

500 ans après la Réformation

Lecture orthodoxe du document « Réformation 1517-2017. Perspectives œcuméniques »

Nicolas KAZARIAN*

Introduction

Le manque d'intérêt de l'Église orthodoxe pour le jubilé de la Réformation est proportionnel à son absence des débats théologiques entourant les 500 ans depuis l'affichage des thèses de Martin Luther sur la porte de la cathédrale de Wittenberg. Mais derrière ce clivage des mémoires se cache un mal certainement plus profond qu'une pure méconnaissance – encore qu'impardonnable au 21^e siècle – un désintérêt souvent réciproque pour des mondes qui bien que chrétiens, de l'Orient à l'Occident, n'en sont pas moins étrangers, pour ne pas dire indifférents. Même si leurs mémoires ne sont pas communes, l'orthodoxie et les Églises issues de la Réforme possèdent des Histoires vaguement émaillées de contacts, insuffisants en tout cas pour faire naître l'idée d'un destin partagé. Du moins, peut-on être aussi catégorique jusqu'à la naissance du dialogue inter-confessionnel, devenu œcuménique, au sens de sa mission, débutée à la fin du 19^e siècle, et montant en puissance tout au long du 20^e siècle.

L'évolution du paysage orthodoxe planétaire et le progressif glissement de son centre de gravité en direction de la diaspora ont créé les conditions d'initiatives de dialogue à la fois bilatérales et multilatérales de rapprochement entre l'Église orthodoxe et les Églises issues de la Réforme.

La multipolarité de l'orthodoxie, en tant que communion de quatorze Églises autocéphales, et d'un protestantisme aux facettes contrastées, conditionné pour sa part par sa nature confessionnelle, complexifient davantage l'équation œcuménique. Mais ce n'est certainement pas tant cette complexité intrinsèque qu'une réelle altérité ecclésiale des univers théologiques qui les opposent.

En revanche, il n'est pas du tout incongru, à l'heure où l'Église orthodoxe est engagée sur le chemin devant la conduire à la convocation

* Postdoctorant au laboratoire Groupe Sociétés, Religions et Laïcités (CNRS) ; enseignant à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge et à l'Institut catholique de Paris ; chercheur associé à l'IRIS.

de son saint et grand concile à poser la question du rapport de l'orthodoxie à la Réformation, étant donné que l'avènement de l'un coïncidera à quelques mois près au jubilé de l'autre. Aussi, est-il légitime de se demander si la concomitance des événements permettra à l'orthodoxie de penser les conditions de sa propre réforme, de son propre renouveau. On se souvient combien le concile majeur de l'Église catholique au 20^e siècle, Vatican II (1962-1965), avait tenté de poser la question de sa propre réforme sous l'appellation « d'*aggiornamento* ». Il n'en est certainement pas moins vrai pour l'Église orthodoxe, à une échelle moindre il va sans dire, que l'attachement des Églises à rester au contact de l'Histoire appelle des évolutions, des changements, des réformes, des mises à jour – mais aucun de ces termes n'est parfaitement neutre – devant rendre la vitalité et l'inspiration de ce que le saint apôtre Paul appelle aussi : « Oui il a tout mis sous nos pieds et il l'a donné, au sommet de tout, pour tête à l'Église qui est son corps, la plénitude de celui que Dieu remplit lui-même totalement »¹.

L'objet de ce présent article consistera à apporter le modeste regard de l'orthodoxie à propos du document œcuménique intitulé : « Réformation 1517-2017 – perspectives œcuméniques » (= *Réformation 1517*) afin d'en compléter les vues. En effet, nul n'est besoin de souligner l'absence criante de mention faite de l'orthodoxie dans ce document qui, réunissant certes des théologiens allemands catholiques et protestants, n'apparaît qu'une seule fois eu égard à la question de la succession apostolique². Ce fait est d'autant plus symptomatique de la transparence de l'Église orthodoxe dans l'argumentation du document que lorsqu'il est fait mention de la Conférence des Églises Européennes, la présence orthodoxe n'est pas non plus évoquée³. Aussi, le but du présent article consistera à analyser les enjeux de la Réformation en introduisant un tiers nécessaire, un médiateur indispensable aux contacts du catholicisme et du protestantisme.

Notre parcours suivra de près la démarche du document et son enchaînement argumentatif, y introduisant des zestes théologiques indispensables à une lecture orthodoxe, dans une perspective à la fois historique, dogmatique et œcuménique. Réciproquement, nous nous interrogerons sur la capacité de l'Église orthodoxe à penser ses nécessaires réformes.

1. Perspective historique

Penser la Réformation d'un point de vue orthodoxe, à la veille de son 500^e anniversaire, c'est faire état d'une question historique qui touche de prime abord le christianisme d'Occident. Un travail immense de décloisonnement historique reste encore à accomplir, non seulement s'agissant des représentations et des conditions d'altérités

1. *Ep* 1, 22-23.

2. *Réformation 1517*, p. 106.

3. *Réformation 1517*, p. 100.

confessionnelles apparues au 16^e siècle, mais aussi en faisant de l'œcuménisme un processus global et inclusif d'écriture de l'Histoire du christianisme.

a) Réformation : signe de l'étrangement des christianismes d'Orient et d'Occident

La Réformation reste un événement exogène à l'histoire de l'orthodoxie, même si des contacts ont existé et participent encore aujourd'hui des relations œcuméniques orthodoxo-protestantes. Cependant, ces contacts n'ont jamais atteint le degré de profondeur théologique et de systématisation dogmatique qui sera développé tout au long du 20^e siècle. L'écriture de l'Histoire des christianismes d'Occident n'intègre que subsidiairement le destin du christianisme d'Orient. L'historiographie demeure extrêmement fragmentaire. Les contacts de l'orthodoxie et de la Réforme se cantonnent aux marges de leurs histoires respectives, témoignant de la réalité de leur *estranagement*, comme la suite naturelle d'un éloignement aussi progressif que global débuté bien avant le 16^e siècle⁴. Car pour l'orthodoxie, la Réforme est avant tout un événement intra-occidental survenu alors que l'Empire romain d'Orient venait tout juste de disparaître à la suite à la prise de Constantinople par les Ottomans soixante-quatre années plus tôt. Il est alors parfaitement compréhensible que devant le transfert du centre de gravité politique de l'orthodoxie, de la deuxième vers la troisième Rome, en direction des terres slaves de la Russie moscovite, le *momentum* de la Réformation soit passé sous ses radars historiques, nonobstant une redéfinition, voire inflexion des options théologico-politiques, comme lors de l'union de Brest (1596). Nous identifions certains indices d'une mémoire commune qui serviront indubitablement à la production d'une histoire œcuménique des christianismes d'Orient et d'Occident.

Aussi, comme le rappelle le document œcuménique allemand, le hussisme, entre autres, constitue une étape importante dans la montée en puissance des idées pré-réformatrices⁵. Cependant, les effets outranciers de l'antagonisme est-ouest survenus dans le sillage du Concile de Ferrare-Florence (1438-1439) et l'invasion ottomane de 1453 ont rapidement mis fin à toute velléité de rapprochement avec le Patriarcat œcuménique de Constantinople⁶.

4. À propos des étapes de l'*estranagement* des christianismes d'Orient et d'Occident voir Métropolite EMMANUEL & Cardinal Kurt KOCH, *L'Esprit de Jérusalem*, Paris, Éd. du Cerf, 2014.

5. *Réformation 1517*, p. 79.

6. S. RUNCIMAN, *The Great Church in Captivity : A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 238 ; voir aussi M. PAVLOVA, « L'Empire Byzantin et les Tchèques avant la Chute de Constantinople », *Byzantinoslavica* XIV (1953), p. 203-224 ; P. TRIVIER, *Cyrille Lucar*, Paris, Sandoz-Fischbacher 1877, p. 35-36 : « Le même Hottinger nous rapporte que les hussites ayant été déclarés hérétiques par le concile Florence (1439) [...] ils songèrent de se rapprocher de l'Église orientale. Leurs envoyés furent bien reçus à Constantinople [...] Bientôt cependant on en vint à goûter assez peu en Bohême les superstitions dont les grecs

De son côté, Martin Luther (1483-1546) n'a jamais entretenu, à notre connaissance, de contact direct avec des représentants de l'orthodoxie. En revanche, il fait clairement référence à cette dernière quand, en juillet 1519, il est invité à une confrontation théologique à Leipzig par Johannes Eck (1486-1553). Luther est alors pressé de faire état de ses thèses portant non seulement sur : « l'autorité du pape mais aussi le Concile général comme autorité suprême de toute l'Église au lieu des Saintes Écritures »⁷.

Mais laissons la parole à Luther lui-même :

« Si les fidèles du monde entier étaient d'accord pour dire que l'évêque de Rome, ou de Paris, ou de Magdebourg doit être le premier et le plus élevé dans le sacerdoce, je ne nierais pas non plus que celui-ci, puisqu'il est vénéré ainsi par le consentement des fidèles du monde entier, doive être tenu pour le monarque suprême de l'Église. Or ceci n'a jamais eu lieu, ne se produit pas actuellement et ne se produira jamais, puisque jusqu'à ce jour l'Église grecque n'est pas d'accord sur ce point, sans cependant être pour cela tenue pour hérétique »⁸.

Étrangement, l'Église orthodoxe s'invite donc dans le débat à propos de la primauté romaine pour faire valoir, sous la plume du père de la Réformation, sa « dé-essentialisation », ou plus simplement sa remise en question au regard de l'opposition orthodoxe à l'autorité juridictionnelle de l'Église catholique romaine. Cependant, la mobilisation de l'orthodoxie dans ce contexte est problématique à bien des égards. Nous relevons au moins un hiatus majeur. Il consiste à créer un rapprochement artificiel entre les vues de Luther, sorte de démocratie directe par laquelle seul un consensus mondialisé permettrait de justifier l'autorité dont se prévaut Rome, et l'expérience pentarchique de l'orthodoxie. Cette dernière s'est constituée sur la base d'une adoption du cadre administratif de l'Empire romain légitimée par l'insécable référence apostolique. Or, ce fait à lui seul démontre bien la connaissance limitée de Luther à propos de l'orthodoxie, « pour la simple raison qu'à cette époque, cela était impossible en Allemagne à cause de la situation politique et militaire » fait remarquer Benz⁹. La référence à l'orthodoxie se love dans le manteau d'une apologétique qui aurait pu déboucher sur une véritable renaissance des principes de l'Église ancienne, fondée sur la foi et

accompagnés leur culte ; aussi leurs négociations commencées ne furent-elles pas poursuivies. » ; P. RENAUDIN, *Les Erreurs du Protestantisme – Luthériens et Grecs-Orthodoxes*, Paris, Bloud, 1903, p. 7.

7. *Réformation 1517*, p. 84. Traduction ISTINA, voir ce numéro p. 60.

8. Citation utilisée : E. BENZ, « Luther et l'Église Orthodoxe », *Irénikon* 28 (1955), p. 410. L'opposition de l'orthodoxie en tant que modèle d'Église liée à la tradition, mais ne reconnaissant pas l'autorité du pape, apparaît aussi dans l'article 4 des *Articles de Smalkalde* (1580). Voir *La Foi des Églises Luthériennes – Confessions et Catéchismes*, textes édités par A. BIRMELE et M. LIENHARD Marc, Paris-Genève, Éd. du Cerf-Labor et Fides, 2003 (= FEL), § 395, 262 : « Et, jusqu'à ce jour, l'Église grecque et beaucoup d'Églises qui parlent d'autres langues n'ont encore jamais été et ne sont pas encore soumises au pape. »

9. E. BENZ, *art. cit.*, p. 418.

l'expérience des pères de l'Église, quand bien même la vitalité de l'Église orthodoxe au 16^e siècle le lui aurait permis. Aussi, l'intérêt limité de Luther à l'égard de la patristique que mentionne le Père Georges Florovsky est sans doute aussi lié au faible rayonnement de l'orthodoxie de cette époque¹⁰. Contrairement à ce que certains orthodoxes peuvent penser, il est peu vraisemblable que l'ancien moine augustinien ait pu devenir orthodoxe, même s'il en avait eu une meilleure connaissance. N'oublions pas son dégoût « devant les 'superstitions' qui entachent le christianisme oriental »¹¹.

Si Luther n'a pas connu de rapports directs avec le monde orthodoxe, cette mission est assumée par son disciple, l'humaniste Philippe Schwarzerd, aussi connu sous le nom de Melanchthon (1497-1560)¹². Ce dernier a été en contact avec le monde orthodoxe au moins à trois reprises, grâce aux Grecs partis pour l'Occident. Cependant, ni ses relations avec Antoine Eparchos¹³, ni ses contacts avec l'aventurier Jacques Basilicos¹⁴, ni sa rencontre avec le diacre Dimitri, avec qui il a élaboré la traduction grecque de la *Confessio Augustana*, n'ont abouti à un véritable dialogue théologique.

La Confession d'Augsbourg, de 1530, composée entre autres par Melanchthon lui-même, constitue un premier essai de cohérence confessionnelle. « En lien avec la Diète d'Augsbourg en 1530 les Protestants tentèrent d'exprimer leurs propres convictions d'une façon qui serait acceptable à leurs opposants. Du moins tels étaient les espoirs des auteurs de la Confession d'Augsbourg »¹⁵. En réponse aux réactions théologiques catholiques à l'*Augustana*, Melanchthon fait mention de l'« Église grecque » dans son *Apologie de la Confession d'Augsbourg*, composée l'année suivante. Dans ce long document, l'helléniste protestant émaille son texte de références directes. Ainsi, à propos du changement des espèces eucharistiques est-il déclaré : « Et nous savons que l'Église romaine n'est pas la seule à affirmer la présence corporelle du Christ, mais que l'Église grecque pense la même chose aujourd'hui, comme elle l'a pensé jadis. C'est, en effet, ce qu'atteste le canon de la messe en usage chez eux. »¹⁶ On voit parfaitement la mise en valeur de la dimension traditionnelle de l'orthodoxie, dans son lien durable avec l'Église ancienne. Elle est aussi mobilisée pour permettre la mise en lumière de certaines innovations de l'Église romaine, comme la

10. G. FLOROVSKY, *The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers*, vol.10, Belmont, Nordland, 1987, p. 92ss.

11. *Histoire du Christianisme*, t. 8 « Le temps des confessions (1530-1620) », Paris, Desclée, 1992, p. 339.

12. Melanchthon est l'hellénisation de Schwarzerd, étymologiquement « terre noire ».

13. E. BENZ, « Melanchthon et l'Église orthodoxe », *Irénikon* 29 (1956), p. 170.

14. S. RUNCIMAN, *op. cit.*, p. 241-245.

15. *Réformation 1517*, p. 87. Traduction ISTINA, voir ce numéro p. 63.

16. FEL, § 195, p. 164.

célébration des « messes privées »¹⁷. On sent d'ailleurs Melanchthon particulièrement attentif à l'enseignement de l'Église orthodoxe à propos de la divine liturgie et du sacrifice eucharistique¹⁸. Ses citations démontrent une excellente connaissance des textes liturgiques de référence, remettant en perspective la dimension propitiatoire du sacrifice eucharistique dans un cadre théologique parfaitement étranger au concept de purgatoire. Remarquons encore que contrairement à Luther, Melanchthon ne fait pas référence à l'orthodoxie dans son opposition à la primauté romaine, sans doute parce que, comme le note très justement Konstantinos Delikostantis, professeur à l'université d'Athènes : « Dans l'Église grecque, Luther a vu les mêmes forces à l'œuvre ayant conduit l'Occident à la primauté de Rome, signe d'un déclin progressif. »¹⁹

La fameuse traduction grecque de la Confession d'Augsbourg, dite *Augustana Graeca*, est quant à elle envoyée en 1555²⁰ au Patriarche du trône œcuménique, Joasaph II (1555-1565). Elle est éditée pour la première fois en 1559 chez Johannes Oporinus à Bâle²¹. Malheureusement, elle n'a fait l'objet d'aucun examen théologique jusqu'à la correspondance entre les savants luthériens de Tübingen et le patriarche de Constantinople Jérémie II, le siècle finissant.

b) Un possible front « pré-œcuménique » – la correspondance du patriarche Jérémie II et des luthériens de Tübingen

Alors que la prise de Constantinople, le 29 mai 1453, par les armées de Mehmet II, marque la fin tragique de l'Empire romain d'Orient, la prise de la ville impériale s'inscrit dans la nouvelle dynamique d'expansion de l'Empire ottoman. Les chrétiens du nouvel Empire sont alors forcés à se constituer en groupes minoritaires jouissant d'une indépendance relative à l'intérieur de ce qui est appelé le *Rum Millet* (nation romaine) placé sous l'autorité spirituelle et administrative du patriarche œcuménique, devenu *de facto* l'ethnarque de la communauté

17. FEL, 300, p. 220 : « Dans les paroisses grecques, en effet, on ne célèbre pas, même de nos jours, de messes privées ; au contraire il n'y a qu'une seule messe publique, et cela uniquement le dimanche et les jours de fête. »

18. FEL, 330, p. 234.

19. K. DELIKOSTANTIS, « Orthodox Dialogues with the Lutheran Churches », dans P. KALAITZIDIS & Th. FITZGERALD *et al.* (dir.), *Orthodox Handbook on Ecumenism*, Volos, Volos Academy Publication, 2014, p. 473.

20. On doit supposer que le travail de traduction en grec a débuté quelques années plus tôt. La date de 1555 doit être considérée comme, de fait, celle marquant la fin de la traduction.

21. E. BENZ, *art. cit.*, p. 164 ; FLOROVSKY G., *Christianity and culture*, Belmont, Nordland, 1974, vol. 2, chap. 8 : « The Greek version of the Augsburg Confession », p. 157-160 ; « The Greek Version of the Augsburg Confession » apparu dans *Lutheran World*, vol. VI, n° 2 (1959), p. 153 ; le document le plus complet sur la question reste néanmoins celui d'E. BENZ, *Wittenberg und Byzanz*, Marburg, Elwert-Gräfe und Unzer Verlag, 1949, chap. 4 : « Die griechische Übersetzung der Confessio Augustana aus dem Jahre 1559 », p. 94-128 ; voir aussi Nicolas KAZARIAN, « L'Église dans la correspondance entre le patriarche Jérémie II et les luthériens de Tübingen », *Positions luthériennes* 55/2 (2007), p. 111-124.

chrétienne orthodoxe²². Le patriarche avait pour fonction de prélever l'impôt et les droits fiscaux sur le *Millet*, et de maintenir l'ordre, au même titre qu'un juge ou un fonctionnaire ayant pour charge de lever les taxes commerciales ou douanières. « Patriarches et prélats, qui perçoivent les redevances canoniques dues par leur clergé et leurs fidèles, doivent donc acquitter, lors de leur entrée en fonctions, un droit forfaitaire, le *peskes* – ou cadeau – qui, entre les 16^e et 18^e siècles, tend généralement à augmenter »²³. Les élections par le Synode, comme d'ailleurs les dépositions par le Sultan, ayant souvent un but lucratif, la Sublime Porte aime favoriser des changements fréquents en vue de récolter un maximum de fonds au moment de chaque élection pour financer ses campagnes militaires²⁴. La décadence morale, qualifiée d'esprit de simonie, s'accompagne en même temps d'une décadence théologique que le Père Georges Florovsky n'hésite pas à qualifier – par une expression héritée de Luther lui-même, ironie de l'histoire – de « captivité babylonienne »²⁵. D'ailleurs, les propos du grand helléniste de Tübingen, Martin Crusius (1526-1607), sont tout aussi sévères dans sa *Germanograecia* : « Les études ne fleurissent nulle part en Grèce ; ils n'ont ni académies ni professeurs publics, si ce n'est quelques écoles des plus communes où l'on apprend aux enfants à lire l'*horologion*, l'*octoëcos*, le Psautier et d'autres livres d'usage liturgique. Mais parmi les prêtres et les moines, ceux qui comprennent réellement ces livres sont à coup sûr bien peu nombreux »²⁶.

Cela étant dit, il convient de nuancer quelque peu cette vision ô combien pessimiste de l'*intelligentsia* grecque, de son aristocratie et du haut clergé de l'époque. Tous n'ont pas fui l'Empire ottoman, tous ne sont pas allés en Occident compléter leur éducation. La présence d'un grand nombre d'érudits, l'activité théologique de la fin du 16^e siècle, et même la présence d'hérésies témoignent d'une activité intellectuelle locale, aux contacts très limités avec l'Occident²⁷. Runciman, en

22. C. TSIRPANLIS, *The Historical and Ecumenical Significance of Jeremias II's Correspondence with the Lutherans (1573-1581)*, New York, The American Institute for Patristic and Byzantine Studies (coll. « Monograph Series in Orthodox Theology and Civilization » 5), 1982, p. 2.

23. M. VENARD (dir.), *Histoire du Christianisme*, VIII, « Le temps des confessions (1530-1620) », Desclée, Paris, 1992, p. 325-326.

24. S. RUNCIMAN, *op. cit.*, p. 202-203.

25. G. FLOROVSKY, *Les Voies de la théologie russe*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2001, p. 113.

26. M. CRUSIUS, *Germanograecia*, Bâles, 1585, p. 18.

27. S'agissant du débat relatif aux hérésies de cette époque, voir : E. LEGRAND, *Bibliographie Hellénique: description raisonnée des ouvrages publiés en Grec par des Grecs aux 15^e et 16^e siècles*, Paris, 1885-1906, vol.1, p. 226-233 : « Nous ne reproduirons pas le *Syllabus* des erreurs de (Joanikios) Cartanos dressé par les soins de Pachôme Roussanos. On se bornera à mentionner quelques-unes des opinions prétendues subversives que renferme le livre incriminé, pour permettre au lecteur de juger combien était peu redoutable pour l'Église orthodoxe cet ignorant dont on essayé de faire un hérésiarque : *Cartanos enseignait que Dieu, après avoir précipité les anges rebelles dans l'abîme, fit pleuvoir sur eux pendant neuf jours et neuf nuits, pour les punir de leur*

découvrant cette activité mal connue, déclare : « En effet, nous pouvons seulement dire que c'est grâce à un grand nombre de savants grecs, qui émergèrent vers le milieu du 16^e siècle et qui n'avaient pas voyagé à l'étranger, que la tradition ne fut pas perdue. [...] Le Patriarche Jérémie II, quant à lui, qui naquit à Anchialos et reçut son éducation à Constantinople, probablement à l'Académie patriarcale pour laquelle il eut toujours un profond intérêt, fut philosophe et historien, autant que théologien de grand mérite. »²⁸

Ce dernier naît en 1536 en Thrace. À rebours d'une grande partie de l'*intelligentsia* hellénique de cette époque, il n'a pas suivi le reste de ses études supérieures en Occident, à l'université de Padoue, ou encore de Venise, comme il est d'usage à l'époque. Jérémie est monté à trois reprises sur le trône patriarcal de Constantinople²⁹. De manière *quasi* systématique, chacune de ces périodes représente un événement majeur dans l'histoire de l'Église. Le premier intervalle coïncide avec la correspondance du patriarche avec le monde luthérien (1573-1581), le deuxième est marqué par sa relation avec le pape Grégoire XIII (1502-1585) à propos de la réforme calendaire³⁰ ; la troisième étape correspond à l'élévation du siège de Moscou au rang de Patriarcat (1588)³¹. À l'instar d'un petit nombre de patriarches, Jérémie II meurt sur son siège en septembre 1595.

« Jérémie fut un de ces instruments inconscients, et il nous a plu de le suivre dans ses voies détournées par lesquelles le destin l'a amené au point où cet ouvrage devrait servir ses desseins. Ce point est atteint, le vieillard ne compte plus. Vers 1595, on descendit sans bruit sa dépouille dans quelque caveau du monastère de Chalki peut-être, ou du Pantocrator : son biographe ne saurait où la retrouver aujourd'hui. »³²

Autour de l'an 1570, l'Empereur germanique Maximilien II (1527-1576), le plus protestant des Empereurs de cette époque, nomme comme ambassadeur à Constantinople David von Ungnad accompagné d'un

audacieuse tentative... Il écrivait que, des trois rois mages venus d'Orient pour adorer Jésus, l'un avait vu le fils de Marie sous les traits d'un enfant d'un an, l'autre comme un homme de trente ans et le troisième semblable à un vieillard décrépit... », p. 232.

28. S. RUNCIMAN, *op. cit.*, p. 209-210.

29. 1^{re} période : 1572-1579 ; 2^e période : 1580-1584 ; 3^e période : 1587-1595 (date de sa mort).

30. Voir L. PETIT, « Jérémie II Tranos », dans A. VACANT, E. MANGENOT & E. AMANN (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire* (= DTC), Paris, 1909-1950, VIII, 1, col. 889-892.

31. Voir C. HANNICK, « Jérémie II Tranos. Biographie », dans *La Théologie byzantine et sa tradition II*, sous la direction de C. G. CONTICELLO & V. CONTICELLO (dir.), Turnhout, Brepols, 2002, p. 568-575 ; plus généralement voir aussi : S. RUNCIMAN, « Patriarch Jeremias II and the Patriarchate of Moscow », dans G. DRAGAS (dir.), *Aksum-Thyateira*. FS Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain, Londres, Thyateira House, 1985, p. 235-240.

32. M. DE VOGUE, *Histoires Orientales*, Paris, Clamann-Lévy, 1879, p. 274.

chapelain, répétiteur à l'université de Tübingen, Étienne Gerlach³³. Ce dernier sert d'intermédiaire à la correspondance qui se met en place entre le patriarche et les savants de l'université de Tübingen : Jacob Andreae³⁴ et le grand helléniste, que nous avons déjà rencontré, Martin Crusius³⁵.

Cette correspondance s'étend entre les années 1574 et 1582. En mai 1575, Gerlach présente personnellement au patriarche Jérémie II la *Confession d'Augsbourg* dans sa version grecque. Les Allemands très enthousiastes par les événements en court sollicitent une réponse rapide du patriarche. Le but de cette correspondance ne semble pas tant être dans l'intention des universitaires de convertir les orthodoxes à leur foi, mais bien plus de le rendre bienveillant à leur cause. Une autre hypothèse tendrait aussi à penser, dans le contexte du confessionnalisme de cette époque, de servir de base à une déclaration d'unité luthéro-orthodoxe. La réponse tant attendue du *Tranos*, surnom du patriarche, est reçue à Tübingen le 18 juin 1576. Débutant par des salutations cordiales, la suite de cette première réponse reprend point par point les différents articles de la Confession d'Augsbourg. Le reproche principal fait par Jérémie II à ses interlocuteurs est relatif à leur rapport à la tradition et aux innovations. Cependant, l'échange de lettres ne s'en tient pas là. Jérémie II répond aux « justifications » du monde luthérien sur des questions telles que : le *filioque*, les sacrements, la vénération des saints, la justification et les bonnes œuvres. La troisième réponse de l'archevêque de Constantinople rend compte de la non-compréhension mutuelle qui clôt cette correspondance théologique en 1582³⁶.

« En conclusion nous vous prions de ne plus nous importuner, ni d'écrire à ce sujet [la théologie], ni de nous envoyer des lettres, puisque vous commentez les luminaires de l'Église et les théologiens différemment, les honorant et les exaltant en paroles, tandis qu'en réalité vous les rejetez et prouvez que notre arme est inutile, c'est-à-dire leurs saintes et divines paroles, avec l'aide desquelles nous pourrions encore écrire pour mieux démentir. Donc, de votre côté, libérez-nous de ces soucis. Continuez votre chemin et dorénavant, ne nous écrivez plus au sujet des dogmes, mais uniquement par amitié. Allez ! »³⁷

33. K.-P. TODT, *Orthodoxy and Protestantism*, Four Lectures, Paris, École Pratique des Hautes Études, Science religieuse, 2004 : « chapter 1 : Orthodoxy and Protestantism in the Age of the Reformation », p. 25.

34. A. JAKOB, *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1978, vol. II, p. 672-680.

35. Voir C. DE CLERQ, « La Turcograecia de Martin Crusius et les patriarches de Constantinople de 1453-1583 », *Orientalia Christiana Periodica* 33 (1967), p. 210-220.

36. Pour l'intégralité de la publication de la correspondance : *Acta et scripta theologorum Wittenbergensium et patriarchae C/politani D. Hieremiae, quae utrique ab anno MDLXXVI usque ad annum MDLXXXI, de Augustana confessione inter se miserunt : Graece et latine ad iisdem theologis edita*, Wittenberg, 1584 (= *Acta et Scripta*).

37. *Acta et Scripta*, p. 370 ; I. KARMİRES, *Tà Dogmatikà kai Symbolikà Mνημεία τῆς Ὀρθόδοξης Καθολικῆς Ἐκκλησίας* [Monuments dogmatiques et symboliques de l'Église catholique orthodoxe], Athènes, 1952-1953, p. 489 ; G. MASTRANTONIS, *Augsburg and*

Il convient de dire quelques mots de conclusion sur cette correspondance. Elle est un événement totalement nouveau dans l'histoire de l'Église, marquant le point de départ d'un dialogue théologique entre le monde protestant en général et luthérien en particulier avec l'orthodoxie, même si sa chute fait état d'une incompréhension respective des enjeux théologiques. D'autre part les trois réponses du patriarche de Jérémie II *Tranos* forment non seulement une première réponse de l'Église orthodoxe aux thèses luthériennes, mais aussi, selon les mots de Florovsky, « un épilogue de la théologie byzantine »³⁸.

Outre le dialogue avec le patriarche Jérémie II que nous venons d'aborder, il conviendrait aussi, mais nous n'aurons pas le temps, de nous pencher sur d'autres points de contact avec le monde de la Réforme, tels que présentés par des auteurs de la même période, voire postérieurs, comme Métrophane Critopoulos (1589-1639), Patriarche d'Alexandrie qui a rédigé une confession de foi en 1625 à l'attention du monde de la Réforme³⁹, ou encore lors de la longue et mouvementée histoire de Cyrille Loukaris (1572-1638), de la réforme synodale dans la Russie tsariste de Pierre le Grand (1672-1725), jusqu'aux missions protestantes modernes. À mesure que le protestantisme se développe, les relations avec l'Église orthodoxe se complexifient. Aux premiers espoirs d'une libération du carcan catholique romain, succède rapidement une opposition des options théologiques, amplifiée par l'équation géopolitique de cette Europe de la fin du 16^e siècle qui, devant assimiler cette nouvelle fragmentation du christianisme ensanglantée par les guerres de religion, devait aussi se protéger de l'expansion musulmane sur son flanc est.

2. Quête du sens théologique

a) « *Ecclesia semper reformanda* » : tradition et réforme dans l'Église orthodoxe

Il apparaît parfaitement injustifié de croire que l'orthodoxie est une Église opposée aux réformes. Mais l'une des questions essentielles que pose le texte *Réformation 2017* est le sens même d'une réforme, tiraillée entre risque de rupture et espoir de continuité. L'orthodoxie se poserait bien volontiers du côté de la continuité, tant son attachement à la tradition, en tant que principe à la fois de transmission et de catholicité,

Constantinople : The Correspondence between the Tübingen Theologians and Patriarch Jeremiah II of Constantinople on the Augsburg Confession, Brookline, Holy Cross Orthodox Press (coll. « The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources » 7), 1982, p. 306.

38. G. FLOROVSKY, « Patriarch Jeremiah II and the Lutheran Divines », *Christianity and Culture*, Belmont, Nordland, 1974, p. 151.

39. Voir J. PELIKAN & V. HOTCHKISS (dir.), *Creeeds and Confessions of Faith in the Christian tradition*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2003, vol. I, « Métrophane Critopoulos, Patriarch of Alexandria, *Confession of Faith*, 1625 », p. 475-548.

est attachée à son expérience ecclésiale. Pour autant, a-t-elle su éviter les écueils d'une fragmentation du corps ecclésial ? Pas toujours. Le terme de « réforme » est souvent lié aux changements dont les effets ont pu faire apparaître des ruptures à l'intérieur du corps ecclésial, comme en témoignent deux séquences historiques particulières : la réforme niconienne dans la Russie du 17^e siècle ou le schisme des vieux-croyants et la réforme calendaire qui a donné lieu au schisme des vétérocalendaristes (1923)⁴⁰. Dans ces deux cas, la réforme est vécue comme des innovations, posant la question d'une rupture dans la linéarité qui unit l'autorité du christianisme antique à la vie de l'Église au présent.

Le terme de « réforme » fait donc peur et il n'est pas neutre sous la plume des orthodoxes les plus conservateurs. S'oppose-t-il pour autant comme à la compréhension qu'ont les orthodoxes du principe de « tradition » en tant que phénomène de transmission ? Dans un très bel article à ce sujet, Pantelis Kalaitzidis met de manière très convaincante en perspective cette équation à deux entrées : tradition et réforme, s'articulant l'une à l'autre dans leur dimension charismatique⁴¹. En d'autres termes, tradition et réforme ne peuvent s'opposer s'ils sont mus par un même Esprit. Le directeur de l'Académie de Volos, à la suite du Père Jean Meyendorff, souligne que le processus de réforme dont s'approprie le protestantisme du 16^e siècle correspond à une relecture de la dimension traditionnelle de la vie de l'Église⁴². Cependant, le traitement historique d'un retour aux origines du christianisme antique diffère grandement entre orthodoxes et protestants. Il n'est qu'à envisager le débat bien connu entre le Père Georges Florovsky et l'historien allemand Adolf von Harnack à propos de « l'hellénisation du christianisme » ou la « christianisation de l'hellénisme » opposant dans un maximalisme assez artificiel l'Écriture sainte aux pères de l'Église et vice-versa⁴³. Ce débat mériterait d'être approfondi, car le processus de traitement des sources de l'Église antique, identifiées à la tradition, aboutit à une réévaluation de l'histoire commune du christianisme. Il s'agit sans aucun doute de l'une des pistes majeures que devrait ouvrir le jubilé de 2017 : repenser la place et la nature du message originel du

40. P. PASCAL, *Avvakum et les débuts du Raskol*, Paris, Centre d'Études russes « Istina », 1938 ; P. VISCUSO (dir.), *A quest for reform of the Orthodox Church : the 1923 Pan-Orthodox Congress : an analysis and translations of its acts and decisions*, Berkley, InterOrthodox Press, 2006. D'autres réformes pourraient être étudiées : liturgiques, voir par exemple : J. GETCHA, *La réforme liturgique du métropolite Cyprien de Kiev. L'introduction du typikon sabaité dans l'office divin*, Paris, Éd. du Cerf, 2010 ; de réorganisations administratives (voir la recomposition du maillage diocésain en Russie initiée en 2011, <http://orthodoxie.com/l-eglise-orthodoxe-russe-se-reforme/>, site consulté le 9 mars 2016), etc. Pour une liste intéressante des réformes abouties et reconnues par l'Église orthodoxe voir P. KALAITZIDIS, « Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church », *The Ecumenical Review* 61/2 (2009), p. 140-144.

41. P. KALAITZIDIS, *Ibid.*, p. 137.

42. *Ibid.*, p. 139.

43. Pour une analyse pertinente de ce débat, voir P. GAVRILYUK, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 206ss.

christianisme dans la vie et l'identité des communautés aujourd'hui en repensant le paradigme de la tradition.

Toute impression d'absence de changement est impropre à qualifier l'Église orthodoxe, tout comme impropre serait de réduire cette dernière à une lecture statique – voire fondamentaliste – de la tradition. Le père Georges Florovsky identifie cette dernière avec justesse à la vie même de l'Église, en parlant de « principe de continuité, une charnière vivante des temps » au croisement de la *lex orandi* et de la *lex credendi*⁴⁴. La continuelle tension entre la manière de croire et le croire constitue une force englobante et intégratrice qui comprend à la fois l'Écriture sainte, la liturgie, le droit canon, l'enseignement des pères de l'Église, les décisions des conciles œcuméniques, les icônes, le monachisme, la gouvernance ecclésiale, etc. Bref, la tradition est un ensemble donné et transmis dont les limites vont certainement au-delà d'une liste exhaustive, car elle est synonyme de vie. À l'intérieur de cette hétéroclite juxtaposition, il convient de faire la part entre ce qui relève d'une donnée immuable de foi où, pour que la doctrine soit salvifique, elle doit s'enraciner dans la Bible, le *credo* de Nicée-Constantinople qui en synthétise ces éléments constitutifs et les définitions doctrinales des conciles œcuméniques qui en déploient le sens et la compréhension juste, pour ne pas dire orthodoxe. Vincent de Lérins (mort vers 450) a cette expression pour souligner la continuité de la vérité de la foi : « *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* » (ce qui a été cru partout, toujours et par tous)⁴⁵.

À ces éléments immuables qui forgent la tradition viennent s'ajouter des « traditions » qui, elles, sont susceptibles de connaître des évolutions, si tant est qu'elles ne soient pas essentialisées, pour ne pas dire dogmatisées. En effet, cette essentialisation des coutumes et le manque d'esprit critique figent l'Église orthodoxe dans le temps et affaiblissent à bien des égards la force vitale permettant d'interroger sans crainte son identité spirituelle et de renouveler sans peur les anachronismes défendus bec et ongles par les forces réactionnaires de son fondamentalisme. Les interrogations, que porte le besoin de réformes dans l'Église, poussent simultanément à une (re)découverte des éléments constitutifs de la vie ecclésiale. À bien des égards, l'œcuménisme sert à l'orthodoxie de laboratoire pour ces réflexions. Tout en créant le terreau indispensable au renouveau théologique et patristique de l'orthodoxie, le dialogue interchrétien a développé paradoxalement les armes utilisées par ses plus farouches détracteurs⁴⁶. Le besoin de réformes répond, comme au temps de Luther d'ailleurs, à la volonté de réaffirmer le sens de l'Église pour que les chrétiens en incarnent la vie. Il ne peut se limiter à la seule glorification d'un passé qui ne saurait être tourné vers les *eschata*. Le

44. G. FLOROVSKY, « Le corps du Christ vivant », dans *La Sainte Église Universelle. Confrontation œcuménique*, Paris, Niestlé (coll. « Cahiers théologiques de l'actualité protestante » hors série 4), 1948, p. 42.

45. *Commonitorium*, IV, 434.

46. Voir P. KALAITZIDIS, « Raisons des mouvements anti-œcuméniques dans l'Orthodoxie », *Istina* 59/1 (2014), p. 43-70.

rapport au temps et à ses fins dernières apparaît donc essentiel dans le traitement de la tradition par l'Église orthodoxe, car la linéarité de la transmission de la foi chrétienne qui se déploie à l'intérieur du mystère de l'Église indique un sens, une destinée finale, une réalisation du Royaume dans la « vie du monde ». Le Père Georges Florovsky le dit avec d'autres mots :

« D'ailleurs, la vraie fidélité à la tradition n'implique pas seulement un accord avec le passé, mais aussi, dans un certain sens, une liberté envers un passé compris comme une autorité tout extérieure et formelle. Dans ce sens, la tradition n'est pas seulement un principe de conservation, mais aussi un principe de progrès vivant, un principe de croissance, de régénération, de réformation. L'Église se réforme sans cesse parce qu'elle vit dans la tradition. [...] Car en vérité, la tradition n'est rien d'autre que le pouvoir d'instruire, *potestas magisterii*, l'autorité de témoigner et de proclamer les vérités de la foi. Et pour rendre son témoignage, l'Église n'a pas besoin de se souvenir de quelque chose ou de s'appuyer sur une autorité extérieure quelconque. Elle le rend à partir de la plénitude de son expérience, vivante et perpétuelle, de la plénitude de son existence catholique, parce qu'elle est le corps vivant de celui qui est la Vérité, la Voie et la Vie. »⁴⁷

« La tradition se fait le témoin de l'Esprit, de sa révélation incessante et la prédication de la bonne nouvelle. Pour les membres vivants de l'Église, il n'y a pas d'autorité historique extérieure, mais l'éternelle et continue voix de Dieu – non seulement la voix du passé, mais la voix de l'éternité. La foi cherche ses fondements non seulement dans l'exemple et le legs du passé, mais dans la grâce du Saint-Esprit, témoignant à jamais, maintenant et toujours, du monde sans fin. »⁴⁸

b) La justification et la synergie

Il convient désormais d'aborder un lieu théologique central dans le débat entourant la Réformation : la question de la justification. La problématique du 16^e siècle se cristallise autour de la place et du rôle de la grâce de Dieu dans la justification du chrétien en rapport avec la capacité de ce dernier à être un acteur de son propre salut. On sait parfaitement qu'Église catholique et Églises issues de la Réformation se sont longtemps opposées, déchirées, condamnées sur cette question. L'absence de l'Église orthodoxe de ces débats n'en rend pas moins nécessaire un examen théologique qui ne peut se contenter de chercher une voie médiane entre le « *sola gratia* » et « *sola fide* » des Protestants contre un catholicisme uniquement fondé sur le principe des mérites. Il s'agirait alors d'une déformation, pour ne pas dire d'une caricature de l'une et l'autre des doctrines et ne reprendrait pas le problème à sa source anthropologique et sotériologique.

47. G. FLOROVSKY, « Le corps du Christ vivant », *op. cit.*, p. 43.

48. G. FLOROVSKY, « The catholicity of the Church », *Bible, Church, tradition : An Eastern Orthodox View*, Vaduz, Büchervertriebsanstalt, 1987, p. 46.

Car les données de la problématique soulevée par les 95 thèses de Luther ne se posent absolument pas dans les mêmes termes pour les Églises d'Orient. La fameuse expression du « *simul iustus et peccator* » peut être comprise autrement selon la définition anthropologique utilisée, notamment dans le rapport de l'humanité à la chute et au péché. En effet, Luther n'a jamais fait que relire Saint Augustin pour qui le maximalisme de la grâce restaure une humanité coupable et héritière du péché d'Adam. La grâce de Dieu n'intervient donc pas seulement pour le rachat des péchés personnels, mais aussi pour remettre et annuler le péché originel inscrit dans la nature. Comme l'a parfaitement démontré le Père Jean Meyendorff, la théologie orthodoxe n'entend en aucun cas inscrire le péché dans la nature de l'homme, mais y discerne les conséquences mortifères suite au péché et à la chute du premier homme. Aussi, la propension de l'humanité à pouvoir pécher dépend de « cette intelligence libre et personnelle » dont parle saint Maxime le confesseur⁴⁹. Il est peu vraisemblable que Luther ait accepté les propos de ce dernier lorsqu'il écrit notamment : « notre salut dépend de notre volonté »⁵⁰. Jaroslav Pelikan, longtemps professeur d'histoire à Yale University, n'hésite d'ailleurs pas à relever les plaintes de Luther face au pélagianisme des scolastiques⁵¹. Aurait-il parlé d'un « pélagianisme » orthodoxe ?

Cette différence anthropologique dans la définition du *peccator* influence forcément le rapport au salut et à ce que la théologie orthodoxe définit comme « *théosis* », déification. Le déplacement du cadre théorique implique par conséquent un traitement différencié de la problématique de la justification. Alors que la Déclaration conjointe de 1999 sur la « Doctrine de la Justification » signée par la Fédération luthérienne mondiale et l'Église catholique met l'accent sur l'antériorité de la grâce dans l'accomplissement des bonnes œuvres, comme le signe de la justification du pécheur, la théologie orthodoxe préfère insister sur la simultanéité de la rencontre asymétrique de la grâce divine infinie et toute puissante avec la volonté humaine défaillante, sous l'angle de la communion des personnes⁵². L'expression de « coopération », employée dans le texte de 1999 et à propos de laquelle catholiques et luthériens tentent l'établissement d'un consensus différencié (§ 23 et 24), est soumise au principe de justification possible uniquement par la grâce agissante dans la foi. On retrouve cette même logique dans le document

49. J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, Éd. du Cerf, 1975, p. 192.

50. MAXIME LE CONFESSEUR, *Liber Asceticus*, PG 90, 953B.

51. J. PELIKAN, *La Tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine*, Paris, PUF, 1994, t. IV, p. 137.

52. Le texte de la déclaration est disponible sur <http://www.vatican.va> (site consulté le 14 mars 2016). Voir aussi la publication papier : ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE & FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE, *La Doctrine de la justification. Déclaration commune*, Paris, Éd. du Cerf, 1999.

luthéro-orthodoxe de 1998, intitulé : « Salut : grâce, justification et synergie »⁵³ :

« Voilà ce que les orthodoxes veulent dire par « synergie » (coopération) de la grâce divine et de la volonté humaine du croyant dans l'appropriation de la vie divine en Christ. La compréhension de la synergie dans le salut est aidée par le fait que la volonté humaine dans la personne unique du Christ n'a pas été abolie lorsque la nature humaine a été unie en Lui avec la nature divine, selon les décisions christologiques des Conciles œcuméniques. Alors que les luthériens n'utilisent pas le concept de synergie, ils reconnaissent la responsabilité personnelle de l'être humain dans l'acceptation ou le refus de la grâce divine à travers la foi, et dans la croissance de la foi et de l'obéissance à Dieu. Luthériens et orthodoxes comprennent les bonnes œuvres comme les fruits et les manifestations de la foi du croyant et non pas comme des moyens de salut. » (§ 5)

Cette dernière phrase pourrait paraître trompeuse, car si les bonnes œuvres ne sont pas considérées comme des moyens de salut, elles sont dans la pratique de l'Église orthodoxe, à travers la prière, le jeûne, l'ascèse, la charité, d'utiles actions pour ce que Saint Séraphim de Sarov définissait comme étant le but de la vocation chrétienne : « l'acquisition de l'Esprit Saint ». Pour autant, comme le fait remarquer le théologien orthodoxe Vladimir Lossky : « La notion de mérite est étrangère à la tradition orientale. Ce mot se rencontre rarement dans la littérature spirituelle de l'Église d'Orient et n'a pas la même signification qu'en Occident. La cause en est à chercher dans l'attitude générale de la théologie orientale vis-à-vis de la grâce et du libre arbitre. »⁵⁴ Pour le théologien orthodoxe, la pensée patristique grecque ne dissocie jamais la grâce de la liberté. L'une et l'autre s'unissent dans un mouvement de rencontre simultanée qui n'est compatible ni avec le pélagianisme du 5^e siècle ni avec la lecture augustinienne de la justification réactualisée lors des débats du 16^e siècle. Mais laissons une nouvelle fois la parole à Vladimir Lossky pour mieux en comprendre les enjeux : « Car il ne s'agit pas de mérites, mais d'une coopération, d'une synergie des deux volontés, divine et humaine, accord dans lequel la grâce s'épanouit de plus en plus, se trouve appropriée, 'acquise' par la personne humaine. La grâce est une présence de Dieu en nous qui exige de notre part des efforts constants. Cependant, ces efforts ne déterminent nullement la grâce, ni la grâce ne meut notre liberté comme une force qui lui serait étrangère. »⁵⁵ D'ailleurs, à la fin du 16^e siècle, le Patriarche Jérémie II *Tranos*, dont nous avons parlé précédemment, s'était fait fort de la position des Orientaux en déclarant :

53. L'intégralité du document est disponible dans la revue *Irenikon* (1998), p. 299-300.

54. V. LOSSKY, *La Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Aubier, Éditions Montaigne, 1944, p. 194.

55. *Ibid.*, p. 195.

« Sur notre liberté personnelle et sur le libre arbitre en matière spirituelle, ce qui constitue votre deuxième point, nous en appellerons à Jean et à son verbe d'or. Car il est parfaitement clair dans ses traités théologiques, lorsqu'il commente ce passage du divin Paul : "même si vos chutes et les errements dans lesquels vous vous étiez autrefois engagés ont fait de vous des morts" etc. jusqu'à : "l'esprit qui maintenant anime les fils de désobéissance"⁵⁶. Voici comment son commentaire éclaire ce texte : "Ce n'est pas par la force ni par l'exercice d'un pouvoir qu'Il nous gagne, même dans notre mort, mais par la persuasion. Le vois-tu ? Il existe donc une mort du corps et une mort de l'âme ; l'une est naturelle et ne relève pas d'un choix. Mais la mort de l'âme relève d'un choix et il nous faut en répondre sans pouvoir être absous"⁵⁷. Car nous n'obéissons pas à une nécessité, mais à notre jugement lorsque, en toute liberté, nous voulons et nous choisissons de commettre une action, quelle qu'elle soit, bonne ou mauvaise...»⁵⁸

On comprend mieux alors les difficultés à intégrer la perspective orthodoxe dans le contexte de la Réformation, non seulement en raison du cadre théologique dans lequel la fracture des christianismes d'Occident s'est produite, mais aussi à cause de l'absence de recherche œcuménique de fond à ce sujet. Certainement, les événements de 2017 devront servir à un tel approfondissement en vue, notamment, de la poursuite du dialogue théologique de l'Église orthodoxe avec les Églises issues de la Réforme, comme le théâtre de la rencontre des théologies d'Orient et d'Occident.

c) Le problème du confessionnalisme et la catholicité de l'Église

Désormais, il convient d'aborder une dimension plus ecclésiologique de la problématique soulevée par le document *Réformation 2017*. À de nombreuses reprises le document fait du confessionnalisme, ou si l'on accepte un anglicisme, le « *dénominationalisme* », la condition d'une nouvelle forme de catholicité ecclésiale. « Néanmoins au niveau théologique ce concept est resté le modèle de base de la catholicité protestante pour la compréhension protestante de l'œcuménisme jusqu'à nos jours et a fait l'objet d'une grande attention pendant les travaux en vue d'une compréhension œcuménique à l'occasion de l'anniversaire de la *Confessio augustana* en 1980 ». ⁵⁹

56. Ep 2,1.

57. PG 62, 31.

58. I. KARMİRES, *Tà Dogmatikà kai Symvolikà Mnhmeia tēs Ōrthodōxou Katholikēs Ekklesiās* [Monuments dogmatiques et symboliques de l'Église catholique orthodoxe], Athènes, 1952-1953, p. 450-451. Traduction utilisée : J. ASSAEL, « Le débat œcuménique luthéro-orthodoxe au XVI^e siècle », *Positions Luthériennes* (2004), p. 166-168. Sur la question du libre arbitre dans le contexte de la correspondance entre Jérémie II et les luthériens, voir : N. KAZARIAN, « The use of the Church Fathers by Jeremiah II Tranos in his examination of Free Will », *Studia Patristica* XLVIII (2010), p. 397-402.

59. *Réformation 2017*, p. 88. Traduction ISTINA, voir ce numéro p. 64.

L'Église catholique romaine semble s'être laissée emporter par le modèle confessionnel. « Néanmoins, en dépit de son ecclésiologie et de sa compréhension d'elle-même, l'Église catholique, avec Trente, était devenue une Église dénominationnelle. »⁶⁰ L'orthodoxie n'en a pas été exempte non plus. L'utilisation que fait Luther de cette fameuse « Église grecque » témoigne d'un changement de paradigme ecclésiologique, glissant du maillage territorial des espaces canoniques, à la confession de foi comme seul principe de communion ecclésiale. Ce changement explique sans doute le fait que le Patriarche Jérémie II n'ait pas pris la mesure des attentes et des espérances de ses correspondants allemands, qui ne souhaitaient pas uniquement un adoubement orthodoxe de leur *Confessio Augustana* contre Rome, mais bien une proposition d'unité avec l'Église luthérienne.

La confessionnalisation du christianisme a eu des effets sur l'Église orthodoxe et la présence de juridictions ecclésiales sur un même espace territorial. C'est en tout cas l'avis de l'archimandrite Grigorios Papathomas lorsqu'il écrit : « La réforme donc, en raison de son écartement de l'Église occidentale, dont elle 'était issue', non tant du point de vue spatial, mais surtout du point de vue de son mode d'existence, introduit par définition une nouvelle donnée déterminante pour la définition et la constitution d'une Église, donnée totalement inconcevable, du point de vue ecclésiologique, jusqu'à cette époque. Son seul objectif était de donner un fondement aux nouvelles communautés ecclésiales qui se formaient alors et de justifier leur existence depuis leur naissance, et plus encore, leur autonomisation. Ce nouveau 'critère' ecclésiologique a été désigné par le terme de co-territorialité. »⁶¹ L'auteur y voit d'ailleurs une transformation qui s'impose à l'orthodoxie dans sa gestion multi-juridictionnelle et ethnocentrée de la diaspora⁶².

Pour autant, cet alignement ecclésiologique de l'orthodoxie sur un modèle confessionnaliste ne s'oppose pas uniquement au critère territorial de communion, mais il est tout aussi difficilement conciliable avec l'expérience de la catholicité de l'Église. Car, bien que l'Église orthodoxe soit une communion d'Églises, la catholicité de l'Église est interdépendante de l'apostolicité des communautés locales, garantie par l'épiscopat, dans le rapport de communion avec l'ensemble du corps du Christ. Le texte *Réformation 2017* nous invite à approfondir cette question : « Cependant, il est aussi nécessaire de clarifier si la notion selon laquelle aucune Église ne peut réaliser la catholicité de l'Église sans les autres Églises est utile d'un point de vue œcuménique. »⁶³

Pour l'orthodoxie, la catholicité de l'Église est inséparable du mystère de communion et elle est au cœur de l'expérience synodale. La

60. *Réformation 2017*, p. 90. Traduction ISTINA, voir ce numéro p. 65.

61. Archim. G. PAPATHOMAS, « Les relations oppositionnelles entre *Église établie localement* et *Diaspora ecclésiastique* », *Contacts* 57/ 210 (2005), p. 97.

62. Voir les décisions de la 4^e Conférence panorthodoxe préconciliaire de juin 2009, sur la « diaspora orthodoxe ».

63. *Réformation 2017*, p. 113. Traduction ISTINA, voir ce numéro p. 87.

réaffirmation de ce principe, comme attribut de l'Église, permettra sans doute aux orthodoxes d'évaluer la dimension eucharistique de l'interdépendance entre le local et l'universel, non seulement comme une caractéristique géographique, mais comme un principe ontologique de l'Église. Par principe ontologique, nous entendons l'actualisation de la présence véritable du Christ par une expression dogmatique juste dans la communauté, garantie par l'épiscopat, au sens de Saint Ignace d'Antioche⁶⁴. Michel Stavrou, professeur à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, va plus loin en écrivant : « La catholicité exprimant la plénitude locale de chaque communauté eucharistique, les communautés ne s'additionnent pas entre elles, pas plus que les personnes divines ne s'additionnent ni que le Trois n'est la somme de chacun des Un, puisque chaque Un porte en lui les deux autres autant que lui-même »⁶⁵.

Dès lors, la synodalité ne peut être comprise sans la primauté. Dans la synodalité, comme dans la primauté, la catholicité de l'Église, au sens de plénitude du Royaume à venir, est garantie. La catholicité de l'Église n'est donc pas une addition des Églises locales, mais une communion où, pour reprendre les mots du Métropolite de Pergame Jean Zizioulas : « l'universalité devient [...] identique à la communion »⁶⁶. La primauté est alors constitutive de la synodalité à tous ses niveaux. Il n'y a de synodalité sans primauté, ni de primauté sans synodalité. La reconnaissance d'une primauté universelle dans le cadre d'une synodalité planétaire est alors à différencier de la juridiction universelle d'un seul siège. En valorisant les Églises locales, à partir des sièges épiscopaux qui les constituent, une primauté synodale devrait se constituer en vue de la coopération de tous. L'exercice de la primauté, même universelle, se ferait dans la communion avec le reste de l'Église, des patriarches au plus humble fidèle. À sa manière, le dialogue œcuménique entend faire valoir cette expérience de synodalité sur une base inter-confessionnelle. L'espoir est alors de voir l'œcuménicité se muer en catholicité afin d'affirmer l'interdépendance des Églises en raison du lien de communion qui les unira. Aussi, un travail sur la catholicité de l'Église en contexte « dénominationnel » est indispensable, notamment dans l'Église orthodoxe afin d'étudier la possible articulation de principes ecclésiologiques différents : territoriaux et confessionnels. Le compromis canonique assumé dans la diaspora orthodoxe permettra-t-il de faire avancer le dialogue œcuménique sur le thème de la catholicité ? Espérons que certains s'approprient cette question à l'aune de 2017.

64. *Lettre aux Smyrniotes*, 8,2 : « Là où est l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique. »

65. M. STAVROU, « La catholicité de l'Église », *Contacts* 49/180 (1997), p. 347.

66. J. ZIZIOULAS, Métropolite Jean de Pergame, *L'Église et ses institutions*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 221.

3. Quelques enjeux œcuméniques de la Réformation pour l'Église orthodoxe

a) Renouveau et résistances

Avec ou sans œcuménisme, les relations inter-confessionnelles, qu'elles soient d'ordre purement théologique, politique ou encore diplomatique, ne sont pas sans créer, volontairement, ou non d'ailleurs, des conditions spirituelles d'hybridation. Est-ce à dire que l'unité visible des chrétiens dans la communion des Églises s'écrit dans la perméabilité des traditions chrétiennes ? À ce propos, l'Église orthodoxe joue la carte de l'isolationnisme, réelle ou virtuelle, nous le verrons. La pensée théologique d'un Père Georges Florovsky à propos du concept de « pseudomorphose » est le point de départ du renouveau patristique qui progressivement s'est transformé en traque inlassable des infidélités théologiques à l'orthodoxie, opposée semblablement aux tentations protestantes et catholiques, représentées entre autres par Cyrille Loukaris et Pierre Mohila⁶⁷. Paradoxalement, l'influence avérée de ces deux pôles théologiques sur la théologie orthodoxe jusqu'au 20^e siècle explique en grande partie l'opposition virulente de certaines franges fondamentalistes de l'orthodoxie à l'œcuménisme. Konstantinos Delikostantis parle à très juste titre du « complexe Loukaris »⁶⁸ pour décrire ce phénomène d'opposition au protestantisme, entraînant dans son sillage le rejet de toute réforme et « par conséquent du renouveau et de l'engagement dans l'histoire et la société. »⁶⁹

Ce qu'il convient ici de mettre en lumière n'est pas tant la perméabilité théologique de l'orthodoxie que son renouveau, notamment par le biais de la « néo-patristique », dans le contexte de la diaspora, au maximum de son exposition à l'altérité confessionnelle, à savoir plus généralement aux carrefours des rencontres interconfessionnelles. Car l'Église orthodoxe en s'interrogeant sur sa propre identité ecclésiale, ainsi que le lui demandait le mouvement œcuménique, a non seulement découvert les termes proprement eucharistiques de son ecclésiologie, mais elle a par la même occasion affirmé son identité proprement patristique. Ce double tropisme – facettes complémentaires d'une même

67. G. FLOROVSKY, *Les Voies de la théologie russe*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2001 ; D. WENDEBOURG, « *Pseudomorphosis – ein theologisches Urteil als Axiom der kirchen-und theologiegeschichtlichen Forschung* », *The Christian East, its institutions and its thought*, Rome, Pontificio Istituto orientale, 1996, p. 566-589. A. JOBERT, *De Luther à Mohila, Texte imprimé : la Pologne dans la crise de la chrétienté, 1517-1648*, Paris, Institut d'études slaves, 1974 ; K. P. TODT, « Kyrillos Lukaris », *La Théologie byzantine et sa tradition II*, sous la direction de C. G. CONTICELLO et V. CONTICELLO, Turnhout, Brepols, 2002, p. 617-658. Sur l'opposition des slavophiles aux influences des christianismes occidentaux : A. KHOMIAKOV, *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1858.

68. K. DELIKOSTANTIS, « Orthodox Dialogues with the Lutheran Churches », dans P. KALAITZIDIS & Th. FITZGERALD *et al.* (dir.), *Orthodox Handbook on Ecumenism*, Volos, Volos Academy Publication, 2014, p. 474.

69. P. KALAITZIDIS, « Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church », *op. cit.*, p. 152.

pièce – ne s’oppose pas à l’Écriture sainte et encore moins au « magistère », si tant est qu’un tel magistère puisse être défini dans l’Orient chrétien, mais il englobe un mouvement encore plus large qu’il intègre comme son principe de vie : la tradition. Il serait hasardeux de tenter ici une analyse proprement épistémologique – la théologie chrétienne n’y est pas encore totalement prête – des critères forgeant la théologie orthodoxe. Il faut néanmoins retenir combien le mouvement œcuménique, aussi bien au niveau bilatéral que multilatéral, a créé les conditions de son renouveau théologique, en sortant d’une théologie aussi scolaire que « babylonienne » au profit d’une catharsis historique indispensable à son ancrage dans le monde contemporain. Le texte œcuménique *Réformation 2017* établit le même diagnostic : « Les rencontres œcuméniques présentent une occasion de retrouver une assurance consolidatrice pour toutes les traditions confessionnelles. Certaines idées oubliées pendant longtemps regagnent de l’importance »⁷⁰

À ce titre, l’engagement orthodoxe a-t-il pu orienter, plus qu’influer, le chantier œcuménique en posant le primat de la théologie sur celui de l’histoire. C’est en effet l’une des thèses du Métropolite Jean de Pergame (Zizioulas) pour qui il est prioritaire de discuter de théologie plutôt que de s’entendre sur l’histoire. Cette affirmation est corroborée par l’engagement de nombreux théologiens orthodoxes dans l’arène œcuménique. Nous ne ferons ici mention que de la longue mission d’un Nikos Nissiotis par exemple à la tête de la Commission « Foi et Constitution » du Conseil œcuménique des Églises (1977-1982). Pour autant, l’opposition de la théologie à l’histoire reste à notre sens extrêmement artificielle. Car dans les relations œcuméniques, et le texte *Réformation 2017* que nous étudions en est le parfait reflet, repenser la mémoire historique des Églises est une action de première importance. Nous l’avons vu avec d’autant plus force, en 1965, au cours de la levée des anathèmes de 1054. Le texte de la déclaration commune catholique-orthodoxe insiste pour : « regretter également et enlever de la mémoire et du milieu de l’Église les sentences d’excommunication qui les ont suivis, et dont le souvenir opère jusqu’à nos jours comme un obstacle au rapprochement dans la charité, et les vouer à l’oubli. » Le triptyque : mémoire, souvenir, oubli paraît alors un indispensable outil au service de l’écriture de l’Histoire, au sens de Michel de Certeau ou des lieux de mémoire selon Pierre Nora⁷¹. Le texte *Réformation 2017* va dans le même sens lorsqu’il mentionne : « Une fois encore, cependant, il se vérifie ici aussi que le dialogue œcuménique peut d’une part considérer une telle description historique comme une objectification souhaitable du débat ; d’autre part la recherche théologique doit continuer à essayer d’interpréter les découvertes et les explications historiques et à discuter la

70. *Réformation 2017*, p. 103. Traduction ISTINA, voir ce numéro p. 78.

71. M. DE CERTEAU, *L’Écriture de l’histoire*, Paris, Gallimard, 1975 ; P. NORA, *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1997.

légitimité des actions historiques au regard de Dieu aussi bien que la relation entre l'action de Dieu et les événements historiques. »⁷²

Est-ce à dire, pour autant, que le renouveau théologique de l'orthodoxie l'ait rendu parfaitement hermétique aux influences d'une théologie exogène ? Du point de vue de la doctrine, nous l'avons dit, le 20^e siècle, mais aussi le début du 21^e siècle, auront servi à la redécouverte de ses sources primaires : Écriture sainte, pères de l'Église, droit canon et liturgie. Plus que son influence, les interrogations portées par le mouvement œcuménique et les contacts interconfessionnels vont inciter l'Église orthodoxe à développer des préoccupations que l'on retrouve à la fois dans l'Église catholique romaine et dans les Églises issues de la Réforme⁷³. Nous n'en relèverons qu'un seul, qui apparaît dans le texte *Réformation 2017* : l'ordination des femmes. Ce thème aurait dû s'ajouter à ceux qui ont été arrêtés dans le cadre conciliaire panorthodoxe et dont certains seront abordés par le saint et grand concile⁷⁴.

b) Pistes : ordination des femmes et rôle des laïcs dans l'Église

S'agissant de l'ordination des femmes, ce sujet apparaît dans le document que nous étudions comme une forme de résistance au rapprochement œcuménique⁷⁵. Même s'il est utilisé comme un point de ferme différenciation entre catholicisme et protestantisme, ce sujet a ouvert la porte à d'intenses discussions dans l'Église orthodoxe touchant non seulement à la nature du sacerdoce, mais aussi plus généralement à la place de la femme dans l'Église. En France, la figure de proue de ces revendications n'était autre qu'une ancienne protestante convertie à l'orthodoxie, Elizabeth Behr-Sigel (1907-2005)⁷⁶. Son milieu d'origine n'en rend pas moins l'interrogation légitime, bien au contraire, Elizabeth Behr-Sigel représentait une figure centrale de la théologie orthodoxe de l'Hexagone. Dans un livre à quatre mains rédigé par Elizabeth Behr-Sigel et le Métropolite Kallistos Ware, intitulé *L'ordination de femmes dans l'Église orthodoxe*⁷⁷ après avoir analysé tous les éléments en faveur ou contre l'ordination des femmes (théologie, histoire, droit canon, pureté, typologie), il ne reste qu'une pratique ecclésiale multiséculaire pour en justifier l'opposition. La question continuera à se poser tant qu'une

72. *Réformation 2017*, p. 78.

73. Il aurait aussi été intéressant de faire une remarque plus appuyée sur les influences culturelles, comme l'utilisation de l'orgue dans les églises orthodoxes grecques aux États-Unis. Sur la question de l'utilisation des instruments de musique dans l'Église orthodoxe voir N. LOSSKY, *Essai sur une théologie de la musique liturgique*, Paris, Éd. du Cerf, 2003.

74. 1. Le sacrement du mariage et ses empêchements ; 2. L'importance du jeûne et son observance aujourd'hui ; 3. Les relations de l'Église orthodoxe avec l'ensemble du monde chrétien ; 4. L'autonomie et la manière de la proclamer ; 5. La mission de l'Église orthodoxe dans le monde contemporain et 6. La diaspora.

75. *Réformation 2017*, p. 102.

76. O. LOSSKY, *Vers le jour sans déclin : Une vie d'Elizabeth Behr-Sigel (1907-2005)*, Paris, Éd. du Cerf, 2007.

77. Elizabeth BEHR-SIGEL & Mét. Kallistos WARE, *L'Ordination de femmes dans l'Église orthodoxe*, Paris, Éd. du Cerf, 1998.

réponse adéquate n'aura pas été apportée. Aujourd'hui l'inertie des institutions ecclésiales est proportionnelle aux attentes de certaines femmes, prêtes ou déjà engagées dans la vie de l'Eglise. La question reste donc encore parfaitement ouverte et elle l'est d'autant plus qu'elle constitue un point de crispation important avec les Eglises issues de la Réforme. Et par-delà la question de l'ordination *stricto sensu*, c'est la place des femmes dans l'Eglise, leur rapport à l'autorité, leur légitimité à représenter l'orthodoxie à l'extérieur du cadre restrictif de l'ordre, leur engagement missionnaire qui se posent.

Ces réflexions devraient être intégrées à une recherche plus large sur la place des laïcs en tant que peuple de Dieu dans la vie de l'Eglise aujourd'hui, en rapport avec la définition d'une synodalité au niveau local. La montée en puissance des laïcs est-elle le signe d'une protestantisation de l'orthodoxie, comme le craignent certains hiérarques ? Ces débats avaient fait l'objet d'une première analyse au cours du concile de Moscou (1917-1918) dans le prolongement d'un traitement indispensable de l'idéal russe de *sobornost*⁷⁸. Ils devraient être à l'agenda des futures réflexions qui permettront à l'orthodoxe d'entamer la mue nécessaire à son raccrochage au wagon de l'Histoire.

Conclusion

À l'approche de 2017, l'orthodoxie peut-elle encore justifier son indifférence à l'égard de la Réformation ? Certainement pas. Les interrogations dont est porteur le jubilé serviront indubitablement de levier pour la faire entrer mieux encore dans le 21^e siècle. Car on ne peut plus être étrangers l'un à l'autre lorsque, à défaut du passé, on partage le présent. Les relations de l'orthodoxie à la Réforme sont paradoxalement à la fois anciennes et récentes. À la différence de l'Eglise catholique romaine, il n'y a pas de mémoire commune et donc pas la possibilité d'écrire une histoire partagée, à moins de mettre en exergue les quelques épisodes du 16^e siècle que nous avons tenté de mettre en lumière. Est-ce suffisant ? C'est du moins un point de départ.

Concluons ce modeste regard en nous arrêtant sur les enjeux de 2017. Si l'identité ecclésiale de l'orthodoxie ne s'inscrit que dans les marges historiques du protestantisme, la réalité œcuménique contemporaine ne lui sert pas moins d'occasion favorable à son propre renouveau, transcendant les séparations à l'intérieur du christianisme occidental, dans un mouvement global de rapprochement et d'unité. La force du renouveau ecclésial, qui se trouve être à l'essence même de la Réformation, demeure identique au principe unitif de la communion comme grâce divine. À l'heure où l'Eglise orthodoxe s'apprête à convoquer son saint et grand concile, la proximité de l'anniversaire de la Réformation doit nous inviter à penser le renouveau de notre tradition

⁷⁸. Voir H. DESTIVELLE, *Le Concile de Moscou (1917-1918)*, Paris, Éd. du Cerf, 2006.

spirituelle dans le souci rester au contact de l'Histoire et du monde pour lequel le Christ a donné sa vie.

Nous terminerons cette modeste étude en rappelant ces mots du professeur de l'Académie de Volos, Pantelis Kalaitzidis :

« Sans l'ouverture eschatologique et une compréhension de la tradition tournée vers le futur, aucune discussion sérieuse à propos du renouveau et de la réforme n'est possible. Ainsi, si la tradition est une chose qui n'émane que du passé, si ces seuls points de référence sont ceux qui nous ont été légués et transmis, tout changement, modification ou réforme est forcément une trahison de l'origine, de la vérité authentique. À l'inverse, si la tradition nous vient du futur – le futur du Royaume de Dieu, du Christ eschatologique lui-même – alors tout est possible, tout est ouvert et rien n'est gravé dans le marbre. »⁷⁹

79. P. KALAITZIDIS, « Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church », *op. cit.*, p. 149-150.

Résumé : Nicolas KAZARIAN, *500 ans après la Réformation. Lecture orthodoxe du document : « Réformation 1517-2017. Perspectives œcuméniques ».*

Proposant un regard orthodoxe sur le document *Reformation*, qui ignore son Église, l'auteur en commente les trois parties. Du point de vue historique, il perçoit la Réformation comme un signe de l'*estrangement* des christianismes d'Orient et d'Occident, et l'illustre par le dialogue manqué entre le patriarche Jérémie II de Constantinople et des luthériens de Tübingen. Puis s'interrogeant sur la signification théologique de la Réformation, il clarifie le rapport entre tradition et réforme dans l'Église orthodoxe, avant d'évoquer les divergences de celle-ci avec le protestantisme sur la grâce et l'ecclésiologie. Enfin, à propos des enjeux œcuméniques, il s'arrête sur les résistances orthodoxes, avant d'aborder les évolutions possibles de son Église sur l'ordination des femmes et le rôle des laïcs.

Abstract : Nicolas KAZARIAN, *500 years after the Reformation. An orthodox reading of the document : « Reformation 1517-2017. Ecumenical Perspectives ».*

Offering an Orthodox perspective on the *Reformation* document, which ignores his Church, the author comments on its three parts. From an historical point of view he perceives the Reformation as a sign of the « estrangement » between Western and Eastern Christianities and an illustration of the absence of dialogue between Patriarch Jeremy II of Constantinople and the Lutherans of Tübingen. Following this, the author examines the theological signification of the Reformation and clarifies the relationship between tradition and Reformation within the Orthodox Church, before identifying its differences with Protestantism on the notions of grace and ecclesiology. Finally, concerning the ecumenical stakes, he lingers on Orthodox resistances before considering the possible evolutions of his Church regarding the ordination of women and the role of the laity.