle de tous, visage et verbe d'un univers transfiguré⁴⁸». Dès lors, selon les deux théologiens, «le temps est venu pour l'Orthodoxie du partage désintéressé, afin de hâter l'émergence en cours de l'Église indivise». Cela signifie qu'il faut hâter la réconciliation entre chalcédoniens et non-chalcédoniens puisque «l'unité fondamentale de foi ne fait plus de doute». Cela a également comme conséquence qu'il faut, à mesure que progresse le dialogue entre chrétiens, une certaine économie dans la dispensation de l'eucharistie. Cela signifie surtout ceci :

Ne faudrait-il pas terminer les travaux du concile en posant les premiers jalons d'un concile panchrétien, qui unirait orthodoxes, catholiques, anglicans et protestants désireux d'actualiser la Tradition de l'Église indivise et de réviser à sa lumière les traditions apparues ensuite dans les confessions séparées : en discernant l'essentiel et le contingent, en plongeant les mots dans la vie réelle de l'Église, en soulignant la légitimité des expressions locales les plus diverses, en résolvant peu à peu, dans la plénitude respectée du mystère, les oppositions en approches partielles, finalement complémentaires⁴⁹?

Olivier Clément et Paul Evdokimov, tous deux professeurs à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge de Paris, vont même jusqu'à élaborer une théologie du dialogue interreligieux fondée sur ce que les pères de l'Église nommaient les «visites du Verbe». L'Orthodoxie, en raison de sa connaissance philocalique, de sa méthode de l'unification du cœur et de l'esprit, est proche selon eux des «religions de la transcendance personnelle» telles que le judaïsme

et l'islam, mais aussi des «rythmes de l'Afrique noire» et de l'«étonnement japonais devant les choses». Car elle sait, par sa connaissance cruciforme et crucifiante, que l'absorption dans la toute présence divine s'ouvre sur le mouvement d'amour trinitaire et que l'abîme n'abolit pas les personnes. Cette prise de conscience nouvelle s'est révélée très féconde surtout, après la mort en 1970 de Paul Evdokimov, chez Olivier Clément⁵⁰.

L'Église Orthodoxe, selon eux, ne dispose pas d'un monopole sur cette connaissance spirituelle. Bien au contraire, elle se réjouit de la découvrir au-delà de ses propres frontières. De fait, aujourd'hui, la vénération des icônes n'est pas le propre de l'Église d'Orient. Tout comme l'exégèse biblique et l'engagement caritatif n'appartiennent pas aux seules Églises protestantes ou catholiques. Mgr Vladimir Ghika témoigne de cette capacité de l'Église catholique à intégrer la spiritualité et la doctrine la plus authentique de l'Église d'Orient. Diplômé d'une licence en droit, d'une licence en philosophie et d'un doctorat en théologie, il fut l'ami d'intellectuels conscients de la nécessité d'un engagement spirituel et non pas seulement doctrinal dans le monde. Passeur entre l'Orient et l'Occident, il fréquenta Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Nicolas Berdiaev ou encore Charles Du Bos. Il appartient à la tradition de ceux qui voient un lien consubstantiel, orthodoxe, entre la doctrine chrétienne et le service du prochain. Dans ce qu'il a appelé lui-même sa «théologie du besoin», il ne pouvait y avoir de séparation entre le souvenir des merveilles du Seigneur, la célébration liturgique, la réflexion doctrinale et l'engagement auprès des plus démunis. Comme l'écrit M. Vasiliu, «dans l'es-

prit de Vladimir Ghika, l'important c'est d'abord de connaître Dieu, d'avoir une connaissance de Dieu, de ce Dieu "Amour et Compassion" qui, dans la tendresse de son cœur, nous regarde chacun avec nos besoins quotidiens. Connaître Dieu en profondeur nous ouvre les yeux sur les besoins de nos frères, leurs besoins spirituels ou matériels » (p. 60). En 1913, il créa en Roumanie un dispensaire des Filles de la Charité. Entre les deux guerres, il fit le choix de se consacrer aux plus pauvres dans un bidonville de Villejuif aux portes de Paris, puis après guerre, de vivre dans la Roumanie communiste et de se tenir auprès de tous ceux qui avaient besoin d'un soutien pastoral. Il fut arrêté, subit un simulacre de procès et mourut dans la prison de Jilava. Toute sa vie il avait prié de la sorte : « Seigneur souriez-moi dans le regard de vos pauvres. Seigneur, recevez-moi un jour dans la Sainte Compagnie de vos pauvres » (p. 69). La prière de ce chrétien « orthodoxe » devenu « catholique » sans renier son attachement à l'« orthodoxie » fut reprise par la suite par la communauté de l'Arche de Jean Vanier.

LES CHEMINEMENTS DE LA FOI / SPIRITUALITÉ ORTHODOXE

Les différents types anthropologiques qu'on a présentés se distinguent également par leur définition de l'Église. Pour les ascètes, l'Église se comprend d'abord comme l'« arche du salut ». Pour les mission-

naires, l'Église est vécue comme le « Corps du Christ ». Tandis que, pour les spirituels, l'Église s'expérimente d'abord comme le « Temple de l'Esprit Saint⁵¹ ». Ces trois types de piété chrétienne orthodoxe et ces trois ecclésiologies s'expriment également dans leur rapport au monde, dans leurs pratiques, dans leurs styles. Paul Evdokimov écrivait dans son « Message aux Églises » en 1950 :

Le roi Midas transformait tout ce qu'il touchait en or. Un chrétien par son attitude intérieure peut rendre toutes choses légères, les transformer en icônes, images de leur vérité. Le style, une fois devenu authentiquement catégorie spirituelle, agira à lui seul plus efficacement que les sermons⁵².

Plutôt que de chercher des différences confessionnelles structurelles et indépassables entre chrétiens de différentes appartenances, comme on le fait parfois entre papo-césaristes ou césaro-papistes, on prendra l'exemple de la doctrine chrétienne orthodoxe de la paix et de la guerre pour montrer que les différences entre les chrétiens sont plus de l'ordre du contexte géo-historique et du niveau de conscience anthropologique que de la théologie confessionnelle⁵³. Les fruits de ces différents types de conscience spirituelle peuvent être très différents.

On peut considérer que, selon les contextes (société traditionnelle / société moderne ; ville / campagne), les périodes (avant le conflit, pendant le conflit, après le conflit) et les profils spirituels, il existe trois rapports fondamentaux à la violence. Ces trois rapports peuvent être tous trois à la fois légitimes et

complémentaires s'ils aboutissent à faire progresser la paix et donc, dans une perspective religieuse, à faire advenir le rayonnement divin (*shalom*) et l'harmonie cosmique.

Pour les « ascètes », le combat contre le mal est nécessaire. On peut donc avoir recours à la violence physique. Car la lutte contre les passions réclame un engagement total de l'âme et du corps tournés vers l'Esprit. Saint Silouane de l'Athos répétait les paroles du Christ : « Étroite est la porte et resserré le chemin qui mènent à la vie, et il y en a peu qui les trouvent » (Matt., 7, 14³⁴). Les ascètes savent, qui plus est, que le mal est une réalité angélique disposant d'une conscience de soi. Leur combat contre le malin se mène avec des armes différentes s'il s'agit d'une période de suggestion de la tentation ou d'emprise totale. Pour les « missionnaires », le combat contre le mal ne peut être vécu seulement au plan individuel. C'est pourquoi l'institution ecclésiale peut soutenir une guerre défensive. L'Église Orthodoxe dispose même d'un rituel de bénédiction des armes. Mais la guerre est toujours un mal, c'est pourquoi elle est strictement interdite aux prêtres par les canons. Et si l'Église Orthodoxe a refusé de s'opposer par la force aux Tatars au XIII^e siècle, saint Serge de Radonège a donné sa bénédiction à Dimitri Donskoï³⁵. Pour les « spirituels » enfin, la violence n'est vaincue que si on accepte de prendre sur soi les agressions, c'est-à-dire de saisir sa part de responsabilité dans le déchaînement de la violence. Cette prise sur soi de la violence, dont les saints princes Boris et Gleb furent les exemples dans la Rus' médiévale, s'apparente à la recommandation de se « tenir contre » le mal de saint

Paul. Le refus de toute violence au nom du Christ est possible grâce au pouvoir de la liberté, de la vérité. Cette prise sur soi revêt différentes formes selon les contextes. Certains exégètes considèrent que l'expérience de tendre sa joue gauche à celui qui a frappé la joue droite, loin d'être une forme de faiblesse, peut être considérée comme une forme d'humour et de dérision à l'égard de l'expression d'une pseudo-puissance. Le pardon est la capacité à rétablir la paix par effacement de tout ressentiment. Le martyr signifie le témoignage de sa foi, la vision de Dieu expérimentée par Étienne telle qu'elle est rapportée par les Actes des Apôtres. Le pouvoir du glaive dans la doctrine chrétienne est donc d'ordre spirituel. Il est la capacité à discerner entre le vrai et le faux et à trancher entre le juste et l'injuste.

Ainsi pour l'orthodoxie chrétienne la paix est une expérience d'harmonie et de confiance qui se reçoit du Christ. Elle demande un combat intérieur de transfiguration du mal par la vérité, elle implique un engagement collectif pour le triomphe de la justice et de la réconciliation, et elle se traduit par une prise sur soi de la violence par participation à l'œuvre eschatologique de Jésus-Christ. La redécouverte de la doctrine chrétienne orthodoxe de la paix est indissociable du devoir de justice terrestre. L'ensemble des Églises chrétiennes, et en particulier les représentants des Églises Orthodoxes membres du Conseil œcuménique des Églises, réunies à Kingstone en mai 2011, a publié une déclaration importante qui met en avant, avec la notion de paix juste, cet impératif de réception, de participation et de construction de la paix.

L'histoire, en particulier dans le témoignage des Églises traditionnellement pacifistes, nous rappelle que la violence est contraire à la volonté de Dieu et ne peut jamais résoudre les conflits. C'est pour cette raison que nous allons au-delà de la doctrine de la guerre juste pour formuler un engagement en faveur de la paix juste. Cette démarche exige que nous passions des concepts exclusifs de sécurité nationale à la sécurité pour tous. Cela inclut la responsabilité quotidienne de prévenir, c'est-à-dire d'éviter la violence à sa racine. Beaucoup d'aspects pratiques du concept de la paix juste doivent encore être discutés, considérés avec discernement et développés. Nous continuons à rechercher les moyens de protéger les personnes innocentes de l'injustice, de la guerre et de la violence. Dans cette perspective, nous déployons beaucoup d'efforts pour cerner le concept de la "responsabilité de protéger" et en distinguer les abus possibles⁵⁶.

On a montré ailleurs combien les retrouvailles œcuméniques du monde chrétien ont des conséquences politiques, économiques et sociales⁵⁷. Les thèses du philosophe français Jean-Baptiste Foucauld sur la juste gouvernance, sur l'économie du sens, sur le développement matériel, relationnel et spirituel de chaque personne reposent sur une culture catholique de la régulation, une culture protestante de la résistance et une culture orthodoxe de l'utopie⁵⁸. Les doctrines sociales des Églises Orthodoxes sont elles-mêmes actuellement en train d'évoluer du fait de leur confrontation avec le monde moderne et les autres confessions chrétiennes. Ainsi la doctrine sociale de l'Église russe a considérablement changé depuis 2000.

L'Église russe a souvent favorisé dans le passé le

mélange de juridisme et d'anarchisme caractéristique de la conscience orientale. La déclaration sur les droits de l'homme qu'elle a adoptée en 2008 montre cependant qu'une réhabilitation du droit est possible en Russie, dès lors que celui-ci est assimilé par le peuple orthodoxe. Cette déclaration en effet légitime pour la première fois, de façon argumentée, l'un des piliers de la modernité, à savoir la liberté de conscience. Mais elle ajoute que, la simple liberté de choix pouvant aboutir à la légitimation de la négation de toute liberté, il convient d'associer à cette première liberté une seconde définie comme liberté de service. Dans un premier document, en 2000, l'Église russe avait déjà exposé les bases théologiques de cette double liberté⁵⁹. Elle y justifiait son opposition à la théorie du droit naturel, source du droit moderne, «qui ne prend pas en compte la déchéance de la nature humaine». Mais on avait du mal à comprendre comment, dans cette vision, l'homme pouvait encore disposer de droits alors que le monde avait été frappé si durement par la déchéance. On pouvait craindre que l'ancienne opposition entre représentants «tyranniques» et «responsables» de la puissance divine et groupements de résistants «irresponsables» ou «éthiques» ne réapparaisse.

Certes la déclaration sur les droits de l'homme de l'Église russe dispose encore de nombreuses imperfections signalées par les défenseurs des droits de l'homme. Cependant Ludmilla Alexeeva, présidente du comité Helsinki en Russie⁶⁰, malgré quelques réserves, s'est félicitée du texte, tout comme Grigori Iavlinski, le leader du parti démocrate Iabloko⁶¹, connu pour ses liens avec l'intelligentsia. En effet la

déclaration a le mérite de fonder sur des bases théologiques solides les droits inaliénables de toute personne humaine⁶².

Les rédacteurs du texte, dont le père Cyrille Hovoroun, un proche de l'actuel patriarche Cyrille, fut l'un des principaux artisans, ont fait une distinction très éclairante entre les deux termes utilisés dans le Nouveau Testament pour dire la liberté : *antexousion* désigne la liberté comme pouvoir d'autodétermination (I Cor., 7, 37 : « Mais celui qui a pris dans son cœur une ferme résolution, hors de toute contrainte, et qui, en pleine possession de sa volonté, a pris en son for intérieur la décision de respecter sa fiancée, celui-là fera bien ») ; *eleutheria* désigne la liberté par rapport au mal, comme capacité à s'accomplir en Dieu, comme pouvoir de vaincre sa nature déchue en coopération avec Dieu (« Mais la Jérusalem d'en haut est libre et c'est elle notre mère » : Gal., 4 ; 22-26 ; cf. aussi Jn, 8, 36 : « Si c'est le Fils qui vous affranchit, vous serez réellement des hommes libres »). Or la déclaration précise que, si la liberté de choix (*antexousion*) n'est pas la valeur finale, elle est cependant inaliénable car l'image de Dieu en l'homme n'a pas été altérée par le péché. De plus, il est dit que la vraie liberté (*eleutheria*) ne peut être imposée par la loi, elle se réalise à travers un cheminement. Celui-ci s'exprime dans les sacrements, à commencer par le baptême, et s'accomplira « dans la résurrection de tous ». Contre toutes les visions de l'Église russe comme espace rétrograde, on entend ici un écho de la doctrine patristique la plus ancienne. On peut y discerner également une reprise des thèses du père Serge Boulgakov en faveur de la résurrection universelle exposées en 1944 dans *L'Épouse de l'Agneau*.

La participation nouvelle des Églises Orthodoxes au mouvement œcuménique et au dialogue avec le monde moderne anticipe également la réconciliation entre les religions qu'annonçait en 1997 Olivier Clément dans son livre *Rome autrement*. Le théologien orthodoxe considérerait en effet qu'étaient appelés à se rencontrer à l'avenir l'hémisphère issu de l'Inde — où domine la pensée de l'unité tout englobante, une pensée du Même avec conception cyclique du temps et universalité du Soi de chacun — et l'hémisphère sémitique — où s'affirme la transcendance du Dieu personnel et où le temps se fait linéaire, pour le judaïsme, ou en rappels, pour l'islam. Selon Olivier Clément, il importe de comprendre et de diffuser toujours davantage le mystère de l'Uni-Trinité :

Le Dieu vivant est tellement un qu'il porte en lui la réalité, la pulsation de l'autre et, dans l'Esprit, dans le Souffle saint, le dépassement de toute dualité : non par repli dans une unité impersonnelle, mais par coïncidence de l'unité absolue avec la diversité absolue. [...] Aux religions de la seule transcendance, et sans doute à travers leurs mystiques, nous dirons l'incarnation et la « kénose ». Aux religions de la fusion dans l'impersonnel, nous dirons l'Uni-Trinité. Aux humanismes plus ou moins athées, nous rappellerons que l'homme ne serait rien s'il n'était, au-delà de tous ses conditionnements, une énigme, un secret où nous ne pouvons entrer que par la révélation de l'amour⁶³.

Les décalages fréquents dans les ouvrages d'histoire de l'Église Orthodoxe entre l'histoire et les mémoires montrent l'incapacité actuelle du monde orthodoxe à défendre sa vision confessionnelle de la vérité. Les difficultés des Églises Orthodoxes à se

réunir en concile panorthodoxe, à retrouver leur communion avec les Églises dites « non chalcédoniennes » témoignent également de la crise du paradigme moderniste de l'orthodoxie. Enfin les contradictions de toutes sortes entre orthodoxie et orthopraxie au sein des Églises Orthodoxes favorisent une montée croissante des processus de sécularisation des populations chrétiennes orthodoxes. Ainsi, pour ne prendre que quelques exemples récents, les divisions entre les différentes Églises Orthodoxes en Ukraine, en Estonie ou aux États-Unis choquent de plus en plus. Les conflits autour de bâtiments ecclésiastiques entre le patriarcat œcuménique et le patriarcat de Moscou — comme, par exemple, celui qui a opposé l'État russe avec la communauté orthodoxe de la cathédrale de Nice en France⁶⁴ — obligent les États à ne plus considérer l'Église Orthodoxe comme une seule entité. De plus en plus de grands médias adoptent une attitude hostile à l'égard des Églises Orthodoxes⁶⁵. Il est vrai que, de Jérusalem à Moscou et de New York à Athènes, de fréquents scandales liés à des questions de mœurs ou de corruption atteignent des membres du clergé orthodoxe⁶⁶. Un rapport accablant a été publié au sujet des détournements de fonds, des malversations et des violations des règles comptables qui ont sévi au sein de l'Église Orthodoxe en Amérique pendant une vingtaine d'années⁶⁷. Depuis la publication, en janvier 2012, des archives secrètes de l'ère communiste, on sait que onze des quinze métropolitains de l'Église Orthodoxe bulgare ont été des informateurs de l'État⁶⁸. Tout cela témoigne de la crise que traverse aujourd'hui le monde orthodoxe.

Cependant, comme on va le voir, une redéfinition

de l'orthodoxie s'avère nécessaire, non pas seulement pour l'Église Orthodoxe, mais pour l'ensemble du monde chrétien et, au-delà, pour toute personne de bonne volonté cherchant à retrouver les liens qu'entretiennent le vrai, le bien et le beau par-delà les ruptures et les découvertes de la modernité.