

# L'ORTHODOXIE DANS LA TOURMENTE DE L'HISTOIRE CONTEMPORAINE

Regard reconnaissant et critique  
d'un théologien occidental protestant

par Gérard SIEGWALT

## **Introduction**

Je reçois votre invitation<sup>1</sup> comme un honneur et un privilège. J'essayerai de répondre à la confiance exprimée en m'acquittant le mieux possible de ce que je ressens comme une véritable responsabilité.

J'ai mis comme sous-titre aux remarques qui vont suivre – ce sous-titre indique la direction dans laquelle vont ces remarques – : Regard reconnaissant et critique d'un théologien occidental protestant (luthérien). À la place du mot « regard » on pourrait aussi mettre « compte rendu ». Il s'agit, dans ces remarques, de rendre compte, c'est-à-dire de répondre de, de faire écho à l'Orthodoxie telle que, évidemment, je la perçois. C'est là, en effet, véritablement une responsabilité.

Cette responsabilité – la mienne – intervient ici en réponse à la vôtre. Car c'est un acte de responsabilité de votre part que d'inviter quelqu'un qui ne fait pas partie à proprement parler de l'Orthodoxie à parler de celle-ci, à rendre compte de la manière dont il la voit. Acte de responsabilité, on pourrait aussi dire d'abord acte de maturité : chacun de nous ne regarde pas seule-

ment les autres, mais est regardé par eux. L'Orthodoxie regarde la chrétienté dite occidentale catholique-romaine et protestante dans ses différentes explicitations, et chacune de celles-ci regarde l'Orthodoxie. Acte de maturité, dis-je : nous avons, les uns et les autres, conscience de n'être pas seuls. Acte de responsabilité : nous avons conscience d'avoir à répondre les uns devant les autres, parce que les uns et les autres nous nous réclamons du même Christ, du même Dieu tri-un, parce qu'à cause de cela nous nous disons de l'Église, et, en ce sens, nous nous disons peut-être même l'Église (à la fois une et diverse) du Christ. Mais dans ce que vous me demandez, la responsabilité est encore autre : vous m'invitez à répondre non pas de la chrétienté occidentale ou de telle ou telle partie de celle-ci, mais de l'Orthodoxie, et ce en tant que non-orthodoxe au sens strict (canonique, ecclésiastique). Responsabilité pour l'Orthodoxie donc.

Lorsque le Pape Jean XXIII a convoqué le Concile Vatican II, Visser't Hooft, le secrétaire général d'alors du Conseil Oecuménique des Églises, a réagi en disant : *Nostra res agitur*, cela nous concerne ! Cela concerne toutes les Églises, même si, à proprement parler, c'est un Concile de la seule Église catholique-romaine. De la même manière pour ce qui est de l'Orthodoxie, nous, les chrétiens occidentaux, ne pouvons en toute responsabilité que dire : *Nostra res agitur*, l'Orthodoxie nous concerne ; de même que vous, membres de la chrétienté orthodoxe, ne pouvez, me semble-t-il, en toute responsabilité dire autre chose pour ce qui est de la chrétienté occidentale : *Nostra res agitur*, la chrétienté occidentale concerne l'Orthodoxie. Oui, nous sommes les gardiens les uns des autres, nous sommes responsables les uns des autres.

Cette responsabilité, on mesure les dérives de toutes sortes où elle peut mener. C'est le cas là où elle ne se comprend pas comme une responsabilité devant Dieu, comme une responsabilité de l'ordre de la vérité et de l'amour. C'est le cas encore là où elle ne se comprend pas comme une responsabilité réciproque, et ce dans la conscience, qui relève tant de la foi que de l'expérience, qu'aucune Église particulière ne détient le monopole de la vérité. La dite responsabilité ne saurait s'entendre comme un dialogue de confrontation qui vise à se délimiter les uns par rapport aux autres, mais seulement comme un dialogue de la foi dans lequel il s'agit, devant Dieu, de rendre compte les uns à l'égard des autres de la compréhension respective de la foi et de l'Église, afin de

mieux se comprendre et de s'approprier critiquelement la (part de) vérité de l'autre, c'est-à-dire de s'enrichir et, s'il y a lieu, de se corriger les uns les autres.

L'exercice de cette responsabilité est d'une grande exigence ; il est à chaque pas périlleux, et il peut être à chaque pas gratifiant. Il relève de l'esprit de ce que j'appelle la « catholicité évangélique ». Il n'y a de croissance des Églises, de croissance de l'Église du Christ en chacune d'elles, qu'à ce prix. Il n'y a *d'aggiornamento* des Églises, d'actualisation de l'Église du Christ en chacune d'elles, qu'à ce prix.

Voilà l'exercice de la responsabilité auquel, pour votre part, vous me conviez ici dans ma qualité de théologien occidental protestant. L'exercice de la responsabilité auquel, pour ma part, en acceptant votre invitation, je ne peux que vous convier, est de discerner dans les remarques suivantes ce qui est pertinent (par rapport à ce qui éventuellement ne l'est pas) et constructif, au sens de la foi et de l'Église dans leur situation contemporaine. Vous comme moi nous sommes, ce faisant, invités à l'humilité, à l'ouverture à la vérité là où elle nous attend et de la manière dont elle nous attend, à l'amour conscient de notre fraternité et de son besoin d'approfondissement, à l'espérance pour nous-mêmes, pour l'Église chrétienne, pour la société humaine, pour toute la création en marche vers le Royaume de Dieu.

## **1. Reconnaissance**

Regard reconnaissant, compte rendu de reconnaissance, dans le double sens du mot. Il s'agit de reconnaître, de nommer par conséquent l'Orthodoxie dans l'offre qu'elle représente pour la chrétienté universelle, et il s'agit de s'engager, de continuer à s'engager dans un processus d'appropriation, non de l'Orthodoxie comme telle dans ses formes historiques, mais dans ce qu'elle a à apporter comme enrichissement et comme correctif à la chrétienté occidentale dans sa spécificité ou dans ses spécificités, vu la pluralité des Églises, et ce dans la reconnaissance à Dieu et vis-à-vis de l'Orthodoxie pour cet apport.

Deux choses sont évidemment présupposées dans cette double reconnaissance : d'un côté, la conscience de la diversité, et de la légitimité de la diversité, des expressions de la foi et de l'Église chrétienne, la conscience donc de la richesse de la foi et de l'Égli-

se irréductible à une seule expression particulière ; de l'autre côté, une égale conscience non seulement de la tentation d'absolutisation d'une expression particulière de la foi et de l'Église, mais encore de l'appauvrissement qui résulte, pour la foi et l'Église dans leur particularité, de la méconnaissance de fait de l'universalité, de la catholicité de la foi et de l'Église, on peut aussi dire de leur plénitude, avec comme conséquence ce que j'appelle les maladies de la foi (en particulier de carence ou au contraire de surcompensation et dans les deux cas de perversion). Aussi bien toute expression de foi et d'Église particulière n'est saine, dans le sens de la santé de la foi, qu'en se situant dans l'Église une, sainte, catholique et apostolique confessée dans le Symbole de Nicée-Constantinople, et donc, en vivant ce que j'ai nommé le dialogue de la foi.

Cela dit, il ne s'agit pas maintenant d'énumérer tout ce qui pourrait et devrait l'être dans ce compte rendu de reconnaissance. Je me contenterai de quelques approches ou points de vue chaque fois partiels et qui jettent quand même à chaque fois une lumière sur le tout.

1. La Réforme protestante du XVI<sup>e</sup> siècle, tant luthérienne que calvinienne, veut expressément s'inscrire dans la continuité de l'Église des premiers siècles, voire de l'Église indivise – en dépit de tensions et de conflits – du premier millénaire. Il est vrai que cette continuité se limite de fait au plan dogmatique et ne s'étend pas de la même manière au plan liturgique, du dogme prié, et partant au plan de l'Église en tant que constituée par là, par la sainte liturgie, et ce grâce au service ministériel (de structure triadique) considéré comme donné par le Christ dans l'Esprit Saint à l'Église. Dans toute la chrétienté occidentale, pas seulement dans les Églises de la Réforme, une plus ou moins grande distance entre la théologie au service du dogme (la « *Lex credendi* ») et la spiritualité au service de la liturgie (la « *Lex orandi* ») est un état de fait, face auquel l'Orthodoxie représente un puissant appel, et cela d'autant plus que l'affirmation de la continuité avec l'Église dite indivise est partout faite. Quoi qu'il en soit, on comprend la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle différemment selon qu'on la rapporte ou non expressément à l'Église des premiers siècles. Je considère, quant à moi, cette référence comme essentielle pour la santé de la foi des Églises de la Réforme, parce que le « principe protestant » de la grâce seule, de

la foi seule, du Christ seul, de l'Écriture seule, et donc de la pureté de l'Évangile ne tient, n'est constructif dans la durée que par sa mise en relation dialectique avec ce que Paul Tillich appelle, comme corollaire du principe protestant, la « substance catholique », donc avec la plénitude ou la totalité de l'Évangile (*tota gratia, totus Christus*, etc.).

2. Le cœur de l'Orthodoxie, c'est la liturgie, la célébration de l'Eucharistie considérée et vécue comme la participation de l'Église terrestre à la liturgie céleste, dans leur commune communion au Christ crucifié désormais élevé dans la gloire de Dieu, Seigneur de l'Église et Seigneur de l'univers. C'est une liturgie de la présence du Christ par l'Esprit Saint et donc de sa glorification, de la glorification du Dieu tri-un d'une part, de la transformation, de la configuration au Christ, de la « divini-sation », grâce à cette glorification de Dieu, de ceux et celles qui sont engagés dans leur baptême d'autre part.

Je retiendrai maintenant seulement trois caractères de la liturgie ainsi décrite.

a) Tout d'abord, elle est une célébration qui, depuis saint Jean Chrysostome et saint Basile, traverse les âges. Elle est vraiment le dogme prié ; elle est la confession de foi en acte de l'Église, celle-ci étant elle-même en acte dans cette confession de foi qu'est la liturgie. La force inébranlable de la liturgie s'est éprouvée dans tous les temps d'oppression de l'Orthodoxie, jusqu'en notre siècle avec la longue épreuve que constituait la dictature communiste. Il y a là à nouveau un puissant appel en particulier aux Églises de la Réforme, non pas bien sûr à faire leur la liturgie orthodoxe comme telle, mais à avoir conscience – ecclésialement conscience – que la liturgie, le culte, est, sur la base de la révélation de Dieu à Israël et en Jésus le Christ par la puissance de l'Esprit Saint, l'événement fondateur, toujours actualisé à travers le temps et dans le temps, de l'Église et de la foi. Le rayonnement de ces dernières, par le témoignage et le service au milieu des hommes, est peu ou prou lié à la liturgie de l'Église comme communion par la prière, par la Parole et le Sacrement, au Christ, et enraciné en elle.

b) Ensuite, la liturgie est une célébration, une effectuation qui n'existe pas autrement qu'ainsi, comme effectuation. Elle est en cela le paradigme de la foi et de l'Église : la foi s'effectue, se réalise, de même que l'Église. Dire que la foi et l'Église se réali-

sent, c'est dire que Dieu s'effectue, advient, le Père par le Fils dans le Saint Esprit : sa seigneurie advient comme Créateur, comme Rédempteur et Consommateur de toutes choses, comme Sanctificateur. Advient la toute-puissance de son amour dans son impuissance même, adviennent son pardon, sa justice, sa paix, la réalité nouvelle de son Royaume dans, avec et à travers les données anciennes de notre monde, de manière fragmentaire donc, mais qui annonce la création nouvelle. La liturgie est le paradigme de la foi et de l'Église, non pas dans le sens qu'elles s'y épuiserait, mais dans le sens que l'effectuation, la confession de foi en acte de l'Église qu'est la liturgie est comme le prototype de la foi et de l'Église, le prototype de ce qui veut et peut s'effectuer de la part de Dieu dans et par la foi et l'Église au milieu des hommes et dans toute la création. Il est entendu en effet que la liturgie telle qu'elle vient d'être décrite renvoie à la glorification de Dieu et à la conformation au Christ dans et par la vie dans l'épreuve de la quotidienneté, une épreuve tant de croix et donc de mort à soi que de résurrection et donc de vie nouvelle. Il est entendu également que cette double liturgie complémentaire, si on veut, du dimanche et de la semaine nous renvoie à notre finitude et en particulier à notre insuffisance, à notre péché, et présuppose que nous y soyons à chaque fois habilités, par la grâce et le pardon de Dieu. L'Orthodoxie, qui ne réalise sans doute pas elle-même partout ni toujours cette unité, permet, cependant, de comprendre l'unité – dialectique – de l'effectuation qu'est la liturgie au sens spécifique du culte de l'Église, et de l'effectuation qu'est l'être-chrétien et l'être-ecclésial dans le monde. Nous avons tous besoin d'être confortés dans la vision de cette unité dialectique, face à la tentation du sectarisme ou simplement de l'autosuffisance qui guette bien des pans de la chrétienté occidentale (comme elle peut guetter à sa manière également l'Orthodoxie elle-même).

c) Enfin, la liturgie est une célébration de ce que j'appellerais, faute de mieux, l'objectivité de Dieu et de son agir, de sa révélation créatrice, rédemptrice, sanctificatrice. Parler de l'objectivité de Dieu entraîne le risque du supranaturalisme, et il n'est sans doute pas toujours absent dans l'Orthodoxie elle-même. J'entends le terme d'objectivité dans le sens du réalisme de la foi ; il vise à exprimer le fait que Dieu est plus grand que notre compréhension, que notre appropriation subjective de sa révélation. Il y a une objectivité de la liturgie qui tient à cette ob-

jectivité ainsi entendue de Dieu. Il y a, là encore, un puissant appel à la chrétienté occidentale – en particulier protestante – à ne pas réduire le culte (aussi le culte de la vie) à la capacité humaine supposée. L'objectivité de la liturgie orthodoxe est une objectivité symbolique, c'est-à-dire qui, peu à peu, ouvre à la perception de Dieu dans, avec et à travers le réel, tout le réel, aussi bien le réel visible que le réel invisible, angélique. Faute de laisser agir l'objectivité de Dieu telle qu'elle se réfléchit dans l'objectivité de la liturgie (y compris celle de la quotidienneté), la chrétienté occidentale – en particulier protestante – pourrait devenir de plus en plus sourde, aveugle, insensible, aphasique non seulement pour la création invisible (la dimension invisible de la création), mais encore pour la plénitude de la révélation de Dieu elle-même telle qu'elle se donne.

3. Le cœur de la liturgie et partant de l'Orthodoxie, de la foi orthodoxe, c'est la foi en la sainte Trinité. Cette foi est commune à toute la chrétienté, et néanmoins l'Orthodoxie représente un puissant appel, pour la chrétienté occidentale, à y faire droit pleinement, d'une part en dépassant tout rétrécissement christologique et partant sotériologique de la confession de foi, lequel rétrécissement est lié au rétrécissement qui est largement de fait dans la chrétienté occidentale moderne, du réel à l'homme, d'autre part en ouvrant la christologie et la sotériologie et leur champ d'application privilégié, à savoir l'anthropologie, en ouvrant donc la christologie sotériologique ou la sotériologie christologique aussi à la cosmologie et en mesurant, ce faisant, à la fois l'appauvrissement de la christologie qui ne situe pas la rédemption par rapport à la création et donc son enrichissement par la reconnaissance de son lien aussi à la cosmologie, et l'indissociabilité de la christologie, de la « théo-patologie » et de la pneumatologie. L'ecclésiocentrisme de fait de la chrétienté occidentale dans son expression catholique-romaine est lié à son christocentrisme, la christologie étant entendue traditionnellement d'abord dans un sens historique et induisant par conséquent une compréhension d'abord historique aussi de la succession apostolique. Le christocentrisme de fait de la théologie protestante dominante n'implique pas toujours, quoique quelquefois aussi, un ecclésiocentrisme ; il peut être lié davantage à un anthropocentrisme, qu'il soit plus individualiste ou plus communautariste, peu importe ; la christologie est entendue ici dans un sens à la fois historique et présentiste. Mais dans l'un et l'autre cas, la fragilité

de la théologie occidentale apparaît dans sa difficulté à intégrer pleinement la pneumatologie d'un côté, la théo-patologie de l'autre côté, et du coup à intégrer critiquement d'une part le phénomène pentecôtiste et charismatique, d'autre part la mystique. L'Orthodoxie dans sa réalité empirique donnée peut n'être pas sans faiblesse pour intégrer de fait à sa foi si pleinement trinitaire la part de vérité du christocentrisme soit ecclésiocentré soit anthropocentré de la théologie occidentale, du pneumatocentrisme de ce qu'on nomme l'aile radicale de la théologie occidentale protestante, ainsi que du théo(-patro)centrisme de la mystique qui dépasse la sphère de la seule chrétienté. Nous sommes placés là tous ensemble devant des défis importants ; pour y faire face de manière constructive, nous avons besoin les uns des autres. Mais la foi visitée et revisitée dans le Dieu tri-un constitue assurément la seule possibilité de prendre à bras-le-corps ces différents défis et les ouvrir, chacun pour lui et tous ensemble, au dépassement de leur partialité et à leur intégration dans la totalité du réel et de la foi par leur récapitulation en Christ et donc leur mise en relation avec le Dieu tri-un, créateur, rédempteur et sanctificateur.

4. L'Orthodoxie est une Église dont la riche tradition de foi s'exprime dans chaque Église locale et est représentée collectivement dans chaque patriarcat ou Église autocéphale. Elle est une Église avec une structure ministérielle triadique claire et en même temps avec une aussi grande communalité : la structure ministérielle n'est pas placée sur l'Église mais en elle, et elle est polairement liée au sacerdoce commun de tout le peuple chrétien auquel revient en dernier ressort la réception ou la non-réception du magistère doctrinal du saint Synode, émanation de la structure ministérielle de l'Église mais apte sans doute à évoluer dans le sens d'une représentation plus large de tout le peuple chrétien comme tel. On sait la permanence continue de l'Orthodoxie comme foi et comme Église à travers les siècles. Cette Église est un puissant appel à la chrétienté occidentale catholique-romaine à concevoir la structure ministérielle moins dans le sens traditionnel hiérarchique vertical et plus dans le sens conciliaire d'un service de la communion ecclésiale référé, dans son horizontalité, à la verticalité communiale du Christ ou du Dieu tri-un, et à la chrétienté occidentale protestante de cheminer avec assurance dans le sens d'une

Église consciente de la polarité entre structure ministérielle locale et générale d'un côté, sacerdoce commun de tous les baptisés de l'autre côté, tous deux dans la commune soumission au Dieu tri-un. Mais, il se trouve que l'Église orthodoxe est prise précisément ici, dans sa conception de l'Église, d'une Église qui veut être sur terre le reflet de l'Église céleste, dans la tourmente de l'histoire contemporaine.

## **II. Mise en question**

Après l'état communiste qui, malgré l'oppression qu'il avait exercée dans les pays concernés sur l'Église orthodoxe, et, sans doute, aussi précisément à cause de cette oppression, avait, en dépit ici et là de certaines compromissions avec le régime, assez largement contribué à consolider l'Orthodoxie dans l'intégrité de sa foi et de son être-ecclésial multiséculaire, l'Orthodoxie est aujourd'hui, après l'écroulement des régimes de dictature, heurtée de front, à l'instar des pays où elle est implantée, par la modernité et donc par un sécularisme de la liberté.

Dans les pays occidentaux de civilisation chrétienne, grâce en particulier à ce qui est parti de la Réforme protestante du XVI<sup>e</sup> siècle et grâce à la doctrine des deux règnes (le temporel et le spirituel) dont le protestantisme, peu ou prou toutes couleurs confondues, a accompagné l'avènement de la modernité et qui s'est progressivement imposé – et continue à s'imposer – au catholicisme romain<sup>2</sup>, la sécularisation s'est faite non sans mal certes, mais en faisant émerger, dans la continuité fondamentale (dans l'essentiel) et la discontinuité circonstancielle (dans le secondaire) par rapport à la chrétienté antérieure, une nouvelle chrétienté acceptant de plus en plus pleinement la sécularité ou, comme on dit en France, la laïcité de la société générale et essayant de vivre en elle la foi et d'être en elle l'Église du Christ. Le processus, favorisé par ce qu'a donné la doctrine des deux règnes dans le Nouveau Monde (les U.S.A.), où les Églises chrétiennes – comme aussi d'autres religions – vivent en toute liberté au sein de la société civile pour laquelle vaut l'expression employée de sécularisme de la liberté, est largement engagé sinon en voie d'achèvement dans la vieille Europe occidentale ; il est irréversible tant la pression de l'histoire l'y accule.

Les pays de tradition orthodoxe sont entrés aujourd'hui de plain-pied dans le processus de ce sécularisme. Cela se fait avec un retard à certains égards de quelques siècles par rapport à l'Occident, puisque les pays orthodoxes n'ont pas été marqués de la même manière par l'ébranlement qu'a constitué la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle, ni, ensuite, par le siècle des Lumières préparant la Révolution française de 1789. Si, certes, les pays orthodoxes n'ont pas été préservés totalement des ébranlements qui ont forgé le visage de l'Occident anciennement chrétien, mais ont été touchés par les secousses qui s'en sont répercutées chez eux ; si, par ailleurs ils ont connu d'autres ébranlements propres, en particulier celui, dans certains pays, de l'affrontement avec l'islam, et puis celui, déjà mentionné, de la domination communiste, ils sont cependant plus démunis devant le sécularisme parce que dépourvus de la grande tradition occidentale, dont j'ai déjà dit qu'elle s'est imposée (il faut le répéter : non sans mal) de manière paradigmatique à partir de la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle, de la distinction entre les règnes du temporel et du spirituel ; ils n'ont pas non plus partout l'expérience de tolérance religieuse à laquelle les pays occidentaux ont été contraints du fait de la coexistence d'Églises chrétiennes différentes et aussi d'autres religions, non seulement du judaïsme mais encore aujourd'hui surtout de l'islam, sans parler des religions d'Extrême Orient : si une telle expérience de tolérance n'a pas été totalement absente dans les pays orthodoxes, soit à cause par exemple d'une implantation régionalement forte et séculaire de l'islam soit, ailleurs, d'une implantation également territorialement circonscrite du luthéranisme, elle a cependant toujours été parcellaire et – principalement en ce qui concerne l'islam – fragile, comme l'attestent malheureusement les événements dramatiques de Yougoslavie en notre temps. Le sécularisme de la liberté est pour toutes ces raisons un fait plus neuf pour les pays orthodoxes que pour les pays occidentaux, où au demeurant la partie de la tolérance est loin d'être gagnée.

Caractérisé, d'un côté, par un desserrement, un relâchement des structures sociales traditionnelles, en particulier par un effondrement de ce qu'on a nommé la chrétienté constantinienne, et ce malgré la collusion sinon du trône et de l'autel (la dictature communiste y a mis radicalement fin en son temps) du moins de la nation (au sens de l'ethnie) et de l'Église (cf. le phylétisme), de l'autre côté, par toutes les formes de liberté, en particulier la liber-

té de religion, le sécularisme jette les Églises orthodoxes dans une épreuve considérable qui, à plus ou moins brève échéance, sonnera le glas non certes de l'Orthodoxie elle-même comme Église et comme foi, mais de sa perception passée au sein de la société. L'Église orthodoxe sera *une* Église – certainement la plus importante comme l'est le catholicisme en France –, mais une Église, l'Église majoritaire, à côté d'autres Églises, et les Églises toutes réunies côtoieront, au sein d'une société civile sinon anticléricale du moins largement indifférente religieusement, non seulement toutes sortes de sectes mais aussi d'autres religions. À condition évidemment que les pays dans lesquels l'Église orthodoxe est l'Église dominante, et dont certains sont marqués dans leur âme profonde par une histoire douloureuse, conflictuelle, de confrontation, soit avec le catholicisme, soit surtout avec l'islam, ne se ferment pas à ces évolutions par l'instauration d'une dictature hégémonique dans le sens de la dictature par exemple de l'ethnie dominante ou d'une classe politique dominante, cette dictature limitant, voire excluant ce qu'on peut nommer les droits de l'altérité.

L'Orthodoxie dans la tourmente de l'histoire contemporaine, c'est-à-dire confrontée à la modernité, au sécularisme de la liberté !

Je voudrais, en quelques points, éclairer critiquement la situation ainsi décrite.

1. Cette situation n'est pas le propre des pays orthodoxes. Outre qu'elle n'est pas sans continuer à poser des problèmes réels dans les pays occidentaux, elle caractérise d'une manière comparable (aux pays orthodoxes) un certain nombre de pays musulmans. Ceux-ci sont confrontés aujourd'hui avec la modernité. Plusieurs tentent de s'y fermer : ce sont les régimes qu'on appelle islamistes parce qu'ils imposent et absolutisent la *charia*, la loi traditionnelle musulmane. En soi, au plan du musulman croyant, la prise au sérieux de la charia tient d'une compréhension intégrale de la foi, une foi qui est théologico-législative, et pour laquelle la qualité de croyant et de citoyen sont une seule et même chose. Cette conception de la foi intégrale, caractérisée par la méconnaissance de la distinction entre le spirituel et le temporel, conduit à l'intégrisme proprement dit, là où il y a passage au politique, où au nom de l'intégralité de la foi on prétend exercer le pouvoir politique. On tombe alors dans le

totalitarisme politique dont on sait les ravages pour ce qui est des libertés qu'il fait dans bien des pays musulmans, jusqu'aux massacres auxquels il conduit. D'autres pays musulmans tentent de s'ouvrir à la modernité : cela se fait soit contre l'islam, comme naguère dans la Turquie d'Ataturk, soit avec l'islam entendu alors dans un sens réformiste où on distingue entre le for intérieur et le for extérieur et donc entre le spirituel et le temporel, et où on soumet par conséquent la tradition musulmane à la critique historique et théologique, en faisant la part de ce qui dans cette tradition est purement circonstanciel, lié à une époque donnée, et de ce qui en est véritablement le cœur permanent, la révélation dans son centre essentiel. On juge de cette vérité selon le critère d'une foi théologique (foi en Dieu) qui est constructive d'humanité ou au contraire destructrice d'humanité : la foi en Dieu, quoi qu'elle soit encore par ailleurs, implique-t-elle, pour ici et maintenant, le respect de l'autre et se sait-elle donc appelée à œuvrer au bien commun, ou implique-t-elle la peur et l'exclusion de l'autre et n'œuvre-t-elle qu'à un bien partisan ?

On peut transposer cela à la sphère chrétienne. Le jugement concernant la vérité de la révélation chrétienne se fait selon le critère (inhérent à cette révélation elle-même) qui distingue (mais ne sépare pas, du point de vue du spirituel) le spirituel et le temporel et coordonne le spirituel au temporel avec le souci à la fois d'éviter le totalitarisme du temporel et d'éviter celui du spirituel : temporel et spirituel sont les deux dimensions – verticale et horizontale peut-on dire – de l'être-homme. Si le temporel tend à s'absolutiser dans le sécularisme, le spirituel ne surmonte pas l'absolutisme du temporel par un absolutisme opposé, spirituel celui-là, mais seulement par une critique du sécularisme qui s'absolutise et qui, ce faisant, devient destructeur d'humanité, voire de création, comme beaucoup d'exemples l'attestent à l'époque contemporaine. Le temporel de son côté ne surmonte l'absolutisme du spirituel que par une critique du cléricalisme, du pouvoir (volonté de puissance) que l'Église veut exercer dans la société, au plan temporel donc. L'Église n'a pas à exercer un pouvoir ; elle est susceptible d'avoir d'autant plus d'autorité spirituelle – aussi dans le temporel – qu'elle renonce davantage à toute confusion de son être et de sa mission avec un pouvoir temporel. Quant à la pluralité des Églises présentes (voire

la pluralité des religions) dans une société donnée, elle appelle chacune des Églises au dialogue inter-ecclésial et au dialogue inter-religieux. Telle est la loi – et la promesse – de la doctrine des deux règnes : la loi, parce que cette doctrine sauvegarde l'altérité, quelle qu'elle soit (spirituelle ou temporelle) ; la promesse, parce que cette doctrine en sauvegardant l'altérité permet et demande un engagement responsable de la liberté de chacun et de tous.

La question pour l'Orthodoxie est de savoir si et comment elle va s'engager, ou continuer de s'engager, dans l'espace relativement nouveau de responsabilité et de liberté qui s'ouvre à elle de par la confrontation avec la modernité, à laquelle elle se voit exposée et soumise.

2. L'histoire comporte, au plan individuel-personnel comme au plan collectif des peuples et aussi des Églises, des temps-charnière, des temps de crise comme on les appelle, qui, pour le croyant, sont autant de *kairoï*, de temps de visitation de Dieu. Nous savons par les saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament qu'un *kairos* est à la fois un temps de jugement et un temps de salut, le jugement n'étant jamais sa propre fin mais ayant toujours pour fin le salut. « C'est le kairos (le temps, moment) où le jugement commence par la maison de Dieu » est-il dit dans *1 P* 4,17 qui, par cette affirmation, ne se réfère pas seulement à une situation passée mais renvoie à une condition fondamentale et permanente de la foi et de l'Église : la foi et l'Église sont sous la croix ou elles ne sont pas ; il n'y a de *theologia gloriae* qu'en lien à la *theologia crucis* et comme portée par celle-ci.

L'instrument du jugement de la foi et de l'Église, c'est aujourd'hui la modernité. Celle-ci est, certes, un phénomène non pas univoque mais au contraire complexe et ambigu, contradictoire aussi en lui-même. Il faut pratiquer le discernement spirituel à l'égard de ce phénomène, la « *diakrisis tôn pneumatôn* » dont parle saint Paul, discernement qu'il faut d'ailleurs aussi pratiquer à l'égard de la foi et de l'Église dans leurs données empiriques, comme cela est déjà devenu manifeste. Mais ce discernement de la vérité de la foi et de l'Église (quelle est cette vérité par rapport à sa perversion toujours possible et parfois effective ?) est aidé par le discernement de la vérité de la modernité (quelle est la vérité de la modernité par rapport à sa perversion toujours possible et parfois, peut-être souvent, effecti-

ve ?), et veut s'appuyer sur lui. Comme la foi et l'Église peuvent devenir dans leur vérité Parole de Dieu pour la société humaine plus large, la modernité de cette société dans sa vérité peut devenir une Parole de Dieu pour la foi et l'Église. Malheur à celles-ci si elles se ferment à Dieu et à sa Parole : cette dernière advient non seulement par les saintes Écritures actualisées dans l'écoute toujours fidèle de la tradition de foi et d'Église, mais aussi par les événements de l'histoire comme de la nature ; et cette Parole n'est toujours à nouveau neuve, renouvelante, actuelle, que lorsque le témoignage de l'Écriture est actualisé en relation avec le réel vécu et lorsque, en retour, celui-ci est éclairé par celui-là dans le sens d'une incarnation de la parole biblique dans le réel et d'un renouvellement du réel par la parole biblique. C'est là le chemin, la vocation et la promesse donnés à l'Église où qu'elle se trouve, dans la chrétienté occidentale ou dans la chrétienté orthodoxe. Et nous avons à nous aider les uns les autres sur ce chemin, pour ne pas soit nous enfermer dans un ghetto de foi et d'Église, soit nous perdre dans la modernité, sans phare et donc sans critère de discernement.

Le *kairos* actuel, la chrétienté occidentale s'y trouve également, et si elle a, historiquement parlant, une bonne longueur d'avance sur l'Orthodoxie pour ce qui est de la confrontation avec la modernité, elle est elle-même loin, comme déjà dit, d'avoir partout relevé le défi de cette confrontation. Il y a des pans entiers de la chrétienté occidentale qui se réfugient, face à la modernité, dans un ghetto, dans l'intimisme de la foi et de la communauté de foi, et qui payent cette fuite par leur insignifiance, leur impuissance spirituelle au sein de l'humanité dans laquelle la foi et l'Église sont placées ; et il y en a d'autres qui trouvent leurs repères dans la modernité et qui occultent les repères de la foi et de l'Église, devenant semblables au sel qui a perdu sa saveur : seule la pleine prise en considération de l'Évangile peut les sauver de leur stérilité spirituelle et renouveler leur fécondité spirituelle.

La question pour l'Orthodoxie est de savoir si et comment elle va s'ouvrir au *kairos* de la visitation de Dieu, si et comment elle va discerner le jugement purificateur de Dieu sur l'Orthodoxie, grâce à l'inévitabilité de la confrontation avec la modernité, si et comment elle va être renouvelée jusque dans ses racines par cette confrontation.

3. La grande force de l'Orthodoxie traditionnelle, son intime relation, voire sa symbiose avec les peuples dont elle a exprimé longtemps l'âme et avec lesquels elle faisait corps, s'avère aujourd'hui avec de plus en plus d'évidence être le piège dans lequel elle peut perdre son âme d'Église du Christ. Je mesure le caractère abrupt de cette affirmation qui pourtant s'impose, particulièrement pour certains pays orthodoxes, comme une constatation et qui constitue une désillusion douloureuse pour l'image d'autosuffisance que l'Orthodoxie donne quelquefois d'elle-même. Désillusion parce que le passé qui se poursuit ici et là jusque dans le présent et que l'Orthodoxie tend à représenter comme unilatéralement glorieux à cause du lien étroit de l'Orthodoxie avec l'ethnie respective, à cause donc du phylétisme (ou ethnophilie), apparaît aujourd'hui sous une facette problématique, ambiguë, du fait précisément du mélange du spirituel et du temporel, de la foi et du glaive ; ce mélange entre en jeu en particulier vis-à-vis des ennemis de l'extérieur, quels qu'ils furent ou sont : l'Orthodoxie est en cela bien à l'image des pays de la chrétienté occidentale qui, jusqu'en notre temps, ne se sont coupés eux-mêmes qu'avec difficulté de la confusion du temporel et du spirituel, sans que le processus soit partout déjà achevé (cf. Irlande du Nord). Désillusion, parce que l'Orthodoxie, qui s'est identifiée et qui quelquefois s'identifie encore avec la chair et le sang de ses peuples qu'elle prétendait, voire prétend sanctifier, transfigurer, diviniser, apparaît avoir été toujours à nouveau et être quelquefois jusqu'à aujourd'hui l'otage de ces peuples, jusqu'à, d'une part, les servir dans leur nationalisme qui s'avère toujours à nouveau destructeur, non seulement pour ceux qui lui sont extérieurs, mais encore pour les peuples orthodoxes eux-mêmes et surtout pour la qualité d'Église du Christ de l'Orthodoxie elle-même, et jusqu'à, d'autre part, compromettre l'unanimité de la foi qui fait la grandeur de l'Orthodoxie, pour des raisons de prestige des autocéphalies liées aux pays respectifs et épousant les revendications partisans de ceux-ci. Tout cela est certes humain, très humain, et il y a sans doute peu d'Églises occidentales conscientes de leur passé et conscientes de ce qu'est le cœur de l'être humain qui auraient des leçons à donner sous ce rapport à l'Orthodoxie. Cela ne peut empêcher de faire la constatation indiquée.

Sans doute y a-t-il des pays de tradition orthodoxe où la désaliénation de l'Orthodoxie par rapport au peuple particulier, sa

culture, sa sensibilité marquée par des conditionnements historiques particuliers qui tendent à être absolutisés, est déjà avancée. Assurément, la dictature communiste y a contribué, comme y a contribué l'exil de beaucoup d'Orthodoxes, d'Arméniens en particulier après le génocide de 1915 et puis de Russes au moment de la Révolution de 1917, tout comme est susceptible d'y contribuer l'émigration plus récente de beaucoup d'Orthodoxes de leur pays d'origine dans le vaste monde. Mais quand on voit la difficulté de toutes ces Églises orthodoxes de l'émigration, d'une part, à s'ouvrir les unes aux autres et, d'autre part, à entrer dans un processus d'inculturation dans leurs nouveaux pays d'implantation, quand on note que le conservatisme auto-centré de certaines des Églises orthodoxes de l'exil les retient dans le passé et tend à les faire s'évader religieusement du présent et de ses défis (pour compréhensible et certainement même nécessaire que cela soit pendant la première génération), quand par ailleurs on observe avec tristesse l'acharnement de plusieurs Églises orthodoxes traditionnelles contre (je cite ce seul exemple que je connais<sup>3</sup>) une Orthodoxy occidentale, plus particulièrement gallicane, qui partage pleinement la foi orthodoxe, mais a une liturgie légèrement différente (au plan de la forme, de l'expression, non du contenu, de la substance) de la liturgie canonisée traditionnelle et diffère de la grande tradition orientale au plan disciplinaire dans des points dont le bon sens, le discernement théologique dit qu'ils pourraient être bien plus d'ordre circonstanciel que d'ordre essentiel, on prend conscience du chemin qu'il reste à faire à l'Orthodoxie pour dépasser ce qui l'entrave et la guette comme tentations, et pour être, dans les nouvelles conditions dans lesquelles elle est placée, aussi bien dans les pays d'origine qu'ailleurs dans le monde, donc à travers une véritable conversion en même temps que dans la continuité de la foi de toujours, le visage de beauté, de gloire de l'Église du Christ.

La question pour l'Orthodoxie est de savoir si et comment elle va vivre sa conversion à elle-même, à l'Église du Christ, à travers sa déconversion par rapport à la gangue d'histoire temporelle qui, de manière chaque fois spécifique selon les pays mais avec un certain dénominateur commun, a toujours à nouveau été pour elle une tentation et, parfois, une occasion de perversion.

## Conclusion

Regard reconnaissant et critique d'un théologien occidental protestant sur l'Orthodoxie, voilà ce que voulaient être ces remarques en deux parties, l'une de reconnaissance, l'autre de mise en question.

Je mesure que la première partie était plus agréable à vos oreilles que la seconde, mais cette dernière n'efface pas la première comme celle-ci n'entame sans doute pas la pertinence de la seconde, j'entends pour l'essentiel, puisqu'il y a certainement des nuances d'appréciation à apporter : c'est là que vos réactions critiques sont utiles. Elles sont également utiles, voire nécessaires dans le sens du dialogue de la foi tel qu'il a été défini d'entrée de jeu, car il y a réciprocité dans ce dialogue qui n'est constructif pour les uns et les autres qu'à ce prix. La responsabilité que j'ai acceptée de prendre en répondant à votre invitation appelle en retour la vôtre, comme elle la présuppose déjà, ainsi qu'il a été dit. Seule la parole qui circule, fût-elle difficile, voire douloureuse aussi bien pour celui qui la dit que pour celui qui la reçoit, est conforme à la périchorèse intra-trinitaire qui veut s'élargir en une périchorèse, une circularité aussi extra-trinitaire ; celle-ci a son fondement et son critère dans la première.

Permettez-moi d'ajouter deux brèves remarques.

1. Dieu est le Dieu de l'Occident comme de l'Orient, comme il est celui du Nord et du Sud. Il est le Dieu de l'« économie », comme le sait si bien la théologie orthodoxe. Selon le principe d'économie, l'histoire de la chrétienté occidentale pourrait être un réservoir dans lequel devrait pouvoir puiser critiquement l'Orthodoxie, et vice-versa l'histoire de l'Orthodoxie est un réservoir pour la chrétienté occidentale, pour y puiser critiquement de son côté. C'est ainsi que nous sommes utiles et nécessaires les uns aux autres, afin de croître les uns et les autres et les uns grâce aux autres vers « l'état d'homme fait », vers « la mesure de la stature parfaite du Christ » (*Ép* 4,13, trad. Segond ; trad. TOB : « l'état d'adultes, la taille du Christ dans sa plénitude » ; cf. tout le passage d'*Ép*. 4,13ss).

2. Vous êtes appelés, sans doute la plupart d'entre vous, à être les docteurs de l'Église orthodoxe de demain dans votre pays, dans l'Église orthodoxe de votre pays. Être docteur est une charge

essentielle dans l'Église, à côté de la charge proprement pastorale et en lien avec elle : charge de vérité et d'amour. Que le Dieu tout-puissant et miséricordieux vous soit en aide !

## NOTES

1. Communication à une rencontre des doctorants en théologie roumains, le 21 mai 1999 à Strasbourg. Les remarques suivantes se réfèrent, non à l'Église orthodoxe roumaine en particulier, mais à toute l'Orthodoxie. Il est par conséquent nécessaire, suivant les pays orthodoxes concernés, d'ajuster le propos.
2. On sait que la doctrine des deux règnes, que je crois bibliquement fondée, a été formulée d'abord avec une pente vers le dualisme par saint Augustin et a été vécue à travers le Moyen Âge dans le sens d'une lutte entre deux pouvoirs qui se savaient en même temps complémentaires. En parlant de la doctrine des deux règnes, nous l'entendons dans le sens que Luther lui a donné. Cf. notre *D.C.E.*, II/1, p. 218ss.
3. Celui de l'Église catholique orthodoxe de France (ECOF).