

# ORTHODOXIE ET MODERNITE : UNE RELATION EN SUSPENS?<sup>\*</sup>

**Pantelis Kalaitzidis**

Docteur en Théologie (Université de Thessalonique),  
Mastère en Philosophie (Université de Paris-  
Sorbonne, Paris IV). Directeur de l'Académie  
d'Etudes Théologiques de Volos, Volos, Eparchie de  
Démétrias, (Grèce)

*La problématique posée est celle de la non-rencontre de l'Orthodoxie et de la modernité et du piège du fondamentalisme que cela entraîne. L'auteur analyse les différents paramètres qui donnent à l'Orthodoxie d'aujourd'hui un parfum conservateur traditionnel qui la fige dans des modèles historiques révolus, venus de Byzance et des sociétés agraires des pays traditionnellement orthodoxes. L'auteur dresse un plaidoyer exhaustif pour un renouveau de la pensée orthodoxe, comme nouvelle incarnation de la parole par une rencontre avec les réalités nouvelles. Il témoigne pour une pensée théologique et philosophique ouverte sur le monde et la modernité qu'il conçoit comme fille du christianisme. Il établit une symétrie comparative entre la modernité sécularisée et le christianisme primitif qui lui apparaît comme une école de foi areligieuse.*

**L**a question cruciale que pose cet article peut se résumer ainsi: *l'Orthodoxie s'est-elle arrêtée, dans sa marche historique, avant la modernité? Ou, pour le dire autrement: la théologie chrétienne orthodoxe ne peut-elle remplir son rôle que dans des contextes traditionnels, tant elle emprunte ses formes et ses représentations*

---

\* Cet article est une adaptation et une actualisation en langue française du titre original anglais, «Did Orthodox Christianity come to a halt before Modernity? The need for a new incarnation of the word and the eschatological understanding of Tradition and of the Church-world relationship», conférence prononcée à la Faculté de Théologie de l'Université Catholique de Linz, Autriche, 15/05/2008.

à la société agraire à laquelle elle se rattache dans plus d'un aspect : son symbolisme liturgique ; les exemples rhétoriques utilisés dans les prédications ; la structure administrative de l'Église ; sans oublier les idées bien établies sur la relation entre le sacré et le profane, la religion et la politique, l'Église et la société? Le christianisme orthodoxe a-t-il pleinement reçu et intégré les droits acquis grâce à la modernité ainsi que leurs conséquences dans le domaine religieux, social et culturel? En tant que chrétiens orthodoxes, ne demeurons-nous pas nostalgiques de schémas mentaux et de structures organisationnelles hérités d'un passé glorieux, plus particulièrement impérial et Byzantin? Sommes-nous tentés, conformément à un certain fondamentalisme importé, par un retour à une pré-modernité? Sommes-nous en train de nous éloigner de la modernité, voire d'envisager la post-modernité, ou la modernité tardive, comme une revanche de l'Église et de la religion contre la modernité, imitant, sur ce point, la réaction anti-moderniste de l'Église catholique romaine avant qu'elle ne tienne compte, grâce au Concile Vatican II, des réalités nouvelles et décide de dialoguer de manière dialectique avec le monde moderne<sup>1</sup> ?

Certains considèrent que le renouveau de la philosophie scolastique, avec le néo-thomisme en première ligne, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, devait constituer un rempart de défense efficace contre les défis que la modernité posait à l'inflexibilité théologique de l'Église catholique romaine. De même, on pourrait dire que le fameux «retour aux Pères», tel qu'il a été compris et propagé par plusieurs théologiens orthodoxes, a également servi (au sein de l'Orthodoxie) de rempart contre la modernité et ses défis propres, nonobstant son ambition intrinsèque de renouvellement. Ce faisant, le « retour aux Pères » n'aurait-il pas entravé la parole de Dieu, dans son incarnation et sa révélation, au sein de chaque contexte social et culturel particulier? N'aurait-il pas freiné, au sein de la théologie orthodoxe, l'herméneutique, la recherche biblique et historique, la théologie systématique, les approches anthropologiques et féministes, la théologie de la libération, de même que la théologie œcuménique et politique? N'aurait-il pas également contribué, à sa manière, à rendre la vie ecclésiale orthodoxe prisonnière d'une mentalité conservatrice ainsi que de structures et de pratiques pré-modernes, alors que certains théologiens orthodoxes renommés, rêvent d'un saut direct dans la post-modernité?

---

1. Cf. P. Kalaitzidis, *Orthodoxie et Islam: de la modernité à la mondialisation, du fondamentalisme au multiculturalisme et à l'éthique de la paix*, 2016, Contacts: Revue française de l'Orthodoxie, no 254, avril-juin 2016, 193, Paris.

Une série de questions, tout aussi fondamentales, surgissent à l'esprit. Par exemple : est-ce que les droits de l'homme sont pleinement compatibles avec l'ethos et la tradition orthodoxes? L'Orthodoxie et la pensée des Lumières s'excluent-elles nécessairement? Peut-il exister un discours ecclésial qui ne soit pas enchaîné à l'Etat politique et ne se réfère pas toujours à une idéologie nationale? La christologie et la théologie de la personne sont-elles concevables face à la modernité et à l'exploration de la psychanalyse? Quelles sont les relations entre la religion et la politique, entre l'Orthodoxie et la politique, l'Orthodoxie et la démocratie, l'identité ecclésiale et l'identité nationale dans le contexte de la modernité? Quel serait le message, le discours de l'Église et de la théologie, à l'époque de la post-modernité et du multiculturalisme? Qu'est-ce que l'Orthodoxie, en dernière analyse? Est-elle une idéologie ethno-religieuse, inextricablement liée aux anachronismes sociaux et culturels, ce qui en ferait une religion du passé qui lutte pour la préservation de «privilèges historiques»? Ou est-ce plutôt un mode de vie pour le présent et l'avenir, adressé à tous les êtres humains, intrinsèquement cosmique et œcuménique dans toutes ses dimensions?

### ***Dialectique de l'Orthodoxie et du monde moderne***

Dans quelle mesure les chrétiens orthodoxes, à travers l'Église, ont-ils marqué de manière significative ce monde nouveau? L'Église a-t-elle offert un témoignage prophétique de la vie transfigurée et transfigurante? La théologie a-t-elle eu le courage d'incarner le Christ dans les nouvelles réalités culturelles et sociales qui demeurent tributaires, sur plusieurs plans, de la modernité? Ou bien, a-t-elle préféré choisir la sécurité et le confort de la «tradition» et du «byzantinisme»?

En tout état de cause, la modernité et la post-modernité (ou modernité tardive) ainsi que le cadre qu'elles définissent constituent l'environnement historique et socio-culturel dans lequel l'Église orthodoxe est appelée à vivre et à mener à bien sa mission. C'est sur ce point précis qu'elle est invitée à incarner la vérité chrétienne sur Dieu, le monde et l'humanité. Certes, la théologie orthodoxe moderne, inspirée principalement par la fidélité à la pensée des Pères, a reformulé au cours du XXe siècle une théologie admirable de l'Incarnation et de la « chair assumée ». Cependant, sa position sur de nombreux problèmes modernistes, ainsi que le noyau central de sa propre compréhension

ecclésiale, ont souvent laissé cette remarquable théologie de l'Incarnation en suspens, voire socialement inerte. Ces problèmes comprennent : les droits de l'homme ; la sécularisation de la politique et des institutions ; la désacralisation de l'appartenance ethnique et de la politique ; le renversement, au nom d'une société plus équitable, des hiérarchies sociales établies ; l'affirmation de l'amour, de la corporéité et de la fonction spirituelle de la sexualité ; la position face au statut des femmes ainsi que de nombreux anachronismes sociaux et culturels etc.

L'approche orthodoxe habituelle de ces problèmes confirme, une fois de plus, la vision selon laquelle les fidèles orthodoxes se contenteraient de considérations théoriques et échoueraient souvent dans leurs applications pratiques. En d'autres termes, en tant qu'orthodoxes, nous aurions tendance à préférer la « contemplation » et « l'observation » à « l'action » oubliant ainsi, ou négligeant, le caractère foncièrement antinomique et anti-conventionnel de l'événement ecclésial. Ce faisant, nous nous installons dans la sécurité de la tradition et de coutumes héritées du passé ainsi que du confort de sociétés traditionnelles qui, aux yeux de beaucoup, représenteraient la quintessence de « La Tradition ». Pourtant, comme le dit Saint Cyprien de Carthage, «l'antiquité sans vérité est une antiquité d'illusion<sup>2</sup>». Il ajoute « Le Seigneur a dit: Je suis la Vérité. Il n'a pas dit: Je suis la coutume<sup>3</sup> ». Pour cette raison, la théologie doit au moins être incarnée et nous rappeler constamment le caractère résolument antinomique et idoloclastique de l'événement ecclésial, mais également il lui appartient de tirer les conséquences et les répercussions de la théologie de l'Incarnation.

### ***La nécessité d'une nouvelle incarnation de la parole***

En fait, la théologie comme voix prophétique et expression de la compréhension de soi de l'Église, ne peut fonctionner qu'en référence à la nature antinomique et duelle de celle-ci. De même que l'Église n'est pas de ce monde, de même la théologie vise à exprimer une expérience charismatique et une réalité transcendante, au-delà des mots, des concepts ou des noms. Tout comme l'Église vit et se déploie dans le monde, la théologie recherche le dialogue et la communication avec le présent historique de tous les âges, adoptant la langue, la chair du monde et le mode de pensée de chaque époque historique

---

2. Saint Cyprien de Carthage, *Commonitorium* 2-3.

3. Saint Cyprien de Carthage, *Sententiae episcoporum* 87-30.

particulière. La théologie n'est pas coextensive à l'histoire et ne peut être identifiée avec elle. Cependant, le discours théologique, pour être pleinement opérant, ne peut ignorer l'histoire et encore moins faire fi de ses leçons. Sans un tel processus d'osmose et de réception mutuelle de l'histoire et du monde, sans confusion aucune, sans une telle démarche de dialogue, en direction du monde et en témoignage pour lui, l'Église de même que la théologie, voire même la révélation de Dieu, ne sauraient exister. Car l'Église n'existe que pour le monde, pour le bien du monde et « pour la vie du monde<sup>4</sup> ». Après tout, la Révélation de Dieu a toujours eu lieu dans la création et dans l'histoire, et non dans un univers an-historique et intemporel, sans rapport avec le monde. Panayotis Nellas, fondateur du célèbre journal théologique grec *Synaxi*, observait de manière quasi prophétique il y a plus de trente ans: « ... il n'est pas possible aujourd'hui d'avoir une vraie révélation de Dieu sans employer, comme matériau de cette révélation, la société d'aujourd'hui, les réalités culturelles, scientifiques et autres. Il est impossible pour Dieu de motiver, de faire agir l'homme à moins d'entrer en contact avec notre chair particulière et historique; il n'est pas possible pour Lui de sauver l'homme, à moins qu'il ne transfigure notre vie<sup>5</sup> ». En développant cette ligne de pensée, on pourrait ajouter qu'une théologie désincarnée, qui refuse de converser avec les réalités de son époque est inconcevable, qu'il s'agisse de la modernité, de la post-modernité ou de la modernité tardive. Une théologie qui ne s'approprie pas la « chair » de son temps est tout aussi inconcevable, tout comme il est inconcevable que l'Église demeure isolée comme sur une île, refusant de se dépasser elle-même afin d'aller à la rencontre de l'histoire et du monde afin d'évangéliser et de transformer ce dernier. Ainsi, l'Église et sa théologie ne peuvent pas se déployer dans le monde tout en l'ignorant, ou en le dévalorisant, pour la simple raison que ce monde n'est pas « chrétien », et que ce faisant il ne leur convient pas. De même, l'Église et sa théologie sont incapables de motiver et de mobiliser les peuples, tant de la modernité que de la modernité tardive, aussi longtemps que le monde contemporain continuera à être dénigré et méprisé par l'Église, voire à être négligé comme matériau de révélation et comme chair à assumer.

Ce qui s'avère nécessaire n'est pas une répétition incessante du déni et de la réticence dont font preuve les Orthodoxes à l'égard de la modernité ; mais une rencontre créative et un dialogue théologique

4. Cf. Évangile de Jean 6 :51

5. P.Nellas, *La Lumière de la Parole. Perspectives théologiques sur le dépassement de la crise dans l'enseignement de l'éducation religieuse*, 1985, (en grec), Synaxis, no 14, p. 101, Athènes.

sérieux avec tous les défis qu'elle pose. Ce qui est nécessaire serait une « ré-orientation [de la modernité] de l'intérieur », selon l'heureuse formule de feu le Patriarche d'Antioche Ignace IV Hazim.

«De l'intérieur» car, comme le rappelle ce théologien et hiérarque remarquable, la modernité, en dépit de ses aspects négatifs (esprit nihiliste ; manque de sens ; idolâtries diverses comme l'image, le marché, l'érotisme et la drogue ; incapacité à réaliser une simple redistribution de la richesse, etc.) est fille du christianisme, chair de sa chair. De nombreuses réalisations de la modernité (progrès technologique, singularité de la personne humaine, liberté spirituelle, distinction entre le royaume de Dieu et le royaume de César) sont inconcevables sans leurs prérequis bibliques ou chrétiens.

« Ré-orientation », parce que ce patriarche arabe orthodoxe croit que la modernité manque d'une dimension « orientale ». Malgré toutes ses réalisations, elle a besoin d'être inoculée et enrichie avec une « spiritualité créative », à l'instar des éléments vitaux de la théologie chrétienne orientale qui semblent lui manquer. Ces éléments sont, d'une part, la théologie et la spiritualité des énergies divines ainsi que la transfiguration de l'univers dans le Christ ressuscité – une théologie qui malheureusement n'a pas pu se propager et avoir une influence au-delà des cercles monastiques à cause de l'occupation turque. D'autre part, la modernité aurait besoin de la compréhension patristique de l'être en tant que communion et du fondement ontologique de l'amour sur le modèle trinitaire<sup>6</sup>.

Pour toutes ces raisons, la question cruciale porte en définitive sur la réponse que l'Orthodoxie donnera face aux défis posés par la modernité, défis qui se posent de plus en plus dans les pays traditionnellement orthodoxes, quoique de manière récente. L'Église orthodoxe reproduira-t-elle la réaction antimoderniste de l'Église catholique romaine qui, jusqu'à la veille du Concile Vatican II, adoptait, au titre de position fondamentale de sa prédication, une attitude polémique contre les réalisations de la modernité? Ou bien, finira-t-elle par succomber aux tentations du fondamentalisme et se retrancher derrière sa propre identité particulière, dans la mesure où le fondamentalisme s'enracine dans la modernité elle-même ainsi

---

6. Ignatius IV, Patriarch of Antioch and all the East, *Orthodoxy and the Issues of our time*, translated from Arabic by S. O'Sullivan, Publications of the University of Balamand, Balamand, 2006, 222-224 (en anglais)

que dans les changements révolutionnaires, dans plus d'un domaine<sup>7</sup>, qu'elle a introduits ? De plus, l'Église (orthodoxe) entreprendra-t-elle d'interroger radicalement, voire de révoquer, certaines réalisations de la modernité ? Certains penseurs, théologiens ou simples clercs renommés, le font systématiquement en profitant des contradictions et de certains excès des versions militantes de la sécularisation. Cependant, ils utilisent souvent le discours de la théologie orthodoxe selon une grille de lecture prémoderne (traditionaliste) ainsi qu'au travers de distinctions pseudo-manichéennes, faciles à utiliser mais dont le prix est exorbitant, entre les valeurs du peuple des fidèles et celles de la société libérale ; voire en opposant les églises traditionnelles (Catholique romaine et Orthodoxe) d'une part aux églises protestantes de l'autre souvent accusées de minimalisme dogmatique et éthique<sup>8</sup>. L'Église orthodoxe demeurera-t-elle fidèle à un théanthropisme renouvelé et à une théologie authentique de l'Incarnation, inspirée de la vision et de l'expérience de la Résurrection ? Sera-t-elle en mesure d'intérioriser la tradition, l'audace et l'esprit des Pères ainsi que les grandes synthèses théologiques qu'ils ont façonnées, notamment en Orient ? Sera-t-elle en mesure de dialoguer avec la modernité, et pourquoi pas de tenter une synthèse avec ce qu'elle comporte de meilleur, réalisant ainsi la rencontre tant attendue depuis des décennies entre l'Orient et l'Occident ?

### ***Rencontre du Christianisme et de l'Hellénisme et théologie du Dieu-homme: une modernité « avant la lettre »<sup>9</sup> ?***

Il serait cependant pertinent de s'interroger : au-delà du dialogue possible de la théologie avec la problématique de la subjectivité et de l'individualité<sup>10</sup>, sur quel autre registre pourraient se rencontrer et dialoguer l'Orthodoxie et la modernité, compte tenu de l'abîme qui apparemment les sépare et qui serait dû à des principes fondamentaux introduits par l'ère contemporaine ? Existe-t-il des précédents historiques, ou du moins certains éléments propices à une telle rencontre ? Peut-on envisager sérieusement un dialogue et

7. Comme par exemple la relation entre religion et politique ; entre le sacré et le profane ; l'émancipation de l'individu et de la société de la tutelle religieuse ; le goût de la nature et du monde naturel ; la réévaluation de la relation entre foi et science ; les nouvelles méthodes herméneutiques pour l'étude des Écritures et des textes sacrés etc.

8. Cf. Hilarion Alfeyev, *Orthodox Witness Today*, WCC Publications, Genève, 2006, esp. ix-xi, 202-251.

9. En français dans le texte original anglais [NDT]

10. Cf. P. Kalaitzidis, *Orthodoxie et Modernité. Une Introduction*, op. cit, 46-47

une synthèse entre l'Orthodoxie et la modernité, ou ne serait-ce qu'un rêve?

Dans la mesure où la modernité, même en tant que post-modernité, représenta le cadre historique le plus large des conditions de la marche de l'Église et de la vie du corps ecclésial, toute possibilité de dialogue que l'Orthodoxie entreprendrait serait un signe de la sensibilité historique, de la fidélité la plus authentique à la tradition de l'Église telle qu'elle fut exprimée par les Pères prestigieux du IV<sup>e</sup> siècle. Si, en effet, nous acceptons l'idée que «la modernité n'est pas un événement historique spécifique, mais une conjoncture historique qui s'est produite plus d'une fois bien que sous des formes et des contenus différents<sup>11</sup> », dès lors on pourrait affirmer, *mutatis mutandis*, que la rencontre (*antique*) de l'Hellénisme et du Christianisme était déjà, un aspect précoce de la rencontre de l'Église et de la modernité. Ce fut sans doute là l'exemple le plus caractéristique par lequel l'Église emprunte des éléments théologiques et ontologiques qui lui sont initialement étrangers et les assimile de manière féconde dans sa propre vie et sa théologie. Il n'y a aucune raison de louer, aujourd'hui, cette rencontre de jadis avec l'Hellénisme comme allant de soi, pour ne pas dire indispensable, tout en oubliant l'effort titanesque des polémiques qui le précédèrent. Sans doute avons-nous oublié combien il fut pénible, pour l'Église primitive, d'accepter et d'incorporer des concepts et des catégories venus de l'Hellénisme comme : nature, essence, *homoousion*, hypostase, personne, *logos*, intellect, *noûs*, sens, cause, puissance, accident, énergie, *kat'holou* (selon la plénitude), kosmos etc.

Nous ne sommes pas de ceux qui considèrent que la rencontre entre l'Hellénisme et le Christianisme fut exceptionnelle ni, comme l'affirme Georges Florovsky, qu'elle constitue une relation exclusive entre l'Hellénisme et la Catholicité ou une «catégorie éternelle de l'existence chrétienne». Dans le contexte précis de cet article, nous nous posons la question de savoir ce qui empêcherait la théologie contemporaine d'aller à la rencontre de certains défis intellectuels et certains postulats de la modernité, comme jadis ce fut le cas avec les catégories de l'Hellénisme que nous venons d'évoquer et qui sont progressivement devenus la chair de la théologie chrétienne. Nous citerons comme exemples : l'être conscient de soi, l'émergence du sujet voire les droits de l'homme, le rationalisme et le désenchantement de la nature, la

---

11. H. L. Dreyfus-P. Rabinow, *What is Maturity? Habermas and Foucault on "What is Enlightenment"?*, 1991, in D. C. Hoy (ed.), *Foucault: A critical reader*, John Wiley and Sons, p.117.



sécularisation de la société (ce qui ne signifie pas nécessairement celle de l'Église également) ou la libération de la sphère publique, notamment politique, de la norme religieuse.

Nous semblons avoir complètement oublié que ce fut le christianisme primitif et les innovations radicales sur lesquelles il s'est engagé et qu'il a pu, dans une certaine mesure, introduire dans les sociétés chrétiennes : le remplacement de la métaphysique par la primauté de la rencontre personnelle ; l'expérience de l'union entre Dieu et la personne humaine ; l'égalité entre les sexes et les races et les premiers signes de l'émancipation des femmes ; la transcendance eschatologique en Christ de toutes les formes d'injustice et de division ; la dés-sacralisation de César et de l'autorité civile ; la libération de l'être humain d'un type religieux de subordination et de soumission à la cité, à l'État ou à l'autorité civile sacralisée de même que la subordination organique à la tribu, à la famille patriarcale, au clan et au groupe familial ; l'accent mis sur le caractère unique, non répétable, de la personne humaine et de sa valeur propre ; la libération de l'asservissement à la lettre de la loi ainsi que la libération relative de l'aspect sombre et inexplicé des fonctions biologiques humaines ; le désenchantement et la désacralisation de la nature, etc.

Tout se passe comme si nous avons complètement oublié que tout ceci représente une version précoce de la modernité, qui, pour diverses raisons n'a pas pu achever son œuvre de libération. C'est pourquoi il n'est pas excessif d'affirmer que la modernité est une forme sécularisée du christianisme, inconcevable sans ce dernier, bien que sur de nombreux points plus cohérente en termes sociaux que le christianisme. Au sein du champ sécularisé de l'action historique, longtemps négligé par les églises chrétiennes, peuvent aujourd'hui se déployer pleinement les visions et les promesses eschatologiques du christianisme primitif.

En fait, la modernité semble renverser et, jusqu'à un certain point, déconstruire les compromis que le christianisme historique a été obligé d'établir afin d'être accepté par l'État romain, le monde extérieur et les masses populaires désireuses de rejoindre l'Église au moment où elle cessa d'être persécutée et d'être soupçonnée d'activité subversive et où le christianisme devint la religion officielle de l'État, de sorte qu'être chrétien comporte dorénavant des privilèges plutôt que les inconvénients de persécution. Certains considèrent que la modernité et la sécularisation constituent, à la fois, une rupture et une continuité avec le christianisme alors que d'autres parlent même de légitimation, entre autre, de la modernité par le christianisme. Tel est

le cas de Gianni Viattimo qui dit : « la modernité est fille de la tradition religieuse occidentale, principalement comme une sécularisation de cette tradition<sup>12</sup> ». C'est précisément ce que fait observer le Patriarche Œcuménique Bartholomée 1<sup>er</sup> et que rapporte Olivier Clément<sup>13</sup>. Pour le prélat, la sécularisation est fille d'Athènes et de Jérusalem à la fois. Ce qu'il y a de meilleur dans la modernité, à savoir le respect de l'autre, de la liberté de l'esprit, la démocratie pluraliste, tout cela est, aux yeux de Bartholomée 1<sup>er</sup>, enraciné dans la tradition biblique de la personne ainsi que dans la distinction que le Christ établit entre le royaume de César et celui de Dieu.

C'est dans cet esprit qu'agit Bartholomée 1<sup>er</sup> quand il prie pour l'Europe et œuvre pour la rencontre entre Rome et la Réforme de même qu'entre l'esprit critique des Lumières et sa liberté de pensée avec l'Orthodoxie et l'Hellénisme chrétien. Ceci transparait clairement quand il dit : « Puisse l'Europe devenir la cathédrale d'un *divino-humanisme*, où pourraient prendre place toutes les explorations de la modernité et toute les sagesse de la tradition<sup>14</sup> ».

Ce type d'humanisme, étroitement lié à la théologie de l'Incarnation, fournit le contexte et les critères d'une réponse théologique, et non seulement « religieuse », à un autre problème critique soulevé par la modernité ; celui de la demande d'autonomie. Comme nous le savons, les sociétés traditionnelles, occidentales et orientales, étaient basées sur la sacralisation des mécanismes d'autorité et de domination, sur la version autoritaire d'un mélange de religieux et culturel/politique et sur une compréhension particulière d'un récit sacré, d'un texte sacré voire d'une loi ou même d'une tradition sacrées, la tradition chrétienne en l'occurrence. Ces sociétés ont donc intériorisé l'élément d'autorité et d'hétéronomie à tel point qu'elles en ont fait une partie inséparable du modèle statique de l'ordre établi médiéval, théocratique et hiérarchique à la fois. L'accord largement accordé par l'Église et la théologie à ce processus, où l'influence mutuelle négative entre la théologie et la société est évidente, conduit souvent à une théologie de l'autorité et de l'hétéronomie qui, à son tour, renforce la sacralisation du pouvoir et la compréhension correspondante de la religion en termes de puissance.

---

12. G. Vattimo, *Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie*, traduit de l'italien par M. Somville-Garant, De Boeck, Paris-Bruxelles, 1997, 49.

13. Cf. Olivier Clément, *La vérité vous rendra libre. Entretiens avec le Patriarche Œcuménique Bartholomée 1<sup>er</sup>*, 1996, JC Lattès, Paris.

14. Olivier Clément, *op. cit*

L'Église a ainsi été imposée à la société de l'extérieur et par le haut, pourrait-on dire. Ainsi, les interdits sociaux divers ont été sacralisés. Tout cela a fondamentalement renversé les « acquis », qui ont tant coûté en efforts, de l'existence trinitaire et de l'Incarnation, vidant de leur sens même le scandale de la croix et le mystère du tombeau vide. L'implication fondamentale d'une pensée trinitaire fut ainsi oubliée, notamment la notion que l'être même de Dieu est communion et amour<sup>15</sup>. La référence à Dieu le Père, au lieu de pointer vers la paternité libératrice et aimante, a fini par se référer à un policier divin qui défend l'ordre établi, un Dieu punitif et vengeur selon le syndrome du « père sadique », pour reprendre Freud. La théologie et la spiritualité ont ainsi perdu leur caractère paradoxal et antinomique et ont régressé vers des modèles religieux vétérotestamentaires d'autorité, alors que la morale chrétienne fut intrinsèquement liée à l'esprit de la loi, de même qu'à une « hétéro-définition » et une « vertu » imposées du dehors. Les conséquences supplémentaires de l'identification du christianisme avec l'hétéronomie furent l'éclipse de l'anthropologie en faveur du théologique voire de l'hétéro-définition théologique ou exclusive de la première. La théologie et l'expérience eschatologique furent remplacées par la métaphysique. Quant aux valeurs naturelles de la corporéité, elles furent dévaluées. L'Église s'en trouva consacrée à l'autorité civile, quelle qu'elle soit, et l'autorité civile se devait d'être sanctifiée par l'Église. Enfin, et inévitablement dans de telles circonstances, l'Église fut historiquement marginalisée.

A la Renaissance, le modèle médiéval autocratique fermé fut renversé, ce qui poussa les gens à douter du modèle théologique et moral de l'hétéronomie tout en affirmant une aspiration insistante d'individualisme et d'autonomie. Le sujet réclame pour lui d'être en mesure de décider de son mode de vie et de ses choix propres sans interférences externes religieuses, ce qui lui permettrait d'assumer individuellement son destin, du point de vue des choix et de la morale tant dans la sphère public que privée. Ainsi l'hétéronomie s'en trouva identifiée avec la servitude intellectuelle et l'immaturation, alors que l'autonomie du sujet devenait comme « l'émergence de l'homme de l'immaturation », pour paraphraser Kant sur les Lumières.

Cependant, dans une perspective chrétienne de l'Incarnation, Dieu ne s'impose pas comme une autorité extérieure ou par une contrainte

15. Cf. notamment Jean Zizoulas, *L'être ecclésial*, Labor et Fides, Genève, 1981; idem, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, T&T Clark, London-New York, 2006.

juridique. Au contraire, il vient dans la personne de Jésus-Christ, le Fils et le Verbe de Dieu incarné, crucifié et ressuscité, comme une présence intérieure, comme la *kénose* et l'offrande de l'éros, comme amour et liberté, accordant à l'homme la réconciliation avec Dieu par l'adoption comme fils, la vie éternelle et l'union avec Dieu, l'appel à la communion et à la relation avec lui et la possibilité de participer au mode de vie de la Trinité.

### **Les défis de la modernité et du «christianisme non religieux»**

Il est clair qu'une réinterprétation dynamique de la théologie de la *Divino-humanité* et une approche libératrice/existentielle du « dogme » de la création *ex nihilo* sont en mesure de briser l'étroite coquille externe de la compréhension « religieuse » du christianisme et de mettre en relief les dimensions libératrices de l'événement ecclésial, créant ainsi les conditions préalables à une véritable auto-connaissance chrétienne de même qu'à un dialogue avec la modernité et la postmodernité, déjà en cours, leur permettant ainsi d'assumer leur dette envers leur passé chrétien.

En effet, bon nombre des réalisations de la modernité occidentale, à caractère clairement libérateur, sont liées à ce qu'on appelle le « christianisme non religieux ». Historiquement, mais surtout depuis Dietrich Bonhoeffer<sup>16</sup>, ce terme a reçu de nombreuses interprétations qui l'ont alourdi. Cependant, pour notre propos, nous retiendrons uniquement aux éléments qui le rattachent au christianisme primitif tout en le différenciant de l'environnement « religieux » omniprésent à l'époque, païen ou juif, ainsi que des diverses pratiques culturelles, symboliques et autres (formes du culte, des mystères, des sacrifices, distinction entre le pur et l'impur, rôle médiateur du clergé, interprétation cosmologique du sacré et sacralisation du monde, etc.). Curieusement, la modernité avec sa critique « anti-religieuse » et souvent « anti-chrétienne », rappelle à la théologie chrétienne cet aspect oublié d'elle-même. Ceci pourrait même, comme dans le cas des Lumières et des sciences critiques en général, représenter une étape supplémentaire pour se débarrasser de toute idolâtrie et mettre en œuvre le second commandement dans la sphère publique. En outre, sans les défis et la critique de la modernité, il ne pourrait y avoir de

---

16. Cf. D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, nouvelle édition traduite de l'allemand par B. Lauret avec la collaboration de H. Mottu, Labor et Fides, Genève, 2006, 328-332.

théologiens comme Karl Barth<sup>17</sup> (dont la critique radicale contient la distinction structurelle entre religion et révélation), Dietrich Bonhoeffer ou Harvey Cox<sup>18</sup>, ou des penseurs comme Gianni Vattimo<sup>19</sup> dont le point d'intersection et de rencontre des réflexions respectives est le « christianisme non religieux ».

De notre point de vue, le « christianisme non religieux » est en effet nourri et fécondé par une critique dérivée de la modernité et de « l'âge adulte du monde » (Bonhoeffer). Mais ceci ne se rapporte pas tant à la fin de l'âge de la religion tel que proclamé par la modernité. Il n'est pas lié non plus au constat que nous serions confrontés à un âge totalement non religieux, comme l'a cru Bonhoeffer car, dans ce cas, le retour imprévu et triomphant du religieux à notre époque dénaturerait toute discussion sur le sujet. On pourrait remarquer, en effet, que, dans sa conclusion spécifique, Bonhoeffer était partiellement induit dans la même erreur que commettra le théologien américain Harvey Cox deux décennies plus tard, à savoir que, au moins durant les trente dernières années, nous n'assistons pas à la disparition mais plutôt au renouveau du religieux à un degré tel que certains n'hésitent pas à parler de la « revanche » de Dieu et au « retour » de la religion. Gianni Vattimo<sup>20</sup> n'hésite pas à affirmer que le phénomène appelé, à tort ou à raison, « retour du religieux » serait identique à la notion de la « mort de Dieu » dont parle Hegel. [...]

Nous évoquons essentiellement ici ce que l'écrivain Stavros Zoumboulakis appelle la « possibilité religieuse d'une religion athée<sup>21</sup> » ou « le retour de la religion sans Dieu ». Dans la mesure où « la religion devient un élément de l'identité ethnique ou culturelle d'un peuple, une part de sa mémoire historique, elle devient tradition et culture, et cesse d'être un mode de vie dont la caractéristique principale est l'obéissance à la volonté de Dieu et la garde de ses commandements; elle cesse d'être un combat de foi ». Mais s'il est certain qu'il n'y a pas de « renouveau » à proprement parler, il est également indéniable qu'il

17. Cf. K. Barth, *L'épître aux Romains*, traduit par P. Jundt, Labor et Fides, Genève, 1972, 223-260.

18. Cf. H. Cox, *The Secular City. Urbanization and Secularization in Theological Perspective*, Macmillan, New York, 1966; Idem, « Beyond Bonhoeffer? The Future of Religionless Christianity », in D. Callahan (ed.), *The Secular City Debate*, Macmillan, New York-London, 1966, 205-214.

19. Cf. G. Vattimo, *Après la Chrétienté. Pour un christianisme non religieux*, traduit de l'italien par Fr. La Brasca, Calmann-Lévy, Paris, 2004, 102-103.

20. G. Vattimo, « Circumstances », in J. Derrida-G. Vattimo (eds.), *Religion*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1998, ix.

21. Cf. l'introduction de S. Zoumboulakis, « Dieu revient-il en Europe? Un essai sur la possibilité religieuse d'une religion athée », de la traduction grecque de Jean Daniel, *Dieu est-il fanatique?*, Polis, Athènes, 1998, 13-49, esp. 31.

y a un retour du religieux et non une fin de religion, comme l'a cru Bonhoeffer. Mais précisément, ce retour du paramètre religieux, avec toutes les potentialités sombres et dangereuses qu'il recèle, rend l'appel de Bonhoeffer pour un « christianisme non religieux » très actuel.

De notre point de vue, la fin de la religion n'est pas tant une découverte ou une réalité actuelle qu'une aspiration continue, un desideratum. Il est superflu de noter que la « fin » en question n'a pas de sens temporel, mais se réfère à une altération qualitative, un postulat théologique et ecclésial. Il s'agit, pour l'Église du défi de demeurer fidèle à une conscience de soi, eschatologique et eucharistique, de même qu'à la réalité de l'Incarnation et à la théologie concomitante de la *Divino-Humanité*.

Comme Olivier Clément le note avec pertinence, Dieu ne s'incarne pas dans le Saint des Saints où le Sacré demeure, mais dans une étable parmi les exclus. De même, dans le désert, il refuse les tentations de la magie, de la possession et du pouvoir, ce qui attirerait les gens vers Lui comme des esclaves fascinés<sup>22</sup>. Pour cette unique raison, nous ne devons pas considérer qu'il soit « fortuit que les chrétiens de la première communauté ecclésiastique à Jérusalem ont accompli leurs devoirs religieux imposés par la tradition juive. « Chaque jour, d'un même cœur, ils fréquentaient assidûment le Temple, ils rompaient le pain dans les maisons, ils prenaient leurs repas avec allégresse et simplicité de cœur » (Actes 2: 42-47). Les premiers chrétiens (juifs) constituaient l'Église en dehors des rites religieux – en dehors de l'espace sacré du temple. Ils ont constitué l'église « à domicile » comme un un repas d'action de grâces (*eucharistia*). Dès son premier instant, l'Église chrétienne était précisément ceci: un rassemblement pour un repas d'action de grâces<sup>23</sup>».

### **La compréhension eschatologique de la tradition et de la relation entre l'Église et le monde<sup>24</sup>**

Du point de vue orthodoxe au moins, nous pensons que la clé pour répondre aux questions soulevées jusqu'ici dans la partie précédente

22. Cf. Olivier Clément, *Entretiens*, op.cit, 119

23. C. Yannaras, *Contre la religion : The Alienation of the Ecclesial event*, trans. Norman Russell, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 2013, 22-23. L'ensemble de l'œuvre de Yannaras culmine dans l'extrait reproduit qui pointe et dénonce la manière dont le Christianisme et l'événement-Église ont été aliénés par leur transformation en religion. La question que soulevé par la demande d'un christianisme non-religieux réside dans l'anti-occidentalisme de Yannaras car c'est à l'Occident qu'il emprunte la notion de christianisme "non-religieux" ou "a-religieux", que ce soit par le biais de Barth ou de Bonhoeffer.

24. Pour un traitement plus détaillé de cette idée cf. P. Kalaitzidis, « The Eschatological Understanding of Tradition in Contemporary Orthodox Theology and its Relevance for Today's Issues », in: C. Dickinson (ed.), *The Shaping of Tradition: Context and Normativity*, Peeters, Leuven, 2013, 297-312.

de cet article se trouve dans l'eschatologie. L'eschatologie introduit un élément d'attente active accompagnée de la dimension du futur et du souffle renouvelé de l'Esprit, toutes choses tellement définitives pour la vie et la théologie de l'Église et qui manquent cruellement aujourd'hui. Hélas, en réponse aux défis contemporains de la mondialisation, du cosmopolitisme et de l'internationalisme, on voit de nouveau souffler violemment le vent du traditionalisme et de l'intégrisme à travers la vie et la théologie de l'Église. Alors que l'intégrisme est une fuite dans le passé de la pré-modernité qui souhaite renverser, l'eschatologie est une attente active et exigeante du Royaume de Dieu qui advient, le monde nouveau que nous attendons. Elle se nourrit d'un engagement dynamique à l'égard du présent, ainsi que d'une affirmation et d'une ouverture au Royaume à venir, dans lequel réside la plénitude de l'identité de l'Église. En d'autres termes, l'Église ne tire pas sa substance principalement de ce qu'elle est, mais plutôt de ce qu'elle deviendra dans le futur, dans le temps eschatologique qui, depuis la Résurrection du Christ et la venue du Saint-Esprit en Pentecôte, a déjà commencé à éclairer et à influencer le présent et l'histoire.

À la lumière de l'eschatologie, la Tradition de l'Église elle-même acquiert une nouvelle signification et une dimension différente, une perspective optimiste d'espérance. Partant, la Tradition n'est pas identifiée avec les habitudes, les coutumes, les traditions, les idées, et en général avec l'inertie historique et la stagnation, mais avec une personne, Jésus-Christ, le Seigneur de gloire qui vient. La Tradition ne porte pas uniquement sur le passé, ou pour le dire autrement, sur des modèles anciens ou des événements accomplis. Aussi étrange que cela puisse paraître, dans la perspective ecclésiale authentique, la tradition est orientée vers l'avenir. Elle s'enracine principalement dans l'avenir du Royaume de Dieu, de celui qui vient, de ce qui n'a pas encore été entièrement révélé et manifesté, de ce que l'amour de Dieu et son plan nous prépare, pour le salut du monde et de l'homme. Ainsi, la compréhension eschatologique de la Tradition apparaît comme la contrepartie de la définition paulinienne de la foi : « La foi est l'assurance des choses qu'on espère, la conviction des choses qu'on ne voit pas » (Hébreux 11: 1), ou comme figure eschatologique de la « mémoire de l'avenir » comme cela est invoqué dans l'anaphore de la Divine Liturgie (rite byzantin) où on se souvient de toute la l'œuvre accomplie du salut mais également du deuxième avènement qui advient. Toute la divine liturgie, comme le dit une scholie attribuée à St Maxime le Confesseur, ne représente pas un archétype céleste éternel ou une réalité dans le

domaine des idées, mais le royaume eschatologique qui doit venir, c'est-à-dire une réalité du futur où se trouve toute la vérité des choses et des symboles. L'avenir est en quelque sorte la cause et non la conséquence du passé, suivant l'analyse pertinente du Métropolitain Jean Zizioulas de Pergame<sup>25</sup>.

L'exemple de l'apparition tardive, eu égard au christianisme le plus ancien, du monachisme et de la vénération des icônes qui, avec le passage du temps, ont acquis une telle importance jusqu'à devenir des expressions caractéristiques de la vie de l'Église orthodoxe, constitue peut-être la meilleure image de cette compréhension paradoxale de la tradition ecclésiale. En fait, le monachisme a d'abord voulu rappeler la dimension eschatologique de la foi chrétienne et n'a représenté qu'un mouvement de protestation contre le compromis institutionnel de l'Église avec le monde et le pouvoir civil. De la part des moines, l'honneur accordé aux icônes reposait sur la théologie de l'Incarnation et exigeait de dépasser le culte sémitique sans images des premiers siècles. Pour l'Église primitive, cependant, ces deux expressions de l'auto-compréhension et de la spiritualité orthodoxes, que nous considérons comme caractéristiques et fondamentales, ne sont rétrospectivement rien d'autre qu'une tradition venant du futur!

De ce point de vue, la Tradition n'est pas la lettre qui tue. Ce n'est ni une répétition nostalgique ou une résignation ni une poursuite continue du passé, mais une continuité créative dans l'Esprit Saint et une ouverture vers l'avenir, vers le nouveau monde du Royaume de Dieu que nous attendons. C'est ainsi que l'exprime un grand théologien orthodoxe du XX<sup>e</sup> siècle, Vladimir Lossky:

« Si la Tradition est une faculté de juger dans la Lumière de l'Esprit Saint, elle oblige ceux qui veulent connaître la Vérité dans la Tradition à des efforts incessants: on ne reste pas dans la Tradition par une certaine inertie historique, en gardant comme une "tradition reçue des pères" ... Au contraire, c'est en substituant ce genre de "traditions" à la Tradition de l'Esprit Saint vivant dans l'Église que l'on risque le plus de se trouver finalement en dehors du Corps du Christ. Il ne faut pas croire que l'attitude conservatrice soit salutaire, ni que les hérétiques fussent toujours des "novateurs"<sup>26</sup> ».

En effet, Lossky n'hésite pas à soutenir que «la tradition représente l'esprit critique de l'Église», mais il est clair que «contrairement à

---

25. Métropolitain Jean Zizioulas de Pergame, « L'Église et l'eschaton », in : P. Kalaitzidis (dir.), *L'Église et l'eschatologie*, Kastaniotis, Athènes, 2003, 41-43 (en grec).

26. Cf. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier Montaigne, Paris, 1967, 153-154.



“l’esprit critique” de la science humaine, le jugement critique de l’Église est aiguisé par le Saint-Esprit »<sup>27</sup>. Dans cette perspective, nous apprenons à voir le passé en termes dynamiques plutôt que statiques afin de l’examiner non seulement de manière plus créative, mais également plus spirituelle. Nous comprenons que, loin de déterminer et de tyranniser le présent, le passé nous appelle à le réinterpréter, à le transfigurer et à se le réapproprier de manière créative, lui donnant ainsi un avenir; parce que le passé est capable de masquer son avenir non accompli.<sup>28</sup> S’il y a quelque chose que nous devons apprendre de la distance que l’eschatologie nous offre, c’est le sens d’être en «campement»: «Car ici, nous n’avons pas de cité durable, mais nous cherchons la cité à venir» (Hébreux 13: 13-14).

Ce «campement», qui est d’ordre eschatologique, protège l’Église, son témoignage et sa mission dans le monde, de devenir le monde et de s’installer dans celui-ci. Cette dialectique du monde et de l’Église, qui reste non résolue dans le schéma de l’histoire, empêche l’Église d’identifier son existence et sa mission aux bornes du monde et de l’histoire, et a fortiori avec les formes que le rapport entre le monde et l’Église, l’histoire et la théologie, la culture et le christianisme ont pris à plusieurs reprises. En ce sens, même le monde «chrétien» pré-moderne tellement loué et idéalisé par les églises, la théologie et la *philosophia perennis* n’est qu’une étape et une configuration dans le rapport interminable et constamment enrichi entre le monde et l’Église, la culture et le christianisme, et en aucun cas l’unique possibilité accomplie. Pour cette raison, il n’appartient pas à l’Église d’avoir pour principal souci de préserver à tout prix le modèle traditionnel de la société pré-moderne, ou de conserver un attachement utopique au modèle de l’époque constantinienne: la mission de l’Église est l’évangélisation et le salut du monde, ainsi que la transfiguration de l’histoire en l’ouvrant à l’eschatologie. De manière plus précise, l’Église ne peut pas offrir une approche pastorale au monde contemporain par une soi-disant «résistance à la mondialisation», ou une défense de l’identité nationale, théologiquement creuse, ou encore la sacralisation des lieux ou l’appui apporté à des notions d’un peuple messianique (porteur de Dieu). Tout ceci nous ramène au nationalisme et au

27. Lossky, op. cit. 154.

28. Cf. R. Kearney, « Interreligious Discourse: Hermeneutics and Fundamentalism », in E. Clapsis (ed.), *Violence and Christian Spirituality*, World Council of Churches Publications-Holy Cross Orthodox Press, Genève-Brookline, MA, 2006, 47-55, surtout. 53-54. Cf. aussi P. Ricœur, « Reflections on a New Ethos for Europe », in P. Ricœur, *The Hermeneutics of Action*, edited by R. Kearney, Sage, London, 1996, 8.

particularisme du peuple juif avant le Christ, ainsi qu'aux idées sur le « peuple particulier de Dieu » que la théologie et la pratique de l'Église primitive ont abandonnées depuis longtemps.

Il existe, dans la foulée de la modernité, une tendance à marginaliser l'Église et à la cantonner dans les seuls domaines culturel et social, pour des raisons que nous avons déjà expliquées. Pour autant, ce n'est pas une raison pour que la réponse de l'Église soit une tentative de conquérir ou de reconquérir le monde, et encore moins de souhaiter revenir à une société supposée « de chrétienté ». Une telle tentative est, à long terme, vouée à l'échec sans compter qu'elle risque de provoquer une plus grande réaction antireligieuse. De plus, ceci pourrait entraîner une recrudescence du fondamentalisme par crispation identitaire avec, comme corollaire, une intolérance accrue envers les autres. Nos sociétés actuelles se caractérisent par la diversité et la pluralité des altérités et les frontières actuelles de toute société ne coïncident plus avec celles de l'Église. En réponse aux défis de la société moderne et postmoderne, l'Église est appelée à passer par une renaissance théologique, liturgique et spirituelle ainsi qu'à entreprendre une reconstruction de ses communautés eucharistiques. Ceci constitue une première étape fondamentale par laquelle les croyants se doivent de témoigner d'une certaine cohérence avec leur propre foi. L'Église ne peut être identifiée à une quelconque période historique, ni à aucune société et aucune forme institutionnelle donnée. De plus, l'essence de sa vérité ne se laisse ni circonscrire ni être épuisée par des exemples passés de la relation entre le monde et l'Église. C'est alors seulement que l'Église peut s'adresser au monde extérieur, à la société sécularisée, à la communauté des citoyens, à tous ceux qui sont proches ou éloignés de sa foi, de son expérience et de sa tradition, afin de proclamer que « Jésus Christ, hier et aujourd'hui, est le même, il l'est pour l'éternité » (Hébreux 13: 8).

Nous ne pouvons envisager l'Orthodoxie uniquement comme enjeu antimoderniste d'un renouveau métaphysique/religieux, ou comme un retour possible vers la sphère publique qui renverserait l'ordre des réalités introduites par la sécularisation et la modernité. Ce que nous devrions rechercher est, d'une part, une Orthodoxie enracinée dans la tradition et les Pères ; et une Orthodoxie ouverte, qui dialogue et qui comprend d'autre part. Une Orthodoxie qui ne soit pas asservie par la « chair » qu'elle assume, celle des conditions sociales et culturelles

à un moment donné, mais qui n'ignore pas non plus, ou ne tient pas suffisamment compte des sociétés et des cultures ainsi que de nouvelles formes culturelles, indépendamment de ce que cette nouveauté pourrait représenter en termes de modernité ou de postmodernité. En dernière analyse, tout est de Dieu, tout porte le sceau du don de l'Esprit-Saint qui « souffle où il veut » (Jn 3: 8) et qui ne se limite pas aux orthodoxes, aux Grecs, aux Balkans ou à la Méditerranée orientale.

L'Église n'a pas pour tâche prioritaire de donner un sens métaphysique au socio-culturel, voire d'imposer sa propre volonté et sa présence dans ce domaine, à travers des moyens qui sont étrangers à sa mission. La priorité serait de proclamer le Royaume de Dieu: « Cherchez d'abord le Royaume de Dieu et sa justice, et toutes ces choses seront à vous aussi » (Mt 6 : 33, Lc 12 : 31). C'est en étant fidèle à son identité de communauté eucharistique/eschatologique, ouverte sur le futur, en chemin vers l'*eschaton* ; c'est en portant témoignage de ce qu'elle est dans sa vie intime ; c'est en imitant fidèlement l'éthique kénotique de la Croix et non l'éthique du pouvoir de César ; c'est en choisissant fermement le Christ et non le Grand Inquisiteur, que l'Église peut espérer être capable d'influencer les consciences et les cœurs, non seulement des individus mais également de la société et de la culture dans leur ensemble. Dans le cas contraire, l'Église serait en train faire du bruit et de s'agiter en vain, donnant l'impression de vouloir, encore une fois, intervenir dans une logique de puissance en vue de dominer le monde et la société. A coup sûr, cela risquerait de provoquer une nouvelle réaction de rejet antireligieuse et antichrétienne. Dans sa relation au monde, l'Église est comme un levain inoculé à ce dernier. Elle a pour rôle de sanctifier chaque période et chaque société, chaque culture et chaque forme historique, prolongeant ainsi les conséquences de l'Incarnation dans l'espace et le temps et perpétuant le témoignage de la Pentecôte que l'Église connaît dans sa propre vie.

A cet égard, le Métropolite Jean de Pergame écrit : « L'histoire ne peut pas être répétée ni reconstituée de manière intacte. [...] notre monde moderne a connu des changements tels, que tout retour au passé est impossible et indésirable. La théologie d'aujourd'hui doit utiliser le passé avec respect, car elle a effectivement réussi à surmonter le paganisme [...] Mais elle doit également essayer d'adapter [le passé] au présent actuel, en le combinant de manière créative avec tout ce que notre monde contemporain a pu réaliser ou tente d'atteindre dans

tous les domaines de la pensée : la science, l'art, la philosophie et tout le reste<sup>29</sup> ».

Tout ce qui vient d'être dit demeurera lettre morte et vœu pieux tant qu'il ne sera pas accompagné par une acceptation franche, quoique tardive, des acquis de la modernité occidentale ainsi que par la poursuite du dialogue, déjà en cours, avec la postmodernité et la réalité des sociétés multiculturelles.

L'identification de l'Église avec Byzance et la période du joug Ottoman, ou avec les sociétés traditionnelles agraires, ainsi que l'échec à pouvoir maîtriser la modernité constituent un énorme problème pastoral qui rend le dialogue entre l'Église et le monde contemporain quasi insurmontable voire stérile. La raison en est que les sociétés auxquelles l'Église s'adresse ne conçoivent pas le monde en dehors des catégories de sens de la modernité. Ceci est d'autant plus vrai que ces sociétés ont souvent déjà dépassé les perspectives offertes par la modernité. D'une part, elles présupposent la modernité, de l'autre elles en font partie intégrante.

De ce point de vue, il nous faut avouer que la rencontre entre Orthodoxy et modernité n'a pas encore eu lieu. Une telle rencontre fructueuse, et pourquoi pas une synthèse, demeure de l'ordre du souhait le plus cher.

---

29. Metropolitan John of Pergamon, *Preserving God's Creation*, Part 1, 1990, *Sourozh* 39 (Mars 1990), 11; King's Theological Review 12, p. 1-5.