



HAL
open science

Orient-Occident

Marie-Hélène Blanchet

► **To cite this version:**

Marie-Hélène Blanchet. Orient-Occident. Dictionnaire critique de l'Église. Notions et débats de sciences sociales, 2023, pp.763-774. hal-04334340

HAL Id: hal-04334340

<https://hal.science/hal-04334340>

Submitted on 10 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Orient-Occident

La thèse de l'orientalisme, telle qu'elle a jadis été exposée par Edward Saïd, postule une hiérarchie culturelle, voire civilisationnelle entre un espace occidental dont les valeurs reposeraient sur la science, la rationalité et la liberté, et un monde oriental qui aurait été représenté comme son double inversé et dévalué. Selon ce schéma de pensée, un Orient stéréotypé et fictionnel ou même fantasmatique aurait été fabriqué intellectuellement et imposé par l'Occident. Plus encore, la création de cet imaginaire se serait accompagnée d'une volonté de domination effective. Si l'une des composantes majeures de ce clivage est d'ordinaire identifiée dans la différence religieuse entre l'Occident chrétien et l'Orient musulman, une dichotomie analogue est pourtant aussi à l'œuvre en contexte exclusivement chrétien et se déploie selon plusieurs lignes de faille. La première distingue les Églises chalcédoniennes – qui adhèrent aux décisions du concile de Chalcédoine de 451 – des Églises non-chalcédoniennes – jusqu'à très récemment taxées d'hérétiques, en tant qu'elles ont adopté des doctrines qualifiées de nestorienne ou miaphysites. Les chrétiens de cet Orient-là sont les fidèles de langue arabe, amharique, arménienne, etc., qui appartiennent à ces Églises non-chalcédoniennes. Selon un deuxième découpage cependant, les Églises orientales incluraient la majorité des Églises qui se qualifient d'orthodoxes et sont séparées de leurs homologues catholiques et protestantes, selon une opposition à la fois ecclésiologique et géographique, la frontière passant à l'est de la Pologne et traversant longitudinalement les Balkans jusqu'à la frontière entre Croatie et Serbie : seraient alors désignés comme Orientaux plutôt des populations de langue slave et grecque – c'est l'espace de « civilisation orthodoxe » retenu par Samuel Huntington par exemple (Huntington) ; pourtant ce groupe contient aussi les fidèles arabophones grecs-orthodoxes des patriarcats d'Antioche, Jérusalem et Alexandrie. Mais il existe aussi au sein de cet espace oriental à géométrie variable des Églises « uniates » pratiquant un rite oriental et issues de la réunion de certaines communautés locales avec l'Église romaine (→ Unité). On voit donc d'emblée que la situation ecclésiologique des chrétiens susceptibles d'être nommés « Orientaux » est très disparate (Ziadé) ; néanmoins une grande partie d'entre eux partagent la conscience d'une différence, parfois perçue comme radicale et essentielle, avec les chrétiens des autres obédiences – le cas des uniates est ici à mettre à part, puisqu'ils se réclament au contraire de l'obédience romaine, mais selon un mode d'appartenance singulier. Cette revendication d'un particularisme lié à une identité énoncée comme distincte est d'autant plus exacerbée que les spécificités en jeu auraient été niées ou déformées par le regard occidental. Une critique de ces préjugés orientalistes nourris par l'Occident s'applique à l'objet même de ce dictionnaire, l'ecclésiologie. Une partie des théologiens orientaux contemporains récusent la notion même d'ecclésiologie en considérant qu'il s'agit là d'un concept occidental importé qui ne peut être appliqué à leurs réalités communautaires. Beaucoup de ceux qui ne la rejettent pas a priori la tiennent cependant pour une notion moderne, non-formalisée avant le XIX^e siècle : les Églises orthodoxes n'auraient pas émis de discours sur elles-mêmes et ne se seraient pas perçues comme des personnes morales avant la période moderne, tandis qu'elles n'y seraient alors venues qu'en acceptant de se couler dans un cadre de pensée qui serait par essence occidental. L'altérité serait donc fondamentale, et l'ecclésiologie orthodoxe authentique serait

ontologiquement distincte de toutes les ecclésiologies occidentales. Les réalités ecclésiales orientales ne seraient pas tant d'ordre institutionnel que liturgique et cultuel, dans une imbrication très étroite entre l'idée d'« Église » et celle de « communauté ». Non seulement l'Occident ne ferait pas droit à ce haut degré de singularité, mais le fait même de chercher à l'étudier, à le définir et à le circonscrire serait faire fausse route et trahir l'apophatisme qui caractérise les Églises orientales. Selon ce point de vue et en poussant cette logique à l'extrême, d'aucuns considéreraient que rien ne peut être dit de l'Église en Orient, et que tout Occidental qui s'y risquerait serait doublement voué à se tromper.

Pourtant, un matériau écrit émanant de théologiens orthodoxes existe et peut être mis à contribution. C'est particulièrement vrai depuis le XX^e siècle, puisque des ouvrages ont été implicitement (Florovsky, Lossky, Stăniloae) et explicitement consacrés à l'Église, en particulier ceux de Jean Meyendorff, Nicolas Afanasieff et Jean Zizioulas (Meyendorff ; Afanasieff ; Zizioulas 1981), ainsi que d'importants articles (Schmemmann ; Zizioulas 2011), auxquels il faut ajouter, pour la problématique qui nous concerne ici, le volume collectif qui renverse la thèse orientaliste pour s'intéresser à la construction orthodoxe de l'Occident (Demacopoulos-Papanikolaou). Mais il faut aussitôt relever que cette production ne reflète qu'une partie de la pensée orthodoxe, celle qui est justement la plus occidentalisée du fait de son implication plus ou moins grande dans la réflexion ou l'action œcuméniques. On aura donc aussi recours à des références plus anciennes pour tenter de prendre la mesure des écarts entre les conceptions ecclésiologiques occidentales et orientales et d'en rendre imparfaitement compte.

Orthodoxie-Occident, ou l'approche polémique

La critique de type orientaliste, qui met en cause la fabrication d'ecclésiologies orientales artificielles par l'Occident chrétien – qu'il soit catholique romain ou protestant –, ne fait que rejoindre des accusations bien antérieures énonçant les erreurs de la perspective occidentale à l'égard de et par comparaison avec l'Orthodoxie. Dans tous ces discours, il est question d'une dénaturation, d'une immixtion constante du point de vue occidental qui aurait interprété, modelé et figé les réalités orientales, de telle sorte qu'il en aurait perverti et faussé toute la cohérence interne. Les exemples ne manquent pas pour corroborer ce point de vue : on peut penser par exemple à l'usage instrumental et détourné qui a été fait des professions de foi orthodoxes dans le cadre de la controverse entre catholiques et protestants à l'époque moderne, singulièrement à l'occasion de la composition par Pierre Nicole et Antoine Arnauld de la *Perpétuité de la foi* dans les années 1660-1670 (Gabriel). Même la profession de foi orthodoxe de Dosithée de Jérusalem, qui vient en quelque sorte apporter une contribution officielle dans ce débat en 1672, répond à des questions par excellence occidentales et dans un langage fortement imprégné des conceptions théologiques et ecclésiologiques latines (Kontouma). L'érudition elle-même, y compris celle des XIX^e-XX^e siècles, a été mise au service d'une entreprise tout à la fois documentaire et prosélyte (Girard).

Retour aux origines du conflit — La réaction orientale à cette situation d'infériorisation théologique et spirituelle a pris la forme d'un rejet intense et durable de l'Occident. Cette approche polémique met en jeu le couple de notions « Orthodoxie-Occident » d'une manière qui n'est pas symétrique, en présentant la première comme la victime du second : elle met en

scène l'isolement de l'Orthodoxie en résistance face à l'ensemble de l'Occident, après avoir dû subir diverses agressions, tant de l'ordre de l'humiliation intellectuelle que résultant d'initiatives prosélytes (tentatives unionistes de la papauté, influences calvinistes jusque sur un patriarche de Constantinople, Cyrille Loukaris) et même militaires (interprétation en ce sens de la conquête de Constantinople par les croisés en 1204, voir sur ce point l'analyse de Demacopoulos-Papanikolaou, « Naming »). Le passé comme aussi le présent – et par conséquent l'avenir – sont analysés au prisme des tentatives de subordination de l'Orthodoxie imputées à l'Occident. Il en résulte que l'histoire, plus précisément l'histoire des relations entre le monde orthodoxe et l'Occident, est l'un des terrains privilégiés où s'exprime cette critique, souvent teintée de ressentiment : à l'époque contemporaine, ce type de discours s'appuie sur une dénonciation parfois très virulente du processus historique de décadence morale et de sécularisation de l'Occident, mais, au-delà, il s'enracine presque toujours dans le rappel d'un conflit éminemment ecclésiologique, celui du schisme qui a séparé les Églises orientales d'une part et les Églises latines d'autre part, sachant que c'est surtout le face-à-face entre Orthodoxie gréco-slave et Église catholique romaine qui est en cause (→ Églises ; Unité). L'asymétrie entre les protagonistes se loge dans l'oubli occidental de ce schisme, nébuleux pour la majorité des catholiques, et au contraire son souvenir entretenu voire mis en exergue en Orient, où la conscience d'une séparation demeure indiscutable, tandis que les formes qu'elle doit ou ne doit pas prendre font l'objet d'abondantes discussions. Le spectre des positions contemporaines sur ce sujet dans les sociétés orientales est complètement ouvert, depuis les ultra-orthodoxes qui dénoncent Rome comme hérétique et considèrent l'Orthodoxie comme définitivement et à juste titre scindée des autres Églises se prétendant chrétiennes, jusqu'à certains uniates qui revendiquent leur modèle de dépassement de la division, en passant par des degrés divers d'ouverture à l'œcuménisme ou à une réflexion plus distanciée.

L'omniprésence du schisme dans la pensée orientale, avivée par la récurrence des initiatives romaines visant à le réduire, a très fortement marqué l'ecclésiologie orthodoxe – pour autant qu'il soit possible de la considérer comme homogène. Durant tout le Moyen Âge, y compris à partir du moment où la situation de schisme a été reconnue par les deux parties, soit vers la fin du XI^e siècle – les historiens ne datent plus précisément la rupture en 1054 –, l'idée d'une matrice commune à l'Orient et l'Occident chrétiens est demeurée bien présente, malgré le conflit théologique qui les opposait sur la procession de l'Esprit (→ Esprit) : la polémique antilatine produite en grec, en russe et en arabe pourrait être lue comme un long processus de partage d'un héritage jusque-là indivis (Kolbaba). Le passage d'une Église universelle unitaire à deux Églises concurrentes s'est accompagné notamment d'une rivalité entre Orientaux et Occidentaux autour des qualificatifs de l'Église dans le *Symbole*, ou *Credo* : « une, sainte, catholique et apostolique ». L'appropriation ostensible par les Latins de la note de la « catholicité » (→ Catholicité) n'a pas été admise sans combats rhétoriques par ceux qui en sont venus à se dénommer « les orthodoxes » – les détenteurs de la « foi droite » –, dans une forme de renoncement à l'orbite universelle mais non sans affirmation de la supériorité de leur fidélité (→ Orthodoxie/Hétérodoxie). À l'apostolicité de Pierre (→ Apostolicité), préfiguration du pape (→ Papauté), a été opposée celle du groupe des apôtres, comme une image du gouvernement synodal de l'Église (→ Synodalité). Ce qui est vrai des mots l'est aussi des gestes, puisque les liturgies, déjà diverses antérieurement, ont continué de se différencier

(→ Ritualité), et que la distinction s'est manifestée jusque dans la manière de faire le signe de croix, de gauche à droite avec tous les doigts de la main pour les catholiques, de droite à gauche avec le pouce, l'index et le majeur – par référence à la trinité – pour les orthodoxes.

Modèles et contre-modèles se sont construits en opposition et ont été associés à un espace circonscrit et une obédience précise. Prendre en compte les modes d'expression de la controverse selon les périodes permet d'historiciser et d'interpréter le schisme en tant que séparation progressive, en considérant que l'orthodoxie et le catholicisme se sont peu à peu constitués en confessions chrétiennes distinctes, selon un processus historique de construction de frontières confessionnelles relevant du paradigme de la « confessionnalisation » (Grigore et Kühner-Wielach). En adoptant cette démarche, certains historiens contemporains tentent d'analyser et de recontextualiser les textes liés à la controverse tels qu'ils se donnent, et non selon un prisme partial. Cette approche est d'autant plus nécessaire que la situation de schisme n'est pas la seule qui soit historiquement attestée sur le terrain. La distinction confessionnelle entre Orient et Occident résulte d'une reconstruction théorique souvent éloignée des réalités géographiques des périodes médiévale et moderne : les frontières sont longtemps demeurées floues, faisant coexister des communautés très imbriquées, avec des pratiques de *communicatio in sacris* longtemps occultées qui se sont pourtant poursuivies jusqu'au XVIII^e siècle au moins (Santus). Les diasporas sont elles aussi anciennes, parfois nombreuses et plus influentes que les communautés demeurées en « Orient », si bien que leur rôle historique a été majeur. Ainsi les centres et périphéries des Églises « orientales » ne correspondent pas toujours respectivement à un pôle oriental et un Occident qui lui serait complètement étranger, selon une opposition claire et étanche (→ Centre-périphérie) : les effets en retour de la présence « orientale » en Occident ont du reste été perceptibles, par exemple à travers une prise de distance à l'égard de la monarchie pontificale dans certains milieux catholiques.

Interprétation apologétique du schisme — Il existe une tout autre lecture, elle-même délibérément polémique, proposée pour rendre compte de la rupture entre les Églises. Elle consiste en l'idée que le schisme n'a pas été réellement consommé et que, du Moyen Âge jusqu'au XIX^e siècle au moins, l'Église catholique a réussi à faire en sorte d'imposer son influence sur l'Orthodoxie. Selon cette thèse, la différenciation entre les Églises a été insuffisante, au détriment des chrétiens orientaux qui ont été soumis à une « captivité à Babylone » sous l'effet d'une « latinisation » triomphante. Cette théorie a été notamment formalisée par Georges Florovsky (1893-1979), un théologien russe émigré à Paris : selon lui, à partir de l'Union de Brest de 1596, qui confirme le passage de l'Église ruthène sous l'obédience de la papauté, l'uniatisme romain aurait contaminé même ceux qui n'adhéraient pas à l'Union, à savoir les représentants des Églises orthodoxes comme par exemple le métropolite de Kiev, Pierre Moghila, auteur d'une importante profession de foi orthodoxe à la fin des années 1630. De la même manière, les réformes ecclésiastiques de Pierre le Grand en Russie auraient été dues à l'influence du rationalisme protestant germanique. Parallèlement, l'enseignement dispensé généralement en latin dans les académies de théologie orthodoxes à partir du XVIII^e siècle se serait inspiré de celui des séminaires réformés ou jésuites, incorporant dans le même mouvement à son programme une méthode et une logique d'exposition étrangère. Florovsky en a tiré l'une de ses idées les plus connues, celle de la « pseudomorphose » de l'Orthodoxie, énoncée dans son ouvrage publié en russe à Paris en 1937, *Les voies de la*

théologie russe (Florovsky). Empruntant le terme « pseudomorphosis » à Oswald Spengler, il a qualifié ainsi ce qu'il analysait comme une situation d'étouffement de toute forme de créativité intellectuelle authentiquement orthodoxe, au profit d'un emprunt généralisé aux catégories de pensée occidentales (Gavrilyuk).

Cette thèse de la domination et de la dénaturation culturelle de l'Orthodoxie par l'Occident s'accompagnait d'un appel à la réaction, de la revendication d'un retour à ce qui serait l'ecclésiologie orthodoxe originelle, pure, authentique : pour Florovsky il s'agissait de retrouver le souffle de l'hellénisme chrétien ancien, celui des premiers Pères grecs mais aussi latins, grâce à ce qu'il a désigné comme la construction d'une « synthèse néo-patristique », rejoint ensuite dans cette ambition par Dumitru Stăniloae (Stroia). Certains disciples de cette approche parmi les plus radicaux, en particulier Jean Romanidès et Christos Yannaras en Grèce, ont surtout poursuivi la dénonciation des emprunts à l'Occident et ont développé une pensée de la spécificité de la « civilisation orthodoxe », ce qui est aussi la ligne récemment adoptée par le patriarcat de Moscou (Kalaitzidis, Petra, Turcescu, Brüning 2014a). Poussée à l'extrême, cette position au moins autant ethno-culturelle que religieuse en arrive à rejeter toute notion de continuum entre les Églises orthodoxes contemporaines et celles qui sont issues de l'Église latine médiévale, comme si entériner l'idée d'une rupture effective au cours du Moyen Âge équivalait à reconnaître l'existence aujourd'hui de deux versions totalement hétérogènes et incompatibles du christianisme. On comprend mieux dans ce contexte le rejet évoqué plus haut de la notion même d'ecclésiologie, dans la mesure où celle-ci a été développée dans la théologie occidentale.

Repoussoir non seulement sur le plan ecclésiologique, mais aussi bien sûr en matière théologique, liturgique, canonique et éthique, l'Occident fait pourtant office de référence constante dans cette approche polémique : il polarise l'attention et réclame une vigilance constante, puisque toute imitation serait potentiellement délétère. Il en résulte que « the category of the West has played an important role in the Orthodox imagination. It has functioned as an absolute marker of difference from what is considered to be the essence of Orthodoxy, and, thus, ironically, has become a constitutive aspect of the modern Orthodox self » (Demacopoulos-Papanikolaou, Naming). C'est finalement un cercle vicieux qui contribue à une forme d'enfermement dans un héritage douloureux.

Des Églises séparées, ou l'approche œcuménique

Si l'interprétation du schisme – de son origine, de ses causes, de ses conséquences et de sa portée – pose un problème indépassable, on peut tenter de sortir de l'impasse en recourant à d'autres notions. Celles qui ont été proposées par certains théologiens depuis la seconde moitié du XX^e siècle, notamment dans le cadre du dialogue œcuménique, relèvent d'une analyse des différences d'approches ecclésiologiques entre christianisme occidental et oriental, ou, pour le dire à l'aide d'une métaphore linguistique, des différences de pondération et d'agencement de morphèmes similaires, sinon tout à fait identiques, dans deux systèmes grammaticaux dont les règles auraient divergé au cours du temps.

Expressions de l'ecclésiologie orthodoxe — Le théologien Alexander Schmemmann s'est plié en 1967 à l'exercice consistant à résumer les principaux axes de l'ecclésiologie orthodoxe : en cinq pages et neuf points, il a énoncé un ensemble d'idées qui ne sont pas désavouées par des

publications plus récentes et synthétiques sur le même thème (par exemple Bouteneff). Pour autant, il ne s'agit pas là d'une tentative de définition de l'Église, moins encore d'un traité ecclésiologique, mais de l'expression écrite et ramassée de ce qui doit plutôt correspondre à une intuition intérieure. Ce point est considéré par les orthodoxes comme particulièrement déconcertant pour les chrétiens occidentaux : l'exigence d'apophatisme, ou théologie négative, inspirée notamment par le Pseudo-Denys l'Aréopagite, c'est-à-dire le refus de toute affirmation positive à propos des réalités divines en raison de leur caractère inconnaissable, est vue comme l'une des caractéristiques essentielles de l'orthodoxie. Il en résulte une première différence ecclésiologique majeure, liée au rôle du langage : celui-ci n'aurait pas vocation à être le véhicule privilégié de compréhension de ce qu'est l'Église orthodoxe. Et précisément, lorsque Schmemmann, comme aussi d'autres (Zizioulas 1987, 2011), cherche à désigner un symbole qui pourrait l'incarner, c'est à l'image, ou icône, qu'il se réfère : « Orthodox ecclesiology rather than precise definitions or forms, conditions or modalities, is an attempt to present an *icon* of the Church as *life in Christ* – an icon which to be adequate and true must draw on all aspects and not only on the institutional ones of the Church » (Schmemmann) (→ Figurations de l'Église).

L'Église orthodoxe ne pourrait donc pas être, à proprement parler, définie, et lorsqu'un théologien s'y essaie malgré tout, il récuse l'idée qu'elle ne soit qu'institution. Cette dénégation, très répandue, ne signifie certes pas que l'Église orthodoxe ne serait pas elle-même une institution (→ Institution), assimilée au corps du Christ (→ Corps) et dont la tête serait le Christ lui-même (→ Christ), ni qu'elle ne serait pas dotée d'une hiérarchie ecclésiastique (→ Hiérarchie). Elle implique plutôt qu'au-delà de ces éléments correspondant au processus d'institution de l'Église tel qu'énoncé dans le Nouveau Testament, l'Église orthodoxe ne serait pas à son tour instituante, ou fort peu, beaucoup moins en tout cas que l'Église romaine. L'argument invoqué sur ce point relève presque toujours de l'histoire : la participation de l'institution ecclésiastique au pouvoir, à l'autorité sous toutes ses formes, à la puissance temporelle aurait été beaucoup moins développée en Orient qu'en Occident, où le pape est allé jusqu'à se comporter en chef d'un État territorial et même à prétendre régner, par son pouvoir des clés interprété de façon maximaliste, sur l'ensemble des souverains temporels (→ Empire). Dans le même ordre d'idées, l'exercice de l'autorité spirituelle aurait aussi emprunté des formes différentes, les décisions étant prises en Orient de manière plus souvent collégiale et sans accorder au droit canon une valeur démesurée (→ Accommodation), par opposition au rôle de juge suprême assumé par le pape et son administration.

Dans le prolongement de la question institutionnelle, l'un des autres thèmes récurrents développés par des théologiens comme Vladimir Lossky et plus récemment Jean Zizioulas (Zizioulas 1987, 2011) est lié au rapport de l'Église au monde. Leurs thèses se rejoignent en ce qu'elles reposent sur l'idée que l'Église ne serait pas de ce monde, puisqu'elle serait mystère (→ Mystère) et, on l'a vu, icône, donc image porteuse d'une autre réalité. Elle existerait bien dans l'histoire, donc dans le passé et le présent, mais son accomplissement se situerait dans l'avenir du fait de sa nature eschatologique. Cette dimension eschatologique apparaît primordiale et imprègne toute l'ecclésiologie orthodoxe de l'attente de la parousie. L'Église n'existerait donc que dans l'anticipation permanente du Royaume futur, ce qui ferait d'elle une entité qui dépasse l'histoire et les sociétés humaines (→ Société). De la même façon qu'elle

articulerait en elle tous les aspects du temps, elle posséderait aussi une dimension cosmique qui la relierait à toute la création, et non pas seulement, encore une fois, à la société des hommes. Ces modalités de rapport à une pluralité de temps et d'espaces s'incarneraient de manière privilégiée dans la liturgie, comme le montre la riche tradition byzantine des commentaires liturgiques, ou mystagogies, de Maxime le Confesseur à Nicolas Kabasilas (Bornert). Le plus haut niveau de concentration de ces multiples dimensions de l'espace et du temps se réaliserait dans l'eucharistie (→ Communauté, communion), dont Zizioulas, à la suite d'Afanassieff, insiste beaucoup sur le fait qu'elle est à la fois anamnèse et épiclese, donc commémoration de la passion du Christ et invocation de l'Esprit (→ Esprit) : il développe le lien essentiel qui unit les trois événements eschatologiques que sont selon lui le sacrement de l'eucharistie, le Christ et l'Église elle-même. Plusieurs théologiens ont mis aussi l'accent sur le rapprochement à établir entre cette ecclésiologie sacramentelle fondée sur l'eucharistie et l'importance de l'Église locale pour l'orthodoxie (Meyendorff), par opposition à l'universalisme romain (→ Universalisme). L'existence de chaque Église dans la plénitude de la catholicité résiderait dans la seule présence d'une communauté eucharistique, et l'unité de l'Église entière se fonderait sur le lien de communion entre toutes les Églises locales.

Des limites à l'œcuménisme — Même si les théologiens orthodoxes impliqués à des degrés divers dans le mouvement œcuménique admettent que ces notions ne sont pas absentes des ecclésiologies catholiques et protestantes, ils considèrent qu'elles y jouent un rôle insuffisant. On voit qu'ils ont tendance à mettre en avant des oppositions termes à termes, parfois de manière généralisante : l'implication de l'Église romaine dans les affaires du monde est par exemple un reproche récurrent, sans que la réciproque orthodoxe soit très clairement examinée. C'est presque la même idée qui s'exprime, d'une autre manière, lorsque les auteurs orthodoxes incriminent le recours des théologiens catholiques et protestants à la philosophie pour étayer les fondements de leur doctrine : les premiers mettent par là en cause la recherche par les seconds d'un secours terrestre, rationnel, dans une démarche visant à comprendre des réalités qui, selon eux, ne sont pas compréhensibles. L'opposition est en fait très ancienne entre l'approche orthodoxe, qui se veut fondée sur l'expérience de la rencontre de Dieu par le chrétien, et les théorisations plus abstraites, souvent qualifiées de scolastiques ou néo-scolastiques, relevant de la théologie systématique ou des « sommes » doctrinales : ce type de débat remonte à la seconde moitié du Moyen Âge et à l'introduction de la logique aristotélicienne dans la théologie occidentale. Or c'est à la même période que se réfèrent les théologiens orthodoxes actuels lorsqu'ils se réclament de la pensée palamite ou néo-palamite, Grégoire Palamas étant un théologien byzantin du XIV^e siècle qui a parachevé la doctrine de la divinisation de l'homme par la voie de la contemplation et de l'union à Dieu (Russell). L'Orient n'aurait depuis lors cessé de développer sa tradition mystique, tandis que l'Occident n'aurait cessé de se séculariser sous l'influence du rationalisme et du matérialisme.

Les jugements de valeur ne sont donc pas absents de cette tendance de l'orthodoxie, même s'ils sont tempérés et n'excluent jamais le dialogue avec l'Occident. La critique des clichés orientalistes a abouti sinon à une redéfinition de l'orthodoxie, du moins à son explicitation, une mise en mots qui permet une réelle confrontation d'idées. Mais si le but de l'œcuménisme était de réaliser les conditions de possibilité du retour à l'unité de l'Église, il est évident qu'il s'est heurté à des résistances très fortes et que la pluralité des confessions n'a pas été remise en cause.

Pertinence de l'opposition entre Orient et Occident ?

Remarquons pour commencer que la plupart des théologiens précédemment cités ont écrit leurs œuvres en Europe occidentale, notamment à l'Institut Saint-Serge fondé à Paris en 1925, refuge de nombreux Russes exilés après 1917, puis aux États-Unis, où d'anciens enseignants de Saint-Serge comme G. Florovsky, A. Schmemmann et J. Meyendorff ont rejoint St Vladimir's Seminary à Crestwood (NY) après la deuxième guerre mondiale. Il existe donc une « théologie orthodoxe occidentale » (Zizioulas 2008, 2011), et même si elle s'est développée en partie contre l'Occident, comme on l'a vu, elle n'a pas été imperméable aux idées qui traversaient les milieux ecclésiastiques environnants, en particulier catholiques. Ainsi l'évolution des positions de Vladimir Lossky à propos de l'apophatisme du Pseudo-Denys, étudiée par Sarah Coakley (Coakley), montre que les travaux de son directeur de thèse, Étienne Gilson, et ceux d'Henri de Lubac, ont pu entrer en résonance avec son œuvre : elle pense même que ce qui les rapprochait, dans un intérêt renouvelé pour la patristique grecque et une méfiance envers le magistère romain, était paradoxalement plus puissant que ce qui les éloignait.

Il faut souligner en sens inverse la curiosité manifestée par certains théologiens catholiques pour l'orthodoxie au tournant de la seconde guerre mondiale, même si l'Église catholique se tenait alors encore très à l'écart du mouvement œcuménique, tandis que les Églises orthodoxes participent au Conseil Œcuménique des Églises depuis sa création en 1948. Lors de la date anniversaire de 1954, les « Journées théologiques » du monastère bi-rituel de Chevetogne ont été consacrées à la question du schisme et ont donné lieu à la publication de deux volumes rassemblant les études de théologiens et d'historiens des deux obédiences (1054-1954). Dans la même mouvance, Yves Congar, l'un des artisans du concile Vatican II (1962-1965), a nourri sa réflexion ecclésiologique d'une lecture approfondie de textes médiévaux tant latins que byzantins. C'est dans ce climat que les excommunications réciproques de 1054 ont été levées par le pape Paul VI et le patriarche de Constantinople Athénagoras I^{er} le 7 décembre 1965. Les interactions mutuelles entre Orient et Occident ont par conséquent été plus intenses depuis le milieu du XX^e siècle que ne le laisse penser le clivage inlassablement réaffirmé entre les deux parties.

Les différences intellectuelles et culturelles, en particulier en termes de formation en sciences humaines et en théologie, ont donc tendance à s'estomper, d'autant plus que la circulation des hommes et des idées s'est elle aussi beaucoup développée. Le couple Orient-Occident serait-il en voie de dilution dans la mondialisation ? Pourtant, les traditions de pensée ancrées dans une ecclésiologie particulière ne semblent pas disparaître. Un bon exemple est fourni par la manière dont les Églises orthodoxes abordent la question sociale, non pas en se plaçant du point de vue de la conscience sociale ou des actions philanthropiques mises en œuvre par les membres de ces Églises, mais en l'examinant du point de vue théorique et en observant la place qu'elles accordent en cette matière aux sciences sociales (Makrides 2017). Makrides note que les rares spécialistes de ce domaine d'étude en Grèce qui ont entrepris de produire une « sociologie du christianisme orthodoxe » n'ont pas mené leur enquête de manière scientifique, mais ont en fait seulement exprimé un point de vue orthodoxe sur des sujets sociaux. Il souligne aussi que lorsque l'Église de Russie a publié en 2000 un document systématisant son interprétation de l'organisation de la société et de ses propres interactions avec elle (*Fondements de la doctrine*

sociale de l'Église orthodoxe russe), ses auteurs n'ont pas eu recours à des travaux de sociologues, mais se sont référés presque exclusivement aux textes scripturaires et aux Pères de l'Église en tant qu'autorités. Il faut du reste ajouter que ce texte touche aussi à des questions politiques, comme par exemple celle des relations entre l'Église et l'État (*ibid.*, III), et qu'il ne fait pas non plus référence à un quelconque théoricien politique moderne (Turcescu, Makrides 2013). Ces exemples mettent en jeu la question du rapport des Églises orthodoxes à la modernité (→ Modernité) : celui-ci doit-il être interprété comme se superposant et se ramenant en dernier lieu à l'affrontement Orient-Occident ?

Sans nécessairement prendre une position univoque contre la modernité, la grande majorité des théologiens orthodoxes ont tendance à affirmer la valeur de la Tradition (→ Tradition), notion qui intègre à la fois les textes fondamentaux auxquels se réfère l'Église, mais aussi tout son héritage non-textuel, iconique et liturgique en particulier (Brüning 2014b). Cet ancrage dans le passé peut apparaître comme une manière d'exalter des valeurs pré-modernes. Il ne faut cependant pas sous-estimer d'autres aspects très présents dans l'orthodoxie qui se trouvent aujourd'hui en phase avec les sociétés post-modernes, en premier lieu la grande place accordée à l'expérience mystique, qui passe par la prière (→ Prière) et par l'implication du corps et de la sensorialité ; dans le prolongement de cette vision positive du corps, la sexualité a été moins strictement oblitérée que dans le catholicisme, peut-être aussi du fait que le statut de prêtre marié a toujours été la norme en Orient ; enfin l'inscription dans un espace et un temps multidimensionnels a pu contribuer à un autre type de rapport au monde et à l'environnement. L'orthodoxie, très contemporaine par certains aspects, n'est plus exclusivement orientale, et il n'est pas exagéré de dire qu'elle est aujourd'hui partiellement occidentale, constituée de ce qu'on a coutume d'appeler les Églises de la diaspora, tant en Europe occidentale qu'aux États-Unis, au Canada, en Afrique du Sud, en Australie, etc. L'ecclésiologie développée dans le cadre de ces diasporas peut-elle être identique à celle qui domine dans chacun des différents pays d'origine ? L'organisation actuelle des Églises autocéphales orthodoxes présuppose un lien étroit entre l'affiliation à l'orthodoxie et l'appartenance à une nation particulière (→ Nations), puisqu'elle implique que chaque fidèle se rattache à une Église nationale (Blanchet-Gabriel-Tatarenko). La situation en diaspora est plus complexe, mais elle a tendance à se calquer sur le même schéma structurel. Cette adéquation entre identité nationale et inscription dans une Église est le plus souvent fondée sur la langue, qui est aussi la langue liturgique (→ Langues). Mais, outre qu'il existe aujourd'hui des communautés de langue liturgique occidentale – le français par exemple (Pneumatikakis) –, ce lien d'appartenance comporte évidemment d'autres conséquences, en particulier politiques. L'opposition entre monde orthodoxe et Occident, évoquée ici dans sa longue durée ecclésiologique, revêt aujourd'hui une signification elle aussi très politique. On peut en conclure, provisoirement, qu'un certain clivage entre Orient et Occident n'a certainement pas disparu, même s'il a de moins en moins de sens d'un point de vue strictement géographique, mais il s'accompagne de tendances à des différenciations croissantes, voire des ruptures à l'intérieur même du monde orthodoxe, lesquelles ne peuvent manquer d'avoir des répercussions ecclésiologiques.

► 1054-1954. *L'Église et les Églises. Neuf siècles de douloureuses séparations entre l'Orient et l'Occident*, Chevetogne 1954-1955 — AFANASSIEFF, N., *Tserkov duxa svjatogo*, Paris 1971 [trad. *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975, 2012²] — BLANCHET, M.-H. et GABRIEL, F., dir.

L'Union à l'épreuve du formulaire. Professions de foi entre Églises d'Orient et d'Occident (XIII^e-XVIII^e siècle), Leuven/Paris 2016 — BLANCHET, M.-H., GABRIEL, F. et TATARENKO, L., dir., *Autocéphalies : l'exercice de l'indépendance dans les Églises slaves orientales (IX^e-XXI^e siècle)*, Rome 2021 — BORNERT, R., *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VI^e au XV^e siècle*, Paris 1966 — BOUTENEFF, P.C., « Ecclesiology and ecumenism », in Casiday, A., dir., *The Orthodox Christian World*, Londres 2012, p. 369-382 — BRÜNING, A., « The Empire and the desert : Eastern Orthodox Theologians about Church and Civilization », in Vos, P. et Zijlstra, O., dir., *The law of God: exploring God and civilization*, Leiden 2014, p. 84-104 — BRÜNING, A., « Tradition and Traditions. Relating Gadamer's *Truth and Method* to Russian Orthodox Theology », *Journal of Eastern Christian Studies*, 66, 2014, p. 73-90 — COAKLEY, S., « Eastern "Mystical Theology" or Western "Nouvelle Théologie"? : On the Comparative Reception of Dionysius the Areopagite in Lossky and de Lubac », in Demacopoulos, G. E. et Papanikolaou, A., dir., *Orthodox Constructions of the West*, p. 125-141 — DEMACOPOULOS, G. E. et PAPANIKOLAOU, A., dir., *Orthodox Constructions of the West*, New York 2013 — DEMACOPOULOS, G. E. et PAPANIKOLAOU, A., « Orthodox Naming of the Other: A Postcolonial Approach », in Demacopoulos, G. E. et Papanikolaou, A., dir., *Orthodox Constructions of the West*, p. 1-22 — FLOROVSKY, G., *Puti russkogo bogoslovija*, Paris 1937 [trad. *Les voies de la théologie russe*, Lausanne 2001] — *Fondements de la doctrine sociale de l'Église orthodoxe russe (2000)*, trad. H. Destivelle, A. Siniakov et C. Jouniévy, Paris 2007 — GABRIEL, F., « Les témoins orientaux d'une querelle latine : orthodoxie et professions de foi dans *La perpétuité de la foi* », in Id. et Blanchet, M.-H., dir. *L'Union à l'épreuve du formulaire*, p. 373-389 — GAVRILYUK, P. L., « Florovsky's Neopatristic Synthesis and the Future Ways of Orthodox Theology », in Demacopoulos, G. E. et Papanikolaou, A., dir., *Orthodox Constructions of the West*, p. 102-124 — GIRARD, A., « Connaître l'Orient chrétien au prisme de l'unionisme : remarques sur le traitement des christianismes orientaux dans le *Dictionnaire de théologie catholique (1899-1950)* », in De Franceschi, S., *Théologie et érudition de la crise moderniste à Vatican II. Autour du Dictionnaire de théologie catholique*, Limoges 2014, p. 131-148 — GRIGORE, Mihai-D. et KÜHRER-WIELACH, Florian, dir., *Orthodoxa Confessio? Konfessionsbildung, Konfessionalisierung Und Ihre Folgen in Der Ostlichen Christenheit Europas*, Göttingen 2018 — HUNTINGTON, S., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996 — KALAITZIDIS, P., « The Image of the West in Contemporary Greek Theology », in Demacopoulos, G. E. et Papanikolaou, A., dir., *Orthodox Constructions of the West*, New York 2013, p. 142-160 — KOLBABA, T., *The Byzantine lists : Errors of the Latins*, Urbana, IL 2000 — KONTOUMA, V., « La Confession de foi de Dosithée de Jérusalem : les versions de 1672 et de 1690 », in Blanchet, M.-H. et Gabriel, F., dir. *L'Union à l'épreuve du formulaire*, p. 341-372 — LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944 — MAKRIDES, V., « Why does the Orthodox Church Lack Systematic Social Teaching? », *Skepsis. A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research*, 23, 2013, p. 281-312 — MAKRIDES, V., « Orthodox Christianity and Social Science : Overcoming Older Complications and Attempting a Productive Interaction », *Journal of Eastern Christian Studies*, 69, 2017, p. 137-164 — MEYENDORFF, J., *L'Église orthodoxe, hier et aujourd'hui*, Paris 1960 — PETRÀ, B., « Christos Yannaras and the Idea of "Dysis" », in Demacopoulos, G. E. et Papanikolaou, A., dir., *Orthodox Constructions of the West*, p. 162-180 — PNEVMATIKAKIS, V., « L'émigration russe et la naissance d'une orthodoxie française 1925-1953 », *Slavica bruxellensia* [en ligne], 8, 2012, mis en ligne le 15 juin 2012, consulté le 13 août 2022 — RUSSELL, N., *Gregory Palamas and the making of palamism in the modern age*, Oxford 2019 — SAID, E. W., *Orientalism*, Londres 1978 — SANTUS, C., *Trasgressioni necessarie. Communicatio in sacris, coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali (Levante e Impero ottomano, XVII-XVIII secolo)*, Rome 2019 — SCHMEMMANN, A., « Ecclesiological Notes », *St Vladimir's Theological Quarterly*, 11, 1967, p. 35-39 — STĂNILOAE, D., *Spiritualitatea și comuniune în*

liturghia ortodoxă, Craiova 1986 — STROIA, S., « Dumitru Stăniloae », in Casiday, A., dir., *The Orthodox Christian World*, Londres 2012, p. 352-358 — TURCESCU, L., « Eastern Orthodox Constructions of “the West” in the Post- Communist Political Discourse : The Cases of the Romanian and Russian Orthodox Churches », in Demacopoulos, G. E. et Papanikolaou, A., dir., *Orthodox Constructions of the West*, p. 211-228 — ZIADÉ, R., dir., *Chrétiens d’Orient : 2000 ans d’histoire*, Paris 2017 — ZIZIOULAS, J., *L’Être ecclésial*, Paris 1981; « Le mystère de l’Église dans la tradition orthodoxe », *Irénikon*, 60, 1987, p. 323-335 [repris dans Zizioulas 2011]; « La contribution de la théologie orthodoxe occidentale », Discours prononcé à l’Institut Saint-Serge (Paris) le 10 février 2008 [repris dans Zizioulas 2011]; *L’Église et ses institutions*, Paris 2011.

Marie-Hélène BLANCHET

→ Catholicité ; Centre-périphérie ; Églises ; Unité