

TEO, ISSN 2247-4382  
105 (4), pp. 99-116, 2025

# La diaspora comme exil? La leçon missionnaire de la migration russe en France au XXe siècle<sup>1</sup>

Nicolae Adrian VELE

**Nicolae Adrian VELE**

“Lucian Blaga” University of Sibiu, Romania  
Email: nicolasvele@yahoo.fr

## Abstract

This study explores the missionary significance of the Russian migration to France in the twentieth century, focusing on how exile reshaped Orthodox ecclesial, theological, and educational life. Beginning with the historical context created by the Bolshevik Revolution, the article analyzes how the destruction of church structures in Russia and the forced displacement of a large part of the Russian intellectual and clerical elite led to the emergence of a diaspora that was at once traumatized, creative, and highly influential. Special attention is given to the canonical fragmentation of Russian Orthodoxy in exile, the formation of distinct ecclesiastical jurisdictions, and the tensions generated by political loyalties and theological disputes. The study then examines the major educational and intellectual achievement of this diaspora, namely the foundation of the Saint-Serge Orthodox Theological Institute in Paris, which became one of the most important centers of Orthodox theology in the West. In this context, particular emphasis is placed on the theological contributions of Serghei Boulgakov and the neo-patristic response represented by Vladimir Lossky, highlighting broader questions concerning Tradition, theological freedom, and the missionary vocation of Orthodoxy in Western Europe. In the final part, the study identifies several limitations of the Russian diaspora in France — especially canonical fragmentation, linguistic

---

<sup>1</sup> L'étude a été réalisée dans le cadre des cours doctoraux de la Faculté de Théologie Orthodoxe de l'Université “Lucian Blaga” de Sibiu, sous la direction du Pr. Prof. Univ. Dr. Aurel Pavel, qui a donné son accord pour la publication.

isolation, and insufficient inculturation — and contrasts them with earlier models of Russian missionary activity. The central argument is that the experience of the Russian diaspora offers a significant paradigm for contemporary Orthodox mission, in which fidelity to Tradition must be accompanied by cultural openness, local rootedness, and a genuine capacity to engage the intellectual and spiritual context of modern societies.

**Keywords**

Russian diaspora, Orthodox mission, Saint-Serge Institute, Serghei Boulgakov, Vladimir Lossky

**I. Bref aperçu historique<sup>2</sup>**

Depuis le début du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'Église orthodoxe russe a été subordonnée au pouvoir impérial: en 1721, Pierre le Grand institua un synode d'évêques chargé de gouverner l'Église, au sein duquel siégeait en permanence un représentant de l'État, le "procureur général", qui contrôlait en réalité l'Église au nom du tsar. Le chef de l'Église russe était, nominalement, le métropolite de Moscou.

En 1917, entre la révolution de février (mars) et celle d'octobre (novembre), l'Église profita de cette liberté pour convoquer un concile, qui rétablit le patriarcat et élut comme patriarche le métropolite Tikhon de Moscou. Dès l'arrivée des bolcheviks au pouvoir, avec Lénine, commença la persécution religieuse, parallèlement à la guerre civile entre les "rouges" et les "blancs". Le Concile de Moscou fut expulsé par les communistes en septembre 1918 et fut ainsi contraint d'interrompre son œuvre de renouvellement ecclésial.

Minorité efficace et fortement idéologisée, le parti communiste triompha avec une étonnante facilité, en raison de l'incohérence politique dans laquelle la Russie se trouvait plongée. Si l'on tient compte du fait que Marx avait défini la religion comme "l'opium du peuple", il n'est guère surprenant que la violence de l'antireligiosité bolchevique se soit manifestée dès le début: le 20 janvier 1918, le Conseil des commissaires du peuple approuva le fameux décret sur la "séparation de l'Église et de l'État

---

<sup>2</sup> Nous suivons ici la présentation proposée par Ciprian Iulian TOROCZKAI, *Teologia rusă din diaspora. Context istoric; principalii reprezentanți și originalitățile lor teologice*, Editura Agnos, Sibiu, 2005.

et de l'école et de l'Église", publié le 23 janvier. Bien qu'il proclamât une complète liberté de conscience pour tous les citoyens, ce décret interdisait toute participation de l'Église à la vie de l'État, le culte n'étant admis que dans la mesure où il ne troublait pas l'ordre public; les associations religieuses n'étaient plus reconnues comme personnes juridiques et perdaient tout droit de propriété, tandis que l'enseignement religieux était supprimé dans les écoles publiques et privées.

En novembre 1920, le patriarche Tikhon autorisa les évêques russes à l'étranger à constituer temporairement des organisations indépendantes, en raison de l'impossibilité d'entretenir avec eux des relations normales. En 1921, un synode d'évêques russes émigrés se réunit en Serbie, à Karlovci, autour du célèbre métropolite Antoine de Kiev. Cependant, les évêques réunis dépassèrent les questions strictement religieuses et en appelèrent au retour des Romanov, alors même que Nicolas II et toute sa famille avaient été assassinés par les bolcheviks le 16 juillet 1918. Le 22 avril 1922, le patriarche Tikhon, contraint par les autorités soviétiques, ordonna la dissolution du Synode de Karlovci, décision que les évêques acceptèrent officiellement, mais qu'ils contournèrent en le reconstituant peu après.

Après la victoire définitive des communistes en 1922, la persécution s'intensifia: le métropolite Benjamin de Petrograd fut exécuté. Tandis que les communistes persécutaient l'Église, se forma une structure parallèle, "l'Église vivante", une Église progressiste soutenue secrètement par le pouvoir soviétique, qui espérait ainsi affaiblir l'Orthodoxie par la division. Le patriarche Tikhon fut arrêté en 1922, puis libéré en 1923. Il lutta avec courage contre les communistes, tout en cherchant une voie médiane pour assurer la survie de l'Église, et contre l'Église vivante afin d'éviter la division ecclésiale. Finalement, il fut "interné" puis empoisonné: il mourut le 15 mars 1925. On a affirmé qu'avant sa mort il aurait signé une déclaration de loyauté envers l'État soviétique; beaucoup en contestèrent l'authenticité, mais les archives semblent en confirmer l'existence.

L'année 1922 doit être considérée non seulement comme le moment de la destruction de l'opposition de la hiérarchie officielle de l'Église orthodoxe russe, mais aussi comme celui de l'anéantissement d'une éventuelle opposition de l'intelligentsia russe. On estime qu'entre 1920

et 1922, à la suite des pressions du régime soviétique, entre un et deux millions de dissidents prirent le chemin de l'exil à travers le monde, les centres les plus importants étant Sofia, Belgrade, Prague, surnommée "l'Oxford russe", Berlin, Paris, "capitale" de la diaspora russe, ou encore New York<sup>3</sup>.

Représentant l'élite intellectuelle russe, cette "première grande émigration des temps modernes" comprenait en grande partie des officiers de tous grades de "l'Armée blanche", mais aussi un nombre considérable de savants éminents, de professeurs, de juristes, d'écrivains, de théologiens, de journalistes, d'éditeurs, d'ingénieurs et de membres du clergé — une force culturelle active qui, malgré les difficultés propres à la vie en exil, apporta une contribution importante à la vie des pays où elle trouva refuge<sup>4</sup>.

Le fait que l'émigration n'ait pas signifié une rupture totale avec la vie culturelle et religieuse russe de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle est également démontré par la perpétuation de ce que l'on a appelé la "théologie laïque" au sein de la diaspora. La philosophie religieuse russe en exil, à travers ses représentants les plus marquants — S. Frank, N. O. Losski, L. Chestov ou N. Berdiaev — ne fit que poursuivre et développer les thèmes et orientations antérieurs, tout en cherchant à identifier et à expliquer les causes qui avaient conduit à la tragédie de 1917, d'autant plus que la plupart avaient connu une phase marxiste avant de revenir à la foi orthodoxe.

## II. Organisation canonique

Considérée dans le contexte plus large de la diaspora orthodoxe en Occident, où, comme l'a souligné K. Ware, "les loyautés nationales ont été laissées

---

<sup>3</sup> Pour des détails, voir surtout Helen RAPPAPORT, *După căderea Romanovilor. Elita rusă în exil la Paris*, trad. Dorina TATARAN, Editura Corint, București, 2023 ; K. SCHÖGEL (éd.), *Der grosse Exodus. Die russische Emigration und ihre Zentren, 1917 bis 1941*, Verlag C.H. Beck, München, 1994.

<sup>4</sup> On peut dire que l'équation Russie–Europe, sous d'autres coordonnées, se retrouve également dans la diaspora. Les explications possibles tiennent, d'une part, à un certain sentiment diffus de culpabilité, auquel s'ajoutent, d'autre part, les interrogations intérieures et extérieures suscitées par la situation de la Russie soviétique. Voir Lev ȘESTOV, "Ce este bolșevismul", dans Lev ȘESTOV, *Filozofia tragediei*, trad. T. Fotiade, Editura Univers, București, 1999, pp. 317-341.

trionpher aux dépens de l'Orthodoxie" — ce qui a conduit à une grave fragmentation des structures ecclésiales —, la situation de l'émigration russe est de loin la plus complexe et la plus tragique<sup>5</sup>. La révolution bolchevique a entraîné une radicalisation des diverses opinions politiques et religieuses, ainsi qu'une aggravation des tensions déjà existantes entre les membres de la diaspora russe, ce qui peut être considéré comme la cause principale des divisions.

En résumé, on peut distinguer quatre centres juridictionnels: 1) un centre en lien avec le Patriarcat de Moscou; 2) l'Église orthodoxe russe hors frontières (ROCOR), également connue sous le nom "d'Église orthodoxe russe en exil" ou "Synode de Karlovci"; 3) l'Archevêché orthodoxe russe d'Europe occidentale, sous la juridiction du Patriarcat œcuménique; 4) l'Église orthodoxe en Amérique (OCA).

Voici, en quelques repères, l'historique de la constitution de ces structures ecclésiales. En 1921, le patriarche Tikhon de Moscou nomma à la tête des paroisses orthodoxes russes d'Europe occidentale le métropolite Euloge (Georgievski). Cependant, sur la base d'un décret du 20 novembre 1920, par lequel le patriarche autorisait les évêques de l'Église russe à créer temporairement des organisations indépendantes — la question demeurant de savoir si cette disposition concernait également les structures situées hors des frontières de la Russie —, les évêques russes en exil décidèrent, en raison de l'incertitude et de la pression exercée par le gouvernement bolchevique, de mettre ce décret en application. Une première réunion eut lieu à Constantinople en 1920, puis, un an plus tard, avec l'aide du patriarche Dimitri de Serbie, à Sremski Karlovci. Il s'y constitua une administration provisoire appelée à se réunir annuellement, sous la conduite de l'ancien métropolite de Kiev, Antoine (Khrapovitski).

L'attitude et les déclarations anticommunistes du Synode placèrent cependant le patriarche Tikhon dans une situation délicate, l'obligeant à le dissoudre, sans que cette décision eût un effet réel. La distance entre le Patriarcat de Moscou et le Synode de Karlovci s'accrut encore après la déclaration de "loyauté" du métropolite Serge envers les autorités

---

<sup>5</sup> C'est en ce sens que s'exprimait Olivier CLÉMENT, "Avenir et signification de la diaspora orthodoxe en Europe occidentale", dans *Contacts* 103 (1978), p. 260.

soviétiques, le 30 mars 1927<sup>6</sup>. Les évêques rejetèrent fermement cette déclaration et, en retour, le métropolite Serge déclara en 1928 nulles et non avenues toutes les décisions du Synode.

Avec le temps, la ROCOR se distança également de l'Église serbe: après la Seconde Guerre mondiale, le Synode transféra son siège à Munich, puis, à partir de 1949, à New York. En 1990, la ROCOR envoya deux évêques et fonda des paroisses à Moscou et à Saint-Pétersbourg ; la nouvelle branche prit le nom de "l'Église orthodoxe russe libre"<sup>7</sup>.

Au départ, tous les évêques orthodoxes en exil tentèrent de collaborer avec le Synode de Karlovci, mais, à partir de 1926, des dissensions apparurent. Ainsi, la juridiction de Paris, conduite par le métropolite Euloge (1864-1946), se sépara du Synode en 1926-1927; mais, en 1930, il fut à son tour désavoué par le locum tenens patriarcal Serge Stragorodski, en raison de sa participation à un office célébré à Westminster Abbey, à Londres, pour les chrétiens persécutés en Union soviétique. Par conséquent, en 1931, Euloge fit appel au patriarche œcuménique Photius II, qui l'accueillit sous la juridiction de Constantinople, bien que le métropolite soit revenu en 1945, peu avant sa mort, sous la juridiction de Moscou; son exemple personnel ne fut toutefois pas suivi par ses fidèles.

Comme Euloge, le métropolite Platon (1866-1930) de New York se sépara du Synode de Karlovci après 1926, bien que certains liens aient subsisté jusqu'en 1946; cette année-là, un synode réuni à Cleveland décida

---

<sup>6</sup> Nicholas ZERNOV, *The Russians and their Church*, SVSP, New York, 1978, p. 172. L'attitude initialement intransigeante du métropolite Serge de Nijni-Novgorod, qui portait le titre de "locum tenens adjoint" patriarcal à la suite de la mort de Tikhon et de l'arrestation du métropolite Pierre de Kroutitsy, changea après son arrestation puis sa libération (1926-1927). Il proclamait alors: "Nous voulons être orthodoxes, en reconnaissant dans l'Union soviétique notre patrie civile ; nous voulons que ses joies et ses succès soient nos joies et nos succès, et que ses échecs soient nos échecs". Plus encore, il s'adressa officiellement au NKVD afin de demander la "légalisation" de l'existence à Moscou d'un synode patriarcal; mais cette "légalisation" impliquait nécessairement le contrôle du gouvernement, c'est-à-dire la reconnaissance d'une subordination totale.

<sup>7</sup> En 1990, la ROCOR envoya deux évêques et fonda des paroisses à Moscou et à Saint-Pétersbourg; la nouvelle branche prit le nom de "l'Église orthodoxe russe libre". Il va de soi que les relations entre le Patriarcat de Moscou et la ROCOR s'en trouvèrent encore davantage tendues.

le retour sous la juridiction de Moscou, les relations ayant été interrompues dès 1924, à condition de conserver l'autonomie. Incapable de satisfaire immédiatement cette demande, le Patriarcat de Moscou s'y montra néanmoins favorable en 1970, reconnaissant même l'autocephalie de cette structure. Comprenant des diocèses russes fondés avant 1917, "l'Église orthodoxe autocéphale en Amérique" (OCA) fut reconnue officiellement par les Églises de Bulgarie, de Géorgie, de Pologne et de Tchécoslovaquie, mais non par le Patriarcat œcuménique ni par les autres Églises orthodoxes<sup>8</sup>.

### **III. Théologie et école: entre Tradition et renouveau**

Dans sa tentative de préserver son identité nationale et de promouvoir son héritage culturel, la colonie russe en exil a organisé non seulement des institutions canoniques, mais aussi des institutions éducatives. L'idée de créer une école de théologie pour l'émigration a été évoquée dès le début : en 1922, lors de la conférence de la Fédération chrétienne mondiale des étudiants, réunie cette année-là à Pékin, plusieurs membres de l'intelligentsia russe, conduits par L. Zander, s'adressèrent en ce sens au président de cette organisation, le Dr John Mott.

La proposition obtient l'adhésion des professeurs de Prague — S. Boulgakov, V. Zenkovsky, B. Struve, G. Florovsky ou P. Novgorodtsev — ainsi que de N. Berdiaev, qui avait fondé à Berlin une Académie philosophique et religieuse. Cependant, le lieu de cette école supérieure de théologie ne pouvait être que Paris, où le métropolite Euloge avait transféré sa résidence, depuis Berlin, en 1922, et où allait se concentrer la majorité des émigrés. Après de longues attentes, dues à des difficultés financières, et grâce au soutien de milieux orthodoxes et œcuméniques

---

<sup>8</sup> Les origines remontent à la mission orthodoxe russe en Alaska, par exemple à celle du moine Innocent (1797-1871). Après l'achat de ce territoire par les États-Unis à la Russie en 1867, le siège épiscopal de Sitka — où avait été élevée une cathédrale épiscopale vers 1850 — fut transféré à San Francisco. Finalement, le futur patriarche Tikhon, alors archevêque d'Amérique du Nord et des îles Aléoutiennes, s'établit à New York, en nommant un évêque vicaire pour l'Alaska. Cf. C. EMHARDT, Th. BURGESS, R. F. LAU, *The Eastern Church in the Western World*, Morehouse Publishing Co., Milwaukee / A. R. Mowbray & Co., London, 1928, pp. 51-53.

— parmi les contributions les plus importantes figurent celles du Dr John Mott et du YMCA, Young Men's Christian Association, organisation protestante fondée à Londres en 1844 —, une propriété fut acquise au 93, rue de Crimée, ancienne mission luthérienne allemande de Paris. La vente organisée pour réunir des fonds, le 18 juillet 1924, sous la direction du métropolitain Euloge, coïncida avec la fête de saint Serge de Radonège, qui devint le patron spirituel du futur Institut<sup>9</sup>.

Une église y fut ouverte le 1er mars 1925, occasion à laquelle le métropolitain Euloge souligna son importance théologique dans un monde occidental fortement sécularisé: “Il y a cinq cents ans, saint Serge élevait son monastère au cœur d'une forêt impénétrable. Nous élevons ce sanctuaire au milieu d'une ville bruyante, au cœur du monde civilisé [...] Mais cette culture, éloignée depuis longtemps de ses fondements chrétiens, ne représente-t-elle pas un monde encore plus sauvage et stérile que celui de saint Serge?”. La leçon inaugurale de l'école eut lieu le 30 avril 1926. L'institution porta officiellement le nom d'Institut de Théologie Orthodoxe “Saint-Serge” de Paris et se voulait le continuateur de l'Institut théologique fondé en 1917 à Petrograd et fermé quelques mois plus tard par les bolcheviks.

Le corps professoral comprenait S. Boulgakov (dogmatique), V. Zenkovsky (philosophie, psychologie, pédagogie et apologétique), V. Iline (liturgique et histoire des religions), V. Kartachov, S. Bezobrazov (futur évêque Cassien) et P. Kovalevsky, auxquels s'ajoutèrent G. Florovsky (patrologie), G. Fedotov (histoire de l'Église d'Occident), L. Zander (logique et théologie comparée), N. Afanassiev (droit canonique), C. Kern (théologie pastorale), I. Nikanorov (homilétique et slavon) et B. Vycheslavtsev (théologie morale). Par la suite, d'anciens étudiants ou doctorants furent intégrés au corps professoral, parmi lesquels A. Kniazev, S. Verkhovsky, A. Schmemmann ou J. Meyendorff. Afin d'élever le niveau intellectuel et théologique, une bibliothèque d'environ 15 000 volumes

<sup>9</sup> Pour des détails, voir Ioan I. ICAÏ JR., “VI. Lossky și Vederea lui Dumnezeu”, dans Vladimir LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. Maria Cornelia Oros, Deisis, Sibiu, 1995, pp. XVI-XVIII; Alexander SCHMEMMANN, “Russian Theology: 1920-1972. An introductory survey”, dans *Saint Vladimir Theological Quarterly* 4 (1972), pp. 175-176; Maxim KOVALESKY, *Orthodoxie et Occident. Renaissance d'une Église locale*, Ed. de l'Ancre, 1994.

fut constituée, principalement grâce à des dons, et une revue, *La Pensée orthodoxe*, fut éditée<sup>10</sup>.

Si l'on accepte l'affirmation selon laquelle la période 1930-1939 représenta "l'époque la plus brillante de l'histoire de l'Institut de Théologie Orthodoxe de Paris", il faut reconnaître que cela fut dû en grande partie au doyen de l'Institut "Saint-Serge" durant cette période, le père Serghei Boulgakov (1871-1944)<sup>11</sup>. Nommé à cette fonction dès la fondation de l'Institut et la conservant jusqu'à sa mort, Boulgakov naquit dans une famille sacerdotale; selon ses propres mots, "six générations de sang lévitique coulaient dans mes veines". Après avoir embrassé le marxisme dans sa jeunesse et obtenu en 1896, à l'âge de vingt-cinq ans, un poste d'économie politique et de statistique à l'Université de Moscou, il poursuivit son activité à l'Université de Kiev. Entre 1900 et 1903, déçu par le matérialisme et le marxisme, il devint adepte de l'idéalisme allemand — l'influence de Hegel étant déterminante dans l'élaboration de son système sophiologique, au point qu'il fut qualifié de "schellingien chrétien"<sup>12</sup>. Finalement, il revint à une vision chrétienne, après avoir suivi plusieurs années de formation au séminaire. L'influence de P. Florensky fut décisive, comme le montre la publication de sa première œuvre théologique en 1917, consacrée à la Sophia. Élu la même année au Synode de l'Église russe, il devint un proche conseiller du patriarche Tikhon, qui l'ordonna prêtre un an plus tard. Exilé au début de 1923, Boulgakov séjourna brièvement à Istanbul et à Prague avant de s'installer définitivement à Paris.

Face à lui se trouvait la direction dite "(néo)patristique", dont l'un des représentants majeurs fut Vladimir Lossky. Malgré les tentatives de certains théologiens contemporains de considérer la sophiologie de Boulgakov

<sup>10</sup> L'activité publicistique des professeurs de l'Institut Saint-Serge est remarquable, non seulement quantitativement, mais surtout qualitativement: dans *List of the Writings of Professors of the Russian Orthodox Theological Institute in Paris (1925-1954)*, publié par Leo Zander, l'index bibliographique dépasse quatre-vingt-dix pages. Voir surtout A. KNAZEFF, *L'Institut Saint-Serge. De l'Académie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui*, Beauchesne, Paris, 1974, ainsi que David LOWRIE, *Saint Sergius in Paris. The Orthodox Theological Institute*, London, S.P.C.K., 1954.

<sup>11</sup> Aidan NICHOLS, *Light from the East. Authors and Themes in Orthodox Theology*, Sheed & Ward, London, 1995, p. 59.

<sup>12</sup> Rowan WILLIAMS, "Eastern Orthodox Theology", dans David FORD (éd.), *The Modern Theologians*, vol. 2, Blackwell, Oxford, 1989, p. 157.

comme “plus une métaphore qu’une théorie”, voire comme l’expression d’une expérience mystique, et non de considérations métaphysiques, ses idées suscitèrent de vives critiques dès son vivant<sup>13</sup>. Dès 1924, le Synode de Karlovci, dirigé par le métropolite Antoine Khrapovitski, dénonça ses spéculations comme une innovation dangereuse, accusations renouvelées en 1927, 1930 et 1933, et culminant en octobre 1935 par une condamnation officielle comme hérésie. Cette perception était partagée par d’autres représentants de la diaspora russe qui considéraient l’Institut “Saint-Serge” comme un “foyer d’hérésies”. Ils s’adressèrent alors au métropolite Serge Stragorodski, qui chargea la Confrérie “Saint-Photius” de réunir la documentation nécessaire à un jugement synodal. Un dossier fut constitué par A. Stavrovski et V. Lossky, sur la base duquel le Patriarcat de Moscou émit, les 24 août et 27 décembre 1935, deux décrets condamnant la sophiologie comme une survivance gnostique et la christologie kénotique comme une hérésie “apollinariste” et “monophysite-nestorienne”<sup>14</sup>.

En réponse, Boulgakov adressa en octobre 1935 au métropolite Euloge un mémoire dans lequel il contestait cette condamnation, arguant qu’elle avait été prononcée par un groupe restreint de hiérarques, en contradiction avec le caractère conciliaire de l’Orthodoxie. Il situa sa sophiologie dans le domaine des théologoumènes — opinions théologiques personnelles — et non dans celui des dogmes, affirmant que “sans la liberté de la spéculation théologique, la théologie n’est pas vivante”. L’Église se serait contentée d’un minimum dogmatique, “complété” par des théologoumènes, ce qui pourrait avoir une grande pertinence œcuménique aujourd’hui<sup>15</sup>.

En 1928, Lossky devient l’adjoint d’E. Kovalevsky et créa la commission “Saint-Jean” pour les étudiants en théologie, préfigurant le

<sup>13</sup> A. NICHOLS, *Light from the East*, p. 67.

<sup>14</sup> Pour des détails, voir Ioan I. ICĂ JR., “Vl. Lossky și Vederea lui Dumnezeu”, pp. XVIII-XX. Comme Lossky le montre dans sa réponse, *Spor o Sofia*, la théorie de Boulgakov opère une grave confusion entre personne et nature en Dieu, entre les énergies naturelles de la divinité et les Personnes trinitaires; elle promeut un panthéisme émanationniste en cosmologie, le caractère incréé de la personne humaine en anthropologie, ainsi qu’une christologie kénotique de type apollinariste et monothélite, le tout sur fond d’une vision fautive et non patristique de la Tradition, des dogmes et de la théologie.

<sup>15</sup> B. DUPUIS, “After the Bolshevik Revolution. Theologians in the Russian Diaspora”, dans G. BAUM (éd.), *The Twentieth Century: A Theological Overview*, Orbis Books, New York, 1999, pp. 27-34.

futur Institut orthodoxe français de Paris, Saint-Denis. Celui-ci fut inauguré le 15 novembre 1944 auprès de l'Académie de Paris, la langue d'enseignement étant le français<sup>16</sup>. Parmi les professeurs de cet Institut figuraient non seulement des orthodoxes, mais aussi des catholiques romains et des protestants<sup>17</sup>. Fidèle à sa vision ecclésiologique et pour des raisons canoniques, Lossky refusa de se séparer en 1931, avec la Confrérie Saint-Photius, du Patriarcat de Moscou pour des motifs politiques<sup>18</sup>. Plus tard, lorsque cette ligne directrice fut abandonnée, il n'hésita pas à quitter la présidence de la Confrérie, dissoute en 1950, et à se retirer de l'Institut Saint-Denis en 1953.

Malgré une œuvre relativement restreinte — un seul ouvrage majeur publié de son vivant, *La théologie mystique de l'Église d'Orient*<sup>19</sup>, auquel s'ajoutent quelques travaux publiés en collaboration<sup>20</sup> ou à titre posthume<sup>21</sup> —, Lossky s'imposa comme l'un des théologiens orthodoxes

<sup>16</sup> “Nous proclamons et confessons que l'Église orthodoxe est, dans son essence, la véritable Église du Christ; qu'elle n'est pas seulement orientale, mais l'Église de tous les hommes, de l'Orient et de l'Occident, du Nord et du Sud; que chaque peuple, chaque nation, a son droit naturel dans l'Église orthodoxe, sa constitution canonique autocéphale, la conservation de ses traditions, de ses rites et de sa langue liturgique”. Cf. M. KOVALESKY, *Orthodoxie et Occident*, p. 23. C'est sur la base de ce programme officiel que se constitua une structure initialement fidèle au Patriarcat de Moscou, dans laquelle on célébrait une liturgie en langue française à partir d'un ancien rite gallican.

<sup>17</sup> Parmi les professeurs de cet Institut figuraient non seulement des orthodoxes — P. Kovalesky, l'archimandrite Alexis van der Mensbrugghe ou encore les deux professeurs de Saint-Serge, A. Schmemmann et C. Andronikov —, mais aussi des catholiques romains — L. Bouyer, dom Lambert Beauduin ou M. de Gandillac — et des protestants — M. Burgelin et Hyppolite.

<sup>18</sup> Fidèle à sa vision ecclésiologique et pour des raisons canoniques, Lossky refusa de se séparer en 1931, avec la Confrérie Saint-Photius, du Patriarcat de Moscou pour des motifs politiques. D'ailleurs, il se considérait comme un disciple du métropolite Serge Stragorodski, dont il préfaça et publia également une étude ecclésiologique en langue française.

<sup>19</sup> Vladimir LOSSKY, *La théologie mystique de l'Église d'Orient*, Cerf, Paris, 1944.

<sup>20</sup> Avec Nicholas Arseniev, il publia *La Paternité spirituelle en Russie aux XVIIIe et XIXe siècles*; avec Leonid Ouspensky, *Le Sens des icônes*.

<sup>21</sup> Certaines œuvres correspondent à des cours universitaires, comme *Introducere în Teologia Ortodoxă*, trad. L. et R. Rus, préface D. Gh. Popescu, Ed. Enciclopedică, București, 1993, et *Vederea lui Dumnezeu*, trad. R. Rus, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; d'autres sont des recueils d'études publiées antérieurement, comme *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. A. Manolache, Humanitas, București, 1998.

les plus influents du XXe siècle et comme un promoteur majeur de la méthodologie néopatristique. Il concevait les dogmes comme des repères de la vie chrétienne authentique, situés “entre *gnosis* — charisme et silence, connaissance contemplative et connaissance existentielle — et *episteme* — science et pensée rationnelle”<sup>22</sup>. La Tradition n’est pas une répétition figée, mais “la puissance même de la transmission conférée à l’Église et accompagnant tout ce qui est transmis comme le mode unique de recevoir et de posséder la Révélation”<sup>23</sup>. Au-delà de la pluralité des “traditions”, Lossky met en évidence une dimension verticale unique de la Tradition, qui constitue “l’esprit critique de l’Église” et le témoignage intérieur du Saint-Esprit<sup>24</sup>. Le dynamisme de la Tradition consiste à demeurer dans la vérité par “la puissance vivifiante de l’Esprit”, qui “garde en renouvelant sans cesse”.

#### IV. Au lieu de conclusion

Malgré des tentatives évidentes d’accomplir une œuvre missionnaire en France, la diaspora russe du XXe siècle a connu plusieurs “limites” qui, selon nous, ont constitué autant d’occasions manquées de réaliser cette mission de manière beaucoup plus efficace. Nous les énumérons brièvement:

1. la rivalité et la fragmentation canonique;
2. les disputes théologiques entre diverses orientations qui, bien souvent, au lieu d’être complémentaires, révélaient l’arrogance et la rivalité académique de certains théologiens;
3. au moins dans la phase initiale, l’espoir de certains membres de la diaspora que cet exil n’était que temporaire et qu’ils retourneraient bientôt dans leur patrie, la “Sainte Russie”, dès que les bolcheviks tomberaient;

<sup>22</sup> Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, p. 15.

<sup>23</sup> Vladimir Lossky, *După chipul ...*, p. 155: “À chaque moment de l’histoire, l’Église donne à ses membres la faculté de connaître la Vérité dans une plénitude que le monde ne peut contenir. Et cette manière de connaître la Vérité vivante dans la Tradition est ce qu’elle garde en créant de nouvelles définitions dogmatiques”.

<sup>24</sup> Vladimir Lossky, *După chipul ...*, p. 153. C’est également Lossky qui donne l’une des définitions les plus brèves et en même temps les plus profondes de la Tradition: elle est “la vie du Saint-Esprit dans l’Église”.

4. l'usage de la langue russe, pendant plusieurs générations, aussi bien dans les lieux de culte que dans les écoles fondées. De même, la majorité des publications culturelles et religieuses, ainsi que la plupart des ouvrages imprimés, paraissaient également en russe, ce qui entraînait inévitablement une faible connaissance de l'Orthodoxie, longtemps perçue comme une branche exotique du christianisme;

5. comme conséquence directe, l'attention très réduite accordée aux conversions parmi ceux qui vivaient réellement en France, c'est-à-dire parmi les chrétiens français eux-mêmes.

Le paradoxe veut que, dans l'histoire du christianisme russe, la mission ait été réalisée d'une tout autre manière. Quelques données historiques supplémentaires s'imposent donc, avant de dégager, à la fin de l'étude, certains principes de portée générale pour la mission orthodoxe contemporaine.

Certains auteurs ont lié l'activité missionnaire de l'Église orthodoxe russe aux espérances messianiques de la "troisième Rome" et aux prétentions impériales de la Russie à partir de l'époque de Pierre le Grand<sup>25</sup>. Il ne faut pas oublier que la christianisation des Russes reposait elle aussi en partie sur des motivations politiques et unificatrices. Il y eut même des confrontations idéologiques et armées avec d'autres attitudes semblables, ayant également des répercussions religieuses, comme ce fut le cas dans les rapports avec l'islam. Au-delà de ces aspects, il convient néanmoins de tenir compte de la dimension profondément chrétienne de l'activité missionnaire évoquée plus haut. On y retrouve les mêmes principes théologico-pastoraux que ceux qui avaient déjà défini le contenu missionnaire de l'Église orthodoxe dans l'Empire byzantin<sup>26</sup>. Parmi ceux-ci, nous mentionnons sélectivement les suivants:

La chute de Constantinople aux mains des Turcs, en 1453, ne coïncida pas avec la fin de l'Orthodoxie, comme certains le croyaient à l'époque.

---

<sup>25</sup> Voir par exemple Josef GLAZIK, *Die Russisch-Orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen, 1954, pp. 32-38.

<sup>26</sup> Pour des détails, voir Ciprian Iulian TOROCZKAI, *Misiunea Bisericii Ortodoxe, ieri și astăzi*, 2e éd., Editura Agnos, Sibiu, 2019.

Ce qui fut interrompu, ce fut l'œuvre missionnaire sur le territoire de l'Empire ottoman qui, bien que généralement tolérant — on pense ici à l'organisation du millet pour les non-musulmans —, s'opposait à toute forme de mission chrétienne. Dans ce contexte socio-historique, la seule des Églises orthodoxes capable de mener une activité missionnaire fut, en réalité, l'Église orthodoxe russe. C'est ainsi qu'apparut une forme de "messianisme russe", exprimée par la formule de la "Troisième Rome".

Au fil du temps, l'activité missionnaire russe a connu une grande diversité et plusieurs périodes distinctes. La première, allant de la christianisation des habitants de Kiev jusqu'à la conquête mongole (988-1240), est centrée sur certains monastères jouant le rôle de bases missionnaires; évêques, prêtres et moines éclairés y déploient une activité héroïque d'évangélisation des tribus slaves du Nord. La deuxième période, depuis l'invasion mongole jusqu'à la fin du XVe siècle, connaît un grand nombre de moines préoccupés par la diffusion de l'Évangile, le nom le plus célèbre étant celui de saint Étienne de Perm († 1396). Mentionnons qu'à cette époque également, par l'intermédiaire de prisonniers de guerre, des conversions eurent lieu parmi les Tatars.

Au cours de la troisième période, entre les XVIe et XVIIIe siècles, des centaines et des milliers de musulmans de la région de Kazan se convertirent à l'Orthodoxie. Bien que la politique de l'État ait été, dans l'ensemble, hostile à la mission, l'expansion de l'empire tsariste vers la Sibérie, ainsi que l'œuvre de grandes figures missionnaires telles que saint Tryphon de Novgorod († 1583) ou l'évêque Philothée de Tobolsk († 1727), montrent clairement que le missionarisme russe ne s'est pas interrompu.

La quatrième période, allant du XIXe siècle jusqu'à la Révolution de 1917, se caractérise par une riche activité missionnaire, comparable à celle de Byzance aux IXe-Xe siècles : Macaire Gloukharev († 1847) évangélise les tribus des monts Altaï; l'évêque Innocent Veniaminov († 1879), devenu plus tard métropolitain de Moscou, exerce son activité parmi les Aléoutes, les Esquimaux et d'autres tribus d'Alaska; saint Herman œuvre lui aussi en Alaska; enfin, grâce à des théologiens et des linguistes tels que Nicolas Ilminski, l'Évangile est traduit en plusieurs langues, par exemple en tatare.

Tout cet effort missionnaire intense fut soutenu par la Société missionnaire orthodoxe, fondée à Moscou en 1870, ainsi que par le centre d'études missionnaires de l'Académie de Kazan. Inspirés par les principes de la mission byzantine, les missionnaires russes furent également actifs hors des frontières de l'empire, en Chine — où il faut mentionner le nom de l'évêque Innocent Figurovsky —, en Corée et au Japon, où l'archevêque Nicolas Kasatkin (1836-1912) joua un rôle décisif. Les missionnaires russes créèrent des alphabets pour des langues non écrites, traduisirent la Bible et les textes liturgiques, célébrèrent la Liturgie dans de nombreux dialectes locaux, préparèrent et ordonnèrent des prêtres autochtones et contribuèrent à l'amélioration de la vie socioculturelle des populations.

En Chine, la mission orthodoxe commence dès la fin du XVIIe siècle, lorsqu'un groupe de cosaques originaires de la forteresse russe d'Albazine fut intégré à la garde impériale. Leurs descendants constituèrent un noyau orthodoxe qui, au XIXe siècle, fonda même vingt écoles. Le nombre des orthodoxes en Chine augmenta avec l'arrivée d'un grand nombre de clercs réfugiés de Sibérie. Après la victoire militaire de Mao Zedong (1893-1976), les étrangers furent contraints de quitter le pays, ce qui entraîna une diminution dramatique du nombre de chrétiens; en 1914, on estime qu'il y avait environ 5000 orthodoxes chinois, avec un séminaire en activité à Pékin. Pourtant, en 1950, à Moscou, un Chinois, Siméon Dou, fut consacré évêque de Tien-Tsin, puis transféré à Shanghai. En 1956, l'Église orthodoxe de Chine reçut l'autonomie de la part de l'Église orthodoxe russe et, un an plus tard, un autre Chinois, Basile Yo-Fou-An, fut consacré évêque de Pékin.

En Corée, il existait une mission orthodoxe dès la fin du XIXe siècle; au XXe siècle, sa responsabilité fut assumée par le diocèse grec d'Amérique. À l'origine, elle était desservie par deux prêtres, qui dirigeaient également une école et un hôpital. Aujourd'hui, l'Église orthodoxe de Corée relève de la juridiction du Patriarcat œcuménique.

La mission au Japon fut bien plus active. Son initiateur fut l'un des plus remarquables missionnaires orthodoxes, le père Nicolas Kasatkin. Arrivé initialement comme prêtre de l'ambassade russe en 1861, il devint

missionnaire et traduisit en japonais le Nouveau Testament ainsi que les principaux livres liturgiques. Sous cette impulsion, le nombre des fidèles augmenta rapidement. En 1872, un évêque russe arrivé à Hakodate ordonna les deux premiers prêtres japonais; en 1880, le Japon comptait plus de 6000 orthodoxes, et en 1891 plus de 20000, avec 22 prêtres et 219 églises et chapelles. En 1891 également fut achevée une majestueuse cathédrale à Tokyo, surnommée “la maison de Nicolas”. En reconnaissance de ses mérites, le père Nicolas fut consacré évêque en 1880. Le nombre des chrétiens orthodoxes continua de croître et un séminaire théologique fut également fondé à Tokyo.

Un autre nom digne d’être retenu est celui du hiéromoine Anatolie (Tihai), d’origine bessarabienne, qui exerça avec succès au Japon dans la dernière partie du XIXe siècle. Il a laissé un journal, rédigé durant l’enquête spirituelle qu’il mena entre octobre et décembre 1877, entre les villes de Hakodate et d’Edo.

Les débuts de la mission orthodoxe en Amérique sont liés au nom de Jean (Innocent) Veniaminov, moine venu du monastère de Valaam. Entre 1824 et 1852, il composa une grammaire de la langue aléoute, prêcha l’Évangile et traduisit dans cette langue la Bible et la Liturgie. Entre 1841 et 1858, un séminaire fonctionna à Sitka, en Alaska; en 1858, un évêché auxiliaire y fut créé. Après la vente de l’Alaska aux États-Unis, en 1868, cet évêché devint un diocèse missionnaire indépendant. En 1872, le siège fut transféré à San Francisco, puis, en 1905, à New York.

Voici donc quelques principes pastoraux et missionnaires qui se dégagent de l’œuvre accomplie par l’Église orthodoxe russe avant la constitution de la diaspora en Europe occidentale au XXe siècle:

1. La prédication de l’Évangile, non pas comme la proclamation de principes ou de vérités éthiques, mais comme le commencement de la transfiguration inaugurée par “la lumière de l’Évangile de la gloire du Christ” (2 Corinthiens 4, 4). Il s’agit d’une œuvre synergique entre la grâce du Saint-Esprit et la participation personnelle à ce salut. Mais l’adjectif “personnel” ne signifie nullement une œuvre strictement individuelle; au contraire, il implique nécessairement la communauté de foi, l’Église,

c'est-à-dire la présence d'une création nouvelle de grâce qui se constitue à travers les sacrements.

2. L'établissement "d'Églises locales". Conformément à la théologie et à la tradition orthodoxes, l'Église est appelée à glorifier Dieu dans chaque pays avec sa propre voix. Cela signifie que, dans l'activité missionnaire, il doit exister un respect sincère pour l'identité de chaque peuple: sa langue et ses coutumes spécifiques. La sanctification des traits propres à chaque nation signifie le développement de sa propre voix, mais aussi leur réunion — non dans un sens monolithique et uniforme — dans un hymne doxologique commun<sup>27</sup>.

3. L'incorporation au Christ, qui ne doit pas être comprise comme une "fuite mystique hors du monde", mais comme le point de départ d'une participation active à l'œuvre de Dieu: "la doxologie de celui qui est sauvé doit résonner au-delà des limites de sa propre communauté et remplir l'univers tout entier". Vivre dans le temps intermédiaire du "pas encore" (1 Jean 3, 2), c'est anticiper les temps eschatologiques (1 Psaumes 4, 13 et 5, 4) ; mais il s'agit d'une anticipation qui n'a rien à voir avec la passivité sociale caractéristique de certaines tendances piétistes; au contraire, c'est une anticipation dynamique, car l'accomplissement des temps eschatologiques requiert notre participation.

4. En ce qui concerne le fondement même de la mission, "l'héritage byzantin" — repris et continué par l'activité missionnaire russe — met en évidence la nécessité interne de la mission pour chaque croyant et pour l'Église tout entière. Pour chaque chrétien, la participation à la mission est donc un commandement existentiel, mais elle s'étend à l'ensemble de la communauté ecclésiale, car l'Église n'est pas seulement "incorporée à" mais elle est "le Corps du Christ" (Ephésiens 1, 23). Une Église sans mission est une contradiction dans les termes. L'Église a été envoyée, tout comme le Christ (Luc 4, 18; Jean 17, 18), pour poursuivre son œuvre<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Daniel BUDA, "Universalitatea Bisericii în era globalizării din perspectivă ortodoxă", dans Nifon MIHĂIȚĂ, Marian VÎLCIU, Florea ȘTEFAN (coord.), *Misiune, Spiritualitate, Cultură*, Valahia University Press, Târgoviște, 2013, pp. 212-227.

<sup>28</sup> Archbishop (Yannoulatos) ANASTASIOS, *Mission in Christ's Way. An Orthodox Understanding of Mission*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts /

5. Enfin, un dernier principe qu'il convient de rappeler est celui de l'inculturation. Plusieurs hommes de culture et théologiens orthodoxes, tant en Occident qu'en Orient, ont mis en évidence le fond judéo-hellénique de l'Europe. Mais dans l'œuvre missionnaire de l'Église, il conviendrait de tenir compte non seulement du fond hellénique de la Tradition chrétienne, mais aussi des formes spécifiques de pensée du peuple particulier auquel l'Évangile est annoncé.