



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

118 | 2011
2009-2010

Christianisme orthodoxe

Vassa Kontouma-Conticello



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/975>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2011

Pagination : 225-231

ISBN : 978-2-909036-38-0

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Vassa Kontouma-Conticello, « Christianisme orthodoxe », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 118 | 2011, mis en ligne le 08 septembre 2011, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/975>

Tous droits réservés : EPHE

Conférences de Mme Vassa Kontouma-Conticello Maître de conférences

Christianisme orthodoxe

En 2009-2010, le séminaire s'est articulé autour de trois thématiques bien distinctes, qui ont chacune occupé un trimestre.

I. La question de l'Immaculée Conception dans la tradition orientale

La participation à un colloque sur l'Immaculée Conception (université de Rouen, 23-24 janv. 2009), sur l'invitation de Françoise Thélamon, a suscité des interrogations qui nous ont conduite à examiner le dossier de façon approfondie, en particulier dans son volet oriental. Ce travail de recherches a été facilité par la présence d'une bibliographie complète sur l'Immaculée Conception à la bibliothèque de FELS (ICP), ainsi qu'à la bibliothèque de l'IFEB (ICP), dont nous sommes responsable. Ainsi, durant l'été 2009, nous avons parcouru une grande partie de cette bibliographie, que nous avons présentée de façon détaillée au dernier trimestre 2009. Bien entendu, en adéquation avec nos thématiques habituelles, seule la partie orientale du dossier a été étudiée dans le cadre du séminaire.

1. *La constitution du dossier oriental de l'Immaculée Conception aux XIX^e et XX^e siècles*

En premier lieu, il nous a paru nécessaire de nous arrêter sur la genèse du dogme de l'Immaculée Conception et sur le recours que certains théologiens catholiques ont eu, dans ce contexte, à des sources byzantines. Le premier à avoir occupé ce terrain est Carlo Passaglia. Quelques mois avant la promulgation de la bulle *Ineffabilis Deus* (8 décembre 1854), il publia une œuvre monumentale¹, mu par « l'idée d'explorer [...] un champ jusqu'ici peu connu en Occident [...], les livres liturgiques des Églises orientales [...], grecs, mais aussi syriaques, coptes, arméniens et latins, complétés par des fragments bien choisis des homélies et des sermons des saints Pères² ».

Dans ce mouvement, Antonio Ballerini édita et traduisit en latin des homélies mariales byzantines susceptibles de témoigner en faveur du nouveau dogme : homélies de Sophrone de Jérusalem, Germain I^{er} de Constantinople, Jean d'Eubée,

1. C. PASSAGLIA, *De Immaculato Deiparae Semper Virginis Conceptu*, Rome 1854-1855.

2. J.-B. MALOU, *L'Immaculée Conception de la B. V. Marie considérée comme dogme de foi*, Bruxelles 1857, I, p. XXII-XXIII.

Taraise de Constantinople, Cosmas Vestitor³. Enfin, Teodoro Toscani et Giuseppe Cozza publièrent un ouvrage relatif à l'hymnographie byzantine, pour souligner l'importance d'une hymne composée à la fin du VII^e siècle, le *Canon sur la conception de sainte Anne* d'André de Crète⁴.

Ce « corpus oriental » fut rapidement mis à profit dans des travaux de vulgarisation, dont le plus remarquable, mais aussi le plus tendancieux, est celui de Jean-Baptiste Malou⁵. Il suscita par ailleurs une violente polémique : en 1857, une série de vingt-sept lettres publiées anonymement dans l'*Observateur catholique* ouvrit les hostilités. Leur auteur était l'érudit gallican René-François Guettée, qui se convertit par la suite à l'orthodoxie. Guettée souligna l'indigence des témoignages orientaux et invoqua l'autorité « prophétique » de Denys Pétau, qui avait soutenu, dès 1650, que « les Grecs n'ont rien laissé de clair sur la question de savoir si la bienheureuse Vierge a été atteinte par cette faute [originelle], dès sa conception⁶ ». La controverse connut des rebondissements un demi-siècle plus tard : le moderniste Joseph Turmel dénonça l'utilisation abusive des sources grecques dans le contexte immaculiste⁷. Il fut vigoureusement combattu par le byzantiniste Martin Jugie, un fervent adepte du dogme de 1854⁸.

Ces préliminaires historiographiques nous ont permis de cerner le caractère militant des travaux ayant porté sur les sources grecques de l'Immaculée Conception. Or, c'est dans ce contexte que le monde érudit avait considéré, pour la première fois, la question des célébrations byzantines de Marie et de l'enseignement théologique qui leur étaient liés.

2. L'enseignement orthodoxe sur la conception de Marie

L'enseignement de 1854 constituait-il une innovation par rapport au témoignage des Pères grecs et des théologiens byzantins ? Malgré les efforts déployés par ses défenseurs catholiques pour prouver le contraire, les orthodoxes en restaient persuadés. Leur position fut énoncée de façon laconique en 1857 :

Rome, toujours jeune et fringante, engendre et élève des dogmes nouveaux qui étaient non seulement cachés aux générations anciennes, mais que les Apôtres et les Pères ignoraient entièrement [...]. Car ce dogme est clairement contraire aux écrits apostoliques et à l'enseignement concordant de tous les Pères. Jusqu'où ira donc cette étrange révision de notre tradition ancestrale⁹ ?

3. A. BALLERINI, *Sylloge Monumentorum ad Mysterium Conceptionis Immaculatae Virginis Deiparae*, Paris 1855.

4. T. TOSCANI, G. COZZA, *De Immaculata Deiparae Conceptione*, Rome 1862.

5. Voir n. 2.

6. D. PÉTAU, *De Theologicis Dogmatibus*, Anvers 1700, V, p. 214.

7. G. HERZOG [= J. TURMEL], *La Sainte Vierge dans l'Histoire*, *Revue d'histoire et de littérature religieuse* 12 (1907), p. 483-607.

8. M. JUGIE, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture sainte et dans la tradition orientale*, Rome 1952.

9. « Ἱστορία τοῦ παρὰ Λατίνοις νέου δόγματος τῆς ἀσπίλου συλλήψεως τῆς ἁγίας Ἄννης », *Εὐαγγελικὸς κήρυξ* 1-6 (1857), p. 262-275.

Toutefois, c'est en 1895 qu'Anthime VII de Constantinople se prononça officiellement sur le nouveau dogme, dans une *Lettre encyclique* :

L'Église [...] a pour dogme que l'Incarnation surnaturelle de l'unique Fils et Verbe de Dieu, par le Saint-Esprit et la Vierge Marie, est la seule qui soit pure et immaculée. Mais l'Église papale a encore innové, il y a quarante ans à peine, en établissant, au sujet de la conception immaculée de la Vierge Marie, la Mère de Dieu, un dogme nouveau, qui était inconnu dans l'ancienne Église, et qui avait été jadis violemment combattu même par les plus distingués théologiens de la papauté¹⁰.

Pour comprendre les positions catholiques et orthodoxes, nous avons entrepris d'examiner à nouveaux frais le dossier des sources orientales constitué par les érudits. En particulier, nous avons porté notre attention sur les textes les plus problématiques (André de Crète, Jean d'Eubée, Cosmas Vestitor), les comparant avec des textes dogmatiques étudiés depuis longtemps, comme ceux de Jean Damascène. Il est alors apparu que les sources dogmatiques devaient être strictement dissociées des sources liturgiques et hymnographiques, ce qui n'avait pas été fait au XIX^e siècle. En effet, les sources dogmatiques sont claires : c'est l'Incarnation du Fils, l'union hypostatique des deux natures en Christ, qui constitue l'événement principal. Dans la mesure où la Vierge participe à cette conception immaculée, elle est sans péché, mais cet état lui est donné par grâce, l'Esprit l'ayant au préalable purifiée et sanctifiée. Elle-même, pour donner au Dieu-Homme sa nature parfaitement humaine, est née selon les lois de la nature, même si sa naissance d'Anne, une femme stérile, est l'effet d'un miracle. Ainsi, il n'y a eu qu'une unique conception immaculée dans l'histoire du salut, celle du Christ. Malgré la clarté de cet enseignement, les sources liturgiques et hymnographiques, marquées par l'hyperbole et de fréquents recours à la littérature apocryphe, notamment au Protévangile de Jacques, laissent planer un doute quant à la qualification de Marie Toujours-Pure. Les libertés prises par ce langage poétique, que la dogmatique évite systématiquement – tout comme elle évite la référence aux apocryphes –, ont conduit les théologiens catholiques à une surinterprétation des sources byzantines. Par contre, il n'est pas exclu que les sources orientales non-grecques mises en avant par les érudits immaculistes aient été réellement porteuses d'un tel enseignement. On notera cependant que la plupart de ces textes sont issus de milieux non-chalcédoniens. Ceci permet d'élargir la réflexion, et de poser la question de savoir si le refus du concept chalcédonien d'union hypostatique n'avait pas donné lieu à une ou plusieurs doctrines mariales originales dans la théologie d'expression syriaque.

3. Cultes liés à l'enfance de Marie dans la tradition byzantine

L'étude de la tradition liturgique a permis de poser avec certitude qu'une fête de la conception miraculeuse de sainte Anne a commencé à se développer dans l'Église grecque vers la fin du VII^e s. Cette fête était également célébrée dans les Églises jacobite de Syrie et copte d'Égypte, à partir d'une date non encore établie. Une question s'est alors posée : pouvait-on considérer que les

10. *Lettre encyclique*, trad. fr. (brochure), Constantinople 1895, p. 11.

fêtes mariales de l'Église grecque s'étaient développées en concurrence avec celles des Églises non-chalcédoniennes ?

Au VII^e s., les communautés chalcédoniennes et non-chalcédoniennes cohabitaient en deux lieux où la vénération de Marie connut un essor particulier : la Syrie et la Palestine. À Jérusalem en particulier, la question du contrôle des lieux de pèlerinage était vive, et cette concurrence devait particulièrement se faire sentir sur des sites commémorant Marie (*Kathisma*, Gethsémani), au moment de la conquête arabe. Car les Umayyades avaient placé à égalité chacune de ces communautés, ce qui n'avait pas été le cas des Byzantins. Par ailleurs, les nouveaux arrivants avaient, eux aussi, une vénération pour Marie : son nom apparaît plusieurs fois dans le Coran et sa figure est liée à plusieurs légendes populaires arabes. Pouvait-on alors supposer qu'au VII^e s., à Jérusalem, la piété mariale des conquérants musulmans entra, elle aussi, en concurrence avec les cultes chrétiens, chalcédoniens et non-chalcédoniens ?

Cette question nouvelle a été examinée dans ses grandes lignes, comme une piste de recherches. Elle doit faire l'objet d'une plus ample réflexion à l'avenir. Pour l'instant, nous avons supposé que l'homilétique byzantine, très prudente jusque-là dans l'usage de textes apocryphes, s'était trouvée contrainte d'y recourir face à cette double concurrence. C'est ainsi qu'elle aurait suscité l'expansion de cultes liés à l'enfance de Marie dans le contexte orthodoxe. Mais la dogmatique ne prit pas le relais de ce que l'homilétique et l'hymnographie avaient toléré, puis assimilé.

II. La Vie de Jean Damascène et son auteur, Jean III Politès, patriarche d'Antioche

Le sujet traité durant le premier trimestre 2010 a fait l'objet d'une publication dans la *Revue des études byzantines* 68 (2010). Par conséquent, nous ne mentionnerons ici que les résultats nouveaux apportés par cette recherche, qui a été présentée au séminaire de façon complète.

1. Tradition manuscrite de la Vie de Jean Damascène (BHG 884)

Le texte répertorié dans la *Bibliotheca hagiographica graeca* sous le numéro 884 est célèbre. Il s'agit de la *Vita* « officielle » de Jean Damascène, largement reprise dans toutes les biographies de ce Père de l'Église. Les nombreux manuscrits qui la transmettent sont ambigus quant à son auteur, qui serait un « Jean de Jérusalem » ou un « Jean d'Antioche ». Ainsi, depuis un siècle, plusieurs chercheurs se sont penchés sur la question de l'identification de ce patriarche. La question est d'autant plus complexe que l'un de ces manuscrits est palimpseste, et que sa datation a fait l'objet d'une controverse. Il s'agit du *Vindob. philos. gr.* 158. À son sujet, on se reportera désormais à l'étude minutieuse de Jana Gruskova¹¹ qui le date de la fin du XI^e s. Cet écueil dépassé, il apparaît que la tradition manuscrite n'impose pas le nom d'un auteur particulier. Le nom de « Jean d'Antioche » apparaît clairement au XI^e s., et il est confirmé au XII^e s.

11. J. GRUSKOVA, *Untersuchungen zu den griechischen Palimpsesten der Österreichischen Nationalbibliothek*, Vienne 2010.

Quant à celui de « Jean de Jérusalem », il fait sa première apparition à la fin du XI^e s. Par conséquent, deux patriarches peuvent être considérés : Jean VII de Jérusalem (964-966) et Jean III d'Antioche (996-1021). Pour les départager, il nous a fallu mener une réflexion sur le caractère du texte considéré.

2. *La Vie de Jean Damascène : une métaphrase du X^e siècle*

Il n'était jamais apparu aux chercheurs que la *Vie de Jean Damascène* est une « métaphrase », c'est à dire un remaniement littéraire de textes hagiographiques plus anciens. La métaphrase byzantine a connu ses heures de gloire dans la seconde moitié du X^e s., à la cour impériale de Basile II. Son initiateur et son représentant le plus célèbre fut Syméon Métaphraste.

Par une analyse minutieuse de ses sources, de son style et des réalités dont elle fait état, nous avons montré le caractère « métaphrastique » de cette *Vita*. Du point de vue des sources, nous avons découvert que son auteur avait eu recours, de façon explicite, à la *Vie des Mélodes Cosmas et Jean Damascène* (BHG 394), un texte très problématique dont la « métaphrase » s'imposait sans doute au XI^e s. Il avait également eu accès à un texte arabe et à des sources byzantines mineures. Du point de vue du style, nous avons établi que l'auteur de la *Vie de Jean Damascène* suivait les deux grands principes métaphrastiques (**ἀκρίβεια κατὰ μέτρος**) et que son style était élevé (usage abondant de tournures rhétoriques complexes, vocabulaire châtié). Enfin, du point de vue du contenu, nous avons remarqué l'importance accordée à Damas, au détriment de Jérusalem – alors que Jean Damascène était « hagiopolite » d'adoption –, la promotion d'une certaine image du lettré, la présence d'allusions faisant sens dans le contexte de la « re-hellénisation » de la Syrie. Tous ces éléments nous ont conduite à exclure Jean VII de Jérusalem et à porter toute notre attention sur Jean III d'Antioche, un lettré de Constantinople proche de Basile II et de son général « métaphraste », Nicéphore Ouranos.

3. *Jean III d'Antioche, un nouvel auteur sur la scène des études byzantines*

Jean Politès, *chartophylax* de la Grande Église, devenu patriarche d'Antioche en 996, est longtemps resté dans l'ombre. Dans le cadre de nos recherches sur la *Vie de Jean Damascène*, nous avons entrepris sa « réhabilitation » comme auteur byzantin. Ce lettré, qui a sans doute fréquenté les milieux métaphrastiques dans sa jeunesse, a laissé très peu d'écrits. Il nous est cependant connu par les témoignages de Yahya-Ibn-Sa'id et Nikon de la Montagne Noire. Ayant entretenu une importante correspondance, il a aussi laissé des traces dans l'épistolographie byzantine. Ses correspondants parlent de sa personnalité dynamique, imposante, parfois même « terrifiante » : Jean Politès était un ecclésiastique puissant et sa force oratoire impressionnait. Devenu patriarche d'Antioche, il se signala par une action entreprise au profit de Constantinople, qui put dès lors décider de la nomination des patriarches d'Antioche.

Arrivé à son siège en 999, Jean III fut l'un des acteurs de la « re-hellénisation » de la Syrie voulue par Basile II. La composition de la *Vie de Jean Damascène* prend tout son sens dans ce contexte. En exaltant la personne du théologien

chalcédonien, rejeton de l'importante famille melkite des Mansûrides, ce texte flatte et rassure les élites locales, arabophones. En insistant sur l'importance de la παιδεία grecque, elle énonce de surcroît un programme culturel et encourage les militaires hellénophones à orienter leurs enfants vers une éducation raffinée, qui est celle d'un temps de paix.

4. De la Vie grecque à la Vie arabe, ou l'inverse : vers une solution du problème

Une question annexe a également été soumise à l'analyse, celle du rapport de la *Vie de Jean Damascène* avec les *Vies* arabes : *Vie* citée comme source ; *Vie de Jean Damascène* par Michel de Saint-Syméon, datée de 1085. Au terme de cette recherche, nous avons compris que la première – qui fut sans doute composée à Saint-Syméon près d'Antioche, au moment de la traduction en arabe de certaines œuvres damascéniennes (vers 989) – avait fait partie du dossier des sources utilisées par Jean III pour son travail de métaphrase. Or, ce dossier était resté au monastère de Saint-Syméon : c'est en le reprenant que Michel composa sa propre *Vie de Jean Damascène* un siècle plus tard.

Ainsi, la seconde *Vie* arabe (1085) n'est pas une traduction de la *Vie* grecque composée par Jean III autour de l'an 1000. Elle n'est pas non plus une reprise de la première *Vie* arabe. Toutes deux sont fondées sur un seul et même dossier de sources, celui que Jean III constitua à partir de textes constantinopolitains et syriens, au moment où il élaborait sa métaphrase, et qu'il laissa à Saint-Syméon. Un témoignage de Michel le confirme.

III. Βασιλεία, πολιτεία, ἐκκλησία : le modèle byzantin

Au second trimestre 2010, nous avons considéré la *Weltanschauung* byzantine, dans la mesure où elle est conditionnée par des réalités politiques, juridiques et religieuses. Cette recherche ambitieuse nous avait été suggérée par Philippe Portier (EPHE-SR), qui nous avait demandé de réfléchir au « modèle byzantin » pour en exposer les grandes lignes à un colloque portant sur la conjonction des notions de « Droit, éthique et religion » (université de Rennes I, 8-9 oct. 2009).

Le séminaire a commencé par une mise au point méthodologique. En effet, la conception byzantine du monde et de son gouvernement peut difficilement être saisie au travers des notions classiques de « théocratie » et de « césaro-papisme », ou par la « théorie des deux pouvoirs ». La première de ces notions s'avère simpliste pour les réalités byzantines ; la seconde est anachronique ; la troisième ne peut être pleinement comprise que dans le contexte du Moyen-Âge occidental. Partant de ce constat – étayé par quelques études de cas – nous avons entrepris de réfléchir à partir de concepts propres à la pensée byzantine et bien attestés dans les sources : royauté (βασιλεία), *res publica* (πολιτεία), assemblée des fidèles (ἐκκλησία). Nous résumons ici les grandes lignes de cette réflexion, que nous espérons pouvoir reprendre et consolider par des recherches plus approfondies.

Avant d'être une institution, l'ἐκκλησία est une communion (κοινωνία) d'hommes « justes dans la main de Dieu » (Sg 3, 1), d'hommes rénovés dans leur nature et ayant reçu, comme un Testament légué par leur Sauveur, des

« lois gravées dans leur cœur » (Jr 38, 33 ; Hb 8, 6-13), guidant leur chemin vers la Jérusalem céleste, leur patrie véritable. Si leur vie présente est un terrain d'exercice en vue de la rétribution future, elle n'en est pas pour autant méprisable. En effet, par son Incarnation et sa Résurrection, le Christ a rendu au monde sa grâce perdue : celui-ci est devenu « le Royaume de Dieu parmi nous » (Lc 17, 21). Ainsi, l'au-delà communique constamment avec l'ici-bas, et le chrétien byzantin goûte aux prémices de l'éternité dès sa vie présente. D'ailleurs, son ministère principal est la réconciliation du monde avec Dieu (2 Co 5, 18 : *διακονία καταλλαγῆς*).

L'espace-temps que le Fils de Dieu a choisi pour son séjour parmi les hommes est celui de l'Empire romain. Or le byzantin se considère romain. La *res publica* (*πολιτεία*), telle qu'il la conçoit, est un espace de droit et de civilisation, un rempart contre toute barbarie. C'est le « commun » (*κοινόν*), identifiable à la *πολιτεία τῶν Ῥωμαίων* ou aux *πράγματα et δημόσια τῶν Ῥωμαίων*. Ce commun s'oppose à une autre réalité, le pouvoir personnel (*κράτος*) de l'empereur, désigné par les termes de *βασιλεία*, *δυναστεία* ou *δεσποτεία*. Comme on le voit dans les discours prononcés à la veille de batailles, même le soldat byzantin ne meurt pas pour son empereur, mais combat pour le commun, pour la gloire de la patrie romaine (*πάτριος δόξα τῶν Ῥωμαίων*).

Qui est donc cet *ἀντοκράτωρ* qui ne peut exiger qu'un simple soldat meure pour lui ? Avec l'expansion du christianisme, César cesse d'être *sacratissimus* et *divinus*, pour devenir pieux (*εὐσεβής*) ou aimant Dieu (*θεοφιλής*). Si son pouvoir est prévu par Dieu (*θεοπρόβλεπτον κράτος*), c'est en vertu d'une prescience (*πρόγνωσις*) et non d'une prédestination (*προορισμός*) : cette dernière est inconcevable dans le contexte byzantin, où le libre-arbitre (*ἀντεξούσιον*) est compris comme enraciné dans la nature des hommes. Ainsi, l'empereur ne bénéficie pas de privilèges spéciaux au sein du corps des fidèles. S'il déroge aux règles divines énoncées par l'*ἐκκλησία* réunie en concile, il est tenu de se soumettre à ses sanctions comme un simple laïc.

L'empire étant monarchique, à l'image du Royaume céleste, les vertus premières du *βασιλεύς* doivent être à l'image de celles du Dieu unique : justice (*δικαιοσύνη*), amour des hommes (*φιλανθρωπία*). L'exercice de ces vertus légitime chaque règne et constitue l'axe central du *κράτος* par lequel l'empire est tenu.

À l'issue de cette réflexion, nous avons présenté les grands principes de la production de la loi à Byzance, ainsi que ceux de la pratique judiciaire, en insistant particulièrement sur la notion de « droit d'asile », une notion qui manifeste les limites que les autorités civiles et ecclésiastiques ont tenté de s'imposer mutuellement. L'année s'est achevée avec quelques considérations sur l'incidence de la *Weltanschauung* byzantine sur la législation de deux pays de tradition orthodoxe, la Grèce et la Roumanie.