

Ilya PLATOV¹



THÉOLOGIE POLITIQUE ET RELATIONS ÉGLISE-ÉTAT EN RUSSIE

Résumé : Cet article analyse les relations entre l'Église orthodoxe russe et l'État dans la Russie contemporaine en accordant une attention particulière aux héritages de la théologie politique russe en tant que « *ressource culturelle profonde* » (A. D. Smith). L'étude examine la trajectoire historique russe (héritage byzantin, période synodale, athéisme soviétique, transformations post-soviétiques), le durcissement du cadre juridique (anti-extrémisme, « *offense aux sentiments religieux* », régulation des missions), ainsi que la fonction de moralisation publique assumée par l'orthodoxie dans un partenariat asymétrique avec l'État. Enfin, l'article montre comment la guerre contre l'Ukraine radicalise cette configuration en renforçant la sacralisation politique du conflit, « *l'ecclésiatisation du front* » et la mobilisation du religieux comme ressource de légitimation. La conclusion propose une lecture alternative de la théologie politique russe via la pensée de Vladimir Bibikhine.

Mots-clés : Russie, Église orthodoxe russe, État, Théologie politique, Religion civile, Gouvernement du religieux, Guerre en Ukraine, Sacralisation, Patriotisme, Territoire canonique, Monde russe.

POLITICAL THEOLOGY AND CHURCH–STATE RELATIONS IN CONTEMPORARY RUSSIA

Abstract: *This article examines relations between the Russian Orthodox Church and the state in contemporary Russia with particular emphasis on the legacies of Russian political theology as a “deep cultural resource” (A. D. Smith). The study analyzes the Russian historical trajectory (Byzantine legacy, Synodal period, Soviet state atheism, post-Soviet transformations), the tightening legal*

1. Professeur des Universités, Directeur du département russe à l'INALCO, membre du Conseil Scientifique de l'Académie de Géopolitique de Paris (AGP).

framework (anti-extremism legislation, “offense to religious feelings”, regulation of missionary activity), and the public moralizing role assigned to Orthodoxy within an asymmetrical partnership with the state. Finally, it shows how the war against Ukraine has intensified this configuration by reinforcing the political sacralization of war, the « ecclesialization of the front », and the mobilization of religion as a resource of legitimation. The conclusion offers an alternative reading of Russian political theology via the thought of Vladimir Bibikhin.

Key words: Russia, Russian Orthodox Church, State, Political theology, Civil religion, Governance of religion, War in Ukraine, Sacralization, Patriotism, Canonical territory, Russkii mir.

LA RUSSIE CONTEMPORAINE OFFRE LE PARADOXE d'un pays sécularisé dans les faits, mais marqué par une forte visibilité de l'Église orthodoxe russe (EOR) dans l'espace public et par une osmose grandissante avec l'État. Alors que certains observateurs soulignent la sécularisation avancée de la société russe, d'autres pointent au contraire des faits qui témoigneraient d'un processus de « désécularisation »². Comme l'a souligné Evert van der Zweerde, les catégories de « sécularité » et de « séculier » doivent être maniées avec prudence hors du contexte latin occidental, dans la mesure où elles sont historiquement enracinées dans une tradition théologico-juridique spécifique, et ne se laissent pas transposer sans reste³. Cette tension invite à déplacer l'analyse : plutôt que d'opposer simplement « retour du religieux » et sécularisation, il faudrait examiner les formes spécifiques selon lesquelles le religieux constitue une « ressource culturelle profonde », une mémoire culturelle agissante qui ne cesse d'intervenir dans la définition de l'ordre politique,

2. Sur la question de la sécularisation et de la désécularisation, voir : Rousselet Kathy, « Sécularisation et orthodoxie dans la Russie contemporaine : pour une hypothèse continuiste ? », dans *Questions de Recherche / Research Question*, N° 42, CERI-Sciences Po, Mai 2013, 24 p.. La pratique religieuse (fréquentation régulière des lieux de culte, participation aux rituels) reste globalement faible. Ce chiffre reste stable depuis 1991 (en 2022, 9% des personnes interrogées fréquentaient un service religieux au moins une fois par mois). Les récentes enquêtes de l'institut de sondage FOM ont établi que la part d'orthodoxes pratiquants en Russie était passée de 12 % en 2013 à 24 % en 2025. Voir par exemple : <https://re-russia.net/en/analytics/0283/> ; pour des données comparatives voir : World Values Survey (WVS), *World Values Survey Wave 7 (2017-2020)*, « Religious practices and importance of religion indicators », 2020, lien : <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV7.jsp> (consulté le 27 février 2026). Fond « Obsčestvennoe mnenie » (FOM), « Russkaâ pravoslavnaâ cerkov' : veroispovedanie i vocerkovlennost' », [L'Église orthodoxe russe : confession religieuse et « intégration à la vie ecclésiale], *Indeks vocerkovlennosti* [Index d'intégration] (en % des orthodoxes déclarés) : « Воцерковлённые » [« éclésialisés »] – 12 % (7 avril 2013), 24 % (6 avril 2025), 18 avril 2025, lien : <https://fom.ru/TSennosti/15172> (consulté le 27 février 2026).

3. Van der Zweerde Evert, « Osmyslivaâ sekulárnost' » [Donner sens à la sécularité], dans *Gosudarstvo, religiâ, cerkov' v Rossii i za rubežom* [État, religion, Église en Russie et à l'étranger], N° 2, 2012, pp. 69-113.

moral et collectif⁴. Autrement dit, l'enjeu n'est pas d'abord la pratique, mais bien la persistance d'un répertoire de légitimation, disponible pour l'État comme pour l'Église orthodoxe.

L'hypothèse de cet article est que la relation État-Église en Russie s'éclaire à partir de la théologie politique russe et de son empreinte durable, entendue comme une grammaire de légitimation articulant le rapport à Dieu, à la Loi, au souverain et à la communauté historique. Au sens large, la théologie politique désigne l'ensemble des idées qu'un corps religieux formule sur l'autorité politique légitime, la justice, le rôle de l'État, la place du religieux dans l'espace public et les obligations du croyant envers l'ordre politique⁵ ; au sens plus classique, elle renvoie aussi, à la suite de Carl Schmitt, aux rapports de traduction et de transposition entre catégories théologiques et concepts politiques modernes⁶. Dans le cas russe, cette grammaire ne se réduit ni à la doctrine officielle de l'Église ni à la seule référence à la « symphonie » byzantine : elle inclut des motifs plus larges (messianismes populaires, utopies théocratiques, imaginaires de la Sainte Russie, sacralisation du souverain ou de l'État) qui ont traversé la période impériale, se sont en partie transposés dans le soviétisme, puis se reconfigurent dans la Russie post-soviétique⁷. C'est dans ce cadre culturel et historique que seront relus les débats sur la sécularisation, le durcissement du cadre juridique, le partenariat asymétrique entre Église et État, et la radicalisation récente de cette relation dans le contexte de la guerre contre l'Ukraine. L'analyse qui suit ne prétend pas expliquer la relation État-Église dans la Russie contemporaine à partir d'un facteur unique. Kathy Rousselet, par

4. Smith Anthony D., *Chosen People: Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 28-43. Le concept de « *ressource culturelle profonde* » permet de penser le lien entre religion et identité nationale, il s'agit d'une sorte de matrice constituée de souvenirs, mythes, symboles, valeurs et traditions considérés comme sacrés. Ils forment un répertoire de sens qui permet aux acteurs de maintenir une identité dans la durée. Ses principaux éléments constitutifs sont la *communauté*, le *territoire*, l'*histoire* et le sens d'un *destin partagé*. Il s'agit moins d'une doctrine constituée que d'un répertoire culturel de sens, d'une pluralité d'interprétations qui peuvent susciter des conflits mémoriels ayant pour enjeu la fidélité à une tradition jugée authentique. Pour reprendre les termes de Paul Ricœur, elle est autant du côté de la conservation et de l'invention, de « l'idéologie » (légitimation) que de « l'utopie » (exploration des alternatives aux pouvoirs en place).

5. Philpott Daniel, « Explaining the Political Ambivalence of Religion », dans *The American Political Science Review*, Vol. 101, N° 3, Août 2007, pp. 505-525.

6. Schmitt Carl, *Théologie politique. Quatre chapitres sur la doctrine de la souveraineté*, Paris, Gallimard, 1988, 188 p.

7. « *La religion sous tous ses aspects est la source de l'utopisme russe* » : Heller Leonid, Niqueux Michel, *Histoire de l'utopie en Russie*, Paris, PUF, 1995, p. 15.

exemple, l'explique surtout par la persistance de pratiques héritées de la période soviétique⁸. Avec toutes les nuances que cela impose, et en tenant compte des raccourcis historiques et généralisations inévitables, il nous paraît nécessaire de prendre au sérieux les principaux courants de la théologie politique russe, et la manière dont elle façonne les représentations, les normes et les dispositifs dans la longue durée.

Une ressource culturelle profonde : la théologie politique russe

Pour le politiste Oleg Kharkhordin, la théologie politique orthodoxe en Russie s'appuie sur une conception de la société civile qui vise non pas la coexistence avec l'État, mal nécessaire pour les catholiques et protestants, mais le rejet radical du mal à travers la *theosis* (divinisation), la reconstruction du monde sur les bases ecclésiales : le monde a vocation d'être pénétré par les énergies divines et se résorber dans l'Église, processus qui prendra le nom d'« ecclésialisation » (*vocerkovlenie*)⁹. Pour illustrer cette conception il cite le premier chapitre des *Frères Karamazov* (1880) de Dostoïevski qui met en scène une discussion-débat au monastère portant sur les tribunaux ecclésiastiques¹⁰. Du point de vue de l'idéal éthique et religieux articulé par Ivan Karamazov, la mission de l'Église n'est pas de se substituer à l'État, mais de reconfigurer la société en conformité avec les exigences de l'Évangile. Il s'agit dès lors d'imaginer une société « civile » comme substitution morale aux mécanismes coercitifs de l'État (l'idéal étant une régulation sans violence, par des moyens « évangéliques »). Certes, la symphonie byzantine des pouvoirs spirituels et temporels fut tout au plus un idéal moral ou régulateur¹¹ ; on peut néanmoins dégager un « rapport particulier au monde » caractérisé par une forte tension entre sacré et profane, l'Église et le monde, et la fusion des dimensions temporelle et spirituelle. Kathy Rousselet écrit que « *Le mystère de la divino-humanité permet de penser l'unité, elle exclut tout dualisme qui séparerait l'Église du monde ou de la culture, le sacré du profane* »¹².

Une telle vision du monde et de l'homme prédispose à une forte emprise de l'Un social ; elle explique la forte persistance d'une « *empreinte hétéronome* » (Marcel

8. *Op. Cit.*, Rousselet Kathy, « Sécularisation... », p. 6.

9. Kharkhordin Oleg, « Civil Society and Orthodox Christianity », dans *Europe-Asia Studies*, Vol. 50, N° 6, 1998, pp. 949-968.

10. *Ibidem.*, pp. 955-957.

11. Rousselet Kathy, *La Sainte Russie contre l'Occident*, Paris, éd. Salvator, 2022, pp. 8-9.

12. *Op. Cit.*, Rousselet Kathy, « Sécularisation... », p. 9.

Gauchet) qui insiste sur l'unité, ou la non-différenciation des sphères de l'Église et de l'État qui incarnent l'un comme l'autre l'extériorité sacrée¹³. Ce dualisme sacré-profane aurait durablement marqué la culture russe, exclurait toute figure du « tiers » comme celle du séculier à l'europpéenne¹⁴. Selon les historiens Pierre Gonneau et Alexandre Lavrov, « *L'identité moscovite [XIV^e-XVII^e siècle – IP] se définit dans l'adhésion collective du pays à une Église, héritée de la Rus', mais devenue le prolongement spirituel du territoire rassemblé par les grands-princes de Moscou. Cette construction frappe par son aspect compact, où l'appartenance religieuse et la sujétion politique renvoient l'une à l'autre* »¹⁵. En effet, ce que l'on observe aujourd'hui dans la dynamique du rapport État-Église n'est pas seulement un « retour du religieux », mais la reconfiguration d'une grammaire théologico-politique dans des formes successivement impériales, soviétiques et post-soviétiques.

Pierre le Grand (1672-1725), qui fut à l'initiative d'une première sécularisation, n'a pas fondamentalement altéré ce socle. Le modèle des relations État-Église qu'il choisit était basé sur le modèle suédois et protestant, transposé dans un contexte défini par la « fusion du théologique et du politique » au profit de l'État : abolition du Patriarcat, création du Saint Synode, subordination durable de l'Église officielle. En même temps, certains croyants qui veulent rester fidèles à la tradition cultivent une attitude de méfiance structurelle envers l'État. Comme l'observe Michel Niqueux, chaque réforme « occidentaliste » en Russie entraîne un raidissement conservateur ; la sécularisation est durablement associée à la modernisation brutale et exogène¹⁶. Au XIX^e siècle coexistent ainsi réactivation du mythe de la Sainte Russie (dans des versions officielles et non-officielles), et sécularisation progressive de la société civile (pluralisme, culture laïque, science), tandis que le début du XX^e siècle voit s'aiguïser les tensions entre conservatisme écclésio-politique et modernisme religieux orthodoxe.

13. Gauchet Marcel, *Comment pensent les démocraties*, Paris, Albin Michel, 2026, 263 p.

14. Lotman Iouri, Ouspenski Boris, « La dualité des modèles et son rôle dans la dynamique de la culture russe jusqu'à la fin du XVIII^e siècle », dans *Sémiotique de la culture russe*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990, pp. 21-56.

15. Gonneau Pierre, Lavrov Aleksandr, *Des Rhôs à la Russie. Histoire de l'Europe orientale, 730-1689*, Paris, PUF, 2012, p. 263. Ce caractère « compact » n'a pas empêché les conflits entre pouvoirs séculiers et religieux, comme celui entre le tsar Ivan le Terrible et le métropolite Philippe au XVI^e siècle, ou bien entre le tsar Alexis et le patriarche Nikon au XVII^e siècle.

16. Niqueux Michel, *Le conservatisme russe d'aujourd'hui. Essai de généalogie*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2022, pp. 13-14.

La révolution bolchévique ouvre formellement sur la séparation de l'Église et de l'État (décret de janvier 1918), mais c'est moins un régime de séparation qu'un athéisme d'État militant qui s'installe, visant à « prendre le ciel d'assaut ». La rupture est donc juridique dans sa forme, mais non libérale dans ses effets¹⁷.

Le communisme soviétique peut être lu, au moins en partie, comme une religion séculière : il reprend sous forme autonome des traits de l'ancien pouvoir sacré (primauté du centre, dogmatisation de la science, hiérarchie partisane). A. Vichnevski y voit une « modernité conservatrice », combinant modernisation réelle des structures et absence d'autonomie politique et sociale durable. O. Kharkhordin a montré, de son côté, que le collectif soviétique (surveillance horizontale, autocorrection morale, discipline) fonctionnait selon des schèmes quasi-congrégationnels ; cette lecture rejoint la description par Laurent Thévenot d'un modèle d'unanimité organisé autour d'une « cause commune », où morale, patriotisme et cohésion collective tendent à se confondre¹⁸.

La politique antireligieuse s'infléchit pendant la Grande Guerre patriotique (1941-1945), lorsque l'identité orthodoxe est partiellement réintégrée à la propagande et que le Patriarcat est restauré ; cet assouplissement reste toutefois provisoire, un nouvel assaut étant lancé sous Khrouchtchev au nom de la lutte contre les survivances archaïques. La hiérarchie de l'EOR, intégrée à une sorte de *nomenklatura* ecclésiastique, bénéficie de privilèges limités mais demeure étroitement surveillée. À partir des années 1970, une renaissance religieuse discrète pointe dans les milieux urbains (Moscou, Léninegrad), souvent à l'articulation d'une quête identitaire où religion et patriotisme vont de pair, ainsi que dans de petits cercles de proches (*svoi*) aimantés par la quête d'un « ailleurs », rendant ainsi possible un décloisonnement de l'espace mental¹⁹.

Cette sensibilité trouve une expression exemplaire dans ce que Mikhaïl Epstein appelle la « *religion minimale* » (ou pauvre) : une spiritualité chrétienne post-athée

17. Le Décret du Sovnarkom « *sur la liberté de conscience, les sociétés religieuses et ecclésiastiques* » daté du 20 janvier 1918, stipule que l'Église orthodoxe sera séparée de l'État (art. 1) et que seront abolies « *toutes les privations de droit liées à une appartenance religieuse quelle qu'elle soit ou à l'absence d'appartenance religieuse* » (art. 3).

18. Vichnevski Anatoli, *La Faucille et le rouble. La modernisation conservatrice en URSS*, Paris, Gallimard, 2000, 414 p. ; Kharkhordin Oleg, *The Collective and the Individual in Russia. A Study of Practices*, Berkeley, University of California Press, 1999, 398 p. ; Thévenot Laurent, *L'Action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*, Paris, La Découverte, 2006, 312 p.

19. Yurchak Alexei, *Everything Was Forever, Until It Was No More. The Last Soviet Generation*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2006, 372 p.

et post-totalitaire (années 1970-1980), fondée sur une expérience immédiate du divin, sans ancrage confessionnel fort, sans institution ni ritualité structurée, vécue dans le cercle des proches plutôt que dans une Église²⁰. Produit d'une rupture mémorielle et d'un rejet de l'eschatologie soviétique, elle valorise le dépouillement, le silence actif et la proximité éthique. Difficilement mesurable, elle peut être rapprochée du « *believing without belonging* » de Grace Davie²¹ ; elle est d'emblée compatible avec le pluralisme religieux, l'œcuménisme et l'universalisme des droits. À l'époque post-soviétique, le cas d'Alexeï Navalny illustre la persistance de cette religiosité minimale : sa foi intériorisée, assumée comme ressource morale face à la prison et à la violence d'État, combine primat de l'éthique sur l'emblème, faible ritualisation et revendication d'une laïcité institutionnelle. Son témoignage montre qu'en régime autoritaire, la religion peut fonctionner comme ressource existentielle sans se confondre avec la théologie politique étatique ni avec un retour à la pratique ecclésiale²². Cette religiosité minimale montre précisément qu'une foi peut être socialement diffuse, tout en coexistant avec une théologie politique institutionnelle qui, elle, fonctionne comme ressource de légitimation.

La relégitimation publique du religieux s'esquisse dans les années 1980, notamment à l'occasion du millénaire du baptême de la Rus' (1987-1988). La religion devient alors une ressource majeure de moralisation de l'espace public et de prise de distance à l'égard du soviétisme : le discrédit de 1917 atteint non seulement l'athéisme d'État, mais souvent l'athéisme tout court. Pendant un bref moment, elle est investie, y compris dans le discours libéral anticommuniste, comme

20. Epstein Mikhail, « Minimal Religion », dans Epstein Mikhail, Genis Alexander et Vladiv-Glover Slobodanka (dir.), *Russian Postmodernism. New Perspectives on Post-Soviet Culture*, New York, Berghahn Books, 1999, pp. 345-372.

21. Davie Grace, « Believing without Belonging ; Is this the Future of Religion in Britain? », dans *Social Compass*, Vol. 37, N° 4, 1990, pp. 455-469.

22. Dans son livre *Patriote*, il décrit un cheminement allant de l'athéisme à une foi intériorisée, assumée comme ressource morale face à l'épreuve carcérale et à la violence d'État : « *Vous lèverez certainement les yeux au ciel en me lisant. C'est la religion. [...] J'ai toujours pensé, et je ne m'en suis pas caché, qu'être croyant vous facilite la vie, et surtout vous aide à vous engager dans une politique d'opposition* » ; réduction des médiations symboliques au strict minimum, malgré la présence discrète d'objets personnels (telle une icône portée sur soi) : « *Mon boulot est de trouver le Royaume de Dieu et sa rectitude, et de laisser ce bon vieux Jésus et le reste de sa famille s'occuper du reste. Ils ne m'abandonneront pas et ils régleront tous mes problèmes. Comme on dit ici en prison : ils prendront les coups à ma place.* » Nonobstant le style informel contemporain de l'énoncé, délibérément terre-à-terre, le propos de Navalny s'inscrit lui-aussi dans une certaine tradition religieuse et spirituelle christocentrique russe. Sa « *belle Russie de l'avenir* » est une communauté démythifiée, une utopie au sens de Ricoeur, mais tempérée par l'ironie et l'autodépréciation : Navalny Alexei, *Patriote : mémoires*, Paris, Robert Laffont, 2024, 544 p.

composante d'un ordre civilisationnel universel dont l'URSS aurait été l'exception aberrante (on pense ici au motif du « chemin du temple » dans le film *Le Repentir* d'Abouladzé²³). Les élites politiques elles-mêmes intègrent alors, sous des formes souvent indifférenciées, un vocabulaire de la faute, du péché et de la purification morale²⁴.

Ce modèle est contesté très tôt par ceux qui jugent l'universalisme libéral utopique et contraire à la spécificité russe²⁵. On dénonce par ailleurs le modernisme suspect de compromission avec le monde sécularisé et les accointances avec l'étranger. Dans un document officiel programmatique (*Fondements de la doctrine sociale*, 2000) la sécularisation, implicitement associée à l'athéisme officiel soviétique, est explicitement dénoncée comme un principe « *priorisant les intérêts terrestres sur les valeurs religieuses* »²⁶. Dans les documents normatifs de l'EOR des années 1990, la nation est définie comme une communauté de foi, le peuple orthodoxe, et consacre le patriotisme chrétien²⁷. Depuis le début des années 2000, l'affirmation de valeurs morales prend une tournure anti-occidentale, car on les oppose à celles véhiculées par la globalisation. Selon Alexandre Agadjanian, ce retour en force de la Sainte Russie (et du « Monde russe ») s'explique par trois facteurs essentiels : l'État est en quête de légitimation, l'EOR cherche à réaffirmer sa prééminence, la société est en quête d'identités sociales et culturelles²⁸.

Le rappel de la séquence historique permet de comprendre que la théologie politique russe ne disparaît pas avec l'installation d'un État séculier mais se déplace, change de support, de langage et d'opérateurs, avant de se reconfigurer dans le droit post-soviétique et dans les dispositifs contemporains de gouvernement du religieux. Le point décisif est que cette ressource ne reste pas au niveau du discours mais se stabilise dans des dispositifs, en particulier juridiques et administratifs, qui organisent la hiérarchie du religieux et sa visibilité.

23. *Le Repentir* (film), réalisation Tengviz Abouladzé, URSS, Studios Kartuli Pilmi, 1984, 153 min.

24. *Op. Cit.*, Rousselet Kathy, « Sécularisation... », pp. 14-16.

25. Agadjanian Alexandre, « Pluralisme religieux et identité nationale en Russie », dans *International Journal on Multicultural Societies*, Vol. 2, N° 2, 2001, pp. 79-105.

26. *Osnovy social'noj koncepcii Russkoj pravoslavnoj cerkvi* [Fondements de la doctrine sociale de l'Église orthodoxe russe], M., 2000, XVI.4.

27. *Op. Cit.*, Rousselet Kathy, *La Sainte...*, p. 26.

28. *Ibidem*.

Gouvernement du religieux : la matrice théologico-politique en droit

Il convient de rappeler ici que la théologie politique administrée évoquée ne renvoie pas à une intensification mesurable des pratiques religieuses, mais à une mobilisation du répertoire symbolique qui passe par la visibilité accrue, les dispositifs juridiques, la reconnaissance institutionnelle et l'activation symbolique du religieux par l'État. Le cadre juridique post-soviétique ne se réduit pas à une régulation technique du pluralisme religieux mais traduit, dans le langage du droit et de l'administration, une reconfiguration étatique de la théologie politique : hiérarchisation des confessions, gestion de la visibilité religieuse, moralisation de l'espace public.

Le cadre juridique qui régit les relations entre l'Église et l'État s'est progressivement mis en place dans les années 1990, avec pour objectif de définir la place du religieux dans l'espace public dans le contexte post-soviétique. Il apporte aussi les premiers éléments de formatage et de standardisation. Il est fondé sur la représentation de l'orthodoxie « *en tant que norme de la religiosité, correspondant à la fois aux tâches que s'est assigné l'État et aux attentes de la nation* »²⁹. L'EOR cherchait d'ailleurs à s'assurer une position prééminente et voulait inscrire cette prééminence dans la nouvelle Constitution. Compte tenu de la réalité multiconfessionnelle et pluri-religieuse de l'État, le Patriarcat fut contraint à accepter un compromis.

La constitution adoptée en 1993 stipule que la Russie est un État laïque, même si, toutefois, la laïcité n'est pas incluse dans la formule d'introduction de la Constitution, qui définit l'État russe comme « *un État démocratique, fédéral, un État de droit, ayant une forme républicaine de gouvernement* »³⁰. Elle est cependant proclamée dans l'article 14 : « *La Fédération de Russie est un État laïque [svetkoj]. Aucune religion ne peut s'instaurer en qualité de religion d'État ou obligatoire [...] Les associations religieuses sont séparées de l'État et égales devant la loi.* » L'idée était d'assurer la liberté de conscience après soixante-dix ans d'athéisme forcé. L'article 28 garantit quant à lui la liberté des religions, le droit aussi de ne professer aucune religion. Le seul changement important qu'a subi le texte est l'ajout d'une référence à Dieu à la suite de la révision constitutionnelle de 2020. L'article 67-1,

29. *Op. Cit.*, Agadjanian Alexandre, « Pluralisme religieux... », p. 100.

30. Les auteurs de la Constitution de 1993 ont justifié cette absence par le souci de ne pas alourdir la formule qui risquait à leurs yeux de devenir illisible : Šigapova D.I., « Rossijskaâ Federaciâ – svetkoj gosudarstvo » [La Fédération de Russie : un État laïque], dans *International Journal of Humanities and Natural Sciences*, Vol. 6-3 (45), 2020, pp. 204-206.

paragraphe 2, déclare que « *La Fédération de Russie, unie par une histoire millénaire, préservant la mémoire des ancêtres, qui nous ont transmis des idéaux et la foi en Dieu, ainsi que la continuité dans le développement de l'État russe, reconnaît l'unité étatique historiquement établie* ». Bien que plus explicite, il s'agit finalement là aussi d'une formule de compromis, étant donné le lobbying intense de la part d'une partie de l'élite proche de l'EOR qui voulait que la Constitution accorde à l'EOR des privilèges d'une religion d'État³¹. La Cour constitutionnelle a d'ailleurs précisé que cette mention n'imposait aucune croyance ni aucune interprétation religieuse obligatoire de l'histoire.

L'autre document fondamental, la loi « *sur la liberté de conscience et les organisations religieuses* », adoptée en 1997, fut écrite sous la pression de l'EOR mécontente du compromis atteint en 1993, préoccupée par la défense de son « *territoire canonique* » (le territoire de l'ancien empire russe) contre les missions étrangères et les nouveaux mouvements religieux (sectes). Dans son argumentaire l'EOR soulignait la faiblesse d'une Église au sortir d'une période de persécutions, et se plaignait des missionnaires étrangers sans vergogne, mieux organisés et mieux financés. Le texte n'emploie pas les termes de « religion », « culte » ou « Église », mais « *d'association religieuse* », subdivisées en « *groupes religieux* » (non soumis à la procédure d'enregistrement par l'État et ne sont pas des personnes morales) et « *organisations religieuses* » (personnes morales). Dans les faits, c'est dans la catégorie « *groupes religieux* » que se rangent, dans le langage public, des mouvements stigmatisés comme « *sectaires* ». À cette date, le droit russe est encore en cours de construction en matière associative, un domaine inexistant en URSS.

C'est cependant toujours un texte de compromis, qui reconnaît certes à l'EOR « *le rôle spécial de l'orthodoxie dans l'histoire de la Russie, dans l'évolution et le développement de sa spiritualité et sa culture* », mais aux côtés de quatre religions dites « traditionnelles » – « *le christianisme, l'islam, le bouddhisme, le judaïsme et d'autres religions qui constituent une partie intégrante du patrimoine historique des peuples de la Russie* » – et leur accorde des privilèges dont ne bénéficient pas les autres mouvements religieux, dont les subsides et les exemptions fiscales³². La hiérarchie est surtout un effet de lecture politico-symbolique du texte du préambule. La loi crée aussi une différence entre organisations locales et centralisées, et accorde un avantage symbolique et administratif important aux structures installées de longue

31. *Op. Cit.*, Rousselet Kathy, *La Sainte...*, p. 24.

32. Le catholicisme et les confessions protestantes établies font soit de la catégorie « christianisme », soit de la catégorie « autres religions ».

date : par exemple, l'usage du nom « Russie / Fédération de Russie » dans l'intitulé est facilité pour des organisations centralisées dont les structures agissent légalement depuis au moins cinquante ans.

Avec l'installation et le renforcement de la « verticale du pouvoir » par Vladimir Poutine, le contrôle de l'État sur les religions s'est renforcé. De la fin des années 1990 aux années 2010, on observe donc en Russie une reconfiguration du cadre juridique qui ne se limite plus seulement à « favoriser » symboliquement l'orthodoxie, mais à reformater l'espace religieux en combinant reconnaissance, moralisation et outils de contrôle. La loi de 1997 avait déjà posé un pluralisme hiérarchisé, mais le tournant des années 2000 installe surtout une logique sécuritaire : les lois de 2002 et 2007 sur la « *lutte contre les activités extrémistes* » fournissent un instrument souple pour restreindre l'activité de groupes jugés indésirables au nom de la sécurité de l'État, en élargissant notamment la qualification d'« *incitation à la haine religieuse* ». La question religieuse cesse d'être seulement un enjeu d'identité ou de tradition, pour devenir un domaine gouverné par la grammaire de l'ordre public, où l'État peut intervenir de manière préventive et discrétionnaire.

Dans le même temps, les années 2010 voient se consolider un partenariat matériel et symbolique avec l'Église orthodoxe russe. La loi de 2010 sur le « *transfert aux organisations religieuses de biens de nature religieuse, propriétés de l'État ou des municipalités* » renforce considérablement la base économique de l'Église et sa présence dans l'espace public, en institutionnalisant des restitutions qui contribuent à la faire apparaître comme un acteur patrimonial majeur. Parallèlement, l'introduction de l'enseignement du religieux à l'école (modules de « culture orthodoxe » dans un cadre plus large) signale une normalisation culturelle du religieux. Toutefois, les perceptions sociales restent contrastées. En 2013, 54 % des sondés estiment que l'éducation religieuse relève d'abord de la famille ; seuls 11 % et 9 % l'attribuent respectivement à l'école et à l'Église, tandis que 29 % s'opposent à l'introduction d'un enseignement de culture religieuse et d'éthique³³. Autrement dit, l'État peut promouvoir une présence accrue du religieux dans les institutions sans que cela corresponde mécaniquement à une demande sociale majoritaire d'évangélisation ou de catéchèse.

Enfin, la loi de 2013 sur « *l'offense aux sentiments religieux* » (souvent lue comme une forme de « blasphème » juridique) prolonge cette dynamique en ajoutant une dimension pénale : elle instaure une responsabilité pouvant aller jusqu'à

33. *Op. Cit.*, Rousselet Kathy, « Sécularisation... », p. 15.

l'emprisonnement pour atteinte aux symboles et textes religieux. On voit se dessiner l'architecture suivante, où une ressource culturelle profonde est convertie en instruments de gouvernement : sécurisation (anti-extrémisme), patrimonialisation / économicisation (transferts de biens), culturalisation (école) et moralisation sanctionnable (offense aux sentiments religieux). Ensemble, ces mesures n'indiquent pas seulement une « désécularisation » sociale ; elles signalent surtout une théologie politique administrée, l'institutionnalisation juridique d'un pluralisme théologico-politique hiérarchisé, défini et administré par l'État, où l'État encadre étroitement ce qui est acceptable, utile et légitime dans l'espace public. À Iekaterinbourg, un jeune homme a ainsi été arrêté parce qu'il avait osé jouer à *Pokémon Go* dans une cathédrale³⁴.

La situation des Témoins de Jéhovah en Russie illustre bien le durcissement de l'encadrement public du religieux : en 2017 le mouvement a été qualifié de « *organisation extrémiste* », ce qui a entraîné sa liquidation au niveau national, des confiscations, ainsi que des poursuites pénales visant des fidèles et des responsables. À cette dynamique s'ajoute un resserrement des conditions de l'activité missionnaire : à partir du milieu des années 2010, l'interprétation et l'application des normes relatives à « l'évangélisation » tendent à limiter la diffusion religieuse aux espaces dûment autorisés ou identifiés, et à problématiser la tenue de réunions de prière dans des lieux privés. Concrètement, des rassemblements domestiques (par exemple dans un appartement) peuvent être requalifiés comme activité illégitime au regard des règles encadrant la mission, exposant les participants à des contrôles et, le cas échéant, à des poursuites. Cette évolution signale une logique d'encadrement public du religieux par l'État : il ne s'agit pas seulement de reconnaître des confessions, mais de définir des modalités légitimes de présence, de parole et de pratique dans l'espace social.

La focalisation sur ce groupe s'explique par un faisceau de facteurs perçus comme problématiques du point de vue des autorités : forte intensité prosélyte, relative autonomie organisationnelle, refus du service militaire, et représentation

34. Parmi les exemples plus ou moins anecdotiques de personnes poursuivies dans le cadre de la loi sur « *l'offense aux sentiments religieux* », il y a le cas de cette jeune fille qui a posté sur les réseaux sociaux des photos où elle pose dénudée devant la cathédrale Saint-Basile. Harcelée sur les réseaux et dénoncée à la justice, elle a dû depuis quitter la Russie : Sadretdinova Alfia, « V RPC ocenili izvinieniâ devuški, ogolivšej grud' na fone hrama Vasiliiâ Blažennogo » [L'EOR a évalué les excuses de la jeune femme qui a dénudé sa poitrine sur fond de la cathédrale Saint-Basile], *Gazeta. Ru*, 21 Octobre 2021, lien : https://www.gazeta.ru/social/news/2021/10/21/n_16728013.shtml (consulté le 27 février 2026).

publique durable comme mouvement « sectaire ». Enfin, sa structuration transnationale – souvent interprétée comme un ancrage occidental, notamment du fait de la localisation de ses instances dirigeantes aux États-Unis – renforce la suspicion des autorités. Dans un environnement où la loyauté civique et la « sécurité » tendent à primer dans la définition du religieux acceptable, ce type de confession apparaît plus facilement comme une institution concurrente, difficilement intégrable dans la matrice d'un pluralisme hiérarchisé et administrativement gouverné.

La ressource orthodoxe : légitimation interne et projection externe

Ce partenariat asymétrique peut être lu comme la forme contemporaine d'une théologie politique « administrée » : l'État capte la ressource religieuse, tandis que l'Église trouve dans l'État le vecteur de sa visibilité et de sa normativité.

Ainsi, dans une émission *YouTube* (août 2025) de l'opposant en exil Fyodor Kracheninnikov, un utilisateur russe excédé par l'omniprésence des signes religieux dans l'espace public avait posé le message suivant : « *Pour la première fois depuis longtemps, j'ai regardé la télévision [russe]. Sur la chaîne de divertissement STS, il y avait une sitcom familiale. À un moment, sans aucune logique, la scène coupe soudainement sur une église : la mère et la fille y entrent, puis sortent et se signent, et l'épisode reprend. Aucune cohérence scénaristique. Je change de chaîne, mets Rossia 24. On montre l'aménagement d'un parc en ville. L'accent principal : dans le cadre de l'aménagement, on a construit une église, et on explique combien c'est important. Je passe sur une autre chaîne : interview d'un prêtre [batiouchka - IP]. Alors, à quoi rime tout ça ?* »³⁵

Kathy Rousselet propose de lire la relation entre l'Église orthodoxe russe et l'État comme un échange symbolique structurant un partenariat asymétrique plutôt qu'une simple instrumentalisation unilatérale. Pour elle, il y a surtout continuité et persistance de pratiques héritées de la période soviétique. Malgré le rejet du modèle explicite d'« Église d'État » au profit de la référence à la « *symphonie* » et à la *sorabotničestvo* (coopération), la relation demeure fortement asymétrique : l'Église fournit un capital symbolique (langage moral, tradition, patriotisme, légitimation), tandis que l'État contrôle l'agenda, distribue les ressources et arbitre les marges d'action. Rousselet montre d'ailleurs que l'Église n'obtient pas systématiquement

35. « Итоги лета 2025 года I Фёдор Крашенинников ON AIR » [ON AIR avec Fedor Krašeninnikov...] (vidéo), Фёдор Крашенинников [Fyodor Krasheninnikov] (sur *YouTube*), diffusée en direct le 28 Août 2025, 2 h. 07, lien : <https://www.youtube.com/watch?v=a4yIPE8Q3ns> (consulté le 27 février 2026).

gain de cause sur des dossiers importants (IVG, délinquance juvénile, chaîne religieuse), ce qui confirme que l'État constitue le pôle dynamique de la relation³⁶. Même la construction de lieux de culte, objectif central du Patriarcat, résulte souvent d'initiatives d'acteurs liés au pouvoir (hommes d'affaires, administrations locales) soucieux de manifester leur loyauté aux autorités centrales. Dans cette perspective, on a affaire d'abord à une désécularisation politique (visibilité publique accrue du religieux, coopération institutionnelle renforcée) plutôt qu'à une désécularisation sociale au sens strict : la présence accrue de l'Église dans l'espace public ne se traduit pas mécaniquement par une intensification comparable de la pratique religieuse³⁷.

Cette asymétrie se prolonge sur le plan international, où l'Église défend un modèle de « *dialogue des civilisations* » opposé à l'unipolarité, au globalisme et à l'uniformisation des normes, en résonance avec la politique extérieure de l'État, dans une dynamique de co-production idéologique où l'Église offre un langage civilisationnel et l'État une capacité de projection. Dans cet environnement concurrentiel, les rapports inter-orthodoxes (notamment les tensions avec le Patriarcat de Constantinople) deviennent des enjeux de légitimité, particulièrement visibles dans le cas ukrainien. Plus largement, la recomposition post-soviétique a fragilisé une Église historiquement organisée autour de l'État russe : l'émergence de nouveaux États dans « *l'étranger proche* » oblige à redéfinir frontières, fidélités et juridictions. Le lexique du « Monde russe », de la « Sainte Russie » et du territoire canonique vise précisément à rétablir une continuité religieuse dans un espace politiquement fragmenté (Ukraine, Biélorussie, Moldavie, Estonie, diasporas), en transformant la tradition en ressource de cohésion et de démarcation³⁸. Cette stratégie repose en partie sur un glissement entre *predanie* (tradition théologique comme transmission vivante) et *tradiciâ* (tradition comme identité politico-culturelle), qui permet de faire de la continuité religieuse un argument de souveraineté normative.

Tenue suspecte par le Patriarcat et soutenue de manière irrégulière par l'État, la laïcité est devenue, en Russie, une ressource pour une partie de l'opposition à Vladimir Poutine, notamment lorsqu'elle dénonce la collusion entre l'État et l'Église orthodoxe russe. Cette conflictualité a été rendue visible dès le début des années 2000, avec, par exemple, les controverses entourant une exposition

36. *Op. Cit.*, Rousselet Kathy, *La Sainte...*, pp. 57-68.

37. *Op. Cit.*, Rousselet Kathy, « Sécularisation... », p. 12.

38. *Op. Cit.*, Rousselet Kathy, *La Sainte...*, pp. 89-125.

explicitement consacrée à la laïcité, prise pour cible par des militants ultra-traditionalistes (2003)³⁹. L'enjeu est justement la visibilité de la religion dans l'espace public.

La séquence ouverte par l'affaire *Pussy Riot* (2012)⁴⁰ a ensuite contribué à reconfigurer le cadre politico-juridique : les dispositifs législatifs adoptés en 2013 (notamment la pénalisation de l'« offense aux sentiments religieux ») s'inscrivent, on l'a vu, dans ce climat de polarisation et d'extension des catégories de l'offense. L'épisode est d'autant plus révélateur que l'action s'est déroulée dans la cathédrale du Christ-Sauveur, lieu à la fois cultuel et hautement symbolique : monument patriotique initialement lié à la mémoire de 1812, détruit sous Joseph Staline puis reconstruit après 1991, il est devenu une « église-symbole » où s'articulent mémoire nationale, récit post-soviétique et identité religieuse. Dans ce contexte, la réaction ecclésiale – en particulier l'insistance sur une offense au patriotisme (et non sur le seul blasphème) – signale que le différend porte autant sur la sacralité des signes nationaux que sur la transgression du sacré religieux au sens strict. La mobilisation de croyants autour de la cathédrale, au lendemain de cette affaire, a ainsi rejoué un motif mémoriel central : la remémoration des persécutions religieuses de la période stalinienne, convertie en argument contemporain de protection du religieux dans l'espace public. L'épisode montre ainsi comment une ressource religieuse devient ressource politico-mémorielle : la sacralité se déplace du cultuel vers l'identité nationale, sans cesser d'être disponible comme grammaire de l'ordre.

Enfin, il convient d'éviter toute lecture univoque de l'opposition comme étant laïcarde et athée : le cas Navalny montre que la critique de la « symphonie » Église/État ne se traduit pas nécessairement par un rejet de la religion chrétienne, et les frontières entre sécularité, croyance et engagement politique demeurent poreuses. C'est toutefois la guerre contre l'Ukraine qui va rendre cette grammaire pleinement explicite, en accélérant la conversion de la ressource orthodoxe en dispositif de mobilisation morale et politique.

39. Moniak-Azzopardi Agnieszka, « Pouvoir religieux et pouvoir politique », dans *Pouvoirs*, 2005/1, N° 112, p. 107, lien : <https://droit.cairn.info/revue-pouvoirs-2005-1-page-93?lang=fr> (consulté le 28 février 2026).

40. Trois jeunes femmes déguisées ont exécuté une « prière punk » à la Mère de Dieu, contre Vladimir Poutine et le Patriarche Kirill, dans les murs de la cathédrale moscovite du Christ-Sauveur. Voir : *Op. Cit.*, Rousselet Kathy, *La Sainte...*, pp. 68-77.

Sacraliser la guerre : l'ecclésiatisation du front depuis 2022

La guerre permet d'observer, sous forme condensée, le passage d'une théologie politique latente à une théologie politique explicite, où la relation État-Église se reconfigure autour de la légitimation de la violence, du sacrifice et de la souveraineté. Il s'agit moins d'un retour généralisé de la pratique que d'une intensification de l'imbrication institutionnelle entre État et Église déjà en marche. Sans prétendre épuiser la problématique, nous nous intéresserons au phénomène de « l'ecclésiatisation du front » : présence d'ecclésiastiques, souvent volontaires, au front, et le renforcement du consensus patriotique à travers la mise en récit qui présente la guerre comme un combat indissociablement religieux et patriotique. La guerre appelle un régime de croyance et de pratiques qui opère comme une religion civile⁴¹. L'ecclésiatisation du front se manifeste à travers la sacralisation doctrinale du conflit, l'institutionnalisation religieuse de l'effort de guerre (aumônerie, front), et les pratiques religieuses de guerre (mort, consolation, conversions, divers bricolages hétérodoxes). La sacralisation du conflit passe ainsi non seulement par des énoncés doctrinaux, mais par une mise en forme esthétique et rituelle des affects (héroïsation, liturgie, iconographie, scénographie de la « belle mort »), qui prolonge sur le front des logiques déjà visibles dans l'espace public.

Depuis 2022, le partenariat actif entre l'EOR et l'État s'est encore renforcé, aussi bien sur le front qu'à l'arrière. Si dans les premières heures du conflit, la hiérarchie de l'EOR avait d'abord adopté une position prudente, le discours a rapidement évolué pour présenter la guerre avec l'Ukraine comme une « *guerre sainte* », et cela malgré le fait que l'EOR a beaucoup d'adeptes en Ukraine. Ce positionnement a suscité de vives tensions parmi les diasporas, entraînant le discrédit du Patriarcat et la perte d'Églises qui étaient dans l'orbite de Moscou⁴². Parmi les griefs cités par Vladimir Poutine, figure la création de l'Église orthodoxe d'Ukraine indépendante de Moscou. Les rares voix dissidentes ont été vite étouffées (des hiérarques tels que Hilarion Alféïev, démis de ses fonctions en 2024), ainsi que celles de certains prêtres dissidents dont le diacre Andreï Kouraïev, qui a reçu une amende pour « *discréditation de l'armée* »⁴³. La guerre a renforcé la « verticale du pouvoir » au sein de l'Église qui s'est révélée efficace pour imposer le consensus.

41. Voir les travaux de Stéphane Audoin Rouzeau et d'Annette Becker sur la « *culture de guerre* » du premier conflit mondial : Audoin-Rouzeau Stéphane, *14-18 : Retrouver la guerre*, Paris, Gallimard, 2000, 398 p. ; Becker Annette, *La Guerre et la foi. De la mort à la mémoire (1914-années 1930)*, Paris, Armand Colin, 1994, 141 p.

42. *Op. Cit.*, Rousselet Kathy, *La Sainte...*, pp. 127-160.

43. *Ibidem.*, p. 146.

Cette séquence montre comment l'État et l'Église convergent : l'Église sous la conduite du Patriarche Kirill offre une légitimation morale et sacrale de l'effort de guerre, tandis que l'État accroît sa demande de « motivation » et d'encadrement des soldats, parfois formulée comme un enjeu de sécurité nationale, voire comme une « métaphysique de la victoire ».

Entre 2022 et 2026, la ligne du Patriarche Kirill s'est plutôt durcie et surtout clarifiée sur un point : la guerre n'est pas seulement un événement politique à accompagner, elle devient un horizon moral et spirituel à interpréter au nom d'une communauté historique. Dès l'automne 2022, dans le contexte de la mobilisation, il avait formulé une théologie du sacrifice où la mort « *dans l'accomplissement du devoir militaire* » est présentée comme salvatrice (« *tous les péchés sont lavés* »)⁴⁴. Dans cette logique, la « foi » se donne moins comme catéchèse que comme emblème (religion-nation, « *monde russe* », figures de saints-guerriers, analogies implicites avec la Grande Guerre patriotique, etc.). L'étape la plus nette de radicalisation « discursive » (au sens d'une sacralisation explicite) se voit en 2024, lorsque le Conseil mondial du peuple russe – que Kirill préside – publie un texte programmatique qualifiant l'« *opération militaire spéciale* » de « *guerre sainte* » et inscrivant l'affrontement dans une opposition à l'« *Occident* » décrit comme ennemi spirituel.

Est-ce une croisade ? Sur le site du *Pravoslavie.ru*, portail édité sous la responsabilité du métropolite Tikhon (Chevkounov) fut publiée la déclaration du Concile populaire russe mondial (*Vsemirny russkiy narodny sobor*), présidé par le Patriarche Kirill, adoptée le 27 mars 2024 :

« L'opération militaire spéciale constitue une nouvelle étape de la lutte de libération nationale menée par le peuple russe contre le régime criminel de Kiev et le 'collectif occidental' qui le soutient, lutte engagée depuis 2014 sur les terres de la Russie du Sud-Ouest. Au cours de l'OMS, le peuple russe, les armes à la main, défend sa vie, sa liberté, son État, son identité civilisationnelle, religieuse, nationale et culturelle, ainsi que son droit de vivre sur sa propre terre dans les frontières d'un État russe unifié. Du point de vue spirituel et moral, l'opération militaire spéciale est une Guerre sainte, dans laquelle la Russie et son peuple, en protégeant l'espace spirituel unifié de la Sainte Rus', accomplissent la mission de la 'puissance qui retient' [katechon], qui protège le monde de l'assaut du globalisme et de la victoire d'un Occident tombé dans le satanisme. Après l'achèvement de l'opération militaire spéciale, l'ensemble du territoire de l'Ukraine actuelle devra entrer dans la zone d'influence exclusive de la Russie. Il devra être

44. *Ibid.*, p. 170.

totale­ment exclu qu'un régime politique russophobe, hostile à la Russie et à son peuple, puisse exister sur ce territoire, de même qu'un régime politique dirigé depuis un centre extérieur hostile à la Russie. »⁴⁵

Le point décisif ici est le cadrage moral et métaphysique : l'opération est définie comme une « *guerre sainte* » visant à protéger l'« *espace spirituel unifié de la Sainte Rus'* », et la Russie se voit attribuer la mission eschatologique de la « *puissance qui retient* » censée empêcher la victoire du globalisme et d'un Occident décrit comme « *tombé dans le satanisme* ». Le texte va bien au-delà d'une justification défensive des débuts du conflit et présente un programme de reconfiguration durable de l'espace politique, de régénération spirituelle et morale. Comme le rappelle Victor Schnirelman, auteur d'un ouvrage sur le mythe de l'Antéchrist, réactivé depuis les années 1990, et l'appel au « *katechon* » s'inscrit dans ce qu'il analyse comme une grammaire d'eschatologie politique en milieu orthodoxe-nationaliste (lecture apocalyptique du présent, désignation d'un camp du mal, et mission salvatrice attribuée à un acteur collectif)⁴⁶. Dans cette perspective, le religieux ne sert pas seulement à légitimer une guerre, mais à la présenter comme un drame cosmique et eschatologique (retenir l'Antéchrist/le chaos, empêcher la « fin » ou l'effondrement), ce qui rend la violence plus facilement pensable comme nécessité métaphysique plutôt que comme choix politique.

En comparaison avec les thèmes de 2022, il apparaît que le discours officiel du Patriarcat s'est davantage durci en reprenant les thèses véhiculées par le courant ultra-traditionaliste, nationaliste et conspirationniste sur la Russie comme citadelle assiégée, la vision d'une mission messianique du peuple russe, *katechon* qui empêche la venue de l'Antéchrist, est désormais la position officielle normale. Jadis relégués dans la marginalité, hostiles aussi bien à l'État qu'au Patriarcat, ce sont bien les représentants de ce courant qui définissent les termes de cette mobilisation par la foi.

Comment ce discours sur la guerre sainte est-il perçu par les chrétiens orthodoxes, est-il capable de susciter l'enthousiasme et la ferveur ? Il est toujours possible de le considérer comme étant purement performatif à l'instar des discours

45. Nakaz XXV Vsemirnogo russkogo narodnogo sobora, « Nastoâščee i buduščee Russkogo mira » [Instruction du XXV^e Concile populaire mondial russe « Présent et avenir du 'monde russe' »], publié sur *Pravoslavie.ru*, 27 Mars 2024, lien : <https://pravoslavie.ru/159347.html> (consulté le 27 février 2026).

46. Šnirel'man Victor A., *Uderživaúščij. Ot Apokaliptisa k konspirologii* [La Puissance qui retient. De l'Apocalypse au conspirationnisme], M., SPb., Nestor-Istoriâ, 2022, 424 p.

soviétiques tardifs, avec ses formules toutes faites et dénuées de tout ancrage affectif, tout comme les efforts à multiplier la présence de signes religieux dans la sphère publique. Il constituerait une « grammaire de l'unanimité » qu'il s'agit d'énoncer pour dire sa loyauté envers le pouvoir, sans que cela implique la croyance effective et l'adhésion profonde. Les deux dimensions peuvent coexister : un discours partiellement performatif peut néanmoins produire des effets réels d'encadrement moral et de cadrage des affects. Pour le Patriarcat, la présentation du conflit en termes d'une lutte métaphysique et cosmique permet de surmonter la dissonance cognitive suscitée par la réalité d'un conflit où des croyants orthodoxes doivent tuer d'autres croyants orthodoxes. Plus fondamentalement, dans le contexte d'un pays fortement sécularisé, un tel message semble voué à rester marginal, même parmi les fidèles. La comparaison avec la culture de guerre de 1941-1945, où la lutte était véritablement existentielle, est éclairante, dans la mesure où elle révèle le grand écart entre la situation effective et le discours sensé la comprendre et l'interpréter. Nous ne sommes pas aujourd'hui en situation de mobilisation totale de la société, comme en témoigne le recours systématique aux combattants sous contrat, le peu d'écho rencontré par le culte des « héros de l'opération spéciale » et la volonté du gouvernement russe lui-même qui multiplie les déclarations visant maintenir la façade d'une vie normale.

Il ne faudrait cependant pas sous-estimer le rôle des prêtres qui jouent un rôle actif dans l'entreprise d'ecclésiatisation du front : production de mythes, symboles, rituels et récits qui interprètent et légitiment les sacrifices, tout en offrant aux combattants (et à ceux qui les soutiennent) des ressources de sens face à l'omniprésence de la mort. À travers eux, l'Église entend prendre la revanche sur l'indifférence religieuse et convertir l'expérience de guerre en ressource de (re)légitimation religieuse.

Dès 2022, le Saint Synode a restitué une fonction de coordination avec l'armée qui existait avant la révolution, exercée aujourd'hui par le métropolite de Stavropol Kirill, président du Département synodal pour les relations avec les forces armées et la flotte militaire, connu pour ses positions ultra-traditionalistes. En Russie, l'État finance bien une partie de l'aumônerie militaire, mais selon un dispositif mixte. Depuis la relance de l'institut du clergé militaire au tournant des années 2009-2010, le ministère de la Défense a créé des postes titulaires de prêtres intégrés à l'organigramme comme « assistants du commandant pour le travail avec les militaires croyants »⁴⁷. Ces postes relèvent d'une logique budgétaire et administrative et ils s'accompagnent de garanties : une source institutionnelle russe indique ainsi

47. *Op. Cit.*, Rousselet Kathy, *La Sainte...*, p. 139.

l'existence d'environ 308 postes titulaires⁴⁸. Un décret présidentiel de mars 2024 étend des indemnités en cas de blessure ou de décès au personnel civil des forces armées, catégorie dans laquelle ces aumôniers peuvent entrer⁴⁹. Mais, parallèlement, la présence de prêtres au front repose largement sur une base d'engagés non-titulaires, décrites comme volontaires, ainsi que sur un troisième cas : des prêtres qui signent un contrat militaire et relèvent alors des règles ordinaires de solde des contractuels – une configuration distincte de l'aumônerie non combattante et au cœur des controverses contemporaines.

Selon des chiffres du Patriarcat, plus de 2000 prêtres orthodoxes sont passés par le front depuis 2022⁵⁰. Deux modalités de la présence des prêtres au front existent : (1) des « missions » courtes via le Patriarcat (rituels, humanitaire, retour) et (2) des prêtres qui signent un contrat comme soldats, reçoivent statut et salaire, et opèrent souvent dans des unités « auxiliaires » où les règles sont plus souples. Plusieurs témoignages et reportages montrent des prêtres oscillant entre rôle pastoral (soutien, confession, lutte contre le désespoir) et rôle de commissaire moral (encourager à tenir, parfois à partir eux-mêmes « à l'assaut » avec leur unité).

Ces prêtres au front ont pour mission d'expliquer aux combattants les causes du conflit et le sens du sacrifice : la disparition du combattant est intégrée à une chaîne de mémoire héroïque, d'Alexandre Nevski (1220-1263) et de Dimitri Donskoï (1350-1359) jusqu'à la Grande Guerre patriotique (1941-1945). Dans un reportage récent réalisé par la chaîne d'opposition *TV Rain* où s'expriment aussi bien des prêtres pro et anti-guerre, un prêtre anonyme affirme que « *l'honneur* » importe davantage que l'instant de mourir et renvoie explicitement au jugement des générations passées : « *comment tu vas regarder tes ancêtres...* » Dans ce cadre, la guerre est dotée d'une valeur sacrale qui rend le sacrifice intelligible, et l'on voit se former l'idée d'un front comme une « armée du Christ » (*Hristovo voïnstvo*), associée au rêve d'une vision à caractère eschatologique d'une transformation de

48. Rostovcev Aleksandr, « Mitropolit Stavropol'skij i Nevinnomys'skij Kirill: 'U voïnov est' potrebnost' slyšat' slovo Božie' » [Le métropolitain de Stavropol et Nevinnomys'sk Kirill : « Les soldats ont besoin d'entendre la parole de Dieu »], *MVD Media* (portail du ministère de l'Intérieur de la Fédération de Russie), 21 Octobre 2025, lien : <https://mvdmedia.ru/publications/police-of-russia/sluzhba-pol/mitropolit-stavropolskiy-i-nevinnomys'skiy-kirill-u-voïnov-est-potrebnost-slyšat-slovo-božie/> (consulté le 27 février 2026).

49. *Ibidem*.

50. « V TASS sostoïlas' press-konferenciâ 'Svâščenniki na vojne. Opyt duhovnogo služeniâ na SVO' » [À TASS s'est tenue la conférence de presse « Prêtres à la guerre. L'expérience du service spirituel lors de l'opération militaire spéciale »], *Pravoslavie.ru*, 22 Février 2025, lien : <https://www.pravoslavie.ru/167540.html> (consulté le 26 février 2026).

la Russie : « *si l'armée devient l'armée du Christ, alors la Russie doit devenir un temple.* »⁵¹ L'affirmation du Patriarche de 2022 selon laquelle les morts au combat auraient leurs péchés effacés est souvent reprise par ces aumôniers orthodoxes. La « belle mort » est donc ici une construction collective : elle sacralise l'obligation, convertit la perte en signe, et stabilise la communauté en lui donnant une dette et une mémoire. Cette mise en forme puise dans un répertoire de longue durée – mémoire, saints, guerre patriotique, eschatologie – qui fonctionne comme ressource culturelle profonde, immédiatement mobilisable en situation de crise.

Dans le reportage cité, cette scénographie se heurte à la mort réelle, brute, traumatique, qu'il donne à entendre par des récits factuels. La matérialité du corps y est exposée sans euphémisme : un prêtre raconte qu'il a dû rassembler des corps démembrés dans des sacs, avec des images insoutenables⁵². Les prêtres aident les soldats à exorciser la présence de la mort. Le même prêtre décrit la peur paralysante des soldats « *figés* », les regards « *vitreux* », saisis de panique après le premier bombardement, souvent tentés de rentrer chez eux. Le spectacle de la mort conduit certains à méditer sur le poids moral du rôle pastoral lorsqu'il frôle la fonction de mobilisation, la honte ressentie d'envoyer des hommes vers la mort sans aller avec eux. Certains prêtres au front sont conscients que la violence transforme ceux qui la côtoient. Un témoignage anonyme raconte l'expérience d'un aumônier titulaire qui croyait d'abord que sa mission au front consistait à retenir les soldats de commettre des atrocités, mais qui avait fini par céder à la haine après les pertes (« *quelque chose s'est brisé en moi* »), lucide sur sa dégradation intérieure, au point de ne plus éprouver de compassion pour les prisonniers tués. Les aumôniers doivent aujourd'hui assurer la tâche de « *faire tenir* » les combattants : enterrer, absoudre, consoler, et surtout donner du sens à l'insoutenable. La confession est souvent présentée comme une stabilisation psychique et morale, où l'absolution peut devenir quasi immédiate, sans enquête, au nom de l'urgence humaine.

Les prêtres au front et à l'arrière mobilisent l'Évangile de manière sélective, un classique des cultures de guerre. Le verset de Jean 15,13 : « *il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis* » est mobilisé non pour justifier le sacrifice comme don de soi, mais pour justifier la guerre. L'historien Ken Inglis montre, à propos du Sanctuaire du Souvenir (*Shrine of Remembrance*) australien

51. « Убийство больше не грех. Что священники РПЦ делают на войне » [Tuer n'est plus un péché. Que font les prêtres de l'Église orthodoxe russe en temps de guerre ?] (vidéo), Телеканал Дождь [Chaîne de TV Dozhd] (sur YouTube), 7 Février 2026, 42 min., lien : <https://www.youtube.com/watch?v=b8kAAMozdWM> (consulté le 26 février 2026).

52. *Ibidem.*

qui commémore les ANZAC (corps d'armée australien et néo-zélandais) tombés pendant la Grande guerre, comment le même verset dans la version archaïsante de la Bible du roi James (« *Greater love hath no man...* ») fonctionne comme un fragment de tradition, souvent laissée à l'état d'allusion (le public est invité à se souvenir et à compléter le sens)⁵³. Dans le cas russe, le même mécanisme peut se déplacer du registre mémoriel (honorer le mort) vers un registre politique (justifier la violence), précisément parce que le fragment biblique agit comme une matière première symbolique que l'on peut arrimer au récit national du sacrifice et de la « *guerre sainte* ». La citation fait écho aux *Fondements de la doctrine sociale* de l'EOR qui stipulait déjà que « *Les chrétiens orthodoxes, conscients d'être citoyens d'une patrie céleste (nebesnoe otečestvo) ne doivent pas oublier leur patrie terrestre (zemnaâ rodina)* », une phrase qui installe le devoir patriotique comme un devoir religieux⁵⁴.

Les sources officielles ainsi que divers témoignages font état de conversions en temps de guerre. Cette conversion est présentée par certains aumôniers moins comme un apprentissage doctrinal que comme une réponse à la peur et à l'extrême vulnérabilité. Un prêtre explique ainsi que « *dans les tranchées, tout le monde vient à la foi* », mais précise aussitôt que ce terrain est surtout « *labouré par la peur* », proche d'un fétichisme de survie : « *dis-lui qu'un bâton est sacré, il y croira... il s'y accrochera pour ne pas mourir.* » Pour certains, la guerre est une terre de mission : ce même prêtre estime avoir baptisé en deux ans plus qu'en trente-quatre ans. Aujourd'hui au front on baptise partout, parfois juste avant l'assaut, et même, de manière hautement symbolique, sur des sacs mortuaires⁵⁵. Parmi les pratiques régulièrement évoquées il y a la diffusion d'objets sacrés (icônes, croix, ceintures) utilisés parfois comme talismans, récits de miracles. Certains aumôniers y voient une conversion par peur, proche de la superstition plus que d'un christianisme intériorisé. Bien que certains dénoncent ces pratiques, d'autres les acceptent pour des raisons pragmatiques, conscients du fait que les combattants ont besoin d'assurances multiples. Il existe enfin une dimension de concurrence religieuse avec le néo-paganisme, lui aussi très présent au front, d'autant qu'il fait appel aux mêmes sensibilités et se moule dans la même rhétorique patriotique intégratrice. Le front devient un espace

53. Inglis Ken S., *Sacred Places: War Memorials in the Australian Landscape*, Melbourne, Melbourne University Press, 1998, pp. 1-3.

54. *Op. Cit.*, *Osnovy social'noj koncepcii Russkoj pravoslavnoj cerkvi...*, II.2.

55. *Op. Cit.*, « Убийство больше не грех. Что священники РПЦ делают на войне » [Тuer n'est plus un péché. Que font les prêtres de l'Église orthodoxe russe en temps de guerre ?] (vidéo)... , art. cit.

de concurrence religieuse et parareligieuse, où pratiques orthodoxes et bricolages hétérodoxes se croisent. Face à la mort, le religieux peut se recomposer en formes minimales, pratiques, souvent magiques.

On ne peut que spéculer sur l'impact à long terme sur la société du retour dans la vie civile de prêtres endurcis ou radicalisés. Certains d'entre eux essayeront d'oublier, d'autres encore auront peut-être un moment de *catharsis* et de repentir.

Cette brève évocation de « l'ecclésiatisation » du front montre la forte implication de l'Église dans la guerre. Il existe bel et bien aujourd'hui une spiritualité des tranchées. Peut-on cependant conclure à un retour vers les autels ? L'agence gouvernementale TASS dit qu'au cours de l'année 2025 la consommation russe « d'objets magico-religieux » (amulettes, runes, boules de cristal) a explosé. La part de la population affirmant que la religion joue un rôle « très important » ou « assez important » dans sa vie est passée de 30 % en 2007 à 40 % en 2020, et jusqu'à 53 % en 2024, tout comme la part d'orthodoxes pratiquants⁵⁶. Ces chiffres devraient cependant être manipulés avec prudence dans le contexte d'un système politique autoritaire. Quoi qu'il en soit, cette progression n'a rien d'in vraisemblable et elle est corroborée par l'expérience de nombreux conflits du passé.

L'Église est loin d'être monolithique : à côté de ceux qui célèbrent la guerre sainte, il y a d'autres qui prient avant tout pour la paix. La répression interne rend difficile les estimations, étant donné que les prêtres qui refusent les prières de victoire sont sanctionnés. Il existerait aussi une majorité silencieuse, contrainte ou prudente, mais son poids reste difficile à estimer. Ce qui est certain, c'est que la guerre n'a pas jusqu'ici sérieusement remis en cause l'écart entre désécularisation politique et désécularisation sociale. Alors que la première s'est accrue (religion intensément mobilisée par l'État, visibilité des prêtres au front), en ce qui concerne la seconde nous ne sommes qu'au stade d'un bilan provisoire : la religion apparaît surtout comme instrument de mobilisation, de sens et de discipline.

Plus l'EOR se rend indispensable à l'État pour « gérer » moralement la violence (motivation, consolation, légitimation), plus elle risque de perdre sa capacité propre : opposer au cycle de la violence un autre régime de socialité, fondé sur des moyens non coercitifs et sur le respect de la dignité humaine.

56. « ATOL : spross rossîan na oberegi i osinovyte kol'â v 2025 godu vyros v 2-4 raza » [ATOL : la demande des Russes pour les amulettes et les pieux de tremble a augmenté de 2 à 4 fois en 2025], TASS, 28 janvier 2026, lien : <https://tass.ru/obschestvo/26267487> (consulté le 26 février 2026).

Lu à la lumière de Kharkhordin, le dilemme central est celui-ci : l'orthodoxie peut-elle encore incarner une alternative non-violente à la coercition étatique, dès lors que le clergé est intégré à l'appareil de guerre et que l'Évangile est mobilisé comme langage de mobilisation ? Le conflit ukrainien n'invente pas *ex nihilo* cette configuration ; il en accélère les lignes de force : hiérarchisation du religieux, gouvernement moral du social, sacralisation de l'ordre politique et faible conversion de cette visibilité en pratique régulière.

Conclusion

Ainsi comprise, la théologie politique opère comme ressource culturelle profonde : elle persiste dans une société largement sécularisée, se traduit en dispositifs de gouvernement moral et se radicalise en situation de guerre, sans se confondre avec un retour massif de la pratique. La trajectoire historique de la Russie montre l'alternance entre subordination de l'Église à l'État et transpositions du sacré dans des formes politiques et idéologiques, y compris sous le régime soviétique. Elle montre, au sein même de la société sécularisée, la prégnance d'une matrice théologico-politique placée sous le signe de l'Un social. La guerre engagée contre l'Ukraine radicalise cette tendance en intensifiant la mobilisation symbolique, liturgique et morale de l'Église, sans abolir l'écart entre l'adhésion institutionnellement produite et les pratiques effectives.

Une autre lecture de la théologie politique russe est cependant possible, proposée par le philosophe Vladimir Bibikhine (1938-2004). La tradition orthodoxe comprend aussi des courants théologiques alternatifs qui refusent de penser l'ordre harmonique entre le temporel et l'éternel, l'Église et l'État. Bibikhine ne voit pas d'abord, au cœur du culte orthodoxe, une « *harmonisation* » des consciences⁵⁷, mais une ouverture vertigineuse – ce qu'il appelle, avec la tradition ascétique, *κατάνυξις* (*uâzvlenie*, « blessure », ponction) qui déboîte l'âme de son état ordinaire, la laisse sans appuis, dans un espace de liberté et de risque. La transcendance n'est pas un supplément de doctrine, mais l'irruption d'un « *au-delà* » qui empêche toute clôture harmonique complète. Évoquant la figure d'Eusèbe de Césarée, souvent considéré comme l'une des sources de la théologie politique byzantine, Bibikhine montre une anthropologie et une christologie marquées par une logique de transcendance. L'être humain y est défini par un centre invisible (l'intellect, le *logos*

57. « La première révélation apportée par le christianisme fut peut-être celle de la beauté [...] La beauté ravit l'homme vers une autre réalité [...] la nostalgie du beau est l'un des moteurs de l'utopie russe » : Op. Cit., Heller Leonid, Niqueux Michel, *Histoire de l'utopie en Russie...*, p. 16.

intérieur) inaccessible au regard empirique. Cela ouvre sur une vision où le droit civil et politique devient relativement étroit, conditionnel, par rapport à l'essentiel : la lutte contre les puissances spirituelles et la vocation de l'homme à une citoyenneté divine. C'est à partir de cet invisible que se jugent les actes visibles. Cette transcendance n'est ni fuite hors du monde ni simple idéologie : elle est ce qui rend le monde inachevable, le sujet inassimilable, et toute harmonie politique provisoire⁵⁸. Dans cette perspective, l'enjeu n'est pas seulement doctrinal ou institutionnel : il est aussi esthétique, au sens où la théologie politique se donne à voir et à sentir dans des formes d'harmonie, de concorde et de « *beauté de l'ordre* », source secrète de son pouvoir de fascination sur les consciences, mais offre aussi aux acteurs religieux des ressources symboliques qui permettent de les contester.

La méditation de Bibikhine sur la fascination durable du *lad* (harmonie, ordre, concorde) chez des écrivains nationalistes-traditionalistes tels que Valentin Raspoutine est ici précieuse : ce qu'il met en cause n'est pas la beauté comme telle, mais la transformation de l'« *harmonie* » en principe de clôture, c'est-à-dire en dispositif qui neutralise le conflit en désignant un dehors responsable du désordre. Il existe une convergence entre l'esthétique nostalgique du *lad* (qui recoud artificiellement le monde et masque selon lui son ébranlement) et une théologie politique de l'ecclésiatisation conçue comme harmonie ou « *symphonie* ». Un tel schème favorise le glissement vers la logique du « *nous/leux* », où le différent devient responsable du désordre⁵⁹. Sans forcer l'analogie, on peut rappeler ici les travaux de George L. Mosse sur la fonction politique des formes esthétiques et dévotionnelles dans l'Europe baroque : ils invitent à traiter l'esthétique comme un vecteur de socialisation, de discipline et de légitimation, et non comme un simple décor du politique⁶⁰. L'existence d'un registre spirituel minoritaire permet précisément de mesurer l'écart entre orthodoxie vécue et orthodoxie mobilisée par l'État.

58. Bibihin Vladimir V., *Vvedenie v filosofiju prava* [Introduction à la philosophie du droit], M., 2005, pp. 205-207. Dans la même veine, Antoine Arjakovsky oppose la vision de la *societas perfecta* qui permet de décrire un état idéal des institutions, l'Église dans sa totalité unissant ciel et terre, le temps et l'éternité, à l'Église comme corps mystique, eschatologique et prophétique, et tournée vers l'ultime. Il cite le philosophe chrétien moderniste Nicolas Berdiaev : Arjakovsky Antoine, « Essai de théologie politique : la démocratie souveraine en Russie », dans *Slavica Occitania*, Toulouse, N° 41, 2015, pp. 331-339, lien : https://www.persee.fr/doc/slaoc_1245-2491_2015_num_41_1_1056 (consulté le 28 février 2026).

59. Bibihin Vladimir V., *Drugoe načalo* [Un autre commencement], SPb., « Nauka », 2003, pp. 262-272.

60. Mosse George L., *The Culture of Western Europe. The Nineteenth and Twentieth Centuries*, Chicago, Rand McNally, 1961, 476 p. ; id., *The Nationalization of the Masses*, Cornell, Cornell University Press, 1991, 252 p.

Dans la Russie contemporaine, ce n'est pas tant la « religion » comme pratique qui revient que la théologie politique comme grammaire de légitimation, progressivement convertie en dispositifs juridiques, symboliques et institutionnels, puis radicalisée par la guerre. Le cas russe conduit dès lors à repenser la sécularisation hors d'un schéma linéaire de « sortie de la religion » : il donne à voir une configuration instable où coexistent sécularisation relative des pratiques, religions diffuses et sacralisation du politique. La relation entre Église, État et société ne se comprend ni comme simple « retour » ni comme pur « déclin » du religieux, mais comme l'actualisation d'une ressource culturelle profonde, continûment réinvestie dans le langage et les instruments de l'État. ■

1^{er} Mars 2026

Bibliographie :

- Agadjanian Alexandre, « Pluralisme religieux et identité nationale en Russie », dans *International Journal on Multicultural Societies*, Vol. 2, N° 2, 2001, pp. 79-105, lien : <https://www.molokane.org/molokan/Religion/Agajanian.htm> (consulté le 28 février 2026).
- Arjakovsky Antoine, « Essai de théologie politique : la démocratie souveraine en Russie », dans *Slavica Occitania*, Toulouse, N° 41, 2015, pp. 331-339, lien : https://www.persee.fr/doc/slaoc_1245-2491_2015_num_41_1_1056 (consulté le 28 février 2026).
- ATOL, « ATOL : spross rossiân na oberegi i osinovy kol'â v 2025 godu vyros v 2-4 raza » [ATOL : la demande des Russes pour les amulettes et les pieux de tremble a augmenté de 2 à 4 fois en 2025], *TASS*, 28 janvier 2026, lien : <https://tass.ru/obschestvo/26267487> (consulté le 26 février 2026).
- Audoin-Rouzeau Stéphane, *14-18 : Retrouver la guerre*, Paris, Gallimard, 2000, 398 p.
- Becker Annette, *La Guerre et la foi. De la mort à la mémoire (1914-années 1930)*, Paris, Armand Colin, 1994, 141 p.
- Bibihin Vladimir V., *Drugoe načalo* [Un autre commencement], SPb., « Nauka », 2003, 430 p.
- Bibihin Vladimir V., *Vvedenie v filosofiju prava* [Introduction à la philosophie du droit], M., 2005, pp. 205-207.
- Davie Grace, « Believing without Belonging ; Is this the Future of Religion in Britain? », dans *Social Compass*, Vol. 37, N° 4, 1990, pp. 455-469, lien : https://csrs.nd.edu/assets/88459/davie_1990_believing_without_belonging.pdf (consulté le 28 février 2026).
- Epstein Mikhail, « Minimal Religion », dans Epstein Mikhail, Genis Alexander et Vladiv-Glover Slobodanka (dir.), *Russian Postmodernism. New Perspectives on Post-Soviet Culture*, New York, Berghahn Books, 1999, pp. 345-372.
- Fond « Obščestvennoe mnenie » (FOM), « Russkaâ pravoslavnaâ cerkov' : veroispovedanie i vocerkovlennost' » [L'Église orthodoxe russe : confession religieuse et « intégration à la vie

- ecclésiastique », *Indeks vocerkovlenosti* [Index d'intégration] (en % des orthodoxes déclarés), lien : <https://fom.ru/TSennosti/15172> (consulté le 27 février 2026).
- Gauchet Marcel, *Comment pensent les démocraties*, Paris, Albin Michel, 2026, 263 p.
 - Gonneau Pierre, Lavrov Aleksandr, *Des Rhôs à la Russie. Histoire de l'Europe orientale, 730-1689*, Paris, PUF, 2012, 263 p.
 - Heller Leonid, Niqueux Michel, *Histoire de l'utopie en Russie*, Paris, PUF, 1995, 296 p.
 - Inglis Ken S., *Sacred Places: War Memorials in the Australian Landscape*, Melbourne, Melbourne University Press, 1998, 522 p.
 - Kharkhordin Oleg, « Civil Society and Orthodox Christianity », dans *Europe-Asia Studies*, Vol. 50, N° 6, 1998, pp. 949-968.
 - Kharkhordin Oleg, *The Collective and the Individual in Russia. A Study of Practices*, Berkeley, University of California Press, 1999, 398 p.
 - Lotman Iouri, Ouspenski Boris, « La dualité des modèles et son rôle dans la dynamique de la culture russe jusqu'à la fin du XVIII^e siècle », dans *Sémiotique de la culture russe*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990, pp. 21-56.
 - Moniak-Azzopardi Agnieszka, « Pouvoir religieux et pouvoir politique », dans *Pouvoirs*, 2005/1, N° 112, pp. 93-109, lien : <https://droit.cairn.info/revue-pouvoirs-2005-1-page-93?lang=fr> (consulté le 28 février 2026).
 - Mosse George L., *The Culture of Western Europe. The Nineteenth and Twentieth Centuries*, Chicago, Rand McNally, 1961, 476 p.
 - Mosse George L., *The Nationalization of the Masses*, Cornell, Cornell University Press, 1991, 252 p.
 - Nakaz XXV Vsemirnogo russkogo narodnogo sobora, « Nastoaščee i buduščee Russkogo mira » [Instruction du XXV^e Concile populaire mondial russe « Présent et avenir du 'monde russe' »], publié sur [Pravoslavie.ru](https://pravoslavie.ru), 27 mars 2024, lien : <https://pravoslavie.ru/159347.html> (consulté le 27 février 2026).
 - Navalny Alexei, *Patriote : mémoires*, Paris, Robert Laffont, 2024, 544 p.
 - Niqueux Michel, *Le conservatisme russe d'aujourd'hui. Essai de généalogie*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2022, 314 p.
 - *Osnovy social'noj koncepcii Russkoj pravoslavnoj cerkvi* [Fondements de la doctrine sociale de l'Église orthodoxe russe], M., 2000.
 - Philpott Daniel, « Explaining the Political Ambivalence of Religion », dans *The American Political Science Review*, Vol. 101, N° 3, Août 2007, pp. 505-525, lien : <https://www.jstor.org/stable/27644463> (consulté le 28 février 2026).
 - re :Russia, « Analytics 0283 » (page d'analyse), 23 Avril 2025, lien : <https://re-russia.net/en/analytics/0283/> (consulté le 27 février 2026).
 - Rostovcev Aleksandr, « Mitropolit Stavropol'skij i Nevinnomysskij Kirill: 'U voinov est' potrebnost' slyšat' slovo Božie' » [Le métropolitain de Stavropol et Nevinnomyssk Kirill : « Les soldats ont besoin d'entendre la parole de Dieu »], *MVD Media* (portail du ministère de l'Intérieur de la Fédération de Russie), 21 Octobre 2025, lien : <https://mvdmedia.ru/publications/police-of-russia/sluzhba-pol/mitropolit-stavropolskiy-i-nevinnomysskiy-kirill-u-voinov-est-potrebnost-slyshat-slovo-bozhie/> (consulté le 27 février 2026).

- Ricœur Paul, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, éd. du Seuil, 1997, 411 p.
- Rousselet Kathy, *La Sainte Russie contre l'Occident*, Paris, éd. Salvator, 2022, 173 p.
- Rousselet Kathy, « Sécularisation et orthodoxie dans la Russie contemporaine : pour une hypothèse continuiste ? », dans *Questions de Recherche / Research Question*, N° 42, CERI-Sciences Po, Mai 2013, 24 p.
- Sadretdinova Alfiia, « V RPC ocenili izvineniâ devuški, ogolivšej grud' na fone hrama Vasiliâ Blaženogo » [L'EOR a évalué les excuses de la jeune femme qui a dénudé sa poitrine sur fond de la cathédrale Saint-Basile], *Gazeta.Ru*, 21 Octobre 2021, lien : https://www.gazeta.ru/social/news/2021/10/21/n_16728013.shtml (consulté le 27 février 2026).
- Schmitt Carl, *Théologie politique. Quatre chapitres sur la doctrine de la souveraineté*, Paris, Gallimard, 1988, 188 p.
- Šigapova D.I., « Rossijskaâ Federaciâ – sveckoe gosudarstvo » [La Fédération de Russie : un État laïque], dans *International Journal of Humanities and Natural Sciences*, Vol. 6-3 (45), 2020, pp. 204-206.
- Smith Anthony D., *Chosen People: Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2003, 330 p.
- Šnirel'man Victor A., *Uderživauščij. Ot Apokalipsisa k konspirologii* [La Puissance qui retient. De l'Apocalypse au conspirationnisme], M., SPb., Nestor-Istoriâ, 2022, 424 p.
- TASS, « V TASS sostoâlas' press-konferenciâ 'Svâščenniki na vojne. Opyt duhovnogo služeniiâ na SVO' » [À TASS s'est tenue la conférence de presse « Prêtres à la guerre. L'expérience du service spirituel lors de l'opération militaire spéciale »], *Pravoslavie.ru*, 22 Février 2025, lien : <https://www.pravoslavie.ru/167540.html> (consulté le 26 février 2026).
- Thévenot Laurent, *L'Action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*, Paris, La Découverte, 2006, 312 p.
- Van der Zveerde Evert, « Osmyslivaâ sekulârnost' » [Donner sens à la sécularité], dans *Gosudarstvo, religiâ, cerkov' v Rossii i za rubežom* [État, religion, Église en Russie et à l'étranger], N° 2, 2012, pp. 69-113.
- Vichnevski Anatoli, *La Faucille et le rouble. La modernisation conservatrice en URSS*, Paris, Gallimard, 2000, 414 p.
- World Values Survey (WVS), *Wave 7 (2017–2020)*, « Religious practices and importance of religion indicators », 2020 (données comparatives) (consulté le 27 février 2026).
- Yurchak Alexei, *Everything Was Forever, Until It Was No More. The Last Soviet Generation*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2006, 372 p.

Vidéos :

- « Итоги лета 2025 года I Фёдор Крашенинников ON AIR » [ON AIR avec Fedor Krašeninnikov...] (vidéo), Федор Крашенинников [Fyodor Krasheninnikov] (sur *YouTube*), diffusée en direct le 28 Août 2025, 2 h. 07, lien : <https://www.youtube.com/watch?v=a4yIPE8Q3ns> (consulté le 27 février 2026).
- « Убийство больше не грех. Что священники РПЦ делают на войне » [Tuer n'est plus un péché. Que font les prêtres de l'Église orthodoxe russe en temps de guerre ?] (vidéo), Телеканал Дождь [Chaîne de TV Dozhd] (sur *YouTube*), 7 Février 2026, 42 min., lien : <https://www.youtube.com/watch?v=b8kAAMozdWM> (consulté le 26 février 2026).