

Supplément au SOP n° 242, novembre 1999

**EGLISE ET ESPRIT SAINT
DANS LA THÉOLOGIE RUSSE
DU 20^e SIÈCLE**

Communication du père Boris BOBRINSKOY,
doyen de l'Institut Saint-Serge de Paris,
présentée au 7^{ème} colloque œcuménique international
de spiritualité russe

(Bose, Italie, 15-18 septembre 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*

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.

Document 242.B

EGLISE ET ESPRIT SAINT DANS LA THÉOLOGIE RUSSE DU 20^e SIÈCLE

Introduction

1. En cette fin de siècle, il est légitime de s'interroger sur les signes et les fruits de l'Esprit Saint dans le temps et dans l'espace de l'Eglise orthodoxe russe. Ce temps du 20^e siècle a connu tout d'abord un essor, une acmé spirituelle et théologique sans précédent, culminant dans la canonisation de saint Séraphin de Sarov et dans le grand concile de l'Eglise russe de 1917-1918. L'avènement du totalitarisme athée brisa pour soixante-dix ans cet élan de créativité théologique. Ceux qui ne périrent pas sous les pelotons d'exécution ou dans les camps poursuivirent leur chemin de croix dans le silence et le secret des cœurs, contribuant à la purification de l'Eglise par la souffrance. *"Donne ton sang et reçois l'Esprit"*.

Selon les voies de la Providence divine, la pensée théologique continua à s'exprimer dans les centres de l'émigration russe à l'étranger, surtout entre les deux guerres, de telle sorte qu'on ne peut guère évaluer la théologie russe contemporaine sans tenir compte de l'apport exceptionnel et de la qualité de l'œuvre théologique de la Diaspora russe.

Aujourd'hui, d'une part les nouvelles générations en Russie même sont à la tâche et peu à peu une riche moisson s'annonce. Mais d'autre part, l'impact de la pensée théologique russe en Occident est tellement considérable, tant dans les églises orthodoxes non russes que dans les milieux catholiques et protestants que la notion même de théologie russe et de ses frontières peut être légitimement mise en question.

Il me semble aléatoire et hasardeux de limiter au 20^e siècle l'étude de la théologie russe, car la frontière entre le 19^e et le 20^e siècle est artificielle. Il est vrai que dans sa thèse de maîtrise sur l'ecclésiologie russe, l'actuel métropolite Vladimir de Kiev rappelait le discours prononcé par Alexandre Blok vingt ans après la mort de Vladimir Soloviev, où le poète exprimait son intuition corroborée par les événements mêmes, que déjà janvier 1901 se trouvait sous un signe radicalement différent de décembre 1900 et que le début du siècle était rempli de nouveaux signes et pressentiments¹. Néanmoins, en ce qui concerne la conscience ecclésiale au début du 20^e siècle, son essor est déjà la fruit d'un énorme labeur au siècle précédent. Je le situerais en trois domaines principaux:

1) Le rôle des centres spirituels et monastères, autour du phénomène charismatique spécifiquement orthodoxe du startchestvo, d'Optino, de Valaam, de Sarov, du saint métropolite Philarète de Moscou, dans la lignée du renouveau philocalique inspiré par les saints Nicodème l'Hagiorite et Païssy de Moldavie, puis saint Ignace Briantchaninoff et saint Théophane le Reclus, la redécouverte des écrits spirituels, la pratique grandissante de la prière du cœur inspirée par les *Récits du pèlerin*, enfin le rayonnement charismatique de saint Jean de Kronstadt. En un mot, toute cette grande tradition spirituelle et ascétique a fécondé la pensée théologique et a grandement contribué à surmonter le divorce entre le rationalisme théologique et la piété.

¹ Métropolite Vladimir de Kiev, *L'ecclésiologie dans la théologie russe*, Kiev, 1997, p.259 (en russe).

2) La publication des œuvres complètes des Pères de l'Eglise d'Orient et d'Occident, ces traductions étant accompagnées de monographies de qualité exceptionnelle sur ces mêmes auteurs, ce qui situait les travaux historiques et patristiques russes largement au niveau de la science occidentale. Ainsi, c'est une tradition théologique et spirituelle, une vision de la vie liturgique et finalement un sens profond de l'Eglise dans sa catholicité qui s'imposait.

3) En troisième lieu, je ne peux pas passer sous silence le rôle et l'importance du courant laïque des slavophiles au 19^e siècle, allant de Ivan Kireevski et Alexis Khomiakov, Aksakov aux frères Troubetzkoï, sans omettre celui qu'on a surnommé l'Origène russe du 19^e s., Vladimir Soloviev, et culminant dans la longue préparation puis la réalisation du concile de Moscou. Il faut dire que le courant slavophile s'est situé en réaction parfois violente contre la théologie scolaire que le père Georges Florovsky n'a pas hésité à affubler du titre de "captivité babylonienne". Nous voyons là que le phénomène de théologie scolastique n'est pas propre à l'Occident romain et que le rationalisme théologique constitue de tout temps un danger et une tentation inhérents à toute théologie, ceci dit pour parer à une quelconque velléité de triomphalisme orthodoxe.

2. Le thème qui m'est proposé c'est "Eglise et Saint-Esprit dans la théologie russe". On serait tenté de développer une ecclésiologie et une pneumatologie quelque peu dissociées l'une de l'autre. J'aimerais dire tout d'abord que la réalité de la vie de l'Esprit et de la vie dans l'Esprit est plus intime et plus profonde que le langage théologique sur l'Esprit, car la théologie découle de l'expérience, mais ne l'exprime jamais de manière totalement adéquate. De même, la vie de l'Eglise et dans l'Eglise dépasse infiniment tout ce que nous pouvons en dire dans notre réflexion théologique ou canonique. Le danger de la spéculation théologique est de compartimenter des chapitres de théologie, de juxtaposer l'un après l'autre des aspects en réalité indissociables du mystère unique de l'économie du salut, trahissant ainsi le véritable objet de la théologie, qui est de traduire en langage divino-humain l'expérience indicible de la vie divine dans l'histoire humaine.

3. La dimension pneumatologique de l'Eglise était prépondérante dans la conscience primitive, même si la théologie anténicéenne était davantage centrée sur le mystère du Logos Incarné et Rédempteur, à l'exception certes de saint Irénée de Lyon. C'est ce dernier, ainsi que saint Basile de Césarée qui souligneront avec vigueur, l'un contre les gnostiques, l'autre contre les pneumatomaques, le rôle central de l'Esprit dans la vie de l'Eglise. Je ne puis m'y arrêter, mais cela est important, déjà par l'actualité de ces auteurs chrétiens pour notre réflexion ecclésiologique aujourd'hui.

Les symboles de foi occidentaux datant du 3^e siècle et toujours en vigueur aujourd'hui unissent la mention de l'Esprit Saint et celle de l'Eglise. "Je crois en l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise". L'Eglise y est objet de la foi, lieu de la foi, sujet de la foi. Au 4^e siècle, la controverse arienne et pneumatomaque introduisit une réflexion renouvelée sur la relation Esprit-Eglise. La confession de la divinité de l'Esprit Saint et l'élaboration d'une théologie trinitaire "immanente" mena insensiblement à parler de l'Esprit Saint et de l'Eglise plutôt que de l'Esprit Saint dans l'Eglise. Le symbole de foi de Nicée-Constantinople dissociera davantage les deux termes, pour souligner la divinité de l'Esprit, coéternel et de même gloire et honneur que le Père et le Fils. C'est ainsi que s'exprimait en 1968 le futur cardinal romain Joseph Ratzinger :

"L'Eglise ne fut plus comprise dans sa réalité pneumatique et charismatique, elle fut considérée exclusivement sous l'aspect de l'Incarnation, d'une façon trop terrestre, et elle finit par être entièrement expliquée à partir des catégories de puissance de la pensée

profane. Mais de cette manière, il n'y avait plus de place pour la doctrine du Saint-Esprit; dans la mesure où celle-ci ne continuait pas à subsister chichement dans une pure dévotion, elle était absorbée dans la spéculation trinitaire abstraite et perdait de ce fait pratiquement toute fonction pour la conscience chrétienne”².

Il me semble que nous pourrions grandement appliquer cette remarque du cardinal Ratzinger à l'état de nos théologies scolaires d'Orient encore au début du 20^e siècle. Elles sont marquées par un divorce entre la pensée théologique concernant la Trinité et l'Eglise. La théologie trinitaire se meut dans les catégories de la Trinité immanente, dans une réflexion sur les processions éternelles *ad intra*. L'ecclésiologie sera davantage préoccupée par les structures de l'Eglise, ses notes ou attributs, son organisation hiérarchique et conciliaire et la distribution des sacrements.

L'exposé qui suit sera très personnel et peu formel ni scolaire. Plutôt que de l'alourdir par un parcours chronologique exigeant des répétitions nombreuses, j'aimerais vous promener parmi les écrits de ceux qui furent véritablement nos pères, mes pères dans la foi, dans l'éveil théologique et spirituel. Finalement, la chronologie importe peu pour le lecteur d'aujourd'hui, car ils buvaient tous à la même Source immortelle de sagesse et de grâce à laquelle nous sommes conviés aujourd'hui.

I. Les signes de l'Esprit dans la vie de l'Eglise

Dans une première approche j'aimerais parler de quelques-uns des signes ou dons de l'Esprit sans lesquels l'Eglise ne serait pas Eglise et qui manquent quelquefois dans nos traités et manuels d'ecclésiologie.

1. La joie

“Les fruits de l'Esprit sont amour, joie, paix, douceur”, écrit saint Paul aux Galates (5,22-23). Le thème de la joie, rare dans nos manuels de théologie classiques, transparait en filigrane comme un des signes les plus authentiques de la présence de l'Esprit divin : “et votre joie, nul ne vous l'enlèvera” (Jn.16,22). Cette joie est le signe du souffle de l'Esprit qui repose sur le Pauvre des Béatitudes et sur ceux qui dans l'Eglise à sa suite, sont baptisés dans sa mort et sa résurrection (1 Pi.4,13). Le père Alexandre Schmemmann disait en ce sens :

“Ce qu'on attend de nous, c'est un retour de notre part à cette source d'énergie, dans le sens le plus profond du terme, que l'Eglise possédait quand elle conquérait le monde. Ce que l'Eglise a apporté au monde, ce ne sont pas des idées répondant aux besoins humains, mais avant tout la justice et la joie du Royaume de Dieu. La joie du Royaume. Cela me trouble toujours que dans les systèmes volumineux de la théologie dogmatique dont nous avons hérité, presque chaque terme est commenté et discuté, sauf ce seul mot qui inaugure et clot l'Evangile du Christ”³.

“Quand le Saint-Esprit remplit l'homme tout entier de la douceur de son amour, écrit le starets Silouane, alors l'âme, dans une joie indicible, contemple Dieu”⁴. “Le Saint-Esprit est doux plus que tout ce qui est sur terre. C'est la nourriture céleste, c'est la joie de

² Joseph RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris, 1969, pp.238-239.

³ “*Liturgy and Eschatology*”, dans *Sobornost*, vol.7, n°1, 1985, p.13. Dostoïevsky faisait dire à l'un de ses héros: “Tu n'es pas un athée, toi, tu es joyeux”.

⁴ *Starets Silouane*, Paris, 1996, p.100.

l'âme" ⁵. Ce thème de la joie est un de ceux qui reviennent le plus souvent dans les écrits du saint starets, comme un signe sensible et certain de la présence de l'Esprit. "Ma joie, le Christ est ressuscité", c'est ainsi que saint Séraphin de Sarov accueillait ses visiteurs.

2. La beauté

A la "rationalité" en tant que propre à la grâce du Logos le père Serge Boulgakov opposait la révélation de l'Esprit Saint en tant que beauté :

*"Ainsi, disait-il, les révélations de l'Esprit ne sont pas perceptibles par la pure intelligence; elles le sont par d'autres modalités de l'esprit humain, où elles résonnent comme des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à l'homme d'exprimer. L'Hypostase de l'Esprit est l'Hypostase de la Beauté et on comprend que son action dans la nature la revêt de beauté qui est déjà un signe précurseur du Règne de Dieu par l'Esprit Saint"*⁶.

Serge Averintsev rappelait récemment la réflexion du père Paul Florensky : "De toutes les preuves philosophiques de l'existence de Dieu, la plus convaincante est celle dont il n'est pas même fait mention dans les manuels et qui peut être formulée en raisonnant à peu près de la manière suivante : 'La Trinité de Roulev existe, donc Dieu existe'". Et Averintsev de conclure sur "cette idée logique d'une lumineuse simplicité: la beauté n'est pas *simplement* belle, la beauté est un critère de la vérité, et qui plus est, le critère de la vérité la plus profonde, la plus fondamentale" ⁷.

Je suis heureux de retrouver dans la thèse sur l'ecclésiologie russe du métropolite Vladimir de Kiev, citée plus haut un chapitre important sur "le reflet de la beauté du monde céleste, à travers l'architecture de nos anciennes églises, dans le caractère de l'icône, dans son symbolisme et ses rythmes de couleurs et de formes, dans la beauté du culte liturgique". Il y voit le témoignage de la puissance et de la profondeur de la pensée théologique, puisant aux sources mêmes de la sagesse des Pères et fécondant ainsi toute la vie de l'Eglise ⁸.

Ainsi pouvons-nous conclure avec le père Serge Boulgakov : "La beauté du monde est l'effet du Saint-Esprit, l'Esprit de Beauté, et la Beauté est la Joie, la joie de l'être" ⁹.

3. Le don de prophétie

Parmi les multiples dons de l'Esprit décrits dans le Nouveau Testament, le père Serge Boulgakov privilégie celui de prophétie. Il distingue le don spécifique de prophétie dévolu à la hiérarchie ecclésiastique et d'autre part le don général de prophétie qui est accessible à tous, comme résultat de la Pentecôte. Le don de prophétie est ainsi une dimension inhérente à la vie nouvelle en Christ, où l'homme renonce à lui-même, prend sa croix et réalise en Christ sa divino-humanité. Non seulement il reçoit l'Esprit, mais il crée dans et par l'Esprit. Le père Serge écrivait à ce sujet :

"La Pentecôte est la consécration universelle à la prophétie en vue de laquelle chacun reçoit un don particulier (dans le sacrement de chrismation : 'le sceau du don du

⁵ *ibid.* p.393.

⁶ *Le Paraclet*, Paris, 1946.

⁷ "De la beauté au divin", dans *Le Courrier de l'U.N.E.S.C.O.*, juin 1988, p.10.

⁸ *op.cit.* pp.70-91.

⁹ *Le Paraclet*, p.193.

Saint-Esprit'. [...] En ce sens, il n'y a point dans l'Eglise de personnes qui n'aient leur don. Ils peuvent être différents, mais l'esprit prophétique reste immuablement en eux, car la prophétie n'est pas un don spécial ni une confession, mais elle est la qualification de tous les dons possibles" ¹⁰.

A côté de l'Eglise sacerdotale (Eglise institutionnelle avec les sacrements et la hiérarchie), le père Serge pose ainsi une Eglise prophétique et royale, reprenant ainsi la division classique des trois ministères du Christ. La première est organisée et définie, la seconde ne peut l'être, car elle est le résultat du souffle de l'Esprit qui cherche à rendre l'humanité entière une seule Eglise, au-delà de nos institutions et exclusivismes ecclésiologiques. Dans la pensée du père Serge, tant le charisme doctrinal de la hiérarchie que l'instinct d'Orthodoxie du Gardien de la foi qu'est le Peuple de Dieu tout entier relèvent de ce don pentecostal et ecclésial de la prophétie.

Nous retrouvons ce dualisme ecclésiologique à travers toute l'œuvre du père Serge, en particulier dans la distinction assez tranchée entre l'Eglise terrestre, institutionnelle, et l'Eglise céleste. Il se situe en droite ligne de l'héritage sophiologique inspiré par Vladimir Soloviev et le père Paul Florensky. Je n'ai pas le temps de développer ici ce thème sophiologique qui ne survécut guère à la mort du père Serge. On ne peut néanmoins en ignorer quelques-unes des intuitions les plus profondes concernant en particulier le sens de l'unité et de l'harmonie du cosmos tout entier porté dans les mains de Dieu et reflétant sa gloire. D'autre part, l'Eglise, en tant que révélation du mystère de la divino-humanité du Christ et de l'action conjointe du Verbe Incarné et de l'Esprit divin, cette Eglise est aussi pour le père Serge, la Sophia, d'une part créée dans sa réalité historique et terrestre, et d'autre part divine en son fondement.

4. La vie en Christ

Plus qu'un don particulier parmi d'autres, c'est l'être même de l'Eglise que ce don spécifie, car c'est la vie même de Dieu qui est communiquée en plénitude. C'est ainsi que pour les slavophiles l'Eglise est avant tout une vie, elle n'est pas une institution, une doctrine, un système. Cette certitude, Ivan Kireevsky l'avait déjà découverte dans la foi de sa femme, fille spirituelle des startsy d'Optino. Tout dans l'Eglise est fonction de l'amour. L'âme de l'Eglise, c'est l'Esprit Saint, la grâce de Dieu vivant dans une multitude de créatures raisonnables qui se soumettent à elle.

On critiquera à juste titre les lacunes de l'ecclésiologie de Khomiakov, avec un accent pneumatologique qui semblera excessif. Pourtant sa réaction pneumatologique en face des lourdeurs de l'institution ecclésiale et de la théologie scolaire était saine et porta ses fruits.

A son tour, le père Serge Boulgakov aura dans le premier chapitre de son *Orthodoxie* des paroles inoubliables pour parler de l'Eglise :

"L'Eglise du Christ n'est pas une institution, elle est la vie nouvelle avec et dans le Christ, mue par le Saint-Esprit. [...] La lumière de la Résurrection pénètre l'Eglise de son rayonnement et la joie résurrectionnelle, celle de la victoire sur la mort, la remplit et l'accomplit. [...] L'Eglise est le lieu de l'action et de la présence de l'Esprit Saint. Bien plus, l'Eglise est la vie par l'Esprit Saint du fait qu'elle est le Corps du Christ [...] L'Eglise

¹⁰ ibid. p.282.

est la vie en Christ et donc par l'Esprit Saint; ou, inversement, elle est la vie de grâce en l'Esprit et, par conséquent, dans le Christ [...] On peut donc considérer effectivement l'Eglise comme la vie de grâce en l'Esprit Saint; ou encore, elle est le Saint-Esprit qui vit dans l'humanité" ¹¹.

5. L'amour

Le troisième et le grand don de l'Esprit dans l'Eglise est le don de l'amour. L'homme participe à la vie divine étant lié par le Saint-Esprit à l'amour qui unit les trois Personnes divines entre elles. Le père Serge n'hésite pas à parler de l'eros spirituel comme de la quête de l'homme envers son Créateur. Ainsi, de même que les Personnes divines sont unies dans l'amour, ainsi dans l'Eglise terrestre les hommes sont unis les uns aux autres dans l'amour, par le don du Saint-Esprit dans l'Eglise par la grâce. C'est la *koinonia* ou *sobornost*, grâce pentecostale du Saint-Esprit qui demeure dans l'Eglise à jamais.

Finalement, le père Serge conçoit l'agapé trinitaire à laquelle participe l'homme dans l'Eglise comme la transfiguration de l'eros terrestre en eros spirituel par l'action du Saint-Esprit. L'Esprit Saint est l'amour entre l'Epouse de l'Agneau, c'est-à-dire l'Eglise terrestre et son vis-à-vis céleste, la Vie divine de la Trinité symbolisée par l'Epoux, le Logos.

II. Eglise et Trinité

1. L'Eglise est communion à l'image de la Sainte Trinité

Pour Khomiakov, l'Eglise est une société idéale, à l'image de la Société divine elle-même, de la divine Trinité ; c'est dans la notion de *sobornost* (conciliarité, rassemblement) que Khomiakov synthétise toute sa recherche ecclésiologique et qu'il voit la réalisation de ce fondement trinitaire de l'Eglise. La *sobornost* est pour lui une confession de foi.

En cette fin de siècle nous pouvons dire que cette dimension trinitaire de l'Eglise et de son ecclésiologie est prépondérante :

"La seule source d'unité est Dieu lui-même, écrit le père Georges Florovsky. Et le seul modèle de l'unité parfaite, c'est la Trinité Très Sainte, où les Trois Personnes ne font ou plutôt ne sont qu'un seul Etre unique" ¹².

Je citerai enfin le père Alexandre Schmemmann qui écrivait à ce sujet :

"On peut appliquer à l'Eglise, par analogie, la théologie triadologique. De même que les trois Hypostases de la Sainte Trinité ne divisent pas la nature divine, chacune d'elles la possédant entièrement et en vivant, ainsi la nature de l'Eglise-Corps du Christ n'est pas divisée par la multiplicité des églises. Mais, de même que les Personnes divines 'se dénombrent' - selon l'expression de saint Basile le Grand - ainsi 'se dénombrent' les églises et il y a parmi elles une hiérarchie" ¹³.

¹¹ *Orthodoxie*, Paris, 1980, p.9.

¹² "Le Corps du Christ vivant", dans *La Sainte Eglise universelle*, Genève, 1948, p.17.

¹³ "La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe", dans *La Primauté de Pierre*, Neuchâtel, 1960, p.243.

2. La dyade du Fils et de l'Esprit

Dans la communion trinitaire qu'est la vie même de l'Eglise, il faut privilégier la reprise dans la théologie russe de la grande vision de saint Irénée de Lyon des "deux mains de Dieu" que sont le Verbe et l'Esprit Saint, tous deux à l'œuvre dans toute l'économie trinitaire du salut et donc dans l'Eglise. Spontanément, on pense à la conception classique de Vladimir Lossky des deux économies du Fils et de l'Esprit, conception qui marque particulièrement son ecclésiologie. Il serait juste de rappeler que cette notion de dyade du Fils et de l'Esprit est très présente dans la synthèse théologique du père Serge Boulgakov, entachée néanmoins de ses conceptions sophiologiques qui limitent la portée et l'impact de sa théologie pour la conscience orthodoxe. Tout en prônant une théologie trinitaire inspirée par la grande tradition patristique, Vladimir Lossky conservera toujours un respect et une gratitude profonde pour celui qu'il considéra jusqu'à la fin comme son père spirituel. Ainsi, quelques-unes des notions clés de la synthèse de Lossky se retrouvent littéralement dans les écrits du père Serge : la notion de dyade, nous l'avons vu, le thème de la *sobornost* en ecclésiologie, la double définition de l'Eglise en tant que Corps du Christ et Temple de l'Esprit Saint.

L'ecclésiologie de Vladimir Lossky découle de son exposition du mystère trinitaire et de l'économie trinitaire du salut, selon sa conception de la double économie du Fils et de l'Esprit. L'œuvre du Christ assure la rénovation de la nature humaine dans la rédemption pascalle et dans l'unité du Corps du Christ. L'Esprit Saint communique aux personnes la plénitude de la vie divine à travers les dons de la Pentecôte, actualisés dans la vie de l'Eglise.

Le père Georges Florovsky a vigoureusement critiqué cette vision trop schématique des deux économies, soulignant qu'elle ne laisse pas assez de place à la relation personnelle du croyant avec le Christ, et que d'autre part, l'Esprit Saint est non moins que le Christ, l'artisan de l'unité. Le père Florovsky, quant à lui, a une vision plus nettement christocentrique de l'Eglise, citant fréquemment le thème augustinien du *Christus totus, caput et corpus* pour rappeler à la suite de saint Paul que les chrétiens sont un seul corps avec le Christ. Dans un certain sens, dit-il, "*l'Eglise est le Christ lui-même*"¹⁴. Cette vision christocentrique de l'Eglise sera grandement reprise et approfondie par le disciple du père Florovsky, l'actuel métropolite de Pergame Jean Zizioulas.

*"L'Esprit, écrit Michel Stavrou à la suite du père Florovsky, est 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"*¹⁵.

Il semble qu'à la fin de sa vie, Vladimir Lossky parlait davantage d'une seule économie "logo-pneumatique" du Fils et de l'Esprit dans l'œuvre du salut et dans la vie de l'Eglise. C'est ainsi qu'il écrira :

"Les deux économies, du Fils et de l'Esprit sont inséparables, elles se conditionnent mutuellement, l'une étant impensable sans l'autre. On ne peut recevoir l'Esprit Saint sans

¹⁴ "Le Corps du Christ vivant" p.21.

¹⁵ "Eglise et théologie du Saint Esprit" SOP, Supplément n° 242.A.

être un membre du Corps du Christ; on ne peut appeler le Christ Seigneur, c'est-à-dire avoir la conscience de sa divinité autrement que par l'Esprit Saint" ¹⁶.

3. La révélation de l'Esprit comme Personne

La manifestation hypostatique de l'Esprit Saint en tant que Personne constitue toujours l'apogée des étapes successives de l'économie du salut. De même que la proclamation de la consubstantialité du Fils contre l'arianisme au concile de Nicée exigeait par une nécessité interne le corollaire pneumatologique du 2^{ème} concile, à Constantinople, ainsi en est-il dans le chemin spirituel du croyant, nous dit le père Paul Florensky, ou aussi dans le déroulement de l'histoire du monde :

"Ce n'est qu'au bout du chemin épineux que l'on voit les nuages roses de la créature purifiée. [...] En général, en dehors de ses élans les plus forts, l'existence personnelle du chrétien, aussi bien que la vie quotidienne de l'Eglise, excepté celle des élus du Ciel, ne connaissent que d'une manière réduite, confuse et obscure l'Esprit Saint en tant que Personne. [...] Sinon, l'histoire prendrait fin, la plénitude des temps et des délais s'accomplirait. [...] Mais tant que dure l'histoire, seuls des instants d'illumination par l'Esprit sont possibles. [...] Certes, continue le père Paul, l'Esprit Saint agit dans l'Eglise. Mais la connaissance de l'Esprit a toujours été un gage ou une récompense, à des moments particuliers et chez des personnes exceptionnelles. [...] Certes, tout est miracle dans la Sainte Eglise [...] Néanmoins, hormis certains instants particuliers, où les fidèles étaient dans le Saint-Esprit ou commençaient à l'être ensemble, un tel séjour dans l'Esprit n'est pas devenu un fait courant de la vie" ¹⁷.

Un des meilleurs connaisseurs du père Florensky, Serge Foudel, note l'insuffisance de la doctrine de Florensky sur l'Esprit Saint. Il pense que cette 5^{ème} Lettre sur "le Paraclet" fut rédigée dans le cours de sa recherche spirituelle. Le père Paul rappelait la variante de la demande du Notre Père citée par saint Grégoire de Nysse, au lieu de "Que ton Règne vienne", "Que vienne ton Esprit Saint sur nous et qu'Il nous purifie". Ainsi, à la suite de saint Grégoire de Nysse, le père Paul identifiait l'Esprit Saint et le Royaume dont l'Eglise n'est que l'anticipation et qui adviendra en plénitude dans l'éon futur. Ceci imprime à sa pneumatologie un caractère eschatologique très marqué qui n'est pas sans l'apparenter aux tenants du Troisième Testament.

"Pour qu'advienne ce troisième moment (le Troisième Testament), écrit le père Paul, encore faut-il sortir du deuxième moment. Pour entrer dans la religion de l'Esprit, le monde doit sortir définitivement de la religion du Fils" ¹⁸.

De tels passages ne peuvent que déconcerter le lecteur, car la conscience orthodoxe se refuse à dissocier le Christ et l'Esprit et à présenter le Christ comme une révélation imparfaite. Pourtant, je suis captivé presque malgré moi par la finesse et la profondeur de sa pensée, par le sentiment de douceur, de joie et de certitude qui se dégage de sa vision de l'Esprit, même lorsqu'il semble tendre l'oreille aux tenants du 3^{ème} Règne.

"J'esquisse des pensées que je ressens plutôt que je ne peux les exprimer, écrit encore le père Paul Florensky. On dirait qu'une sorte de tissu, un corps formé des plus fins rayons stellaires se trame dans les fondements du monde : il y a une certaine attente, un

¹⁶ "La conscience catholique" dans *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 187.

¹⁷ *La Colonne et le Fondement de la Vérité*, Paris, 1975, pp.78-85.

¹⁸ cité par S.FOUEDEL, *Sur le P.Paul Florensky*, Paris, 1988 (en russe), p.57.

manque : l'âme aspire à quelque chose, dans son désir de se libérer et d'être avec le Christ. Et quelque chose va se passer : 'ce qui sera n'a pas encore été manifesté'. Mais plus notre sentiment de ce qui se prépare gagne en acuité, plus le lien avec l'Eglise-Mère devient étroit et natal, plus il est facile et simple, par amour pour elle, de supporter la boue dont on la couvre. Ce qui sera le sera en elle et par elle, pas autrement. Avec une joie douce j'attends ce qui sera ; le Nunc dimittis chante et résonne des jours entiers dans mon cœur apaisé. Lorsque cela viendra, lorsque s'ouvrira la Grande Pâque du monde, toutes les disputes humaines cesseront. Je ne sais si ce sera bientôt ou s'il faut attendre encore des millions d'années, mais mon cœur est calme parce que l'espérance le rapproche de cela à le toucher ¹⁹.

Il faut discerner dans ce thème de l'avènement eschatologique de l'Esprit ce qui relève de la conscience du Troisième Age et ce qui appartient à l'essence même de la Révélation, dans l'accomplissement pentecostal et ecclésial de la prophétie de Joël : "Dans les derniers jours, je répandrai mon Esprit sur toute chair". Cette dimension eschatologique du repos de l'Esprit dans l'Eglise traverse toute la théologie russe moderne, depuis le père Serge Boulgakov, le père Georges Florovsky et surtout le père Alexandre Schmemmann. Le père G. Florovsky écrivait ces paroles suggestives :

"Le Royaume est venu, car l'Esprit Saint, Lui-même, est le Royaume. [...] Le Roi siège déjà. Et sa gloire déjà se reflète sur les fils du Royaume appelés à l'héritage de ce Royaume. [...] Le Roi est venu, le Seigneur Jésus, et son Royaume est à venir" ²⁰.

Le titre même de l'ouvrage que l'on peut à juste titre considérer comme le testament spirituel du père Alexandre Schmemmann, *L'Eucharistie sacrement du Royaume*, exprime bien la préoccupation de sa vie entière de discerner dans le Sacrement des sacrements qu'est l'Eucharistie le mystère même de l'Eglise dans l'avènement en elle, *hic et nunc*, du Royaume :

"Là où est l'Esprit Saint, là est le Royaume de Dieu. Par sa descente 'le dernier et le grand jour de la Pentecôte', le Saint-Esprit transforme ce dernier jour en le jour premier de la création nouvelle, tandis que l'Eglise manifeste comme don la présence de ce Jour Premier et Huitième ²¹. [...] L'Eglise entière est tournée vers le Saint-Esprit, 'trésor des biens et donateur de vie', elle aspire à l'acquiescer et à communier avec Lui, elle a soif de Lui, qui est plénitude de grâce. De même que, selon saint Séraphin de Sarov, la vie et l'ascèse de tout fidèle consistent à s'approprier le Saint-Esprit, la vie de l'Eglise est faite de ce même effort pour l'obtenir, de ce même appel, de cette même soif, toujours abreuvée et jamais comblée, du Saint-Esprit. 'Viens vers nous, Esprit Saint, nous faisant participants de tes saints dons, et du jour sans déclin, et de la vie divine, et de la dispensation très suave...' " ²².

4. Kénose ou effacement de l'Esprit

Le père Serge Boulgakov et Vladimir Lossky ont parlé, l'un de la kénose de l'Esprit, l'autre de son effacement.

¹⁹ *La Colonne...*, pp.88-89.

²⁰ *op.cit.* pp 19,30 et 57.

²¹ *L'Eucharistie, sacrement du Royaume*, Paris, 1985, p.29.

²² *ibid.* p.30.

Le père Serge voit déjà dans l'activité créatrice de Dieu une véritable kénose de l'Esprit Saint qui, dit-il, s'abaisse au devenir dans la temporalité dans sa révélation. Dans les créatures, la puissance de l'Esprit agit de façon limitée, selon les états de celles-ci, sans pourtant jamais venir à manquer. C'est pourquoi il ne peut y avoir, dit-il, de révélation de l'Esprit comme Personne dans l'histoire de l'Eglise, bien que par ailleurs ses dons soient inséparables de son Hypostase. N'ayant pas de nom propre, l'Esprit Saint apparaît pour le père Serge dans son humilité, selon laquelle Il se fond tout entier dans l'amour trinitaire, tout en étant Lui-même l'Hypostase de l'Amour. Dans le temps de l'Eglise, la kénose de l'Esprit signifie pour le père Serge que son opération ne devient sensible qu'en fonction de la disponibilité et de la réceptivité de la créature selon la patience de l'Esprit²³. En contradiction pourtant avec cela, le père Serge verra dans la Pentecôte la réalisation de la promesse du Sauveur dans le don du Consolateur en Personne²⁴.

Si le thème de la kénose en théologie trinitaire est propre à la pensée du père Boulgakov – et d'ailleurs inséparablement lié à ses conceptions sophiologiques –, l'incapacité où il se trouve de situer la frontière entre les dons de l'Esprit et la Personne de l'Esprit est, elle, commune à toute la théologie biblique et patristique.

Vladimir Lossky reprendra ce thème de façon magistrale :

*"L'Esprit Saint, écrit Vladimir Lossky, s'identifie mystérieusement avec les personnes humaines tout en restant incommunicable ; Il se substitue, pour ainsi dire, à nous-mêmes. [...] Il faudrait dire plutôt que le Saint-Esprit s'efface en tant que Personne, devant les personnes créées auxquelles Il approprie la grâce. En Lui la volonté de Dieu n'est plus extérieure à nous : elle nous confère la grâce par l'intérieur, se manifestant dans notre personne même, tant que notre volonté humaine demeure en accord avec la volonté divine et coopère avec elle en acquérant la grâce, en la faisant nôtre. C'est alors que cette Personne divine inconnue, n'ayant pas son image dans une autre hypostase, se manifestera dans les personnes déifiées : car la multitude des saints sera son image"*²⁵.

III. Eglise et Eucharistie

J'aimerais grouper dans ce dernier chapitre un certain nombre de thèmes autour du mystère de l'Eucharistie, comme communion des saints du ciel et de la terre dans le Royaume déjà inauguré.

1. Ecclésiologie eucharistique

La théologie orthodoxe moderne s'accorde pour considérer la célébration eucharistique et liturgique en général de l'Eglise comme le lieu par excellence de sa manifestation, de son épiphanie, de son identité, le moment fort et privilégié de son existence.

Il faut certes rendre hommage à l'œuvre ecclésiologique importante des professeurs de l'Institut Saint-Serge et du Séminaire théologique Saint-Vladimir depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, pour approfondir et redéfinir les principes de l'ecclésiologie

²³ *Le Paraclet*, p.327.

²⁴ A partir des textes du *Paraclet* et de cours inédits, Léon ZANDER, son plus proche disciple, expose en détail cette question dans son ouvrage consacré à la pensée du père Serge, *Dieu et le monde*, en particulier dans le vol.II, Paris, 1948, pp.133 et ss. (*en russe*).

²⁵ V.LOSSKY, *Introduction à la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p.169.

orthodoxe autour du mystère central de l'Eucharistie. Déjà le père Serge Boulgakov situe le départ de l'Eglise historique et institutionnelle dès la communauté apostolique et la fraction du pain. Cette référence du père Serge à l'enseignement des apôtres et à la fraction du pain assure la dimension d'Orthodoxie d'une part, et l'Eucharistie au cœur de la vie de l'Eglise²⁶. *"On peut dire que dans l'éon actuel, l'Eglise en tant que Corps du Christ est strictement ce Corps eucharistique en lequel sont transformés les dons eucharistiques par l'action du Saint-Esprit"*²⁷.

C'est surtout l'œuvre du père Nicolas Afanassiev qui marquera l'essor de l'ecclésiologie eucharistique, au-delà d'ailleurs des frontières de l'Orthodoxie. Il voit la plénitude de l'Eglise réalisée autour de l'évêque dans l'Eucharistie, dans la catholicité même de l'Eglise locale. Il oppose ce sens de la plénitude de l'Eglise catholique locale à la conception occidentale et juridique d'une ecclésiologie universelle centrée autour du pouvoir monarchique du primat romain²⁸.

La pensée du père Afanassiev sera continuée et corrigée par ses élèves qui développeront ses idées principales de l'"ecclésiologie eucharistique".

*"Cette évidence, écrit le père Jean Meyendorff, éclaire d'une manière nouvelle les écrits de l'époque prénicéenne. Cette trilogie - Eglise, Eucharistie, évêque - constitue les modes d'incarnation et de présence réelle du mystère du salut dans l'espace et dans le temps"*²⁹.

2. La Mère de Dieu dans la communion des saints

C'est certainement dans la perspective de l'Eglise Epouse de l'Agneau qu'il faut comprendre l'importance de la communion des saints, des défunts et des vivants, tous unis dans le mystère eucharistique. J'aimerais m'arrêter un moment sur le rôle de Marie dans la conscience orthodoxe, car de manière générale cette question est le plus souvent passée sous silence dans les traités d'ecclésiologie et dans le dialogue œcuménique.

De fait, la Vierge Marie occupe une place privilégiée, voire unique dans le culte orthodoxe et dans sa conscience ecclésiologique. La meilleure illustration me semble en être l'émouvante et courageuse confession de foi du père Serge Boulgakov lors de son intervention à la conférence œcuménique de Lausanne en 1927. Il y causa une grande émotion et même indignation parmi les milieux protestants en introduisant la question de la Mère de Dieu dans le contexte du dialogue œcuménique :

*"La sainteté est le but et l'essence de la vie de l'Eglise. La sainteté de l'humanité du Christ est actualisée dans la communion des Saints. Mais nous ne pouvons pas séparer l'humanité de Notre Seigneur de l'humanité de sa Mère, la Theotokos immaculée. Elle est la tête de l'humanité dans l'Eglise, mère et épouse de l'Agneau. Elle est unie avec tous les saints et les anges dans la vie et le culte de l'Eglise"*³⁰.

²⁶ Voir *L'Epouse de l'Agneau*, Paris, 1984, p.221.

²⁷ Voir Léon ZANDER, *Dieu et le monde*, pp.304-305. Le père Georges FLOROVSKY va dans le même sens : *Le Corps du Christ vivant*, p.20.

²⁸ voir en particulier *L'Eglise du Saint-Esprit*, Paris, 1975.

²⁹ *Initiation à la Théologie byzantine*, Paris, 1975, pp.274-280.

³⁰ N.ZERNOV, "The Eastern Churches and the Ecumenical Movement in the XXth century", dans R.ROUSE and S.C.NEILL, *A History of the Ecumenical Movement*, London, 1967, p.656.

Quant à Vladimir Lossky, il nous rappelle à la suite du père Serge cette même centralité du mystère de Marie pour l'ecclésiologie:

*"Fondé sur la christologie, le dogme de la Mère de Dieu reçoit un fort accent pneumatologique et, par la double économie du Fils et de l'Esprit Saint, se trouve indissolublement lié à la réalité ecclésiologique"*³¹. Il rejoint le père Serge pour rappeler avec force que *"si l'enseignement sur la Mère de Dieu appartient à la tradition, ce n'est qu'à travers l'expérience de notre vie dans l'Eglise que nous pourrions adhérer à la dévotion sans limites que l'Eglise a vouée à la Mère de Dieu. Et le degré de cette adhésion sera la mesure de notre appartenance au Corps du Christ"*³².

3. Sobornost et catholicité de l'Eglise

La traduction slavonne du troisième attribut de l'Eglise – *katholikos* – a fait couler beaucoup d'encre tant dans les milieux théologiques orthodoxes que dans le dialogue œcuménique. Je me limiterai ici à citer la critique de Vladimir Lossky qui reproche aux tenants de la *sobornost* de s'éloigner du sens original de la "catholicité" pour privilégier la conciliarité :

"La catholicité nous apparaît donc comme un attribut inaliénable de l'Eglise, en tant qu'elle possède la Vérité. On peut même dire que c'est une qualité de la Vérité chrétienne, [...] le mode de connaissance de la Vérité propre à l'Eglise". Cela étant dit, il reconnaît que *"le texte slavon du Credo traduit très heureusement l'adjectif catholique de l'original grec par soborny. Khomiakov en a tiré le néologisme russe sobornost, répondant exactement à l'idée de catholicité qu'il a développée dans ses écrits sur l'Eglise. Or, la racine slave sobor voulant dire assemblée, et, plus particulièrement concile, synode, les termes dérivés soborny, sobornost reçoivent par là une nouvelle nuance pour l'oreille russe, sans perdre pour cela leur sens direct, celui de catholique, catholicité"*³³.

Si pour le père Georges Florovsky *"le christianisme est une communauté, une corporation, une fraternité, une 'société'"*, il rappelle que *"l'unité fraternelle des hommes elle-même a une profondeur ontologique, modelée sur l'unité parfaite de la Trinité Très Sainte"*³⁴. De pair avec Lossky, il voit dans la catholicité le sens primitif de l'intégrité de la foi et de la vie spirituelle, c'est-à-dire "la catholicité du dedans".

On a signalé les lacunes de la doctrine khomiakovienne de la *sobornost* : un accent excessif sur l'aspect moral de celle-ci, au détriment du charisme doctrinal de l'épiscopat. C'est ainsi qu'à la conception pneumatologique de l'Eglise chez Khomiakov, le père Florovsky préférera une conception plus résolument christologique de l'Eglise, ce qui sera déterminant chez lui pour le fondement des ministères hiérarchiques.

4. Le Peuple de Dieu consacré dans le sacerdoce royal

Jusqu'à récemment, la théologie orthodoxe, surtout dans les manuels d'ecclésiologie, semble avoir suivi un modèle typiquement occidental, celui d'une opposition tranchée entre le clergé et le laïc, entre une "église enseignante" et une "église enseignée". Avec tous

³¹ "Panaghia", dans *A l'Image et à la Ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p.192.

³² *ibid.* p.207.

³³ "Du Troisième attribut de l'Eglise", dans *A l'Image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, pp.167,179.

³⁴ *op.cit.* pp.16-17.

les risques et exemples de durcissement d'un cléricalisme sur la défensive, d'un laïcat tendant à la contestation du pouvoir exclusif de la hiérarchie.

De pair avec les slavophiles, le métropolite Philarète de Moscou fut probablement l'un des inspirateurs du grand texte de "confession de foi" qu'est l'encyclique des patriarches orientaux de 1848. Elle y proclame que le peuple de Dieu est tout entier le gardien et le dépositaire de la foi et de la Tradition apostolique. Elle invite à un retour à une ecclésiologie de conciliarité :

*"Tous ensemble, écrit le saint métropolite Philarète, et tous en succession, sont constitués par Dieu en une Eglise qui est le dépôt véritable de la tradition sacrée. Le 'peuple' désigne l'ensemble de la hiérarchie et des fidèles constitué par ces éléments inséparables et complémentaires du Corps"*³⁵.

Ce thème du Peuple de Dieu tout entier sera repris dans toute la pensée ecclésiologique du 20e siècle, depuis le père Serge Boulgakov, Vladimir Lossky, et surtout par le père Nicolas Afanassiev qui le situera au cœur de son œuvre principale, intitulée *L'Eglise du Saint-Esprit*.

Est-il nécessaire de souligner le rôle du renouveau ecclésiologique russe dans la préparation et la réalisation du concile de Moscou de 1917-1918 ? Les statuts ecclésiaux élaborés par les Pères et les membres laïcs du concile, plus encore, la teneur même de ce concile en pleine tourmente révolutionnaire, tout cela montre combien la conscience ecclésiale avait mûri et recherchait une restauration de l'administration de l'Eglise selon les canons et selon l'esprit de la tradition ecclésiologique orthodoxe.

De nos jours, la canonisation du saint patriarche Tikhon et la publication des actes et statuts du concile font espérer que l'Eglise russe saura progressivement restaurer l'esprit conciliaire dans sa conscience théologique et dans sa pratique canonique. Précisons que l'Eglise orthodoxe en Amérique d'une part (*Orthodox Church in America*), et d'autre part l'Archevêché orthodoxe d'origine russe en Europe occidentale, vivent jusqu'à aujourd'hui selon l'esprit et la lettre des statuts du concile de Moscou.

Grâce au renouveau ecclésiologique amorcé par Khomiakov autour de l'idée maîtresse de la *sobornost*, de la collégialité de l'Eglise, le concile de Moscou de 1917-1918 a conclu un énorme travail de réflexion et de réorganisation de l'Eglise russe, a restauré l'institution patriarcale et d'autre part a décrété les modalités de la participation des laïcs dans l'administration et le gouvernement de l'Eglise. C'est un problème difficile et aujourd'hui encore nous avons des points de vue différents sur ce sujet. La théologie orthodoxe s'est sensibilisée sur la participation du laïcat dans les institutions de la vie de l'Eglise, dans son enseignement et dans la garde de la foi. L'orthodoxie vit depuis plus d'un siècle dans la recherche de la place du peuple de Dieu dans l'Eglise.

5. Sacerdoce et laïcat

Le père Serge Boulgakov hérite d'une certaine déficience de Khomiakov concernant la place de la hiérarchie dans la vie de l'Eglise. Elle semblerait tenir pour lui son autorité de l'ensemble des fidèles. Le père Serge distingue d'une manière un peu trop tranchée et rigide l'Eglise institutionnelle et l'Eglise divine et céleste. L'Eglise institutionnelle est

³⁵ cité par Paul EVDOKIMOV, "Les principaux courants de l'ecclésiologie orthodoxe au XIXe siècle", dans *Revue des Sciences Religieuses*, t.XXXIV (1960), p.68.

apparue par un acte divin dès la Pentecôte. L'Eglise céleste est éternelle et était déjà présente dès le commencement, au Paradis (nous retrouvons cette même idée de l'origine paradisiaque de l'Eglise chez le métropolite Philarète). Pour le père Serge, les ministères hiérarchiques, bien qu'appartenant au noyau de l'Eglise, n'apparurent que dans le courant de son développement historique et ne peuvent être considérés comme un principe éternel³⁶.

La notion même de sacerdoce royal, universel, et pourrait-on dire, collégial, de l'Eglise tout entière est une question qui ne va pas de soi et qui a provoqué dans l'orthodoxie des années 60 de forts remous, en particulier dans les milieux de la théologie académique grecque. C'est le père Afanassiev qui a exprimé cette notion d'une manière paradoxale: "*Le christianisme primitif était un mouvement laïc*"³⁷.

A propos de cette formule provocatrice du Père Afanassiev, nous pouvons dire qu'il voit dans le régime de la Nouvelle Alliance l'abolition de l'opposition entre le sacré et le profane et qu'il affirme la sacralisation intégrale du monde, de la vie humaine tout entière qui avait été profanée. Notre vie est consacrée, l'homme est consacré comme membre du peuple saint, du sacerdoce royal, hostie vivante intercédant pour le monde. Nous en revenons à cette vision paulinienne globale et de là nous passons au culte eucharistique et à la liturgie. On peut alors dire que l'Eucharistie est une actualisation du seul sacrifice et culte du Christ. C'est une célébration ecclésiale, sacerdotale, pour le monde, offerte par l'Eglise entière, où le peuple entier concélébre, communie, se sanctifie et sanctifie. L'onction chrismale du baptême crée cette ontologie sacerdotale à l'intérieur de laquelle les fonctions ministérielles peuvent et doivent se diversifier. C'est une célébration du peuple de Dieu entier qui est à la fois *laikos* et sacerdotal; c'est la vie entière de tous les hommes et tout l'homme qui est incluse, embrassée dans cette offrande sacerdotale. Comme le dit saint Paul : "*Offrez votre vie comme une hostie vivante agréable à Dieu*"³⁸. Il tient le même langage tant pour la parole de Dieu que pour l'eucharistie, pour la prédication, pour la liturgie intérieure ou pour l'offrande de bienfaisance. Tout cela est de nature eucharistique.

Par conséquent, cela signifie que le sacerdoce ministériel est un service personnel charismatique pour le Peuple saint, à l'intérieur de la consécration pentecostale et charismatique de l'Eglise tout entière. C'est ainsi que, selon le père Afanassiev, la théologie classique des ministres et des sacrements doit être repensée. Premièrement, c'est le Christ qui est le ministre des sacrements. On trouve cela chez les Pères et dans la théologie moderne. "Toi qui offres et qui es offert, Toi qui reçois et qui es distribué". Par ailleurs dans la tradition syrienne ancienne c'est l'Esprit Saint qui est le ministre des sacrements. Il n'y a pas d'opposition entre les deux visions. L'Eglise en est le lieu et le milieu vital. Tout le peuple de Dieu concélébre et témoigne. Dans ce contexte la fonction des ministères hiérarchiques doit être affirmée avec force dans la célébration des sacrements. Dans la mesure où c'est le Christ qui est le célébrant dans l'Esprit Saint, les ministères hiérarchiques représentent le Christ d'une manière privilégiée, mais toujours dans le cadre du mystère de la nature sacerdotale du peuple de Dieu tout entier.

³⁶ voir *L'Epouse de l'Agneau*, Paris, 1984, p.205.

³⁷ P.N.AFANASSIEV, op. cit. p. 39.

³⁸ Rom.12,1.

6. Participation du peuple de Dieu à l'Eucharistie et au culte liturgique

Il faut rendre hommage au père Nicolas Afanassiev d'avoir posé le problème dans une nouvelle perspective dans son ouvrage intitulé *Le service des laïcs dans l'Eglise*³⁹, (qui deviendra un des chapitres de sa thèse de doctorat). A bien des égards, cette thèse est lumineuse, bien qu'elle exige des compléments ou certains correctifs. Le thème essentiel en est le fondement biblique et néotestamentaire du sacerdoce royal de tous les membres de l'Eglise, en accomplissement de la prophétie de l'Exode⁴⁰. L'étude détaillée des rituels sacramentels de l'initiation et de l'Eucharistie confirmait pour lui ce sacerdoce universel : imposition des mains et onction au baptême, le vêtement blanc dont sera l'héritière l'aube du célébrant, la tonsure du baptême, l'introduction dans l'église, le baiser de paix, la pleine participation à l'Eucharistie, l'"amen" des épicleses et bénédictions, les prières eucharistiques à voix haute. La conclusion du père Afanassiev est qu'il faut souligner la valeur de la pleine participation de ce qu'il appelle la "concélation du peuple tout entier" à l'action liturgique, eucharistique de l'Eglise, sous la présidence de l'évêque entouré du presbyterium. On peut dire qu'il est le héraut de l'ecclésiologie de saint Ignace d'Antioche.

La seconde thèse du père Afanassiev est plus contestable. Il rejette en effet la participation des fidèles au domaine de l'administration et de l'enseignement. Il admet néanmoins le don universel de discernement du laïcat, par rapport à l'administration et à l'enseignement. Je veux dire par là que, à la différence même du concile de Moscou qui introduisit dans les conseils et les assemblées diocésaines des représentants du laïcat élus par les paroisses, le père Afanassiev est plus réservé, peut-être à cause des problèmes contemporains.

Nous avons vu que tous les ministères, sacerdotal, royal et prophétique, découlent du Christ, dans lequel seul ils trouvent leur plénitude et leur accomplissement. Tout le corps ecclésial participe à ce sacerdoce royal et prophétique, d'une part. Par ailleurs, l'apostolat des Douze instaure le principe d'une transmission ministérielle et hiérarchique de cette plénitude de charismes et de diaconies. Au-delà des Douze, ce sont leurs héritiers et successeurs, les évêques, qui en sont les canaux privilégiés. A tel point que nous pouvons parler du sacerdoce épiscopal et presbytéral comme signe ou icône de la présence réelle du Christ. L'évêque centralise les charismes, ce qui ne contredit pas les nombreux témoignages apostoliques sur la diversité des ministères et des charismes dont le pastorat et le gouvernement de la communauté eucharistique ne sont qu'un aspect. Tous les charismes relèvent de l'apostolat et de l'épiscopat. Mais réciproquement l'épiscopat doit être un foyer de diversité des charismes, dans la collégialité de l'Eglise, vécue à travers la concélélation liturgique de l'Eucharistie.

7. Le peuple de Dieu, gardien de la foi

Aucun de ces charismes n'apparaît comme un pouvoir sur l'Eglise, pas même le ministère épiscopal. Ils se situent dans l'Eglise et non "sur" l'Eglise, ni "en dehors" de l'Eglise. Car en face du Christ Roi, seul Pasteur, Docteur et Prophète, tous les membres de l'Eglise sont membres du peuple de Dieu, du troupeau de Dieu. Tous sont ontologiquement "laïcs", c'est-à-dire oints et donc consacrés au sacerdoce royal et prophétique du Christ et de son Eglise. Tout le *laos* de Dieu concélébre à l'Eucharistie de

³⁹ Paris, 1955 (en russe).

⁴⁰ Ex.19,6. Cf.1 Petr.2,5; Apoc.1,6;5,10.

l'évêque en répondant *amen* à l'épîclèse. Cet *amen* a une portée ecclésiologique globale et "extra-liturgique". Il exprime la fonction propre du peuple, qui est de dire dans le Saint-Esprit oui, de recevoir, dans le don de discernement et de jugement, l'enseignement, la doctrine, la prédication de la foi et d'accepter dans la liberté créatrice des enfants de Dieu, l'exercice du pouvoir pastoral et de l'autorité et de l'enseignement. "*Ne vous faites pas les seigneurs à l'égard du troupeau, mais devenez les modèles*"⁴¹.

Il faut souligner la responsabilité collégiale du peuple de Dieu dans la réception de la foi, dans la défense de la foi et de la piété. Nous savons l'importance du rôle des moines du temps des conciles œcuméniques, du concile d'Ephèse, Nicée II, et le rôle du Studion avec saint Théodore le Studite. Ce principe de la responsabilité collégiale du peuple de Dieu a été érigé en règle dans l'encyclique des patriarches orientaux de 1848, texte qui a été reçu dans l'Orthodoxie comme un texte symbolique doté d'une certaine autorité canonique.

Le peuple orthodoxe en a conscience, même si ce jeu de la collégialité est inhibé et souvent diminué dans notre réalité actuelle. Le père Alexandre Schmemmann a parlé d'une crise de la collégialité dans l'Orthodoxie contemporaine. Même pour nous, les décisions de cette encyclique ainsi que les décisions et statuts du concile de Moscou demeurent à la fois comme un donné et un idéal, qui demanderaient, dans l'Eglise russe comme dans les autres Eglises de la diaspora, un très gros travail de purification et de vérité. Car cette collégialité est très difficile à mettre en place, à tous les niveaux, paroisse, diocèse ou église entière. Il ne faut pas se leurrer : nous enseignons une théologie de la collégialité extrêmement belle, mais qui est malheureusement souvent démentie par la réalité.

Tout cela ne contredit ni le charisme dévolu à l'évêque, ni celui qui l'est à ses délégués, mais rappelle que cette délégation ne peut se limiter formellement au presbyterium consacré. L'Esprit Saint est libre d'appeler n'importe lequel des membres de son Eglise pour le témoignage de la foi, pour l'enseignement, pour la remise en ordre du pastoral, pour la recherche théologique libre et créatrice. Là, le charisme de réception et celui du discernement des ministères doctrinaux sont appliqués à la fois par le peuple et par l'épiscopat, conjointement mais séparément, selon les pouvoirs et les responsabilités de chacun. L'épiscopat y garde ses prérogatives, sa fonction d'être le porte-parole de la doctrine apostolique, mais dans l'unité avec le peuple de Dieu.

Ainsi, parler de l'enseignement doctrinal dans l'Eglise, c'est toujours parler du rôle prophétique inspiré directement par l'Esprit Saint, au-delà des prévisions humaines. Il semble en effet nécessaire de distinguer les vocations extraordinaires de l'enseignement ordinaire, institutionnel, celui de la prédication du prêtre ou de l'évêque. Sachons reconnaître que parfois il y a opposition entre eux. Et sachons qu'en dernier recours, c'est l'Esprit Saint qui vit dans l'Eglise, et qui, au-delà de l'évêque ou du peuple, est le critère ultime. C'est Lui qui exerce dans le peuple eucharistique son discernement et son jugement.

8. La participation du peuple de Dieu au gouvernement de l'Eglise

Le discernement du peuple concernant la fonction royale, pastorale de la hiérarchie, de son gouvernement est essentiel. Cela signifie une conciliarité permanente dans l'Eglise locale, à tous les niveaux. Sans cette conciliarité, l'évêque se coupe de son Eglise, ne

⁴¹ 1 Pi.5,1.

connaît pas ses brebis, ne peut ni intercéder pour eux, ni les paître, ni les représenter conciliairement. Bien sûr, dans les conciles primitifs, l'évêque portait suffisamment en lui le peuple de Dieu pour que le concile d'évêques soit un concile où l'Eglise entière était concernée. Aujourd'hui, il semble que cette relation de l'évêque au peuple de Dieu passe par une participation peut-être plus grande que par le passé du peuple à la vie et au gouvernement de l'Eglise.

C'est en partie pour pallier à une désaffection certaine de l'exercice de la collégialité que le concile de Moscou a élaboré le principe et les modalités d'une représentativité du laïcat à tous les niveaux de la vie de l'Eglise russe, depuis les échelons inférieurs jusqu'au diocèse et à l'Eglise russe dans son ensemble. Le père Jean Meyendorff écrivait en 1955 : *"La participation des laïcs dans les conciles locaux et même dans la prédication ecclésiale n'est pas la règle, mais une hérésie si elle suppose que nous contestions les dons charismatiques du sacerdoce, de l'enseignement et de l'administration confiés à la hiérarchie des églises. Mais cette participation des laïcs est au contraire une saine réaction de la conscience ecclésiale si elle révèle le sacerdoce royal de tous les chrétiens et leur commune responsabilité pour la vérité ou bien encore si elle est motivée par l'impossibilité provisoire d'exprimer autrement le service des "laïcs" dans l'Eglise ou si elle est causée par l'inaptitude de la hiérarchie à gouverner et à enseigner"* ⁴².

En guise de conclusion

Notre survol de l'ecclésiologie russe du 20^e siècle ne peut être ni neutre ni théorique. J'ai parlé tout à l'heure du danger de divorce entre la théologie de l'Esprit et la théologie de l'Eglise. C'est finalement le danger inhérent à toutes les époques de l'histoire de l'Eglise : divorce entre la vie de l'Esprit et dans l'Esprit, d'autre part la conscience que l'Eglise en a, enfin le décalage entre la conscience ecclésiologique et la manière dont sont appliquées et vécues les structures fondamentales de l'ecclésiologie.

Le père Alexandre Schmemmann parlait jadis d'une crise de la conciliarité dans l'Eglise orthodoxe, en particulier dans la relation entre la hiérarchie et le peuple de Dieu tout entier. Cela demeure vrai aujourd'hui. Crise de la conciliarité à tous les niveaux, paroissial, diocésain, interdiocésain et finalement interorthodoxe. Crise non moins de la conscience eucharistique et de sa dimension ecclésiale en tant que fondement de la conciliarité.

Crise dans l'Eglise signifie essentiellement jugement de Dieu sur l'Eglise, sur notre époque où l'Esprit Saint qui vivifie l'Eglise et qui gémit au plus profond de son être s'adresse aussi à elle, l'interpelle aujourd'hui comme Il le faisait en s'adressant aux Eglises de l'Apocalypse. Qui saura entendre la voix de l'Esprit, qui saura nous traduire ce que l'Esprit dit aujourd'hui à l'Eglise de Russie, à l'Eglise tout court ?

⁴² P.Jean MEYENDORFF, "La hiérarchie et le peuple dans l'Eglise Orthodoxe" (recension du livre du p.N.AFANASSIEV, *Le service des laïcs dans l'Eglise*), dans *Le Messager de l'ACER*, n° 39, 1955-IV, p.40 (en russe).