

Supplément au SOP n° 43, décembre 1979

LE SAINT-ESPRIT DANS LA VIE PERSONNELLE DU CHRETIEN

Conférence du père Kallistos WARE
à l'Assemblée de la Conférence des Eglises européennes
(Crète, 18-25 octobre 1979)

Document 43.B

LE SAINT-ESPRIT
DANS LA VIE PERSONNELLE DU CHRETIEN

de

l'archimandrite Kallistos Ware
Oxford, Grande-Bretagne

1. Mystère caché

- 1.1. Viens, lumière véritable.
Viens, vie éternelle.
Viens, mystère caché.
Viens, trésor sans nom.
Viens, réalité qui dépasse tous les mots humains.
Viens, personne qui dépasse tout entendement ...
Viens, tout-puissant, car inlassablement tu crées,
remodèles et changes toutes choses par ta seule volonté.
Viens, invisible que nul n'a le droit de toucher de la main ...
Viens, car chaque instant qui passe te laisse impassible et
pourtant tout en mouvement, car tu t'approches de nous qui
gisons en enfer, et pourtant ta demeure est au plus haut
des cieux.
Viens, car ton nom emplit nos coeurs d'un brûlant désir et
est toujours sur nos lèvres; et pourtant nous ne savons ni ne
pourrions dire qui tu es et quelle est ta nature.
Viens, solitaire pour le solitaire.
Viens, car tu es le désir qui est en moi.
Viens, mon souffle et ma vie.
Viens, ma joie, ma gloire, mon délice infini 1) *

1.2. Dans cette invocation du Saint-Esprit, St. Siméon Le nouveau théologien (949 - 1022) s'efforce de faire ressortir deux vérités. Il parle de l'Esprit comme d'une présence toute proche, qui nous touche au plus profond de notre être : "le désir qui est en moi ... mon souffle et ma vie", mais aussi du caractère énigmatique et insaisissable de la troisième personne de la Trinité : "mystère caché ... trésor sans nom ... réalité qui dépasse tous les mots humains ... personne qui dépasse tout entendement". Chacun et chacune d'entre nous a certainement ressenti dans une certaine mesure ces deux réalités dans son expérience personnelle. Nous sommes immédiatement conscients de l'action de l'Esprit en nous, nous connaissons sa puissance; mais pour une large part, sa face se dérobe à notre vue, et nous courons à l'échec chaque fois que nous tentons d'analyser son oeuvre de façon systématique. Le vent de l'Esprit "souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va" (Jean 3, 8).

* La plupart des citations ont été traduites librement. Les citations bibliques sont extraites de la TOB (N.d.r.)

1.3. Examinons ensemble sept aspects de ce "mystère caché" de l'Esprit :

(I) Prenant pour point de départ l'événement de la Pentecôte, tel qu'il est rapporté dans le chapitre 2 des Actes, nous verrons que le don de l'Esprit est un don de diversité dans l'unité, que l'Esprit nous rend libres d'être nous-mêmes en ne faisant plus qu'un de nous tous.

(II) La vie en Christ et dans l'Esprit, comme n'a cessé de le répéter Nicolas Cabasilas ²⁾ (14ème siècle), c'est la vie dans les sacrements; et parmi eux, deux ont la prééminence : l'initiation baptismale et la communion eucharistique. Comment recevons-nous l'Esprit dans ces deux "mystères" ? Comment faire fructifier consciemment ce don sacramentel en devenant ce que nous sommes ? Nous aborderons à ce propos les prolongements sociaux des sacrements, et examinerons brièvement le mouvement charismatique contemporain.

(III) A côté de la vie sacramentelle et ne faisant qu'un avec elle, il y a la vie de la prière, du recueillement intérieur. C'est ce que l'orthodoxie désigne généralement par hésychasme. Comment découvrir la présence de l'esprit dans la contemplation de la nature et le silence ? Quel service l'hésychaste rend-il à la communauté ?

(IV) Le Saint-Esprit est l'Esprit de beauté : quelle place laissons-nous alors dans notre vie spirituelle à l'art, et en particulier aux saintes icônes ?

(V) La vie spirituelle se vit sous deux grandes formes extérieures : le mariage et la vie monastique. Quel rapport y a-t-il entre elles ? Quelle place tient le jeûne ascétique dans chacune d'elles ? Nous verrons que le jeûne n'est pas un acte négatif - le reniement d'une chair déchue - mais un acte positif - une affirmation du corps. Nous relèverons également les incidences sociales de l'ascèse, et noterons qu'elle va de pair avec l'hospitalité.

(VI) Le don de l'Esprit se manifeste de façon particulièrement directe dans le ministère prophétique de l'"ainé", du père (ou de la mère) spirituel. Comment sert-il ou sert-elle le peuple de Dieu ?

(VII) Nous examinerons enfin le rapport particulier qui lie le don de l'Esprit à l'espérance future. Chaque fois que nous disons "Viens, Esprit Saint", nous nous tournons résolument vers la Fin.

2. Le don de l'Esprit : (I) L'unité dans la diversité

2.1. Le récit de la Pentecôte dans le deuxième chapitre des Actes fait apparaître nettement trois caractéristiques du don de l'Esprit : ³⁾

2.2. C'est tout d'abord, un don universel, accordé à chacun : "Ils furent tous remplis d'Esprit Saint" (Actes 2, 4 - TOB). Expliquant ce qui vient de se passer, St. Pierre applique à l'événement de la Pentecôte la prophétie de Joël : "Alors, dans les derniers jours, dit Dieu, je répandrai mon Esprit sur toute chair" (Actes 2, 17; cf. Joël 2, 28). Dans la vie de l'Eglise, le don de l'Esprit Saint ou charisme n'est pas réservé à la hiérarchie ou au ministère

ordonné, mais se répand au contraire sur tout le peuple de Dieu. "Vous possédez une onction, reçue du Saint, et tous, vous savez" (I Jean 2, 20). Nous sommes tous "charismatiques", au sens propre du terme, c'est-à-dire dotés des dons de la grâce. Nous sommes tous "pneumatiques", c'est-à-dire porteurs de l'Esprit.

2.3. Deuxièmement, le don de l'Esprit est un don de diversité : à la Pentecôte, les langues de feu se "partagent" ou se "divisent" (Actes 2, 3) et se posent directement sur chacune des personnes présentes individuellement. Le Paraclet nous rend tous différents; il fait de moi un être unique, distinct des autres. L'Esprit n'est pas seulement une qualité ou puissance de la divinité, une force insensible. Il est aussi la troisième personne de la Sainte Trinité, et en tant que personne, il affirme la personnalité de chacun de nous. Si difficile qu'il soit pour nous d'envisager l'Esprit comme une personne - car il ne nous montre pas son visage et désigne toujours le Christ ressuscité (Jean 16, 13-14) - nous pouvons cependant avoir avec lui, et avons de fait, une relation de "je à toi". Et cette relation personnelle du "je à toi" est d'une inépuisable richesse.

Il est significatif qu'à la Pentecôte, les apôtres ne se servent pas d'une langue inventée comme l'espéranto, et que, dans cette foule où tant de nationalités sont rassemblées, chacun les entende "dans sa langue maternelle" (Actes 2, 8). La multiplicité des langues et dialectes n'est pas abolie à la Pentecôte, mais cesse d'être un facteur de division, car, par la grâce de l'Esprit, tous peuvent maintenant se comprendre. Loin de supprimer la diversité de nos ethnies et de nos personnes, l'Esprit de la Pentecôte la scelle de sa bénédiction. Esprit de liberté et puissance libératrice, il nous délivre des stéréotypes, des répétitions absurdes, de l'asservissement à toutes les formes de collectivisme totalitaire. La vie dans l'Esprit confère à toutes choses un caractère de nouveauté, de variété, d'originalité. C'est le mal, et non la sainteté, qui apporte l'ennui et la monotonie.

2.4. Troisièmement, le don de l'Esprit est un don d'unité. "Il y a diversité de dons, mais c'est le même Esprit" (I Cor. 12, 14), et cet Esprit a pour tâche particulière de nous unir par le "lien de la paix" (Eph. 4, 3). Le Nouveau Testament parle en particulier d'"union" ou de "communion" (koinonia) dans le Saint-Esprit : la tâche du Saint-Esprit Consiste à créer l'union par le partage, à établir la communion et la communication. Le récit du deuxième chapitre des Actes insiste là-dessus. Le jour de la Pentecôte, lorsque l'Esprit descend sur les apôtres, ils sont réunis "tous ensemble" (homou) - "d'un commun accord" (homothymadon) - "en un même lieu" (epi to auto) (Actes 2, 1).⁴⁾ L'idée qui se dégage ici n'est certainement pas seulement celle d'une proximité physique des apôtres, assemblés dans une même pièce. Loin de là. C'est plutôt celle de l'entente intérieure, de l'unanimité spirituelle. Par le don de l'Esprit, la multitude ne forme plus qu'un seul corps en Christ. La véritable liberté personnelle n'est pas volonté arbitraire du moi, mais relation aux autres. Esprit de liberté, l'Esprit Saint nous libère alors, non seulement du collectivisme, mais aussi de la tyrannie de l'isolement, de l'égoïsme, et de la peur des autres. Pour reprendre le symbolisme du kontakion, ou hymne de l'office orthodoxe de Pentecôte, l'Esprit renverse les effets de la Tour de Babel (Gen. 11, 7) :

Lorsque le Très Haut descendit pour brouiller les langues,
il divisa les nations;
Mais lorsqu'il distribua les langues de feu,
il les appela toutes à l'unité.
C'est pourquoi d'une seule voix nous glorifions l'Esprit
Très Saint. 5)

2.5. L'Esprit établit l'harmonie et l'entente réciproque, en appelant tous les êtres humains à l'unité et en faisant en sorte qu'une multitude parle "d'une seule voix". Ce n'est pas un hasard si la communauté créée par l'Esprit de la Pentecôte, celle de l'Eglise de Jérusalem, se caractérise surtout par le fait que ses membres "mettaient" précisément "tout en commun" et "n'avaient qu'un coeur et qu'une âme" (Actes 2, 44; 4, 32). Et ce trait continue à être pour chaque génération la marque de l'Eglise, pour autant qu'elle soit véritablement elle-même.

2.6. Ce miracle de la Pentecôte qui fait que la multitude parle "d'une seule voix" se renouvelle de façon visible au cours de l'histoire, en particulier dans les conciles. Contrairement à ce qui se passe lors d'un "pseudo-synode", lors d'un véritable concile d'Eglise, l'Esprit-Saint descend comme il est descendu jadis dans la chambre haute, le jour de la Pentecôte. Le but d'un concile d'Eglise n'est pas simplement de prendre des décisions à la majorité, car la voix de la majorité risque d'empiéter sur la liberté de la minorité. Le but est beaucoup plus élevé, et beaucoup plus dur à atteindre : il s'agit de se laisser guider par l'Esprit pour parvenir, par la prière et par des échanges de vue francs et sincères, à l'unanimité morale, à un consensus véritable, un avis commun. Et cet avis commun ne doit pas seulement être le nôtre, mais aussi celui de l'Esprit. Car lors d'un véritable concile d'Eglise fidèle à l'esprit de la Pentecôte, le tout n'équivaut pas seulement à la somme des parties : ensemble, nous devenons quelque chose de plus que nous ne sommes en tant qu'individus isolés, et ce "quelque chose", c'est la présence de l'Esprit au milieu de nous. Puisse cette assemblée de Crète participer aussi au miracle de ce "quelque chose de plus", réalisé à la Pentecôte !

2.7. Voici donc quel est le don de l'Esprit : un don universel, un don de diversité, et un don d'unité. Les deux derniers aspects, loin de s'opposer, sont complémentaires et interdépendants comme les côtés pile et face d'une pièce de monnaie. C'est précisément en nous faisant tous un que l'Esprit-Saint nous rend tous différents. Plus nous sommes en communion avec les autres, plus nous pouvons devenir nous-mêmes, à savoir un être distinct des autres, une personne véritable à l'image et à la ressemblance du Dieu trinitaire, ou Dieu de la communion. En nous faisant tous un, l'Esprit nous transforme d'individus en personnes. De même qu'il ne faut pas confondre ce qui est véritablement universel et ce qui est simplement générique ou généralisé, de même on ne peut pas assimiler ce qui est authentiquement personnel à ce qui est individuel. Isolé, replié sur soi-même, nul d'entre nous n'est une personne authentique. Nous ne sommes tous que des individus, de simples unités qu'on recense. La personnalité est avant tout affaire de relation. Personne, proposon, signifie "face", "visage" : on ne devient une personne véritable que lorsqu'on fait "face" à d'autres.

2.8. Si l'on nous demandait de choisir un "fruit de l'Esprit" qui englobe tous les autres, nous pourrions peut-être citer ce don de la diversité dans l'unité : cette multitude de membres qui ne forme qu'un seul corps en Christ. Que ce soit dans notre vie de famille ou dans nos amitiés personnelles, dans notre service des autres (diakonia), dans la politique nationale ou internationale, ou dans nos efforts en vue de l'unité des chrétiens, notre norme constante et notre espérance ultime restent cette grâce de la Pentecôte, celle de la diversité dans l'unité. Comment parvenir à tous les niveaux à un équilibre entre les besoins du tout et la nécessité pour chaque partie de s'exprimer comme elle le souhaite ? Comment concilier la liberté et l'autorité, la liberté et l'obéissance ? Comment parvenir à cet esprit de conciliarité que certains théologiens russes désignent par le terme de sobornost ? Seules la puissance et la grâce de l'Esprit permettent de trouver une réponse à ces questions.

3. Le don de l'Esprit : (II) Les fondements sacramentels

3.1. C'est d'abord et avant tout par les sacrements, et surtout par le baptême et l'eucharistie, que chaque chrétien reçoit le don de la Pentecôte. Si nous voulons renouveler notre théologie de l'Esprit-Saint, il est indispensable que nous approfondissions ces deux mystères, et plus particulièrement celui du baptême, trop souvent négligé.

3.2. St. Grégoire de Nyssé (vers 330 - vers 395) nous défend de jamais penser au Fils indépendamment du Saint-Esprit, ou au Saint-Esprit indépendamment du Fils. ⁶⁾ Pour reprendre l'expression de St. Irénée (vers 130-200), les "deux bras du Père" travaillent toujours ensemble, et l'un n'est jamais présent sans l'autre. Il en est ainsi en particulier dans le baptême et l'eucharistie. Le baptisé se revêt à la fois de l'Esprit et du Christ. Dans l'eucharistie, le chrétien communie à l'Esprit-Saint et avec lui, tout autant qu'il reçoit le Christ. Dans les deux sacrements, la participation de l'Esprit se manifeste par une "épiclese", invocation appelant le Paraclet à descendre sur les eaux des fonts baptismaux ou sur le pain et le vin de la communion. Dans les deux cas, l'épiclese a un but précis : elle prie l'Esprit de rendre le Christ présent : comme dans tous les aspects de la vie chrétienne, l'Esprit a pour tâche de rendre témoignage au Fils.

3.3. (I) Initiation baptismale. ⁸⁾ "La grâce baptismale", écrit Vladimir Lossky (1903-58), "présence inaliénable et personnelle de l'Esprit-Saint en chacun de nous, tel est le fondement de toute vie chrétienne". ⁹⁾ Dans l'Eglise orthodoxe, l'initiation chrétienne se compose de deux rites étroitement liés qui se suivent immédiatement et sont célébrés au cours du même office : le baptême proprement dit, qui se fait par immersion, puis la chrismation (l'équivalent de la confirmation occidentale). L'eucharistie fait également partie intégrante de l'initiation puisqu'après la chrismation, le nouveau baptisé, si jeune soit-il, participe dès que possible à la sainte communion. "Laissez faire les petits enfants, ne les empêchez pas de venir à moi ..." (Mt 19, 14). Dans l'orthodoxie, on n'attend pas que les enfants aient grandi ou soient parvenus à l'adolescence pour les laisser recevoir l'eucharistie; on la leur donne depuis leur plus jeune âge. Les orthodoxes estiment que les arguments en faveur du

baptême des enfants justifient tout aussi bien la communion des enfants. Si le baptême les fait entrer dans l'Eglise, c'est qu'il fait d'eux des membres à part entière de cette Eglise; nous ne prévoyons pas pour les enfants de relais entre le baptême et la communion.

3.4. (a) Baptême. L'immersion du candidat est précédée d'une longue prière de bénédiction au-dessus des fonts baptismaux, au cours de laquelle on répète trois fois l'épiclese du Saint-Esprit. 10) Ce n'est pas une invocation directe de l'Esprit car la prière d'adresse au Christ :

C'est pourquoi, ô Roi, toi qui aimes l'humanité, sois présent en cet instant même, dans l'ombre de ton Esprit-Saint, et sanctifie cette eau.

Les eaux des fonts baptismaux nous régénèrent, car le Christ y est présent par la puissance de l'Esprit. De même que l'Esprit créateur planait sur les eaux aux origines du monde (Gen. 1, 2) pour créer, de même lors du baptême, il descend sur les eaux des fonts pour recréer. 11)

3.5. (b) Chrismation. A la suite de l'immersion baptismale, le prêtre prend le saint Chrême (myron) et en oint le nouveau baptisé en traçant le signe de la Croix sur son front, ses yeux, ses narines, ses lèvres, ses oreilles, sa poitrine, ses mains et ses pieds et en prononçant chaque fois ces mots : "Le sceau du don du Saint-Esprit". On notera tout d'abord qu'il s'agit d'un sceau total : le prêtre bénit et consacre toutes les facultés et tous les membres du nouveau baptisé. Tout ce que nous pensons, voyons, sentons, entendons, éprouvons et touchons, tout ce que nous faisons de nos mains, tout ce que foulent nos pieds, tout doit être empli de la grâce divine. Il ne doit pas y avoir de dichotomie entre le "sacré" et le "profane" : rien n'est intrinsèquement profane, tout est capable de transfiguration. On remarquera ensuite que ce sceau total est spécifiquement celui du Saint-Esprit. La chrismation est pour chacun de nous une Pentecôte personnelle. Les langues de feu qu'on a vues se poser sur les apôtres dans la chambre haute se posent, invisibles mais tout aussi réelles et puissantes, sur chacun des nouveaux baptisés. A partir du baptême et de la chrismation, chacun porte en lui l'Esprit et ses charismes.

3.6. (II) Eucharistie. Dans l'eucharistie comme dans le baptême, les deuxième et troisième personnes de la Trinité sont à l'oeuvre ensemble. 12) Récemment encore, c'est du moins le sentiment que nous avions, nous autres Orthodoxes, l'aspect pneumatologique de la consécration eucharistique et de la communion était négligé outre mesure en Occident. Il y avait un véritable danger de "christomonisme". Heureusement, les réformes liturgiques survenues en Occident ont aujourd'hui rétabli l'équilibre, aussi bien chez les catholiques et les anglicans que chez les protestants.

3.7. Il est vrai que le lien entre l'eucharistie et l'Esprit n'est pas explicitement mentionné dans le Nouveau Testament, si ce n'est peut-être dans I Cor. 12, 13. Il serait faux, cependant, de s'arrêter à une lecture superficielle et littérale des Ecritures sans en discerner les implications profondes. L'Eglise vit à la fois sous le

signe de la Croix et de la Résurrection et sous le sceau de la Pentecôte. Il serait étrange, en vérité, que cette réalité ne se reflète pas dans l'acte qui est au centre même de la vie de l'Eglise, à savoir l'eucharistie. Pour les Orthodoxes, l'eucharistie est une participation, non seulement à la Pâque de l'Agneau, sacrifice sanglant et triomphant, mais aussi à la réception des langues de feu du cinquantième jour. La "chambre haute", dans laquelle nous entrons à la sainte Communion, n'est pas seulement celle de la sainte Cène, mais aussi celle de la Pentecôte (cf. Actes 1, 13). Si le Christ est "réellement présent" lors de l'eucharistie, le Saint-Esprit l'est aussi, de façon différente mais non moins réelle. La sainte communion n'est pas seulement la communion au corps et au sang du Christ, mais aussi "la communion du (ou au) Saint-Esprit" (II Cor. 13, 13; Ph. 2, 1), expression que les textes liturgiques orthodoxes emploient à de nombreuses reprises au cours de l'eucharistie.

3.8. Prenant la divine liturgie de St. Jean Chrisostome, nous allons relever quatre moments où l'action du Saint-Esprit apparaît en pleine lumière. Voyons tout d'abord ce dialogue entre le prêtre et le diacre, qui se situe après la Grande Entrée (la procession de l'Offertoire) :

Diacre : Prie pour moi, père saint.

Prêtre : Le Saint-Esprit descendra sur toi, et la puissance du Très Haut te couvrira de son ombre.

Diacre : Le même Esprit concélébrera avec nous tous les jours de notre vie.

3.9. Voilà une idée remarquable qui mérite toute notre attention : à l'eucharistie, nous sommes concélébrants de l'Esprit-Saint. Il est vrai que d'un certain point de vue, le célébrant est à chaque eucharistie Jésus-Christ lui-même, notre unique grand prêtre qui s'offre en vivant sacrifice : l'officiant le dit d'ailleurs dans la prière qui précède la Grande entrée : "Tu es celui qui offre et celui qui est offert". Mais cette phrase, loin de l'exclure, impliquerait plutôt une vérité complémentaire, à savoir que le célébrant est aussi l'Esprit-Saint : ici, comme toujours, les "deux bras" du Père agissent de concert. L'eucharistie, dans ce cas, n'est pas tant notre acte, que celui du Dieu Esprit auquel nous participons par sa grâce.

3.10. Le rôle de l'Esprit apparaît encore en pleine lumière lors de la consécration eucharistique elle-même. L'anaphore se compose essentiellement de trois parties : tout d'abord l'action de grâces, qui se termine par le récit de la Cène; deuxièmement l'anamnèse, ou rappel des grands actes de salut, suivie de l'élévation des saints dons; et enfin, l'épiclese ou invocation de l'Esprit. Bien que les Orthodoxes se refusent en général à isoler un moment particulier de consécration, et préfèrent traiter l'anaphore comme un tout, ils considèrent l'épiclese comme le point culminant et décisif de la grande prière eucharistique. Contrairement à celle du baptême, l'épiclese de l'eucharistie s'adresse non pas au Christ, mais au Père : 13)

Nous t'offrons ce culte spirituel et pur,
et nous te prions, te supplions, t'implorons
de faire descendre ton Saint-Esprit en nous et sur les dons
ici présents :
Et fais de ce pain le corps précieux de ton Christ.
Et de ce qui est dans cette coupe le précieux sang de ton
Christ.
En les transformant par ton Saint-Esprit.

Comme l'explique cette prière, ce n'est ni le prêtre, ni
l'assemblée qui consacre les saints dons, mais l'Esprit célébrant.
Lors de la transformation eucharistique, l'Esprit remplit la fonction
qu'il remplit tout au long de la vie chrétienne : il rend immédiate-
ment présent parmi nous le Sauveur crucifié et ressuscité. Vous
remarquerez que le prêtre invoque l'Esprit non seulement sur les dons,
mais aussi sur nous : il descend simultanément sur le pain et le vin
et sur les êtres humains, transformant les uns et les autres en
Corps du Christ.

3.11. Certains écrivains occidentaux, tels que le professeur Moule
de Cambridge, affirment que dans tout le Nouveau Testament et dans la
plus grande partie de l'Ancien, le Saint-Esprit descend uniquement
sur les personnes, et non pas sur les choses, et que, partant, s'il
est légitime d'appeler l'Esprit à descendre sur l'assemblée, il ne
l'est pas de l'invoquer sur le pain et le vin. ¹⁴⁾ Un tel raisonne-
ment semble impliquer une distinction erronée. Si les choses sont
bénies au baptême et à l'eucharistie, elles le sont toujours par
rapport aux personnes. Si les eaux sont bénies au baptême, c'est en
vue de l'immersion du catéchumène; si l'Esprit descend sur le pain
et le vin à l'eucharistie, c'est pour que les fidèles puissent
prendre de ce pain et de ce vin. Il est vrai que toutes les
personnes présentes ne reçoivent pas à chaque fois la communion, car
il y a place, dans l'orthodoxie, pour les fidèles qui assistent sans
communier. Cependant, une célébration lors de laquelle personne ne
communierait aux éléments consacrés, pas même le prêtre officiant,
est proprement inconcevable. Il en résulte que dans l'eucharistie,
la consécration des choses et la communion des personnes ne sont
jamais dissociées. Les dons sont sanctifiés en même temps que les
personnes, et à leur intention. La descente de l'Esprit-Saint sur
le pain et le vin n'a lieu que dans une assemblée de baptisés
habités par l'Esprit. Il n'y a pas d'eucharistie en dehors de la
communauté de l'Eglise.

3.12. Le troisième moment pneumatologique de la liturgie se situe
après la consécration et avant la communion : le prêtre prend le zeon,
cu eau chaude, et la verse dans le calice. Quelle que soit l'origine
de cette cérémonie inattendue, l'explication qu'on lui donne aujour-
d'hui a trait à l'Esprit. En versant le zeon, le prêtre prononce
ces paroles : "La ferveur de la foi, remplie de l'Esprit". La
chaleur physique qui se communique aux éléments sacramentels est ainsi
considérée comme le symbole du feu immatériel de l'Esprit dont est
remplie l'eucharistie. Pour citer St. Ephrem le Syrien (vers 306-
373) :

Ton pain dissimule un Esprit à ne pas manger,
ton vin est habité par un Feu à ne pas boire.
Esprit de ton pain, Feu de ton vin,
merveille isolée et pourtant reçue par nos lèvres ...
Vois, Feu et Esprit dans les entrailles qui t'ont porté !
Vois, Feu et Esprit dans la rivière où tu as été baptisé !
Feu et Esprit dans notre baptême.
Dans le pain et la coupe, Feu et Saint-Esprit ! 15)

3.13. Enfin, rendant grâces après la communion, l'assemblée chante :

Nous avons vu la vraie lumière,
nous avons reçu l'Esprit céleste ...

En communiant au corps et au sang du Christ, nous avons également communiqué à l'Esprit. Peu avant la fin de l'Empire byzantin, vers 1440, des prêtres s'étaient mis à dire à chaque communiant, après les paroles usuelles de la communion : "Reçois l'Esprit-Saint". Consulté à propos de cette innovation liturgique, St. Marc d'Ephèse (vers 1394-1445) a répondu qu'elle se justifiait du point de vue théologique : "En communiant au saint corps et au précieux sang de notre Seigneur, nous communions aussi à l'Esprit-Saint". 16)

3.14. Devenir ce que nous sommes. Ainsi l'eucharistie, comme l'initiation baptismale, fait de nous des porteurs de l'Esprit. Et tout le but de notre vie spirituelle peut se résumer en ces quelques mots : devenir ce que nous sommes. Par le baptême et la sainte communion, l'Esprit habite déjà avec le Christ le plus secret sanctuaire de nos coeurs. Nous disons à l'Esprit : "Viens", mais il est déjà en nous. C'est à cause de notre inattention et de notre péché que nous sommes le plus souvent insensibles à cette présence en nous. Nous devons "devenir ce que nous sommes", en ce sens que nous devons découvrir Celui qui est déjà présent, coopérer consciemment à son action qui se poursuit à tout moment dans notre coeur, et écouter sa voix qui, dès à présent, ne cesse de nous parler (cf. Rm. 8, 26; Gal. 4, 6).

Ainsi nous nous apercevons que toute notre expérience chrétienne est marquée par une dialectique vivifiante, celle qui oppose le "déjà" au "pas encore". Nous possédons déjà l'Esprit par le baptême et la communion, mais pas encore avec la plénitude qu'apporte la participation consciente. Marc le moine (début du cinquième siècle) a bien fait ressortir cet argument. Il parle ici du baptême, mais son raisonnement pourrait aisément s'appliquer aussi à l'eucharistie :

Si loin que soit un homme sur le chemin de la foi, si grandes les bénédictions auxquelles il ait accès, il ne découvrira jamais rien d'autre que ce qu'il a déjà secrètement reçu par le baptême ... Le Christ, étant Dieu parfait, répand sur le baptisé la grâce parfaite de l'Esprit. Personnellement, nous ne pouvons ajouter quoi que ce soit à cette grâce, mais elle se révèle et se manifeste à nous progressivement, selon la mesure dans laquelle nous accomplissons les commandements ... Ainsi ce que nous lui offrons après notre régénération, quelle que soit cette offrande, était déjà secrètement présent en nous et tire de lui son origine. 17)

Marc poursuit en citant Rm. 11, 34-36. Ainsi il voit dans l'ensemble de la vie ascétique et mystique une "révélation" progressive de la grâce baptismale qui nous a été conférée à l'origine : notre début contient notre fin. A partir du moment où l'Esprit agit en nous "secrètement" et à notre insu, nous sommes appelés à progresser jusqu'à ce que notre conscience s'éveille tout à fait, jusqu'à ce que nous ayons une connaissance directe, "active" de la présence de l'Esprit, la "certitude" et la "perception" absolues de cette présence dans nos coeurs. Tel est le but de notre "spiritualité".

3.15. Le défi du mouvement charismatique. Lorsque Marc le moine et d'autres écrivains de l'Orient chrétien, tels que l'auteur des Homélies macariennes (4ème-5ème siècle) et St. Siméon le nouveau théologien, parlent en ces termes de la nécessité d'avoir une conscience éveillée pour faire l'expérience directe et personnelle de l'Esprit, on peut se demander si ce qu'ils entendent ne rejoint pas dans une certaine mesure le "parler en langues" du mouvement charismatique contemporain. Me plaçant dans la perspective orthodoxe, j'aurai à ce propos six brèves observations à faire, sans esprit polémique d'ailleurs, car je sais que de nombreuses personnes engagées dans le renouveau charismatique y souscriraient :

- (I) Il ressort clairement de la vie des saints qu'à chaque génération, Dieu accorde à son peuple des dons spirituels qui s'accompagnent souvent de manifestations psychosomatiques identifiables de l'extérieur. Il ne faut pas s'imaginer que ces dons appartiennent uniquement au temps des apôtres ou aux premiers siècles et qu'ils ne peuvent plus être accordés de nos jours. Le Saint-Esprit n'a pas déserté l'Eglise : tout ce qui était possible alors est encore possible aujourd'hui - pour autant que nous ayons la foi. Comme avait coutume de répéter l'évêque serbe d'Ochrid, Nikolai (Velimirovitch) : sans le miraculeux, le christianisme n'est plus qu'une théorie philosophique, et l'Eglise une organisation de bienfaisance comme la Croix-Rouge. Mais si ces dons et miracles sont un fait indéniable, ils ne doivent jamais être un but en soi. Le but d'une vie de prière n'est pas de connaître des sensations et des expériences d'un genre particulier, mais simplement et uniquement de conformer sa volonté à celle de Dieu. Nous ne sommes pas à la recherche des dons, mais à celle du Dispensateur.
- (II) Il faut distinguer entre "expérience" (au singulier) et "expériences" (au pluriel). L'expérience personnelle - le sentiment d'un "contact" et d'une rencontre directs avec le Dieu vivant - peut se présenter comme une conscience totale qui imprègne toute notre vie, sans nécessairement prendre la forme d'expériences particulières, tel que l'instant fulgurant, la "crise de la conversion", une voix ou une vision, l'entrée en transe ou l'extase, les larmes ou le parler en langues. Sans pouvoir isoler un lieu ou un instant précis de leur vie comme St. Paul ou St. Augustin, Pascal ou Wesley, beaucoup peuvent cependant assurer : Je connais Dieu personnellement. C'est peut-être avant tout cela, et non pas ces "expériences" particulières que la plupart des Pères de l'Eglise avaient à l'esprit lorsqu'ils parlaient de la conscience éveillée.

- (III) Le don de "parler en langues", bien que fréquent à l'époque des apôtres, n'était pas considéré par St. Paul comme l'un des dons spirituels les plus importants (voir I Cor. 14, 15). Il est devenu rare dans l'Orient chrétien depuis la moitié du deuxième siècle, mais il n'a pas entièrement disparu.
- (IV) En revanche, le don de guérir et le don des larmes sont, aujourd'hui comme par le passé, beaucoup plus fréquents dans l'Orient chrétien. 18) Ces deux dons tiennent évidemment une place importante dans le renouveau charismatique actuel. Entre le parler en langues et les pleurs, il y a indéniablement des différences, mais il y a aussi certaines analogies. Tous deux peuvent parfois correspondre à un abandon, à une détente et à une libération de l'âme en vue de l'adoration, au moment crucial où notre belle assurance de pécheur s'effondre pour faire place au désir de laisser l'Esprit agir en nous.
- (V) La diakrisis, c'est-à-dire le "discernement des esprits", s'impose toujours (cf. I Cor. 12, 10). 19) "Mes bien-aimés, n'ajoutez pas foi à tout esprit, mais éprouvez les esprits pour voir s'ils sont de Dieu" (I Jean 4, 1). Le parler en langues et les larmes peuvent, effectivement, être un don spirituel authentique, un charisme de l'Esprit-Saint de Dieu. Mais ce n'est pas toujours le cas. Ils peuvent relever non pas du spirituel mais du psychique : ils peuvent venir non de l'Esprit de Dieu mais de l'esprit humain - cet esprit humain déchu - et relever de l'autosuggestion et de l'hystérie collective. Ils sont dans ce cas une forme de prelest (pour employer le terme russe), d'illusion et d'erreur. Pis encore, le parler en langues et les larmes peuvent n'être ni spirituels, ni psychiques, mais démoniaques : il peut parfois s'agir d'une forme de possession diabolique. Lorsque nous nous abandonnons, lorsque nous ouvrons nos cœurs à l'action d'une puissance extérieure à nous-mêmes, il est vital que nous sachions discerner ce qu'est ou qui est cette puissance à laquelle nous ouvrons le passage. Satan peut se camoufler en ange de lumière (II Cor. 11, 14).
- (VI) Certains critères peuvent nous aider à exercer notre discernement. Trois méritent d'être mentionnés ici :
- (a) La vie véritable en l'Esprit est communautaire, et non pas individualiste. Nos expériences personnelles doivent être mises à l'épreuve de la conscience collective de l'Eglise.
- (b) La vie véritable en l'Esprit est marquée par l'obéissance. Nous ne devrions pas nous fier uniquement à notre conviction intime, mais dans toute la mesure du possible soumettre nos expériences personnelles à un père spirituel (voir chapitre VI ci-dessous).
- (c) La vie véritable en l'Esprit se caractérise par la sobriété, et non par une exaltation délirante ou une agitation frénétique. Celui ou celle qui a des dons spirituels authentiques s'astreint à une discipline ascétique (voir chapitre V ci-dessus).

3 16. Les sacrements et la société. Ainsi chacun doit, par son expérience personnelle propre, prendre conscience du don de l'Esprit qu'il a reçu sacramentellement par le baptême et la sainte communion. Cependant, bien que personnels, les sacrements ne sont jamais d'ordre privé. Ils exigent de nous, non seulement un voyage d'exploration intérieur, mais aussi l'engagement d'aimer et de servir les autres. Recevant l'Esprit dans le baptême et l'eucharistie, nous allons dans le monde pour vivre l'Esprit dans la liturgie après la liturgie". Cette idée est bien exprimée dans le texte d'accord signé par les délégués anglicans et orthodoxes à Moscou en août 1976 :

L'eucharistie pousse les croyants à des actes spécifiques de mission et de service au monde. Dans la célébration eucharistique, l'Eglise est une communauté confessante qui témoigne de la transfiguration cosmique ... La bénédiction finale de la liturgie ne marque pas la fin du culte, mais appelle à prier et à témoigner afin que, par la puissance du Saint-Esprit, les croyants puissent annoncer et transmettre au monde ce qu'ils ont vu et reçu dans l'eucharistie. 20)

Un des pionniers du mouvement oecuménique dans l'Eglise orthodoxe russe, Nicolas Zernov, s'exprimait en ces termes :

L'eucharistie est la source qui inspire toutes les activités sociales des chrétiens, ainsi que tous leurs efforts en vue de combattre la pauvreté et l'injustice, la maladie et la mort; elle confirme leur espérance en la victoire finale du bien sur le mal ... Toute eucharistie proclame le devoir sacré qu'ont les hommes de participer à la construction du royaume de la sainte Trinité. 21)

Et Alexandros Papaderos l'a répété avec force et éloquence ici même en Crète, l'an dernier :

Etant donné la conception liturgique qu'a l'Eglise de l'humanité, du monde, de la société et de l'histoire, toute division entre le verticalisme et l'horizontalisme n'est pas seulement une absurdité, mais une véritable hérésie. 22)

Aussi un sacramentalisme authentiquement chrétien n'admet-il aucun divorce entre la prière et le service, la contemplation et l'engagement, la "piété" liturgique et l'"engagement" social. Le chrétien est toujours celui qui a des frères et soeurs. Il ne s'agit jamais uniquement de Dieu et moi, mais toujours de Dieu et nous. La prière du Seigneur ne commence pas par "Mon Père", mais par "Notre Père". Il n'y a pas de "je" dans l'épiclese eucharistique, mais uniquement des "nous" : "nous t'offrons ... nous te prions, te supplions ...". Le baptême nous fait entrer dans la famille de l'Eglise, et l'eucharistie est le repas de cette famille qu'est l'Eglise. Dans la perspective eschatologique, cette famille sacramentelle de l'Eglise s'étend à toute l'humanité - seuls en sont exclus ceux qui s'excluent eux-mêmes. En fait, les sacrements ne touchent pas seulement l'humanité tout entière, mais aussi toute la création matérielle. Tout de suite avant l'épiclese eucharistique, lorsque le prêtre élève la patène et le calice, il dit à haute voix : "Ce qui t'appartient et qui vient de toi, nous t'en faisons l'offrande totale et pour tous". Le pain et le vin que nous offrons à Dieu lors de la divine liturgie doivent être considérés comme l'offrande des prémices. La partie est offerte en symbole

du tout : lors de l'élévation des saints dons, nous invoquons la bénédiction de l'Esprit sur tout le travail de nos mains et sur toutes les choses matérielles.

4. Le don de l'Esprit : (III) La prière intérieure

4.1. La prière intérieure nous aide à approfondir notre vie sacramentelle dans la vie quotidienne. Tout chrétien est appelé à devenir dans une certaine mesure un "hésychaste", à "chercher Dieu dans le recueillement de son coeur." ²³⁾ L'hésychasme implique le recours aussi bien à l'approche "cataphatique", ou "voie de l'affirmation", qu'à l'approche "apophatique", ou "voie de la négation". Les deux sont complémentaires. La voie de l'affirmation, ou cataphatique, consiste à pratiquer ce qu'on appelle la contemplation naturelle ou contemplation de la nature (physike theoria); la voie apophatique vise à dépasser la création pour rechercher l'union avec Dieu dans le silence d'une prière muette.

4.2. Se livrer à la contemplation naturelle, c'est voir toutes choses en Dieu, et Dieu en toutes choses. C'est découvrir la présence de l'Eternel dans tous les objets qui nous entourent, dans toutes les personnes que nous rencontrons, dans nos moindres travaux. Bien comprise, la contemplation naturelle implique le refus de toute distinction marquée entre le "sacré" et le "profane". Comme le dit une prière orthodoxe bien connue, l'Esprit Saint "est partout présent et remplit toutes choses". Nous ne le rencontrons pas seulement dans les rares instants où nous nous livrons à des gestes pieux, dans les moments d'extase ou dans d'étranges expériences psychosomatiques. Il est présent dans tous les événements de la vie quotidienne. Le véritable mysticisme consiste à découvrir l'extraordinaire dans l'ordinaire. Ma "vie spirituelle" est la même que ma vie quotidienne - une vie quotidienne vécue dans sa plénitude - mais comporte une dimension de plus, celle de l'éternité. Ce moment que je suis en train de vivre, ce travail familial que j'accomplis chaque jour, cette personne avec laquelle je suis en train de causer, tout cela revêt une valeur infinie. Tout cela peut être, si je le veux et si je fais en sorte qu'il le soit, un moyen d'entrer dans les temps à venir. Je n'ai pas besoin de fuir à mille lieues pour découvrir l'espace sacré et le temps sacré : au contraire, l'espace sacré et le temps sacré ne sont rien d'autre que ce lieu-ci, et ce moment-ci, vus tels qu'ils sont, c'est-à-dire remplis de l'Esprit-Saint. Ouvrons les yeux et regardons. Il est un dicton zen qui illustre bien cette idée. "Avant que je ne comprenne le zen, les montagnes n'étaient rien d'autre que des montagnes, et les rivières que des rivières. Lorsque je me suis mis à pratiquer le zen, les montagnes n'étaient plus des montagnes, et les rivières plus des rivières. Mais lorsque j'ai compris le zen, les montagnes n'étaient que des montagnes, et les rivières que des rivières". ²⁴⁾ La contemplation naturelle, c'est regarder les objets de notre expérience quotidienne comme si c'était la première fois, c'est les regarder avec les yeux d'Adam au paradis.

4.3. La contemplation naturelle modifie de deux manières nos relations avec les personnes et les choses créées : elle nous permet de voir le monde comme vérité et sacrement :

Elle nous aide tout d'abord à découvrir la vérité de chaque chose. Nous acquérons un détachement tout empreint d'amour. Nous nous mettons à apprécier les choses et les personnes, non plus en termes utilitaires, comme un moyen de parvenir à nos fins égoïstes, mais pour ce qu'elles sont en soi. Nous voyons toute chose en relief, se détachant de façon saisissante et avec toute l'intensité de son être distinctif. Nous redécouvrons que toutes les parties de la divine création "sont", et sont chacune spécifiquement "ainsi".

4.4. Deuxièmement, la contemplation naturelle nous aide à apprécier chaque chose comme un signe ou un sacrement qui, au-delà de soi, désigne le Créateur. Retrouvant l'intensité de son être distinctif, chaque chose devient en même temps transparente, comme une fenêtre qui donnerait sur le royaume du divin. Toute création devient une théophanie. Comme dit le frère Alexander Schmemmann, "le chrétien est celui qui, où qu'il pose son regard, trouve toujours le Christ, et se réjouit en lui". 25)

4.5. La voie cataphatique de la contemplation naturelle - qui est accessible à chacun en tous lieux, en tous temps et quelles que soient les conditions extérieures - a pour pendant, dans la tradition de l'hésychasme, la voie apophatique, la voie de la prière muette et sans images. Si elle est aussi, en principe, accessible à tous, elle est, en pratique, beaucoup plus difficile à suivre, et il est extrêmement rare qu'on en atteigne le stade le plus élevé et le plus parfait. Si la contemplation naturelle souligne la proximité de Dieu, la prière silencieuse et sans images souligne, elle, non seulement cet aspect, mais aussi l'altérité de Dieu. Car, si Dieu est présent en chaque chose, il est aussi au-dessus et au-delà de chaque chose : chaque fois que nous affirmons "C'est donc toi", il nous faut immédiatement ajouter "Mais ce n'est pas toi". C'est ce deuxième aspect de la vérité qui constitue le fondement de la prière silencieuse. Dieu est infiniment plus grand que tout ce qu'il a fait, infiniment plus grand que tous les mots, concepts et symboles que nous lui appliquons. Pour-suivant la voie apophatique, l'hésychaste écarte donc, autant que possible, toutes les formulations verbales, toutes les images visuelles; et dans cette nudité de l'esprit, par un simple acte d'amour, il perce "les éblouissantes ténèbres" du Mystère vivant de l'au-delà. Pour "écarter", "se dépouiller" plus facilement de tout ce qui n'est pas l'essentiel, il répète parfois une brève invocation qui l'aide à concentrer sur un seul point tout son intellect spirituel. Cette invocation, c'est le plus souvent, cette prière à Jésus : Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi". Mais la forme exacte des mots varie, et il y aura des moments où l'hésychaste ne prononcera plus aucune parole de prière : c'est lui-même alors qui est prière beaucoup plus que ses paroles.

4.6. En insistant à la fois sur la contemplation naturelle et sur la prière apophatique ou silencieuse, la spiritualité orthodoxe cherche à garder l'équilibre entre l'immanence et la transcendance divines. Nous affirmons que Dieu est présent en tout, mais en même temps dépasse tout : ce n'est pas du panthéisme, mais du panenthéisme.

Dogmatiquement, cet équilibre est sauvegardé par la distinction faite entre les énergies de Dieu et son essence. "Nous connaissons notre Dieu par ses énergies, dit St. Basile le Grand" (vers 330-379), "mais nous ne prétendons pas pouvoir nous rapprocher de son essence. Car ses énergies descendent jusqu'à nous, mais son essence demeure inapprochable". 26)

4.7. "Lâchez les armes ! Reconnaissez que je suis Dieu" (Ps. 46, 11). L'Européen d'aujourd'hui a besoin de réapprendre la valeur du silence, compris non pas dans le sens négatif de silence extérieur qui n'est qu'une pause entre les mots, une absence de bruit, mais dans le sens positif de silence intérieur qui est toute vigilance et attention à l'écoute de l'Esprit. La grande popularité dont jouissent parmi les chrétiens d'Occident la Prière de Jésus, des ouvrages orthodoxes tels que The Philokalia et The Way of a Pilgrim (l'itinéraire d'un pèlerin), l'intérêt croissant qu'ils manifestent pour leur propre tradition mystique montrent que nombre d'entre eux sont sensibles à ce besoin de silence intérieur.

4.8. Prière et action. Sous sa forme la plus belle et la plus élevée, l'hesychia ne nous entraîne pas à fuir nos responsabilités à l'égard de notre prochain. Elle n'implique aucune dérobade. Si les sacrements sont personnels et non pas privés, il en va de même de la prière intérieure. Découvrant le Saint-Esprit dans nos coeurs, nous y retrouvons aussi toute l'humanité. Chaque fois que nous prions, nous le faisons en tant que membres du Corps, en communion avec tous les autres membres. Et la prière, c'est l'action. Par la seule prière - non pas seulement la prière explicite d'intercession, mais toute forme de prière - l'hésychaste exprime son amour pour les autres et participe à la transfiguration de la société. Pour citer le frère Irénée Haussherr :

Chaque fois qu'un seul des membres progresse vers la sainteté, tous en bénéficient; toute ascension vers Dieu établit un nouveau point de contact entre lui et l'humanité en tant que telle; toute oasis de spiritualité contribue à rendre moins brûlant et inhospitalier le désert de ce monde. 27)

C'est l'un des paradoxes de la vie spirituelle que celui qui ne prévoit pas, ne s'organise pas, ne réfléchit pas à la manière de s'y prendre pour être le plus utile aux autres, mais qui se tourne simplement vers Dieu tout embrasé d'amour, est souvent celui-là même qui, plus que ses contemporains, fera rejaillir sur toute l'humanité des bienfaits durables. L'histoire du monachisme regorge d'exemples. Citons seulement St. Benoît dans l'Italie du sixième siècle, ou St. Serge dans la Russie du quatorzième. Hesychia est aussi diakonia; la prière intérieure peut se révéler une forme puissante de service social. L'homme qui vit pour Dieu vit aussi pour les autres : comme le disait St. Séraphin de Sarov (1759-1833) : "Garde en toi la paix de l'esprit, et des milliers autour de toi seront sauvés". "Regardez cette fenêtre", disait Chuang Tzu, "ce n'est rien d'autre qu'un trou dans le mur, pourtant c'est elle qui éclaire toute la pièce. De même lorsque les facultés sont vides, le coeur est éclairé. Etant éclairé, il exerce sur les autres une influence qui les transforme secrètement". 28) St. Isaac le Syrien (7ème siècle) prétendait même qu'il valait mieux acquérir la pureté du coeur que sauver de l'erreur des nations entières de païens. 29) Non pas qu'il méprisât l'apostolat,

mais selon lui, nous avons peu de chance de parvenir à opérer une conversion chez quelqu'un tant que nous n'avons pas nous-mêmes accédé à une certaine sérénité. La parole de prédication n'est puissante que dans la mesure où elle jaillit du silence. L'activisme pur ne suffit pas. "Cherchez d'abord le royaume de Dieu ..." (Mt 6, 33).

5. Le don de l'Esprit : (IV) Le message de l'icône

5.1. La beauté est indissolublement liée à la vérité et à l'amour; aussi l'Esprit-Saint, Esprit de vérité et d'amour, est-il aussi Esprit de beauté, guidant la main de l'artiste comme il a guidé celle de Beçalel pour la construction du sanctuaire (Ex. 35, 31), inspirant le musicien qui chante à la gloire de Dieu (Eph. 5, 18-19).

5.2. Dans la tradition orthodoxe, cette activité particulière de l'Esprit est avant tout liée à la peinture des icônes. Il y a deux façons d'aborder une icône. On peut tout d'abord la considérer d'un point de vue esthétique, y voir un bel objet agréable à l'oeil et présentant avec tous les autres beaux objets des caractéristiques communes. On peut, ensuite, la considérer d'un point de vue liturgique, y voir un bel objet agréable à l'oeil, mais distinct, différent des autres beaux objets parce qu'une bénédiction sacramentelle a fait de lui un objet à part, directement lié au culte de l'Eglise. Nous allons examiner successivement ces deux approches.

5.3. En premier lieu, l'icône doit donc être en soi, autant que cela est humainement possible, un objet d'une beauté visuelle. En tant que tel, elle possède déjà une valeur spirituelle intrinsèque, puisqu'elle révèle Dieu à l'homme et participe à la rédemption et à la transfiguration du monde. Pour citer Frère Serge Bulgakov (1871-1944), c'est "une révélation de Dieu, non seulement en Vérité, mais aussi en Beauté". Il poursuit en ces termes :

La beauté dont l'homme fait l'expérience n'est pas simplement un sentiment humain subjectif qui pourrait prétendre n'exister qu'en raison d'une mode passagère. La beauté est dans le monde un principe objectif, nous révélant la gloire divine ... Le fait qu'elle ne soit pas soumise à la logique et ne s'exprime pas en mots n'affecte en rien sa nature objective ... L'Art opère la transfiguration du monde et le rend conforme à sa véritable image. ³⁰⁾

"La beauté sauvera le monde", disait Dostoïevski.

5.4. Ainsi, en vertu de sa beauté extérieure et visible, l'icône, comme d'autres oeuvres d'art, a part au salut de l'univers créé. Mais c'est en même temps beaucoup plus qu'une simple oeuvre d'art. Si le premier niveau est important, le second l'est incomparablement plus. Lorsque le peintre a achevé l'icône, celle-ci est bénie : on récite à cette occasion des prières particulières. Et c'est cette bénédiction sacramentelle qui fait d'elle, non pas simplement un tableau illustrant un sujet religieux, mais une sainte icône. Par cette bénédiction, elle devient, d'une manière particulière qui la distingue des autres tableaux, un moyen de la grâce, un sacrement ou signe du royaume divin. Le septième concile oecuménique (787) enseigne que lorsque nous vénérons et honorons une icône, nous en

sommes sanctifiés. 31) Pour reprendre une expression employée dans la Vie de St. Stéphane le Jeune (mort vers 764), "l'icône est une porte". 32) C'est un moyen de pénétrer dans un monde invisible, un point de rencontre entre l'Eglise terrestre et l'Eglise glorieuse. L'icône nous transporte dans les dimensions de l'espace et du temps sacrés, faisant de nous les contemporains de l'événement qu'elle représente, et non pas seulement des spectateurs de cet événement, mais des participants. L'icône rend présents ceux qu'elle dépeint, nous permettant ainsi d'entrer par la prière en communion avec eux.

5.5. C'est là, au niveau sacramental, qu'il faut chercher le sens véritable et profond de l'icône. Si la beauté esthétique d'une icône a indubitablement son importance - encore que les critères esthétiques qui régissent l'iconographie orthodoxe ne soient pas du tout les mêmes que ceux de l'art occidental contemporain - ce n'est pas cette beauté esthétique qui fait d'elle une sainte icône, mais le fait qu'elle a été mêlée à un acte de culte et d'adoration, et fait ainsi partie intégrante de notre dialogue avec Dieu. Ceux qui détachent l'icône de son contexte liturgique et doxologique, et ne la jugent que par rapport à l'histoire de l'art, perdent de vue l'essentiel.

5.6. Tout art véritable présuppose de la part de celui qui s'y adonne une discipline ascétique, et cela est particulièrement vrai pour le peintre d'icônes. Il n'est de véritable iconographe sans obéissance, jeûne et prière. Le talent artistique à lui seul ne suffit pas. La discipline ascétique est importante, non seulement en iconographie, mais dans toute la vie chrétienne, et c'est ce que nous allons voir dans un instant.

6. Le don de l'Esprit : (V) Les deux voies - La place de l'ascèse

6.1. La "liturgie après la liturgie" se vit, d'abord et surtout, au niveau de la famille. "Il n'est pas bon pour l'homme d'être seul" (Gen. 2, 18). Marquées du sceau de l'Esprit Saint, qui est l'Esprit de communion par excellence, les personnes humaines sont appelées à vivre en communauté. Cette communauté peut revêtir deux formes principales : celle de la famille naturelle, formée par le mari et la femme dans le mariage, et celle de la famille spirituelle, formée par la communauté monastique. Il existe naturellement aussi une troisième possibilité, très courante de nos jours, la vie de célibataire, c'est-à-dire de celui ou de celle qui, bien que ne se sentant pas précisément appelé(e) au célibat, ne s'est en fait jamais marié(e) ou dont le mariage a été brisé.

6.2. Ces deux voies, celles du mariage et de la vie monastique, par lesquelles l'Esprit s'exprime dans notre vie quotidienne, ne s'opposent pas mais se complètent. Chacune d'elles ne se comprend bien qu'à la lumière de l'autre. 33) Les moines et religieuses ne sont pas des dualistes : ils sont tout aussi désireux que les chrétiens mariés d'affirmer la beauté et la bonté intrinsèques de la création matérielle et du corps humain. Si le moine ne se marie pas, ce n'est pas parce que l'état du mariage est mauvais, mais simplement parce que lui, personnellement, est appelé à exprimer d'une autre manière son amour pour Dieu et pour l'humanité. De même que le moine n'est pas un dualiste, de même le couple marié est appelé, comme le moine, à jeûner et à faire acte de renoncement : les couronnes qu'on pose

sur la tête de la mariée et du marié pendant la cérémonie orthodoxe du mariage sont, entre autres, les couronnes du martyre. Le moine et le chrétien marié sont tous deux, et au même titre, ascètes et matérialistes, au vrai sens chrétien du terme, car tous deux affirment la potentialité des choses matérielles de porter l'Esprit. Tous deux renient le péché et affirment le monde. La seule différence tient aux conditions extérieures dans lesquelles ils mènent le combat de l'ascèse.

6.3. L'ascèse, qu'elle soit pratiquée par un moine ou un chrétien marié, est régie par deux principes fondamentaux :

- (I) Le monde est la création de Dieu; rien de ce qui est n'est essentiellement mauvais (Gen. 1, 31).
- (II) Le monde est un monde déchu : nous voyons de tous côtés, autour de nous comme en nous, les conséquences du péché, originel et personnel.

6.4. Rien n'est essentiellement mauvais : le péché n'est pas une réalité substantielle, mais un parasite. Autrement dit, le mal réside, non pas dans la chose elle-même qui fait partie de la divine création, mais dans notre attitude à l'égard de cette chose, dans notre volonté et notre choix moral. Le jeûne ascétique nous permet, avec l'aide de Dieu, de corriger les déviations de notre volonté et de notre choix moral, sans entraîner le rejet de la chose en soi. Si, par exemple, un couple marié s'abstient parfois d'avoir des rapports sexuels, ce n'est pas parce que les relations sexuelles dans le mariage sont impures - au contraire, elles sont bénies par Dieu - mais pour que mari et femme puissent se consacrer plus totalement à la prière (voir I Cor. 7, 5) et pour que cette contrainte qu'ils s'imposent volontairement confère à leur mariage une dimension spirituelle qui pourrait autrement faire défaut. Si tous les chrétiens, religieux et laïcs, s'abstiennent de manger certaines nourritures durant le carême, ce n'est pas parce que le fait de manger et de boire est un péché, mais pour conférer à l'acte de manger et de boire une dimension eucharistique. Au lieu de nous laisser aller à la gourmandise, nous rendons ainsi grâce à Dieu. Nous nous abstenons, en d'autres termes, non pas parce que la chose ou l'acte en soi est souillé, mais parce que nous, nous sommes impurs dans notre désir ou notre volonté. "Tout est pur pour ceux qui sont purs" (Tite, 1, 15), mais nous ne sommes pas purs et c'est précisément pour cette raison qu'il nous faut jeûner et nous imposer une discipline. ³⁴⁾

6.5. La vraie nature de l'ascèse apparaît en pleine lumière dans l'emploi que fait St. Paul du terme de "chair" (sarx). Lorsqu'il oppose "la chair" et "l'esprit", Paul ne met pas en contraste le matériel et le non-matériel. Il ne faut pas confondre "la chair" et "le corps", "l'esprit" et "l'âme". Lorsqu'il énumère "les oeuvres de la chair" dans Gal. 5, 19-21, Paul cite beaucoup de choses qui n'ont pas particulièrement trait au corps, telles que l'idolâtrie, l'hérésie et l'envie. Dans ces passages, "la chair" désigne l'ensemble de la personne humaine, le corps et l'âme, dans sa fragilité, sa promptitude à déchoir, à se détourner de Dieu, dans sa vulnérabilité au péché. Parallèlement, "l'esprit" désigne l'ensemble de la personne humaine, le corps et l'âme, dans son union au Christ dans l'Esprit. Ainsi l'âme peut devenir charnelle, comme le corps peut

devenir spirituel (I Cor. 15, 44), sans pourtant rien perdre de sa matière. Appliquant cette distinction à l'ascèse, nous nous rendons compte que le combat de l'ascèse ne se livre pas contre le corps, mais contre la chair. Comme avait coutume de le dire Frère Serge Bulgakov, "Il faut tuer la chair pour avoir un corps". 35) Tel était également l'avis des Pères du désert : "On nous a enseigné, non pas à tuer le corps, mais à tuer les passions". 36)

6.6. Le jeûne ascétique, qu'il soit pratiqué dans un monastère ou dans un foyer chrétien, n'est donc pas négatif, mais bien positif. C'est une façon d'exprimer l'espérance et la joie, d'affirmer la valeur spirituelle de nos corps et de toutes les choses matérielles. Le vrai jeûne chrétien n'a rien d'austère ni de lugubre. Au contraire, celui qui jeûne est le seul à savoir vraiment apprécier un festin.

6.7. A la lumière des deux principes fondamentaux indiqués plus haut, il apparaît que deux distorsions spirituelles sont à éviter :

(I) La première est celle du "piétisme", qui réduit notre vie spirituelle à certains objets et situations, considérés comme seuls sacrés, et qui rejette tout le reste en le taxant de profane. Nous affirmons en revanche que, conformément à notre premier principe, toutes les choses créées sont l'oeuvre de Dieu et que, partant, rien n'est intrinsèquement profane; l'ascèse peut rendre chacun capable de transfiguration. La vie spirituelle englobe tout. Toute personne, toute chose est potentiellement un instrument de l'Esprit.

(II) L'erreur inverse, à laquelle nous devons être tout aussi attentifs, consiste à oublier notre second principe, à savoir que le monde est un monde déchu. Ce "christianisme profane" accepte le monde déchu dans sa déchéance et n'admet pas la nécessité de purifier nos attitudes morales par l'ascèse. Nous le réprouvons tout autant que le piétisme.

6.8. Nul ne peut, sans jeûner, être un véritable intendant de la création. Sans la redécouverte du jeûne ascétique, nous ne pouvons espérer guérir notre opulente société des maladies qui la caractérisent, telles que la pollution de l'environnement. Nos dons d'écologistes n'apporteront pas de bénéfices durables s'ils ne s'accompagnent pas d'une repentance profonde, d'une metanoia, au sens plein de ce terme, c'est-à-dire d'un changement fondamental de l'esprit et du coeur se traduisant par un renoncement ascétique à soi-même. Le vrai problème n'est pas extérieur, mais intérieur. Il n'est pas d'ordre technique, mais d'ordre spirituel. 37)

6.9. Comme l'a affirmé à juste titre le Colloque orthodoxe sur l'Eglise et le service (Crète, 20-25 novembre 1978), "La diaconie chrétienne aujourd'hui exige un renouveau de l'esprit d'ascèse, fait de renoncement à soi-même et du souci de son prochain et débouchant sur un style de vie plus simple". Il est significatif que l'ascèse soit ici directement liée au service des autres. L'ascèse et le jeûne ne sont vraiment remplis de l'Esprit que s'ils sont aussi tournés vers le monde extérieur. Leur but n'est pas seulement de favoriser notre purification individuelle, mais aussi de nous rendre plus disponibles aux autres, plus capables d'un amour agissant, plus prompts à partager. Le jeûne a pour complément la vertu de l'hospitalité, comprise dans son sens le plus large où

elle englobe des dons aussi bien spirituels que matériels : nous devons ouvrir non seulement les portes de notre foyer à ceux qui ont faim de nourriture, mais aussi les portes de notre coeur à ceux qui ont soif d'affection et de compagnie.

6.10. Comme pour le jeûne, chrétiens mariés et religieux sont également encouragés à pratiquer l'hospitalité. La famille, qu'elle soit naturelle ou monastique, ne doit jamais être un cercle fermé; elle doit toujours être ouverte à ceux qui sont à l'extérieur. La cérémonie orthodoxe du mariage mentionne explicitement le devoir d'hospitalité : "Remplissez leur maison de blé, de vin et d'huile, et de toutes les bonnes choses, afin qu'ils puissent les partager avec ceux qui sont dans le besoin". La responsabilité d'une famille chrétienne ne se limite jamais à ses seuls membres. De même, l'hospitalité fait partie intégrante de la vie monastique. Lorsqu'ils avaient des invités, les Pères du désert abandonnaient leur règle de jeûne pour partager avec eux leur nourriture. St. Benoît affirmait, en plein accord avec la tradition orientale : "Que tous les invités soient reçus comme s'ils étaient le Christ, car il dira : 'J'étais étranger et vous m'avez recueilli'".³⁸⁾ "Lorsque des frères viennent nous rendre visite", disait l'abbé Apollon, "nous devrions nous prosterner devant eux, car ce n'est pas devant eux que nous nous prosternons, mais devant Dieu. Comme dit le proverbe, Tu as vu ton frère, tu as vu ton Dieu. C'est ce que nous apprend l'histoire d'Abraham".³⁹⁾ "Chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits, qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait" (Mt 25, 40). La parabole des brebis et des chèvres tient une place centrale dans la spiritualité des chrétiens, mariés ou religieux. Mère Maria (Skobtsova) (1891-1945), religieuse orthodoxe morte en martyre au camp d'extermination de Ravensbrück, s'exprime en ces termes :

Nous devons traiter le corps de nos soeurs et frères humains avec plus de soin encore que le nôtre. L'amour chrétien nous enseigne à faire à nos frères non seulement des dons spirituels, mais aussi des dons matériels. Nous devons leur donner jusqu'à notre dernière chemise, jusqu'à notre dernier morceau de pain. L'aumône personnelle et le travail social le plus étendu sont également justes et nécessaires ... La voie qui mène à Dieu passe obligatoirement par l'amour des autres car il n'y en a pas d'autre. Le jour du Jugement dernier, on ne me demandera pas si j'ai réussi mes exercices d'ascèse ou combien de fois je me suis prosternée pendant mes prières; on me demandera si j'ai donné à manger à celui qui avait faim, vêtu celui qui était nu, visité les malades et les prisonniers : c'est tout cela qu'on me demandera.⁴⁰⁾

7. Le don de l'Esprit : (VI) Le père spirituel

7.1. Dans la tradition orthodoxe, l'action directe du Paraclet dans la communauté chrétienne transparaît en particulier au travers de ce personnage inspiré par l'Esprit qu'est l'"aîné", le "père spirituel" ou le "père dans le Saint-Esprit", appelé geron par les Grecs, et starets par les Russes.⁴¹⁾ C'est précisément en ce ministère de "l'aîné" ou de "l'ancien" que réside le plus grand service extérieur rendu par le monachisme orthodoxe à la société. Bien que,

nous l'avons vu, l'hospitalité fasse partie intégrante de la vocation monastique, les chrétiens orthodoxes ne demandent pas à leurs monastères d'être des centres de bienfaisance organisés, et les considèrent encore moins comme des lieux consacrés avant tout à l'érudition. L'apport des monastères au savoir et à la philanthropie a certes souvent été impressionnant, mais on n'a jamais considéré que c'était là leur tâche principale. Lorsqu'il se rend dans un monastère, le chrétien orthodoxe, ou d'ailleurs le catholique occidental, s'attend d'abord à trouver une maison de prière, où l'offrande à Dieu des louanges liturgiques et du silence intérieur se poursuit jour et nuit. Et il espère avant tout trouver dans ce monastère des saints hommes, doués d'un esprit pénétrant, auxquels il puisse ouvrir son cœur avec confiance et dont il puisse recevoir en retour, non pas une opinion personnelle, un avis humain plus ou moins judicieux, mais la lumière de l'Esprit Saint.

7.2. Cet aîné n'est pas obligatoirement un moine : il peut être parfois un prêtre marié et chargé d'une paroisse. Ce n'est pas non plus nécessairement un prêtre, car si le ministère de l'aîné est parallèle à celui du prêtre confesseur et que les deux rôles se recoupent souvent, ils ne sont, cependant, nullement identiques. Certains des pères spirituels les plus célèbres de l'histoire orthodoxe ont, en fait, été des moines laïcs, d'autres de simples laïcs qui n'avaient pas prononcé de vœux monastiques, encore que ces vocations aient été moins courantes. Parfois cette paternité spirituelle a été assumée par des femmes : le Gerontikon ou "Aphorismes des Pères du désert" fait aussi état de plusieurs "Mères du désert" - il y a, à côté des "abbas", des "ammas". Mais lorsque des femmes ont exercé ce ministère dans l'Eglise orthodoxe, elles l'ont fait en général de manière discrète et presque clandestine, de sorte qu'il transparaisse très peu de leurs faits et gestes dans les écrits. Il est hors de doute, cependant, qu'à chaque génération l'Orient chrétien a connu des "mères spirituelles", possédant ce don de l'intercession et de la sympathie intuitive par lequel certaines femmes se signalent à un exceptionnel degré. Lorsque nous débattons, nous autres orthodoxes, du rôle des femmes dans l'Eglise, nous insistons particulièrement sur ce ministère de "maternité spirituelle".

7.3. L'aîné(e), qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme, est une personnalité prophétique ou "charismatique", au sens où il ou elle n'a pas été nommé par une autorité supérieure, ni ordonné au ministère selon un rite liturgique, mais où il ou elle s'est simplement révélé(e) à la communauté chrétienne par l'action directe de l'Esprit Saint. Ce ministère n'est pas, normalement, précédé d'une nomination officielle : il se trouve simplement qu'au cours de la vie de l'Eglise, le peuple de Dieu prend soudain conscience que telle personne a reçu le don de la paternité spirituelle, et les gens accourent de plus en plus nombreux chez elle. St. Séraphin, le plus connu des startsi russes du 19ème siècle, avait coutume de recevoir, vers la fin de sa vie, des vingtaines et même des centaines de visiteurs par jour. La foule qui se presse devant la cellule de Frère Zosima, et que décrit Dostoïevski au début des Frères Karamazov n'est pas une invention de romancier, mais le reflet de ce qui se passait effectivement et se passe, en réalité, encore aujourd'hui.

7.d. Le père spirituel ne travaille pas de façon théorique, suivant les principes de quelque "théologie morale" abstraite. Il ne prend pas de règles générales pour essayer ensuite de les appliquer à des cas particuliers. Sa façon d'agir est plus directe. Sous l'inspiration immédiate de l'Esprit Saint, il cherche à discerner la volonté de Dieu pour cette personne particulière, placée dans cette situation particulière (tout en se laissant aussi, évidemment, guider par toute l'expérience et la tradition de l'Eglise). "Il ne faut pas se fier à la sagesse", disait Frère Zacharie (1850-1936), staretz au monastère de la Trinité-St. Serge.⁴³⁾ "Je ne donne que ce que Dieu me dit de donner", disait St. Séraphin.⁴⁴⁾ L'aîné est le serviteur par excellence du Paraclet : son attitude constante est celle de l'épiclese : l'attente de l'Esprit.

7.5. Ces mots de St. Séraphin que nous avons cités plus haut, "Garde en toi la paix de l'esprit, et des milliers autour de toi seront sauvés", s'appliquent par-dessus tout au père spirituel. Il est précisément l'homme de la paix intérieure en présence duquel d'autres trouvent le salut. Parce que lui-même s'est ancré en Dieu par la prière et la pratique de l'ascèse, il peut être pour les autres un instrument de guérison. Ce que le père dans l'Esprit offre à ses enfants, ce n'est pas au premier chef une "règle de vie", mais un exemple et une relation personnels. "La voie ne s'apprend pas dans un livre ni par ouï-dire", dit Martin Buber en interprétant le point de vue des juifs Hasidim, "mais se communique uniquement de personne à personne".⁴⁵⁾ C'est aussi ce principe qui sous-tend la paternité spirituelle dans l'Eglise orthodoxe. La spiritualité ne s'enseigne pas, mais s'attrape comme une maladie; le père spirituel est celui qui contamine car il a lui-même la maladie et peut la transmettre aux autres. L'enseignement qu'il donne à ses enfants, ce n'est pas tant ce qu'il dit que ce qu'il est. Comme le disent les Qlincis, "Le Sage donne l'instruction sans recourir à la parole".⁴⁶⁾ L'aîné communique son message, non pas tant par l'instruction parlée que par sa compassion, son amour et sa prière d'intercession. Il n'est pas de véritable staretz sans cet amour et sans cette prière d'intercession. La qualité par laquelle il se signale avant tout est celle de l'amour. Comme on l'a dit très simplement à propos d'un des Pères du désert, "Il avait l'amour, et les hommes venaient à lui".⁴⁷⁾

7.6. En priant avec amour, l'aîné s'identifie à ses disciples. On peut considérer ici St. Paul comme le prototype du père spirituel. L'apôtre ne se contentait pas de prêcher l'Evangile et de partir ailleurs; il continuait à se sentir directement touché par tout ce que faisaient et enduraient les enfants qu'il avait "engendrés par l'Evangile" (I Cor. 4, 15). "Qui est faible, que je ne sois faible ?" demande-t-il, "Qui tombe, que cela ne me brûle ?" (II Cor. 11, 29). Lorsque St. Paul écrit, "Portez les fardeaux les uns des autres" (Gal. 6, 2), ou encore, "Si un membre souffre, tous les autres partagent sa souffrance; si un membre est à l'honneur, tous les membres partagent sa joie" (I Cor. 12, 26) c'est exactement son rôle de père spirituel qu'il décrit. Le staretz aide les autres parce qu'il partage, parce qu'il est ouvert, accessible et vulnérable. Dostoïevski décrit bien cette faculté de s'identifier aux autres dans l'amour : "Un staretz, c'est quelqu'un qui prend votre âme et votre volonté dans les siennes". C'est précisément cette qualité qui m'a le plus frappé chez les deux pères spirituels que j'ai eu le

privilège de rencontrer personnellement, Frère Amphilochios de Patmos et l'archevêque Jean (Maximovitch) de Shanghai et de San Francisco.

7.7. Comme le vrai staretz n'a pas de règle, mais une relation personnelle, loin de priver ses enfants de leur liberté, il leur permet d'accéder à la maturité spirituelle. "Il ne peut y avoir de contrainte dans la formation de l'esprit", constatait Gandhi, et ce principe a toujours guidé les plus grands pères spirituels orthodoxes. "Soyez un exemple, pas un législateur", avaient coutume de dire les Pères du désert. A une personne qui lui demandait une règle de vie détaillée, St. Barsanuphe de Gaza (6ème siècle) répondit : "Je ne veux pas être soumis à la loi, mais à la grâce". Il écrit dans d'autres lettres : "Vous savez que nous n'avons jamais imposé de chaînes à quiconque ... Ne forcez pas le libre arbitre des hommes, mais semez dans l'espérance, car notre Seigneur n'a contraint personne, mais prêché l'Evangile, et ceux qui le voulaient l'ont écouté". 50) C'est la voix authentique des pères spirituels orthodoxes que nous entendons ici. Cette relation entre père et enfant spirituels est une indication de la manière dont l'Esprit de Dieu peut opérer l'unité sans abolir la diversité; voilà un remarquable exemple de cette réconciliation de la liberté et de l'autorité, de la liberté et de l'obéissance, dont nous faisons état plus haut.

7.8. Il n'est peut-être rien dont les Eglises européennes aient plus cruellement besoin aujourd'hui que d'un renouveau de ce ministère de la paternité spirituelle.

8. Le don de l'Esprit : (VII) L'espérance future

8.1., Nous faisons remarquer au début de cet exposé le caractère mystérieux et secret du Saint-Esprit, et ajoutons qu'il est difficile, pour cette raison, d'y penser ou d'en parler de manière précise. Pourquoi doit-il en être ainsi ? Si, comme nous l'avons dit, l'Esprit nous semble insaisissable, c'est qu'il ne nous parle jamais de lui-même, mais désigne toujours le Christ. L'Esprit n'est pas tant mystérieux que transparent. Mais il faut certainement tenir compte aussi d'un second facteur : d'une certaine manière, la révélation totale de l'Esprit Saint fait partie de l'espérance future.

8.2. Comme il l'affirme St. Grégoire de Nazianze dans son sermon "Du Saint-Esprit", le Dieu trinitaire se révèle progressivement et par étapes successives. L'Ancien Testament, dit-il, a révélé ouvertement le Père, mais ne parlait du Fils que de manière obscure, au travers de types et de prophéties. Le Nouveau Testament a présenté le Fils en pleine lumière, afin que tous comprennent, mais ne faisait qu'allusion à la divinité du Saint-Esprit. Il y a enfin une troisième étape, la période que nous sommes en train de vivre, le "temps de l'Eglise", qui va de la Pentecôte au retour du Christ sur la terre : et c'est la période pendant laquelle la personne du Saint-Esprit se révélera pleinement. "Aujourd'hui", dit St. Grégoire, "l'Esprit demeure parmi nous et se fait connaître de manière toujours plus manifeste". Ainsi, par "additions progressives", le peuple de Dieu avance de gloire en gloire". 51)

8.3. "Toujours plus ... de gloire en gloire" : ces mots impliquent que la manifestation de la troisième personne divine n'est pas encore totale. Nous avons la promesse et les prémices de l'Esprit, mais nous attendons encore "avec impatience" le temps de la moisson (Rm. 8, 19-23). Le jour de la Pentecôte, a commencé un processus qui ne s'achèvera qu'à la parousie. Nous grandissons sans cesse dans la connaissance de la personne de l'Esprit, mais sa face ne nous sera pleinement dévoilée que le jour du jugement dernier. Pour citer Vladimir Lossky :

Les personnes divines ne s'affirment pas elles-mêmes; chacune rend témoignage à l'autre. C'est pour cette raison que St. Jean de Damas disait que "le Fils est l'image du Père, et l'Esprit l'image du Fils". Il s'ensuit que la troisième personne de la Trinité est la seule à ne pas avoir son image en une autre personne. Le Saint-Esprit, en tant que personne, demeure obscur, mystérieux, se dissimulant alors même qu'il apparaît ...

Le Saint-Esprit est l'onction souveraine qui demeure sur le Christ et sur tous les chrétiens appelés à régner avec lui dans les temps à venir. C'est alors que cette personne divine, aujourd'hui inconnue et dont aucune autre personne de la Trinité n'est l'image, se manifestera dans des personnes déifiées; car c'est la multitude des saints qui sera son image. 52)

8.4. La situation dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui, dit Frère Pavel Florensky (1882-1943 ?), est celle du marcheur qui traverse une vallée de montagne peu avant l'aurore. Il est encore dans l'ombre, mais il voit déjà les sommets baignés par la lueur rouge du matin; il ne distingue pas encore le grand disque du soleil levant, mais il sait que l'instant de sa pleine révélation est proche. 53) Telle est, aujourd'hui, notre relation avec l'Esprit. Aussi, nous tous qui sommes réunis en Crète en qualité de membres des Eglises européennes, remercions Dieu de la connaissance du Paraclet qui est déjà la nôtre, et restons ensemble pour attendre "avec impatience" cette aurore de l'Esprit qui est déjà la nôtre, et restons ensemble pour attendre "avec impatience" cette aurore de l'Esprit qui est notre espérance future. Viens, Esprit Saint !

NOTES

- 1) St. Symeon le nouveau théologien, Hymns, texte grec publié sous la direction de J. Koder, vol. 1 (Sources chrétiennes, No 156 : Paris 1962), p. 150-4; trad. K. Ware, Eastern Churches Review, v. 2 (1973), p. 113-14; G.A. Maloney, Hymns of Divine Love by St. Symeon the New Theologian (Denville, New Jersey, sans date) p. 9-10.
- 2) Voir ses deux oeuvres principales, The Life in Christ, trad. C.J. de Catanzaro (St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1974), et A Commentary on the Divine Liturgy, trad. J.M. Hussey et P.A. McNulty (réédition, Londres, 1978).
- 3) Certaines idées sont développées dans mon livre, The Orthodox Way (Londres/Oxford, 1979), chapitre 5.
- 4) A propos de ce terme epi to auto et de son importance, voir J.D. Zizioulas, "La conciliarité et le chemin qui mène à l'unité, un point de vue orthodoxe" dans Vers une communauté conciliaire des Eglises ? (Conférence des Eglises européennes, Cahier No. 10 :

- Genève, 1978), spécialement p. 24; J. Romanides, "The Ecclesiology of St. Ignatius of Antioch", dans The Greek Orthodox Theological Review vii (1961-2), en particulier, p. 63-64.
- 5) Les textes liturgiques de la Pentecôte constituent l'une des sources essentielles de la pneumatologie orthodoxe. En traduction, voir The Service of the Blessing of the Waters on the Epiphany : The Service of Kneeling for Whitsunday (Londres 1917), p. 38-39; E. Marcenier, La prière des Eglises de rite byzantin, vol. II, 2ème partie (Chèvotogne, sans date, 1948 ?), p. 363-95.
 - 6) Against the Macedonians 12 (Migne, P.G. 7, 1316 B : Jaeger/Mueller, III, 1, p. 98, lignes 25-6).
 - 7) Against the Heresies IV, xx, 1 (Migne, P.G. 7, 1032 A).
 - 8) Voir A. Schmemmann, Of Water and the Spirit : A Liturgical Study of Baptism (St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1974).
 - 9) The Mystical Theology of the Eastern Church (Londres, 1957), p. 171.
 - 10) Voir E.G.F. Atchley, On the Epiclesis of the Eucharistic Liturgy and the Consecration of the Font (Alcuin Club Collections, No 31 : Londres, 1935), en particulier p. 136-7.
 - 11) Certains théologiens occidentaux se refusent à attribuer à l'Esprit un rôle créateur ou cosmique : voir C.F.D. Moule, The Holy Spirit (Londres/Oxford, 1978), p. 18-21. La plupart des orthodoxes n'admettent pas cette vision étroite de l'action de l'Esprit, et l'évêque Michael Ramsey non plus, Holy Spirit (Londres 1977), p. 123.
 - 12) Voir B. Bobrinskoy, "Le Saint-Esprit dans la Liturgie" dans Studia Liturgica 1, 1 (1962), p. 47-60.
 - 13) A propos de l'épiclese eucharistique, voir outre l'ouvrage d'Atchley (note 10) J.H. McKenna, Eucharist and Holy Spirit : the eucharistic epiclesis in twentieth century theology (1900-1966) (Alcuin Club Collections, No 57 : Great Wakering, 1975).
 - 14) Voir Moule, The Holy Spirit, p. 53-4. Moule va même jusqu'à se demander s'il est souhaitable d'invoquer jamais le Saint-Esprit : l'Esprit étant immanent en nous, sujet plus qu'objet de la prière, nous ne pouvons pas le prier "de descendre" dans nos cultes (p. 82). Il est certes déjà en nous, mais ne pouvons-nous pas le prier de "descendre" pour manifester plus pleinement sa présence ? Le terme de "descente" implique évidemment une métaphore qu'il ne faut donc pas prendre au pied de la lettre.
 - 15) Hymns on the Faith 10, strophes 8 et 17 : trad. R. Murray, Eastern Churches Review iii, 2 (1970), p. 142-50.
 - 16) Voir le patriarche Dositheos de Jérusalem, En cheiridion elenkhon tin Calvinikin phrenovlaveian (Manual in refutation of the Folly of the Calvinists) (Bucarest, 1690), p. 56-7.
 - 17) On Baptism (Migne, P.G. 65, 1028BC). Voir K. Ware, "The Sacrament of Baptism and the Ascetic Life in the Teaching of Mark the Monk", dans Studia Patristica (Texte und Untersuchungen 107 : Berlin, 1970), publié sous la direction de F.L. Cross, 18) Voir M. Lot-Borodine, "Le mystère du "don des larmes" dans l'Orient chrétien", dans Vie spirituelle 48 (1936), p. 65-110 : reproduit par

- O. Clément et d'autres, La douloureuse joie : aperçus sur la prière personnelle de l'Orient chrétien (Spiritualité orientale, No 14 : Arbaye de Bellefontaine, 1974), p. 133-95.
- 19) Voir E.L. Mascall, The Angels of Light and the Powers of Darkness. A symposium by Members of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius (Londres, 1954).
 - 20) Anglican-Orthodox Dialogue, publié sous la direction de K. Ware et C. Davey (Londres, 1977) p. 90.
 - 21) St. Sergius - Builder of Russia (Londres, sans date : 1939 ?), p. 105-6.
 - 22) "Liturgical Diaconia", exposé lu lors du colloque orthodoxe sur l'Eglise et le service, Académie orthodoxe de Crète, 20-25 novembre 1978.
 - 23) Voir K. Ware, "Silence in Prayer : The Meaning of Hesychia", chez M. Basil Pennington, One yet Two : Monastic Tradition East and West (Cistercian Studies Series, No 29 : Kalamazoo, 1976), p. 22-47.
 - 24) Voir Thomas Merton, Zen and the Birds of Appetite (New Directions Paperbook : New York, 1968), p. 140.
 - 25) Sacraments and Orthodoxy (New York, 1965), p. 142.
 - 26) Lettre 234, 1ère partie.
 - 27) "L'hésychasme, Etude de spiritualité", dans Hésychasme et Prière (Orientalia Christiana Analecta 176 : Rome, 1966), p. 181.
 - 28) Dans Thomas Merton, The Way of Chuang Tzu (New Directions Paperbook : New York, 1969), p. 53.
 - 29) Isaac of Nineveh, Mystic Treatises, trad. A.J. Wensinck (Amsterdam, 1923), p. 32.
 - 30) "Religion and Art", dans E.L. Mascall (rédacteur), The Church of God. An Anglo-Russian Symposium (Londres, 1934), p. 176-7. A propos de la théologie de l'icône, voir L. Ouspensky et V. Lossky, The Meaning of Icons (Olten, 1952); L. Ouspensky, Theology of the Icon (St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1978).
 - 31) Sixième séance : Mansi, Concilia xiii, 265 E.
 - 32) Migne, P.G. 100, 1113A.
 - 33) Paul Evdokimov met bien cette idée en lumière dans son Sacrement de l'amour (Paris, 1962). Voir aussi l'archevêque Athénagoras (Kokkinakis), Parents and Priests as Servants of Redemption (New York, 1958); J. Meyendorff, Marriage : An Orthodox Perspective (St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1970); P. Sherrard, Christianity and Eros (London, 1976).
 - 34) A propos de la théologie du jeûne, voir mon introduction dans The Lenten Iriodion, trad. Mère Mary et Kallistos Ware (Londres, 1978), p. 13-28.
 - 35) Cité par le métropolite Anthony (Bloom), "Body and Matter in the Spiritual Life" dans Sacrament and Image (The fellowship of St. Alban and St. Sergius) publié sous la direction de A.M. Allchin : Londres, 1967, p. 41.

- 36) The Sayings of the Desert Fathers. Alphabetical Collection, Poemen 184 : trad. Soeur Benedicta Ward (Londres 1975), p. 162. Cependant, même les passions sont parfois présentées sous un jour positif et considérées capables de transfiguration : voir The Philokalia, trad. G.E.H. Palmer, P. Sherrard et K. Ware, vol. 1 (Londres, 1979), p. 22 et 363.
- 37) Voir Christos Yannaras, "Orthodoxy and the West", dans Eastern Churches Review iii, 3 (1971), p. 286-300, et "Scholasticism and Technology", dans Eastern Churches Review vi, 2 (1974), p. 162-9.
- 38) La Règle, chapitre 53.
- 39) The Sayings of the Desert Fathers, Alphabetical Collection, Appolo 3 : trad. B. Ward, p. 31. Cf. Gen. 18, 1-8.
- 40) S. Hackel, One, of Great Price (Londres, 1965), p. 13 et 29.
- 41) Voir I. Hausherr, Direction spirituelle en Orient autrefois (Orientalia Christiana Analecta 144 : Rome, 1955); K. Ware, "The Spiritual Father in Orthodox Christianity", dans Cross Currents xxiv, 2-3 (1974), p. 296-313; S.B. Clarke, Unordained Elders and Renewal Communities (New York, 1976); N. Arseniev et V. Lossky, La paternité spirituelle en Russie (Spiritualité orientale, No 21 : Abbaye de Bellefontaine, 1977).
- 42) Pour savoir ce que les orthodoxes pensent du ministère de la femme dans l'Eglise, voir P. Evdokimov, La femme et le salut du monde (Tournai/Paris, 1958); Orthodox Women : Their Role and Participation in the Orthodox Church (Conseil oecuménique des Eglises, section "Femmes dans l'Eglise et la société" : Genève, 1977); K. Ware, "Man, Woman and the Priesthood of Christ", dans Man, Woman and Priesthood, publié sous la direction de P. Moore (Londres, 1978), p. 68-90.
- 43) An Early Soviet Saint, trad. J. Ellis (Londres/Oxford, 1976), p. 43.
- 44) V. Zander, St. Seraphim of Sarov (Londres, 1975), p. 32.
- 45) Tales of the Hasidim. The Early Masters (New York, 1968), p. 256.
- 46) Extrait du Tao Teh Ching : cité par Merton dans The Way of Chuang Tzu, p. 120.
- 47) The Sayings of the Desert Fathers, Alphabetical Collection, Poemen 8 : trad. B. Ward, p. 140.
- 48) Voir Thomas Merton, Gandhi on Non-Violence (New Direction Paperback : New York, 1965), p. 29.
- 49) Alphabetical Collection, Poemen 174 : trad. B. Ward, p. 161.
- 50) Vivlos --- Varsanouphiou kai Ioannou, publié sous la direction de S. Schcinas (Volos, 1960), Letters 23, 51, 35; Barsanuphe et Jean de Gaza, Correspondance, trad. L. Regnault et P. Lemaire (Solesmes, 1971), p. 29, 47, 36.
- 51) Oration xxxi, 26-27 (Migne, P.G. 36, 161-2).
- 52) The Mystical Theology of the Eastern Church, p. 160 et 173, citant Jean de Damas, On the Orthodox Faith I, 13 (Migne, P.G. 94, 856; Kotter, p. 40).
- 53) "On the Holy Spirit", dans Ultimate Questions, publié sous la direction de A. Schmemmann (New York, 1965), p. 154.

Commission paritaire des papiers de presse : n° 56 935
Directeur de la publication : Michel EVDOKIMOV
ISSN 0338-2478

Tiré par nos soins
Rédacteur : Jean TCHEKAN