

## COLLOQUE RADICAL ORTHODOXY

Lviv, 1-4 juin 2006

### Pour une définition radicale de l'Orthodoxie

*par Antoine Arjakovsky*

Dans leur introduction au recueil *Radical Orthodoxy* John Milbank Catherine Pickstock et Graham Ward ont défini les termes 'radical' et 'orthodoxy'. L'orthodoxie est pour eux la foi chrétienne dans l'exemplarité de sa matrice patristique. Et l'affirmation d'une orthodoxie *radicale* est la redécouverte, après la crise médiévale, d'un sens plus cohérent et plus riche du christianisme.<sup>1</sup> C'est pourquoi comprennent-ils le terme orthodoxe au delà des frontières confessionnelles dans la mesure, où selon eux 'le biblisme protestant et l'autoritarisme positiviste catholique post-tridentin' furent les résultats 'abherrants' des distortions théologiques des commencements de la modernité. Ce qui a été perdu avant tout selon eux entre le XIII et le XIVe siècle en Occident c'est la catégorie théologique de 'participation'.

Cette vision participative de la théosis est si caractéristique de l'Eglise orthodoxe qu'on serait tenté de penser que le mouvement radical orthodoxy invite à la conversion à l'orthodoxie confessionnelle. Mais il n'en est rien. Même si le mouvement s'est ouvert à des penseurs orthodoxes aux Etats-Unis, même si John Milbank cite le père Boulgakov, et William Cavanaugh, Jean Zizioulas, les promoteurs de ce mouvement sont quelque peu réticents à l'égard de ceux qu'ils désignent d' 'orthodoxes orientaux'.

---

<sup>1</sup> J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, *Radical Orthodoxy*, London, Routledge, 1999, (2001), pp. 2-4.

Cette vision confessionnelle et provinciale de l'Eglise Orthodoxe me semble injuste. Elle contredit les efforts de toute une génération de penseurs, du père Serge Boulgakov à Olivier Clément, pour rendre pleinement universelle l'Eglise Orthodoxe. Je crois néanmoins que le mouvement radical orthodoxe pose une vraie question à l'Orthodoxie. A savoir quelle est la définition radicale, quelle est la définition orthodoxe, de l'Orthodoxie ?

Avant de répondre à cette question je vous propose trois courtes réflexions d'ordre historiographique, puis historiosophique et enfin historique.

### **1) Orthodoxie et historiographie**

L'historiographie orthodoxe a le mérite de se souvenir que l'histoire de l'Eglise n'est possible que si l'on admet que l'Eglise est elle-même une réalité personnelle qui récapitule toute l'histoire. La nature divino-humaine du temps permet de comprendre pourquoi le récit historique est lui-même évolutif. Notre regard sur le temps passé ne peut lui-même être dissocié de notre expérience du temps qui passe et du temps qui vient.

Il suffit de comparer *L'histoire des religions* du père Alexandre Eltchaninoff écrite au début du Xxe siècle avec Paul Florensky et Vladimir Ern<sup>2</sup> avec *L'Eglise des sept conciles*<sup>3</sup> de Mgr Kallistos Ware écrite en 1963 pour le vérifier. L'historiographie orthodoxe est devenue au Xxe siècle moins ethnique et plus ouverte sur son identité plurielle, russe, grecque ou arabe.

Mais malgré tous leurs efforts, les historiens de l'Orthodoxie dans les années 1960 n'ont pas réussi pleinement à rendre universel leur récit du 'cheminement historique de l'Orthodoxie'. Le père Alexandre Schmemmann n'est pas parvenu à expliquer comment du jour au lendemain après le schisme de 1054 la chrétienté occidentale est devenue

---

<sup>2</sup> A. Eltchaninoff, V. Ern, P. Florensky, *Istoria Religuii*, Moskva, Ruski Put', 2004 (1909)

<sup>3</sup> T. Ware, *L'Orthodoxie, L'Eglise des sept conciles*, Paris, DDB, 1997 (1963)

hétérodoxe. Olivier Clément dans son admirable *Byzance et le christianisme* rend quant à lui justice à l'orthodoxie du christianisme occidental jusqu'au concile de Florence et dégage l'orthodoxie de sa traditionnelle réduction culturelle aux empires russe et byzantin. Mais il ne parvient pas à convaincre dans son essai de 1961 sur l'Eglise Orthodoxe<sup>4</sup> lorsqu'il affirme que la crise de la modernité qui a touché l'Eglise orthodoxe d'Occident n'a pas altéré l'apostolicité de l'Eglise Orthodoxe en Orient. S'il y a bien en effet une continuité *physique* entre l'Eglise d'Orient et l'Eglise des apôtres, la continuité *historique* entre les Actes des apôtres et le *Pédalion*, manuel de droit canon de l'Eglise grecque, n'est pas toujours évidente.

On peut dire avec François Thual que le maintien du lien cosmique entre territoire et identité orthodoxe dans la conscience populaire<sup>5</sup> a empêché une historiographie pleinement orthodoxe, une historiographie qui aurait été capable de voir, au delà des frontières confessionnelles de l'institution, la réalité de l'Esprit.

Cette crise de la conscience orthodoxe confessionnelle est confirmée par le seul fait que cette Eglise n'est pas parvenue à se réunir en concile pan-orthodoxe depuis plus de mille ans.

J'aimerais suggérer ici que l'historiographie orthodoxe pourrait dépasser ses incohérences et ses limites confessionnelles grâce à l'appui d'un certain courant historiographique contemporain. Même si Jean-Marc Ferry n'est pas un historien de l'Eglise sa compréhension du temps historique me paraît compatible avec la représentation du temps d'un Christos Yannaras ou d'un Olivier Clément.

Dans *Les puissances de l'expérience* le philosophe français propose une anthropologie historique originale invitant à distinguer le temps physique (de la succession mécanique), du temps historique (de la succession sémantique). Le sens de l'histoire selon lui n'est ni mécanique, ni causal, mais inter-personnel et donc sémantique et grammatical. C'est la raison pour laquelle selon lui il est herméneutiquement impossible d'inverser la séquence Mozart-Beethoven-Brahms-Stravinski. Mozart n'est pas la cause de Stravinski, mais ce

---

<sup>4</sup> O. Clément, *L'Eglise Orthodoxe*, Paris, PUF, (1961), 1985, p. 5

<sup>5</sup> F. Thual, *Le douaire de Byzance*, Paris, ellipses, 1998

dernier n'est pas pensable sans le premier. Pour Ferry 'l'ordre historique des significations se construit pragmatiquement dans le discours par lequel des cultures entrent en communication avec elles-mêmes et avec d'autres cultures'<sup>6</sup>. Cette vision a le mérite de donner sens à la diversité de l'histoire en associant un ordre trans-temporel, rendant à l'humanité sa puissance d'éternité, avec la liberté de la personne, sa capacité de répondre par oui ou par non aux questions posées par les générations qui l'ont précédées.

Si l'on remplace maintenant le terme de culture par celui d'Eglises, on peut imaginer une histoire pragmatique du temps ecclésial qui unisse sans confusion et sans séparation le corps glorieux de toute éternité de l'Épouse de l'Agneau avec la diversité des formes d'orthodoxie des différentes Eglises chrétiennes au cours des siècles. Dans ce nouveau type de récit historique, ce qui est raconté ce n'est pas la succession des séparations par rapport à une immuable vérité orthodoxe dont le narrateur est le plus souvent l'héritier. Une histoire pragmatique de l'Église vise plutôt à dégager du temps causal un axe pragmatique de signification constitué par les liens de communion entre les Eglises, par les questions et les réponses que se sont formulés mutuellement les chrétiens à travers les siècles et qui ensemble forment l'orthodoxie. La tradition dans l'Orthodoxie se trouve autant dans la définition de la vérité que dans sa réception. Dans cette perspective l'axe pragmatique de l'orthodoxie est une réalité évolutive, symbolique et eschatologique.

Olivier Clément dans son essai sur l'islam parle tout comme Jean-Marc Ferry de 'la non-linéarité des économies divines'.<sup>7</sup> Dans la perspective eschatologique du 'Christ qui vient', l'islam n'est plus compris comme une erreur historique, comme une hérésie supplémentaire et absurde, mais comme la répétition de l'appel de l'Esprit à Abraham, comme la transfiguration d'une religion animiste en une religion monothéiste grâce à la réponse vigilante de Mahomet, et aussi comme le rappel prophétique au judaïsme et au christianisme de ne pas sombrer dans le biologisme ou l'ecclésiologie.

---

<sup>6</sup> Jean-Marc Ferry, *Les puissances de l'expérience*, t.1, *Le sujet et le verbe*, Paris, Cerf, 1991, p. 215.

<sup>7</sup> Olivier Clément, Mohamed Talbi, *Un respect têtu*, Paris, Nouvelle Cité, 1989, p. 283.

Il est donc possible et nécessaire du point de vue de l'historien orthodoxe de sortir de l'ornière de l'historiographie confessionnelle et de repenser de façon pragmatique et donc œcuménique l'histoire de l'Orthodoxie.

## **2) Orthodoxie et historiosophie**

Devenue aujourd'hui dans la conscience médiatique et populaire synonyme de 'position rigide' voire 'fondamentaliste', la notion d'orthodoxie a été dévaluée et extraite de la signification propre qu'elle a acquise dans l'histoire du christianisme.

Mais cette signification propre du christianisme orthodoxe a elle-même été conceptualisée à outrance à l'époque moderne et contemporaine, le plus souvent par les chrétiens eux-mêmes, au point d'acquérir un sens nouveau, réellement exclusif. Dans un ouvrage récent on peut lire ainsi la définition suivante de cette notion : 'Le concept de 'l'Orthodoxie' désigne l'ensemble des Eglises orientales issues de la tradition byzantine qui vivent en communion avec le Patriarcat Œcuménique de Constantinople.' Ceux qui n'ont pas le bonheur d'appartenir à une Eglise de tradition byzantine, ou ceux qui, appartenant à la tradition byzantine, ne vivent pas de façon exclusive de cette communion avec la seconde Rome, sont priés de choisir entre un salut garanti et ...la conceptualité !

Cette conceptualisation exclusive de l'Orthodoxie n'est pas volontaire dans la plupart des cas. Elle résulte avant tout selon nous d'un manque de rigueur conceptuelle. Une captation et une objectivation de 'l'Orthodoxie' par une seule Eglise chrétienne pose de nombreux problèmes. Car la transformation de la foi orthodoxe en concept ou en institution n'est pas acceptable d'un point de vue orthodoxe. On ne peut justifier une dissociation de la notion d'orthodoxie chrétienne, fut-elle la plus radicale, avec la tradition vivante de l'Eglise Orthodoxe. Dans les deux cas, cela signifie qu'il est nécessaire de présenter de façon orthodoxe l'histoire de l'Eglise Orthodoxe et de raconter le christianisme orthodoxe en tendant vers l'Orthodoxie chrétienne.

Le père André Borrély, philosophe français de confession orthodoxe, a défendu une définition ouverte de l'Orthodoxie lors d'une conférence prononcée à l'Institut d'études œcuméniques de Lviv en novembre 2004 :

'Il y a un fait historique qui devrait faire réfléchir les Orthodoxes, à savoir que l'Eglise ancienne ne rebaptisait pas les ariens eux-mêmes. En effet, le septième canon du deuxième concile œcuménique réuni à Constantinople en 381 décida qu'après avoir anathématisé par écrit leur hérésie, les ariens seront marqués ou oint du saint chrême en forme de croix au front, aux yeux, au nez, à la bouche et aux oreilles. Ne pas rebaptiser quelqu'un qui a déjà reçu le baptême, c'est reconnaître qu'il y a de l'Orthodoxie en dehors des frontières visibles et conceptualisables de l'Eglise orthodoxe. C'est admettre que si rien d'hétérodoxe n'existe dans la *lex credendi* comme dans la *lex orandi*, dans la doctrine et dans le culte de l'Eglise orthodoxe, toute l'Orthodoxie n'est pas contenue dans les limites visibles et conceptualisables de l'Eglise orthodoxe. Des vérités sont crues fermement, des réalités sont vécues intensément, des actes sont posés parfois héroïquement, qui sont véritablement orthodoxes bien que se situant en dehors des limites visibles de l'Eglise orthodoxe. La foi et le culte de l'Eglise orthodoxe comportent tout ce qui entre dans la définition de l'Orthodoxie, mais plus d'un des ingrédients de l'Orthodoxie peut et doit être discerné dans la foi et le culte de chrétiens se situant en dehors des frontières empiriques de l'Eglise orthodoxe. En langage philosophique, je dirai que le concept d'Orthodoxie est plus compréhensif que celui d'Eglise orthodoxe.'<sup>8</sup>

Ces observations rejoignent les recherches les plus récentes. Dans la nouvelle Histoire du Christianisme en 14 volumes parue en France entre 1990 et 2000, Alain le Boulluec a publié dans le premier tome un article intitulé 'Hétérodoxie et orthodoxie'. Il y synthétise le débat sur cette problématique, de Walter Bauer à H. D. Altendorf et Rowan Williams, pour aboutir à la conclusion du nécessaire 'abandon des concepts d'hérésie et d'orthodoxie dans l'étude des époques les plus anciennes'. Les arguments principaux du professeur de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes à Paris sont les suivants : D'une part la notion d'hérésie est tardive. Avant 150 elle signifie 'dissension'. Le concept ne s'affirme, avec Justin vers 150, que 'à partir du moment où un système de représentations se constitue

---

<sup>8</sup> [www.ucu.edu.ua/fr](http://www.ucu.edu.ua/fr)

autour de lui, pour condamner et exclure'. Les mots *orthodoxia* ou *orthodoxos* n'acquièrent quant à eux qu'au I<sup>er</sup> siècle le sens prégnant qui correspond au concept d'orthodoxie' comme 'régulation particulière'. Au départ la rectitude était associée à des actions comme 'marcher droit'.

D'autre part, comme le montre l'exemple du conflit autour de la date de Pâques, on évite encore au II<sup>e</sup> siècle de réduire les normes ecclésiastiques qui opposent, à des énoncés dogmatiques sans pour autant tomber dans le relativisme confus. En définitive Alain Le Boulluec préfère remonter du concept à la notion, et propose d'utiliser le terme 'd'orthopraxie' pour désigner le lien indissociable entre la foi et les pratiques rituelles, sociales et morales des communautés chrétiennes primitives.

Il est donc préférable de définir l'Orthodoxie comme une notion symbolique désignant deux réalités. D'une part, le terme orthodoxie désigne un 'acte' qui manifeste la vie de l'Eglise, un 'mode' de pensée spécifique à la révélation chrétienne, et une 'forme' d'organisation sociale conforme au discours des Béatitudes. D'autre part, le mot orthodoxie signifie aussi une 'conscience' de soi, une identité spécifique constituée par la tension d'une communauté vers le Royaume orthodoxe tel qu'elle se le représente.

L'Orthodoxie n'est donc pas quelque chose que l'on possède ou pas. C'est pourquoi l'histoire de l'Orthodoxie n'est pas statique. Elle est l'histoire d'une tension entre la vie mystique de l'Epouse de l'Agneau et la réponse des communautés chrétiennes. L'histoire de l'Orthodoxie dépasse la conscience orthodoxe de soi d'une Eglise particulière à une époque donnée.

Elle est le récit qui fait coïncider la vie de l'Eglise mystique avec les engagements parfois conformes parfois infidèles des Eglises qui toutes tendent vers l'orthodoxie de la foi.

Les raisons pour lesquelles la foi orthodoxe a été réduite en Orient à l'époque contemporaine à la notion d'appartenance à 'l'Eglise des sept conciles' sont connues : l'isolement des Eglises orientales, les déchirures entre structures de conceptualité, la

séparation entre foi et raison, le maintien de son identité par la fidélité à la tradition liturgique, etc... Mais il faut être conscient des difficultés d'une telle captation de l'Orthodoxie par l'Eglise d'Orient - puis par sa diaspora -, et de l'impossible limitation par un récit linéaire et causal de la foi orthodoxe.

De fait l'Orthodoxie représente bien l'élément premier dans l'histoire des chrétiens 'appartenant à l'Eglise des sept conciles œcuméniques', selon la définition communément admise. Mais les choses sont plus complexes qu'il n'y paraît. Car la notion ne signifie pas tout à fait la même chose, comme on le verra, pour des Grecs, des Syriens ou des Slaves, pour des contemporains de saint Antoine des Grottes ou du tsar Nicolas Ier. De plus l'Eglise Orthodoxe, comme l'ont reconnu amèrement Georges Florovski ou Jean Meyendorff en rappelant la nécessité d'une réforme de l'Eglise russe en 1905, n'a pas été indemne en son sein même de l'hétérodoxie ! L'onction du tsar comme représentant du Christ ou le refus de condamner des guerres expansionnistes sont des faits réels lorsqu'on étudie l'histoire de l'Eglise Orthodoxe.

D'ailleurs que l'on incrimine comme causes les réformes de Pierre ou la captivité babylonienne de la conscience ecclésiale à l'époque des Lumières, le fait de la décadence interne de l'Eglise Orthodoxe est indiscutable pour ces deux auteurs. Et si l'Orient a rejeté le tournant scolastique de la théologie occidentale, certains théologiens comme le père Alexandre Schmemmann ont admis que l'attitude apophatique traditionnelle de l'Orthodoxie a pu parfois voiler un manque de créativité voire une incapacité à se défaire de certaines hérésies.

Si, à l'époque de la réforme grégorienne, la primauté de l'évêque de Rome a déterminé la conscience ecclésiale des chrétiens d'Occident, en imposant une organisation pyramidale à la représentation du Corps du Christ, l'histoire du catholicisme puis du protestantisme peut aussi être comprise comme une succession de tentatives de retours à l'orthodoxie de la foi. Dans cette perspective, les grandes controverses, comme celle entre jansénistes et thomistes, les grandes figures ayant renouvelé la doctrine chrétienne, - Newman, Bérulle ou Kierkegaard-, et bien évidemment le désir de réforme et de retour aux sources du



christianisme au XVIe siècle ou les 'réveils' du XIXe siècle, s'expliquent alors comme un mouvement de va-et-viens de la conscience ecclésiale à l'égard de l'Orthodoxie.

Dans cette perspective les œuvres de Antonio Vivaldi, de Gustave Rodin ou de Vincent Van Gogh ne sont plus dès lors étrangères à l'histoire de l'Orthodoxie. Berdiaev intégrait Dante et Mozart dans sa généalogie spirituelle. L'évêque orthodoxe américain, Mgr Seraphim Sigrist, inclut dans sa théologie de l'émerveillement les œuvres de C.S. Lewis et de Simone Weil. Olivier Clément médite longuement dans son dernier livre sur l'œuvre de Jean-Sébastien Bach : 'Bach écrit pour transmettre non seulement la vibration mais le contenu de la foi, c'est pourquoi il s'est opposé au piétisme, trop subjectif et trop peu ecclésial à ses yeux.'<sup>9</sup>

Inversement la fresque byzantine de la descente aux enfers de Kariéh Djami à Constantinople, le roman contemporain *La 25e Heure* de l'écrivain roumain Virgil Gheorghiu, ou le film *Andrei Roublev* du cinéaste soviétique André Tarkovski ne peuvent être dissociés par les catholiques de la vérité chrétienne. En France le Notre Père de Rimski Korsakov a pris place très naturellement dans le répertoire des paroisses latines. *Les Récits du pèlerin russe* sont édités en livre de poche. Et les touristes en quête de ressourcement spirituel se précipitent toujours plus nombreux chaque année dans les monastères coptes et orthodoxes d'Egypte.

Cette désappropriation de l'Orthodoxie impose aux historiens orthodoxes qu'ils intègrent dans leur récit non seulement la parabole du Fils Prodigue - comprise souvent trop aisément par les orthodoxes qui se considèrent sans hésiter comme les frères aînés et oublient aussi facilement les injonctions du père à la joie -, mais aussi celles du pharisien et du publicain, du Semeur, du Bon Samaritain, du figuier stérile, etc...

Une histoire de la foi orthodoxe est-elle vraiment possible sans les amandiers en fleurs et les soleils brûlants de Van Gogh ? Anton Wessels a rappelé que Van Gogh, fils de

---

<sup>9</sup> O. Clément, *Sillons de lumière*, Troyes, Fatès, 2002. Par ailleurs le patriarche de l'Eglise grecque-catholique ukrainienne Lubomyr Husar aime citer Shakespeare et les mystiques anglais du XVIe siècle.

pasteur, a rêvé lui-même d'évangéliser ses concitoyens. Ayant échoué à son examen de latin et étant devenu peintre à partir de 1880, Vincent est resté fidèle à la foi de son enfance. Son biographe conclut son livre ainsi : ' Sa christologie n'était pas 'occidentale' au sens où dans la sotériologie la souffrance rédemptrice et la mort du Christ sont si centrales. Elle se tenait à proximité de l'Orthodoxie orientale, où le salut (et en conséquence la sotériologie) est bien confessé mais plus dans les termes d'une victoire de la vie sur la mort, de la lumière sur les ténèbres.'<sup>10</sup>

Il existe donc une histoire spirituelle, européenne, de l'Orthodoxie, qui ne représente pas le corps du Christ comme une voie de chemin de fer avec ses bifurcations et ses voies de garage. Cette vision est souvent régie selon des a-priori pseudo-juridiques ou pseudo-théologiques, qui ne voilent souvent que de simples incompréhensions d'autrui, des ressentiments, voir de simples caprices humains.

Pour prendre l'exemple de la tradition hésychaste qui paraît si naturellement 'orthodoxe' aux Orthodoxes, le père André Louf a montré lors d'un colloque à la communauté de Bosé en Italie que l'Occident aussi a connu la recherche de la solitude et du silence, la pratique de la prière continuelle, l'ouverture aux énergies divines. Il y a une grande proximité selon lui entre Nil de la Sora et Guillaume de Saint Thierry. On sait aussi que saint Nicodème l'Hagiorite doit beaucoup à saint Ignace de Loyola tout comme Bossuet a énormément lu Nicolas Cabasilas. Et la spiritualité du monachisme intériorisé d'un Paul Evdokimov a été préparée de longue date par les 'filles de la charité' de saint Vincent de Paul, etc...

Il est même étonnant a posteriori de constater le manque de discernement mutuel des orientaux et des occidentaux. Il suffit de citer l'exemple du XIVe siècle au cours duquel les orientaux ne surent pas distinguer en amont de la cendre et du sang les mouvements les plus 'orthodoxes' de l'Occident tel que le combat des rois français et des empereurs contre les prétentions hégémoniques des papes. Mais si l'on peut comprendre pourquoi les Orientaux ignorèrent l'émergence de mouvements spirituels orthodoxes en Occident

---

<sup>10</sup> Anton Wessels, *A kind of Bible, Vincent Van Gogh as evangelist*, London, SCM Press, 2000, p.

tel que celui de Bernardin de Sienne centré sur la dévotion au Nom de Jésus-Christ, les historiens du XXI<sup>e</sup> siècle auront-ils des excuses ?<sup>11</sup>

### **3) Orthodoxie et histoire**

Si l'on passe maintenant de l'historiosophie au récit historique de l'Eglise chrétienne, je propose de comprendre l'histoire de l'Orthodoxie selon l'ordre pragmatique suivant :

L'Orthodoxie a été comprise et vécue historiquement sous 4 modes :

A une époque où l'identité chrétienne fut vécue, de façon eschatologique, essentiellement comme une attente du retour du Christ, de l'époque des premières communautés chrétiennes à celle de la conversion de Constantin en 312, l'Orthodoxie fut comprise comme juste glorification.

A une époque où l'identité chrétienne fut vécue, de façon politique, comme la participation à l'édification d'une cité terrestre, c'est-à-dire entre 312 et l'échec du concile de Florence en 1439, l'Orthodoxie était comprise comme la vérité droite, la foi authentique.

A une époque où l'identité chrétienne fut vécue, de façon confessionnelle, sous le mode d'une appartenance territoriale à une Eglise universelle, soit entre 1439 et 1918, l'Orthodoxie fut comprise, par delà le conflit entre la foi et la raison, comme la mémoire fidèle.

---

<sup>11</sup> Etienne Fouilloux pour sa part s'est étonné que la condamnation en 1936 par le métropolite Serge de Moscou de la pensée moderniste des penseurs religieux russes émigrés en France, et la riposte orthodoxe du milieu parisien qui s'en est suivi, n'aient guère 'attiré l'attention des théologiens catholiques'. Et il ajoute : 'ils auraient pu en tirer d'utiles leçons sur le sort réservé au modernisme de part et d'autre de la frontière confessionnelle'.

Enfin à une époque où l'identité chrétienne est vécue, de façon sapientielle<sup>12</sup>, comme un genre de vie visant à rendre adéquats sa foi et ses oeuvres, l'Orthodoxie est vécue comme une vie nouvelle en Christ et par l'Esprit. Orthodoxie en ce sens signifie catholicité, participation selon le tout trinitaire à la vie divine. Comprise comme la tension vers l'orthopraxie du Royaume, l'Orthodoxie retrouve également le sens prophétique de la Réforme.

Là, dans cet écoulement de sens, se trouve la définition orthodoxe, radicale et dynamique, de l'Orthodoxie. Cette approche n'est ni idéaliste ni relativiste mais paradigmatique. Les frontières de la périodisation indiquent un mouvement général qui fait sens sans être pour autant absolutisées. Car il est bien évident que dans l'événement de la Pentecôte étaient présents simultanément les 4 sens de juste glorification, de vérité droite, de mémoire fidèle et de pratique conforme. Tout simplement elle introduit la rupture du temps vertical, spirituel, dans la continuité de la temporalité horizontale. Cette historiographie orthodoxe nous rapproche aussi de l'ecclésiologie de l'Apocalypse, qui est une ecclésiologie vocationnelle et non confessionnelle.

Cet ordre pragmatique permet d'inclure l'orthodoxie non confessionnelle à l'histoire de l'Orthodoxie. Il invite également l'Orthodoxie confessionnelle de purifier sa mémoire des scories du passé. Il s'agit cependant d'un ordre pragmatique, d'une échelle de Jacob de la conscience chrétienne qui est paradigmatique sur le plan de l'histoire générale mais doit être contextualisée en fonction des époques, des communautés religieuses et des personnes.

J'aimerais désormais prendre l'exemple de l'Eglise grecque-catholique ukrainienne pour expliciter ma pensée. A l'historiographie confessionnelle officielle et traditionnelle qui a tendance à homogénéiser le phénomène uniate malgré les contextes très différents d'émergence des Eglises concernées,<sup>13</sup> j'aimerais suggérer une approche plus sapientielle

---

<sup>12</sup> S. Boulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris, 1931.

<sup>13</sup> Pravoslavna Encyclopedia, *Russkaya Pravoslavnaia Tserkov*, Moskva, Pravoslavna Encyclopedia, 1997 ; Jean-Claude Roberti, *Le phénomène uniate*, Paris, Cerf, 1992. cf *L'uniatisme, commission mixte de dialogue théologique catholique-orthodoxe*, Paris, Cerf, 2004. Ce livre de la commission mixte, fruit de dix

basée sur la notion de conscience historique de soi et de degrés de corporéité. Je précise qu'il ne peut s'agir ici que d'un bref survol et non pas d'une histoire détaillée.

L'actuelle Eglise grecque catholique ukrainienne a connu dans son histoire les 4 degrés de conscience spirituelle de soi de la tradition orthodoxe mais selon une périodisation différente de l'histoire universelle du christianisme.

#### a) 988-1309

L'Eglise de Kiev, dont l'Eglise grecque catholique ukrainienne se pense l'héritière, est née en 988 avec le baptême de Vladimir. Elle reçut de Byzance l'héritage de l'orthodoxie comme juste glorification, comme *pravoslavie*. Ce qui explique comme l'a montré Serge Avérintsev, la caractéristique fortement hésychaste et sapientielle de sa spiritualité entre le Xe et le Xve siècle.<sup>14</sup>

Les *Rusyn* ont se sont représenté avant tout le Christ comme le tsar de la Sagesse. N'ayant pas eu le temps de transfigurer le principe d'hérédité du paganisme slave par le principe de verticalité père-fils, le royaume de Iaroslav s'est très vite trouvé fragilisé par les guerres de succession. Cependant le martyr des deux saints princes Boris et Hlib ont dès le commencement du christianisme slave donné une forte note compassionnelle à l'idéal de droite gouvernance de l'Eglise de Kiev passée sous domination polonaise. De même en ce qui concerne la Russie du Nord, Maria Pljuhanova, une disciple de Iouri Lotman, a montré la permanence du thème de la Sagesse de Dieu en Moscovie au XVIe siècle et ses répercussions sur l'idéal théocratique des tsars russes.<sup>15</sup>

---

ans de dialogue, a montré qu'on ne pouvait mettre sur un même plan l'Union de Brest de 1596 avec les menées prosélytes de l'ordre capucin en Grèce au XIXe siècle. Dans *Le phénomène uniate*, écrit douze ans plus tôt, J.-C. Roberti a cependant le mérite de bien montrer que l'Union de Brest, tout comme celle de Florence, ne furent pas des Unions 'heureuses' dans la mesure où elles furent plus le résultat d'une négociation qu'une reconnaissance des richesses réciproques et un pardon sincère pour les torts infligés mutuellement. Le cardinal Lubomyr Husar, lecteur du métropolitain Sheptytsky ne dit pas autre chose. Cf A. Arjakovsky, *Entretiens avec le cardinal L. Husar, Vers un christianisme post-confessionnel*, Paris, Parole et Silence, 2005.

<sup>14</sup> S. Avérintsev, *Sophia-Logos*, Kiev, Duh i litera, 2000

<sup>15</sup> M. Pljuhanova, *Sujety I simvoli Moskovskovo Tsarstva*, Saint Pétersbourg, Acropole, 1995, chap VI.

On peut ajouter à l'identité pravoslave le fait que les *Rusyn*, selon Georges Fedotov, n'ont pas toujours compris les fines distinctions théologiques de la pensée patristique grecque. Le célèbre sermon du métropolite Hilarion de Kiev sur la loi et la grâce est plus empreint de l'ancien testament que de la pensée d'Aristote. Et saint Antoine et saint Théodose de Petchersk ont préféré reprendre la *lex orandi* des déserts de Palestine.<sup>16</sup>

#### b) 1309-1589

Entre 1309 et 1589 la conscience de soi de l'Eglise de Kiev va considérablement évoluer. Permettez-moi de m'attarder quelque peu à cette période car elle est déterminante pour la conscience contemporaine de l'Orthodoxie universelle.

De plus en plus acculé par les envahisseurs qui se succèdent, confrontée également sur sa frange occidentale au monde de la Réforme, cette Eglise sera acculée à choisir entre Constantinople, Moscou et Rome. Comprenant de plus en plus sa responsabilité de transfigurer le monde, l'Eglise de Kiev va se dédoubler en deux Eglises-nations et entrer ainsi dans sa période politique. La juste glorification se comprendra de plus en plus sur le mode politique et conceptuel du juste choix.

De fait l'invasion des Tatars en 1240 poussa Constantinople à déplacer le siège de Kiev en Moscovie. Après le départ en 1309 du métropolite de Kiev à Moscou, le siège de Halytch, plus tourné vers l'Occident, devint indépendant de Kiev entre 1303-1347. Dès 1315 le grand prince Gédiminas du Grand Duché de Lituanie, qui étendait ses possessions en Ukraine, reconnut sur son territoire un métropolite orthodoxe des Lituaniens en résidence, ce qui eut pour effet de déplacer la métropole orthodoxe de Halitch à Nowogrodek (ou Novhorodok). Le siège fut supprimé en 1330 mais en mai 1371 le patriarche Philotée de Constantinople, un hésychaste réformateur, établit un métropolite pour la Galicie car le métropolite de Kiev, désormais à Moscou, était trop lointain pour les Rusyn vivant en territoire polonais.

La réception diverse du concile de Florence de 1439 par les Eglises orthodoxes de Kiev-Moscou et de Kiev-Novhorodok va achever de distinguer ces deux Eglises-soeurs.

---

<sup>16</sup> G. Fedotov, *Sviatye drevnei Russi*, Moskva, Moskovski Rabotchi, 1990 (1931)

L'Eglise de Kiev-Novhorodok tant qu'elle resta indépendante restera toujours fidèle à ce concile d'unité. Les huit diocèses orthodoxes (Kyiv, Volodimir, Lutsk, Halitch, Peremysl, Holm, Pinsk, Polatsk) situés en Pologne s'unirent à Rome en 1458 sous l'autorité d'Isidore (seul l'évêque en charge du neuvième diocèse de Chernihiv et Briansk rejeta le nouveau métropolitain et partit pour Moscou). Mgr Grégoire, un disciple d'Isidore, fut nommé en 1458 le métropolitain 'de Kiev, de Lituanie et de toute la Russie inférieure', par les papes Calliste III (+1458) puis Pie II (1458-1464) ainsi que par le patriarche uni de Constantinople Grégoire III Mammas qui résidait à Rome depuis 1451. Par la suite Grégoire prit ses distances par rapport à Rome et se rapprocha des patriarchats orientaux tant la domination de l'Eglise polonaise avait tendance à marginaliser le peuple ukrainien. Grégoire en 1470 se mit sous l'autorité canonique du patriarche de Constantinople mais il ne renia pas le concile de Florence. L'Eglise de Kiev située en 'Russie inférieure' ne sera obligé de le renier qu'en 1686, une fois passée sous domination de Moscou.

Le grand prince de Moscou Basile II lui en revanche avait refusé d'adhérer au concile de Florence, pour des raisons liées en grande partie à la rivalité entre le métropolitain grec Isidore qui souhaitait l'unité avec le monde romain et le métropolitain russe Jonas qui rêve d'autocéphalie.<sup>17</sup> De fait en 1446 le siège de Moscou s'érige en métropole autocéphale. Deux ans plus tard le métropolitain Jonas est élevé chef de l'Eglise russe par le concile des évêques sans l'accord de Constantinople dont le patriarche est resté fidèle au concile de Florence. Entre 1461 et 1475, le successeur de Jonas, Théodose était encore métropolitain de Kiev mais plus tard le titre 'de Kiev' sera omis et remplacé par 'de toute la Rus'': c'était la reconnaissance de facto d'une métropole orthodoxe à Kiev. Cette division encouragea le développement linguistique et culturel séparé en Moscovie et en 'Ukraine'.

---

<sup>17</sup> A Moscou, Vassili II prive Isidore de Kiev, qui a accepté l'union, de son titre de métropolitain et le jette en prison. Mais en 1444, à Pâques, Isidore parvient à s'échapper et se réfugie à Rome et se rend à Constantinople en 1453. Fait patriarche de Constantinople à titre honoraire par le pape Pie II, il rédigea une œuvre importante éditée en Italie en 1926. Un accord entre le roi Casimir IV et le grand prince de Moscou divise en deux la métropole de Kiev. Les huit diocèses situés en Pologne s'unissent à Rome sous l'autorité d'Isidore. Il démissionne en 1458.

Après la prise de Constantinople par les Turcs en 1453, les patriarches oecuméniques furent donc conduits à réviser leur jugement à l'égard du siège de Kiev-Halitch dont personne ne pouvait remettre en question l'orthodoxie. La théorie apocalyptique de Moscou 3<sup>e</sup> Rome<sup>18</sup> apparue vers 1458 et formulée par Philotée de Kiev offensait directement les prétentions hégémoniques de la seconde Rome. Le patriarche Dionysios I de Constantinople (1466-71, 1488-90) reconnut Grégoire comme métropolite 'de Kiev et de toute la Rus''<sup>19</sup>. Et en 1500, le primat de cette Eglise de Kiev-Halitch, le métropolite Josyf Bolgarynovyitch, était intrônisé archevêque en présence d'un légat de Constantinople et affirmait dans le même temps sa communion avec l'Eglise de Rome et le pape Alexandre VI !<sup>20</sup>

### c) 1589-1946

L'historiographie traditionnelle de l'Eglise a tendance à séparer l'histoire de l'Eglise qu'elle comprend comme une institution spécifique à côté d'autres institutions de l'histoire du monde. En revanche une histoire orthodoxe de l'Eglise nous invite à regarder l'histoire de l'Eglise de Kiev et celle du monde ukraino-russe entre 1596 et 1946 de façon panoptique. Avec la Réforme et la Contre Réforme, avec l'avènement de la notion moderne de souveraineté, et d'une sotériologie exclusiviste, l'Eglise de Kiev s'est définitivement scindée en deux confessions distinctes. Ainsi Kiev-Moscou est devenu un empire, Kiev-Halitch une nation sans Etat.

En 1589 le siège de Moscou, logique avec sa vision apocalyptique du Royaume et conscient de la faiblesse de Constantinople, finit par prendre son indépendance. Il fut érigé en Patriarcat pendant le règne du tsar Fiodor. Le patriarche de Constantinople Jérémie II, qui venait chercher un soutien contre les Turcs, consacra Job premier

---

<sup>18</sup> Elle sera formulée explicitement en 1510-1511 par le moine Philothée du monastère Eléazar à Pskov dans une lettre au tsar Basile III. La théorie apocalyptique se transformera au XVII<sup>e</sup> s. en millénarisme (chiliasme) semi-officiel avec le tsar de Moscou comme dernier empereur universel (Florovski). Ceci conduisit également selon Soloviev à rejeter dans l'ombre les sources grecques de l'identité nationale russe.

<sup>19</sup> B. Gudziak, *Crisis and Reform*, p. 47.

<sup>20</sup> I. Мончак, Берестейська ідея Київської Церкви // *Богословія* - № 52. - 1988. - С. 57-58.



patriarche. L'Eglise russe reçut approbation de son statut en 1593 par les patriarches de Jérusalem, d'Alexandrie et d'Antioche.

L'Eglise de Kiev-Halitch, logique avec sa vision communionnelle du Royaume, cherchant aussi sans doute à obtenir une plus grande légitimité sociale, et étant lucide quand à l'incapacité de son Eglise-mère à lui apporter aucun soutien, se tourna quand à elle à nouveau vers la première Rome. En 1596 six des huit évêques de l'Eglise de Kiev-Halitch ont choisi d'actualiser leur union eucharistique et canonique avec le pape.

Partagée entre plusieurs empires et entre deux visions universalistes de l'Eglise, les deux héritières du siège de Kiev s'éloignèrent progressivement l'une de l'autre.

L'histoire de l'Eglise devint elle-même confessionnelle et tendit à rejeter dans l'ombre les gestes d'unité qui ont parsemé l'histoire des relations entre les deux héritières de l'Eglise de Kiev comme à l'époque des métropolitains Mohyla et Routski vers 1630. La logique conceptualiste, violente et exclusiviste d'une telle vision confessionnelle de l'histoire tendit naturellement à la nécessaire élimination d'une Eglise par l'autre. Côté polonais on latinisa à outrance tant que ce fut possible jusqu'au partage du pays. A l'inverse, en 1839 l'Eglise unie fut supprimée des territoires conquis de l'empire russe. Un siècle plus tard l'URSS envahit la Galicie et supprima en 1946 les trois derniers diocèses restés sous domination polonaise de l'Eglise unie.

#### **d) 1946-2006**

La suppression, lors du pseudo-synode de Lviv en mars 1946, de l'Eglise grecque-catholique ukrainienne, et l'enrôlement par Stalin de l'Eglise orthodoxe russe, non seulement ses évêques mais aussi plus gravement sa mémoire, dans sa politique impérialiste athée, marque le point ultime de la période confessionnelle de la conscience orthodoxe.

Le point de rupture côté moscovite eut lieu dans l'émigration. L'intelligentsia orthodoxe émigrée, devenue libre, cultiva l'héritage du concile réformateur de 1917 et prit ses

distances à l'égard de ce qu'elle désigna comme la période constantinienne de son histoire. Des historiens russes comme Georges Fédotov reconnurent l'identité propre de l'Ukraine. Dans *Les saints de l'ancienne Russie* Fedotov repensa l'histoire du christianisme russe comme une tragédie et appela à un retour à l'âge d'or des XIV-Xve siècles, quand précisément l'Eglise de Kiev n'était pas encore divisée. Et le père Serge Boulgakov expliqua en 1931 dans son livre *Pravoslavie* que l'orthodoxie n'était pas une institution mais la vie en Christ et dans l'Esprit. Le traducteur de ce livre en langue française le père Lev Gillet, un catholique ordonné prêtre par le métropolite Sheptytsky et devenu orthodoxe par la suite, condamna vigoureusement le pseudo-synode de 1946.

De même l'Eglise grecque-catholique connut une profonde évolution entre 1946 date de sa liquidation et 1989 date de sa légalisation par le pouvoir de Gorbatchev. Cette Eglise profondément marquée par les persécutions connut une flambée de martyrs comparable seulement à l'époque des persécutions de Dioclétien. L'Eglise grecque catholique a retrouvé sous la conduite du patriarche Slipyj une profonde liberté, grâce aux épreuves de la persécution, grâce aussi à une plus grande lucidité à l'égard de l'institution romaine tentée par l'ost-politik. Mais surtout une nouvelle historiographie grecque catholique est apparue plus conforme à l'identité de cette Eglise.

Ainsi le père Borys Gudziak a montré que l'Union de Brest n'a pas été un événement exogène à l'Eglise de Kiev mais un désir de réforme monté du sein même de l'Eglise catholique-orthodoxe de Kiev-Halitch. Pour lui 'Les appellations Latin/Grec, Est/Ouest, pour les Eglises, dominantes jusqu'à la fin du XVIe siècle refêtaient implicitement la conscience d'une identité mutuelle, le sentiment d'appartenance à l'une des deux parties de l'unique Eglise du Christ.'<sup>21</sup>

Pour G. Fedotov comme pour B. Gudziak l'orthodoxie devient un genre de vie plus qu'une appartenance confessionnelle. L'Eglise de Kiev à travers eux, mais aussi à travers toute une pléiade de penseurs tels que le père Georges Tchistiakov, le père Piotr Zouiev, Konstantin Sigov, Andri Yurash, le père Michel Dymyd, Myroslav Marynovytch, les

---

<sup>21</sup> B. Gudziak, *Crisis*, op. cit., p. 48.

pères Galadza, Onuferko et Chirovsky, Ernst Suttner, le père Guiorgui Avvakumov, etc... retrouve son identité. Le cardinal Husar s'est rendu à Kiev et a tendu une main. Ce sont les membres du patriarcat de Kiev et de l'Eglise autocéphale qui ont salué les premiers ce geste, signe que l'Eglise de Kiev est en voie de reconstitution.

## **Conclusion**

Mgr Rowan Williams, archevêque de Canterbury, a appelé en février 2006 à Porto Alegre les membres du Conseil Oecuménique des Eglises à se définir comme chrétiens. Celui qui est l'un des meilleurs experts en orthodoxie et l'un des principaux promoteurs du mouvement radical orthodoxy donne à mon sens la meilleure illustration de la redéfinition contemporaine de l'identité orthodoxe en identité chrétienne et de la conscience chrétienne en conscience orthodoxe. Je répondrai donc à ma question sur une définition radicale de l'orthodoxie en ce début de troisième millénaire en utilisant les mots de l'un de ses vivants témoins. Selon Mgr R. Williams, l'identité chrétienne orthodoxe consiste à appartenir fidèlement et solidairement à un lieu que Jésus définit à notre attention.

'Il y a une différence, selon Rowan Williams, entre une conception du monde considéré, en principe, comme un territoire où les systèmes sont en concurrence, où des groupes aux allégeances différentes vivent aux dépens les uns des autres, où la rivalité est inévitable, et une autre conception, celle d'un monde perçu comme un territoire où le fait d'être en un lieu particulier vous permet de voir, de dire et de faire certaines choses qui ne seraient pas possibles ailleurs. La foi chrétienne ne revendique pas en priorité le fait d'offrir le seul système de pensée cohérent, contrairement à tous ses concurrents ; elle déclare qu'en demeurant à la place du Christ, on peut vivre dans une intimité telle avec Dieu que ni la peur ni l'échec d'aucune sorte ne peuvent rompre l'engagement que Dieu a pris envers nous, et qu'on peut vivre le don et la compréhension réciproques dans une mesure telle qu'aucun conflit humain, aucune division ne doivent nous conduire fatalement à nous faire mutuellement violence de manière incontrôlée, ni à nous nuire les

uns aux autres. De ce lieu vous pouvez voir ce dont vous avez besoin pour être en paix avec Dieu et avec sa création ; et vous pouvez discerner ce qu'il vous faut pour être en paix avec vous mêmes, reconnaître que vous avez besoin de miséricorde et de re-création.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> 'There is a difference between seeing the world as basically a territory where systems compete, where groups with different allegiances live at each other's expense, where rivalry is inescapable, and seeing the world as a territory where being in a particular place makes it possible for you to see, to say and to do certain things that aren't possible elsewhere. The claim of Christian belief is not first and foremost that it offers the only accurate system of thought, as against all other competitors; it is that, by standing in the place of Christ, it is possible to live in such intimacy with God that no fear or failure can ever break God's commitment to us, and to live in such a degree of mutual gift and understanding that no human conflict or division need bring us to uncontrollable violence and mutual damage. From here, you can see what you need to see to be at peace with God and with God's creation; and also what you need to be at peace with yourself, acknowledging your need of mercy and re-creation.' Mgr R. Williams, *Identité chrétienne et pluralité religieuse*, WCC Assembly, Porto Alegre, 17.02.2006, *Doc n° A01*, pp2-3