

Supplément au SOP n° 242, novembre 1999

ÉGLISE ET THÉOLOGIE DU SAINT-ESPRIT

Conférence de Michel Stavrou,
chargé de cours en théologie dogmatique
à l'Institut Saint-Serge de Paris

(Paris, paroisse Saint-Séraphin de Sarov,
18 juin 1999)

**Service orthodoxe
de presse et d'information**
14, rue Victor-Hugo
92400 COURBEVOIE
Tél. 01 43 33 52 48
Fax 01 43 33 86 72

*Abonnements :
Voir en dernière page*

Document 242.A

Le SOP informe ses lecteurs sur la vie de l'Église orthodoxe en France et dans le monde, et fournit une réflexion sur l'actualité. Il n'est pas responsable des opinions exprimées dans son bulletin. L'ensemble des textes qu'il publie peuvent être librement reproduits avec l'indication de la source : SOP. Placé sous les auspices de l'Assemblée des évêques orthodoxes de France, ce service est assuré par la Fraternité orthodoxe en Europe occidentale.

ÉGLISE ET THEOLOGIE DU SAINT-ESPRIT

J'aimerais vous proposer trois principes ecclésiologiques qui me semblent ressortir de la Tradition, ensuite j'approfondirai le fondement christologique de l'Église, puis je donnerai trois approches de l'ecclésiologie et trois images bibliques correspondantes, en tâchant de mettre en évidence la place de l'Esprit Saint dans l'Église.

I. Le mystère originel le plus élevé de notre foi est pour saint Paul le mystère du Christ

« Assurément, il est grand le mystère de la piété.
Il a été manifesté dans la chair,
justifié par l'Esprit,
contemplé par les anges,
proclamé chez les païens,
cru dans le monde,
exalté dans la gloire. » (1Tm 3,16)

Or ce mystère devient concret et s'actualise dans la vie de l'Église.

L'Église constitue la récapitulation du mystère de l'économie divine, la finalité même du dessein de salut de Dieu envers sa création, et non pas un simple but parmi d'autres dans le projet divin. La finale de la seconde épître aux Corinthiens, reprise dans la Liturgie de saint Jean Chrysostome et qui ouvre la prière centrale de l'anaphore, exprime la bénédiction suivante : « Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint-Esprit soient avec vous tous ». Cette expression paulinienne résume admirablement le fondement même de l'économie divine.

Ce mystère se trouve tout d'abord enraciné dans l'amour de Dieu. « L'amour de Dieu le Père » met en œuvre le mystère de l'économie et donc celui de l'Église. « Dieu a tant aimé le monde qu'Il a envoyé son Fils unique afin que quiconque croit en Lui ne périsse mais ait la vie éternelle. » Tout plan et tout acte de Dieu partent toujours de l'amour et de la bienveillance du Père. Il s'agit là du premier fondement de l'ecclésiologie.

En deuxième lieu, « la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ », c'est-à-dire ce don de soi du Fils de Dieu, qui est le sens même de sa « kénose », désigne le corps même où se réalise la récapitulation du mystère de l'Économie, c'est donc le second fondement de l'ecclésiologie. Comme le dit saint Paul, « à plusieurs nous ne formons qu'un seul corps dans le Christ » (Rm 12, 5). « Là où est le Christ, là se trouve l'Église catholique », écrit saint Ignace d'Antioche au 2ème siècle. En fait le Christ se prolonge pour ainsi dire dans l'Église et Il assume ainsi les hommes et le monde. L'Église, comme le Christ, n'est pas une réalité statique. Elle est un mouvement dynamique de transfiguration, d'intégration de toute la création dans la chair du Seigneur.

Enfin « la communion du Saint-Esprit », c'est-à-dire le fait que l'Esprit Saint, par sa présence dans ce mystère de l'économie, rend possible la communion de toute la création avec son Créateur et des créatures entre elles, constitue le troisième fondement ecclésiologique. « Là où est l'Église, là est aussi l'Esprit de Dieu, et là où est l'Esprit de Dieu est l'Église et toute grâce » (*Contra Haereses*, III, 24, 1). L'Esprit Saint, porteur de communion, permet aux hommes de dépasser leurs propres limites de créatures pour communier entre eux et surtout à leur créateur et Dieu, pour faire en sorte que les limitations qui définissent l'identité des uns et des autres ne soient plus un obstacle à la communion, comme nous le voyons dans notre monde déchu où les êtres doivent s'opposer entre eux pour tenter de survivre.

L'Esprit Saint est justement celui qui permet aux êtres de dépasser leurs limites de créatures : nous le voyons symboliquement lors de la Pentecôte historique, où les Disciples, de simples pêcheurs juifs galiléens, reçoivent le don des langues et se mettent à parler spontanément en toutes sortes de langues étrangères, signifiant par là que dans l'Église le syndrome de Babel est dépassé, et que la communication entre les hommes est rétablie. L'Esprit Saint est donc un Esprit de communion. Cependant, en même temps, comme c'est un Esprit de liberté, Il assure dans l'Église la diversité personnelle. Ainsi à la Pentecôte, l'Esprit descendit sous formes de langues distinctes sur chacun des Apôtres.

Nous voyons finalement s'esquisser ce premier principe capital que l'Église est fondée dans la vie trinitaire de Dieu et que nous devons à juste titre qualifier l'ecclésiologie de trinitaire. Comme disait saint Jean de Kronstadt : « On ne peut jamais penser à l'Église en dehors du Seigneur Jésus-Christ, du Père et du Saint-Esprit. » Dans l'Église, la grâce divine, c'est-à-dire la vie surabondante de Dieu, nous vient du Père par le Fils dans l'Esprit, chaque personne divine ayant un rôle qui lui est propre.

L'Église ne relève donc pas simplement de la christologie, du fait qu'elle est le corps du Christ, ni seulement de la pneumatologie, parce qu'elle est, comme dit saint Paul encore, le temple du Saint-Esprit, mais elle relève de la théologie *trinitaire*. Rien d'étonnant dans ces conditions à ce que l'Église soit vue par les Pères comme l'icône de la Trinité. Étant créés à l'image du Dieu trinitaire, et partageant dans l'Église la vie même du Dieu trinitaire, les hommes constituent dans l'Église l'icône du Dieu trinitaire, conjuguant de façon harmonieuse unité et diversité de personnes, donnant tout son sens à la catholicité ecclésiale.

Second principe : l'identité ultime de l'Église se trouve dans le Royaume de Dieu. "Mon Royaume n'est pas de ce monde », dit Jésus. L'être véritable de l'Église se trouve non pas dans ce qu'est l'Église à tel ou tel moment de l'histoire, mais dans ce qu'elle se révélera être aux temps derniers, les *eschata*. Dans sa réalité ultime, l'Église est donc la communauté des derniers jours, c'est-à-dire le Royaume de Dieu, et son organisation doit nécessairement refléter cette identité eschatologique. La structure et l'articulation de l'Église doivent découler harmonieusement de son être profond, de son identité. La théologie orthodoxe ne peut séparer les aspects temporels de l'Église de son être véritable, mais elle les voit par principe en lien organique avec la vie de la Sainte Trinité. Sinon l'Église tomberait dans une sorte de schizophrénie, en séparant son comportement terrestre de son être profond, céleste. En particulier, l'Église ne saurait avoir deux têtes, une visible et une invisible. Sa tête unique est le Christ, dont chaque évêque tient en son absence le rôle d'icône au milieu de son peuple.

Troisième principe : l'être historique de l'Église, non pas ce qu'elle est de façon ultime mais ce qu'elle est dans l'histoire, est vu par les Pères comme l'icône du Royaume de Dieu. Ici nous pouvons évoquer saint Grégoire de Nysse qui, dans sa 5ème Homélie sur le Cantique des cantiques, souligne que le « parfait resplendissement » du Nouveau Testament succède à l'illusion ombreuse de l'Ancien Testament (Hb 10,1), pour montrer, dit-il, « l'image même des réalités ». Saint Maxime le Confesseur a repris cette même idée dans un adage très dense : « Les choses de l'Ancien Testament sont ombre, celles du Nouveau Testament sont icône et celles du futur (c'est-à-dire du Royaume qui vient) sont vérité. » Nous nous trouvons historiquement dans l'ère du Nouveau Testament. La vérité de l'Église s'inscrit donc dans son avenir et non pas dans son passé. Là où s'affirme par excellence cette iconicité de l'Église qui lui permet de faire transparaître le Royaume de Dieu, c'est dans la célébration des mystères-sacrements et surtout dans le sacrement par excellence qu'est l'Eucharistie. L'Eucharistie signifie la venue fulgurante du Royaume de Dieu dans l'histoire, une anticipation des *eschata*.

Cela signifie deux choses. Premièrement, qu'en tant qu'*icône* du Royaume, l'Église ne s'identifie pas encore à son prototype, elle se distingue encore du Royaume qui représente son futur : nous ne sommes pas au ciel ; l'Église porte la réalité du Royaume comme dans des vases d'argile ; elle est donc en état de progression vers le Royaume (*in statu viae*) ; deuxièmement, l'Église goûte en même temps déjà aux prémices du Royaume (*in statu patriae*), en puisant son être dans son état futur, et à ce titre elle se heurte nécessairement au monde, elle représente un corps étranger dans l'histoire, elle ne peut coïncider avec aucune institution humaine (État, parti, association, nation, etc.). Il est caractéristique que dans la conscience ecclésiale post-apostolique les chrétiens étaient vus comme ceux dont la patrie n'est pas ici-bas et pour qui tout pays est une terre étrangère (Épître à Diognète). Les chrétiens sont des pèlerins ou encore des résidents de passage ici-bas, *dans* le monde mais non pas *du* monde. « Nous n'avons pas ici-bas de demeure permanente », souligne saint Paul, l'Apôtre des nations. De plus, à la lumière des *eschata*, l'Église dans son être véritable ne supporte aucune exclusive, aucune ségrégation d'aucune sorte entre les hommes. Elle est en effet le peuple de Dieu rassemblé de toutes les nations, de toutes les conditions humaines, de tous les temps.

A la lumière de ces trois grands principes : ecclésiologie trinitaire, être eschatologique de l'Église, caractère iconique de l'Église historique, nous pouvons maintenant voir dans quelle mesure l'Église s'enracine dans la christologie et quelle place revient à l'Esprit Saint.

II. Christologie

La christologie est le cœur de la théologie chrétienne, à l'intérieur duquel se découvrent le mystère du Dieu trinitaire et à l'intérieur duquel se révèle toute la théologie du salut. Rappelons ici la parole de saint Irénée, saint Athanase et saint Augustin : « Dieu est devenu homme pour que l'homme devienne dieu ». L'Église applique en quelque sorte le programme inauguré par l'Incarnation. Son mystère c'est celui de la participation au mystère du Christ. Il faut comprendre que le mystère de l'Église n'est pas extérieur à l'œuvre du Christ mais s'y rattache totalement. Ce n'est que dans l'Église que nous pouvons accéder au Christ, mais inversement c'est en Lui que se trouve l'identité de l'Église.

Lorsque nous parlons de la divinité du Christ, il faut préciser que les personnes du Père et de l'Esprit Saint ne sont pas absentes, même si elles se distinguent de celle du Fils. On ne peut pas dissocier le Christ du mystère trinitaire. Il est avant tout le révélateur et la révélation du mystère trinitaire : « Père, je leur ai révélé ton Nom ». « Quand vous priez, priez ainsi : "Notre Père..." ». « Je vous enverrai l'Esprit qui procède du Père ». La révélation trinitaire est le noyau des évangiles et du mystère du Christ.

Donc dès l'Incarnation, si c'est le Fils de Dieu qui s'incarne pour le salut de l'homme et du monde, cela ne veut pas dire que les autres personnes trinitaires resteraient inopérantes vis-à-vis de l'Incarnation, puisque les personnes trinitaires sont indissociables. L'activité de Dieu *ad extra* est une et indivisible, sinon l'on verserait dans le trithéisme. Le schéma scolastique Père créateur, Fils rédempteur, Esprit sanctificateur se révèle tout à fait insatisfaisant.

Chaque personne de la Sainte Trinité participe en fait à l'Incarnation, d'une manière qui lui est propre. A ce titre, la christologie est aussi fondamentalement *trinitaire*. De même qu'en *Théologie*, dans la vie éternelle de Dieu, l'existence des personnes de la Sainte Trinité a pour Causateur (*ho aitios*) le Père, la christologie trouve aussi son origine dans la bienveillance du Père. Comme le souligne le métropolite de Pergame, Jean Zizioulas, la christologie a pour « point de départ » non pas le Christ mais le Père. Le Père agit par sa bienveillance envers la création, en voulant l'Incarnation du Fils. C'est le grand dessein trinitaire dont le Christ est le messager, comme le dit le prophète Isaïe. Le Fils acquiesce pleinement à la volonté du Père et Il entre dans la réalité du créé déchu. Seul le Fils et non le Père (ni l'Esprit) s'incarne.

Quant à l'Esprit Saint, rien ne serait plus « anti-biblique » que de le considérer seulement après avoir achevé la figure du Christ. Il est vrai que deux mouvements réciproques entre le Fils et l'Esprit sont discernables dans l'événement Christ : le premier, majoré par la théologie occidentale, est celui du Christ incarné, mort, ressuscité et monté au ciel qui envoie l'Esprit comme une *dynamis*, une force destinée à assurer une mission dans le monde, qui fonde l'*éthos* kérygmatisque de l'Eglise. C'est un mouvement historique. Si l'on se limitait à ce schéma, la pneumatologie pourrait se réduire à un appendice de la christologie et ce serait sans doute dommageable à l'Esprit.

Mais il existe un second mouvement, tout aussi important et davantage souligné par la théologie orientale, celui de l'Esprit Saint « constitutif » de l'identité même du Christ : tout d'abord, l'Esprit est Celui qui fait que le Christ *est* ce qu'il est : « Oint » (*Christos*). Non seulement Il habite en Jésus, mais Il est constamment présent auprès de Lui, Il l'assiste pour le libérer des conséquences de la kénose et de l'assomption de la réalité du monde déchu. C'est par Lui que les événements capitaux liés à l'Incarnation (le *Fiat* de Marie, tentation du Christ au désert, épreuve de Gethsémani et enfin la Résurrection) relèvent non pas d'une nécessité naturelle mais d'une libre décision.

L'Esprit de liberté d'une part affranchit le Christ des nécessités qui sont liées à la nature et à la déchéance du créé (de sa conception par la Vierge jusqu'à sa

résurrection¹ et au-delà jusqu'à la Pentecôte), d'autre part Il fait que la rencontre entre Dieu et l'homme se réalise dans la liberté et non par contrainte. L'Incarnation est un événement qui s'accomplit dans la liberté et l'amour. C'est dans l'Esprit que le Christ lutte en tant qu'homme contre les puissances des ténèbres, décide de manière souverainement *libre* de suivre jusqu'à la Croix le plan de salut du Père. La kénose du Fils, le fait qu'Il se soit « anéanti en prenant forme d'esclave », a pour conséquence que les miracles liés à l'événement Christ, tous les actes qui dépassent les limites du créé, ne sont pas directement redevables à la divinité du Fils mais à la présence agissante de son Esprit Saint.

Le Fils entre totalement dans le monde et dans l'Histoire. La contribution de l'Esprit, c'est justement de le libérer de la servitude de l'Histoire. « Si le Fils meurt sur la Croix, succombant ainsi à la servitude de l'existence historique, note Jean Zizioulas, c'est l'Esprit qui le ressuscite de la mort. L'Esprit est l'*au-delà* de l'Histoire et, quand Il agit dans l'Histoire, Il le fait en vue d'introduire dans l'Histoire les derniers jours, l'*eschaton*. » Ceci manifeste le rôle particulier de l'Esprit Saint, qui est le don des derniers jours, comme le présente Ac 2, 17 reprenant Joël. L'Esprit fait du Christ « un être eschatologique. » Si le Christ est bien pleinement engagé dans l'Histoire, en même temps il est — par l'Esprit — libéré de l'Histoire témoignant déjà de l'achèvement secret de l'Histoire.

La christologie orthodoxe implique donc un maximalisme pneumatologique (qui ne minimise en rien la dimension anthropologique). Elle s'inspire de l'approche sémitique et antiochienne — trop souvent amoindrie — qui, dans la ligne des Évangiles synoptiques,² souligne la pleine humanité du Christ et sa compénétration par l'Esprit Saint. « L'Esprit, dans une telle approche, comme le note le père Boris Bobrinskoy, est le rayonnement de la Vie divine dans le Fils Lui-même. »³ Une christologie coupée de la pneumatologie est donc à proscrire.

A la lumière de la Résurrection, l'Incarnation du Verbe de Dieu signifie la restauration de l'homme dans sa splendeur originelle, c'est-à-dire dans sa relation-communion vivante avec Dieu. L'homme n'est vraiment homme que lorsqu'il participe à la vie divine et non pas quand il se réfugie dans l'autosuffisance et l'autonomie. Et c'est ainsi que Jésus-Christ, dans son humanité, accomplit et manifeste la nature humaine dans sa forme la plus achevée : « *Ecce homo* ».

Il y a un parallèle entre Gn 1, 2 et Jn 1, exprimé par cette stichère des matines de Noël : « L'homme est tombé de la vie divine et meilleure : bien que fait à l'image de Dieu, il a été soumis tout entier à la corruption par la transgression. Mais maintenant le sage Créateur le façonne à nouveau, car Il a été glorifié. »

¹ Saint Paul souligne ainsi que le Père a ressuscité Jésus d'entre les morts, par l'Esprit (Rm 8, 11).

² L'Esprit y est vu comme constitutif de l'identité du Christ, que ce soit à son baptême (Mc 1, 10 et Lc 3, 22) ou lors de sa conception biologique (Mt 1, 18-20 et Lc 1, 35), vision attestée dans la synagogue de Nazareth (Lc 4, 18).

³ Cf. Boris Bobrinskoy, *Le Mystère de la Trinité*, Cerf, Paris 1986, p. 279. On note aussi la convergence avec Jean Zizioulas de la place *constitutive* que le père Boris accorde à l'Esprit Saint dans le Mystère du Christ : « La vie entière de Jésus est "constituée" par la présence de l'Esprit Saint qui la remplit dès la conception virginale de Nazareth. Jésus a été constitué, formé, porté par l'Esprit Saint, animé par l'Esprit, obéissant à l'Esprit, poussé par l'Esprit. » (Cf. *Comment le Christ et le Saint-Esprit se situent-ils l'un par rapport à l'autre dans la liturgie ?*, in *Le Christ dans la Liturgie*,. Conférences Saint-Serge, 1980, p. 28).

Le concile de Chalcédoine souligne que le Christ est « d'une seule et même substance (*ousia*) avec nous quant à son humanité. Il est comme nous en toutes choses excepté le péché. » Il faut tenir ensemble les thèmes de l'Incarnation et de la mort-résurrection. L'Incarnation est déjà le fait fondamental des épousailles de Dieu et de l'humanité. Ces épousailles trouvent leur achèvement, leur vérité dernière, non pas à la Nativité, mais au Golgotha. C'est ce que dit saint Paul dans l'épître aux Ephésiens : « Le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle afin de la sanctifier, de la purifier avec l'eau qui lave et cela par la Parole. Il a voulu se la présenter à lui-même splendide, sans tache ni ride, ni aucun défaut ; il a voulu son Église sainte et irréprochable » (Eph 5, 25-27). C'est là l'achèvement de la Rédemption, lorsque notre nature dévoyée par le péché est restaurée en Christ par sa mort et sa résurrection.

Le Christ, étant pleinement homme, est devenu un homme particulier, mais il n'a jamais été un « simple individu » même durant sa vie terrestre. L'hypostase du Christ, parce qu'elle est celle du Verbe de Dieu, souligne Léonce de Jérusalem au 6ème siècle, n'est pas « particulière » mais « commune ». Le Christ unit à sa divinité l'humanité entière, c'est-à-dire toutes les hypostases humaines, et pas simplement un individu humain, Jésus de Nazareth. En ce sens, l'humanité est « enhypostasiée », c'est-à-dire assumée dans l'hypostase du Verbe. Et l'humanité désigne ici des personnes humaines concrètes et non une nature abstraite. Le Verbe est source d'existence et de vie, dans sa chair, pour tous les hommes. Il est donc un être corporatif en ce sens qu'il porte en Lui tous les hommes, de même que le premier Adam, dont la chute entraîna celle de tous les hommes, portait déjà en Lui tous les hommes. Le Christ représente à la fois Lui-même et tous les hommes qu'il porte en Lui.

Le mystère de l'Église participe donc totalement à l'œuvre du Christ, et c'est en cela que l'ecclésiologie s'intègre dans la christologie. L'affirmation célèbre du père Georges Florovsky selon laquelle l'ecclésiologie est un chapitre de la christologie est juste en ce qu'elle avait valeur de réaction contre l'ecclésiologie de certains slavophiles russes comme Alexis Khomiakov qui eux-mêmes avaient réagi à juste titre contre les pesanteurs et le hiérarchisme des Églises du 19ème siècle, en faisant de l'Église — de manière un peu excessive — une réalité fortement pneumatologique.

L'Église a un fondement christologique mais on ne peut pour autant adhérer à un christomonisme (exclusivité accordée au Christ), en excluant le rôle du Père et celui de l'Esprit. L'Église étant la récapitulation de toutes choses en Christ, elle ne peut qu'être christocentrique mais ni christomoniste ni pneumatomoniste.

III. Trois approches complémentaires de l'Église

Des différentes manières dont on envisage la relation qui existe dans l'Economie divine entre le Christ et l'Esprit Saint, peuvent découler directement autant de compréhensions distinctes et complémentaires de l'Église : l'Église sera vue en tant que *dispersion* ou en tant que *sanctification* ou en tant que *convocation*.

Dans la première approche, plutôt historique (plus familière à la théologie occidentale), le Christ donne ou envoie l'Esprit comme un don de force et de sanctification, et Il envoie les Apôtres en mission à travers le monde. L'Église, en devenant Église des hommes, prend ainsi une forme institutionnelle et hiérarchique.

C'est l'Église militante, *dispersée* dans le monde, par opposition à l'Église glorieuse, celle des saints. Dans cette optique, les fidèles seront moins des membres organiques que des sujets actifs.

A cette approche correspondent partiellement les images bibliques de l'Église Peuple de Dieu en marche vers le Royaume, de l'Église « Cité sainte » qui s'édifie sur la pierre d'angle qu'est le Christ et s'organise en vue de l'avènement du Royaume de Dieu (Eph 2,22 ; 1 Cor 3,16), et aussi l'image biblique de l'Église Épouse, qui se prépare au face à face, à l'union nuptiale avec le Christ Epoux. Le Christ joue un rôle plus important que l'Esprit dans cette approche.

Mais l'Église, sous peine de perdre le sens même de sa mission et son identité, ne peut s'appuyer purement et simplement sur aucune garantie historique de quelque ordre que ce soit (juridique, institutionnel, national, etc.) et elle doit sans cesse invoquer l'Esprit pour *anticiper* dès aujourd'hui la venue du Royaume et paradoxalement creuser à nouveau l'attente du Royaume inauguré. En cela nous voyons les limites de cette approche.

Une autre approche, qu'on pourrait qualifier de *mystérico-ascétique*, est celle qui a été développée surtout par des théologiens influencés par le milieu hellénistique, comme le premier Origène, auteur du fameux traité *Sur les principes* (3ème siècle), approche reprise en partie par le monachisme ancien (Evagre typiquement). C'est une théologie fortement influencée par le platonisme antique. Son idée est que l'homme a péché par une chute dans les passions surtout liées au corps et à la matière, selon l'intuition platonicienne, et qu'il doit faire retour à son état paradisiaque, et atteindre une condition angélique en s'affranchissant pour ainsi dire de sa matérialité. Pour cela il doit sortir de l'histoire qui est corruption, pour faire retour à sa condition originelle première et retrouver son modèle idéal. Le Christ est l'alpha de l'histoire à retrouver, en tournant le dos au monde et à l'histoire. Si les positions extrêmes de cette école ont été rejetées par les conciles œcuméniques, il reste qu'à travers le monachisme elle a joué et gardé jusqu'à aujourd'hui un grand rôle dans l'approche ecclésiologique.

L'Esprit a peu de place dans cette approche : Il est une force donnée par le Christ — mais non pas tant pour propager l'Evangile dans le monde que pour le vivre au plus profond de soi, en rejetant le monde déchu — parfois aussi le monde tout court — et atteindre la patrie céleste. L'Église est vue dans cette optique comme une source de purification, de sanctification et de progrès spirituel. Les sacrements-mystères ne sont pas vus comme une fin mais comme un moyen d'édification dans la lutte ascétique, le « bon combat », comme dit saint Paul, que chacun doit mener contre les forces des ténèbres. En cela on retrouve partiellement l'approche individualiste des mystères des religions à initiation hellénistiques (d'où le qualificatif de *mystéro-ascétique*). L'eucharistie est vue comme le meilleur des remèdes dans la lutte contre le mal, mais c'est un sacrement parmi d'autres et aucune valeur ecclésiologique ne lui est assignée.

Enfin la troisième approche, plutôt eschatologique (plus familière à la théologie orientale), est celle selon laquelle l'Église est la convocation de tous comme au dernier jour. C'est l'approche des Pères post-apostoliques comme Ignace d'Antioche, Justin le Philosophe ou Irénée de Lyon. L'Église est vue rassemblée en tant que corps du Christ, un corps dont la tête et les membres sont constitués par l'Esprit, c'est-à-dire que l'Esprit fait le corps du Christ, tête et membres, et en même temps Il

nous conforme au Christ. Non seulement l'Esprit a formé le Christ lors de l'Incarnation mais, en agissant toujours à travers l'Histoire, Il Le fait croître encore et Il Le rassemble *en tant qu'Église*, du fait que le Christ est une *personnalité corporative*, c'est-à-dire que le Christ est inachevé, qu'Il est composé de ses membres, les fidèles, et qu'Il nous incorpore dans sa personne par la grâce de l'Esprit et avec notre participation libre et active.

Saint Grégoire de Nysse souligne de façon étonnante que le Christ n'est pas accompli, tant que tous les hommes ne sont pas incorporés en Lui. Il ne se satisfait pas en disant que le Christ aurait assumé une nature humaine abstraite. L'Église, corps du Christ, est une réalité dynamique en cours de réalisation jusqu'au dernier jour. Et d'une certaine manière ce qui manque au Fils pour l'achèvement de son corps, manque aussi au Père. Si le but de toute la création et de l'économie divine est la transfiguration de toutes choses dans l'Esprit Saint, ou encore, pour reprendre les mots de saint Paul, que Dieu soit tout en tous, ce but sera rempli lorsque le corps du Christ sera parvenu à son achèvement, chacun des hommes y trouvant sa place et sa place absolument unique, car « il y a de nombreuses demeures dans la maison du Père ».

Le mystère du Christ se poursuit donc invisiblement dans la vie de l'Église. La résurrection du Christ par l'Esprit se réalise historiquement dans la communauté convoquée pour manifester le Royaume qui vient. Dans cette optique, l'Église est pleinement ce qu'elle est en devenant toujours plus *ce qu'elle sera*. Elle est un *événement qui a lieu sans cesse à nouveau* et non pas une société figée et instituée de façon permanente, tournée vers le passé. Elle n'est pas non plus un ensemble d'individus occupés chacun à faire son salut individuel, mais elle est un corps organique dont les membres s'édifient ensemble et mutuellement, portant les fardeaux les uns des autres, vivant ce que Chrysostome appelle « le sacrement du frère ». L'Église invoque l'Esprit de Vérité, et le Père, par le Christ, donne l'Esprit à son Église. Enfin l'Esprit conforme les membres de l'Église au Christ, Il les christifie. Il y a donc un double mouvement de réciprocité dans l'œuvre du Christ et de l'Esprit par rapport à l'Église.

Cette triple identité de l'Église, à la fois convocation, sanctification et dispersion, en tant que rassemblement eschatologique, lieu de purification et pèlerinage historique vers le Royaume, trouve sa pleine expression dans l'événement constitutif de l'eucharistie par lequel l'Église terrestre progresse dans son chemin vers les *eschata*, sanctifie tous les fidèles, et en même temps manifeste le Royaume de Dieu sur terre.

IV. Signification ecclésiologique de trois images bibliques correspondant à la triple identité de l'Église

1) L'Église corps du Christ

L'Église est le corps du Christ, nous dit saint Paul : « Vous êtes le corps du Christ » (1 Cor, 12, 27). Que l'Église est le *corps* du Christ est une spécification *réelle* du mystère du Christ et non pas une simple métaphore ou une allégorie. L'Église est un corps dont le Christ est la tête et dont les chrétiens sont les membres. Mais comme le souligne saint Augustin, « le Christ n'est pas dans la tête sans être dans le corps, mais Il est tout entier dans la tête et dans le corps ».

« Le pain que nous rompons, dit saint Paul, n'est-il pas communion au corps du Christ ? Puisqu'il n'y a qu'un pain, à plusieurs nous sommes un seul corps, car tous nous participons à cet unique pain. » (1 Cor 10,16-17)

Bien plus qu'une analogie, il y a relation de cause à effet entre la participation au partage du pain eucharistique et l'intégration au corps ecclésial unique, l'une signifiant l'autre. L'Église est donc le rassemblement autour du repas eucharistique qui fait qu'elle devient ce qu'elle est : le corps du Christ vivant. Ce n'est dans son être profond ni une fondation, ni une institution, ni une hiérarchie. C'est le peuple de Dieu rassemblé pour la « fraction du pain » (Ac 2, 42) et la « bénédiction de la coupe », c'est-à-dire pour le repas eucharistique. Dans ce repas se ré-accomplit et se renouvelle la relation entre la création et son créateur, réalisée dans le corps et le sang du Christ. Il y a renouvellement d'une alliance, d'une relation entre l'homme et Dieu, à travers lequel l'homme réfère à Dieu le monde entier et en particulier sa propre existence, et à travers lequel il reçoit la vie de Dieu.

Ce n'est pas simplement le Christ qui se trouve être le fondateur de l'Église par l'envoi du Saint-Esprit. L'Esprit structure l'Église, Il « bâtit tout l'édifice de l'Église », comme nous le chantons expressément dans une stichère des grandes vêpres de la Pentecôte. L'édifice de l'Église n'est donc pas simplement la conséquence d'un événement historique du passé, accompli par Jésus-Christ. L'Église se trouve sans cesse renouvelée par l'Esprit Saint, à travers l'histoire et pas simplement à l'instant initial de la Pentecôte historique. La Pentecôte — descente du Saint-Esprit — est l'événement fondateur et constitutif de l'Église. Mais cet événement, comme une source qui ruisselle sans cesse, une fois qu'elle a été dégagée, s'accomplit sans cesse, pour former et constituer l'Église. On peut parler d'une véritable Pentecôte permanente qui renouvelle l'Église, en premier lieu dans sa vie sacramentelle, et d'abord et surtout dans la communion eucharistique.

Le père Salaville, un grand liturgiste catholique qui édita et traduisit l'*Explication de la Divine Liturgie* de saint Nicolas Cabasilas (collection « Sources chrétiennes », n° 4 bis), développait la pensée de Cabasilas en introduisant la notion de « Pentecôte eucharistique ». Ce thème capital a été repris et approfondi dans sa théologie par le père Boris Bobrinskoy. La communion eucharistique se révèle en quelque sorte comme une actualisation de la Pentecôte. Dans ce repas qu'est l'Eucharistie s'exerce l'action de l'Esprit, le changement de la nourriture corruptible en nourriture d'incorruption, en « remède d'immortalité », le changement des assistants en vrais participants du banquet céleste. D'où l'importance capitale de l'épiclèse dans la Liturgie eucharistique, qui signifie une véritable actualisation de la Pentecôte : « Envoie ton Esprit Saint sur nous et sur les dons ici présents ». « Nous avons vu la vraie lumière, nous avons reçu l'Esprit céleste », chantons-nous à la fin de la Liturgie, reprenant un texte des vêpres de la Pentecôte. Ainsi l'Esprit ne vient-il pas agir au sein d'une structure ecclésiale préexistante pour la vivifier ou l'animer de l'intérieur (selon un schéma qui prévaut d'ordinaire dans la théologie catholique-romaine).

Nous devenons membres de l'Église non pas simplement par l'admission de certaines doctrines religieuses ni par un engagement moral mais d'abord et fondamentalement par un acte corporel qui touche notre être tout entier — et à ce titre peut être qualifié d'ontologique : nous sommes conformés dans les eaux du baptême à la mort-résurrection du Christ, nous sommes greffés sur son corps vivant. Le baptême nous régénère et la transmission des dons de l'Esprit s'accomplit de

façon personnelle par la chrismation (ou confirmation) qui établit une relation absolument unique entre chacun de nous et la Sainte Trinité, et instaure une dynamique d'ascension entre nous et Dieu. Mais le baptême et la chrismation sont ordonnés à la communion à la vie divine. C'est par l'eucharistie que nous est donnée la vie divine dans sa plénitude. Cette vie, nous devons sans cesse la recevoir en nous, chaque dimanche en principe, parce que nous laissons le trésor s'échapper du fait de la réalité du vieil homme encore présente en nous et contre laquelle nous sommes appelés à lutter chacun par une ascèse personnelle. Si nous songeons aux autres sacrements majeurs, l'ordination, le mariage, la confession, l'onction des malades, nous voyons que ces sacrements ont tous pour finalité et achèvement l'insertion dans la communion eucharistique de l'Église. C'est ainsi que la vie personnelle de l'homme se trouve insérée dynamiquement dans la vie du corps du Christ, qui est l'Église.

Rien d'étonnant à ce que l'expression « corps du Christ » désigne à la fois l'Église et l'eucharistie. Mais l'eucharistie est en même temps « communion du Saint-Esprit », comme le dit expressément le prêtre dans la Liturgie de saint Jean Chrysostome après la consécration ; elle est « feu et esprit », disent les Liturgies syriaques. C'est ce qu'exprime le rite du zéon dans la préparation du vin eucharistique consacré en sang du Christ. Le prêtre verse un peu d'eau chaude dans le calice en disant : « Chaleur de la foi, emplie du Saint-Esprit ». C'est ce qu'exprime aussi l'emploi du pain levé et non du pain azyme pour le pain eucharistique, l'Esprit étant le souffle qui vivifie et actualise le corps du Christ. Tous ces détails ne sont pas fortuits et ils expriment une véritable théologie, comme le père Alexandre Schmemmann l'a bien mis en évidence en donnant ses lettres de noblesse à la théologie liturgique. Rien d'étonnant non plus à ce que, dans le symbole ancien dit des Apôtres la *communio sanctorum* désigne à la fois la communion ecclésiologique entre les saints, c'est-à-dire les membres de l'Église, et la communion aux saints dons changés en corps et sang du Christ. Il y a une relation de correspondance ontologique, une identité intérieure entre l'Église et l'eucharistie. Dans l'eucharistie comme dans l'Église, sont à l'œuvre autant le Christ que l'Esprit Saint.

2) L'Église famille des enfants de Dieu

L'Église fait de nous des enfants de Dieu. « A tous ceux qui croient en son nom [le nom du Christ], dit saint Jean, [Dieu] a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu (Jn 1,12). Cette filiation adoptive qui nous est offerte dans l'Église résulte de notre insertion dans l'hypostase du Christ, c'est-à-dire du seul et unique Fils – par nature – du Père, et elle est l'œuvre de l'Esprit Saint. Nous devenons enfants de Dieu par le Christ dans l'Esprit, car comme dit saint Paul, « ceux-là sont fils de Dieu qui sont conduits par l'Esprit de Dieu » (Rm 8,14). « Vous avez reçu un Esprit qui fait de vous des fils adoptifs et par lequel nous crions : Abba ! Père ! Cet Esprit Lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. » (Rm 8,15-16)

Vladimir Lossky dans son célèbre *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient* a particulièrement réfléchi au rôle diversifiant et personnifiant de l'Esprit Saint dans l'Église. La chrismation est soulignée par lui comme étant « le sacrement de la diversité dans l'Église », mais il va jusqu'à présenter la restauration des personnes humaines comme l'œuvre de l'Esprit, tandis que celle de la nature humaine serait, elle, l'œuvre du Christ. Le père Florovsky a critiqué cette vision bipolaire un peu trop schématique, soulignant qu'elle ne laisse pas assez de place à

la relation personnelle du fidèle avec le Christ. La thèse « L'Église est une par le Christ et multiple par l'Esprit » est donc forcée. A la fin de sa vie, Lossky avait fortement nuancé ses premières intuitions parlant d'une seule économie logopneumatique du Fils et de l'Esprit. L'Esprit est en effet autant celui qui rassemble tous les fidèles que celui qui illumine chacun des fidèles en lui envoyant des charismes particuliers, de même que le Christ nous porte tous en Lui dans son corps mais connaît chacune de ses brebis par son nom, faisant de nous des enfants adoptifs du Père.

3) L'Église épouse du Christ

L'approche biblique de l'Église comme épouse ou fiancée du Christ est d'une grande importance pour l'ecclésiologie, car elle apparaît comme complémentaire à la thématique du corps du Christ, et sans doute (comme l'a souligné le père Boris Bobrinskoy) n'est-elle pas assez mise en valeur dans l'approche ecclésiologique du métropolite Jean Zizioulas. Dans la doctrine de l'Église - corps du Christ est souligné le partage par les membres de l'Église de la vie divine du Christ, un partage qui — comme le dit saint Nicolas Cabasilas — « n'est pas seulement une communion de nom, ni une analogie de ressemblance, mais une identité réelle » (PG 150, 452CD) entre les membres et leur tête, entre les rameaux et la racine, entre les sarments et le cep. Cependant, cette communion n'est jamais fusion ni confusion, et c'est cet aspect de face à face dans la liberté et l'amour entre Dieu et sa création que nous offre le thème de l'Église épouse. Car l'intégration dans l'Église et dans le Royaume est l'objet du travail du salut, et ce travail ne s'accomplit pas seulement par la grâce de Dieu. Il y faut la collaboration de l'homme, une collaboration consciente, responsable et décidée. Les membres du corps du Christ sont des personnes en croissance, qui se développent dans un progrès infini.

Nous connaissons bien le texte paulinien du thème de l'Église épouse. C'est la péricope Eph 5,21-33 lue lors du sacrement du mariage. « Le mari est le chef de sa femme, comme le Christ est le chef de l'Église, lui le Sauveur du corps ; et l'Église se soumet au Christ. » On voit que ce texte est bien ecclésiologique. Ce n'est pas la relation conjugale homme-femme qui explique la relation entre le Christ et l'Église. Mais inversement, c'est la relation Christ-Église qui donne tout son sens au mariage et en est le prototype. Saint Paul n'a en rien innové. Il reprend le grand thème vétérotestamentaire et prophétique de l'alliance entre Dieu et son peuple. Osée faisait parler Dieu ainsi : « Je te fiancerai à moi pour toujours ; je te fiancerai dans la justice et le droit, dans la tendresse et l'amour [...] et tu connaîtras le Seigneur. » (2,21-22) Cette thématique est reprise dans tout le Nouveau Testament, avec notamment la parabole du festin de noces, jusqu'au livre de l'Apocalypse qui présente la Jérusalem céleste comme l'« Épouse de l'Agneau ». Or la mention de l'Esprit est importante : « L'Esprit et l'Épouse disent : Viens ! Et que l'homme assoiffé s'approche, que l'homme de désir reçoive l'eau de vie, gratuitement. » (Ap 22,17)

Je voudrais ici pour achever cette esquisse sur le thème de la présence de l'Esprit dans l'Église évoquer la figure de saint Grégoire de Nysse. Il a consacré quinze homélies, à la fois belles et difficiles, à commenter le Cantique des cantiques. Le texte biblique du Cantique « décrit, dit Grégoire, les préparatifs d'une noce, mais il faut y voir l'union de l'âme humaine avec le divin ».

Les noces entre l'épouse et l'époux figurent l'union mystique entre l'âme humaine et Dieu, mais Grégoire passe sans cesse, dans son commentaire, du

niveau ecclésial (la fiancée, c'est l'Église) au niveau anagogique (la fiancée, c'est l'âme du croyant, du visionnaire, dont la figure emblématique est Moïse). Les mêmes termes du Cantique désignent à la fois l'union du Verbe et de l'Église, et l'union du verbe et de la personne humaine. Ces homélies s'adressent à une communauté eucharistique qui s'apprête à célébrer Pâques, fête de la Résurrection qui récapitule le mystère du Christ total.

Le passage central de la 5ème Homélie est un commentaire sous forme allégorique de l'annonce du printemps faite par l'époux à l'épouse. L'hiver, nous explique Grégoire, est la saison qui symbolise l'état de chute : c'est « l'hiver de la désobéissance » qui a « desséché l'herbe des vertus » au Paradis. Mais le printemps symbolise la venue de Dieu dans la chair, par l'éclosion du « rameau sorti de la racine de Jessé » (cit. de Is 11,1). L'été enfin, saison des moissons, symbolise la venue des *eschata*. Toute l'histoire du salut se trouve ainsi récapitulée allégoriquement par cette succession des saisons. Nous sommes entre le printemps et l'été.

Les nombreuses évocations, faites par le fiancé du Cantique, de signes naturels écologiques annonciateurs du printemps (comme les premières figues, les vignes en fleurs, etc.) sont intégrées dans la vision de Grégoire. Avec la venue du printemps, nous dit-il, l'homme naguère pétrifié par « le froid de l'idolâtrie » est désormais « pénétré de chaleur par l'Esprit et réchauffé sous les rayons du Verbe ». Suit la mise en évidence de toutes sortes de figures symboliques de l'Esprit présentes dans le texte du Cantique : l'eau, la colombe, le souffle et le feu. L'âme, nous explique Grégoire, est « conduite par le Verbe vers les sommets, au moyen des ascensions de la vertu ». La vertu ne représente pas ici de simples qualités morales individuelles mais la *virtus*, la force de la présence agissante de l'Esprit Saint, qui tire l'âme vers le haut et fait croître sans cesse son désir de Dieu à mesure qu'elle s'élève.

La vie spirituelle est une ascension incessante, comme la montée d'une échelle infinie. « A cause de la surabondance des biens qui se découvrent toujours dans leur transcendance, dit Grégoire, l'âme croit toujours n'en être qu'au début de l'ascension. » La perfection réside dans cette tension du désir qui devient attitude permanente de l'âme en communion avec Dieu : « Celui qui monte ne s'arrête jamais, dit-il au début de sa 8ème Homélie, allant de commencements en commencements par des commencements qui n'ont jamais de fin » (PG 44, 941C). La raison de cette montée incessante est la transcendance absolue de Dieu dans sa substance imparticipable, d'un Dieu qui en même temps se rend réellement participable dans ses énergies.

La montée incessante de l'âme est cependant paradoxalement un état de repos en Dieu. Maxime utilise sans cesse des oxymores pour décrire l'état de l'âme qui « devient pour Dieu une demeure » : sobre ivresse, joyeuse tristesse, sommeil éveillé et mouvement immobile. « Le comble du paradoxe, explique Grégoire dans *La Vie de Moïse*, est que repos (*stasis*) et mouvement (*kinêsis*) ne font plus qu'un » (PG 44, 405BC). L'épectase (tension) est la condition normative de l'âme qui persistera dans la vie éternelle des *eschata*. Il n'y a pas de contemplation immobile de Dieu mais une croissance *infinie* en Lui dans la liberté et l'amour, toute opposition étant effacée entre en-stase et ek-stase, entre réception des flots de l'Esprit et élan d'amour, les deux facettes d'une même réalité.

La belle image du puits d'eau vive appliquée par le fiancé à la fiancée dans le Cantique des cantiques (Ct 4,15) est reprise et méditée par Grégoire à la fin de sa 9ème Homélie sur le Cantique. Il la rapproche de Jn 7,37-39, la pericope lue à la Pentecôte : « Celui qui croit en moi, de son ventre s'écouleront des fleuves d'eau vive. Il dit cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en Lui. » Grégoire voit dans cette image symbolique la présence agissante de l'Esprit Saint dans l'Eglise et dans chaque croyant : « Voilà le comble des paradoxes, dit Grégoire. Tous les puits en effet contiennent une eau dormante, mais seule l'Épouse possède en elle une eau courante, de sorte que [l'épouse] a la profondeur du puits et en même temps la mobilité du fleuve. Qui pourrait exprimer comme il convient les merveilles indiquées par cette comparaison ? » (PG 44, 977C)

Puissions-nous, nous aussi, comme dit saint Grégoire, participer à cette eau en possédant ce puits, afin que nous nous abreuvions de l'eau de l'Esprit qui jaillit au tréfonds de nos cœurs depuis notre baptême.

[Ce texte paraît simultanément dans le *Bulletin de la Crypte* (12, rue Daru, 75008 Paris). Voir n° 276, sept.-oct. 1999 et suivants.]

Directeur de la publication : Michel EVDOKIMOV

Abonnement annuel

Rédaction : Jean TCHÉKAN

SOP mensuel

SOP + Suppléments

Réalisation : Serge TCHÉKAN
Olga VICTOROFF

France 210 F
Autres Pays 240 F

430 F
550 F

Commission paritaire :56935
ISSN 0338-2478

Tiré par nos soins

c.c.p. : 21 016 76 L Paris
Tarifs PAR AVION sur demande
