

BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE

METROPOLITE SERAPHIM

## L'ÉGLISE ORTHODOXE

Les dogmes, la liturgie, la vie spirituelle

TRADUCTION FRANÇAISE DE JACQUES MARTY DOCTEUR EN THÉOLOGIE

PAYOT, PARIS  
106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

1952

Tous droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.  
Metropolit Seraphim : Die Ostkirche, W. Spemann Verlag, Stuttgart

## PREFACE

Le présent ouvrage s'adresse avant tout aux milieux où l'on s'intéresse à l'Église d'Orient; il se propose de les familiariser non seulement avec l'histoire de l'Église orthodoxe orientale, mais aussi avec sa dogmatique et avec sa vie spirituelle. Il existe déjà toute une série de travaux de valeur sur ce sujet (exemples: F. Heiler, *Ostkirche und Urkirche*, ainsi que plus d'un volume dû à des théologiens catholiques : Wunderle, Tyciak). Ce qui distingue notre essai de ceux-la et d'autres, analogues, c'est qu'il a été écrit par des théologiens orthodoxes.

La première partie présente est d'abord un exposé de la dogmatique orthodoxe; c'est l'œuvre du métropolite Séraphim ... C'est lui qui a donné à l'ensemble du livre sa rédaction définitive. Le tableau des doctrines comprend, entre autres parties constitutives, des témoignages liturgiques, qui se réfèrent à la deuxième partie, consacrée à décrire la vie spirituelle de l'orthodoxie. On sait, en effet, que l'Église orthodoxe place le culte au cœur même de la vie ecclésiastique. Cette deuxième partie a été composée par l'un des meilleurs théologiens de cette Église, Ivan Tschetverikov, professeur à l'académie ecclésiastique – anciennement impériale – de Kiev. Quant à l'exposé historique qui achève la première partie du livre, il est dû au prêtre Wassili Lengelfelder, diplômé en théologie de l'Université de Belgrade, bon connaisseur des Églises orthodoxes des Balkans; c'est également lui qui a traduit du russe en allemand le travail du professeur I. Tschetverikov.

Le lecteur sera peut-être surpris de constater que, surtout dans la seconde partie, on s'étend relativement beaucoup sur la vie spirituelle de l'Église russe. Mais ceci s'explique simplement, si l'on considère que la très forte majorité des chrétiens orthodoxes appartient à cette Église, où de plus la vie ecclésiastique a connu un développement paisible et sans heurt durant de nombreux siècles; au contraire, les Églises orthodoxes balkaniques ne disposaient que de possibilités très limitées, sous la domination turque qui entravait leur développement.

# L'ÉGLISE ORTHODOXE

## INTRODUCTION

Longtemps, au sein de la chrétienté occidentale, l'Orient orthodoxe est resté en une large mesure une terre inexplorée, inconnue. Seuls les théologiens et d'autres érudits s'arrêtaient à étudier l'histoire de l'Église orthodoxe, sa dogmatique, sa liturgie, sa vie religieuse. Pour la masse des croyants, cette curiosité toute scientifique ne présentait aucun intérêt. Ce ne fut que peu à peu que se répandirent des informations sur cette Église, surtout après la première guerre mondiale, qui amena quelque prise de contact avec elle. Dans le même ordre d'idées, il ne faudrait pas sous-estimer le rôle qui incombait aux émigrés russes, réfugiés çà et là en Europe occidentale après la victoire du bolchevisme. Ils y apportaient avec eux leurs croyances, leur culte, leurs usages et traditions, ce qui n'alla pas sans susciter l'intérêt autour d'eux. Presque personne n'ignore plus désormais qu'entre l'Église orthodoxe et les confessions qui se partagent l'Occident il existe aussi bien certains éléments communs que certaines divergences. On sait, par exemple, que l'Église catholique romaine et avec elle les Églises protestantes admettent le «filioque», selon elles contenu implicitement dans le symbole de Nicée-Constantinople, tandis que l'Église orthodoxe le rejette comme ayant été inséré après coup dans ce texte. En revanche, l'orthodoxie pratique en commun avec Rome le culte des saints, alors que, tout comme les chrétiens protestants, elle nie la primauté du pape et rejette le dogme de l'infailibilité. Mais, si l'on ne prenait en considération que les formules dogmatiques, on n'obtiendrait pas de l'orthodoxie une conception objectivement exacte. Ce qui la caractérise, en effet, ce n'est pas l'expression verbale, c'est la conception des dogmes, le sens imparti à leur formulation, à quoi il faut ajouter les conséquences qu'elle en déduit.

Non pas que les définitions dogmatiques ne présentent pour les chrétiens orthodoxes qu'une importance secondaire. Il n'en est absolument rien : ces définitions leur sont un héritage sacré, puisque aussi bien la création des dogmes fut pour une part prépondérante l'œuvre de la moitié orientale de l'ancienne Église, et que la chrétienté orthodoxe entend les perpétuer en ce monde jusqu'à la fin des temps, immuables, intactes, absolues. Ce dont, néanmoins, l'on garde toujours conscience, c'est le fait que les dogmes ne sont pas des expressions abstraites, mais des vérités vivantes, et qu'on ne les confesse à proprement parler qu'en les vivant. L'orthodoxie ne veut nullement être une doctrine accessible sans peine aux gens de l'extérieur; elle entend présenter et réaliser la vérité dans la vie. Quiconque ne connaît pas cette vie, quiconque n'y pénètre pas, quiconque n'y participe pas, ne comprendra jamais exactement l'orthodoxie, et cela d'autant moins que son «essence» ou son «esprit» ne s'exprime jamais dans une formule précise. Par là s'expliquent les divers malentendus et contre-sens concernant l'orthodoxie, qui se sont largement répandus parmi les chrétiens d'Occident. En voici deux exemples : pour certains, l'orthodoxie tiendrait «le milieu entre catholicisme et protestantisme»; ou bien l'Église orthodoxe ne serait qu'une «momie toute raide», voire une «communauté culturelle purement quiétiste» (A. v. Harnack).

L'Orient orthodoxe est longtemps resté spirituellement séparé de l'Occident, suivant ses propres voies. L'Occident se souciait peu de la vie ecclésiastique et religieuse propre à l'orthodoxie, de ses caractères spécifiques. Il n'est donc pas surprenant que ce monde lui soit demeuré fermé et qu'il l'ait assez souvent jugé et apprécié avec inexactitude ou partialité. Accédera seul à l'esprit même de l'orthodoxie, seul en saisira l'essence, celui qui l'aura abordée vivante, avec une pleine sympathie au sens intégral du terme. Acquis sur une pareille voie, la connaissance qu'il en possédera désormais ne viendra plus s'achopper aux nombreuses lacunes et erreurs que comporte la vie des chrétiens orthodoxes, et qui apparaissent souvent comme de fâcheuses conséquences de certaines influences étrangères, ou comme

conditionnées par l'histoire. En Occident aussi, il n'est pas rare que se creuse un fossé, que se manifeste une contradiction, entre théorie et pratique, idéal et réalité, entre le devoir et la conduite. – C'est avec satisfaction que l'on peut constater comment un revirement s'est accompli depuis une trentaine d'années environ. De plus en plus les regards se portent vers l'Orient. Certes, l'impulsion est parfois donnée par des tendances à l'union, ou même par un esprit de prosélytisme. Mais les cas demeurent nombreux où l'on tend sincèrement, d'abord à bien connaître l'Orient orthodoxe, puis à bien comprendre la richesse, la profondeur et la beauté spirituelle de sa religion, afin d'accéder à l'essence même et à la psychologie de sa piété spécifique, ce qui permettra d'en faire l'objet d'une appréciation aussi équitable qu'objective.

# PREMIERE PARTIE EXPOSÉ DOGMATIQUE

## LE SYSTÈME DOCTRINAL DE L'ÉGLISE ORTHODOXE

Le milieu d'origine du dogme chrétien et de la dogmatique n'est autre que l'Orient; aussi bien donna-t-il également naissance à diverses hérésies, contre lesquelles il lui fallait s'abriter dans le dogme. Naturellement, l'Occident chrétien lui aussi participa aux luttes contre les hérésies et contribua à élaborer les formules dogmatiques exprimant les vérités chrétiennes; mais il s'est principalement consacré à la pratique de la vie ecclésiastique et préoccupé d'administration et de discipline, au sein de ses communautés. Doués d'une tournure d'esprit plus intellectuelle, les Grecs inclinaient de préférence à philosopher. C'est pourquoi, en combattant les hérésies, ils ont développé le contenu dogmatique du christianisme et formulé les vérités dogmatiques de l'Église. Tel fut le rôle que joua l'Église grecque orthodoxe, au sein de l'Orient chrétien, jusqu'à la chute de l'empire byzantin.

Les Russes orthodoxes s'étaient d'abord contents de répéter ce qu'ils avaient reçu de leurs maîtres, les Grecs. Au 15<sup>e</sup> siècle, contre la secte des «judaïsants», les théologiens russes, par exemple saint Joseph de Volokolamsk, Maxime le Grec, d'autres encore, se bornaient à réfuter les hérétiques à l'aide de textes et d'énoncés dogmatiques extraits des œuvres des anciens pères de l'Église:

Ce ne fut qu'aux 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles, quand les hiérarques de la Russie se virent amenés à s'opposer aux progrès du catholicisme romain envahissant, que parurent les premiers ouvrages systématiques dus à des théologiens russes versés dans l'étude des dogmes. Mais ce n'étaient pas des travaux originaux; il ne s'y trouvait que des amplifications superficielles suivant pas à pas les manuels dogmatiques du catholicisme romain pour les renverser; on en supprimait simplement ce que ne contenait pas le credo orthodoxe et l'on ajoutait ce qui, à cet égard, pouvait manquer. C'est à cette catégorie de productions des théologiens orthodoxes qu'appartiennent *Le grand catéchisme* de Laurent Sisanius, et avant tout. *La confession orthodoxe* du célèbre métropolite de Kiev Pierre Mogilas. La forme aussi bien que le contenu a fortement subi l'influence de la scolastique latine; le tout en dépend évidemment. Lorsque les théologiens de Kiev, élevés dans l'esprit de cette théologie, vinrent à Moscou, ils n'y trouvèrent aucune sympathie; au contraire, ils se virent immédiatement suspecter d'hérésie. Au 18<sup>e</sup> siècle seulement, cette théologie prit de plus en plus racine et finit par devenir prépondérante, principalement parce que les théologiens de Kiev jouissaient de la protection de Pierre le Grand. Après lui, les conditions extérieures contrarièrent le développement d'une théologie russe orthodoxe indépendante. Si antérieurement avait dominé l'influence de la théologie catholique romaine, des influences protestantes la supplantèrent par la suite, car à la cour des tzars plusieurs représentants du protestantisme étaient en mesure de faire valoir leurs vues. Les établissements d'enseignement théologique, alors peu nombreux, ne faisaient que refléter les influences, tendances et dispositions prédominantes, qu'en suivre les vicissitudes. Encore en 1900 un théologien russe, le hiéromoine Tarassi, formulait cette exigence : «Il faut ramener notre orthodoxie à la pureté originelle du temps des pères; alors seulement nous comprendrons qu'elle est capable de poursuivre son développement, en opposition à l'hostilité des circonstances extérieures.» Depuis le début du 20<sup>e</sup> siècle, tous les principaux hiérarques et théologiens russes répètent, unanimes : plus de scolastique ! plus de rationalisme ! revenons aux anciens pères et aux doctrines de l'époque patristique !

L'un des représentants du mouvement slavophile, J. F. Samarine, reprochait à la théologie orthodoxe moderne de s'être trop écartée de la vie et de l'Église vivante. Il soutenait même que cette théologie rationaliste portait la responsabilité de la vaste expansion qu'avaient prise l'indifférence religieuse et l'incrédulité. D'après un autre théologien, la théologie orthodoxe oscillait entre le subjectivisme et l'objectivisme, ne sachant quelle voie suivre, la voie intellectuelle, et dogmatique (objective) ou la voie empirique, psychologique (subjective), l'une et l'autre extrêmes et périlleuses, car la première mène au pélagianisme et à la scolastique rationaliste, tandis que la seconde donne accès à la théologie du protestantisme. Il faut affranchir la théologie orthodoxe de l'esprit du rationalisme et de la méthode rationaliste analytique; il faut donner une expression à l'esprit et à la vie religieuse de l'orthodoxie, empiriquement fondée; à ce seul prix il sera possible de rendre aux formules dogmatiques des conciles œcuméniques et des saints pères leur sens vivant originel et leur portée intégrale.

Deux hiérarques bien connus, théologiens distingués, le métropolite puis patriarche Serge et le métropolite Antoine (Chrapovitzky), montraient que dans la théologie rationaliste traditionnelle la valeur morale des vérités dogmatiques ne pouvait recevoir une expression, car on ne considérait que le dogme, détaché, coupé, de la vie religieuse ecclésiastique. Comme exemple de cette théologie rationaliste citons la *Théologie dogmatique* de Macaire, métropolite de Moscou. La méthode en est analytique autant que rationaliste. L'exposition du dogme ne repose nullement sur l'expérience ecclésiastique; on n'en élucide pas davantage le contenu et la signification éthiques; tout se réduit à une déduction de syllogismes en série. Aussi cette théologie ne saurait ni frayer la voie à l'âme en quête de Dieu, ni éteindre sa soif religieuse.

Ce qui caractérise également la théologie dogmatique orthodoxe la plus récente, ce sont des tendances à placer à la base de la dogmatique une idée déterminée; pour ainsi dire, cette idée doit être l'âme du système et le centre d'où rayonnent tous les articles de foi. On veut suivre de la sorte la théologie apostolique et patristique, tout animée et pénétrée elle aussi, chacun le sait, d'idées déterminées. Ainsi, l'idée centrale des évangiles, c'est le royaume de Dieu; celle des écrits johanniques n'est autre que l'amour et la vie éternelle; quant à la théologie de l'apôtre Paul, elle gravite autour du salut par la foi. Les vues théologiques des anciens docteurs de l'Église, Athanase le Grand, Cyrille de Jérusalem, Clément d'Alexandrie, Maxime le Confesseur, et autres, étaient toutes pénétrées de l'idée de la déification. En ce qui concerne les modernes théologiens russes, on constate que les conceptions théologiques de A. S. Chomiakov reposaient sur l'idée de l'Église qui se réalise dans l'amour chrétien; l'Église est l'organisme de l'amour qui unit toutes choses. D'après W. S. Soloviev, le christianisme a pour idée fondamentale le royaume de Dieu, où se réalise la justice de Dieu, dans son universelle unité. Bien connue également, son idée de l'humanité de Dieu. Quant au prieur et professeur P. Sviatlov, il partait de ce principe : tout le contenu dogmatique du christianisme ne peut être exposé que par rapport à l'idée du royaume de Dieu; à ce seul prix la dogmatique obtient une signification pour la vie. Auparavant déjà, un professeur de l'académie ecclésiastique de Moscou, A. Bieliaiev, avait élaboré un système dogmatique où tous les dogmes sont dérivés de l'idée de l'amour divin. – Deux des théologiens déjà nommés, le métropolite (patriarche) Serge et le métropolite Antoine (Chrapovitzky), développaient dans leurs ouvrages une conception et une explication morales des dogmes; dans chaque dogme se trouve contenue une idée morale; c'est pourquoi le dogme donne son fondement à la vie morale du chrétien. L'évêque russe Théophane (le Reclus) représentait une théologie orthodoxe à base ascétique. Parmi les théologiens russes émigrés en Europe occidentale, feu le prieur S. Bulgakov, qui professa à l'institut théologique orthodoxe de Paris, a développé un système original (resté, il est vrai, inachevé); il s'efforçait de combiner les dogmes orthodoxes à la sophiologie gnostique. Au demeurant, cette idéologie dans l'interprétation des dogmes s'est vue rejeter par la très grande majorité des théologiens orthodoxes; le patriarcat moscovite l'a même qualifiée d'hérésie.

La notion même de dogme est presque identique dans la théologie orthodoxe et dans celle de l'Occident. Pour les chrétiens orthodoxes, eux aussi, le dogme est la définition d'une vérité révélée, définition qui, sanctionnée par l'Église œcuménique, fait loi pour tous les croyants, car il est nécessairement requis pour le salut de la reconnaître et de la confesser. Le dogme contient le credo de l'Église œcuménique, non pas celui d'une Église locale. Ainsi que s'exprime un dogmaticien orthodoxe, l'évêque Sylvestre, les dogmes sont des vérités de la foi chrétienne. Puisque les vérités de la foi chrétienne sont des révélations divines, les dogmes aussi sont divins; par conséquent irrévocables et immuables. Ils sont en outre des vérités qui, définies par l'Église, «colonne et appui fondamental de la vérité», sont indispensables au salut pour tout un chacun.

De par son contenu, le dogme est l'expression de l'expérience religieuse. C'est dans la foi que l'homme reconnaît Dieu. Par l'acte de foi le sujet qui reconnaît pénètre dans ce qui ou celui qui est à reconnaître; là s'accomplit l'union, la communion du sujet avec l'objet. Le dogme donne une expression au contenu de cet acte religieux où la foi reconnaît Dieu; il exprime ainsi l'expérience religieuse intérieurement vécue. La foi est bien un acte vivant et un processus dynamique de l'âme croyante, j'ai nommé son aspiration dynamique et sa pénétration dans la sphère de l'être divin. Le dogme, comme résultat de la réflexion de l'intelligence sur le contenu de la foi, marque la conscience que l'on a prise du contenu de l'expérience de la foi.

L'expérience sur quoi repose la théologie orthodoxe n'est évidemment pas celle de la personnalité individuelle isolée; c'est celle de l'Église œcuménique, c'est l'expérience de la vie divine qui se révèle dans les membres de l'organisme que constitue l'ensemble de l'Église.

Voilà pourquoi le dogme n'exprime pas simplement des expériences et des états subjectifs de l'âme croyante. Le christianisme repose sur des faits historiques objectifs; il faut donc que le dogme aussi exprime des faits objectifs, les faits de la révélation divine. Il est précisément, selon la conception orthodoxe, «expression de la conscience que la totalité de l'Église possède de ces faits du salut qui forment les éléments capitaux et les bases de la foi chrétienne.» (P. Sviatlov) Dans le dogme, la conscience de l'Église œcuménique est cristallisée; la viennent se rejoindre les deux faces, extérieure et intérieure, de la vie de l'orthodoxie, comme de son essence. Les dogmes sont «paroles de l'Église». En les formulant, l'Église a accompli un acte par quoi elle se détermine elle-même. C'est pourquoi elle considère l'époque des conciles œcuméniques comme l'âge d'or de l'histoire ecclésiastique.

Selon la conception orthodoxe, les dogmes sont ainsi des expressions symboliques de faits ressortissant à l'ordonnance mystique de la vie divine et divino-humaine qui se révèle et se réalise dans l'Église. A proprement parler, l'Orthodoxie n'est pas une doctrine mais une vie; elle n'est pas même la doctrine de la vie, mais bien la vie dans toute sa véritable réalité, apparue en Christ et implantée au sein du monde empirique par l'incarnation du logos. C'est pourquoi les dogmes désignent cette réalité divine, ces faits divins, devenus immanents à ce monde et à l'existence humaine sur la terre, dans la révélation du logos incarné.

Bien entendu, des notions et des paroles humaines ne sauraient jamais exprimer dans sa parfaite plénitude la vérité divine (voir Paul : I Cor 14,12; II Cor 12,2-4). Plus tard seulement, dans l'au-delà, nous contemplerons la vérité face à face. Aussi disons-nous que les dogmes restent seulement les symboles des mystères chrétiens.

On s'explique ainsi pourquoi l'orthodoxie s'écarte de la théologie partiellement rationaliste. Celle-ci ne saurait jamais pénétrer jusqu'au centre mystique du christianisme; elle ne construit qu'une doctrine tout abstraite et théorique de Dieu et des autres vérités de la foi. L'histoire de l'Église prouve que presque toutes les hérésies ont germé sur le terrain rationaliste; ce fut le cas de l'arianisme, du pélagianisme, de l'iconoclasme, etc.

En son temps, le distingué philosophe russe A. Vvendensky appelait de ses vœux l'élaboration d'une dogmatique philosophique. Nul, assurément, ne contestera qu'un grandiose système ainsi conçu présente de réels attraits. Il faut aussi reconnaître que l'application de méthodes philosophiques à l'examen, à l'exposition et à l'explication des vérités de la foi n'a rien d'inutile. Mais d'autre part plus d'un théologien orthodoxe a souligné le fait que, dans ces systèmes métaphysiques, on trouve difficilement la vie divine apparue en Christ. Non pas que l'orthodoxie rejette de la théologie tout élément spéculatif : une juste place lui doit être conservée, par exemple quand il s'agit de grouper organiquement en un système les divers articles de foi. L'élément philosophique est utile aussi lorsqu'on oppose la foi à l'incroyance, et lorsqu'on veut exposer le bien-fondé de la foi chrétienne, ou bien sa sublimité. Néanmoins, si les dogmes sont, pour s'exprimer ainsi, les monuments marquant la rencontre de l'âme croyante avec le Dieu qui se révèle, les expressions de l'expérience de la foi et de la conscience qu'en a l'Église, si les dogmes désignent symboliquement des éléments, des faits et des connaissances mystiques, leur contenu ne saurait se laisser saisir par un travail purement intellectuel; seule l'appréhendera l'expérience mystique, l'aspiration vers Dieu, l'ascension jusqu'au monde divin, soutenue par la grâce de l'illumination. L'expérience vivante a toujours affaire à des faits concrets. C'est pourquoi la théologie à son tour, fondée sur la vie religieuse et puisant dans l'expérience religieuse, n'est pas quelque chose d'abstrait, mais demeure toute concrète et vivante. Les formules dogmatiques possèdent de la chair et du sang; le christianisme est saisi comme une vie et une force divines.

Mais ce qui demeure décisif pour la théologie, ce n'est pas l'expérience personnelle, individuelle; c'est l'expérience ecclésiastique œcuménique. Il n'y a possibilité de connaître les vérités de la foi que moyennant une condition : il faut que le théologien participe à la vie ecclésiastique, à la conscience de l'Église, et à l'entendement œcuménique ecclésiastique.

Le philosophe orthodoxe russe Ivan Kireievsky a développé une théorie gnostique religieuse du «savoir de la totalité» ou «savoir vivant». «Tout chrétien orthodoxe, écrit-il, a conscience au plus profond de son âme de ce que la vérité divine ne peut être saisie par des considérations de l'intelligence ordinaire, mais requiert une vue spirituelle plus haute.» «La juste place pour la vérité supérieure, c'est l'intime intégralité (totalité) de la pensée», «le foyer de la conscience de soi», «où non seulement l'entendement abstrait mais l'ensemble intégral des forces intellectuelles et psychiques posent le même sceau de la certitude sur la pensée présente devant l'intelligence.» «Le principal caractère de la pensée croyante se trouve dans l'aspiration à réunir toutes les parties de l'âme en une force unique, et à chercher ce centre intime de l'être, où intelligence et volonté, sentiment et conscience ..., tout le domaine de

l'esprit, se concentre en une unité vivante; de la sorte, l'essentielle personnalité de l'homme est rétablie, indivise comme à l'origine.» Le «savoir vivant» résulte de deux processus intimement associés, qui se conditionnent l'un l'autre : processus moral, processus mystique. Ce «savoir vivant» s'élève suivant la mesure (l'intensité) de l'aspiration intérieure à la hauteur et à l'intégrité morales.» La source mystique de la connaissance n'est autre que la foi; celle-ci a pour base «la conscience du rapport entre la personne divine vivante et la personnalité humaine», c'est-à-dire «(la conscience) de la rencontre de Dieu avec l'homme». Cette gnoseologie de Kireievsky équivaut proprement à ce qu'on appelle «connaître par le cœur», le «cœur» désignant le centre de la personnalité humaine. «Le cœur est le point central non seulement de la conscience mais aussi de l'inconscient, non seulement de l'âme mais aussi de l'esprit, non seulement de l'esprit mais aussi du corps. Comme tel, comme centre absolu de la personnalité religieuse, le cœur est l'organe de la perception religieuse» (B. P. Vyschelavzev). «Heureux ceux qui ont le cœur pur; ils verront Dieu», a dit notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ. Seul un cœur pur, où brûle la flamme de l'amour, accède à Dieu. C'est pourquoi les starets russes, eux aussi, n'ont cessé de répéter que si l'homme parvient à connaître Dieu et les mystères de la vie divine, c'est seulement lorsque son «intelligence réside dans son cœur».

La vraie connaissance de Dieu a pour premières conditions la pureté et la vertu. «Je suis étonné, écrit saint Siméon, le Nouveau Théologien, de voir qu'il existe bon nombre d'hommes n'hésitant pas à argumenter sur Dieu quand bien même ils sont remplis de péchés ...» Un autre père, Jean Climaque, disait : «C'est la vertu qui fait le théologien.» Ainsi, il n'y a véritable connaissance de Dieu que là où l'homme a purifié son cœur, c'est-à-dire tout son être intime, de tous péchés et souillures, marchant sur les sentiers de la vertu, pratiquant principalement l'actif amour, croissant dans la vie spirituelle et s'élevant à Dieu dans la prière contemplative. Alors seulement l'homme reçoit le saint Esprit, esprit de vérité qui le conduit dans toute la vérité. Telle est la voie mystico-pneumatique où s'acquiert la connaissance de Dieu; telle, la méthode dominante dans la théologie de l'Église orthodoxe. Cette Église est convaincue que les vérités dogmatiques, révélées par l'Esprit qui demeure à l'œuvre dans l'Église depuis la Pentecôte apostolique, ne sont saisies et connues que par la mystique et la grâce illuminante du même Esprit saint.

## LE DÉVELOPPEMENT DOGMATIQUE

Quand l'Église fut fondée, écrit saint Irénée, «les apôtres y ont déposé en abondance, comme dans un riche magasin, tout ce qui concerne la vérité, afin que quiconque le veut bien y puise le breuvage de vie» (*Adv. haer.*, 3,4). L'Église a pour mission de conserver intacte, immaculée, cette vérité qui lui est confiée, de n'en rien modifier, de n'en retrancher ou y ajouter quoi que ce soit. «Que si nous-même ou un ange du ciel vous annonçons un évangile autre que celui que nous vous avons apporté, qu'il soit anathème»; ainsi parle l'apôtre Paul, aux Galates (1,8). C'est pourquoi, selon l'Église orthodoxe, il ne peut être question d'évolution, de développement, perfectionnement ou amplification des vérités dogmatiques conservées dans son sein.

En émettant leurs définitions dogmatiques, les pères des conciles œcuméniques n'avaient nullement l'intention d'instaurer des doctrines nouvelles, jusqu'alors inconnues ou non encore professées consciemment par l'Église. Par les formules qu'ils adoptaient, ils voulaient seulement mettre à l'abri de toute altération quelle qu'elle fût la vérité annoncée par le Christ et les saints apôtres, puis combattue par les hérétiques. Les dispositions dogmatiques conciliaires ne furent donc que des mesures de protection. Voilà pourquoi l'Église orthodoxe considère comme son devoir unique et on ne peut plus sacré le maintien et la protection de la foi apostolique, en rejetant toute espèce d'innovations dogmatiques, inconnues de l'ancienne Église. Elle voit dans ce conservatisme son privilège.

La théologie orthodoxe distingue entre la forme extérieure du dogme et son essence. L'essence en est le contenu, donné dans la révélation divine; la forme est l'enveloppe, l'expression, le mot-à-mot au moyen duquel les hommes reconnaissent ce qu'est le contenu du dogme et se l'approprient. Le contenu essentiel du dogme ne peut subir aucune modification, car il est d'origine divine. Le divin ne saurait être soumis à évolution. Le rôle de l'Église se réduit à en assurer avec le plus grand soin la conservation. Quant à la forme extérieure, à l'expression du dogme traduit en paroles, la théologie orthodoxe tolère un certain perfectionnement lorsqu'il s'avère utile de donner au contenu dogmatique une meilleure explication et une appropriation plus satisfaisante. Connaissance et conscience religieuses sont susceptibles de se développer et de se perfectionner; de là résulte la même

possibilité pour les formules en question. En d'autres termes, objectivement les vérités dogmatiques, révélations divines, sont invariables et à jamais immuables. Subjectivement, donc par rapport à la capacité humaine de connaissance et d'interprétation, les formules dogmatiques peuvent se modifier, évoluer. Si le contenu essentiel du dogme est absolument parfait, la forme extérieure, l'expression ne possède qu'une perfection relative. Dogmatiser au sein de l'Église est un processus divino-humain, auquel participent d'une part le saint Esprit, d'autre part l'esprit de l'homme. Le saint Esprit révèle la vérité divine; l'esprit humain aspire à la connaître et à se l'approprier. Tandis que, dans la révélation, est donnée l'essence absolue, invariable, du dogme, ce n'est que progressivement, peu à peu, que se réalisent la connaissance, la compréhension et l'appropriation de la vérité dogmatique.

L'Église orthodoxe ne saurait admettre la rédaction de formules exprimant de nouveaux dogmes, quels qu'ils puissent être, car elle n'a pas reçu le don de l'inspiration en tant que source de révélations nouvelles. Aussi bien est-elle convaincue que les définitions dogmatiques des conciles œcuméniques n'ont pas introduit des dogmes «nouveaux»; elles ont seulement formulé avec plus de précision les anciennes doctrines apostoliques, que l'Église connaissait et annonçait depuis le premier jour de son histoire. Ainsi comprises, des définitions rénovées restent possibles dans l'avenir.

La théologie actuelle distingue entre la dogmatique et la morale. Division étrangère à l'Écriture sainte, où la doctrine et la vie, le dogme et la morale forment un tout inséparable. N'objectez pas que la dogmatique et la morale constituent deux domaines différents puisque chacune d'elles traite ses propres problèmes, la dogmatique envisageant les questions qui se rapportent au monde transcendant (doctrine de Dieu, attributs divins, etc.), la morale, les questions de la vie pratique. En réalité, les deux ordres de problèmes sont étroitement liés, interdépendants; on ne peut donc pas les traiter séparément. Détachez-vous un dogme de sa racine, donc de la vie religieuse, de l'expérience œcuménique ecclésiastique, il ne restera plus qu'une notion abstraite, une formule morte, dépourvue de toute signification pour la vie religieuse.

Jamais les pères et les docteurs de l'ancienne Église n'ont séparé les vérités de la foi des vérités de la vie. Ce fut seulement à partir du 4<sup>e</sup> siècle que l'on commença à appliquer de préférence le mot «dogme» aux vérités comprises dans la doctrine professée. Mais encore au cours des siècles ultérieurs, tous les grands théologiens de l'Église d'Orient évitèrent le plus possible de rationaliser le contenu de la foi, c'est-à-dire de détacher la doctrine de la vie en Christ. Ces théologiens, tels Athanase le Grand, Maxime le Confesseur et d'autres, considéraient l'ensemble du contenu du christianisme comme une unité organique indécomposable. Pour eux, le dogme exprimait l'essence vivante du christianisme, par exemple l'idée de la divinisation, avant tout celle du salut. Pas un seul n'a écrit une «théologie dogmatique» distincte de la «théologie morale». Le dogme, à leurs yeux, a un contenu éthique et les vérités de l'ordre éthique sont enracinées dans les dogmes. Ce ne sont pas seulement des poteaux indicateurs jalonnant la voie qui mène à la connaissance de la vérité dans l'expérience ecclésiastique et dans la participation à la vie divino-humaine de l'Église. Les dogmes ne se bornent pas à développer, concrétiser et expliquer le contenu de la révélation divine, la vie mystique du corps du Christ (l'Église) et le dynamisme de la connaissance intuitive de Dieu. Le dogme n'est pas uniquement un principe théorique réglant l'ordonnance de la vie chrétienne en esprit et en vérité. Sa signification pratique ne se réduit pas à réunir les chrétiens dans l'unité ecclésiastique et dans la conscience ecclésiastique de la foi, en préservant ainsi chacun d'eux de l'isolement religieux. Enfin, le dogme n'est pas davantage exclusivement une protection contre toute hérésie, quand bien même on l'aurait habituellement formulé en combattant les hérétiques et qu'en conséquence il aurait servi et servirait aujourd'hui encore de mesure ecclésiastique tutélaire ou pour ainsi dire de tableau avertisseur pour les enfants de l'Église. La signification du dogme consiste aussi à déterminer la vie pratique du chrétien, vie religieuse et morale à la fois. Le dogme est «un régulateur pratique de la volonté consciente» (P. Kalenov).

L'idée fondamentale du christianisme, son essence, sa signification même, c'est le salut du genre humain par l'amour divin, l'incarnation, la mort et la résurrection du Christ. Tout dogme est lié organiquement à cette idée; il la développe et participe à sa réalisation. Le dogme fonde la vie morale chrétienne. Le dogme de la très sainte Trinité est à la base de l'amour chrétien et de l'unité essentielle de tous les croyants au sein de l'Église, corps mystique du Christ. Le dogme de l'incarnation du Verbe divin, Dieu devenant homme, donne au fidèle le prototype concret et le vivant idéal de la vraie humanité et de la vie chrétienne dans la vertu. Chacun des dogmes possède de la sorte une signification morale; ils orientent et

animent la vie morale, ils fondent la piété chrétienne, ils stimulent la croissance spirituelle. Tous les commandements chrétiens et toutes les vertus chrétiennes trouvent dans le dogme leur fondement, leur justification et leur sens supérieur. Il ne saurait en être autrement, car nécessairement la vérité possède une signification pour la vie morale pratique, donne à toute l'existence un sens supérieur, et la transfigure pour l'être humain. D'autre part, l'activité n'est pas séparer de la conception; toute action religieuse présuppose une idée. Évidemment, cette vue orthodoxe n'a rien de commun avec la notion pragmatique-volontariste du dogme, qu'ont exposée les modernistes français E. Le Roy, le père Laberthonnière et d'autres, car le théologien orthodoxe demeure convaincu qu'au dogme en tant que postulat pratique correspond un fait réel et qu'entre ce fait et le commandement moral existe une réelle, une essentielle unité intérieure.

## SOURCE ET BASE DE LA DOCTRINE ORTHODOXE

Comme source et base des vérités de la foi, l'Église orthodoxe reconnaît la révélation divine, contenue dans l'Écriture sainte et dans la tradition ecclésiastique.

Appartiennent à l'Écriture sainte d'abord les vingt-deux livres que déjà l'Église de l'Ancien Testament admettait comme inspirés de Dieu, et ensuite les vingt-sept écrits apostoliques groupés dans le Nouveau Testament. En ce qui concerne ceux qu'on appelle les apocryphes de l'Ancien Testament, l'appréciation de leur valeur a varié au cours des siècles. Actuellement, beaucoup de théologiens de l'Église orthodoxe ne considèrent comme écritures saintes inspirées, dans l'Ancien Testament, que les vingt-deux ouvrages hébreux déjà reconnus au sein du judaïsme pré-chrétien. Concernant les apocryphes (livre de Tobie, livre de Judith, la Sagesse de Salomon, la Sagesse de Jésus, fils de Sirach, les trois livres des Macchabées), ils adoptent les vues de saint Athanase le Grand, c'est-à-dire qu'ils y voient de pieux exposés, utiles pour s'instruire et s'édifier, et qu'en conséquence ils en recommandent la lecture. Ainsi se prononce le Catéchisme complet russe orthodoxe du métropolitain Philarète. Il faut toutefois ajouter que deux synodes réunis à Constantinople en 1642 et en 1672, comme aussi la Confession de Dosithée, reconnue par tous les patriarches orthodoxes, ont déclaré que les apocryphes, ou écrits deutéro-canoniques, de l'Ancien Testament font partie du canon.

Distincte de l'Écriture sainte, la sainte tradition est habituellement désignée comme seconde source des vérités de la foi. Or, pareille distinction et juxtaposition peut sembler dépourvue de sens, puisque la tradition de l'Église chrétienne est la source originelle et la base de la foi, chronologiquement antérieure à l'Écriture. Les livres du Nouveau Testament ont pris naissance à diverses dates et ne sont entrés que peu à peu dans l'usage ecclésiastique général, comme l'atteste l'histoire du canon biblique. C'est d'après le témoignage de la tradition ecclésiastique que fut fixée la valeur canonique de chacun de ces écrits néo-testamentaires; la tradition ecclésiastique a été leur critérium.

On qualifie couramment d'orale la tradition de l'Église. Pourtant, au cours du temps, elle aussi a été arrêtée par écrit. En témoignent : les ouvrages des pères apostoliques et des docteurs de l'Église ultérieurs, les définitions dogmatiques des sept conciles œcuméniques et les symboles de la foi reconnus par l'Église orthodoxe, le plus employé restant celui de Nicée-Constantinople. Le recueil intitulé *Livre des canons des saints apôtres*, des saints conciles œcuméniques et locaux, et des saints pères reproduit en premier lieu les «dogmes» des quatrième, sixième et septième conciles œcuméniques. Également reconnu, le symbole dit athanasien. En outre, dans le rite orthodoxe de l'ordination épiscopale, figurent encore deux confessions détaillées de la foi orthodoxe. Enfin, parmi les témoignages les plus importants de la tradition ecclésiastique il faut placer les livres liturgiques de l'Église orthodoxe, où se perpétue jusqu'à nos jours non seulement la vie de prière qui fut celle de l'ancienne Église chrétienne, mais aussi sa confession de foi.

Or, il importe de souligner expressément le fait que dans l'Église orthodoxe la tradition, comme dit exactement F. Heiler, «n'est pas la reproduction mécanique d'un système de formules établies, mais bien un inépuisable fleuve de vie». Le théologien grec orthodoxe Bratsiotis présente la tradition comme «le lien vivant avec l'expérience ecclésiastique dans sa plénitude». La notion de tradition est donc dynamique, nullement statique. Le philosophe russe Siméon Frank disait du traditionalisme qu'il marque «le respect devant l'unité de l'histoire qui domine le temps, processus divino-humain, et la haute considération qui en découle en face de la totalité du passé». Voilà pourquoi il faut que l'Église conserve fidèlement l'héritage qu'elle a reçu de celle d'autrefois, et où se trouvent maintenues et exposées dans leur intégrité les vérités du salut.

L'Écriture sainte est la propriété de l'Église; son autorité repose sur le fait que l'Église la reconnaît, elle qui a sanctionné le recueil, le canon, des saints livres. De son côté la sainte tradition est le témoignage rendu par l'Église à sa confession de foi apostolique. Elle ne fait autorité qu'à ce titre de témoignage de l'Église. Ainsi, en réalité, la vraie source et base des vérités chrétiennes de la foi n'est autre que l'Église œcuménique. Comme s'exprimait l'apôtre saint Paul, l'Église, seule, est «la colonne et le fondement, de la vérité» (I Tim 3,15); elle seule est la gardienne de la révélation divine; elle seule, par conséquent, peut conférer à une doctrine l'autorité d'une vérité divine. C'est pourquoi déjà les anciens pères ont appelé les dogmes «dogmes de l'Église». Même formulée par un concile, une doctrine ne devient dogme que lorsqu'elle est reconnue comme tel par l'Église œcuménique. Et un concile n'est lui-même œcuménique que lorsque l'Église le reconnaît comme tel. Tout dépend donc du *consensus ecclesiae*.

## DOCTRINE DE LA TRÈS SAINTE TRINITÉ

Comme pour la chrétienté occidentale, la doctrine de Dieu constitue le dogme capital, fondamental, dans la croyance de l'Église orthodoxe. Unique dans son essence, Dieu est un en trois personnes, le Père, le Fils et le saint Esprit. Trois, personnes inséparablement unies dans l'essence divine. Elles se pénètrent mutuellement, habitant l'une dans l'autre. Dotée donc d'une commune essence, chacune de ces trois personnes possède l'essence totale dans sa perfection, c'est-à-dire avec ses attributs qui sont la toute-puissance, la toute-présence, la toute-science, la toute-bonté, etc. L'essence étant commune aux trois personnes, elles ont également en commun l'activité divine dirigée vers l'extérieur. Voici ce que déclare le candidat à l'épiscopat dans la seconde confession qu'il professe avant l'investiture : «Je crois en un Dieu unique, partagé en trois personnes, le Père, le Fils et le saint Esprit. Partagé, dis-je, en ce qui concerne la spécificité, mais indivis quant à l'essence. Et toute la triplicité est la même, et

toute l'unité la même. Unité selon l'essence, la nature et la forme. Triplicité quant aux qualités et à l'appellation.» Dans le grand canon de la pénitence on prie en ces termes : «Comme inséparable en essence, non mélangeable quant aux personnes, je te proclame, ô divinité triple, unique, qui trône en commun ...»



Les trois personnes de la très sainte triade se distinguent par leurs qualités personnelles. Dieu le Père n'a pas commencé, n'est né de personne, ne procède de personne; Dieu le Fils est né de Dieu le Père, de toute éternité; Dieu le saint Esprit émane du Père de toute éternité. Mais, en dépit de ces qualités propres à chacune des trois hypostases, il n'y a qu'un Dieu unique. «Toute la triplicité est la même, et toute l'unité la même. Unité d'essence, de nature et de forme, triade quant aux qualités et à l'appellation. Car on nomme soit le Père, soit le Fils, soit le saint Esprit. Le Père, increé, est sans

commencement, parce qu'il ne tient l'être de rien, de personne que de soi-même. Mais je crois que le Père est la cause du Fils et de l'Esprit, du Fils par génération, de l'Esprit saint par effusion, sans que soit observée en eux aucun partage ou changement, mais uniquement la différence des qualités hypostatiques ... Je proclame donc un seul principe, et je reconnais le Père comme principe causal du Fils et de l'Esprit ... Le Père n'est pas séparé du Fils, ni le Fils de l'Esprit, ni l'Esprit du Père et du Fils, mais le Père est tout entier dans le Fils et dans le saint Esprit; de même, le saint Esprit est tout entier dans le Père et dans le Fils, car ils sont un dans la séparation et. séparés dans l'unité.» (Chirotonie épiscopale, seconde confession).

L'Église orthodoxe n'admet pas le «filioque», ajouté au credo en Occident. Elle confesse, on l'a déjà remarqué, que Dieu le Père est l'unique principe, l'unique origine, l'unique Cause aussi bien du Fils que du saint Esprit. Elle distingue entre l'éternelle émission du saint Esprit issu du Père, et l'émission du saint Esprit en un point du temps, qui comporte l'action du Fils ou plus précisément l'envoi temporel du saint Esprit dans le monde, également par le Fils. Voici ce que la théologie orthodoxe dit au sujet de cet envoi temporel du saint Esprit procédant du Père: «Le saint Esprit sort du Père à travers le Fils». La même idée trouve aussi son expression dans les textes liturgiques, où il n'est pas rare qu'on affirme ceci: «Le saint Esprit repose dans le Fils et apparaît dans le monde à travers lui.» Saint Jean Damascène a écrit dans son *Exposé précis de la foi orthodoxe*: «Le saint Esprit est la puissance du Père, révélant le secret de la divinité (puissance), qui émane du Père à travers le Fils.» «Le Père est la source et la base du Fils et du saint Esprit; mais il n'est Père que du Fils et Producteur du saint Esprit ... Le saint Esprit n'est pas Fils du Père, mais Esprit du Père, comme sortant du Père; car aucune action ne s'opère sans l'Esprit saint; mais celui-ci est aussi l'Esprit du Fils, non pas comme sortant de lui, mais comme sortant du Père à travers lui. Car le Père seul est le fondement.» (I, ch. 12. Cf. 1,8).

De par le septième canon du concile œcuménique d'Éphèse, la théologie orthodoxe considère comme injustifiée l'addition au symbole de Nicée-Constantinople du terme «filioque», car ceci exprime déjà une croyance autre que celle confessée par les pères des premier et second conciles œcuméniques dans le symbole qu'ils ont adopté. Le Seigneur et Sauveur Jésus Christ n'a-t-il pas déclaré lui-même à ses disciples avec une parfaite clarté: «Lorsque viendra le Consolateur, que Je vous enverrai du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra témoignage de moi.» (Jn 15,26)

Dans son *Exposé précis de la foi orthodoxe*, saint Jean Damascène fait allusion dès le premier livre au caractère insaisissable de la divinité. «Inexprimable est la divinité, autant qu'inconcevable». (I ch. 1). «Dieu est, rien de plus clair; mais qu'est-il dans son essence et sa nature, ceci reste entièrement insaisissable et inexplicable.» (I, ch. 4). Même l'incorporité «n'est pas constitutive de son essence, pas plus que le fait de n'être pas devenu et de n'avoir pas commencé, l'invariabilité et la perpétuité ou tout ce qu'on peut encore dire de Dieu. Car cela ne désigne pas ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. Or quand il s'agit d'énoncer une essence il faut dire ce qu'elle est, non ce qu'elle n'est pas. Impossible de dire ce qu'est Dieu dans son essence; il conviendra plutôt de procéder par élimination générale. Car Dieu n'est rien de ce qui est; non pas qu'il ne soit, mais parce qu'il est élevé au-dessus de tous les êtres et de l'être même.» – «Ce que nous disons de Dieu sous une forme affirmative ne désigne point sa nature, mais les relations de sa nature.» (I, ch. 4). Ces phrases de saint Jean Damascène ne font que répéter ce qu'avaient exposé les anciens pères de l'Église d'Orient, Basile le Grand, Grégoire de Nysse, ainsi que les écrits aréopagites. Quoique suffisamment fondée de la sorte dans la littérature patristique, la doctrine sera de nouveau présentée lors du «conflit hésychaste» suscité par le moine calabrais Barlaam. Deux synodes régionaux, réunis à Constantinople en 1351 et 1352 définiront alors le dogme orthodoxe de Dieu.

Dans la doctrine du Dieu trinitaire, l'Église orthodoxe distingue l'essence de Dieu et les énergies de la divinité. Selon son essence, Dieu, en regard de tout être créé est en soi absolument transcendant et inconnaissable, inexplicable, insaisissable, indescriptible. Il ne peut recevoir aucun nom, être déterminé par aucune notion; d'une manière générale, on ne saurait rien énoncer de lui, soit positivement soit négativement. Il dépasse tout. C'est pourquoi saint Grégoire Palamas ne parle même pas de l'«essence» de Dieu, mais de sa «surescence». La notion de l'«être» ne s'applique pas davantage à Dieu, car Dieu est le créateur de l'être et comme tel le dépasse et le domine. Élevé au-dessus de tout, Dieu est cependant immanent au monde, dans ses énergies par lesquelles il se révèle au monde et agit dans le monde. Tout être créé n'existe que parce qu'il participe aux énergies divines. Dans ses énergies Dieu est l'essence de tous les êtres. En y participant, la créature peut s'approcher de Dieu et entrer en communion avec lui. Les énergies ne sauraient se séparer de l'essence. Aussi, comme

l'essence de Dieu qui apparaît en elles, les énergies sont créées et éternelles. On lit dans les actes du synode de Constantinople de 1351 : «Nous ne la concevons pas (l'énergie) comme extérieure à l'essence divine, mais ... nous disons qu'elle jaillit et s'écoule de l'essence divine comme d'une source éternelle, sans quoi on ne la percevrait jamais. Elle reste inséparablement attachée à l'essence divine; elle coexiste avec elle de toute éternité, indissolublement unie à elle.» C'est pourquoi l'on désigne aussi l'énergie par le mot «divinité». Voici ce que précisent les mêmes actes synodaux : «Ce qu'exprime le mot «divinité», ce n'est pas l'essence mais l'énergie visible.» L'énergie n'est donc pas une hypostase particulière, puisqu'elle n'existe pas séparée de l'essence divine. Saint Grégoire Palamas comprend le rapport de l'«essence» à l'«énergie» comme celui de la cause à l'effet, à condition de concevoir ce lien causal seulement «correspondant à Dieu.» Innombrables sont les énergies divines, que peut aussi désigner le mot «grâce». Mais toutes les énergies sont communes aux trois personnes de la très sainte Trinité dans leur ensemble, puisque toutes trois sont une seule et même essence. Dieu le Fils et Dieu le saint Esprit possèdent toute la plénitude d'énergie de Dieu le Père. Chaque énergie est donc une théophanie de Dieu tout entier.

L'essence divine est indivisible, incommunicable, et dépasse, on l'a vu, tout nom et toute notion. L'énergie, quant à elle, peut se communiquer, se partager inséparablement, revêtir un nom qui l'exprime, et par ses effets elle se laisse saisir en pensée (Décision du synode de 1351). – Il ne saurait en aller autrement, car si la créature était susceptible de participer à l'essence de Dieu, cette participation même ferait d'elle une personne divine; entre le créateur et la créature toute frontière aurait disparu. Ceci mènerait inévitablement au panthéisme. Si l'apôtre saint Pierre a dit que le chrétien doit participer à la nature divine, cela ne saurait signifier que le chrétien doive ou puisse avoir part à l'essence divine. Il ne peut s'agir que d'une participation à l'énergie divine, inséparable de la divine vérité. Ainsi les énergies divines sont «Dieu lui-même, dans son activité. et sa révélation vis-à-vis du monde»; «dans les énergies ou activités, Dieu s'avance vers l'extérieur se révèle, se communique, se donne.» Dans les énergies, «la créature prend réellement part à la divinité même, et en elles Dieu est présent à la création.» (Le moine Wassili, op. cit., p. 52, 53, 61; cf. V. Lossky S., *Geist und Leben*, déc. 1947, p. 290).

Ces doctrines expriment la théologie principalement apophatique de l'Orient orthodoxe, en regard de la théologie de l'Église catholique romaine où prévaut la tendance cataphatique. Mais des vues analogues n'ont été étrangères ni aux mystiques du moyen âge occidental ni à plus d'un théologien protestant de nos jours.

La doctrine de l'essence de Dieu et des énergies divines conditionne aussi l'interprétation de la grâce. Ce terme, la grâce, est plus d'une fois appliqué, nous l'avons noté, à l'énergie divine. La grâce est la divine énergie, l'action de la force divine se révélant, immédiate, en l'homme; elle est donc quelque chose de divin et d'incréé. Nombreux et divers sont les effets de la grâce divine. Quiconque reçoit cette force devient participant à l'énergie divinisante, entre en communion véritable avec Dieu, s'unit à lui, est déifié. «La grâce, d'une manière générale pour la tradition de l'Église orientale, désigne toute la richesse de la nature divine, en tant qu'elle se communique aux hommes; c'est la divinité qui, par essence, s'avance vers l'extérieur et se donne, – c'est la nature divine à quoi l'on participe dans les énergies.» (V. Lossky S., *Geist und Leben*, déc. 1947, p. 291 s.). «C'est seulement en se fondant sur cette doctrine qu'on peut logiquement affirmer la réalité d'une communion divine de l'homme et d'une divinisation, sans courir le risque de fondre, d'absorber, à la manière panthéiste, la créature dans la divinité. Ce danger, en effet, surgit fatalement si l'on identifie, en Dieu, essence et énergie.» (Le moine Wassili, op. cit., p. 90).

## ANTHROPOLOGIE

Dans sa doctrine de l'homme – création, chute et ses conséquences – l'Église orthodoxe s'écarte assez peu des confessions occidentales.

### Le premier homme créé.

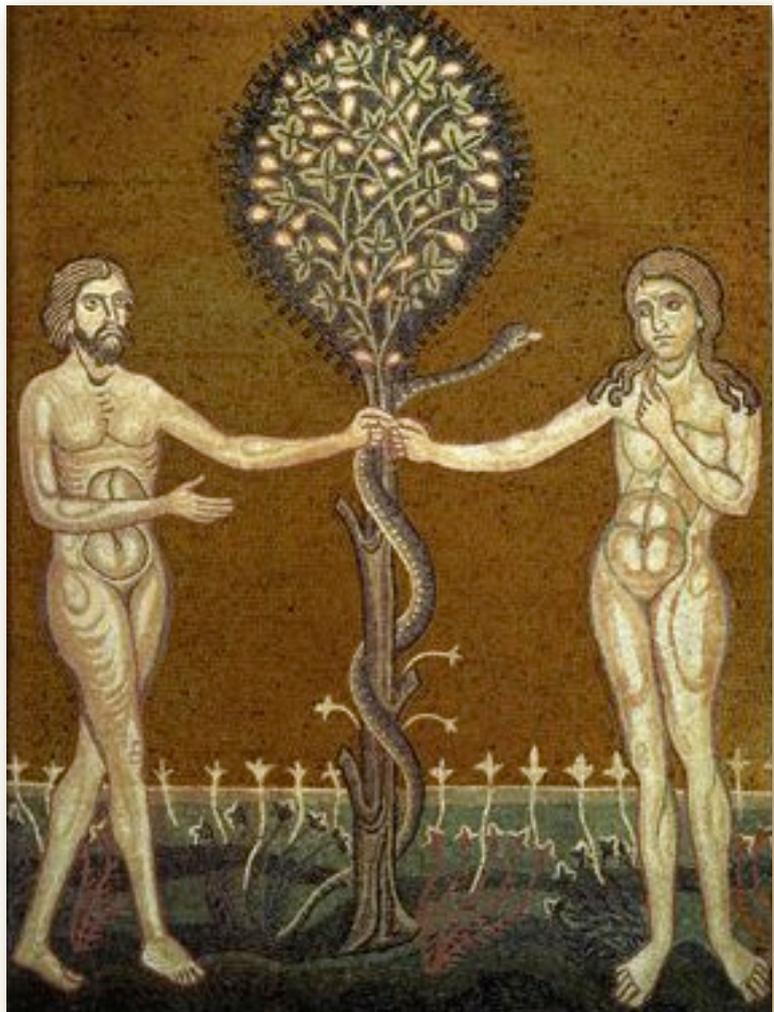
Le premier homme est créé par Dieu comme un être composé d'un corps et d'une âme. Le corps, tiré de la terre, appartient donc au monde matériel. L'âme, quant à elle, émane de Dieu; elle fut insufflée au premier homme par le Créateur. Le rituel des obsèques s'exprime en ces termes : «Ta parole créatrice m'a conféré l'origine et l'être, car tu as voulu que je devinsse un être vivant, composé d'une nature visible et invisible; c'est pourquoi tu as formé mon corps tiré de la terre et tu m'as donné l'âme par ton souffle divin qui vivifie.» Ainsi est-il clairement

affirmé que la création de l'homme constitue un acte particulier de la parole créatrice de Dieu et que l'être humain, en tant qu'être spirituel, est d'origine divine.

Voici comment saint Jean Damascène énumère les qualités du premier homme créé : «Ainsi Dieu fit l'homme innocent, honnête, bon, sans tristesse, sans inquiétude, jouissant de toutes les vertus, orné de tous les biens, semblable à un deuxième univers, à un monde plus petit au sein du grand, à un autre ange en adoration, à la fois contemplateur de la création visible, connaisseur des choses spirituelles, dominateur des choses terrestres, gouverné d'en haut, terrestre et céleste, périssable et immortel, visible et spirituel, placé au milieu entre la grandeur et la petitesse, à la fois esprit et chair; esprit par grâce ...» (*Exposé précis de la foi orthodoxe*, II,12). Mais la suprême dignité du premier homme créé consistait à avoir été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. «C'est selon ton image et ta ressemblance qu'au commencement tu as formé l'homme et l'as placé dans le paradis, pour dominer sur tes créatures.» (Rituel funéraire des laïcs). Les mots : «à ton image» désignent, comme le remarque saint Jean Damascène, «la capacité de penser et la liberté du vouloir»; quant aux mots : «à ta ressemblance», ils désignent «la similitude de la vertu, autant qu'elle est possible.» (*Exposé précis de la foi orthodoxe*, II,12). La vocation du premier homme créé avait pour objet de glorifier Dieu : «Puis tu fis de moi un être vivant doué de raison, afin que je glorifie, ô Tout-Puissant, ton saint nom.» (Dimanche, office du soir 1). Le but de la création de l'homme était sa déification. C'est en se souvenant de cette haute position, dignité et vocation humaine que l'Église orthodoxe chante dans la première partie de son office du dimanche soir : «Rappelle-toi, ô âme maudite, ta divine origine et ton impérissable lieu de naissance ...; tu es d'essence supra-terrestre.»

### La chute

Afin d'exercer, développer et affermir les forces divines pour le bien, Dieu interdit au premier homme de manger (du fruit) de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. «Mais, séduit par le diable jaloux, l'homme consomma de ce fruit; il tomba dans la transgression de tes commandements». (Vendredi, office du soir, 7). Toutefois, les livres liturgiques de l'Église orthodoxe ne parlent pas seulement de la désobéissance, du péché et de la chute d'Adam et d'Ève; ils visent aussi la part qui incombe à tous les hommes, à toute la descendance du premier couple, dans le péché originel et la chute. Tous les hommes de tous les temps ont péché avec Adam et en sa personne; tous ils sont également coupables et méritent le châtement. Cette assimilation et cette solidarité entre toutes les générations humaines et leurs premiers parents se basent sur les paroles bien connues de l'apôtre Paul : «Comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort s'est établie sur tous les hommes, parce que tous ont péché ...» (Rom 5,12).



## Conséquences de la chute

La chute entraîna des suites désastreuses. Le premier couple s'aperçut qu'il était nu, et il en éprouva de la honte. L'homme et la femme furent «chassés du paradis, repoussés dans ce monde». (Prière eucharistique de la liturgie de Basile). Plus de communion avec le monde spirituel supérieur. En dehors du paradis, l'homme était condamné à de durs travaux; c'est à la sueur «de son front» qu'il lui faut manger son pain quotidien; la femme enfantera dans la douleur. La terre elle-même fut comprise dans les conséquences de la chute; elle devint un élément hostile à l'homme. Toute la nature humaine fut corrompue. «J'ai sali mon vêtement de chair, souillé ton image et ta ressemblance, ô Sauveur, j'ai noirci l'aimable attrait de l'âme en succombant aux convoitises de la passion.» (Office du dimanche soir de la première semaine de jeûne) Enfin, l'homme perdit l'immortalité et devint la victime de la mort. Il fut condamné «à retourner à la terre, dont il fut pris» (Vendredi, office du soir, 7). Périr et tomber en putréfaction, voilà le sort de l'homme déchu, comme le montre d'une manière saisissante saint Jean Damascène dans ses chants funèbres : «Qu'est-ce que notre vie ? Une fleur, un souffle, une rosée, en vérité ! Venez donc, regardons de près les sépultures. Où a passé la beauté du corps ? Où la jeunesse ? Où sont les yeux, où est la forme corporelle ? Tout est flétri comme l'herbe ! Tout a disparu !» – «Venez, postérité d'Adam, voyez comme elle gît à terre, notre image, comme elle a perdu toute grâce, combien vite elle va se dissoudre dans le tombeau, rongée des vers, engloutie dans les ténèbres, disparue sous les masses de terre qui la recouvrent.» «En vérité, vain et périssable tout ce qui peut charmer la vie ! Tous nous disparaissions, tous nous succombons à la mort ...»

Et pourtant, quoique «se défigure dans les tombes la beauté créée à l'image de Dieu, et désormais informe, hideuse», cette image n'est pas totalement perdue. Même déchu, tombé, même dans sa nature corrompue, le chrétien peut prier en ces termes : «Je suis l'image de ton inexprimable magnificence, tout en portant les blessures du péché ... Oh ! ramène-moi à la ressemblance passée, que ma beauté originelle soit restaurée !» (Rituel funéraire des laïcs). Dieu, dans son amour pour les hommes, a sauvé véritablement la créature tombée, «en ordonnant lui-même pour elle, par la nouvelle naissance, la rédemption en Jésus Christ ». (Prière eucharistique de la liturgie de Basile). Le canon eucharistique de cette même liturgie s'exprime ainsi, concernant les divers moments que comporte l'histoire de ce mystère de la rédemption du genre humain : «... Tu n'as pas rejeté pour toujours ton image, que tu as créée, ô (Dieu) bon; tu n'as pas oublié les œuvres de tes mains. Mais tu les as visitées de diverses manières par la grâce de la bonté. Tu envoyas les prophètes, tu fis des miracles par tes saints qui t'ont agréé à chaque génération. Tu leur parlas par la bouche de tes serviteurs, nous promettant la rédemption qui allait venir. Comme aide tu donnas la loi, comme gardiens, des anges. Et quand les temps furent accomplis, tu nous parlas en (la personne de) ton propre Fils, par lequel tu as créé les éternités; lui qui, reflet de ta gloire et empreinte de ton hypostase, portant le grand Tout (l'univers) par la parole de sa puissance, n'a pas considéré comme une proie (à saisir) d'être égal à toi, le Dieu et Père, mais, quoiqu'il soit Dieu avant les temps, il est apparu sur la terre, il a circulé parmi les hommes; né de la sainte Vierge, il se dépouilla lui-même, revêtit la forme d'un esclave et un corps conforme au nôtre dans sa bassesse, afin de nous rendre conformes à son corps glorieux. En effet, parce que, par l'homme, le péché est venu dans le monde, et avec le péché la mort, il a plu à ton Fils unique, qui repose en ton sein de Dieu et Père, de naître d'une femme, la sainte Mère de Dieu toujours vierge, Marie, de se soumettre à la loi, de condamner le péché en sa propre chair, afin que ceux qui meurent ainsi en Adam, reçoivent la vie par ton même Christ ...»

## CHRISTOLOGIE

Le dogme christologique, dans l'Église orthodoxe, ne diffère pas de celui que professent les Églises d'Occident. «Je crois ... en un seul Seigneur, Jésus Christ, le Fils seul-engendré de Dieu, né du Père de toute éternité ..., qui, pour nous, les hommes, et pour notre salut, est descendu des cieux, a revêtu la chair et est devenu homme, de par le saint Esprit et la vierge Marie.» Voilà ce que confesse l'Église orthodoxe, dans le symbole de Nicée et de Constantinople. La croyance à la naissance virginale du Fils de Dieu, Seigneur et Sauveur, né de la Vierge Marie, mère de Dieu, est exprimée avec une parfaite netteté dans toutes les confessions et dans tous les livres liturgiques de cette Église. «Le Christ seul a parcouru le

pays impraticable, sans qu'il fût ensemencé ... L'innocente Vierge a enfanté Jésus, étant ombragée par le divin Père et Esprit.» (Invocation à saint Jean-Baptiste).

En Jésus, l'homme-Dieu, deux natures, la divine et l'humaine, s'unissent en une hypostase. «Je confesse une seule hypostase du Verbe devenu homme; je crois et je publie qu'il y a un seul et même Christ en deux volontés et natures, conservant celles-là mêmes sous lesquelles il est venu.» (Consécration épiscopale; troisième confession). «Le Fils unique, rayonnant, en dehors de tout temps, (du sein) du Père, Lui, Lui-même, est venu de toi (ô très sainte Vierge!), de toi l'innocente; d'une manière inexprimable il a revêtu la chair, étant Dieu de nature et devenu, de nature, homme, à cause de nous, non pas partagé en deux personnes mais reconnu non mélangé en deux natures.» (Dogmatique, 6). «... En prenant chair, issu de la vierge pure, et en venant d'elle, il est, lui, le Fils, double quant à la nature mais non quant à la personne. C'est pourquoi, le proclamant en vérité Dieu parfait et homme parfait, nous confessons Christ comme notre Dieu.» (Dogmatique, 8) L'Église orthodoxe professe de même qu'il y a en Christ deux volontés et deux activités. «Je confesse aussi deux volontés, chacune propre à chaque nature qui possède sa propre activité.» (Consécration épiscopale, troisième confession).

Selon la croyance orthodoxe, la nature humaine du Christ a été divinisée en vertu de l'union hypostatique avec la nature divine. Mais, comme le souligne expressément Jean Damascène, cela ne veut pas dire que la nature de la chair du Christ ait subi un changement, une transformation ou une combinaison avec la nature divine. La divinisation résulte de l'union hypostatique, de par laquelle la chair «est inséparablement unifiée avec Dieu le Verbe». De même et pour le même motif, la volonté humaine du Christ est, elle aussi, divinisée, non pas que son mouvement naturel ait été changé, mais parce qu'elle fut réunie à sa volonté divine et toute-puissante et devint la même volonté du Dieu fait homme.» (*Exposé précis de la foi orthodoxe*, III,18).

Dans son ouvrage intitulé *Urkirche und Ostkirche* (Munich, 1937, 202 s.), voici ce que remarque F. Heiler : «La christologie est le grand thème de la théologie orientale des dix premiers siècles (chrétiens). Presque toutes les décisions des conciles œcuméniques concernent la doctrine du Christ ... Avec l'admirable acuité de la pensée et toute la précision du langage qui caractérisaient l'esprit grec et ses expressions, – d'ailleurs, à l'occasion, avec l'appui de l'Occident, – la dogmatique grecque a inséré l'indéfinissable, l'inexprimable mystère du Dieu-homme dans des formules théologiques qui expriment la sagesse non ésotérique de la théologie, car elles ont pris vraiment possession du peuple croyant, dans le culte mystagogique. Création apparente de l'intellect et de la dialectique grecs, le dogme christologique, en dernière analyse, ne doit servir qu'à assurer contre toute dissolution ou atténuation rationnelle, à maintenir dans son caractère miraculeux, inaccessible à toute logique humaine, le mystère de l'incarnation du Logos, qui donne le salut et la divinisation.

## LA TRÈS SAINTE VIERGE MARIE, MÈRE DE DIEU

L'Église orthodoxe ne fait que tirer une conséquence de la doctrine de l'union hypostatique des natures divine et humaine en Christ, lorsqu'elle enseigne que la très sainte vierge Marie n'a pas donné naissance seulement à l'homme Jésus, mais au Dieu-homme Jésus Christ, et que dès lors on l'appelle à bon droit «Enfantrice de Dieu». «La vierge immaculée et sublime n'a mis au monde ni un Dieu dépourvu de corps, ni un simple homme, mais bien un homme parfait et un Dieu infailible, intégral.» Voilà pourquoi l'Église orthodoxe exalte et honore la très sainte mère de Dieu, la vierge Marie.

Elle l'appelle aussi «toujours vierge», car Marie a été et demeure vierge avant, pendant et après la naissance de Jésus Christ. «Voyez, la prophétie d'Ésaïe est accomplie; car tu enfantas en étant vierge, et tu demeures telle après la naissance comme avant. Le nouveau-né était Dieu, aussi renouvela-t-il également la nature.» (Samedi, office du soir, 1).

Étant donné que la très sainte vierge Marie a enfanté le Dieu-homme, Sauveur du monde, et qu'elle est devenue sa mère, l'Église orthodoxe croit qu'elle a participé à l'œuvre du salut accomplie par le Christ. Elle a été «là porte du salut du monde». En portant dans son sein le Fils de Dieu, en étant de la sorte unie à la nature divine, la très sainte vierge ne s'est pas seulement renouvelée elle-même, mais elle a renouvelé avec elle le monde entier dont elle a été la représentante. «En ton sein, le Dieu souverainement glorifié, notre Père, a complètement renouvelé le monde entier.» (Samedi, office du matin, 1). Dans d'autres textes des livres liturgiques, l'attention du fidèle est attirée sur le fait qu'en vertu de sa consanguinité avec le corps du Christ, la très sainte vierge Marie a uni en elle le terrestre au céleste. Par elle,

tous les hommes sont devenus participants à la nature divine. Les vues ainsi exprimées dans ces liturgies ne se comprennent que si l'on considère que, selon la conception orthodoxe, l'humanité est un tout organique, une unité dans sa pluralité, et que la très sainte vierge Marie est la représentante de l'humanité devant la divinité.

Enfin, l'Église orthodoxe croit qu'en vertu de sa haute dignité et de sa participation à l'œuvre du salut par le Christ, la très sainte vierge intercède pour nous devant Dieu, que, semblable à une mère aimante, elle se charge de porter nos prières devant le trône de Dieu. Cette force de l'intercession est une grâce que Dieu lui a conférée. Les chrétiens orthodoxes demandent même directement à Dieu de bien vouloir accueillir gracieusement les prières que la mère de Dieu présente pour nous : «Montre ton amour des hommes, ô Miséricordieux ! Ecoute celle qui t'a enfanté, la mère de Dieu, qui prie pour nous; délivre, ô notre Rédempteur, le peuple désespéré !» (Samedi, office du soir, 8).

En un mot, on ne peut que constater dans la vénération exprimée à la mère de Dieu une conséquence logique, à la fois dogmatique et pratique, de la christologie orthodoxe.

## L'OEUVRE DE LA RÉDEMPTION ACCOMPLIE PAR NOTRE SAUVEUR JÉSUS CHRIST

L'incarnation du Logos éternel, du Fils de Dieu, est le fait fondamental de l'histoire évangélique, et le dogme formulant ce fait est le dogme fondamental de la foi et de la piété. Pourquoi le Fils de Dieu est-il devenu homme ? – La confession de foi de Nicée-Constantinople dit brièvement : «Pour nous, les hommes, et pour notre salut, il est descendu du ciel, il a pris chair, naissant du saint Esprit et de la vierge Marie, et il est devenu homme.» Mais rien ne répond là en toute netteté à la question : comment, de quelle manière, le Seigneur a-t-il accompli notre salut, notre rédemption ?

Ce qui prédomine dans la théologie des confessions occidentales, c'est la conception juridique de la rédemption, due au théologien catholique Anselme de Cantorbéry. Si ce point de vue a également été admis dans les systèmes dogmatiques de nombreux théologiens orthodoxes des temps modernes, il y introduit pourtant un élément étranger, car les représentations et notions juridiques n'ont pas de place dans l'orthodoxie. Les prières liturgiques de l'Église orthodoxe n'accueillent, elles non plus, rien de pareil. Aussi bien, de notables théologiens orthodoxes ont-ils renouvelé l'ancienne conception patristique de l'œuvre du salut, accomplie par le Christ.

Presque tous les pères et les docteurs de l'ancienne Église déclarent que le Verbe devenu chair a vaincu le diable et affranchi les hommes de la captivité qu'ils subissaient en conséquence de la chute. Irénée déjà écrit dans son traité *Contre les hérésies* : »Par le deuxième homme (Jésus Christ), il (Dieu) a lié le fort, saccagé son domaine et anéanti la mort, en faisant vivre l'homme qui avait succombé à la mort. Car le premier objet dont il ait pris possession fut Adam, qu'il subjuguait en l'induisant injustement dans la transgression et sous le prétexte de (le faire accéder à) l'immortalité, en le rendant mortel. Car par sa promesse : vous serez comme des dieux (ce qui lui est absolument impossible), il introduisit en eux la mort; c'est pourquoi, à bon droit, fut refait prisonnier celui qui avait capturé l'homme, tandis que celui-ci fut libéré des liens de la perdition.» (3,23; cf. 5,21). Grégoire de Nysse enseigne à son tour que Dieu lui-même a racheté l'homme de l'empire du diable, l'homme n'étant pas capable par ses propres forces de se libérer de cette honteuse et ruineuse servitude. Il fallut à cet effet que Dieu payât au diable la rançon qu'il voulait percevoir de l'homme, son prisonnier. Au lieu de l'homme, le Fils de Dieu s'est offert au diable. Pour amener celui-ci à l'accepter, la divinité a revêtu la chair, afin que le diable ne s'épouvantât point devant elle. Il accepta, mais il fut trompé, car avec la chair il avait saisi la divinité. Saint Grégoire ne trouve rien de choquant au fait que le diable ait été pour ainsi dire «leurré», dupé : il a reçu de la sorte la rétribution qu'il avait méritée. A remarquer aussi la passage suivant; nous l'empruntons à l'*Exposé précis de la croyance orthodoxe*, de saint Jean Damascène. «Le créateur et seigneur entreprit le combat pour la créature, son image; il fut l'instructeur par le fait, et parce que l'ennemi trompait l'homme par l'appât, l'espoir d' (accéder à) la divinité, il fut lui-même leurré sous l'enveloppe de la chair. Ceci révèle à la fois la bonté, la justice, la sagesse et la puissance de Dieu : la bonté, parce qu'il n'a pas méprisé la faiblesse de sa créature, mais a eu pitié de l'être tombé et lui tendit la main; la justice, parce qu'après que l'homme fut vaincu il n'a pas laissé à un autre le soin de vaincre le tyran, et il n'a pas non plus arraché l'homme à la mort de vive force, violemment; mais lui, le bon et le juste, il a rendu vainqueur celui-là même qui subissait le

joug de la mort, de par le péché; il a sauvé le semblable par le semblable, ce qui paraissait impossible; la sagesse, parce qu'il a découvert la solution la plus adéquate pour ce qui paraissait impossible, car, selon le bon plaisir du Père, vint le Fils unique, le Verbe divin, Dieu, ... descendant du ciel ...; il obéit au Père en adoptant notre condition, il guérit notre rébellion et nous fut un modèle d'obéissance ...» (3,2). Il est vrai qu'ailleurs le même saint Jean Damascène s'exprime ainsi : «Le Christ meurt, prenant la mort sur lui pour nous, et il s'offre lui-même à Dieu en sacrifice pour nous. Car nous avons péché envers lui (Dieu) et il lui faut recevoir notre rançon; ainsi serons-nous rachetés de la perte. Loin (de nous l'idée) que le sang du Seigneur ait été offert au tyran.» Mais aussitôt après on lit ceci : «La mort arrive donc et, avalant l'appât du corps, il est percé par le crochet de la divinité, après avoir goûté au corps sans péché et vivifiant, il coule à pic, et rend tous ceux qu'il avait engloutis.» (3,27). Assurément, cette doctrine patristique n'est compréhensible et acceptable qu'à condition d'admettre que le diable existe réellement, en fait. Or ceci ne soulève aucun doute pour la foi orthodoxe; on en est fermement convaincu.

Pour comprendre ces vues sotériologiques<sup>1</sup> des pères et celles qui vont suivre, il faut considérer que, d'après la croyance ecclésiastique, le Logos devenu homme s'est approprié la condition de l'homme déchu, sa réprobation et son châtement, à l'exception du péché. Saint Jean Damascène écrit à ce sujet : «Qu'on le sache bien, il y a deux appropriations, l'une naturelle et essentielle, l'autre, par représentation et participation. Naturelle et essentielle, l'appropriation par laquelle le Seigneur, dans son amour des hommes, adopta notre nature et tout ce qu'elle comporte, en devenant en vérité un homme, en éprouvant en soi ce qui est naturel; quant à l'appropriation par représentation et participation, elle a lieu si quelqu'un par sympathie, compassion ou amour, représente la personne d'autrui et énonce à sa place les discours qui ne conviennent pas à lui-même; c'est de la sorte qu'il s'est approprié notre malédiction, notre abandon et ainsi de suite, ce qui ne procède pas de la nature; non pas qu'il fût ou devînt lui-même ceci ou cela, mais en remplissant notre rôle et en se groupant avec nous. C'est cela aussi que signifient les mots : «il est devenu malédiction pour nous.» (*Exposé précis de la foi orthodoxe*, 3,25).

En outre, l'homme-Dieu Jésus Christ est le Sauveur parce qu'il a restauré la nature de l'homme tombé; il l'a rénovée et ramenée à l'état originel. Il est constamment question de ce renouvellement dans les prières liturgiques. «En toi (très sainte Vierge) le Verbe de Dieu a habité, ô pure, dans le désir de restaurer notre image.» (Dimanche, office du soir, 5). «Le premier né de la création ... a restauré en lui-même la nature corrompue de notre race.» (Dimanche, office du matin, 3). Cette restauration, c'est le rétablissement de l'image et de la ressemblance de Dieu en l'homme, dans l'incarnation du Verbe divin. En devenant homme, le Christ nous a dispensé le salut, «afin que nous recouvrions dans le Christ Jésus ce que nous avons perdu en Adam, la ressemblance de Dieu, l'identité d'image.» (Irénée, *Adv. haer.*, 3,18; cf. 5,15). Description analogue chez saint Jean Damascène : «Or le Fils de Dieu devint homme, afin de rendre à l'homme ce pour quoi il l'avait fait.» Il participa à notre nature, pour restaurer en soi et par soi la forme de l'image et de la ressemblance ...» (*Exposé précis de la foi orthodoxe*, 4,4). «Riche en sagesse, le Créateur rétablit celui qui était tombé par transgression, celui qui, créé à l'image de Dieu, avait entièrement sombré dans la corruption, et avait perdu la meilleure vie divine.» (Noël, office du matin). Chez quelques pères et dans plusieurs textes liturgiques il est dit que le Verbe devenu chair a réédifié la nature humaine. «De la poussière de la mort tu as, ressuscité, reconstruit ma nature écroulée.» (Dimanche, office du matin, 8).

Il va sans dire que, parmi tous ces dons du Christ apportant le salut aux hommes, est compris le pardon des péchés, qui a réconcilié les hommes avec Dieu et rétabli la communion avec lui. L'homme participe à ce salut parce que le Christ est devenu le nouveau chef (tête) de l'humanité, qu'il a récapitulé l'humanité. Comme tel, on l'appelle aussi le «second Adam», à la tête de l'humanité par lui rachetée. Elle forme dans son ensemble un unique organisme spirituel, une unité dans la multiplicité des personnes. C'est pourquoi la rédemption accomplie par le Christ s'étend à la totalité du genre humain.

Enfin, le Fils de Dieu, dans son incarnation, a sauvé les hommes de la mort et leur a rendu l'immortalité, car le Christ est ressuscité en son corps et monté au ciel; par là, il a délivré de la mort et de la putréfaction le corps de chaque homme uni à lui; il l'a glorifié et rendu immortel. Bien entendu, l'Église orthodoxe croit aussi que la mort du Christ sur la croix

---

<sup>1</sup> salvatrice, en vue du salut

de Golgotha, comme d'une manière générale l'incarnation du Fils de Dieu et l'abaissement qu'elle comporte, a été un sacrifice de l'amour divin. Mais non pas un sacrifice compris en un sens juridique ou conforme à l'Ancien Testament. Si l'apôtre Paul a employé, à propos de la mort du Christ, des expressions, comparaisons et images empruntées à l'Ancien Testament, ce fut seulement pour se faire comprendre des Juifs de l'époque, que Paul voulait convertir au Christ. La mort du Christ sur la croix a été la suprême manifestation ou expression de son abaissement, de sa renonciation à soi-même et de son obéissance au Père céleste, car «il fut obéissant jusqu'à la mort de la croix.» (Phil 2,8). Le Père céleste a exigé du Christ, pour la cause de Dieu et du prochain, un total abandon de la volonté de conserver sa vie corporelle. Cette obéissance, le Christ l'a accomplie, en réalisant dans ses souffrances et dans sa mort sur la croix le suprême sacrifice d'amour. Au nom de cet amour, Dieu eut pitié des hommes, pardonna leurs péchés et refit d'eux les objets de son amour et de sa grâce; c'est le Christ qui, par sa mort, les a rendus dignes de cet amour.

Par le regard de la foi, le chrétien orthodoxe considère la croix à la lumière du ressuscité de Pâques. «Dans la piété orthodoxe, la contemplation de la croix et de la résurrection, de l'abaissement et de la gloire, est une seule et même réalité, inséparable, organiquement coordonnée.» (N. d'Arseniev). Seule la résurrection du Christ est la pleine victoire sur la mort et comprend la résurrection de tous les hommes avec le Christ; c'est pourquoi le miracle de Pâques constitue le fondement du christianisme (I Cor 15,14). Cette croyance de l'Église orthodoxe est le véritable noyau de toutes les expériences religieuses vécues et de toutes les visions spirituelles; c'est elle qui anime le croyant et confère à toute sa vie un sens supérieur.

L'œuvre du salut accomplie par le Christ comprend aussi l'union rétablie entre les hommes et le saint Esprit. Car la rédemption n'est pas l'acte tout extérieur du pardon des péchés, de la part de Dieu; elle est aussi le réel renouvellement, la renaissance de la nature humaine. Ceci ne peut s'accomplir qu'avec l'aide d'une force divine, la grâce du saint Esprit. Il s'agit de l'Esprit de la Pentecôte, promis, puis envoyé par le Christ à ses disciples. Le saint Esprit opère la nouvelle naissance, donne la vraie vie spirituelle et approprie au fidèle l'œuvre du salut réalisée par Jésus. Tout homme racheté par le Christ est donc un porteur de l'Esprit. Sans le saint Esprit, la nature humaine serait restée dans son état antérieur, et l'homme n'aurait pas eu part à la force de la grâce sans quoi il ne peut vaincre le péché et revêtir justice et sainteté. Sans le saint Esprit, il n'aurait en outre aucune espérance de l'immortalité, puisque l'Esprit saint est l'unique dispensateur de la vie.

La sotériologie orthodoxe comprend aussi l'idée de la déification. «Dieu est devenu homme afin que l'homme devînt Dieu.» Ainsi se trouve exprimé le principe fondamental de la doctrine orthodoxe du salut. La déification n'est pas exposée seulement dans les ouvrages des pères et des docteurs de l'Église, mais aussi dans les livres liturgiques. Naturellement, ce n'est pas à dire que l'homme devienne Dieu selon l'essence, mais bien selon la seule grâce. Saint Jean Damascène affirme que l'homme «est rendu divin en s'abandonnant (se dévouant) à Dieu; et cela, par participation à l'illumination divine, non pas par une transformation (qui lui conférerait) l'essence divine.» (*Exposé précis de la foi orthodoxe*, 2,12). La déification de l'homme signifie qu'en Christ il a été admis par Dieu comme fils. «Le Verbe de Dieu est devenu homme et le Fils de Dieu fils de l'homme, afin que l'homme, uni au Verbe de Dieu et recevant la filialité, devienne un fils de Dieu.» (Saint Irénée, *Adv. haer.*, 3,18). Saint Siméon, le Nouveau Théologien, écrit : «Lorsque le chrétien, en recevant la grâce du saint Esprit, devient participant à la nature divine en Jésus Christ, notre Seigneur, alors il se transforme par sa force, accédant à un état semblable à l'état divin.» Mais quant à sa nature, l'homme reste l'homme. En d'autres termes, la déification, c'est la communion avec Dieu par la filialité et la participation au Verbe de Dieu, en vertu de la grâce du saint Esprit, qui habite en l'homme, opère en lui la nouvelle naissance et le fait participer à la divinité. En restant homme, l'homme est pénétré et rempli de Dieu.

Le principe de cette déification; c'est encore, évidemment, l'incarnation du Verbe de Dieu, ou plus précisément la divinisation du racheté du Christ est la conséquence de l'incarnation du Logos divin. Par l'union hypostatique des deux natures, la divine et l'humaine, en Jésus Christ, le Dieu-homme, sa nature humaine fut divinisée, déifiée. Or, par sa nature humaine, le Verbe devenu chair est organiquement uni à l'humanité entière; donc, notre nature humaine est elle aussi divinisée. Puisque l'effet de la grâce déifiante dépend du degré de l'union entre l'individu humain et le Christ, pour la plupart des hommes la déification n'est pas encore un fait réel; mais, comme possibilité réelle *in potentia*, elle leur est donnée à tous.

Dans les textes liturgiques de l'Église orthodoxe, cette doctrine est clairement exprimée. On y répète, entre autres, la formule patristique : «Dieu est devenu homme pour que l'homme devienne Dieu.» – «Le mystère éternel est aujourd'hui révélé et le Fils de Dieu devient Fils de l'homme ... Dieu se fait homme afin de faire Adam Dieu ...» (Office de l'Annonciation à Marie). A plusieurs reprises, la déification par l'incarnation est mise en rapport avec la tentation du premier couple humain dans le paradis par le serpent. Exemple : «Le serpent qui rampait en s'avançant de l'Eden m'a séduit, par l'aspiration à être déifié, et il m'a entraîné vers la terre; mais le Dieu miséricordieux et compatissant de nature me déifie, rempli de pitié, résidant dans ton sein (ô mère de Dieu !) ...» (Dimanche, office du matin, 7). C'est pour le même motif qu'à la fête de Noël l'Église s'écrie : «Louange et honneur à celui qui naquit sur la terre et qui défia l'être né de la terre !»

Les pères de l'Église ont également insisté sur la portée morale de l'incarnation du Logos divin. Le Fils de Dieu apparut en chair, pour donner aux hommes un exemple de la vie vertueuse, car faute d'une conduite agréable à Dieu le salut de l'homme est une impossibilité. «Le vaste océan de l'amour de Dieu pour l'homme, écrit saint Jean Damascène, s'est révélé en ce que le Verbe de Dieu devint homme, car il fallait montrer et enseigner à l'homme la voie qui l'écarte de la perdition et le conduit à la vie éternelle.» (*Exposé précis de la foi orthodoxe*, 3,1).

Ce qui sauve aussi l'homme, c'est l'amour et la compassion du Sauveur Jésus Christ, car ils nous poussent à abandonner la voie du péché, à faire pénitence et à mener une existence vertueuse. A ce propos voici ce qu'écrit un théologien orthodoxe le hiéromoine Tarassi : «En apparaissant sur la terre comme martyr aimant pour les péchés, le Christ, en vertu, d'une loi psychologique immuable, a par son amour sans bornes attiré à lui les cœurs de beaucoup d'hommes. Ceux qui furent (ainsi) attirés à lui, se sont délivrés du péché, c'est-à-dire qu'ils ont cessé de vivre d'après les lois pécheresses du monde, et qu'ils sont morts aux passions. Pour la vie consciente un modèle est nécessaire, autrement dit, un objet de vénération et d'imitation. Pour ceux qui suivent le Christ, c'est lui-même, l'humble victime abaissée, qui est devenu cet idéal, lui qui attire à soi par son amour infini. En regardant à lui des yeux de l'esprit, en saisissant en lui l'exemple d'une humilité sans pareille, les chrétiens puisent dans cette contemplation de nouveaux principes de vie, qui véritablement et visiblement libèrent du péché.» Dans ses travaux sur la rédemption, feu le métropolite Antoine (Chrapovitzky) a exposé ces vues avec une ampleur particulière.

L'œuvre du salut accomplie par le Christ présente aussi une signification cosmique. Ce n'est pas seulement l'homme, c'est avec lui «le monde, divin dans son origine, qui reçoit pour la deuxième fois sanctification et divinisation, c'est-à-dire élévation à un degré supérieur de la divinité.» (G. Fedotov). En revêtant la chair, le Christ a reçu en soi et racheté non seulement l'homme mais tout le monde substantiel, qui fait partie du corps divinisé du Christ. En ce sens, on lit sous la plume de saint Maxime le confesseur : «Les êtres se renouvellent, et Dieu devient homme pour sauver le perdu. Dans la nature entière il réunit en soi ce qui est séparé ..., en soi il récapitule, c'est-à-dire réunit tout ce qui existe dans le ciel et sur la terre, tout ce qui est créé en lui.» En l'hommeDieu Jésus Christ, le monde entier est rétabli en communion avec Dieu dans le sein du Dieu trinitaire.» Aussi N. d'Arseniev déclare-t-il que «la vie éternelle, venue dans le monde, est le levain de la transfiguration du monde.»

De ces exposés il résulte que le salut, la rédemption de l'homme, est absolument une œuvre de Dieu, œuvre de l'amour du Père céleste, du Fils de Dieu incarné et de la grâce du saint Esprit. Nouvelle naissance, rénovation, sanctification et déification de l'homme sont des dons de Dieu, à la fois conséquences de l'œuvre du salut accomplie par le Christ, et effets de la puissance de grâce du saint Esprit.

## PARTICIPATION DE L'HOMME A SON SALUT

Ce n'est pas à dire que la rédemption, le pardon des péchés, la justification et la sanctification, produits par l'œuvre de salut due au Christ, ne soient appliqués à l'homme que du dehors, mécaniquement ou magiquement. Non. Selon la doctrine orthodoxe, il faut que l'homme lui-même y collabore, qu'il s'approprie activement ce que le Christ a accompli objectivement, qu'il pénètre de lui-même dans la vie nouvelle apparue en ce monde avec le Christ, il faut suivre la prescription de l'apôtre Paul : «Travaillez ... à votre salut avec crainte et tremblement.» (Phil 2,12).

En quoi consiste cette active participation de l'homme à son salut ? La réponse de l'Église orthodoxe n'est autre que l'expression de son idéal ascétique de la vie. «Depuis les

jours de Jean le Baptiste jusqu'à maintenant, le Royaume de Dieu est pris par violence, et les violents s'en emparent» (Mt 2,12), a dit le Christ. En d'autres termes : la participation active consiste à livrer de durs combats aux passions, à la nature pécheresse, à se repentir, à se détacher des puissances du mal; c'est la purification du péché, l'affermissement de la volonté dans le bien, l'accomplissement de la volonté de Dieu, des commandements divins, la croissance dans la vie vertueuse, dans l'amour pour Dieu et le prochain, dans le renoncement à soi-même, l'offrande de soi-même, en portant la croix du Christ. Tout ceci, naturellement, requiert, de toute nécessité, l'appui de la grâce divine. – Le salut de l'homme est un processus divino-humain.

A la question : qu'est-ce qui justifie l'homme ? la réponse des catholiques romains et celle des protestants ne concordent pas. Voici ce que disent les théologiens de l'Église romaine : ce qui justifie l'homme, ce sont la foi et les bonnes œuvres. Les protestants, quant à eux, soutiennent que c'est la foi seule, et ils taxent la pratique catholique romaine de méprisable sainteté par les œuvres. Pourtant, l'opposition gît la plupart du temps dans les mots plutôt que dans les choses. De part et d'autre, on se rencontre pour l'essentiel avec l'Église orthodoxe, quand elle répond avec l'apôtre Paul : «la foi, par l'amour agissante» (Gal 5,6). Jour après jour le chrétien orthodoxe redit dans sa prière du matin : «... Ô mon Sauveur ! délivre-moi par ta grâce; car si tu voulais que je parvienne à la félicité par mes œuvres, cela ne serait ni une grâce ni un don, mais plutôt une obligation ... Tu as dit : qui croit en moi vivra et ne verra jamais la mort. Ainsi la foi en toi sauve les désespérés. Vois : je crois; sauve-moi donc parce que tu es mon Dieu et mon Créateur. Que maintenant, à mon Dieu, la foi soit comptée pour les œuvres; n'exige pas les œuvres qui devraient, de là, me justifier : c'est cette mienne foi qui doit être satisfaisante pour tout, répondre de moi, me rendre participant à ta gloire éternelle ... Dans toutes les prières, dans tous les écrits de ses saints pères et docteurs l'Église orthodoxe confesse que l'homme pécheur est indigne de l'amour, de la miséricorde et de la grâce de Dieu, qu'il mérite, uniquement d'être rejeté et châtié. «Je pleure et me lamente amèrement, en voyant la terrible rétribution de la parole; par mes œuvres je ne possède aucune justification et je possède peu par rapport à ma faute, ô infortuné que je suis ! Aussi je t'implore ... envoie-moi la rémission des péchés, ô Christ, ô Dieu, et une grande grâce !» (Dimanche, office du soir, 5). Sera seul sauvé celui qui, en Christ est une «nouvelle créature». Or celui-là seul est une «nouvelle créature», qui abandonne, rejette «la conduite antérieure du vieil homme entraîné, perdu par les convoitises trompeuses», celui qui se renouvelle dans le «sentiment (le for intime) spirituel», et revêt l' «homme nouveau, créé par Dieu dans la justice et la sainteté véritables.» (Eph 4,22-24). Or, pour cela aussi, la grâce de Dieu est nécessaire. C'est pourquoi l'Église prie en ces termes dans le rituel funéraire : «Ô Rédempteur, par ta miséricorde, sauve des transgressions ton serviteur que tu as maintenant emporté dans la foi, car, ô Toi qui aimes les hommes, par les œuvres humaines personne n'est justifié» (Rituel funéraire des prêtres). C'est seulement par le saint Esprit que «toute âme est vivifiée, élevée en recevant purification, éclairée par la Trinité dans le saint mystère.» (Dimanche, office du matin, 4)

## LA SANCTIFICATION PAR LA GRACE DU SAINT ESPRIT

Là rédemption objective accomplie par le Christ est appropriée à l'homme par la grâce du saint Esprit, pour autant évidemment que l'homme est ou se rend digne de cette appropriation. C'est la sanctification par le saint Esprit. Certes, l'Église orthodoxe enseigne aussi, cela va de soi, que les trois hypostases de la très sainte Trinité participent à cette sanctification; mais on l'attribue de préférence au saint Esprit, parce qu'il l'achève. Qu'elle soit nécessaire, cela fut posé en principe par le Christ lui-même en ces mots : «Si quelqu'un ne naît de nouveau, d'eau et d'esprit (saint), il ne peut entrer dans le Royaume de Dieu.» (Jn 3,5). Aussi, ceux qui croient au Christ, ses fidèles, sont-ils porteurs de l'Esprit : «Qui croit en moi, comme dit l'Écriture, des fleuves d'eau vive couleront de son sein. Il voulait ainsi parler de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui. Car le saint Esprit n'était pas encore là, parce que Jésus n'était pas encore glorifié.» (Jn 7,38-39). C'est pourquoi le Christ a promis la descente ou l'effusion du saint Esprit sur ses disciples : «Je prierai le Père, et il vous enverra un autre appui. C'est l'Esprit de vérité, qui demeurera éternellement avec vous.» (Jn 4,16-17). «Il vous est bon que je m'en aille. Car si je ne m'en vais, l'appui ne viendra pas à vous, mais si je m'en vais je vous l'enverrai.» (Jn 16,7). Cette promesse s'est accomplie lors de la Pentecôte. Depuis ce jour-là, tout croyant est un «temple du saint Esprit» (I Cor 6,19). Les fruits de l'Esprit en nous sont «l'amour, la joie, la paix, la patience, la douceur, la bonté la fidélité, la tempérance» (Gal 5,22). C'est pourquoi, le jour de l'Ascension, l'Église orthodoxe

prononce cette prière : «Envoie-nous ton très saint Esprit, qui instruit nos âmes et les fortifie, qui les sanctifie et les illumine.» C'est d'ailleurs, constamment que les prières évoquent le don de la grâce du saint Esprit. Ainsi, dans le canon eucharistique de la liturgie de Basile, le prêtre s'exprime en ces termes : «Le saint Esprit est apparu, Esprit de vérité, don gracieux de la filialité, gage de l'héritage à venir, prémices des biens éternels, force vivifiante, source de la sanctification; c'est fortifiée par lui que toute créature raisonnable te sert et t'adresse l'éternelle louange ...» Il est dit dans les antiphones de l'office dominical du matin (mode 1) : «Par le saint Esprit toute la création est rénovée; elle retourne à sa condition première.» – «Au saint Esprit, en propre, (appartiennent) le principe de vie et l'honneur, car il produit tout ce qui est créé, puisqu'il est Dieu; il le maintient dans le Père par le Fils»; «du saint Esprit s'épanche toute vérité; de lui la grâce afflue aux apôtres; (par lui) les martyrs sont couronnés dans les combats; par lui les prophètes ont des visions» (mode 2). «Du saint Esprit rayonne tout don bienfaisant; ... en lui toutes choses ont le mouvement et la vie; en lui s'aperçoit toute sainteté, toute sagesse ! C'est lui qui appelle à l'être toute la création; c'est de lui qu'arrive à toute la Création grâce et vie.» (mode 3). «Par le saint Esprit toute âme est animée et élevée en se purifiant ; (elle est) illuminée par la Trinité dans le saint mystère»; «du saint Esprit prennent leur source les fleuves de la grâce, qui arrosent toute la création pour que naisse la vie»; «au saint Esprit appartiennent, richesse propre, la connaissance de Dieu, la vue et la sagesse, car c'est en lui que le Verbe révèle toutes les doctrines paternelles» (mode 4). «Au saint Esprit appartiennent en propre l'enthousiasme pour tous, la complaisance, la compréhension, la paix et la bénédiction» (mode 6). «Au saint Esprit, la source des divins trésors, d'où vient sagesse, intelligence, crainte», «au saint Esprit, l'abîme des grâces; l'opulence de la gloire, la vaste profondeur des sentences» (mode 7). Ces citations montrent déjà comment, dans la croyance de l'Église orthodoxe, le saint Esprit est le dispensateur de toute vie et de tous les dons spirituels. Il révèle la vérité, il donne la vraie connaissance de Dieu, la lumière, la sagesse, le pardon des péchés, la sanctification, la paix, la crainte de Dieu, la piété. C'est le saint Esprit lui-même qui célèbre la liturgie, par le prêtre et en lui; de là cette prière de l'officiant : «Qualifie-nous pour cet office, par la force de mode saint Esprit, afin que, devant ta sainte gloire, nous te présentions le sacrifice de louange, car c'est toi qui produis tout en tous.» (Liturgie de saint Basile). Mais le saint Esprit accomplit encore le plus saint de tous les mystères : «Fais descendre sur nous ton saint Esprit, et fais de ce pain le précieux corps de ton Christ, tandis que le contenu de cette coupe sera transformé par ton saint Esprit et deviendra le précieux sang de ton Christ !) (Liturgie de saint Jean Chrysostome).

Enfin, par l'envoi du saint Esprit, Jésus Christ a réalisé la fondation de son Église sur la terre, remettant à celle-ci l'administration et la dispensation des saints mystères, par où les fidèles arrivent à participer à la grâce de Dieu. De là ces affirmations de l'apôtre Paul : «Nous tous, par le baptême en un seul Esprit, sommes devenus un seul corps ... Nous sommes tous abreuvés d'un seul Esprit.» (I Cor 12,13). «Là où est l'Église, là aussi est l'Esprit de Dieu, écrit saint Irénée, et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église avec toute grâce.» (*Adv. haer.*, 3,24)

## DOCTRINE ORTHODOXE DE L'ÉGLISE

La notion orthodoxe de l'Église est beaucoup plus spirituelle, «pneumatique», que dans les confessions occidentales. Bon nombre de théologiens orthodoxes estiment – ce qui n'est pas une interprétation tout à fait correcte – que le catholicisme romain fait principalement de l'Église une institution organisée, dispensatrice du salut, et que dans le protestantisme l'Église, simple réunion des croyants, constitue pour ainsi dire une collectivité chrétienne. Dans l'orthodoxie, l'Église n'est ni institution ni collectivité. De par son essence, elle est une vie, plus précisément une vie divino-humaine, continuation de la vie du Christ, désormais incarnée en ses croyants qui, par la force du saint Esprit, demeurent en communion avec lui. Appartenir à l'Église, c'est participer à cette vie divino-humaine, car l'Église est tout juste le corps mystique du Christ. «Elle est, écrit N. Glubokowsky, la vie de la communion mystique avec Dieu en Christ, et le renouvellement qu'opère par grâce le saint Esprit». Le philosophe russe Nicolas Berdiaev remarque de même que «l'Église est un organisme vivant, l'organisme divino-humain, où s'accomplissent sans cesse des effets réciproques de la divinité et de l'humanité.»

L'Église est, en outre, sur la terre, le lieu où se réalise en fait le royaume de Dieu, le royaume du Christ, le «saint temple dans le Seigneur», en lequel et sur lequel nous sommes édifiés «en une demeure de l'Esprit» (Eph 2,22). Si dans l'incarnation du Christ devenant homme s'est accomplie une théophanie, l'Église elle aussi est une théophanie, «une mystérieuse apparition divine» (G. Florovsky). L'Église, c'est déjà la vie du royaume de Dieu sur la terre. C'est pourquoi n'existe aucune ligne de séparation rigoureuse entre l'Église

terrestre et celle du ciel; ici et là elle est une seule et même vie; ici elle commence, là-haut elle continue et s'accomplit.

Les déclarations suivantes visent un autre élément dans l'essence de l'Église. «L'Église est la vie (que possède) par grâce la créature divinisée.» (S. Bulgakov). «L'Église est la nouvelle création qui s'accomplit en nous.» (L. P. Karsavine).

Dans les prières liturgiques de l'Église orthodoxe on souligne le fait que le Christ a accompli l'œuvre du salut afin de fonder l'Église. «Fils du Procréateur qui (lui-même) n'a pas commencé, le Dieu incarné et Seigneur, (né) de la Vierge, nous est apparu pour éclairer ce qui était enténébré, pour rassembler ce qui était dispersé (c'est-à-dire le réunir en son corps.» (Dimanche, office du matin, 2). «En étendant les mains sur la croix, tu as groupé tous les peuples et tu as désigné l'unique Église à ceux qui te louent, ô souverain Maître ...» (Ibid., 4). Ces idées sont aussi mises en rapport avec la fête de la Pentecôte : «Quand le Très-Haut descendit pour confondre les langues, il sépara les peuples; quand il communiqua les langues de feu, il les appela tous à l'unité; unanimes, nous glorifions le saint Esprit.» Autrement dit, l'effet du saint Esprit de la Pentecôte fut la fondation de l'unité en Christ, ce qui n'est autre chose que l'Église.

L'Église est le corps mystique du Christ. Elle est telle par suite et en vertu de l'incarnation du Christ. C'est uniquement en union essentielle, réelle, avec ce fait, que l'Église est ce qu'elle est par essence, ce qui qualitativement la différencie de toute institution, fondation ou corporation terrestre. C'est pourquoi l'orthodoxie accentue si fortement le dogme de l'incarnation du Christ, sa divine humanité et, en conséquence, l'idée de la déification de l'homme et même du monde entier. «La doctrine de l'Église ... est la suite directe et l'éclaircissement du dogme chrétien dans l'esprit et dans le sens de la définition formulée à Chalcédoine.» (G. Florovsky). Dans son incarnation le Christ a posé le fondement de l'Église. Dans la nature humaine du Christ était comprise l'humanité entière, car d'après l'orthodoxie l'humanité, quoiqu'elle apparaisse dans la multiplicité des personnes, constitue un tout essentiel, un organisme. Cet organisme, le Christ dans son humanité (comme second Adam) l'a récapitulé; c'est pourquoi, en sa personne, il a aussi uni à la divinité l'humanité entière. Dans le premier Adam, l'humanité était tombée, séparée de Dieu; le Christ est devenu la tête de l'humanité, en lui et par lui ramenée à l'union avec Dieu. Cette nouvelle humanité divine, c'est précisément l'Église, corps du Christ. Elle est, et en elle réside, l'unité de la vie divine et humaine, le lieu où deux mondes, auparavant séparés, se sont retrouvés et forment une unité dans la dualité, Dieu lui-même étant l'unité dans la triplicité. Dans le corps du Christ la nature créée (l'humanité et aussi le monde entier) est ramenée et admise à l'être véritable. En résulte la divinisation de la nature humaine. De même que, dans la personne du Christ, la nature humaine est pénétrée, remplie de la nature divine, divinisée, sans cesser d'être une vraie nature humaine, ainsi l'humanité comme corps du Christ, c'est-à-dire dans l'Église, participe à la nouvelle humanité divine, à la nature divine, remplie et pénétrée de forces divines, et élevée dès lors à un état supérieur, sans que la nature humaine soit anéantie. C'est pourquoi l'apôtre Pierre a écrit que les croyants doivent «participer à la nature divine» (II Pi 1,4). Ceci s'accomplit dans l'Église par le saint Esprit, car dans les saints mystères (moyens de grâce ecclésiastiques, sacrements) la vie divine devient la force agissante dans la nature humaine.

La sanctification de l'homme s'accomplit dans le libre abandon à Dieu en Christ, par la libre entrée dans la vie divine et la participation à la vie divine. De la sorte, la notion de l'Église devient dynamique, puisqu'aussi bien la vie divino-humaine qui s'accomplit dans l'Église constitue sur la terre le dynamisme suprême.

Partant de cette conception pneumatique de l'Église A.-S. Chomeiakov, N. d'Arseniev et d'autres théologiens orthodoxes modernes soulignent le fait que pour ses fidèles l'Église n'est pas une autorité extérieure. Elle ne peut l'être, puisqu'elle est la vie à quoi tout chrétien orthodoxe participe et dont les pulsations mêmes vibrent en lui. L'Église est la vie de ceux qui croient au Dieu trinitaire, et elle est la vie de ce Dieu dans les croyants sur lesquels se répandent les flots de la grâce du saint Esprit, dans les croyants en qui et par qui elle agit. Cette vie intérieure de la grâce ne peut pas être une autorité extérieure.

Jésus Christ, le Seigneur et Sauveur, est l'unique tête de l'Église; il ne saurait en exister aucune autre, puisque tout corps ne peut avoir qu'une seule tête. «Lui, le Christ, est la tête du corps, de l'Église. Il est le commencement, le premier-né des morts. Il a donc en tout le premier rang.» (Col 1,18). Aucun des patriarches des Églises orthodoxes autocéphales n'a le droit de se nommer la tête de son Église. Chacun d'eux est seulement le directeur ou président, le premier hiérarque de son Église, *primus inter pares*, sa prérogative sur les autres (évêques) n'est qu'honorifique.

L'orthodoxie professe que l'Église du Christ est l'Église une, sainte, catholique et apostolique. Elle est l'Église unique : le Christ lui-même en est la tête ne peut avoir qu'un seul corps (Col 1,18). «Nous tous, par le baptême en un seul Esprit, nous sommes devenus un seul corps.» (I Cor 12,13). L'unité de l'Église est une unité organique. L'attestent ces paroles de l'apôtre Paul : «De lui (le Christ) (vient que), tout le corps est bien lié et bien uni par toutes ses articulations fonctionnant suivant la force impartie à chaque membre. Ainsi se poursuit la croissance du corps, qui s'édifie dans l'amour.» (Éph 4,16). «C'est par lui (le Christ) que le corps entier, bien uni par les jointures et les ligaments, reçoit la croissance que Dieu produit.» (Col 2,19). Le modèle, le prototype de l'unité des croyants dans l'Église n'est autre que l'unité des trois hypostases en Dieu. Le Christ a prié en ces termes : «Qu'ils soient tous un! Comme toi, ô Père, tu es 'en moi et moi en toi, fais qu'ils soient un en nous !» (Jean, 17, 21). Conscients de leur unité dans l'amour, les fidèles confessent aussi leur foi une. «Aimons-nous les uns les autres, afin de pouvoir unanimement confesser le Père, le Fils et le saint Esprit ...», s'écrie le diacre dans la liturgie, avant le credo. Cette unité se trouve là où sont surmontés dans la parfaite unanimité tout isolement, toute impénétrabilité, toute inaccessibilité de la conscience de l'individu, là où la multitude des croyants n'a qu'un cœur et qu'une âme. En ce sens voici ce qu'ont enseigné A.-S. Chomiakov, le métropolite Antoine (Chrapovitzky) et d'autres théologiens orthodoxes : l'Église est «la ligue la plus étroite des âmes qui se complètent mutuellement selon la mesure de leur unité, par leur communion mystique avec le Christ, qui se révèle aux croyants non pas isolément, mais dans leur vie commune». Cette unité de l'Église ne se réalise pas seulement par le fait que les croyants se rassemblent, se réunissent, mais parce qu'en se développant dans l'organisme de l'Église ils s'y incorporent et participent à la vie divino-humaine. Ainsi, considérée du point de vue de l'unité, l'Église est le corps unique du Christ, l'unité multiple en Christ des croyants qui ne sont pas réunis par un lien tout extérieur, mécanique, mais intérieurement en vertu du vivant amour mutuel et par la grâce du saint Esprit, qui les a fait naître de nouveau, incorporés au corps mystique du Christ.

Nonobstant son unité essentielle, l'Église orthodoxe admet l'existence d'Églises autocéphales; elle n'exige pas l'unité extérieure et administrative de toutes les Églises locales. Pour elle l'unité intérieure, celle de l'esprit, de la tradition, du dogme, de l'amour et de la prière, est la plus importante. Naturellement, les Églises autocéphales ne sont, en même temps, que des membres de l'unique Église œcuménique, seul corps mystique du Christ. Mais déjà saint Polycarpe exprimait dans sa lettre aux chrétiens de Smyrne la remarque que voici : «De même que dans le sacrifice eucharistique le Christ est présent tout entier, de même, chaque communauté ecclésiastique est l'entière plénitude du corps du Christ; là où est Jésus Christ, là est l'Église catholique.» Aussi le théologien orthodoxe G. Florovsky écrit-il : «La catholicité est, de nature, le propre de l'Église. Celle-ci est l'Église œcuménique non seulement dans l'ensemble de ses membres, de toutes les Églises locales, mais partout et toujours, dans chaque Église locale où le Seigneur lui-même est présent et où les forces célestes le servent.»

L'unique Église du Christ, dont la vie n'est autre chose que l'Esprit du Christ, et le souffle, l'amour mutuel, amour qui dépasse toute limite dans l'espace et dans le temps et qui ne finit jamais, l'unique Église du Christ ne comprend pas seulement les croyants vivant actuellement sur la terre, mais aussi tous ceux qui ont appartenu à cette Église terrestre, puis ont accédé à l'éternité. En d'autres termes, l'unique Église est l'unité de l'Église terrestre et céleste; l'une ne se sépare pas de l'autre, c'est le seul et même corps mystique du Christ, présent aussi dans le ciel. La mort n'est pas en mesure de rompre le lien qui unit tous les chrétiens, de détruire l'unité qui gouverne le corps du Christ. Organisme divino-humain qui a le Christ pour tête, l'Église domine l'espace et le temps. L'Église orthodoxe terrestre exprime sa conscience d'être une avec l'Église de l'au-delà, par exemple dans cette prière eucharistique de la liturgie de Basile : «Unis-nous tous, qui participons à un seul pain et une seule coupe, unis-nous ensemble à la communion de l'unique saint Esprit, et ne fais participer aucun d'entre nous au corps et au sang sacrés de ton Christ pour être jugé et condamné; mais bien afin que nous obtenions miséricorde et grâce avec tous les saints qui dès les premiers temps t'ont été agréables, les premiers pères, ancêtres, patriarches, prophètes, apôtres, prédicateurs, évangélistes, martyrs, confesseurs, docteurs, avec tout esprit juste, parvenu à l'accomplissement dans la foi.» Aussi l'Église orthodoxe honore les saints et prie pour les défunts; elle croit que l'amour et la prière unissent l'Église terrestre à celle du ciel. Dans ces prières s'expriment donc la conscience de l'Église une et la vie ecclésiastique vécue en commun.

D'après la doctrine de l'Église orthodoxe, «les saints» n'ont nullement été des hommes sans péché, ayant acquis plus de mérites que ne le requiert la félicité. Si nous les honorons

c'est comme témoins et instruments vivants de la grâce divine, qui agissait en eux. Déjà sur la terre ils ont vécu en communion avec Dieu, et (par la grâce) ils sont devenus participants à la nature divine. (II Pier 1,4). Après leur décès, ils continuent de participer à la vie divine, vivant dans la lumière de Dieu et poursuivant là-haut leur vie de prière, intercédant pour ceux qui déjà sur la terre étaient l'objet de leurs requêtes, pour ceux à qui ils étaient et demeurent unis par le lien de l'amour. Nous invoquons les saints, afin que par leur intercession devant le trône de Dieu ils assistent, ils appuient nos propres prières, si indignes qu'elles soient. Il est significatif que dans beaucoup de prières liturgiques, par exemple celles du dimanche de la Toussaint, l'Église demande à Dieu d'accueillir favorablement les prières que les saints lui présentent pour nous, et de nous faire miséricorde à cause de ces intercessions.

Quant à la prière pour les morts, elle aussi exprime notre amour, l'amour qui unit aux défunts tous les fidèles, membres de l'Église, et nous parmi eux. Les défunts sont, eux aussi, des membres et des enfants de l'Église; ils appartiennent à cette unique alliance de la foi, de l'amour et de la prière. Au reste, l'Église ne se croit fondée à prier que pour ceux des disparus qui se sont endormis «dans l'espérance de la résurrection, de la vie éternelle, et dans la communion du Christ».

L'Église est une Église sainte, puisqu'elle est le corps du Fils de Dieu. Le Christ lui-même «s'est donné pour elle, afin de la purifier et de la sanctifier par la Parole dans le baptême d'eau». Il voulait de la sorte se procurer une Église «rayonnante de pureté, sans tache, sans ride ou rien de tel, mais sainte et immaculée» (Eph 5,26-27). Les différents ministères hiérarchiques établis dans l'Église «sont destinés à mettre les saints en état d'accomplir leur service pour l'édification du corps du Christ ...» (Eph 4,12). Les fidèles du Christ doivent aussi «participer à sa sainteté». (Héb 12,10). L'Église est la sainte Église, parce que sainte est la grâce du saint Esprit, que l'Église dispense dans les mystères. Tous les croyants «ont été scellés du saint Esprit promis». (Eph 1,13). C'est pourquoi ils sont le «temple du saint Esprit». (I Cor 6,19).

Un autre caractère essentiel de l'Église est la «catholicité» (en slave : *sobornostj*). «Catholique», pour l'orthodoxie, n'équivaut pas à «universel». Bien entendu, l'Église orthodoxe enseigne aussi que l'Église du Christ est destinée à tous les peuples de tous les pays et de tous les temps. Mais les déterminations géographiques, spatiales et chronologiques n'épuisent pas la notion de catholicité. L'Église comprend par là l'unité collective de l'Église, c'-à-dire l'unité organique de tous les croyants incorporés au corps du Christ, quel que soit leur nombre. Cette conception désigne donc la totalité de l'Église comme corps du Christ, la plénitude de sa vie divino-humaine, la plénitude de la grâce du saint Esprit et de la vérité qui se maintiennent en elle, son unité organique dans la diversité des phénomènes et des fonctions, l'identité c'est donc l'unité, rétablie en Christ, des hommes qui entrent dans son corps, unité métaphysique de l'humanité sauvée dans l'incarnation du Verbe et par l'œuvre de salut que le Christ a accomplie. Comme le disait l'apôtre Paul, le corps du Christ est «la plénitude de celui qui remplit tout en tous». (Eph 1,23) C'est pourquoi l'Église est présente partout où se trouve sa tête, le Christ. Cette unité «catholique» est produite par la grâce du saint Esprit et par le libre amour, mutuel et unifiant, que se manifestent les croyants. L'universalité de l'Église n'est qu'une conséquence de sa catholicité. Elle était déjà l'Église catholique alors qu'elle ne consistait qu'en un tout petit nombre de communautés fondées par les apôtres, et elle restera l'Église catholique lorsque se sera accomplie la prophétie du Christ concernant le «petit troupeau».

Catholique, l'Église l'est aussi parce qu'elle veut embrasser et gracier tous les domaines de la vie, toute espèce d'activité humaine, ramener à Dieu le monde entier et accomplir le salut du cosmos sans limite. Ce vaste monde, avec tout son contenu, ses richesses, ses valeurs, doit être ramené, «récapitulé» dans l'Église par le Christ, afin que Dieu soit tout en tous. But final : réunir tout, le céleste et le terrestre, sous la tête unique, Christ (Eph 1,10). Présentement, cette universelle catholicité de l'Église n'est pas encore une donnée réelle, mais une possibilité et un devoir, en puissance.

L'apostolicité, également, caractérise l'Église dans son essence. Elle est «construite sur le fondement des apôtres et des prophètes (Eph 2,20). Elle professe et enseigne la même foi qu'annonçaient les saints apôtres, et elle se rappelle toujours l'avertissement apostolique : «Si nous-mêmes ou un ange du ciel vous prêchait un Évangile autre que celui que vous avez reçu de nous, que celui-là soit anathème!» (Gal 1,18).

D'après la doctrine orthodoxe, l'Église catholique œcuménique est en outre infaillible. Car elle est «la colonne et l'appui de la vérité»; le Seigneur lui a promis que le saint Esprit la «conduirait dans toute la vérité» et que «les portes de l'enfer ne prévaudraient pas contre

elle». C'est pourquoi l'Église est la dépositaire, la conservatrice et la propagatrice de la vérité. Église infaillible de par sa nature, le saint Esprit la préserve sûrement de tout mensonge et de toute erreur. Colonne et fondement de la vérité, telle est la conscience de la foi catholique (au sens de *sobornosti*) que possède l'Église. Dans l' «encyclique de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, à tous les chrétiens orthodoxes» du 6 mai 1848, on lit ceci : «... Chez nous ni les patriarches ni les conciles ne peuvent jamais introduire quoi que ce soit de nouveau, car chez nous le conservateur de la piété du corps du Christ est présent lui-même; c'est le peuple, qui veut toujours maintenir sa foi intacte, d'accord avec la foi de ses pères.» Selon la conviction de l'Église orthodoxe, de par sa nature même la vérité catholique ne peut jamais être exprimée par une simple personne, celle-ci occupât-elle la chaire d'un patriarche. Toute la hiérarchie en soi et pour soi n'est pas davantage le porteur et l'infaillible docteur de la vérité. Seule l'Église entière, hiérarchie et peuple, est la colonne et le fondement de la vérité. Comme gardienne de la vérité, l'Église se sent tenue de maintenir intact le trésor de la foi qui lui a été transmis. «Il convient de ne rien ajouter ou retrancher à la sainte tradition de notre foi orthodoxe en laquelle nous sommes baptisés ...» (Canon du jour de la commémoration des pères des six conciles œcuméniques).

Beaucoup soutiennent que les conciles œcuméniques, en soi et pour soi, sont infaillibles. Or il n'en est rien, quand bien même des centaines d'ecclésiastiques des plus érudits et autorisés des Églises locales y ont participé. Une formule définissant la foi, émise par le concile, n'est ni une expression ni un témoignage de la vérité avant d'avoir été reçue par l'Église œcuménique, reçue, c'est-à-dire reconnue, affirmée et acceptée. Aussi un concile «œcuménique» est-il tel, non pas parce qu'y ont participé des représentants accrédités de toutes les Églises autocéphales, mais parce qu'il a rendu témoignage de la foi de l'Église œcuménique.

L'Église est la dispensatrice des dons de la grâce du saint Esprit. Ces dons, elle les communique aux croyants dans les saints mystères et les autres actions saintes, moyens extérieurs par quoi l'Église rend les croyants participants au saint Esprit et les sanctifie.

La théologie distingue l'Église visible de l'Église invisible. L'Église est invisible parce qu'elle perpétue dans les croyants la vie divino-humaine, invisible par essence. Invisible, l'Église l'est aussi comme corps mystique du Christ. Invisible est la grâce du saint Esprit. Invisibles, les membres défunts de l'Église, qui vivent désormais dans l'au-delà. D'autre part, l'Église est visible, en tant qu'organisation terrestre, pourvue de formes extérieures et d'une réglementation de la vie humaine sur la terre. Visibles sont aussi les signes extérieurs des saints mystères et des autres actions saintes, les saintes icônes, etc. Appartient de même à la face visible de l'Église son organisation hiérarchique et canonique. Mais, même sous tous ces aspects visibles de l'Église, se manifeste un caractère essentiellement invisible, c'est-à-dire la puissance de grâce du saint Esprit, et, produite par lui, la vie ecclésiastique déployant la grâce dans le corps mystique du Christ. La conception spirituelle de l'Église n'exclut proprement pas le système ecclésiastique extérieurement établi. Puisque l'Église est placée et agit dans ce monde, il lui faut revêtir une forme extérieure. Il lui faut avoir certaines ordonnances et institutions, qui permettent et garantissent la vie normale de son organisme en ce monde. En font partie l'organisation hiérarchique, les canons ecclésiastiques, et spécialement le culte.

L'Église orthodoxe possède son propre droit ecclésiastique, basé sur ses canons. Ces éléments juridiques et extérieurs ne contredisent-ils pas la notion pneumatique orthodoxe de l'Église ? Non. Son organisation canonique est l'expression extérieure de la doctrine dogmatique de l'Église et de son essence dans son existence historique. Or le dogme, spécialement celui de l'Église, n'est pas une doctrine abstraite; il exige incorporation, mise en œuvre dans la vie. Le but idéal de chaque canon, le voici : exprimer ou accomplir aussi parfaitement que possible l'essence même de l'Église contenue dans le dogme; l'exprimer, l'accomplir dans les conditions et circonstances historiques données. Cela limite l'essence divine de l'Église; cela va peut-être jusqu'à l'abaisser; mais c'est nécessaire, car autrement l'Église n'aurait pas la possibilité de remplir sa mission en ce monde. Le Fils de Dieu, lui aussi, a dû s'abaisser, se limiter, pour accomplir sur la terre son œuvre de salut. Si donc les canons expriment l'essence de l'Église ou un élément de cette essence sous les conditions historiques données, comme ces conditions sont souvent différentes ou se modifient, il faut consentir à des variations ou changements; ceux-ci sont même nécessaires, pourvu toutefois qu'ils n'altèrent pas l'essence de l'Église. Des circonstances historiques transformées influent sur les canons, et font que l'Église donne de son essence une expression canonique nouvelle. «Les dispositions ecclésiastiques, écrit un théologien orthodoxe, sont des interprétations canoniques au dogme de l'Église en un certain point de son existence historique.» Ainsi, canons et droit

ecclésiastiques ne contredisent pas nécessairement l'essence de l'Église. Comme cette essence n'est pas statique mais dynamique – dynamisme de la vie divino-humaine, – le droit ecclésiastique possède de même un caractère dynamique, puisqu'il n'exprime pas autre chose que l'essence de l'Église, de la vie ecclésiastique. Le critère suprême du droit canon, c'est uniquement la conscience de l'Église. Les canons ne sont pas leur propre but; ce sont des moyens; ils servent à réaliser le mieux possible la vie divino-humaine, l'essence pneumatique de l'Église dans l'histoire.

Récemment, la théologie russe orthodoxe a particulièrement insisté sur le caractère cosmique de l'Église. Selon cette conception l'Église est une réalité cosmique, qui embrasse toute la création, puisque toute la nature est comprise en l'homme. L'homme est le microcosme; en lui se réunissent tous les degrés d'existence du monde créé, de la nature spirituelle, animée, organique et inorganique. C'est en l'homme que toute la nature a été pourvue de sa tête, par quoi elle entra en relation avec Dieu et la vie divine. C'est pourquoi le monde entier fut atteint par les ravages qui résultèrent de la chute des premiers hommes. Dans sa lettre aux Romains, l'apôtre Paul écrit ces paroles bien connues : «La création entière a été asservie à des puissances de néant, (asservie) non de son plein gré mais par la volonté de celui qui l'y a soumise ... A travers la création entière s'exhale un soupir; elle endure jusqu'à ce jour les douleurs de l'enfantement.» – «Toutefois, il lui reste l'espoir d'être délivrée de l'asservissement aux puissances de mort et d'accéder à la glorieuse liberté des enfants de Dieu.» Aussi «l'attente de la création est-elle un ardent désir de la révélation des enfants de Dieu» (Rom 8,20-22; 21,19) Par l'homme, les fleuves de la grâce divine doivent pénétrer la nature entière. Il faut aussi que l'homme ramène la nature à la vie divine, à participer au corps du Christ, c'est-à-dire qu'il doit l'insérer tout entière dans l'Église.

Ici encore, la base de cette ecclésiologie cosmique n'est autre que l'incarnation du Logos. En devenant l'homme, en revêtant la nature humaine, le Logos s'est uni au cosmos tout entier. En l'homme-Dieu le cosmos est sanctifié et appelé à la déification. L'Église a donc une signification cosmique. Le monde entier devient Église, et l'histoire du monde histoire de l'Église et du Royaume de Dieu. Le but de cette histoire cosmique du salut, c'est la pénétration des forces divines dans le monde entier, qui doit en être rempli. A son terme, cette divinisation du monde en est le renouvellement et la transfiguration charismatiques.

## LES SAINTS MYSTÈRES DE L'ÉGLISE ORTHODOXE

La doctrine des saints mystères (ou sacrements) dans la théologie orthodoxe a subi avec le temps l'influence de la doctrine scolastique des sacrements catholiques romains. Les définitions que donnent de l'essence des saints mystères beaucoup de théologiens orthodoxes, par exemple le métropolite Macaire et le prier N. P. Malinovsky, sont latino-scolastiques; c'est aussi à la théologie catholique romaine qu'est emprunté le nombre des saints mystères : sept.

Nous lisons dans la «Confession orthodoxe» (1<sup>e</sup> partie, réponse 99) : «Le mystère (sacrement) est une action sainte en laquelle, sous le signe visible, l'invisible grâce de Dieu est communiquée au croyant : le mystère est institué par notre Seigneur, par qui tout croyant reçoit la grâce divine.» La théologie orthodoxe plus ancienne hésitait quant au nombre des saints mystères; ainsi Denys parle de six sacrements, tandis que saint Jean de Damas n'en nomme que deux; certains de ces anciens théologiens considéraient comme tels l'ordination monacale, la grande consécration de l'eau, et l'office des morts. La théologie plus moderne compte sept sacrements, comme dans l'Église romaine; ce sont : le baptême, la chrismation, la pénitence, l'eucharistie, le mariage, l'ordination sacerdotale et l'onction des malades. Un théologien orthodoxe laïque, bien connu, A.-S. Chomiakov a écrit ceci : «En croyant à l'Église, nous confessons avec elle (qu'il y a) sept sacrements : le baptême, l'eucharistie, l'ordination sacerdotale, la chrismation, le mariage, la pénitence, l'extrême-onction. Il existe encore beaucoup d'autres sacrements, car chaque œuvre accomplie dans l'amour et l'espérance est toute pénétrée pour l'homme de l'Esprit de Dieu, et elle appelle l'invisible grâce de Dieu.» (L'unité de l'Église) :

Les saints mystères sont d'abord des moyens de grâce, c'est-à-dire qu'ils dispensent aux croyants la grâce divine. Mais ici il faut aussi tenir compte du fait que, d'après la doctrine orthodoxe, la grâce est considérée comme une énergie divine, comme une théophanie, une manifestation de Dieu. Les mystères sont donc des effets du saint Esprit : ils communiquent, venant du Christ, l'œuvre de la rédemption et la grâce du salut. Dans les mystères les croyants s'unissent à Dieu; en eux se révèle le monde supérieur, divin. Par la force du saint Esprit, ils transforment l'homme et créent un nouvel être et une nouvelle vie en Christ. C'est la divinisation par la grâce, la vie renouée, commencement et anticipation de la vie éternelle.

## La hiérarchie

Depuis les premiers jours de l'histoire de l'Église chrétienne, la hiérarchie n'est pas seulement un élément essentiel de l'organisation canonique ecclésiastique, mais aussi un mystère. C'est même le mystère par excellence directement instauré par Jésus Christ, afin qu'il subsistât dans l'Église jusqu'à la fin des temps, Le Christ a choisi les saints apôtres (Luc, 6,13). Il les investit de la charge de prêcher la parole de Dieu; il leur conféra le droit de pardonner les péchés, de célébrer la sainte eucharistie et les autres mystères. (Mt 18,18; Jean, 20,21-23; Mt 28,19-20, etc.) Les apôtres eux-mêmes ont souvent signalé que les offices hiérarchiques furent établis par Jésus Christ en personne. Le Christ «destina les uns à être apôtres, d'autres, prophètes, d'autres, missionnaires ou pasteurs et docteurs.» (Eph 4,2). «Dans l'Église, Dieu a établi d'abord des apôtres, d'autres comme prophètes, d'autres comme docteurs ...» (I Cor 12,28). Les apôtres se considéraient «comme serviteurs du Christ et administrateurs des mystères de Dieu» (I Cor 4,1). Dans les communautés et Églises fondées par eux, ils ont consacré des successeurs pour exercer leur office : évêques, prêtres et diacres. (Ac 14,23). Ils leur donnèrent les instructions nécessaires à cet effet; par exemple l'apôtre Paul s'adresse en ce sens aux presbytres réunis à Milet (Ac 20,28).

Le même apôtre, dans son épître aux Éphésiens, exposa clairement la destination de la hiérarchie. Car il écrit là que, selon la volonté du Seigneur, les divers ministres «doivent mettre les saints en état d'exercer leur service, pour l'édification du corps du Christ, jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homme achevé, à la parfaite stature du Christ» (Eph 4,13). Comment ce but doit-il être atteint ? Par la prédication de l'évangile du Christ, par l'administration, la dispensation des saints moyens de grâce, par la cure d'âme et par la direction de la sainte Église,

La doctrine orthodoxe de la hiérarchie, de son essence et de sa destination se trouve aussi clairement que brièvement exprimée dans cette prière du sacre épiscopale : «Seigneur, notre Dieu, toi qui, la nature humaine étant impuissante à supporter l'essence de la divinité, nous as, également faibles, établi des maîtres soumis, qui demeurent devant ton trône, afin de te présenter sacrifices et offrandes pour tout ton peuple, ô Christ, fais aussi devenir celui-ci, qui est appelé à exercer la grâce épiscopale, ton imitateur, ô vrai berger, qui donnas ta vie pour tes brebis. Fais de lui le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, l'éducateur des gens déraisonnables, l'instructeur des enfants; qu'il éclaire le monde, afin qu'après avoir mené à la perfection les âmes qui lui sont confiées dans la vie présente, il puisse se tenir sans confusion devant ton trône, et recevoir la grande récompense que tu as préparée à ceux qui auront souffert pour la prédication de ton évangile ...»

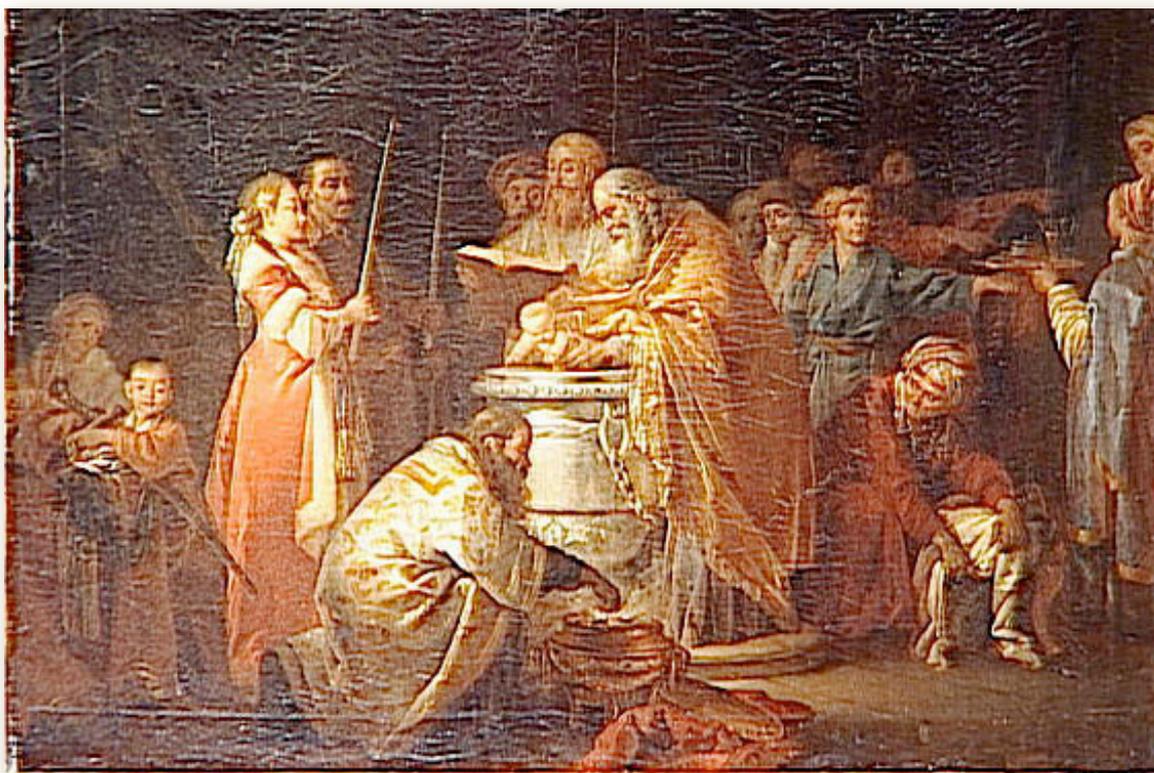
Comme dans l'ancienne Église la hiérarchie de l'Église orthodoxe comprend trois degrés : les évêques, les prêtres et les diacres. Les saints apôtres ont été appelés par le Christ lui-même, et ont reçu de lui la grâce du saint Esprit. Puis, à leur tour, les saints apôtres ont établi des évêques, des presbytres (prêtres) et des diacres, en les consacrant par l'imposition des mains. C'est pourquoi l'Église orthodoxe ne reconnaît comme réguliers et reçus en grâce que ceux des membres de la hiérarchie qui peuvent prouver leur succession apostolique.

## Le mystère du saint baptême

«En vérité, en vérité, je te le dis, si quelqu'un ne naît de nouveau, d'eau et d'esprit, il ne peut entrer dans le Royaume de Dieu» (Jn 3,5), a dit Jésus dans son entretien avec Nicodème. C'est pourquoi l'Église orthodoxe considère le saint baptême comme le mystère fondamental, comme l'entrée dans la sainte Église aussi bien que dans le Royaume de Dieu. Pour tous ceux qui en reconnaissent l'obligation, recevoir le saint baptême est la condition du salut. C'est parce que ce mystère présente une importance aussi essentielle que le Seigneur et Sauveur s'est fait baptiser par Jean-Baptiste dans le Jourdain. Il n'en avait pas besoin lui-même; si néanmoins il a voulu recevoir le baptême, ce fut à cause de nous. «Toi qui ôtes la masse des péchés de tous,» ainsi s'exprime un cantique de l'Église dans la liturgie du jour de l'Épiphanie, «toi le Christ miséricordieux, tu vins, ô grâce unique ! tu vins comme homme te faire baptiser dans l'eau du Jourdain, en me revêtant, moi qui étais complètement dépouillé de la gloire originelle.»

Les prières liturgiques de l'Église orthodoxe énoncent expressément les dons de la grâce propres au saint baptême. Dans la prière pour les catéchumènes, pendant la liturgie divine, le prêtre demande que le saint baptême devienne pour les catéchumènes le bain de la nouvelle naissance et que Dieu leur accorde le pardon des péchés, avec le vêtement de l'incorruptibilité, qu'il les unisse à la sainte Église et les compte dans le troupeau de ses élus.

En priant pour les catéchumènes dans la liturgie des saintes offrandes présentées au préalable, le prêtre demande encore à Dieu de délivrer, dans le saint baptême, les catéchumènes, de l'ancienne séduction et de la ruse de l'adversaire, de les appeler à la vie éternelle en éclairant leurs âmes et leurs corps, de les intégrer au troupeau raisonnable sur lequel le saint nom de Dieu est invoqué. Voici comment s'exprime le prêtre dans le rituel du baptême : «... Souverain Maître de tout, montre que cette eau est l'eau de la rédemption, l'eau de la sanctification, purification de la chair et de l'esprit, rupture des chaînes, fin des transgressions, illumination des âmes, bain de la régénération, renouvellement de l'esprit, don gracieux de la filialité, vêtement de l'incorruptibilité, source de la vie ... Apparais, Seigneur, sur cette eau, et accorde que celui qui y est baptisé soit transformé pour se défaire du vieil homme corrompu par les convoitises de la tentation, et pour revêtir l'homme nouveau, renouvelé à l'image de son créateur, afin qu'ayant communiqué à la ressemblance de ta mort dans le baptême, il puisse aussi devenir participant à ta résurrection et que, conservant les dons du saint Esprit et augmentant le gage de la grâce, il puisse obtenir l'honneur de la vocation céleste et se voir compter parmi ceux qui sont inscrits dans le ciel, en toi, notre Dieu et Seigneur Jésus Christ.» Ainsi, les grâces inhérentes au saint baptême sont : la purification de la chair et de l'esprit, le pardon de tous les péchés, y compris le péché dit héréditaire ou originel, la libération de l'empire des forces sataniques, l'illumination de l'âme et le renouvellement de l'esprit, la participation à la mort du Christ et à sa résurrection, le rejet du vieil homme, la nouvelle naissance par la grâce, en revêtant l'homme nouveau, l'entrée dans l'Église du Christ, l'obtention de la filialité divine, l'incorporation à l'Église céleste et la communion avec elle, enfin, la promesse de l'héritage de la vie éternelle. Dans le saint baptême, celui qui le reçoit devient membre du corps mystique du Christ; il est en Christ; or «quiconque est en Christ est une nouvelle créature.» (II Cor 5,17). Le baptême crée un être nouveau !



#### La chrisimation (consécutive au baptême)

Au saint baptême fait suite dans l'Église orthodoxe «l'action divine (accomplie) dans l'onction vivifiante». Avec la saint Chrême, le prêtre oint le front, les yeux, les ailes du nez, la bouche, les oreilles, la poitrine, les mains et les pieds, en disant : «sceau du don du saint Esprit; amen.»

Concernant le don de la grâce propre à ce saint mystère, voici ce qui est dit dans la prière prononcée avant l'onction : «... Toi-même, souverain Dominateur, miséricordieux Maître de toutes choses, assure-lui (au baptisé) aussi le sceau du don de ton Esprit saint, tout puissant et adorable ... Maintiens-le dans ta sanctification affermis-le dans la foi orthodoxe;

délivre-le du malin et de toutes ses embûches; par la crainte salutaire devant toi, garde son âme dans l'innocence et la justice, afin que, t'étant agréable en chacun de ses actes comme en chacune de ses paroles, il devienne fils et héritier de ton céleste royaume.» La prière de la consécration de l'huile sainte est encore plus expresse sur ces dons de la grâce conférés par le mystère en question. Voici ce que demande l'évêque : «... Fais descendre ton très saint Esprit sur cette huile; qu'il en résulte une onction royale, onction spirituelle, pour préserver la vie, pour sanctifier les âmes et les corps; que ce soit une huile de joie !... Oui, Maître, Dieu, Souverain suprême, agis ainsi dans la descente de ton adorable saint Esprit; que ce soit le vêtement de l'immortalité, le sceau de l'accomplissement, imprimant à ceux qui reçoivent ton bain sacré, ton nom divin, celui de ton Fils unique et du saint Esprit, afin qu'ils soient considérés de toi comme tes proches et tes amis, comme citoyens de ta cité, comme tes serviteurs et tes servantes, et qu'ainsi, sanctifiés de corps et d'âme, détournés de tout mal, libérés de toute injustice, revêtus du manteau de ta gloire, reconnus des saints anges et archanges, de toutes les puissances célestes, redoutés de tous les esprits mauvais et impurs, ils soient un peuple élu, un royal sacerdoce, une race sainte, et que, scellés de cette huile immaculée, ils portent ton Christ en leur cœur, demeure du Dieu et Père, dans le saint Esprit, à toute éternité ...»

Cette onction sainte nous dispense donc la grâce du saint Esprit, pour affermir et fortifier l'esprit, l'âme et le corps, pour assurer la victoire dans la lutte avec tous les ennemis du salut, la croissance dans la vie chrétienne «jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'hommes faits, à la pleine stature du Christ» (Eph 4,13), pour croître dans la foi, l'amour et la connaissance de Dieu (2 Pier 3,18; Phil 1,9; Col 1,10; 2 Th 1,3), afin que nous «croissions en lui qui est la tête, le Christ» (Eph 4,15), «qu'il soit formé en nous» (Gal 4,9) et que nous devenions héritiers de la vie éternelle.

L'Église orthodoxe croit que ce saint mystère a été institué par le Christ, car sur le Christ lui-même l'Esprit saint descendit après son baptême, et il a parlé du saint Esprit que reçoivent tous ceux qui croient en son nom (Jn 7,37-39). Enfin, les saints apôtres ont dispensé les dons du saint Esprit à tous les baptisés (Ac 8,14-17). Ceci s'effectua d'abord en leur imposant les mains, mais plus tard par voie d'onction, à quoi font allusion par exemple deux livres du Nouveau Testament : «Vous avez l'onction du Saint ... Pour vous, demeure en vous l'onction que vous avez reçue de lui.» (I Jn 2,20-27). «C'est Dieu qui nous a fondés avec vous en Christ. C'est lui qui nous a oints, qui nous a marqués de son sceau et qui, comme gage, a donné l'Esprit dans notre cœur.» (2 Cor 1,21-22)

#### La pénitence

Quand il fit ses adieux à ses disciples, le Christ leur dit : «Il est écrit : il faut que le Messie souffre et qu'il ressuscite des morts le troisième jour. En son nom la pénitence et le pardon des péchés doivent être prêchés à tous les peuples, à partir de Jérusalem. Vous en êtes témoins.» (Luc 24,46-47). En outre, le Christ a conféré aux saints apôtres, et en eux a tous leurs successeurs dans la charge apostolique, le saint Esprit et la pleine puissance du pardon des péchés. Jésus leur dit : «La paix soit avec vous ! Comme le Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie.» Après avoir prononcé ces mots, il souffla sur eux et dit : «Recevez le saint Esprit. A qui vous remettrez les péchés ils seront remis, à qui vous les retiendrez ils seront



retenus.» (Jn 20,22-23)

L'Église orthodoxe professe que la pénitence, avec la confession qui lui est associée, confession des péchés émise devant le confesseur, constitue un remède «céleste», car l'état de péché est une maladie dont il faut que l'homme soit guéri. Naturellement, sont requis là de toute nécessité une sincère repentance et le ferme propos de mieux se comporter. C'est pourquoi le clergé exhorte le pénitent en ces termes : «... efforce-toi de te repentir en ton cœur de tous tes péchés, et de les confesser sincèrement à ton Seigneur Dieu, invisiblement présent avec nous, devant moi, humble ... , afin que, recevant l'acquiescement (le pardon), tu sois libéré des liens du péché, purifié et guéri dans l'âme par la grâce de Dieu.» Après la confession des péchés, le prêtre y insiste encore dans une exhortation : «De même que le paralytique a été guéri par les paroles du Christ : «te voilà guéri, désormais ne pêche plus», toi aussi, libéré de la maladie de l'âme, tu reçois par la grâce du même Seigneur et par la parole du pardon qui t'est donnée par moi, un pécheur, de ma bassesse, (ces mots) : «te voilà guéri, désormais ne pêche plus !»

#### La très sainte cène (la Communion)

Selon la croyance de l'Église orthodoxe, le croyant reçoit dans la très sainte cène le vrai corps et le vrai sang de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ. Tout le rituel de la divine liturgie orthodoxe repose sur cette croyance à la présence réelle du vrai corps et du vrai sang du Christ, non pas seulement au sens spirituel ou symbolique, mais littéralement. Le prêtre prie en ces termes : «Abaisse un regard sur moi, ton serviteur pécheur et inutile, purifie mon âme ... et rends-moi capable, revêtu de la grâce du sacerdoce par la puissance de ton saint Esprit, de me tenir devant ce saint autel et de consacrer ton corps souverainement saint et ton vénérable sang ... Car tu es l'offrant et l'offrande, celui qui reçoit et celui qui est donné, ô Christ, notre Dieu ...» Le samedi saint, à la place du cantique des chérubins on chante ces paroles saisissantes : «Que toute chair des mortels fasse silence, qu'on se tienne dans la crainte et le tremblement ! Que rien de terrestre ne fasse l'objet de la pensée, car le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs vient pour être mis à mort et s'offrir en nourriture aux croyants.» Après avoir prononcé les paroles du Christ instituant la cène, le prêtre, dans la liturgie de Chrysostome, énonce cette prière : «Nous souvenant donc de ce commandement salutaire et de tout ce qui est arrivé pour nous, la croix, le sépulcre, la résurrection au troisième jour, l'ascension, la siège à la droite, le second retour glorieux, nous t'apportons à toi ce qui est à toi, après tout et pour tout. Nous t'offrons aussi cet office raisonnable et non sanglant; nous crions à toi et te supplions : fais descendre ton saint Esprit sur nous et sur les dons que voici ... fais de ce pain le précieux corps de ton Christ ! Du contenu de cette coupe, le précieux sang de ton Christ ! (En les) transformant par ton saint Esprit ! Amen, amen, amen !»

La doctrine qui voit dans les très saintes offrandes eucharistiques le vrai corps et le vrai sang de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ, est une croyance ancienne dans l'Église. Déjà saint Irénée posait aux hérétiques cette question : «Comment pouvez-vous reconnaître comme (étant) le corps de votre Seigneur le pain sur lequel on prononce l'action de grâces, et la coupe comme (étant) celle de son sang, si vous ne le considérez comme le Fils du Créateur du monde ... ?» (*Adv. haer.*, 4,18) «Son corps est véritablement uni à la divinité, son corps venu de la vierge Marie, écrit saint Jean Damascène, non pas que le corps monté au ciel en descende, mais parce que le pain et le vin eux-mêmes sont transformés en corps et sang de Dieu.» «Le pain et le vin ne sont pas une image du corps et du sang du Christ, (loin de là !) mais ils sont le corps divinisé du Seigneur même, car lui-même a dit : «ceci est mon corps (non pas : l'image de mon corps), et mon sang (non pas : l'image de mon sang).» (*Exposé précis de la foi orthodoxe*, 4,13)

Le mystère eucharistique est naturellement un miracle, mais un miracle parfaitement acceptable pour l'intelligence du croyant, car dans la sainte eucharistie comme ailleurs agit la toute-puissance de Dieu. Ce miracle est un effet du saint Esprit. «Car, comme Dieu a fait toutes ses œuvres par l'activité du saint Esprit, ainsi maintenant l'activité du saint Esprit produit ce qui est surnaturel, ce que la foi seule peut saisir ... Tu demandes comment le pain devient le corps du Christ, le vin et l'eau son sang ? Voici ma réponse : le saint Esprit intervient et fait ce qui dépasse toute parole et toute pensée ...» – «Que si tu t'enquiers de la manière selon quoi cela arrive, qu'il te suffise de savoir que cela arrive par le saint Esprit, ... que la parole de Dieu est vraie, agissante et toute-puissante, la manière restant insondable.» (*Exposé précis de la foi orthodoxe*, 4,13).

Dans la sainte eucharistie le communiant reçoit le vrai corps et le vrai sang de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ; il entre dans la communion corporelle du Dieu-homme, du

Fils de Dieu incarné. Impossible, bien entendu, d'énumérer tous les fruits de cette communion, tous les biens que la grâce impartit à ce mystère souverainement saint. Les paroles et les notions humaines n'y sauraient suffire. Voici ce qu'écrit saint Jean Damascène : «Ce qui est reçu dignement dans la foi fait accéder au pardon des péchés, à la vie éternelle, au maintien de l'âme et du corps; mais ce qui est consommé indignement dans l'incroyance produit châtement et punition, tout comme la mort du Seigneur devint pour les croyants vie et immortalité, jouissance de l'éternelle sainteté, mais pour les incroyants et les meurtriers du Seigneur peine et châtement éternels.» – «Saisissons les divins charbons ardents, afin que le feu du désir, uni en nous à l'ardeur des charbons, consume nos péchés, éclaire notre cœur, et qu'en participant au feu divin nous soyons rendus ignés et divinisés ...» – «La chair du Seigneur est esprit vivifiant, parce qu'elle a été reçue par l'esprit vivifiant. Car ce qui est engendré par l'esprit est esprit. Je ne dis pas cela pour supprimer la nature du corps, mais pour montrer sa force vivifiante et divine (force de l'Esprit).» – «Elle s'appelle participation, parce que par elle nous participons à la divinité de Jésus. Mais elle s'appelle aussi et elle est en vérité communion, parce que par elle nous avons communion avec le Christ, et participons à sa chair et à sa divinité, comme aussi nous avons communion et lien les uns avec les autres; car nous tous qui participons à un même pain devenons un corps et un sang du Christ, et membres les uns des autres parce qu'incorporés au Christ.» (*Exposé précis de la foi orthodoxe*, 4,13). Saint Irénée indiquait encore que «nos corps, quand ils participent à l'eucharistie, ne sont plus soumis à la condition périssable, parce qu'ils ont l'espérance de la résurrection.» (*Adv. haer.*, 4,13).

Cette théologie patristique de la sainte eucharistie se retrouve dans les prières liturgiques de l'Église orthodoxe, principalement dans les liturgies divines de saint Jean Chrysostome et de saint Basile le Grand, ainsi que dans les prières de communion. Le premier fruit de la sainte communion est le pardon des péchés. «Que pour le pardon de mes méfaits il y ait ton corps souverainement pur et ton divin sang.» En outre : «expulsion et disparition des mauvaises et nocives habitudes», «mise à mort des passions» : «Tue en moi les convoitises charnelles, mortelles pour l'âme.» Purification de toute souillure de l'âme, des pensées impures, vaines, purification du cœur et de la conscience; «préservation de toute action diabolique.» Guérison de toute blessure de l'âme ainsi que du corps. «Puissent-ils (le corps et le sang du Christ) devenir le remède de maladies de toute sorte.» Par la communion «notre nature attirée dans la corruption par le péché est renouvelée» et sanctifiée par la vertu du saint Esprit : «Ô toi, unique et saint Maître souverain, sanctifie mon âme et mon corps, mon intelligence et mon cœur, mes reins et tout en moi, renouvelle-moi intégralement !» «Sanctifie-moi tout entier»; «que je sois sanctifié corps et âme !» C'est ainsi que la sainte eucharistie fait aussi «croître et augmenter les vertus divines». En recevant avec foi les saints dons eucharistiques, on obtient un gage de l'éternelle vie à venir. C'est pourquoi, avant la sainte communion, le chrétien orthodoxe prononce entre autres prières celle que voici : «Accorde-moi jusqu'à mon dernier souffle de recevoir irréprochablement la part de tes sanctifications pour la communion du saint Esprit, pour être équipé en route (jusque) dans la vie éternelle, pour répondre, bien agréé, devant ton redoutable tribunal, afin que, pareil à tous tes élus, j'obtienne de participer à tes biens impérissables, que tu as préparés, ô Seigneur, à ceux qui t'aiment.» Quiconque reçoit avec foi le corps et le sang divins acquiert aussi l'incorruptibilité. Le corps du chrétien en a sa part, car comme le remarquait déjà saint Irénée, «nos corps aussi, s'ils participent à l'eucharistie, ne sont plus assujettis à la corruption, car ils ont l'espérance de la résurrection» (*Adv. haer.*, 4,13).

Mais, on l'a déjà signalé, le charisme par excellence qu'apporte la sainte eucharistie, c'est la vivante communion avec le Seigneur Jésus Christ et le saint Esprit; là se trouve, en soi et pour soi, le souverain bien et la suprême félicité. Voilà pourquoi le communiant prie en ces termes : «Demeure en moi, ô mon Sauveur, et fais que je demeure en toi selon ta propre parole.» «Puissé-je devenir ta demeure par la réception des saints mystères, toi-même demeurant en moi avec le Père et l'Esprit !» «Enseigne-moi à accomplir la sanctification dans ta crainte afin que, recevant par le bon témoignage de ma conscience la part de tes sanctifications, je sois uni à ton corps et à ton sang sacrés, et que tu vives et habites en moi avec le Père et le saint Esprit.» Après le changement des espèces, le prêtre prononce cette prière : «Enseigne-nous à pratiquer la sainteté dans ta crainte, afin que nous ... soyons unis au corps et au sang de ton Christ ... et devenions un temple de ton saint Esprit ...» Après la communion, le chœur chante : «Nous avons vu la vraie lumière; nous avons reçu le saint Esprit ...» La communion des fidèles aux seuls et mêmes corps et sang très sacrés du Christ, et la communion du saint Esprit produisent aussi la communion ecclésiastique. C'est pourquoi,

après la transformation des espèces eucharistiques, le prêtre émet cette requête : «Nous tous qui participons à l'unique pain et à l'unique coupe, unis-nous entre nous dans la communion de l'unique saint Esprit.» (Liturgie de Basile)

Ce qui couronne tous ces dons charismatiques de la sainte eucharistie, c'est la divinisation de l'homme. Il en est question, entre autres textes, dans la saisissante prière de communion de saint Siméon, le nouveau théologien : «... Pardonne-moi tous mes péchés ..., afin que d'un cœur pur, l'âme écrasée, je participe à tes mystères ..., par eux sera vivifié et déifié quiconque te mange et boit d'un cœur pur ...» Les prières de préparation à la sainte communion se terminent par cette exhortation profonde : «Ô homme, en apercevant l'auguste sang divin, frémis ! Car c'est un brasier qui consume les indignes. Le corps divin me défie et me nourrit ! Il divinise l'esprit, il nourrit merveilleusement les sens !»

En outre, la sainte eucharistie possède une vertu œcuménique de rédemption et de sanctification. On le constate en remarquant qu'après la transformation des saintes espèces le prêtre ne prie pas seulement pour les fidèles et les communiants présents à l'office, mais qu'il invoque aussi la très sainte Mère de Dieu et tous les saints de l'ancienne et de la nouvelle alliance, pour tous les défunts, pour toute la sainte Église catholique et apostolique, pour tous les pieux fidèles, les bienfaiteurs, les pauvres, les indigents, les malades, les exilés, les prisonniers, pour les représentants des pouvoirs séculiers, afin d'obtenir une paix aussi profonde qu'inébranlable, pour les nouveau-nés, enfants, adolescents, pour les jeunes et les vieux, pour les veuves et les orphelins, pour chaque ville, chaque région, pour le monde entier.

### Le mystère du mariage

«Le mariage est honorable et le lit nuptial sans souillure, car le Christ les a bénis l'un et l'autre, lorsqu'il mangea de la viande et, aux noces de Cana, changea l'eau en vin, présentant là le premier miracle.» Ainsi s'exprime le grand canon de pénitence de saint André de Crète. Le mariage chrétien est béni par l'Église; sur lui est invoqué le saint Esprit. C'est donc un état de grâce. Naturellement, le mariage est aussi un état de nature, institué, créé par Dieu pour assurer la continuation de l'espèce humaine. «Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre et vous la soumettez.» (Gen 1,28). Ainsi a parlé le Créateur au premier couple humain. Cette destination du mariage n'est nullement abrogée dans l'Église chrétienne. Aussi, lors des fiançailles et de la cérémonie nuptiale, l'Église prie-t-elle «pour que leur soient accordés des enfants afin d'assurer le maintien de la race et tout ce qui est demandé pour le salut ...» Mais ce qui importe davantage c'est la signification mystique du mariage : dans l'union conjugale s'accomplit le commandement de Dieu prescrivant «que les deux (époux) soient une seule chair». Commandement que le Christ a répété : «N'avez-vous pas lu qu'au commencement le Créateur créa l'être humain mâle et femelle et dit : c'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et les deux deviendront une seule chair. Ils ne sont donc plus deux, mais un, une seule chair; ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas.» (Mt 9,46). Dans le rituel du mariage, on se réfère plusieurs fois à ces paroles du Seigneur pour souligner le caractère mystique du mariage.

C'est la grâce du saint Esprit qui unit les époux; pour qu'il descende sur eux, voici la prière qui se prononce : «Souverain Maître, envoie maintenant ta main sur cette sainte demeure et unis ton serviteur N. et ta servante N., parce que par toi la femme sera unie à l'homme. Unis-les dans l'accord, couronne-les en une seule chair ...» L'autre force unifiante est l'amour mutuel, empreint de renoncement à soi-même, accompagné de concorde, de chasteté, de fidélité conjugale. C'est pourquoi le mariage est également appelé «l'indissoluble lien de l'amour». En célébrant l'office nuptial, l'Église demande à Dieu d'accorder aux époux «l'amour mutuel dans l'alliance de la paix, l'accord de l'âme et du corps», de les «unir dans la concorde». Ensuite une coupe de vin béni est présentée aux deux «membres de la communion du mariage»; ils y boivent et la coupe unique est encore un symbole de cette communauté de l'amour qui les unit.

Puisque, selon son idéal, le mariage est une unité de grâce établie entre deux personnes, il offre à cet égard une image de l'Église, qui n'est pas seulement l'unité que la grâce instaure dans la multiplicité des personnes, mais aussi, comme corps du Christ, l'unité entre l'humanité rachetée et le Christ, son Rédempteur. L'apôtre Paul y a fait allusion dans sa lettre aux Ephésiens. Voici ce qu'il dit là, à propos du lien conjugal, où deux êtres deviennent une seule chair : «Ce mystère est grand; pour moi je l'applique au Christ et à l'Église.» (Ep 5,31-32). Se référant à ce texte apostolique, le prêtre prie en ces termes lors des fiançailles : «Seigneur, notre Dieu, toi qui du milieu des peuples t'es donné pour fiancée l'Église, vierge pure, bénis les fiançailles que voici, unis et conserve tes serviteurs dans la paix et l'accord ...»

Étant donnée cette haute estime du mariage comme alliance de grâce et unité de grâce entre l'homme et la femme, l'Église orthodoxe croit que Dieu, lui-même est «l'exécuteur sacerdotal du mystérieux et saint mariage» (rituel nuptial), cette unité dans le mariage étant donc l'effet de la grâce divine.

La même doctrine, si élevée, explique aussi pourquoi l'Église orthodoxe considère le mariage comme indissoluble et, strictement parlant, n'admet selon le droit canon qu'un seul motif de séparation, l'adultère. Car l'adultère manifeste que la vivante alliance nuptiale vient de mourir. (Cf. Mt 9,9 : «je vous le déclare, quiconque répudie sa femme si ce n'est en cas d'adultère, et en épouse une autre, viole le mariage.» Pour la même raison, l'Église orthodoxe reste sur une grande réserve envers les seconds mariages. Vu la déclaration de l'apôtre Paul : «mieux vaut pour eux se marier que brûler de convoitise» (I Cor 7,9), elle tolère qu'on se marie pour la seconde fois, mais elle n'y voit pas une union conjugale voulue de Dieu; c'est, estime l'Église orthodoxe, une conséquence de la nature pécheresse de l'homme; aussi exhorte-t-elle le couple à faire pénitence, et dans la liturgie demande-t-elle le pardon du péché inhérent aux deuxièmes noces. «Accorde-leur la conversion du publicain, les larmes de la courtisane, la confession du brigand, afin que, pénitents de tout cœur, dans la concorde et la paix, ils soient un jour trouvés dignes de ton céleste Royaume.»

#### Le mystère de la sainte onction (des malades)

L'Église orthodoxe enseigne que la sainte onction divin mystère institué par le Christ, est un moyen de grâce destiné aux malades. Les disciples la pratiquaient, ainsi comprise, déjà pendant la vie terrestre de Jésus-Christ. Voici ce que dit le saint évangéliste Marc : «Ils expulsèrent beaucoup de mauvais esprits, oignirent d'huile beaucoup de malades et les guérirent.» (Mc 6,3) C'était simplement se conformer au commandement du Seigneur : «Allez et annoncez que le Royaume des cieux est proche; guérissez les malades ...» (Mt 10,8). Enfin le saint apôtre Jacques émit cette prescription : «L'un d'entre vous est-il malade ? qu'il fasse appeler les presbytres de la communauté; ceux-ci prieront sur lui et lui feront une onction d'huile au nom du Seigneur. La prière de la foi sauvera le malade, et le Seigneur le rétablira; s'il a commis des péchés, ils lui seront pardonnés.» (Jac 5,14-15).

Ainsi le charisme inhérent à ce saint mystère n'est autre que le pardon des péchés et la guérison de la maladie, par la force divine du saint Esprit. L'Église orthodoxe, dans le rituel de la sainte onction, prononce cette prière : «Médecin qui secours les malades, libérateur et rédempteur des souffrants, toi-même, souverain Maître et Seigneur, envoie la guérison à ton serviteur malade, aie pitié de lui et fais-lui miséricorde, car il a beaucoup failli; rachète-le de ses transgressions, ô Christ, afin qu'il glorifie ta divine puissance !» Avant la première onction, le prêtre s'exprime ainsi : «Toi qui es sans commencement et sans fin, Saint des Saints, qui as envoyé ton Fils unique, lequel guérit toutes les maladies et les infirmités de nos âmes et de nos corps, fais descendre ton saint Esprit, sanctifie cette huile et fais-en, pour ton serviteur qui va la recevoir, la parfaite délivrance de ses péchés, l'héritage du Royaume des cieux ... Seigneur, que cette huile devienne une huile de joie, de guérison, un vêtement royal, une cuirasse de la force, un préservatif contre toute action diabolique, un sceau apposé une fois pour toutes, un ravissement du cœur, d'éternelles délices ! ...» En procédant à l'onction même, le prêtre adresse à Dieu la prière suivante : «Père saint, médecin de nos âmes et de nos corps, toi qui as envoyé ton Fils unique, notre Seigneur Jésus Christ, lequel guérit toute maladie et affranchit de la mort. par la grâce de ton Christ guéris aussi ton serviteur (ou ta servante) de la maladie spirituelle et corporelle qui l'atteint, et vivifie-le (la) selon ton bon plaisir ...» Si toutes ces prières associent entre eux le pardon des péchés et la guérison de la maladie, cela s'explique par le fait que l'on considère la maladie comme la conséquence du péché; la maladie du corps est inséparable de celle de l'âme.

#### LE MYSTÈRE DES SAINTES ICONES

Le septième concile œcuménique a sanctionné le culte des saintes icônes que pratique l'Église orthodoxe. Dans la définition qui s'y applique, l'incarnation du Verbe divin est présentée comme fondement. C'est seulement parce que le Verbe de Dieu est devenu homme et a pris forme visible dans l'incarnation, que Dieu, le Christ et les saints transfigurés en Christ peuvent être représentés par des images. Seule l'incarnation rend possible la représentation figurée du divin, en soi et pour soi invisible et transcendant. «En dressant la copie de ton corps (littér. : de ta chair, ô Seigneur, nous la saluons avec vénération, annonçant le grand mystère de ton ordre du salut. Car ce n'est pas sous un corps apparent ... ô Ami des hommes, que tu es venu à nous; c'est dans la réalité de la nature de la chair.» (Office dominical de l'orthodoxie).

L'icône naturellement est une limitation (kenosis) du divin, mais déjà dans l'incarnation la divinité elle-même s'est abaissée. «Par ta nature divine, certes, tu es illimité (cantique du même office), mais quand le temps fut accompli tu as voulu, Seigneur, te réduire sous le voile de la chair. Car en revêtant la chair tu en pris tous les attributs. C'est pourquoi en gravant l'image de ta ressemblance nous la maintenons, nous l'adorons, nous édifions dans ton amour ...» La sainte icône ressemble à une continuation de l'incarnation du divin; comme le corps du Christ elle révèle et manifeste le divin invisible et caché.

Dans son incarnation le Christ s'est uni à l'humanité entière et il a élevé celle-ci dans la sphère du divin, car en vertu de l'union hypostatique avec la nature divine, en lui la nature humaine était déifiée. Les saints qui ont marché sur ses traces, à sa suite, qui l'ont revêtu, qui se sont unis à lui, sont ainsi devenus des porteurs du Christ, participant à la nature divine (2 Pier 1,4) et des temples du saint Esprit (I Cor 6,19). C'est pourquoi les icônes des saints sont elles aussi légitimes et sanctifiées, comme reproduction de leur humanité divinisée. En fait les artistes orthodoxes qui peignent les icônes s'attachent à représenter sur celles des saints leur humanité transfigurée. L'icône doit reproduire la personne divinisée du modèle. On peut dire, comme le ferait la philosophie platonicienne, que l'icône revêt de son expression l'être véritable, l'éternelle idée du saint qu'elle copie. Étant l'expression ou le symbole d'un monde transfiguré, de l'Église céleste, où est entré celui qu'elle représente, elle élève dans le monde divin ceux qui la contemplent. «Le culte de l'image, dit Basile, (nous) élève à l'original. Vénérons donc assidûment les images du Christ Sauveur et celles de tous les saints ...» «Devant les saintes figures des images du Christ et de la mère de Dieu, nous contemplons comme en raccourci les tabernacles célestes et nous exultons d'une joie sacrée.» (Office dominical de l'orthodoxie)

La définition donnée par le septième concile œcuménique précise le fait que quiconque contemple une icône est poussé par là même à penser à celui qu'elle représente, à l'aimer et à l'imiter. C'est pourquoi l'on dit souvent que les saintes icônes équivalent à une Bible en images pour ceux qui ne savent pas lire, car les icônes représentent en couleur les faits du salut et les modèles de la piété; elles instruisent donc, elles édifient, elles éveillent des sentiments et des décisions marqués au coin de la piété. Mais à la caractériser ainsi on n'épuise nullement leur essence. Le chrétien orthodoxe vénère aussi les icônes en les baisant, en faisant brûler de l'encens et en allumant des cierges devant elles, en leur honneur; aussi bien le septième concile œcuménique l'a-t-il recommandé. Car toute la vénération manifestée à l'icône remonte au modèle qu'elle représente; quiconque vénère l'icône vénère avec elle l'être même de ce modèle. «Appliquant sagement au modèle la dignité et le culte de l'image, nous le tenons en honneur, en conformité avec les enseignements de ceux qui connaissent Dieu.» (Office dominical de l'Orthodoxie). Cette doctrine présuppose la croyance selon quoi entre l'icône et son modèle il y a un rapport mystique tout à fait réel. La copie n'est pas séparable du modèle; entre eux règne un lien mystique. La copie participe à l'essence du modèle; celui-ci est présent en elle; il se révèle par elle. Il y a entre eux unité mystique d'essence; celle du modèle réside dans l'icône. L'icône devient le moyen de rendre le modèle présent, le lieu de cette présence de l'essence déifiée du modèle. Le saint transfiguré, glorifié, pénètre dans sa copie et la vivifie. Par là, l'icône, élevée à son tour, participe à l'essence céleste du saint. C'est donc au modèle céleste que le fidèle s'unit en l'icône. Comme expression visible de l'invisible présence de l'être céleste du modèle, l'icône est un mystère de la foi chrétienne.

Si le modèle est présent dans l'icône, il faut en dire autant de la force divine du modèle. C'est pourquoi saint Jean Damascène déclare que l'icône est remplie de force divine et de grâce; elle est «substance pleine d'énergie divine et de la force de la grâce.» L'icône est ainsi le porteur et le médium de la grâce divine et de la puissance miraculeuse; elle est un authentique moyen de grâce. «Ce n'est pas devant d'impuissantes images d'idoles que nous nous prosternons, nous croyants»; «... en gravant les traits de la ressemblance nous la maintenons, nous l'adorons ... ; nous y puisons la grâce du salut ...» (Office dominical de l'orthodoxie). En célébrant le rite de la consécration des icônes, l'Église orthodoxe demande à Dieu de faire descendre sur l'icône la grâce du saint Esprit et, du même coup, de lui conférer la force miraculeuse, par exemple pour guérir les maladies et expulser les démons.

Ainsi, dans l'icône, s'associent le terrestre et le céleste, le créé et le divin, la substance et l'esprit, le sensible et le suprasensible, la nature et la sur-nature, l'en deçà et l'au-delà, le monde et Dieu. L'icône unit le croyant au monde supérieur, à l'Église céleste des transfigurés glorifiés; non seulement elle est l'indice d'un au-delà et d'une éternité, mais elle apporte l'union avec l'éternel, car en elle l'au-delà est présent dans l'économie d'ici-bas, et celle-ci participe à l'au-delà.

L'icône étant un mystère, l'art de la peindre est chose sacrée dans l'Église orthodoxe. L'artiste est tenu de s'y préparer congrûment par le jeûne et la prière.

Les adversaires du culte des images taxent à ce propos l'Église orthodoxe de fétichisme et de magie. Or il ne peut être question d'une rechute dans le fétichisme païen, car le culte ne s'adresse pas à l'icône en elle-même, mais à celui qu'elle représente et qui en elle est présent et apparaît. Ces pratiques ne versent pas davantage dans la magie, car aucun chrétien orthodoxe ne s'imagine qu'en adorant l'icône il se rendra maître de la force divine et la soumettra à sa propre volonté l'obligeant de réaliser ses propres intentions.

## LES RELIQUES DES SAINTS

L'Église orthodoxe vénère les reliques des saints. Elle croit que, par ces reliques, Dieu envoie sa grâce à quiconque entoure de foi et d'espérance ces restes impérissables. La force miraculeuse des saintes reliques est un effet de la grâce du saint Esprit qui se manifeste là aux croyants. C'est pourquoi la sainte Église prie en ces termes : « Illimitée est la grâce des saints, qui l'ont reçue du Christ, et dont les reliques aussi, de par la force divine, produisent d'incessants miracles pour ceux qui invoquent leurs noms avec foi; elles guérissent des maladies incurables; par elles, ô Seigneur, libère-nous aussi, toi qui aimes les hommes, libère-nous de tous les maux de l'âme et du corps. » (Recueillement du jour commémorant les anagyres).

Pour les chrétiens orthodoxes, les saintes reliques prouvent que le corps de l'homme est appelé à la résurrection et à la transfiguration futures. Elles renforcent ainsi la croyance à une vie éternelle dans l'au-delà, accordée à l'homme tout entier, c'est-à-dire à son âme unie derechef à son corps. Seule la philosophie païenne de Platon, des orphiques, des néo-platoniciens et d'autres encore a considéré le corps comme la prison de l'âme. Dans le christianisme, le corps est un temple du saint Esprit. Cette croyance justifie le culte des reliques.



## L'ESCHATOLOGIE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE

Comme pour toutes les vérités fondamentales du christianisme, l'Église orthodoxe est restée fidèle, dans la doctrine des choses dernières, à la croyance eschatologique de l'ancienne Église. Elle croit à la deuxième venue du Christ, à la résurrection des morts, au jugement dernier, au ciel et à l'enfer, à la transfiguration de la création entière.

L'état intermédiaire après la mort.

Selon la croyance de l'Église orthodoxe, aussitôt après la mort a lieu une sorte de jugement, avec sentence provisoire prononcée sur le défunt. Une ancienne tradition, qu'on trouve déjà dans une homélie de saint Cyrille d'Alexandrie, expose que l'âme du défunt, aussitôt décédé, à parcourir diverses étapes, en compagnie de bons et de mauvais anges. Il lui faut, à chaque station, rendre compte de ses bonnes et de ses mauvaises actions; après quoi il est statué sur son sort provisoire, c'est-à-dire que cette âme est, suivant le cas, gratifiée d'un avant-goût de la félicité éternelle ou condamnée à séjourner dans l'antichambre de l'enfer. Mais, selon quelques théologiens orthodoxes, ce jugement est plutôt celui que le défunt émet sur lui-même qu'une sentence arrêtée par Dieu. L'âme reconnaît, avoue, ses péchés et son état coupable, et par là elle prévoit son sort futur. L'âme du pécheur attend avec crainte et tremblement le jugement dernier et l'éternel châtiment mérité. De là souffrance et tourments. En cela consiste l'antichambre de l'enfer. Quant aux justes et aux saints, juste après la mort ils sont gratifiés de la proximité de Dieu, de sa contemplation et ils connaissent l'avant-goût de l'éternel bonheur.

Souffrances des uns et béatitude des autres ne sont pas encore l'état définitif, car il faut d'abord que soit prononcé le jugement dernier, après quoi commenceront la parfaite félicité et les peines infernales éternelles. L'amour et la miséricorde de Dieu peuvent donc, dans la

période d'attente, apporter un certain adoucissement au sort des pécheurs, non pas à cause de quelque satisfaction ou souffrance effaçant les péchés, mais uniquement par pure grâce. Ce sont ces adoucissements gracieux que l'Église demande dans ses prières pour les morts. Elle implore le pardon des péchés, le repos de l'âme, le bonheur et le souvenir éternel. L'Église orthodoxe ne connaît aucun purgatoire, où la purification s'obtiendrait par des souffrances de signification expiatoire, opérant satisfaction. Comme les saints ne participent pas encore à la parfaite félicité, l'Église présente pour eux aussi les saintes offrandes eucharistiques. «Nous t'offrons encore cet office raisonnable pour ceux qui se sont endormis dans la foi, les premiers pères, ancêtres, patriarches, prophètes, apôtres, prédicateurs, évangélistes, martyrs, confesseurs, ascètes, et pour tout esprit juste parvenu à l'achèvement (de sa vie) dans la foi.» (Liturgie de Chrysostome, prière après la transformation des espèces). Jusqu'à la décision définitive sur leur sort éternel au jour du jugement dernier, tous les défunts, saints ou pécheurs, se trouvent dans un état intermédiaire qui ne prendra fin qu'au retour du Christ.

#### La deuxième venue du Christ

«Je crois ... à un seul Seigneur, Jésus-Christ, ... qui reviendra avec gloire, pour juger les vivants et les morts»; l'Église orthodoxe professe cette croyance telle que la formule le symbole de Nicée-Constantinople, Jésus Christ lui-même ayant dit : «Le Fils de l'homme viendra avec ses anges dans la gloire de son Père, et il rendra à chacun suivant ses œuvres.» (Mt 6,27). On lit dans les Actes des apôtres : «Après que le Christ eut été dérobé par un nuage à la vue de ses disciples, deux hommes vêtus de blanc vinrent à eux et leur dirent : «Galiléens, ... ce Jésus qui vous est enlevé dans le ciel en reviendra comme vous l'avez vu y monter.» (Ac 1,9-11). C'est pourquoi l'Église enseigne que notre Seigneur Jésus Christ reviendra avec le même corps qu'il avait lors de son ascension. Le Christ «s'éleva glorieusement, en chair, vers le Père, et il viendra en chair et rédimera les pieux fidèles qui le servent» (Office dominical du matin, 1). Si la première descente du Christ, lors de l'incarnation, a eu pour but la rédemption du genre humain, sa seconde venue est destinée à accomplir le jugement des vivants et des morts.

Ce retour du Christ sera accompagné de signes extraordinaires. Le Seigneur aura avec lui ses anges. Des tremblements de terre et d'autres catastrophes se produiront dans le domaine des corps célestes. «Retentiront la voix de l'archange et la trompette de Dieu» (II Th 4,16). Les morts ressusciteront, et avec eux les vivants se porteront à la rencontre du Seigneur, enlevés sur les nuées, dans l'air (ibidem, 4,17). Alors aura lieu le jugement dernier. Le Seigneur prendra place sur son trône. «Devant le tribunal du Christ comparaitront tous les êtres humains de tous les temps et de tous les pays, pour que chacun, reçoive suivant ce qu'il aura fait, en bien ou en mal, pendant sa vie.» (II Cor 5,10). «Il mettra en lumière ce qui est caché dans les ténèbres et en évidence les pensées du cœur; alors chacun recevra de la part de Dieu son salaire.» (I Cor 4,5). Il est dit en outre, dans le grand canon de la pénitence, que l'homme sera aussi jugé par sa propre conscience. «C'est pour cela même que je suis condamné, jugé, moi, misérable, devant ma propre conscience que rien au monde ne surpasse en puissance.»

Le ciel, le céleste royaume de la vie, éternelle et de l'éternelle félicité des justes, est décrit en traits imagés dans les livres liturgiques de l'Église orthodoxe comme dans les saintes Écritures. C'est le monde de la lumière», le «séjour des délices», du «raffaîchissement, d'où s'enfuient souffrance, deuil et soupirs», le lieu où respandit «la clarté de la face de Dieu», le lieu de l'éternel repos», où se dressent «les tabernacles des justes». A l'inverse l'enfer est le lieu où brûle «le feu qui ne s'éteint jamais, dans les plus épaisses ténèbres, où tout n'est que tempête, grincement de dents, où les pécheurs sont consumés» (Office dominical du soir. 5); c'est «le lieu des tourments» et des châtiments éternels.

L'Église orthodoxe rejette la doctrine de l'apocatastase ou rétablissement de l'innocence première, qui fut condamnée par le cinquième concile œcuménique. On se réfère à ce propos aux paroles du Seigneur sur le «feu éternel, réservé au diable et à ses anges» (Mt 25,41), sur la «peine éternelle» (ibidem, 46), sur l'enfer, «feu inextinguible où le ver ne meurt pas, où la fournaise ne tarit jamais» (Mc 9,43-44); – ainsi qu'aux déclarations des saints apôtres sur la «ruine éternelle» de ceux qui ne connaissent pas Dieu et ne se soumettent pas à l'évangile (II Th 1,9), et sur la fumée des tortures, qui monte pour toute éternité. (Apo 14,11)

Ce n'est pas seulement l'âme, c'est aussi le corps, la chair, qui ressuscitera au dernier jour, car le Christ lui-même est ressuscité avec son corps et, dans son ascension corporelle, il a encore glorifié la nature humaine. Le jour de l'Ascension, l'Église orthodoxe chante ce cantique : «Maintenant fut élevée au-dessus des anges et placée sur le trône divin notre

nature jadis déchue ...» Dans l'office du soir de la Pentecôte, la troisième prière s'exprime ainsi : «... Réveille aussi nos corps au jour que tu as fixé d'après tes saintes et infaillibles promesses ...» Quoique nos corps ressuscités doivent être, de nature, ceux-là mêmes dans lesquels nous, aurons vécu sur la terre, ils changeront en ce sens qu'ils seront épurés, spiritualisés. Selon les paroles de l'apôtre Paul, le Christ «transformera notre corps périssable et le rendra conforme à son corps glorieux.» (Phil 3,21; cf. I Cor 15,43-44,49). «Les morts ressusciteront incorruptibles et nous serons transformés.» (I Cor 15,15,52)

Les événements eschatologiques comportent également la fin du monde, la transfiguration de la création entière et l'avènement d'un nouvel siècle. Au jour du Seigneur, «les cieux en feu se dissoudront et les éléments embrasés se fondront; mais nous attendons, selon sa promesse, un nouveau ciel et une terre nouvelle où la justice habitera.» (II Pier 3,10-13). ... un cosmos nouveau, transfiguré et glorifié, prendra naissance.

Alors sera couronnée l'«attente anxieuse de la création», avide de voir surgir «la révélation des enfants de Dieu.» Car «la création a été soumise à des puissances de néant; non pas de son plein gré mais au gré de celui qui l'y soumit.» Elle sera «affranchie de la servitude du néant et participera à la glorieuse liberté des enfants de Dieu.» (Rom 8,19-21). Dans une prière du jour où l'on commémore la circoncision du Christ, ce dernier siècle est appelé le «huitième». Le Christ enfin remettra à Dieu son empire, après qu'il aura aboli toute autre souveraineté, autorité et puissance; le dernier ennemi anéanti sera la mort; après quoi «le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, et dès lors Dieu sera tout en tous.» (I Cor 15,24-28)

## POSITION ESCHATOLOGIQUE DE L'ORTHODOXIE

La position des premiers chrétiens était eschatologique; ils attendaient le prochain retour du Seigneur et Sauveur, marquant l'établissement du Royaume de Dieu. *Maran atha* (I Cor 16,22) «le Seigneur viendra !» telle était l'expression usuelle de cette mentalité eschatologique. Ce qui pour nous chrétiens, du 20<sup>e</sup> siècle, n'est plus la croyance abstraite à un événement du lointain avenir, était pour les premiers chrétiens une véritable expérience intime; ils le contemplaient en esprit. Pour eux les derniers temps avaient déjà commencé. L'apparition du Christ, du Fils de Dieu, dans la chair, marquait l'arrivée de ces derniers temps. C'est pourquoi l'apôtre Pierre a écrit : «Il (le Christ) est apparu pour vous à la fin des temps» (I Pier 1,20). «En ce temps de la fin Dieu nous a parlé par son Fils», dit à son tour l'auteur de l'épître aux Hébreux (1,1). Le jugement lui-même s'accomplit d'ores et déjà : «Maintenant le jugement vient sur ce monde, maintenant le prince de ce monde est jeté dehors.» (Jn 12,31). Et la vie éternelle est déjà présente chez les croyants. «Quiconque entend ma parole et croit à Celui qui m'a envoyé, celui-là a la vie éternelle et il ne vient pas en jugement; il a déjà passé de la mort à la vie.» (Jn 5,24). Le Royaume de Dieu est déjà en ce monde; sa réalité présente est arrivée pour chacun; le siècle du saint Esprit vient de commencer. Le Christ opposait à ses adversaires cette affirmation décisive : «si je chasse les démons par l'Esprit de Dieu, c'est donc que le Royaume de Dieu est venu à vous.» (Mt 12,28).

Il témoignait lui-même, par plusieurs déclarations, de l'instauration du nouvel siècle. D'abord par le témoignage que Jésus se rend à lui-même dans la synagogue de Nazareth, où il rapporte à sa propre mission la prophétie d'Isaïe (61,1) : «L'esprit du Seigneur repose sur moi; il m'a oint pour apporter la bonne nouvelle aux pauvres; il m'a envoyé pour guérir ceux qui ont le cœur brisé, pour annoncer aux prisonniers la libération, aux aveugles le recouvrement de la vue, pour affranchir les opprimés, pour proclamer l'année de grâce du Seigneur ... Aujourd'hui s'accomplit cette parole de l'Écriture.» (Luc 4,21 ss.). En outre, le dernier jour de la fête des tabernacles, Jésus s'écria : «Que celui qui a soif vienne à moi et boive ! Qui croit en moi, comme dit l'Écriture, des fleuves d'eau vive couleront de son sein.» L'évangéliste ajoute cet éclaircissement : «Il visait de la sorte l'Esprit que recevraient ceux qui croiraient en lui. Car le saint Esprit n'était pas encore là, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié.» (Jn,7,37-39). Après l'effusion du saint Esprit, le jour de la Pentecôte, l'apôtre Pierre se réfère aux paroles du prophète Joël, dès lors accomplies : «A la fin des temps, dit Dieu, je répandrai mon Esprit sur toute chair ... Même sur mes serviteurs et mes servantes je répandrai mon Esprit en ces jours-là ... Je ferai apparaître des signes miraculeux ... avant que commence le jour du Seigneur, jour grand et redoutable ...» (Ac 2,17 ss.) Ce saint Esprit est la force divine qui fait renaître les hommes à une vie nouvelle, et qui crée des hommes nouveaux, citoyens du Royaume de Dieu.

S'il en est ainsi, nous vivons déjà maintenant à la fin des temps et notre position, nos pensées, notre conduite doivent nécessairement suivre une orientation eschatologique. Le

chrétien orthodoxe éprouve d'ores et déjà l'avenir comme le vivant présent; entre ici-bas et au-delà il ne connaît aucune rigoureuse ligne de démarcation. La position eschatologique du chrétien orthodoxe s'extériorise par exemple dans la foi de Pâques selon l'orthodoxie. Ce n'est pas sans motif qu'on dit de la croyance orthodoxe qu'elle est en première ligne croyance à la résurrection. Au centre de la conscience religieuse de la chrétienté occidentale se placent souvent la croix et le crucifié. L'Orient orthodoxe, quant à lui, contemple le Christ de préférence sous les traits du ressuscité, vainqueur de la mort et de l'enfer; c'est pourquoi Pâques est la fête des fêtes, la fête par excellence. Si l'incarnation du Verbe, l'union en Christ de la nature divine et de la nature humaine, est la base du renouvellement de la création, la résurrection du Christ est le commencement, la garantie, le germe de la résurrection générale pour la vie éternelle. Elle est même plus encore : avec la résurrection du Christ la vie éternelle a déjà pénétré en ce monde; l'éprouve véritablement quiconque s'est uni au Christ. Le ressuscité a déjà vaincu la mort et l'enfer; avec lui et en lui réalisent cette victoire tous ceux qui croient en lui et vivent en communion avec lui; en eux aussi l'immortalité a déjà son germe. Dans l'office pascal, ils répètent avec jubilation, les paroles de l'apôtre : «La mort est engloutie dans la victoire, ô mort, où est ton aiguillon ? Enfer, où est ta victoire ? Grâce soient rendues à Dieu, qui nous a donné la victoire par notre Seigneur Jésus Christ !» (I Cor 15,55-57). Dans cette croyance et cette joie pascales, le chrétien orthodoxe saisit une anticipation mystique de la résurrection et de la glorification à venir.

C'est en outre dans le culte, spécialement dans la liturgie divine et dans les mystères, que ce même chrétien éprouve la réelle et vivante présence du divin, de l'éternel, de l'au-delà, du suprasensible : anticipation de l'avenir, expérience mystiquement vécue de l'éternelle félicité inhérente à la communion avec Dieu et à sa contemplation. Toute la liturgie de l'Église orthodoxe est pénétrée et remplie d'esprit eschatologique. Le temps et l'espace se trouvent déjà dépassés. Aux célébrations liturgiques participent non seulement les croyants présents en personne mais aussi l'Église céleste tout entière, les chœurs des saints anges, tous les saints et les défunts. Les anges prennent place dès le début, introduits avec le saint évangile; et il en est de même dans la grande entrée, où leurs compagnies entourent le Roi de l'univers. Dans de nombreuses prières la pensée se porte sur les saints et les défunts, car c'est pour eux aussi que l'on offre le sacrifice eucharistique. L'Église entière est assemblée autour de la sainte table, trône des très saintes offrandes eucharistiques, du corps et du sang du Christ. Présente aussi, la Jérusalem céleste; le Christ qui revient est déjà apparu, et avec lui le Royaume de Dieu et la vie éternelle. L'ensemble de la liturgie n'est autre chose que l'histoire du salut rendue réellement présente, avec la rédemption accomplie par le Christ, sa naissance, son épiphanie, ses souffrances, son sacrifice et sa mort sur la croix, sa résurrection et son ascension. L'office liturgique ne commémore pas seulement l'œuvre du salut que le Christ a effectuée, mais il la rend proprement présente. Le croyant en fait l'expérience vécue, il y participe. C'est pourquoi après la communion l'officiant prie en ces termes : «Maintenant que nous avons vu la résurrection du Christ, invoquons le saint Seigneur Jésus ... Fidèles, venez tous, invoquons la sainte résurrection ...» – «Resplendis, resplendis, nouvelle Jérusalem, car la gloire du Seigneur s'est levée sur toi; réjouis-toi, pousse des cris d'allégresse, ô Sion ...» Le chœur continue : «Nous avons vu la vraie lumière, nous avons reçu le saint Esprit, nous avons trouvé la foi véritable. Adorons l'indivisible Trinité, car elle nous a rachetés.» Avant d'achever la célébration de la liturgie de Basile, le prêtre s'exprime ainsi devant la prothèse : «Autant que la force nous en est accordée, il est achevé et accompli, ô Christ, notre Dieu, le mystère de ton plan de rédemption. Car nous avons célébré la mémoire de ta mort, nous avons vu l'image de ta résurrection, nous nous sommes tout pénétrés de ta vie infinie, nous avons joui de tes impérissables délices, dont tu voulus aussi nous accorder à tous le repos dans le monde et le temps à venir ...» Ainsi, dans la liturgie, le croyant possède une vivante communion avec Dieu, il participe à l'œuvre du salut accomplie par le Christ, il accède par grâce à la déification dans les saints mystères du corps et du sang du Christ, il accède à une nouvelle essence divine, il obtient un avant-goût de l'éternelle félicité. C'est ce qui s'accomplit aussi dans les saints sacrements. Là également la vertu du saint Esprit crée un homme nouveau (dans la nouvelle naissance inhérente au saint baptême), une vie nouvelle, une nouvelle essence, une déification, une vie éternelle. Comme dans la divine liturgie, le croyant éprouve dans les saints mystères l'avenir devenant le présent, l'anticipation des biens célestes et le pressentiment de l'éternelle béatitude. Les observances cultuelles de la sainte liturgie et des saints sacrements unifient donc le passé, le présent et l'avenir; le divin et l'éternel sont présents en ce monde et en ce temps. Le Christ qui reviendra pénètre dès maintenant dans le sanctuaire intime de ses fidèles; il sanctifie, il divinise corps et âme. La vraie et divine réalité supérieure est déjà

devenue présente, instaurant la nouvelle existence humaine, sous l'action du saint Esprit et dans la communion du Christ qui, réapparu en l'âme du fidèle, y établit sa demeure.

«La position eschatologique de l'Orient lui donne le caractère propre de l'au-delà», dit Julius Tyciak (*Wege östlicher Theologie*, Bonn, 1946). Le chrétien orthodoxe conforme bien sa vie à la parole apostolique : «Nous n'avons pas ici-bas de cité permanente, mais nous cherchons celle qui est à venir» (Héb 13,14). De là vient qu'il ignore la conception occidentale de la propriété. Il lui est bien plus facile qu'à un Occidental de se détacher de tout; il s'en déclare détaché pour sauver éternellement son âme, pour se porter à la rencontre du Christ qui revient et pour trouver dans la nouvelle Jérusalem sa patrie éternelle. Le pèlerin qui, pieds nus, à peine pourvu du plus strict nécessaire, passait en toute saison de village en village, de couvent en couvent, depuis la Sibérie jusqu'à Jérusalem, ou de la terre sainte au mont Athos non moins sacré, se rencontrait journellement dans l'ancienne Russie; rien ne caractérise mieux la piété populaire orthodoxe. Littéralement, de tels pèlerins n'avaient pas de cité permanente; ils n'étaient jamais et nulle part chez eux; leur vraie patrie spirituelle, ici-bas déjà, c'était la Jérusalem céleste.

On a reproché à l'Église orthodoxe d'avoir trop peu produit sur le terrain de la culture, de ne s'intéresser presque pas aux questions de la vie politique, sociale et économique, de ne leur reconnaître aucune importance essentielle. Cette critique n'est pas entièrement injustifiée, car en fait l'idéal de l'orthodoxie n'est pas la culture, mais la transfiguration, l'épuration du monde et de l'homme. Consciemment, l'orthodoxie ne veut pas être la servante de l'idéal matérialiste de la culture. De là vient qu'elle ne fixe pas son attention sur les détails et les préoccupations des affaires terrestres, mais dirige l'œil de l'esprit vers le monde supérieur, éternel, qu'elle aspire au Christ qui revient, pour chercher dans le Royaume des cieux la place de toute chose. Cette position, cette mentalité eschatologique de l'orthodoxie se trouve aussi à la racine du radicalisme et du maximalisme qui caractérisent la piété orthodoxe.

Au temps présent, qu'est-ce qui soutient les chrétiens orthodoxes, qu'est-ce qui leur donne consistance morale et espérance ? – C'est uniquement la position eschatologique; la croyance certaine de la défaite, déjà acquise, des puissances démoniaques, la conviction qui trouve dans toute souffrance et tribulation autant de signes avant-coureurs du prochain, de l'imminent retour du Christ et du nouvel siècle déjà sur le point de s'instaurer. C'est pourquoi, même en des jours bien durs, où l'on pleure à maintes reprises, ces croyants répètent l'antique prière chrétienne : «Viens, Seigneur Jésus !» (*Maran atha*), et entendent la réponse de leur Seigneur et Sauveur : «Oui, je viens bientôt; amen.» (Apo 22,20-21)



## EXPOSÉ HISTORIQUE

Nous n'avons pas l'intention de retracer ici une histoire à peu près complète de l'Église d'Orient. Il s'agit d'un simple essai, visant à extraire de cette histoire certains épisodes et à les mettre en lumière. On a cherché, en particulier, à signaler les points de contact entre l'Église d'Orient et celles de l'Occident. A cet effet, il est avant tout nécessaire de considérer l'Église indivise des premiers siècles, l'attitude identique des deux Églises, orientale et occidentale, dans la lutte contre les hérésies, leur accord dans la formulation des dogmes ecclésiastiques, et de rappeler aussi la vie et l'œuvre des pères de l'Église, en honneur de part et d'autre. Mais il faudra parler ensuite de la grande séparation, des causes qui y ont abouti, des essais de réunion, et du développement indépendant de l'Église d'Orient au sein de ses diverses Églises nationales.

Cet exposé historique ne veut rien avoir de polémique. Il lui appartenait de chercher à définir le point de vue de l'historien orthodoxe, la conception orthodoxe dominante; au moins dans ses grands traits. Il existe, on le sait, des historiens catholiques et aussi des historiens protestants qui expliquent autrement bon nombre de faits historiques. En maintenant sans aucune équivoque la conception orthodoxe, nous désirons éviter de nous voir imputer à tort une pointe tendancieuse contre les Églises de l'Occident; à cet effet, ainsi que pour faire pleinement droit aux justes exigences de la méthode historique, nous mentionnerons à l'occasion le point de vue contraire, surtout celui des catholiques.

### L'ÉGLISE DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

L'Église primitive. Catholicité, apostolicité et orthodoxie de l'Église. Lutte commune contre le gnosticisme.

L'histoire de l'Église chrétienne commence lors de la première fête de Pentecôte, où l'Esprit saint descendit sur les apôtres et les rendit capables d'entreprendre leur mission, c'est-à-dire de prêcher et propager le Royaume de Dieu. A la suite du discours de Pierre, ce jour-là, trois mille personnes se firent baptiser; ainsi fut fondée la première communauté chrétienne de Jérusalem. Le chef et le premier évêque de cette primitive Église, «métropole des citoyens de la nouvelle alliance» (Irénée, *Adv. haer.*, 3,12,5), fut saint Jacques, le «frère du Seigneur». Avec Pierre et Jean, l'apôtre Paul comptait Jacques au nombre des «colonnes» de l'Église (Gal 2,9).

Conformément aux ordres du Seigneur, les autres apôtres partirent à travers le vaste monde pour enseigner les peuples et les baptiser. Pierre, quant à lui, après avoir fondé l'Église d'Antioche, alla à Rome où, comme l'apôtre Paul, il scella son apostolat de sa mort. Les saints pères ont attribué aux deux princes des apôtres, Pierre et Paul, la fondation de l'Église de Rome, aussi bien que celle de l'Église de Corinthe. Le frère de saint Pierre, saint André, prêcha en Asie mineure, puis dans les Balkans; d'après une tradition manifestement légendaire, qui prévaut dans l'Église orthodoxe, il est réputé avoir fondé l'Église de Constantinople. L'évangéliste Marc, élève de saint Pierre, exerça son ministère, en Égypte et fonda l'Église d'Alexandrie, dont il fut le premier évêque.

Sur l'activité des autres apôtres les renseignements sont plutôt rares. Cependant, d'après la tradition, l'apôtre Philippe, l'un des premiers appelés, doit avoir prêché en Asie antérieure et dans le sud de la Russie. Barthélemy dans l'Inde, la Mésopotamie et l'Arménie, Thomas chez les Parthes et dans l'Inde. Simon «le zélateur» aura évangélisé d'abord les Juifs, puis, de concert avec Jude Thaddée, en Mésopotamie et en Perse. Jean, le disciple chéri du Maître, qui reçut le nom de «Théologien» et qui, comme Pierre et Jacques le mineur passait pour être l'une des «colonnes» de la primitive Église, se consacra à Éphèse; son frère, saint Jacques, le majeur, doit avoir prêché en Espagne. L'un des soixante-dix disciples, Matthias, fut élu apôtre par tirage au sort à la place du traître Judas; d'après la tradition il a d'abord évangélisé les Juifs, puis entrepris l'Éthiopie.

Mais le grand apôtre des païens fut saint Paul; au cours de ses voyages missionnaires et par ses épîtres il travailla infatigablement à gagner au Christ le monde païen et à affermir dans la foi chrétienne les nouveaux convertis. Son disciple de prédilection, saint Timothée, qui l'accompagnait dans ses voyages, doit être mort évêque d'Éphèse. Paul compta aussi parmi ses disciples et compagnons : Tite, qui devint évêque de Crète, et saint Barnabas, qui fonda avec Paul l'Église de Chypre. Le saint évangéliste Luc, vraisemblablement gagné à la foi

chrétienne par l'apôtre Paul, prit part, lui aussi, à plusieurs de ses voyages missionnaires. Dans l'évangile qu'il a composé, il reproduit la prédication paulinienne. D'après l'unanime témoignage des pères, Luc est considéré comme étant aussi l'auteur du livre des *Actes des apôtres*. La tradition admet qu'il a prêché en Grèce.

D'après l'opinion de nombreux pères et selon la plupart des théologiens de l'Église orthodoxe, les apôtres étaient égaux en dignité. Assurément, certains d'entre eux, déjà de leur vivant, sont distingués comme des « colonnes », et l'apôtre Pierre, occupe souvent une position de dirigeant; de là vient que les catholiques lui confèrent la primauté. Mais le texte connu concernant l'Église fondée sur le rocher (pierre), (Mt 16,18) est en général interprété par l'Église orthodoxe – convaincue de son plein accord avec la conception de l'Église primitive – en admettant que par cette parole le Christ a exprimé sa volonté quant à l'unité de l'Église (Cyprien) : l'Église sera construite « sur le roc de la foi » (textes liturgiques), et en la personne de Pierre tous les dignitaires ecclésiastiques, donc les autres apôtres et leurs successeurs, les évêques, ont reçu les pleins pouvoirs divins de lier et de délier. Voici ce qu'écrit saint Cyprien : « Il est certain que les autres apôtres étaient, eux aussi, ce qu'était Pierre : dotés de la même mesure d'honneur et de plein pouvoir » (*De eccl. unitate*, 4). De son côté saint Ambroise, expliquant Mt 16,18, dit que Pierre a occupé la première place, « mais (c'était) une primauté dans la confession, non honorifique, un primat de la foi, non du rang » (*De incarn.*, 4,32). De nombreux autres pères partagent cette ancienne conception ecclésiastique. Léon le Grand rapporte l'attribution du pouvoir des clefs que reçut Pierre, à tous les apôtres ainsi qu'aux évêques, leurs successeurs; à eux tous se transmet la puissance de lier et de délier (*Serm.*, 4,3).

L'activité missionnaire de saint Paul avait fait sortir l'Église du Christ de son pays d'origine, la Palestine; en peu de temps, elle s'était ainsi répandue à travers le monde alors connu; elle était devenue à proprement parler « catholique ».

L'expression « Église catholique » se rencontre pour la première fois dans une lettre de saint Ignace d'Antioche, dans le *Martyrium Polycarpi* et dans le 8<sup>e</sup> livre des Constitutions apostoliques. L'Église fut appelée catholique parce que son domaine, auquel elle doit se consacrer, comprend le monde entier, au sein duquel elle constituera un jour, comme le Seigneur l'a dit, « un seul troupeau ayant un seul berger » (Jn10,16). À côté de cette conception géographique du mot « catholique », on trouve chez Augustin une autre interprétation qui voit dans la catholicité ce qu'on peut appeler la totalité, l'ensemble, l'intégralité. On lit dans le *Contra Don.*, de *unitate Eccl.*, 2,2 : « L'Église est une, elle que nos pères ont appelée catholique, pour montrer déjà par son nom qu'elle est un tout. » « Correspondant au tout », voilà en effet ce que signifie en grec *kath' holou*. Or cette Église est le corps du Christ, comme dit l'Apôtre : « pour son corps, qui est l'Église. » (Col 1,24) Il est donc clair que celui qui ne fait pas partie des membres du Christ ne peut posséder le salut chrétien. Mais les membres du Christ sont associés entre eux par l'amour unifiant, et par cet amour ils sont unis à leur chef (tête), le Christ Jésus. L'ensemble donc, annoncé par le Christ, comprend la tête et le corps; la tête, c'est Jésus Christ, le Fils unique du Dieu vivant lui-même : « lui-même est le Rédempteur de son corps » (Ep 5,23), « lui qui a été livré à cause de nos péchés et qui est ressuscité à cause de notre justification » (Rom 4,25). Son corps, c'est l'Église, dont il est dit : « afin qu'il la place lui-même auprès de lui, glorieuse, sans tache, sans ride ni rien de semblable » (Ep 5,27).

Dans l'Église des premiers siècles, l'expression « catholique » servait à désigner l'ensemble de l'Église chrétienne; ce terme fut érigé en loi d'empire dans l'édit que promulgua en 380 l'empereur Théodose le Grand, sous le titre de *fide catholica*, et qui imposait à tous ses sujets la confession de Nicée. Déjà le concile de Nicée parlait dans ses canons de l'Église « catholique et apostolique ».

Les communautés chrétiennes des premiers temps entretenaient entre elles et avec leur communauté mère des rapports très étroits. On vit même dans leur accord avec les Églises fondées par les apôtres la meilleure garantie pour le maintien de la foi réelle : Tertullien, *De praescriptione haereticorum*; Irénée, *Adversus haereses*. Il était naturel que les Églises pouvant rattacher leur origine à un apôtre jouissent d'une considération particulière. Parmi elles, celle de la capitale de l'empire, fondée par Pierre et Paul, les princes des apôtres, prenait une prééminence encore plus grande. Ainsi saint Irénée (*Adv. haer.*, 3), pouvait dire « de l'Église de Rome, (Église) des plus grandes, des plus anciennes, connue de tous, fondée par les glorieux apôtres Pierre et Paul », que « toutes les autres Églises ... sont tenues d'être d'accord avec celle-là, à cause de sa prééminence (propter potentio rem principalitem), car en elle s'est toujours maintenue ... la tradition apostolique. » Et Léon le Grand écrira (épître,

65,4) : «Par Pierre, le bienheureux prince des apôtres, la sainte Église romaine possède la préséance (principatum) sur toutes les Églises de la terre.»

Ces témoignages des anciens pères, et tous ceux qu'on pourrait citer encore, se rapportent à la prééminence honorifique de l'Église de Rome. D'une primauté de juridiction l'Église ancienne ne sait rien encore; ceci ne se formera que plus tard, avec le temps, tout spécialement sous l'influence du développement politique de l'Occident.

Par la succession apostolique des évêques, «successeurs des apôtres dans l'enseignement» (II Tim 3,10), non seulement la doctrine ecclésiastique de la foi se maintient intacte, mais la fonction apostolique se perpétue dans le ministère épiscopal. Telle est la raison d'être du titre «apostolique» que se donne l'Église.

A ces désignations en usage de tout temps, «catholique» et «apostolique», vient s'ajouter encore de très bonne heure l'adjectif «orthodoxe». L'Église se nomme ainsi pour affirmer la correction de sa foi, en opposition aux hérétiques qui versent dans l'erreur. Aussi bien l'indice de l'orthodoxie se trouva-t-il plus tard dans la soumission aux décisions dogmatiques des conciles œcuméniques. Mais en grec «orthodoxie» désigne la correction non seulement des croyances mais aussi de l'adoration. D'ailleurs la désignation «orthodoxe» ne s'est aucunement limitée à l'Orient chrétien; l'usage s'en est beaucoup répandu aussi dans l'Église d'Occident. Ainsi, dans le canon romain de la messe, dont la forme actuelle doit remonter au temps de Grégoire le Grand, peut-être à sa personne même, on prie «pour tous les croyants orthodoxes» (pro omnibus orthodoxis), et l'épithète de Charlemagne exaltait en lui l'*orthodoxus imperator*, quand bien même l'Église d'Orient, vu son attitude dans la question des images et du *filioque*, ne le tient plus du tout pour orthodoxe. Après le grand schisme, la désignation «catholique» s'employa de préférence pour l'Église occidentale, tandis que celle d'Orient était surtout appelée «orthodoxe», mais elle-même s'appelle également «Église catholique» et l'Église romaine se tient pour fidèle à l'orthodoxie.

Le maintien de la foi apostolique était assuré dans l'ancienne Église par le ministère enseignant ecclésiastique, celui des évêques, remontant jusqu'aux apôtres par une suite ininterrompue. Bientôt naquirent de toutes parts dans l'Église des confessions de foi, des symboles, d'abord destinés à être employés lors du baptême, mais aussi contre les diverses hérésies; ils prirent une grande importance pour la profession de la vraie foi chrétienne.

Le premier grand danger auquel la jeune Église avait à faire front n'était autre que le péril gnostique, mouvement très répandu en Orient et en Occident. Le gnosticisme ne professait pas une doctrine unique; au contraire, ses adeptes développaient de multiples systèmes philosophico-religieux où l'imagination se donnait libre cours. Ce furent d'ailleurs les gnostiques qui créèrent au 2<sup>e</sup> siècle la première littérature théologique chrétienne, beaucoup plus abondante que les écrits orthodoxes. Ont foisonné en particulier, sous l'influence du gnosticisme, les compositions apocryphes du Nouveau Testament, évangiles, actes d'apôtres épîtres, apocalypses. Afin de couper court aux troubles qui en résultaient dans les rangs des chrétiens orthodoxes, l'Église arrêta le Canon des livres néo-testamentaires.

Ce fut l'ensemble de l'Église qui poursuivit en bloc la lutte contre le gnosticisme. Son premier et principal adversaire aura été saint Irénée, mort vers l'an 202. Il appartient autant à l'Église d'Orient qu'à l'Église d'Occident. Né aux environs de l'année 130, en Asie mineure, il fut l'élève de saint Polycarpe, puis devint évêque de Lyon. Son principal ouvrage, écrit en grec et divisé en cinq livres, porte pour titre «*Mise au jour (action de démasquer) et réfutation de la fausse gnose*» habituellement on l'abrège en latin : *Adversus haereses*. Le premier livre contient une *regula fidei* apparentée à l'ancienne confession baptismale. Comme saint Irénée, l'Africain Tertullien (mort après 220) dans son *De praescriptione haereticorum*, et Hégésippe, originaire de l'Orient, ont combattu le gnosticisme, tous deux parfois par des emprunts à leur devancier, et en insistant surtout sur le principe traditionnel de l'Église catholique, j'ai nommé la succession apostolique ininterrompue. Après eux le gnosticisme fut encore attaqué à l'Ouest par Hippolyte de Rome (mort en 235), un élève de saint Irénée, et qui comme lui écrivait en grec; son principal ouvrage est une «*Réfutation de toutes les hérésies*», en dix livres. De même, en Orient, il faut citer saint Méthode d'Olympe en Lycie (mort en 311), et d'autres. C'est aussi, en partie, la nécessité de lutter contre le gnosticisme qui provoqua la création des grandes écoles théologiques en Orient; les deux plus importantes ont été, chacun le sait, celles d'Alexandrie et d'Antioche. Les grands représentants de l'école alexandrine furent Clément d'Alexandrie (mort avant 215) et Origène (mort vers 254). Clément, que ni l'Église d'Orient ni l'Église d'Occident n'a canonisé, fut le premier savant ecclésiastique qui tenta d'harmoniser la philosophie grecque avec la doctrine de la foi chrétienne et, pour faire contre-poids au gnosticisme, d'élaborer une «gnose» chrétienne. Origène, à proprement parler le créateur

d'une théologie chrétienne scientifique et sans aucun doute l'un des plus grands et des plus féconds théologiens de l'Église grecque, quoique le cinquième concile œcuménique de Constantinople (553) devait le condamner comme auteur responsable de diverses hérésies, a exercé une influence durable sur la théologie de l'Orient et de l'Occident. En Orient, Eusèbe a écrit une apologie d'Origène; saint Jean Chrysostome rendit hommage à son œuvre; saint Basile le Grand et Grégoire le Théologien composèrent en collaboration une anthologie de ses écrits, la «Philokalia»; Grégoire de Nysse se mit à la suite d'Origène dans ses travaux exégétiques, et saint Grégoire le Thaumaturge composa un panégyrique du grand Alexandrin dont il avait été l'élève. Dans l'Église latine, en Occident, les œuvres d'Origène, surtout ses homélies, furent connues par des traductions dues à Jérôme, à Rufin, à Hilaire et à d'autres encore; saint Ambroise de Milan et saint Augustin ont subi son influence sur le terrain de l'exégèse. Entre les Églises d'Orient et d'Occident régnaient alors d'actifs échanges spirituels.

Si la lutte contre le gnosticisme avait manifesté l'inspiration commune à l'Église entière, il en fut de même, à un degré très supérieur encore, des décisions dogmatiques que les conciles œcuméniques s'opposèrent à diverses hérésies nouvelles.

## LES SEPT CONCILES ŒCUMÉNIQUES

Défense commune contre les hérésies. Premières oppositions.

Au cours des trois premiers siècles la lutte contre le gnosticisme et l'échec qui lui fut infligé, ainsi qu'à beaucoup d'autres hérésies, avaient été l'œuvre commune de toute l'Église. Plus nettement encore se manifesta l'identité d'inspiration ecclésiastique, en Orient et en Occident, lorsque des hérésies ultérieurement apparues obligèrent l'Église à prendre dans ses conciles œcuméniques la défense du dépôt de la foi qui lui était confié, et à formuler en pleine lumière les convictions qu'elle opposait aux hérétiques. Ces conciles, où se rendaient les évêques de l'ensemble du monde chrétien, devinrent œcuméniques en ce sens que leurs décisions dogmatiques furent reçues par l'Église entière comme concordant avec la foi transmise et toute la tradition. Ces décisions ne donnèrent lieu à aucune ratification spéciale de la part de l'évêque de Rome; en Orient pareille sanction n'était pas davantage considérée comme nécessaire. Les sept conciles œcuméniques ont été convoqués par les empereurs romains d'Orient, ou empereurs byzantins, qui souscrivaient à leurs décisions et les publiaient comme lois d'empire. Les conciles eux-mêmes et les évêques romains reconnaissaient le droit impérial de convocation. Numériquement l'Église d'Occident n'a été que faiblement représentée dans ces conciles; en général c'était seulement par des légats de l'évêque de Rome; aucun pape n'a paru en personne dans l'un des sept conciles œcuméniques. Les formules dogmatiques appliquées aux mystères de la foi chrétienne sont pour l'essentiel des créations de l'esprit grec, qui au cours de ces siècles-là prédominait dans l'Église. Caractéristique est également le fait que tous les conciles œcuméniques ont siégé en Orient, qui alors était grec. Le plus souvent l'Occident s'est borné à y coopérer occasionnellement et à les appuyer.

La lutte contre les différentes hérésies a présenté trois aspects; étant données les controverses trinitaires, christologiques et sotériologiques, les conciles œcuméniques ont eu à formuler le dogme ecclésiastique concernant la Trinité, la personne de Jésus Christ, et enfin le péché et la grâce ou en d'autres termes le rapport entre la grâce divine et l'humaine liberté.

La question trinitaire fut tranchée par les deux premiers conciles, celui de Nicée (325) et celui de Constantinople (381), qui condamnèrent les erreurs des ariens et apollinariens, des semi-ariens et pneumatomaques. La fixation du dogme christologique fut l'œuvre des troisième et quatrième conciles œcuméniques, réunis l'un à Éphèse (431), l'autre à Chalcédoine (451), qui rejetèrent la doctrine des nestoriens et monophysites; il en alla de même au sixième concile œcuménique de Constantinople (680-681), opposé à l'enseignement monothélète. Le cinquième, qui s'était réuni également à Constantinople (553), avait eu pour objectif de conjurer le danger provoqué par la «dispute des trois chapitres» et les troubles origénistes. Quant au septième et dernier concile œcuménique, celui de Nicée (787), contre les iconoclastes, il prit fait et cause pour la pratique ecclésiastique du culte des icônes.

La mise en formules du dogme trinitaire et christologique et sa justification théologique incombèrent avant tout aux grands docteurs grecs; au contraire, ce fut en Occident qu'éclatèrent les controverses sotériologiques, et l'Église d'Occident, avec son représentant le plus éminent, Augustin, y prit une part des plus actives.

L'histoire des sept conciles œcuméniques est connue, aussi bien que leurs décisions doctrinales. Ce qui nous intéresse ici avant tout, c'est de voir comment se manifesta dans ces mémorables rencontres la collaboration entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident.

Le premier concile œcuménique s'attaque aux erreurs du prêtre Arius, d'Alexandrie, qui niait la divinité de Jésus Christ.



Cette assemblée fut convoquée par l'empereur Constantin le Grand, comme concile d'empire, et elle siégea à Nicée en 325. Trois cent dix-huit évêques étaient présents, venus de tous les points du monde chrétien; l'empereur lui-même participa au concile. L'Occident n'avait que sept représentants, parmi lesquels l'évêque Osius de Cordoue, qui semble avoir exercé la présidence, et les prêtres Victor et Vincent suppléant l'évêque de Rome, Silvestre, alors très âgé. Les défenseurs les plus habiles de la croyance ecclésiastique furent principalement l'évêque d'Alexandrie, Alexandre, et son jeune compagnon, saint Athanase, qui n'était encore que diacre; à leurs côtés on remarque aussi les évêques Eustathe d'Antioche et Marcel d'Ancyre.

Contre les hérésies des semi-ariens et pneumatomaques. à la tête desquels militait Macedonius, évêque de Constantinople, déposé en 360, et contre Apollinaire de Laodicée dont la doctrine avait déjà été combattue par Athanase, Grégoire de Nysse et l'école d'Antioche, l'empereur Théodose le Grand convoqua le deuxième concile œcuménique, qui se réunit à Constantinople en 381, et où siégèrent cent cinquante pères orthodoxes. L'Église d'Occident n'y avait aucun représentant; aussi pendant longtemps refusera-t-elle de reconnaître l'œcuménicité de ce concile. Il avait pour président l'évêque Meletius d'Antioche, puis Grégoire le Théologien, Meletius étant venu à mourir dans l'exercice de cette prérogative. Participaient aussi au concile saint Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nysse, saint Amphiloche d'Iconium, saint Épiphane de Salamine, dont le symbole baptismal, provenant vraisemblablement de Jérusalem et analogue à la confession de foi de Nicée, fut admis par le concile, moyennant de petites modifications, comme symbole officiel. Cette profession de foi, dite symbole de Nicée-Constantinople, obtint au quatrième concile œcuménique, celui de Chalcédoine (451), une autorité également œcuménique, mais l'Occident ne s'y ralliera que sous Justinien I<sup>er</sup> (527-565).

Ce fut l'hérésie de Nestorius qui provoqua la réunion du troisième concile œcuménique. Nestorius avait dû l'épiscopat de Constantinople à la faveur de l'empereur Théodose II, qui, à sa requête, convoqua à Éphèse cette grande assemblée de 431. La présidence échut à l'adversaire résolu de Nestorius, saint Cyrille d'Alexandrie. Déjà précédemment, suivant la coutume de l'ancienne Église, Cyrille s'était adressé à l'évêque de Rome, Célestin I<sup>er</sup>, qui en 430 se prononça contre Nestorius. Se tenaient aussi aux côtés de Cyrille les évêques Memnon d'Éphèse et Juvénal de Jérusalem. Les légats de Célestin arrivèrent en retard au concile, mais acquiescèrent à ses décisions. Non seulement le concile adopta les anathèmes de Cyrille contre Nestorius, qui fut condamné et déposé, mais en la personne de Célestins, élève de Pélage, l'hérésie pélagienne subit la même condamnation.

Vingt ans après, en 451, en présence des controverses monophysites, l'empereur Marcien et l'impératrice Pulchérie convoquèrent le quatrième concile œcuménique, qui siégea à Chalcédoine, sur le Bosphore. Ce fut le plus nombreux de tous ceux de l'antiquité chrétienne; il compta six cent trente participants, parmi lesquels les Occidentaux n'étaient d'ailleurs que cinq : deux évêques africains et trois légats du pape Léon I<sup>er</sup>. Contrairement au désir qu'éprouvait celui-ci de voir ses représentants exercer la présidence, les séances furent dirigées par des fonctionnaires impériaux. Le concile reconnut comme œcuméniques ceux de 395, de 381 et de 431; il ratifia le symbole de Nicée et celui de Nicée-Constantinople. Le porte-parole des monophysites, Dioscore, patriarche d'Alexandrie, fut déposé, et une même condamnation frappa aussi bien la doctrine de Nestorius que celle d'Eutychès, le fondateur du monophysisme. La doctrine ecclésiastique des deux natures comprises dans l'unique personne de Jésus Christ fut établie sur la base des anathèmes que Cyrille d'Alexandrie avait fulminés contre Nestorius, et des *Epistola dogmatica ad Flavianum*, de Léon le Grand, qui avaient enthousiasmé les pères du concile. La participation de l'Église d'Occident et spécialement de l'évêque de Rome aux travaux des conciles n'a jamais été aussi marquée qu'à Chalcédoine. La distinction décisive entre la notion de personne (hypostasis) et celle de nature (physis) est due principalement à l'influence occidentale.

C'est l'empereur Justinien qui a convoqué le cinquième concile œcuménique, réuni à Constantinople en 553 et présidé par le patriarche Eutychius. Les troubles et conflits origénistes, ainsi que la controverse dite des trois chapitres l'avaient provoqué. Déjà, dans un édit de 543, Justinien condamnait comme «nestoriens» les écrits des évêques Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr et Ibas d'Édesse (les «trois chapitres»). Le cinquième concile œcuménique renouvela cette condamnation, non sans anathématiser à leur tour Origène et sa doctrine, avec ses partisans Didyme, chef de l'école catéchétique d'Alexandrie, et Evagrius Ponticus. Le pape Vigile avait refusé de participer au concile : d'accord avec l'opinion des évêques occidentaux, il ne jugeait pas nécessaire de condamner des hommes qui sans doute avaient commis des erreurs mais étaient morts en paix avec l'Église. Attendu que, dans son *Constitutum* de 553, Vigile avait interdit de frapper les trois chapitres, il fut lui-même condamné par le concile comme hérétique, partageant l'impiété de Nestorius et de Théodore. Vigile, qui d'ailleurs avait plusieurs fois changé de point de vue dans l'affaire des trois chapitres, donna plus tard son assentiment aux conclusions de Constantinople, mais ce sera seulement son successeur, le pape Pélage, qui les reconnaîtra à titre définitif, tandis que de nombreuses régions de l'Occident persistaient, longtemps encore, dans leur attitude opposée à ce concile et se déclaraient momentanément détachées du siège de Saint-Pierre.

Le sixième concile œcuménique s'opposa aux monothélètes. Il fut convoqué par l'empereur Constantin Pogonat à Constantinople, où il réunit en 680-681 cent soixante-dix membres dans la salle à coupole (trullos, d'où le nom de concile in Trullo) du palais impérial, sous la présidence de l'empereur lui-même. Déjà auparavant, l'hérésie monothélète avait été combattue par le patriarche Sophronius de Jérusalem, par Maxime le Confesseur et à Rome par le pape Martin I<sup>er</sup>. De son côté, un synode d'Afrique avait, à l'unanimité, condamné cette doctrine en 646. La décision dogmatique du sixième concile œcuménique, proclamant en Jésus Christ l'existence de deux volontés et de deux activités, fut érigée sur la base des instructions écrites dont le pape Agathon avait muni ses légats. Les auteurs et défenseurs de l'hérésie monothélète, Sergius, patriarche de Constantinople, Cyrus d'Alexandrie et Macaire d'Antioche, furent anathématisés; avec eux, parmi les inventeurs de la doctrine condamnée, on frappait l'ancien pape Honorius de Rome. Le successeur d'Agathon, Léon II, en souscrivant aux conclusions du concile dans une lettre qu'il adressa à l'empereur, mentionnant expressément la condamnation d'Honorius, qui *profana prodicione immaculatam fidem silbvertere conatus est*. Puis le *liber diurnus* de l'Église romaine, qui resta en usage jusqu'au 11<sup>e</sup> siècle et qui formulait une confession de foi à prononcer par chaque pape entrant en fonction, classe Honorius, dans la compagnie d'autres hérétiques. Il y a là l'une des nombreuses preuves attestant qu'à l'époque l'Église d'Occident était encore unie à celle d'Orient et qu'il y avait entre elles un plein accord doctrinal.

Le sixième concile ecclésiastique eut une continuation en 692; ce fut le «deuxième concile in Trullo» réuni par l'empereur Justinien. Comme les deux conciles précédents n'avaient pris que des décisions dogmatiques, celui-ci pour les compléter adopta cent deux canons disciplinaires, dirigés en partie contre la pratique de l'Église occidentale. Il ratifia aussi les conclusions du synode de Carthage (418) contre les pélagiens. Ce fut lors de ce concile *in Trullo* qu'il apparut nettement pour la première fois comment survenait un certain éloignement

entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident. Cette dernière n'a pas reconnu l'œcuménicité du concile.

Le dernier des sept, qui siégea à Nicée en 787, combattit les ennemis du culte des icônes. L'initiative provenait de l'impératrice Irène. Le pape Adrien I<sup>er</sup> y avait envoyé deux légats. Les apologistes les plus distingués du culte des images – que d'ailleurs la primitive Église avait ignoré – ont été saint Jean de Damascène (mort en 749) et saint Germain, patriarche de Constantinople (mort en 733); les trois cent soixante évêques membres du concile les couvrirent de louanges à ce titre. Le pape Adrien I<sup>er</sup> s'efforça de faire reconnaître en France les décisions de Nicée, 787; il envoya à Charlemagne les actes du concile. Mais ce texte était rédigé avec trop d'imprécision; le même mot latin *adorare* y figurait au sens tantôt de «vénérer», «tantôt d'invoquer, prier». En outre Charlemagne se sentait froissé de n'avoir pas été invité au concile. Il publia un document officiel, en quatre tomes dits les *libri Carolini*, où étaient rejetées les décisions du concile de Nicée, «adrateur des images». Un synode général des «Francs», réuni à Francfort en 794, ratifia avec l'assentiment des légats du pape les principes affirmés dans les *libri Carolini*, et un synode d'empire, qui se tint à Paris en 825, renouvela ces conclusions, non sans émettre un blâme rigoureux contre le pape Adrien. L'opposition au concile de Nicée se prolongea en France jusqu'au 10<sup>e</sup> siècle.

## FLUCTUATIONS DANS LES RAPPORTS ENTRE L'ÉGLISE D'ORIENT ET CELLE D'OCCIDENT. LEURS POINTS COMMUNS

Mêmes pères de l'Église. La mystique, Le monachisme. Éléments communs dans le culte. Fêtes et saints identiques, La piété populaire.

Les dogmes formulés par les grands conciles furent justifiés théologiquement par d'éminents évêques et théologiens de leur temps, le plus souvent en combattant les hérésies.

L'Église orthodoxe d'Orient célèbre comme «grands hiérarques et docteurs œcuméniques» saint Basile le Grand, saint Grégoire (de Nazianze) le Théologien et saint Jean Chrysostome. L'Église romaine, pour sa part, a conféré à vingt-sept de ses saints le titre de «docteur de l'Église»; sur ce nombre, dix-sept ont vécu avant le grand schisme; il convient de citer parmi eux, outre les trois «docteurs œcuméniques» susvisés, d'autres pères de l'Église d'Orient, tels Athanase, le Syrien Ephrem, Cyrille de Jérusalem, Cyrille d'Alexandrie et Jean Damascène. Plusieurs n'ont été proclamés par Rome «docteurs de l'Église» qu'au 19<sup>e</sup> ou au 20<sup>e</sup> siècle. Parmi les pères de l'Église d'Occident, l'Orient aussi vénère comme saints : Ambroise de Milan, Jérôme, Augustin et les papes Léon le Grand et Grégoire le Grand.

Athanase (mort en 373), qui, étant évêque d'Alexandrie, soutenait contre les Ariens la doctrine de l'égalité d'essence entre le Fils et le Père, et qui pour ce motif reçut de la postérité le titre de «père de l'orthodoxie», se vit plusieurs fois bannir, ce qui lui donna l'occasion de prendre contact avec l'Occident chrétien; il fit même appel au jugement du pape.

Ephrem le Syrien (mort aussi en 373), le plus grand théologien de l'Église syriaque, jouit aujourd'hui encore d'un haut prestige dans tout l'Orient chrétien.

Basile le Grand, par la vigueur de son esprit, a sauvé l'Église orientale de l'arianisme, dont la puissance s'affirmait redoutable sous l'empereur Valens; son influence de «père du monachisme d'Orient» ne fut pas mince non plus en Occident.

Grégoire de Nazianze (mort en 390) fut appelé comme patriarche à Constantinople par l'empereur Théodose le Grand. C'est lui qui empêcha alors la métropole de tomber dans l'arianisme. Les cinq discours restés célèbres, sur la divinité du Verbe, qu'il prononça dans l'Église de la résurrection (Anastasis), lui ont valu le titre d'honneur de saint Grégoire le Théologien.

Cyrille de Jérusalem (mort en 386) a dû surtout son renom à ses catéchèses sur les mystères du christianisme.

Si Jean Chrysostome (mort en 407), patriarche de Constantinople, demeure le plus grand prédicateur, la «bouche d'or» de l'Église d'Orient, son grand dogmaticien fut Jean Damascène (mort en 749), champion de la doctrine ecclésiastique des images et de leur culte, dont il a défini la base théologique. Le bréviaire romain dit de lui qu' «il prépara la voie à saint Thomas d'Aquin, pour traiter la théologie suivant une méthode excellente entre toutes».

Ces principaux pères de l'Église orientale, en établissant et défendant la doctrine ecclésiastique, ont exercé sur la théologie de l'Église d'Occident une influence considérable et prolongée. L'importance des docteurs occidentaux pour le développement de la théologie orientale est assurément moins étendue; cependant plusieurs d'entre eux ont acquis en Orient aussi une grande considération.

Ambroise de Milan (mort en 397), qui étudia à fond les ouvrages des pères grecs, depuis Clément d'Alexandrie jusqu'à Basile qu'il a particulièrement suivi, eut, avec Hilaire de Poitiers (mort en 367) et Damase de Rome (mort en 384) le mérite de préserver l'Occident de l'arianisme.

Jérôme, le génial traducteur de la Bible, durant son long séjour en Palestine et en Égypte, entra en contact direct et approfondi avec le christianisme oriental; il fut l'ami de Grégoire le Théologien, de Grégoire de Nysse et d'Amphiloque d'Iconium. Quant à Augustin (mort en 430), le plus éminent des Occidentaux, le pénétrant auteur de la doctrine de la grâce dans cette Église, le vainqueur des hérésies manichéenne, donatiste et pélagienne, sa personnalité, à proprement parler devait rester toujours quelque peu étrangère à l'Église d'Orient; il est pour l'Orient le «bienheureux» Augustin.

Les papes Léon le Grand (mort en 461), dont les exposés dogmatiques adressés au patriarche Flavien de Constantinople ont fourni au concile de Chalcedoine le fondement de la doctrine des deux natures, et Grégoire le Grand (mort en 604), qui avait passé des années à Constantinople en qualité d'ambassadeur (apocrisiaire) et que l'Orient considère comme l'auteur de la liturgie présanctifiée, sont tous deux hautement considérés jusqu'à ce jour au

sein de l'Église d'Orient. Grégoire le Grand était l'ami intime des patriarches Euloge d'Alexandrie et Anastase d'Antioche.

Il faut encore mentionner ici Rufin (mort en 410); s'il n'a pas été canonisé, il eut du moins le mérite de mettre à la portée de l'Église occidentale un grand nombre d'écrits des pères grecs, en les traduisant en latin.

Ce ne fut pas seulement la théologie de l'Occident, ce fut aussi sa mystique qui reçut des pères de l'Église orientale une influence décisive. On considère habituellement Clément d'Alexandrie et Origène comme les fondateurs de la mystique chrétienne d'Orient. C'est, à la différence de la mystique occidentale individuelle, une mystique de communion, une mystique liturgique; elle repose sur la notion paulinienne du «corps mystique du Christ». Les diverses tendances de la mystique dans l'Église d'Orient, celle de l'ancien moine mystique Macaire (mort vers 390), de Nil le Sinaïte (mort vers 450) et de Jean Climaque (mort en 616), la mystique spéculative qui eut pour principal représentant saint Grégoire de Nyse, et la mystique liturgique de saint Cyrille de Jérusalem, viennent se réunir chez Denys l'Aréopagite,<sup>1</sup> qui a subi l'influence du néo-platonisme et de qui va dépendre dès lors toute la mystique de l'Église d'Orient, depuis Maxime le Confesseur (mort en 662) jusqu'à Nicolas Cabasilas (14<sup>e</sup> siècle). Dans l'Église latine, le prestige de Denys devait même être encore plus éclatant. Sa mystique fut transmise à l'Occident par l'entremise des œuvres de saint Maxime le Confesseur, de bonne heure traduites en latin; puis, au 9<sup>e</sup> siècle, parurent les traductions latines de Denys lui-même, avec des explications de ses ouvrages; la mystique occidentale du moyen âge en reçut une impulsion capitale, décisive. Entre autres, saint Thomas d'Aquin et Hugo de Saint-Victor ont subi l'influence de l'Aréopagite et, comme Albert le Grand, ils ont écrit des commentaires de ses écrits; Bonaventure dépend également de lui.

Quant aux principaux mystiques qu'aient produits l'Église d'Orient : Siméon le Nouveau Théologien (mort en 1022), Nicolas Cabasilas (mort en 1391), le grand théoricien et systématicien de cette mystique, saint Grégoire Palamas, de qui provint le mouvement hésychaste, si leur influence est prépondérante sur la tradition mystique des couvents byzantins, elle n'a pu pour ainsi dire aucunement atteindre la mystique occidentale, car dès lors entre l'Église grecque et l'Église latine la force centrifuge commençait à exercer ses effets. En revanche il est remarquable que le distingué théologien grec Nicodème le Hagiorite qui vécut aux 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles, ait suivi certaines inspirations occidentales, empruntées en particulier au manuel des exercices d'Ignace de Loyola.

Les pères et théologiens d'Orient et d'Occident se sont, en somme, mutuellement aiguillonnés et leurs pensées échangèrent de féconds stimulants. Il n'en alla pas de même dans le monachisme; si l'Église d'Occident l'a reçu de l'Orient, elle lui donna une physionomie tout indépendante.

Il est difficile d'établir si la règle de saint Pacôme, l'instituteur de la vie cénobitique, fut pour la première fois introduite en Occident par Athanase exilé ou par la traduction de Jérôme. En tout cas, ce fut certainement de bonne heure qu'elle entra en vigueur au sein de l'Église latine. La biographie de Pacôme donna lieu à de nombreuses traductions en latin.

Déjà vers l'an 400, Augustin atteste qu'il se trouvait à proximité de Trèves, où Athanase d'Alexandrie avait vécu pendant son bannissement, des ermites qui suivaient la règle de saint Antoine, le «père des moines». La biographie de ce saint ermite d'Égypte, narrée par un écrit d'Athanase que traduisit Évagre d'Antioche, se répandit bientôt à travers tout l'Occident et contribua largement à la propagation du monachisme. Dans ses Confessions (8,6), Augustin rappelle l'impression décisive qu'il avait éprouvée à entendre son compatriote Pontianus lui raconter la vie de saint Antoine : «Les esprits incultes se dressent et s'emparent des cieus, tandis que nous, avec toute notre érudition, voyez combien nous restons ensevelis sous la chair et le sang !» Ce fut ce récit qui non seulement donna le branle à la conversion d'Augustin, mais qui plus tard devait faire de lui le père du monachisme en Afrique du nord.

Jérôme traduisit la *doctrina de institutione monachorum*, qu'avait composée Orsiesius, le second successeur de saint Pacôme. Puis, de sa propre main il écrivit toute une série de biographies de moines, par exemple de saint Paul de Thèbes, d'Hilarion le Grand, etc. L'*historia monachorum* de Rufin a aussi contribué à faire connaître en Occident le genre de vie que cultivait le monachisme.

---

<sup>1</sup> Il est aujourd'hui reconnu de chacun que cet écrivain, dont l'histoire ignore tout sauf le nom, vivait aux alentours de l'année 500 de notre ère, et n'a par conséquent rien de commun avec Denys l'Athénien, membre de l'Aréopage, converti par l'apôtre saint Paul.

Si Pacôme avait été le premier à instituer le cénobitisme des moines, ce fut saint Basile le Grand qui leur donna, par ses deux règles monastiques (la longue et la brève) une organisation fixe et une base théologique. Il devint par là le «père du monachisme oriental». Basile, qui avait pu observer personnellement les pratiques des moines égyptiens, donna la préférence au monachisme cénobitique sur celui des ermites. C'est également lui qui le premier a réparti en «huit heures» de la journée les prières quotidiennes que les moines récitent en chœur. Les règles monacales de saint Basile, ce chef-d'œuvre de l'antique sagesse chrétienne, furent transmises à l'Occident par la traduction qu'en donna Rufin. De bonne heure il s'établit des couvents soumis à ces règles en Italie méridionale, en Sicile et en Espagne. A l'époque du conflit des images de nombreux moines grecs passèrent en Occident.

Cependant, aux règles de saint Basile l'Occident ne tarda pas à substituer celle de saint Benoît, le grand patriarche du monachisme occidental, que l'Église d'Orient vénérât aussi. Il est vrai, comme Benoît le déclare lui-même, que parmi les sources où il puisa la règle de Basile était l'une des principales. Ainsi, Benoît adopta les «heures» de Basile. Lorsqu'il insiste sur l'obéissance due à l'abbé, qui occupe dans le couvent la place du Christ lui-même, Benoît s'accorde de même avec les vues de Basile (*Bas. Reg. brev.* 38), La règle de Benoît recommande la lecture des *collationes patrum* (entretiens avec les principaux ermites d'Égypte) de saint Jean Cassien. Celui-ci avait vécu dix ans chez les moines égyptiens, et décrit dans ses douze livres *De institutis cœnobitorum* leurs règles et coutumes; d'ailleurs ses œuvres furent aussi traduites en grec. Plus tard, Jean Cassien fonda dans les environs de Marseille deux monastères conformes au modèle oriental. Son monachisme eut beaucoup d'influence sur celui des bénédictins; on s'en rend bien compte par exemple, lorsqu'on apprend que Thomas d'Aquin, lui-même élève des bénédictins, gardait constamment à sa portée, sur sa table de travail les *Collationes*.

Entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident, la conformité de l'inspiration s'observe aussi dans le culte. Étant donnée la tradition ecclésiastique ancienne, assurée par la succession apostolique des évêques, ces deux Églises avaient les mêmes mystères (sacrements), le même sacrifice eucharistique; en différaient seulement les formes, les rites : Ainsi la liturgie de l'Église de Jérusalem fut pratiquée en Palestine et en Syrie occidentale; celle d'Alexandrie, en Égypte et en Éthiopie; l'Église de Constantinople élaborâ une liturgie pour son usage propre; elle porte le nom de saint Jean Chrysostome ou de saint Basile le Grand; c'est elle qui, à la place des autres liturgies orientales, est devenue prépondérante dans l'empire byzantin et qui, en partant de Byzance, gagna aussi les peuples slaves. En Occident, à côté de la liturgie propre à la ville de Rome, certaines formes cultuelles particulières avaient pris corps chez les Iro-Écossais, chez les Goths occidentaux (liturgie mozarabique) en Gaule et en Lombardie (Milan). Plus tard, à la manière centralisatrice de l'Église d'Orient, les liturgies occidentales se trouvèrent éclipsées par celle de Rome dans la mesure où la primauté honorifique de l'évêque de cette ville eut commencé à se muer en un épiscopat universel. Même observation concernant le langage cultuel. Tandis que l'Église orthodoxe d'Orient laissait les différents peuples employer leur langue maternelle pour célébrer le culte, les Germains ont reçu la liturgie romaine avec son texte latin; d'ailleurs cette langue étrangère leur était utile comme idiome général permettant à tout l'Occident les relations courantes. Il y a apparemment lieu d'admettre que les Iro-Écossais venus évangéliser l'Allemagne avant Boniface y apportèrent leur liturgie indigène, et qu'ils la célébrèrent dans l'idiome maternel de ces tribus germaniques, mais ensuite, même la, vu l'étroit attachement à Rome, Boniface devait faire prévaloir, exclusive, la liturgie romaine rédigée en latin.

Anciennement, jusque vers le milieu du 3<sup>e</sup> siècle, la langue de l'Église romaine était le grec. En témoigne encore le *Kyrie eleison* de la messe romaine, qui doit y perpétuer le dernier vestige de la grande intercession litanique, l'«ecténie» des liturgies orientales et des anciennes liturgies occidentales; comme aussi le «trishagion» grec de la liturgie romaine du vendredi saint. En outre, toute une série de textes liturgiques de l'Église orthodoxe et de l'Église catholique, en usage aujourd'hui encore, sont entièrement identiques, ou peu s'en faut. Tels : la prière adressée, en Occident comme en Orient, à la mère de Dieu *sub tuum praesidium*; l'antiphone de la procession de la chandeleur *adorna thalamum tuum*, que l'Église latine a reçu de l'Orient, et les «impropères» du Vendredi-saint, très apparentés de part et d'autre.

Mais c'est dans les fêtes communes aux deux Églises que se montre le mieux leur identité culturelle. Toutes les anciennes fêtes du Seigneur et de la Mère de Dieu, ainsi qu'un grand nombre de fêtes des saints sont communes à l'Orient et à l'Occident chrétiens où, en règle générale, elles se célèbrent le même jour.

Pâques et Pentecôte ont été les fêtes les plus anciennes de l'Église primitive; l'Ancien Testament en offre déjà les prototypes. La fête de l'épiphanie du Seigneur (6 janvier), attestée en Orient depuis le commencement du 4<sup>e</sup> siècle, commémorait à l'origine le mystère de la naissance de Jésus Christ. Vers la fin du 4<sup>e</sup> siècle l'Église d'Occident l'adopta à son tour; mais, comme on célébrait à Rome depuis 335 environ une fête spéciale de la naissance du Seigneur le 25 décembre, celle du 6 janvier commémora la révélation de la divinité du Christ à l'arrivée des mages d'Orient. Plus tard, en Orient, on célébra lors de la fête de l'épiphanie le mystère de la révélation de la divinité du Christ quand il reçut le baptême dans le Jourdain. En ce qui concerne la fête de Noël, vers l'an 400 elle avait été reçue aussi dans l'Orient chrétien et s'y répandait; puis l'empereur Justin II (565-578) l'institua pour l'empire romain tout entier. Il semble bien que Noël ait été la seule fête venue d'Occident en Orient; pour toutes les autres ce fut l'inverse qui se produisit. Cela tient manifestement et par-dessus tout au fait que des solennités destinées à l'adoration du Christ devaient tout naturellement prendre naissance dans les régions mêmes où il avait vécu et agi. Et comme l'Église avait conscience d'être unique, elle admit en Occident aussi les fêtes originaires des lieux saints, comme étant bien les siennes, dès qu'elle en eut pris connaissance de plus près. Considérons chacune des douze fêtes principales de l'Église orthodoxe; il a déjà été question de trois d'entre elles : Noël, Épiphanie, Pentecôte.

La fête de l'entrée du Seigneur à Jérusalem le dimanche des Rameaux remonte peut-être aux temps apostoliques. La procession de ce jour-là est déjà attestée au 4<sup>e</sup> siècle à Jérusalem; en Occident, on ne la trouve qu'au 7<sup>e</sup>.

La fête de l'ascension du Christ est mentionnée en Orient pour la première en l'an 325; au 6<sup>e</sup> siècle elle était aussi connue à Rome.

La fête commémorant la transfiguration du Christ sur le Tabor (6 août) se célébrait en Orient déjà au 5<sup>e</sup> siècle, elle ne sera prescrite à l'ensemble de l'Église latine qu'en 1457.

On commémorait dès le 4<sup>e</sup> siècle à Jérusalem l'invention de la sainte croix par l'impératrice Héléne en 326. Plus tard on y associa, le même jour, le souvenir de la solennelle marche triomphale qu'en 628 l'empereur Héraclius avait, effectuée pour rapporter la sainte croix, reprise aux Perses qui l'avaient enlevée en 614. En Occident cette fête entra en usage assez tard.

La fête de la rencontre du Seigneur (Présentation au temple) avec le vieillard Siméon (2 février) était déjà instituée à Jérusalem au 4<sup>e</sup> siècle; elle passa en Occident au 6<sup>e</sup>; là, elle prit le caractère d'une fête de la mère de Dieu.

La plus ancienne fête de Marie est apparemment celle de sa Dormition, qu'on voit célébrer peu d'années après le concile d'Éphèse (431); l'empereur Maurice (582-602) la fixa au 15 août; à Rome, elle fut introduite par le pape Sergius aux environs de l'an 700. En Gaule elle se laisse même repérer plus anciennement qu'à Rome, dans le courant du 6<sup>e</sup> siècle.

La fête de l'Annonciation faite à Marie (25 mars) était connue en Orient au 5<sup>e</sup> siècle; dans l'Église latine on la pratiquait avant Grégoire le Grand. Celle de la présentation de Marie au temple (21 novembre) a, de même, été célébrée d'abord en Orient, où on l'aperçoit au 8<sup>e</sup> siècle, et d'où elle passa en Occident au 11<sup>e</sup>. Ce n'est qu'en 1585 qu'elle fut prescrite à toute l'Église latine.

Dans l'Église orthodoxe d'Orient, on célèbre depuis le 6<sup>e</sup> ou le 7<sup>e</sup> siècle, le 9 décembre, une fête plus modeste, qui rappelle le souvenir de la conception de Marie par sa mère, Anne, avancée en âge. Au moyen âge l'Église latine adopta cette solennité, qu'elle a fixée le 8 décembre. Mais, étant donné le dogme romain proclamé en 1854, c'est devenu la fête de l'immaculée conception de Marie. L'Église d'Orient n'a pas suivi cette voie.

Les Églises d'Orient et d'Occident ont de plus en commun les fêtes des saints apôtres et disciples des apôtres, ainsi que celles des pères de l'Église déjà nommés. En outre, l'Église romaine commémore aussi bien que l'Église orthodoxe d'Orient un grand nombre de martyrs. Voici les plus connus : Anastase le Perse, Apollinaire, Blaise de Sébaste, Hippolyte de Rome, Nazaire et Celse, Christophore, Chrysanthe et Daria, Cyprien de Carthage, Cosme et Damien, Denys l'Aréopagite, Rustique et Eleuthère, Eustathe (chez les Latins : Eustache), Georges, Gervais et Protais, Ignace d'Antioche, Irénée de Lyon, Januarius et ses compagnons, Justin, Laurent, Panteleimon (latin : Pantaléon), Polycarpe de Smyrne, saint Etienne le premier martyr, Sergius et Bacchus, Agathe, Agnès, Barbe, Christine, Dorothee, Euphémie, Perpétue et Félicité, Catherine, Lucie, Thécle. Suivent les pères du monachisme : Antoine le Grand, Benoît, Hilarion le Grand, Paul l'Ermite, Sabbas, Martin de Tours. L'Orient et l'Occident vénèrent aussi en commun Joachim et Anne, les saints aïeux du Seigneur, sainte Marie-Madeleine, saint Nicolas de Myre, saint Grégoire de Néocésarée, le saint roi Venceslas, les saints apôtres des

Slaves Cyrille et Méthode, saint Alexis l'homme de Dieu, d'autres encore. Enfin, plusieurs papes romains sont aussi des saints de l'Église orthodoxe, tels Clément, Sylvestre, Léon le Grand, Grégoire le Grand, Martin.

A côté de la commune succession apostolique, déjà mentionnée, à côté de la même Bible et de l'étroite parenté dans la distribution des saints sacrements, le grand nombre des saints que s'accordent à vénérer les deux Églises maintenant séparées ajoute un indice réconfortant à ceux qui prouvent que l'unité intérieure ne s'est jamais entièrement perdue, en dépit de la rupture extérieure.

Il faut enfin en dire autant de la piété populaire, orthodoxe et catholique, orientale et occidentale. Formée au cours des temps, elle s'exprima de part et d'autre, de la même manière, dans le culte de la Mère de Dieu et des saints, dans la vénération des saintes icônes et des reliques, dans les abstinences et les pèlerinages, dans la haute considération, le prix inestimable qu'on attache aux consécration et bénédiction ecclésiastiques.

## LE GRAND SCHISME. TENTATIVES DE RETOUR A L'UNITÉ

Le système des patriarcats. L'idée de primauté romaine. «Filioque».

Le pape Nicolas I<sup>e</sup>, et le patriarche Photius. Le patriarche Michel Cerularius. Les conciles d'union, Lyon et Florence (Espérances d'union).

La plus grande et la plus dangereuse des hérésies, l'arianisme, a été vaincue par l'Église d'Orient et d'Occident, au prix de lourdes hostilités soutenues en commun. En Syrie orientale et en Perse, l'Église ne reconnut pas les décisions du concile d'Éphèse (431) et resta depuis lors détachée de celle de Constantinople, sous le nom d'Église «nestorienne». Peu après, le rejet du monophysisme par le concile de Chalcédoine (451) amena la formation d'Églises monophysites autonomes en Arménie, en Syrie, en Égypte et en Ethiopie. Des motifs politiques avaient joué là un rôle important.

Mais l'événement le plus fatal pour l'ensemble de l'Église devait être le grand schisme qui sépare celle d'Occident de celle d'Orient. Il résulte de différentes causes. Assurément, la divergence croissante qui se prononça dans la vie culturelle et religieuse avait produit un certain éloignement entre Église grecque et Église latine. Mais aussi longtemps que l'unité dogmatique restait assurée, aussi longtemps que les papes romains se contentaient de leur préséance honorifique, conforme à une ancienne tradition, l'unité de l'Église n'était pas en danger. La déchirure ne devint inévitable que lorsque les papes eurent entrepris de faire de leur primauté d'honneur reconnue de toute l'Église une suprématie universelle de juridiction, et lorsque l'Église latine rompit l'unité dogmatique en ajoutant au symbole, confession de foi, le mot *filioque*, selon quoi elle professe que le saint Esprit procède du Père et du Fils : à ces deux faits l'Église d'Orient entreprit de s'opposer formellement, car elle y voyait à la fois des innovations et des hérésies. Tels furent, selon la conception orthodoxe, les deux principaux facteurs qui provoquèrent le schisme.

Le concile de Nicée, en 325, avait constitué des provinces ecclésiastiques, coïncidant en général avec les provinces politiques de l'empire romain, et ayant chacune à sa tête un métropolitain. Le sixième canon du concile en nomme trois : Rome, Alexandrie et Antioche. Cinq ans après, en l'an 330, Constantin le Grand transférait la résidence impériale de Rome à Constantinople qu'on appela alors la nouvelle Rome. L'évêque de la nouvelle capitale, qui précédemment dépendait du métropolitain d'Héraclée en Thrace, dut aux événements politiques un surcroît de prestige et d'influence. Aussi, dans son troisième canon, le concile de Constantinople (381) conféra-t-il à l'évêque de la nouvelle capitale, «nouvelle Rome», le premier rang d'honneur aussitôt après celui de l'évêque de Rome. Puis, en 451, le concile de Chalcédoine, dans son vingt-huitième canon, reconnut à l'évêque de Constantinople «les mêmes prérogatives» (isa presbeia) qu'à l'évêque de Rome, «à qui le premier rang fut donné par les pères parce que c'était la ville impériale», et il lui remit la désignation des métropolitains pour les provinces du Pont, de l'Asie et de la Thrace. Ainsi désormais ceux de Césarée, d'Éphèse et d'Héraclée se trouvaient dépendre de l'Église de la capitale de l'empire. Le même concile de Chalcédoine rehaussa aussi la position de l'évêque de Jérusalem, à qui fut conférée la préséance après celle du siège d'Antioche : déjà en 382 une lettre que les évêques réunis en synode à Constantinople écrivaient à ceux des églises d'Occident, désigne Jérusalem comme la «mère et la première de toutes les Églises». A partir du 5<sup>e</sup> ou du 6<sup>e</sup> siècle, on donna le titre de patriarches aux évêques de Rome, de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, chefs de quatre églises fondées par les apôtres ou – Constantinople – d'une église

établie dans la résidence de l'empereur. Le concile de Constantinople de 692 (in Trullum), que d'ailleurs l'Église d'Occident n'a pas reconnu, renouvela dans son trente-sixième canon les décisions des deuxième et quatrième conciles œcuméniques sur la hiérarchie des cinq patriarchats. Depuis l'an 518 le titre de «patriarche œcuménique» (patriarche d'empire) fut donné à celui de Constantinople, évêque de la capitale de l'empire. Comme, en fait, il était le premier patriarche de l'empire romain d'Orient, – on sait que l'empire romain était divisé depuis 395 entre un empire romain d'Orient et un d'Occident, – ce titre œcuménique n'avait en soi rien de choquant. Il provoqua néanmoins l'ardente protestation des papes romains, qui pour leur part avaient dédaigné le titre de «patriarche», quand bien même dans l'Église d'alors, conformément aux dispositions des conciles œcuméniques, ils étaient reconnus patriarches de l'Occident et titulaires du premier patriarcat de l'Église entière.

Nous l'avons vu, la préséance honorifique du siège épiscopal de Rome était unanimement reconnue dans l'Église. Selon les vues orthodoxes, les témoignages des pères de l'Église des premiers siècles que la théologie romaine produit pour établir la primauté de Rome, se rapportent uniquement à ce premier rang tout honorifique, qui appartient à l'Église de Rome sanctifiée par la mémoire et le martyre des princes des apôtres, Pierre et Paul. Plus tard seulement et peu à peu se développa l'idée de l'universelle primauté de juridiction impartie aux évêques de Rome. Pour fonder cette prétention, il était facile à l'Église d'Occident de se référer au texte connu de Mt 16,18 : la théorie catholique s'appuie aussi sur des citations empruntées aux pères, et elle revendique les débuts de la primauté comme remontant jusqu'aux premiers siècles et au pontificat de saint Pierre lui-même. (Mt 16,18) Il a d'ailleurs servi à établir théologiquement non seulement la primauté de la juridiction papale, mais aussi une doctrine qui en découle nécessairement, à savoir celle de l'infailibilité du pape. Le fait que divers papes ont succombé à des erreurs, ou furent au moins, suspectés d'hérésie (Libère, Vigile, Honorius) est passé sous silence, ou interprété de telle sorte qu'il ne s'agissait, dans aucun cas d'espèce, d'un enseignement doctrinal doctrinal *ex cathedra*, pour l'ensemble de l'Église. Mais, d'après les historiens orthodoxes, ce furent d'autres conditions qui permirent, de renforcer le prestige de l'Église romaine et de faire de la préséance honorifique de son pontife une primauté juridique universelle. Agirent en ce sens : la puissante activité missionnaire de l'Église en Occident, spécialement chez les peuples germains, vastes entreprises dues à l'initiative de Rome, et la puissance politique croissante de l'évêque de Rome, qui atteignit sa première apogée avec la fondation de l'État de l'Église et le couronnement impérial de Charlemagne.

Mais finalement, ce qui favorisa notablement la marche ascendante de l'autorité papale, ce fut une série d'habiles falsifications. Déjà le célèbre *decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, qui se réfère pour la première fois à Mt 16,18 en faveur des prétentions doctrinales et juridiques du pape romain, n'émane aucunement du pape Gélase (492-496) dont il porte le nom. Quant aux canons 3-5 du synode provincial de Sardique, qui font du siège épiscopal romain l'instance d'appel suprême, ils furent faussement publiés à Rome comme canons de Nicée, afin de leur conférer une autorité supérieure; c'est à ce titre que, les collections juridiques postérieures se les sont incorporés. L'une des falsifications les plus fameuses n'est autre que la prétendue «donation de Constantin», qui date des environs de l'an 750 : selon ce texte, l'empereur Constantin aurait établi le pape souverain de Rome, de toute l'Italie et des pays occidentaux. Le même faux reconnaissait au pape la primauté universelle sur tous les sièges patriarcaux de l'empire. La «donation de Constantin» prit place environ un siècle plus tard dans les «décrétales du pseudo-Isidore», autre compilation artificielle qui comprend en outre quatre-vingt-quatorze prétendues lettres papales (décrétales) de Clément I<sup>er</sup> (mort en 99) à Grégoire II (mort en 731). Le but que poursuivaient les faussaires, l'incessant renforcement de l'absolutisme papal, fut atteint : en effet, au moyen âge, la collection des décrétales pseudo-isidorienne qui en appellent à Mt 16,18 a contribué essentiellement à faire naître et à fortifier l'idée de la primauté papale universelle. Ce ne sera qu'au 15<sup>e</sup> siècle que l'on constatera que ce sont des faux.

Les prétentions des papes à la souveraineté sur toute l'Église furent combattues avec acharnement à travers bien des siècles; la controverse s'élargissait sans cesse et se basait sur une argumentation théologique. En s'élevant là-contre, comme contre une innovation contraire à l'esprit des pères de l'Église et des conciles œcuméniques, les patriarches orientaux combattaient tout naturellement pour leur propre sauvegarde.

A côté de ces prétentions absolutistes, ce fut surtout par l'addition du mot *filioque* à la confession de foi de Nicée-Constantinople (doctrine du saint Esprit procédant du Père et du Fils) que fut donnée l'impulsion d'où résulta le grand schisme. Le premier, dans ses

spéculations théologiques, Augustin – contrairement à un texte biblique très clair : Jn 15,26, et à la décision du concile de Constantinople en 381 – avait soutenu que le saint Esprit émane du Père et du Fils. Au contraire, l'Église d'Orient distingue expressément entre l'éternelle venue (ekporeusthai) du saint Esprit issu du Père, et son envoi temporel (pempesthai) par (à travers) le Fils. Or le deuxième concile œcuménique de Constantinople (381) et le troisième, celui d'Éphèse (431), avaient fait encourir l'excommunication à quiconque oserait ajouter fût-ce un seul mot au symbole de Nicée-Constantinople; en dépit de cette terrible perspective, un synode provincial réuni à Tolède en 589 prescrivit à l'Église d'Espagne l'addition de «filioque». De là, ce mot fatal passa en France, où Charlemagne le fit chanter dans le credo liturgique et appuyer par un synode d'Aix-le-Chapelle en 809. Mais le pape Léon III refusa cette addition et fit ériger dans l'Église de Saint-Pierre deux grandes plaques d'argent où le credo était gravé, en grec et en latin, sans le mot *filioque*; au-dessus, on lisait : *haec Leo posui amore et cautela orthodoxae religionis*. Mais les Occidentaux ne tinrent guère compte de cette décision pontificale, si bien que plus tard, vraisemblablement sous le pape Nicolas I<sup>er</sup>, le grand adversaire du patriarche Photius de Constantinople, le *filioque* fut introduit à Rome même.

Ce fut, en tout cas, Nicolas I<sup>er</sup> qui prit l'initiative de la première grande rupture avec l'Église d'Orient. Il jugeait le moment venu de faire valoir, en regard de cette Église, les prétentions romaines à la primauté. Il s'agit d'abord de savoir si c'était à bon droit que Photius, devenu patriarche de Constantinople en 858 à la place d'Ignace déposé par l'empereur, avait accédé à ce siège. Quand bien même les légats du pape à un synode de Constantinople réuni en 861 avaient donné leur assentiment à la déposition du patriarche Ignace, Nicolas I<sup>er</sup> fit en 863 déclarer par un synode de Rome qu'Ignace demeurait le légitime titulaire de sa dignité et que Photius était déchu de son sacerdoce. L'irritation, provoquée par cette intervention non canonique de l'évêque de Rome dans les affaires de l'Église de Constantinople, s'accrut encore lorsque le pape Nicolas s'avisa d'envoyer des évêques et des prêtres latins en Bulgarie, territoire qui, d'après le vingt-huitième canon du concile de Chalcédoine, ressortissant à la juridiction du patriarche de Constantinople; les émissaires du pape étaient chargés par lui d'organiser là l'administration ecclésiastique sur le modèle latin. En effet, ces «missionnaires» romains introduisirent aussitôt les usages occidentaux en Bulgarie : par exemple ils soumirent les fidèles à une confirmation (onction post-baptismale) renouvelée, celle qu'avaient effectuée les prêtres grecs n'étant selon eux pas valable. Déjà en 692 le concile *in Trullum* avait rejeté certains usages romains particuliers, comme l'obligation du célibat sacerdotal, le jeûne du samedi, etc. Puis à l'époque où nous sommes arrivés, en 866, le patriarche Photius, dans une encyclique adressée aux patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, prenait fait et cause pour l'ancienne tradition ecclésiastique, en élevant des plaintes contre les usages spéciaux de l'Église romaine; avant tout il accusait celle-ci d'avoir falsifié la confession de foi en y insérant le *filioque*, et d'être de ce chef, tombée dans le dualisme. Les trois patriarches orientaux furent invités à un synode, qui se réunit en 867 et prononça la déposition et l'excommunication de Nicolas I<sup>er</sup> comme «hérétique, qui ravage la vigne du Seigneur». Ce jugement fut communiqué à l'Église d'Occident. Mais le conflit n'en resta pas là. Un synode de Constantinople, assemblé en 869- 870 sur l'initiative d'Adrien II, successeur de Nicolas I<sup>er</sup>, synode que l'Église latine considère comme ayant été le huitième concile œcuménique, renouvela la déposition et l'excommunication du patriarche Photius. Or, à la mort d'Ignace, en 878, Photius remonta sur le trône patriarcal de Constantinople. Le pape Jean VIII, le relevant de son excommunication, reconnut sa dignité. Un nouveau synode de Constantinople (879-880), auquel participèrent trois légats du pape, proclama Photius, en sa qualité de patriarche de Constantinople, patriarche de (tout) l'Orient, rejeta les décisions du synode de 869-870 et interdit toute addition à la confession de foi de Nicée-Constantinople, ce qui condamnait le *filioque*. Jean 8 s'unissant à Photius, l'unité se trouvait rétablie; mais elle fut de brève durée.

L'éloignement réciproque avait d'ores et déjà pris trop d'intensité; en ce 9<sup>e</sup> siècle précisément la considération de la papauté se trouvait gravement compromise par une profonde décadence. L'Église d'Occident s'écartait toujours plus de l'ancienne tradition ecclésiastique; elle ne se bornait pas à maintenir ses usages antérieurs, différant de ceux de l'Église orientale, mais elle en introduisait de nouveaux, par exemple, à partir du 9<sup>e</sup> siècle, l'emploi de pain sans levain (*azyma*) pour l'eucharistie. Le *filioque* fut également conservé, et même, vraisemblablement à la requête de l'empereur Henri II, le pape Benoît VIII (1012-1024) introduisit dans la liturgie de la messe le chant du credo avec *filioque*. On comprend, dans ces conditions, que les hostilités se soient rallumées.

Sur l'initiative du patriarche Michel Cerularius de Constantinople (1043-1058), le métropolitain Léon d'Ochrid adressa à l'évêque Jean de Trani, en Apulie, une lettre destinée à tous les évêques des «Francs» et au pape lui-même. On renouvelait là les anciennes plaintes de Photius contre l'Église latine, et de nouvelles s'y ajoutaient, en particulier contre l'emploi liturgique du pain sans levain. Le pape Léon IX (1049-1054) fit réfuter les griefs des Grecs par le cardinal Humbert; celui-ci ne se contentait pas de défendre les particularités de l'Église latine, mais il élevait de son côté une série d'accusations contre l'Église grecque. Ainsi, en déformant les faits, Humbert soutenait que les Grecs avaient retranché le mot *filioque* du symbole de Nicée-Constantinople et, de ce chef, étaient tombés dans l'hérésie de Macedonius; il traitait d'«hérésie nicolaïte» (voir Apo 2,6; 2,15) le mariage des prêtres, en usage depuis les temps apostoliques. Enfin le pape Léon IX envoya comme légats à Constantinople les cardinaux Humbert et Frédéric de Lorraine, ainsi que l'archevêque Pierre d'Amalfi. Ceux-ci, lors de la fête de la divine liturgie, le 16 juillet 1054, déposèrent sur l'autel de Sainte-Sophie une bulle d'excommunication on ne peut plus dure, qui taxait le patriarche Michel Cerularius de multiples hérésies et l'anathématisait avec ses partisans. Là-dessus, Michel et les autres patriarches d'Orient, dans un synode de Constantinople, frappèrent les Latins d'anathème. La rupture entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident était consommée. Depuis lors, en dépit de différents essais et conciles d'union, elle allait persister jusqu'à nos jours; elle subit même une notable aggravation du fait des croisades, en particulier de la quatrième, organisée par Innocent III (1198-1216). Constantinople, conquise par les croisés, fut cruellement saccagée; des sanctuaires byzantins subirent eux-mêmes de criminelles profanations. Après qu'un empire et un patriarcat latins eurent été érigés à Constantinople, en 1004, le clergé orthodoxe se vit déporter et la latinisation de l'Église grecque ne recula pas devant la violence. De là, naturellement, la haine des Grecs envers tout ce qui était latin. On renonce à comprendre comment le pape Innocent III aura pu espérer qu'il parviendrait par cette croisade à restaurer l'unité entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident.

Des essais de réunion ont plus d'une fois été entrepris, mais ils n'émanaient pas des Églises elles-mêmes et n'éveillaient aucun écho dans les rangs de leurs masses. Aussi ne peut-on leur attribuer une signification très considérable. C'étaient plutôt des motifs politiques qui firent réunir tour à tour le concile d'union de Lyon, en 1274 et celui de Ferrare-Florence en 1438-1439. La première fois, l'empereur Michel VII Paléologue (1261-1282), qui avait reconquis Constantinople et abattu l'empire latin en 1261, proposait de reconstituer l'Église une, afin d'assurer sa souveraineté vis-à-vis de l'Occident. Dans le deuxième cas, ce fut la menace au danger turc qui obligea l'empereur Jean VIII Paléologue (1425-1448) à se rendre en personne à Ferrare et à Florence, pour conclure l'union ecclésiastique avec les Latins. Déférant aux vues impériales, les évêques grecs acceptaient pour l'essentiel les exigences dogmatiques et rituelles des Occidentaux; seul l'un d'entre eux, doué d'une force de caractère plus marquée, Marc le Noble d'Éphèse, tint ferme et refusa de souscrire aux actes du concile de Florence. Il fut l'âme de la résistance à l'union décidée, mais que le clergé et le peuple des fidèles restés chez eux refusaient eux aussi. La plupart de ceux qui l'avaient négociée rétractèrent, après leur retour, leur signature et leur approbation du synode de Florence. L'Église orthodoxe serbe n'avait pris aucune part aux deux «conciles d'union». Dans un synode tenu à Constantinople en 1451, les patriarches orientaux rejetèrent les décisions de Florence et accusèrent l'Église romaine de s'écarter de la doctrine et du culte de la chrétienté universelle. Là-dessus survint la conquête de Constantinople par les Turcs, le 29 mai 1453. La chute de l'empire byzantin mit fin sans retour aux tentatives d'union. Rome entreprit dès lors de détacher telle ou telle parcelle de l'Église orthodoxe et de se l'«unir», en général grâce à des influences politiques. Certes, dans un passé plus récent, les rapports entre les deux Églises se caractérisent par un accent plus conciliant et par une plus grande disposition à tâcher de se bien comprendre. Néanmoins, les propositions d'union des papes Pie IX, Léon XIII et Pie XI furent unanimement déclinées par l'Église orthodoxe, parce qu'elles en tiennent au principe qui veut que, dépositaire de la vérité chrétienne antique, elle ne puisse s'écarter de ce trésor qu'elle a conservé intact et immaculé.

## HISTOIRE DES ÉGLISES ORTHODOXES AUTOCÉPHALES

Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem, Chypre, Sinaï, Géorgie, Apôtres des Slaves, Église bulgare, serbe, russe, grecque, roumaine; autres petites Églises d'après-guerre.

L'Église orthodoxe d'Orient considère le Christ lui-même comme étant son unique chef (cf. I Cor 3,2; Ep 2,20). Mais sur la terre elle se compose de divers patriarcats et églises de pays, qui assurément possèdent la même foi, les mêmes sacrements et le même droit ecclésiastique, mais qui, administrativement, sont parfaitement indépendantes, «autocéphales». Cette indépendance repose sur la tradition apostolique (canon apostolique 34).

Depuis la séparation du patriarcat de Rome et aujourd'hui encore siègent à la tête des Églises orthodoxes autocéphales les quatre anciens patriarcats d'Orient : Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem. Depuis la conquête de ces territoires par l'Islam, il ne reste de l'antique éclat et de la grandeur passée des patriarcats que de misérables vestiges.

Le patriarcat de Constantinople comprenait autrefois les provinces d'Asie mineure, du Pont et de la Thrace (Balkans); au 10<sup>e</sup> siècle six cent vingt-quatre évêchés en dépendaient. Après la chute de l'empire romain d'Orient, quand les anciennes provinces de l'Asie mineure et du Pont furent devenues turques, et après que les Églises de Serbie, de Bulgarie et de Grèce se furent détachées de leur allégeance, la juridiction du patriarcat «œcuménique» ne s'étendit plus qu'à un territoire très restreint.

Le patriarcat d'Alexandrie, qui comprenait l'Égypte, la Libye et la Pentapole, soit au 4<sup>e</sup> siècle déjà une centaine de diocèses, se trouva extrêmement diminué lorsque l'Égypte eut passé au monophysisme et qu'en 638, les Arabes eurent conquis ces vastes régions. Depuis une haute antiquité, l'évêque d'Alexandrie porte le titre de «pape et patriarche».

L'histoire du patriarcat d'Antioche et «de tout l'Orient» qui comptait au 4<sup>e</sup> siècle quelque deux cent vingt évêchés, est jalonnée par une série de graves ébranlements. En 541 Antioche fut prise par les Perses; en 634 elle tomba aux mains des Arabes; reconquise par Byzance en 969, elle se vit occuper en 1098 par les croisés d'Occident qui y maintinrent leur domination jusqu'en 1268; l'année suivante, enfin, elle fut décidément reconquise par les Arabes. Au temps de la souveraineté occidentale, des patriarches latins intronisés par Rome occupèrent le siège d'Antioche.

Celui de Jérusalem connut des destinées analogues. Lorsque les Romains eurent détruit la ville en l'an 70 de notre ère, la communauté chrétienne primitive disparut du même coup; Jérusalem ne redevint le siège d'un évêque qu'après sa reconstruction, en 136. Le concile de Chalcédoine l'éleva au rang de patriarcat; son domaine comprenait alors toute la Palestine, avec soixante évêchés. Conquise par les Perses en 614, Jérusalem se vit occupé par les Arabes en 637. Puis vint, de 1099 à 1187, son royaume latin; comme Antioche elle eut alors des patriarches occidentaux, établis par Rome. Plus tard elle devait rester aux mains des mahométans.

A côté des quatre grands patriarcats il faut mentionner ici en particulier la vénérable Église de Chypre, l'archevêché du Sinaï et l'Église de Géorgie.

L'Église de Chypre a dû sa naissance aux apôtres Paul et Barnabas, qui y prêchèrent l'Évangile en l'an 45. Le concile d'Éphèse, en 431, sanctionna l'indépendance, de tout temps établie, de l'Église de Chypre, qui est demeurée autocéphale jusqu'à ce jour.

Le célèbre couvent de Sainte-Catherine fut fondé sur le Sinaï par l'empereur Justinien en 527; l'archevêché de longue date associé à ce couvent sera reconnu autocéphale par un synode de Constantinople en 1575, et par les patriarches orientaux en 1782.

On compte enfin parmi les Églises les plus anciennes et les plus vénérées de l'Orient l'Église orthodoxe de Géorgie. Elle-même fait remonter ses origines à l'apôtre André. En tout cas, il est historiquement certifié qu'une chrétienne, prisonnière de guerre, sainte Nina, gagna à sa foi vers 325 le roi du pays, qui ensuite obtint de l'empereur Constantin l'envoi de missionnaires. La jeune Église géorgienne dépendit d'abord d'Antioche. En 455 elle reçut son propre chef, sous le titre de «catholicos de l'Église ibérique», siégeant à Tiflis, ville alors nouvelle. Le concile *in Trullum* (692) la rendit indépendante d'Antioche; au 6<sup>e</sup> déjà son siège avait été transféré à Mzcheta, non loin de Tiflis. Ce concile conférait au «catholicos» de Géorgie les droits d'un patriarche et lui rattachait tous les pays compris entre la mer Noire et la mer Caspienne. Depuis le 6<sup>e</sup> siècle le grec avait remplacé le géorgien comme langue liturgique. Cette Église eut beaucoup à souffrir des incursions perses et arabes, depuis la fin du 5<sup>e</sup> siècle Jusqu'à la fin du 10<sup>e</sup>. Après une courte période d'épanouissement au 12<sup>e</sup> siècle, le pays allait

encore être cruellement ravagé, aux 13<sup>e</sup> et 14<sup>e</sup>, par les invasions mongoles, surtout sous Tamerlan; puis en 1615 il tomba aux mains des Perses. Lorsqu'en 1801 la Géorgie sera incorporée à l'empire de Russie, un exarque russe deviendra le chef de son Église. En 1918 le «catholicat» géorgien a été reconstitué.

A l'époque où se déchaînait le conflit, spécialement engagé à propos de la Bulgarie, entre le pape Nicolas I<sup>er</sup>, et le patriarche Photius, alors aussi que les Turcs menaçaient de plus en plus les destinées de l'empire romain d'Orient, commença l'activité des saints apôtres des Slaves Cyrille et Méthode. Ces deux frères étaient originaires de Salonique. Avant de se faire moine Cyrille s'appelait Constantin, et sa haute culture lui avait valu le surnom de «philosophe». Il passe pour avoir été l'élève du patriarche Photius, le plus grand savant de son temps; en tout cas régnait entre eux deux une intime amitié. Les frères Cyrille et Méthode évangélisèrent d'abord, vers 860, les populations païennes de la Crimée et du bassin inférieur du Don. Puis, en 863, l'empereur Michel III (842-867) les envoya en Moravie, sur la prière du prince Rostislav, qui avait affranchi son pays du joug occidental et voulait substituer à un système ecclésiastique allemand une Église nationale slave. Constantin-Cyrille inventa un alphabet slave; avec son frère Méthode il entreprit de traduire en slave la Bible et les principaux recueils liturgiques; c'est eux qui de la sorte ont créé la langue ecclésiastique et la littérature vieille-slave (le vieux bulgare). Le pape Nicolas les appela à Rome les deux apôtres; mais quand ils y arrivèrent ce pontife venait de mourir et Adrien II (867-872) lui avait succédé. Cyrille apportait à Rome les restes de saint Clément, qu'il avait trouvés en Chersonèse. Adrien II, voulant garder les peuples slaves sous l'obédience romaine, accorda que la fête de la liturgie fût célébrée en langue slave. Constantin, devenu le moine Cyrille, mourut en 869 dans un monastère de Rome. Le pape nomma Méthode archevêque de l'Église de Moravie et de Pannonie; quand il y fut retourné, son siège fut fixé à Welehrad. Méthode se vit attaquer on ne peut plus violemment par les évêques bavarois (Salzbourg, Regensbourg, Passau), et finalement déposer et emprisonner dans un monastère, comme intrus, hérétique et faussaire en liturgie, par un synode de 870 que présidait Louis le Germanique. Le pape Jean VIII, successeur d'Adrien, obtint sa libération et sa réintégration, mais il interdit la célébration en langue slave de la liturgie. Méthode n'ayant pas observé cette défense, le pape le convoqua à Rome en termes sévères (879). Méthode sut se justifier brillamment et se vit rétablir par le pape dans ses fonctions d'archevêque. L'emploi de la liturgie slave fut de nouveau autorisé; il fallait dès lors lire l'Évangile d'abord en latin, ensuite en slave. Méthode mourut en 885. Il avait désigné pour lui succéder son élève Gorazd; mais celui-ci, peu après son avènement, fut expulsé de Moravie avec les autres disciples de Méthode. Puis le pape Étienne V (885-891) proscrivit derechef la liturgie slave.

L'œuvre des apôtres des Slaves, entreprise en Moravie, n'était pas durable. Ce pays marquait à l'ouest l'extrême limite jusqu'où aient pénétré les missionnaires partis de Byzance; mais il retomba dans la sphère d'influence de l'Occident et fut par la suite latinisé. Une fois expulsés de Moravie, les élèves des deux frères, Clément, Naoum, Sava, Gorazd, Angelarii et d'autres, se tournèrent vers les Balkans et déployèrent chez les Bulgares et les Serbes une féconde activité.

En 865, donc peu d'années avant l'arrivée des missionnaires slaves en Moravie et Pannonie, le tzar bulgare Boris I<sup>er</sup>, (852-889) s'était fait baptiser par un évêque grec, et l'empereur byzantin Michel avait été son parrain. Le peuple bulgare suivit l'exemple, aussi bien que le commandement, du tzar, et fut également baptisé. Le patriarche Photius n'agréa pas au vœu de Boris, qui eût voulu instaurer une Église nationale bulgare, avec pour chef un métropolitain ou archevêque indépendant. Aussi le tzar s'adressa-t-il à cet effet, en 866, au pape Nicolas I<sup>er</sup> qui avait excommunié Photius en 863. Le pape envoya bien en Bulgarie deux évêques en qualité de légats, mais il ne fit pas de l'Église bulgare un archevêché indépendant. Après lui, Adrien II ne se comporta pas autrement, et même le clergé grec fut bientôt expulsé, tandis que la jeune organisation ecclésiastique bulgare se voyait latiniser. Boris dut enfin s'apercevoir que son aspiration serait tout de même moins malaisément satisfaite par le patriarche de Constantinople que par le pape de Rome. Il se retourna donc vers Byzance. Sans aucun doute, cette décision aura subi l'influence de la circulaire du patriarche Photius, dont le tzar bulgare reçut un exemplaire et où Nicolas I<sup>er</sup> était accusé d'hérésie, comme aussi Boris aura été vivement impressionné par la décision du synode de Constantinople de 867, qui avait prononcé l'excommunication de Nicolas et l'avait déposé. En tout cas, en 870, le patriarche Ignace consacra un archevêque pour la Bulgarie, lequel, en vertu d'une décision prise en 869 par un synode de Constantinople, restait subordonné au patriarcat de cette ville. Le clergé latin eut à quitter le pays bulgare, et les essais tentés par le pape Jean VIII pour ramener le

royaume du tzar dans le giron de l'Église romaine restèrent vains. Ainsi échouaient définitivement les manœuvres de Rome pour s'ingérer dans le domaine soumis à la juridiction du patriarche de Constantinople. C'est avant tout aux missionnaires slaves chassés de Moravie après la mort de Méthode (885) que revient le mérite d'avoir établi l'organisme d'une Église nationale bulgare, avec pour langue ecclésiastique le vieux bulgare. Ces labours reçurent leur couronnement lorsqu'enfin en 919, sous le tzar Siméon qui régnait sur tous les Balkans, fut érigé un patriarcat bulgare siégeant à Preslav. En 927, ce patriarcat, qui groupait déjà vingt-trois évêchés, fut reconnu par le patriarche de Constantinople. A plusieurs reprises, les hostilités guerrières des empereurs byzantins Jean Tzimiskès (969-972) et Basile II (976-1025), le «tueur de Bulgares», entraînent le déplacement du siège patriarcal, en dernier lieu à Ochrid. Lorsque après une guerre de quarante ans le royaume bulgare fut écrasé (1018), le patriarcat bulgare d'Ochrid, qui comptait alors dix-sept évêchés, se vit dissoudre lui aussi, et par la suite ce siège eut pour titulaires des archevêques grecs.

Le soulèvement de deux frères, Pierre et Jean Asen, à Tirnovo; aboutit finalement à établir un second royaume bulgare (1186) et à restaurer l'indépendance ecclésiastique du pays. L'Église bulgare rénovée eut pour centre l'archevêché de Tirnovo. Pour assurer la consistance du nouvel état, le tzar Kaloyan, alors que se préparait contre Constantinople ce qu'on appelle la quatrième croisade, s'allia au pape Innocent III (1198-1216) et conclut avec lui une union ecclésiastique. Il fut couronné roi par un légat papal (1204); tandis qu'à l'archevêque de Tirnovo étaient conférés le *pallium* et le titre de primat de Bulgarie. Au reste, cette union, qui procédait de mobiles politiques, ne fut pas de longue durée, car la politique aussi se chargea d'y mettre fin. Le successeur de Kaloyan, le tzar Ivan Asen II, sous le règne duquel le royaume a atteint sa plus grande extension, promit à l'empereur byzantin Jean Ducas Vatatzès (1222-1254) de l'aider à libérer l'empire du joug occidental; en retour, l'empereur intervenait auprès des patriarches d'Orient pour qu'ils reconnussent l'indépendance de l'Église bulgare. Un synode de Lampsaque, en 1235, conféra la dignité patriarcale à l'archevêque de Tirnovo comme chef suprême de cette Église. Le pape Grégoire IX ne réussit pas à faire entreprendre par le roi de Hongrie Bela IV une croisade contre les Bulgares; échouèrent de même les efforts des papes Innocent IV et Nicolas IV pour renouveler une union avec l'Église bulgare. Lorsque le pays fut conquis par les Turcs, en 1393, c'en fut fait du patriarcat de Tirnovo. Par la suite, cette ville ne resta plus que la résidence d'un métropolite, subordonné au patriarche de Constantinople. L'archevêché autocéphale d'Ochrid fut maintenu, il est vrai; mais en règle générale ses titulaires étaient des Grecs; il a disparu en 1767. Ainsi l'Église bulgare se vit de plus en plus helléniser, jusqu'à ce qu'en 1870 seulement le sultan turc autorise l'érection d'un exarchat bulgare siégeant à Constantinople. Encore le patriarche de cette ville se refusa-t-il à obtempérer, et l'on vit un synode de 1872 déclarer l'Église bulgare bel et bien schismatique. Il a fallu attendre jusqu'en 1944 pour que l'union fût conclue avec le patriarcat œcuménique; ainsi le schisme prenait fin.

Les principaux saints qu'on vénère dans l'Église bulgare sont : le tzar Boris, saint Jean de Rila (mort en 946), le patron de la Bulgarie, dont l'ermitage devait devenir l'emplacement du célèbre couvent de Rila, le tzar Pierre (mort en 969), qui fonda de nombreux monastères, saint Hilarion, évêque de Meglen (mort vers II 60), le moine Théodositch de Tirnovo (mort en 1362) et son disciple, saint Ieftimitch, qui fut d'abord moine dans la grande laure de saint Athanase, au mont Athos, et qui devint plus tard patriarche de Bulgarie, le dernier de ceux qui résidèrent à Tirnovo; il mourut exilé en 1404. On leur associe toute une série de martyrs, qui moururent pour leur foi chrétienne sous la domination des Turcs. Plusieurs saints figurent à la fois dans le rituel bulgare et dans celui de l'Église serbe.

L'origine du christianisme en Serbie est à peu près contemporaine de celle de l'Église bulgare, et même en partie plus ancienne. Le rôle de la liturgie slave, introduite par Cyrille, Méthode et leurs disciples, a été fort important pour rallier les Serbes. En 890 déjà, Clément et Naoum, élèves de Méthode, avaient fondé environ neuf cent cinq couvents à Ochrid et aux alentours. Dépendait, entre autres, de l'archevêché autocéphale d'Ochrid le premier évêché serbe, celui de Ras. Un État serbe indépendant ne prit pas naissance avant l'année 1183, où le prince Stéphane Nemaya (1151-1195) réussit à agrandir son pays et à l'affranchir de la suzeraineté byzantine. Lui-même se fit moine sur l'Athos en 1196 et reçut le nom de Siméon. De concert avec son second fils, Sava, également devenu moine, il fonda sur le mont Athos le monastère de Chilandar. Saint Sava fut ordonné archevêque de Serbie en 1219 par le patriarche Manuel à Nicée, car Constantinople était alors occupée par les Latins. En 1222 il couronnait roi, dans le couvent de Zitcha, son frère aîné Stéphane, qui plus tard a reçu le surnom de Stéphane «le premier couronné», Puis, en instituant douze évêchés et en fondant

des monastères, saint Sava s'appliqua à donner à l'Église nationale serbe une solide organisation. Il mourut en 1235 à Timovo, en rentrant de la terre sainte; ses restes furent portés au monastère de Miletchevo, mais en 1595 les Turcs devaient les livrer au feu à Belgrade. Saint Sava jouit d'une grande vénération comme fondateur et organisateur de l'Église serbe et comme patron du peuple. Le siège archiépiscopal qu'il avait choisi, dans le couvent de Zitcha, près Kralyewo, où se dressait aussi l'église au couronnement des rois serbes, fut transféré déjà par son successeur à Petch, dans l'est du Monténégro.

C'est sous Stéphane Dutchan (1331-1355) que le royaume de Serbie atteignit sa plus grande étendue et sa plus haute puissance. Outre son territoire primitif il comprenait la Macédoine, l'Albanie, la Bulgarie, la Thessalie et le nord de la Grèce. L'assemblée réunie à Skopye (Pâques 1346) éleva l'archevêché serbe au rang de patriarcat, et le roi Stéphane fut couronné empereur. En 1375 le patriarche œcuménique reconnut le patriarcat serbe. Après la mort du tzar, l'État s'éparpilla en une série de petites principautés, et en 1371 s'éteignait la dynastie des Nemanydes, à qui l'Église et la nation avaient dû leur grandeur. A la bataille du champ des merles, près Piitchtina (15 juin 1389), l'État serbe, anéanti, était réduit au rang de province turque. Dès lors, les princes de Serbie subissaient la vassalité ottomane. Après le désastre, le tzar Lazare se vit décapiter sous la tente de son vainqueur, Mourad; on le vénère comme martyr. Lorsqu'avec la chute de Smederevo (1459) tout vestige d'État serbe eut définitivement disparu, le patriarcat de Petch fut supprimé et l'Église serbe fut soumise à l'archevêché autocéphale d'Ochrid. Il advint, assurément, en 1557, qu'un grand vizir d'origine serbe obtint le rétablissement du patriarcat de Serbie, mais l'oppression imposée au peuple serbe ne fit qu'empirer avec le temps. Peu nombreux furent les Serbes qui cédèrent à la contrainte de la puissance occupante, et embrassèrent l'islam. L'immense majorité du peuple demeura fidèle à la foi chrétienne et à l'esprit de la nation. C'est le mérite spécifique de l'Église serbe, en particulier dans ses monastères, d'avoir ainsi, pendant quelque quatre siècles de domination turque, sauvegardé le christianisme et la conscience nationale. Également contre les tendances hellénisantes l'Église serbe a montré plus de force résistante que l'Église bulgare. Beaucoup de Serbes émigrèrent pour aller fonder des colonies en Slavonie et en Hongrie méridionale; il y eut notamment de grandes migrations en 1690-91 et en 1737, respectivement sous les patriarches Arsène III Crnoyevitch et Arsène IV Chakabenda.

En 1716, le siège du métropolite serbe autocéphale fut fixé à Karlovitz; le patriarcat de Petch qui en dernier lieu avait eu des Grecs pour titulaires, fut dissous par un firman du sultan en 1766. A sa place, la ville de Karlovitz ne sera promue patriarcat qu'en 1848. Au commencement du 19<sup>e</sup> siècle, les luttes pour l'indépendance entreprises par les Karageorgevitch et les Obrenovitch entraînèrent aussi le renouvellement de l'indépendance ecclésiastique : en 1831 un Serbe redevint pour la première fois métropolite de Belgrade. L'année suivante, le patriarcat de Constantinople, avec lequel l'Église serbe ne restait associée que par un lien assez lâche, reconnut son autonomie. Puis, lorsque la Serbie fut devenue en 1878 complètement indépendante de la Turquie, le même patriarcat admit, en 1879, la totale indépendance de l'Église serbe (autocéphale). Après la première guerre mondiale, tous les Slaves du sud s'étant unis en un royaume des Serbes, Croates et Slovènes, furent de même compris avec tous leurs métropolitains et évêques orthodoxes du royaume, dans l'Église serbe autocéphale (1920). Le patriarche qui siège à sa tête porte le titre d' «archevêque de Petch, métropolite de Belgrade-Karlovitz, patriarche de Serbie».

Parmi les saints que vénère l'Église serbe, figurent, outre ceux que nous avons déjà nommés, avant tout de nombreux rois de la dynastie nemayide, tels le père de saint Sava, Stéphane-Siméon Nemanya, Stéphane le premier couronné (1195-1227), son fils Vladislav (1234-1240), la reine Hélène, veuve du roi Uroitch I<sup>er</sup>, et leurs deux fils, Dragutine (1272-1281) et Milutine (1281-1321), le roi Stéphane Uroitch III, fondateur du monastère de Visoki Detchani, l'empereur Uroitch (1355-1365), le fils de l'empereur Dutchan et d'autres princes serbes venus plus tard. Parmi les successeurs de saint Sava, il y a lieu de citer surtout les saints archevêques Arsène (mort en 1263), Sava II (mort en 1271), Yevtatiyé (mort en 1286), Nicodime I<sup>er</sup> (mort en 1324), Danilo II (mort en 1337) et beaucoup d'autres. Tous ces noms sont peu connus ou même totalement inconnus en Occident; cependant ils attestent une grande et très honorable histoire, que le peuple et l'Église serbes peuvent envisager non sans fierté.

Le christianisme a pénétré en Russie presque en même temps que se convertissaient les Slaves des Balkans. C'est le patriarche Photius de Constantinople qui y avait envoyé le premier évêque et les premiers missionnaires; déjà en 945 la ville de Kiev avait une église (édifice cultuel) et une communauté chrétiennes. Au temps de l'empereur Otton I<sup>er</sup>

(936-973), les tentatives de conversions entreprises par des missionnaires latins n'eurent aucun succès. En 955, la grande princesse Olga se fit baptiser à Constantinople sous le nom d'Hélène. Son petit-fils, le grand prince Vladimir de Kiev, appela de Constantinople des propagateurs de la foi, se fit lui-même baptiser avec une suite des plus nombreuses et épousa en 989 Anna, sœur de l'empereur byzantin Basile II. Ainsi se liait le premier lien solide entre la Russie et Byzance. Kiev était le centre politique et ecclésiastique du pays; ses métropolites, qui furent presque tous des Grecs jusqu'au 13<sup>e</sup> siècle, étaient nommés et ordonnés par le patriarche de Constantinople. Un événement d'importance capitale survint en 1051, lorsque les moines de l'Athos Antoine et Théodose fondèrent le monastère-caverne de Kiev, la «kievo-petcherskaya lavra (laure) qui allait être la maison-mère ou la pépinière des saints en pays russe. Survinrent les invasions mongoles du 13<sup>e</sup> siècle et, pour deux cent cinquante ans, la souveraineté des Tatares (1224-1480), plus tard musulmans. Il en résulta que le centre de gravité, tant ecclésiastique que politique, passa de Kiev, conquise et ravagée en 1240, à Moscou; c'est en 1328 que le siège du métropolitain russe y fut établi. Depuis 1448 l'Église russe est autocéphale; le patriarche Gennadius de Constantinople lui reconnut le droit d'élire et d'ordonner elle-même ses métropolites.

Après la chute de Constantinople et de l'empire byzantin (1453), le grand prince de Moscou Ivan III épousa en 1472 la nièce du dernier empereur byzantin Constantin XI Paléologue. C'est depuis lors que l'aigle double de Byzance figure dans les armes de la Russie. Moscou, en qualité de «troisième Rome» s'était donné l'héritage de l'empire byzantin; cette ville devenait dès lors le centre, le foyer religieux de l'Orient orthodoxe. Quand l'Église russe eut resserré son organisation, intérieure au synode des «cent chapitres» (*stoglav*) de 1551, la question de sa position envers le dehors put aussi être résolue : avec l'assentiment des patriarches orientaux, le siège métropolitain de Moscou fut élevé en 1589 au rang de patriarcat. Nonobstant la plus grande ancienneté des patriarcats bulgare et serbe, celui de la Russie se vit reconnaître la cinquième place (donc la première après les quatre anciens patriarcats).

Au temps de la guerre russo-polonaise de 1579-1582, le pape Grégoire XIII avait tenté, mais en vain d'opérer l'union de l'Église russe avec Rome. Ce fut seulement un peu plus tard, en 1595-96, qu'une grande partie de la population des provinces russes occidentales (Galicie, Polésie, Wolhynie), alors soumises à la domination polono-lithuanienne, fut rattachée à l'Église romaine. Les Jésuites avaient été les principaux ouvriers de cette entente. Les «uniâtres» étaient bien autorisés à conserver leur rituel, ainsi que le mariage des prêtres, mais il leur fallait adhérer aux dogmes du catholicisme romain. En fait, dans le rituel lui-même de ces «gréco-catholiques», les influences latines se sont de plus en plus introduites avec le temps, et dans la pratique de nos jours le mariage du clergé n'est plus guère toléré. Après que la Polésie et la Wolhynie eurent été détachées de la Pologne et réunies à la Russie (1793-1795), la majorité des «uniâtres» put être aussi ramenée dans le sein de l'Église orthodoxe. Tel fut, lors d'un synode de Polotsk, en 1839, le sort des évêchés unis de Russie occidentale, de ceux de Lithuanie et de celui de Brest, comptant ensemble plus de treize cents prêtres; de même le diocèse uni de Cholm, en 1875; mais son retour n'alla pas plus sans s'accompagner de mesures violentes que cela n'avait été le cas pour l'«union» réalisée quelque deux cent cinquante ans plus tôt. En Galicie, devenue autrichienne en 1772, l'Église uniâtre catholique grecque a subsisté jusque très récemment.

Vers le milieu du 17<sup>e</sup> siècle, l'Église russe eut à subir une lourde crise intérieure, causée par les réformes qui introduisit le patriarche Nikon (1652-1658). Selon la plupart des historiens, il n'aurait voulu réaliser qu'une amélioration dans les textes liturgiques et purifier les usages ecclésiastiques; il s'agirait donc de modifications relativement secondaires, non essentielles. Cette vue n'est pas exacte. Les recueils liturgiques avaient déjà été corrigés dans la première moitié du 16<sup>e</sup> siècle, par conséquent longtemps avant le patriarche Nikon, et cela n'avait soulevé aucun incident. Ses propres réformes, qui comprenaient l'abrogation des dispositions autrefois édictées par le synode des «cent chapitres», le *stoglav*, amenèrent la séparation de ceux qui ne les admettaient pas et qu'on appelle les «vieux croyants». Mais la véritable cause du schisme n'était pas là; il faut la demander à la position d'ensemble prise par le patriarche qui, dans son penchant grecophile, sous-estimait les anciens usages nationaux chers aux Russes. Le schisme exprimait donc la protestation du sentiment national contre l'attitude anti-russe de Nikon. Les «vieux croyants» ne prenaient pas la défense de textes; syllabes ou lettres erronés, mais, fidèles aux points de vue de leur Église nationale, ils voulaient maintenir l'ancienne tradition russe. Ils passèrent pour schismatiques, *raskolniks*, et ne tardèrent pas à s'éparpiller à leur tour en groupes de tendances diverses, dont les uns

conservent un clergé, tandis que les plus fanatiques estiment que, vu la «chute» de l'Église orthodoxe d'État, la prêtrise est abrogée jusqu'au retour du Seigneur. Outre ces quelques millions de «vieux croyants», beaucoup de sectes numériquement moindres ont pris naissance en Russie dans le courant des 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles; ce sont de petits groupes d'allure enthousiaste, illuminée, ou parfois analogues à des sectes protestantes.

Si le patriarche Nikon avait encore soutenu l'indépendance de l'Église en face de l'État, sous le tsar Pierre le Grand (1689-1725), l'Église fut réduite à fonctionner comme un instrument au service du pouvoir politique. Tout acquis aux influences de l'Europe occidentale, ce souverain ne concevait nullement la véritable mission de l'Église. Le patriarcat faisant obstacle à ses impulsions absolutistes, le tsar, à la mort du dernier patriarche Adrien (1700), interdit de procéder à l'élection de son successeur et, en 1712, il donna à l'Église russe une organisation nouvelle : au patriarche il substituait comme autorité spirituelle le «très saint synode dirigeant». Pierre le Grand nomma membres de ce «synode» plusieurs évêques et autres ecclésiastiques de rang supérieur; mais la présidence appartenait à un laïc, le «procureur général», représentant du tsar. Encore que le «synode» imitât la constitution des consistoires protestants, les patriarches d'Orient reconnurent en 1723 ce nouveau régime. Jusqu'en 1917 l'Église russe, devenue de la sorte Église d'État, a été gouvernée par le saint synode.

La chute de l'empire des tzars vint alors nécessiter l'organisation d'un nouveau système ecclésiastique, adapté à la situation transformée. Le concile pan-russe qui siégea à Moscou en 1917-18, a renouvelé le patriarcat et élu patriarche le 15 novembre 1917 le métropolite Tychon, de Moscou (mort en 1925).

En octobre 1917, le parti bolcheviste s'était saisi du pouvoir en Russie. Le gouvernement des soviets, par décret du 23 janvier 1918, institua la séparation de l'Église et de l'État. Suivirent d'autres lois et mesures qui frappaient l'Église plus rudement encore. Le patriarche Tychon, qui avait excommunié les bolchevistes, fut emprisonné. Un grand nombre d'évêques et des prêtres et moines par milliers furent arrêtés pour «activité contre-révolutionnaire»; Incarcérés, déportés, mis à mort. Au sein même de l'Église orthodoxe surgirent des divisions; ainsi, dès 1921, s'était formée l'Église autocephale d'Ukraine, qui ne pouvait produire aucune succession apostolique valable; vinrent ensuite : en 1923 l'«Église vivante», laquelle à son tour se partagea en deux tendances, une modérée et une radicale; plus tard «Église des rénovateurs», et d'autres encore.

Pendant la deuxième guerre mondiale, le métropolite Serge de Moscou, administrateur du patriarcat, que le gouvernement soviétique avait reconnu en 1927, fut élu en septembre 1943, avec l'assentiment du pouvoir, patriarche pan-russe. Il ne tarda guère à mourir, âgé de soixante dix-huit ans, en 1944; c'est le métropolite Alexis de Léninegrad qui fut appelé à lui succéder au siège patriarcal, en février 1945.

Depuis la révolution de 1917, une Église russe à l'étranger est établie parmi les nombreux émigrants qui de leur pays se sont répandus dans toutes les parties du monde. Elle a eu pour chef l'ancien métropolite de Kiev, Antoine (mort en 1936), qui siégeait à Karlovitz, en Yougoslavie. Une partie de l'émigration russe se groupait sous le métropolite Euloge, de Paris, qui lui-même s'était soumis à la juridiction du patriarche de Constantinople. Le siège de Karlovitz, occupé depuis 1936 par le métropolite Anastase, a été transféré en 1944 de Belgrade en Allemagne; depuis 1945, le synode épiscopal se tient à Munich. Déjà en octobre 1943, réunie à Vienne, une assemblée des évêques russes à l'étranger, avait contesté la validité de l'élection du patriarche faite à Moscou. Après la guerre, l'Église russe patriarcale mit à plusieurs reprises celle qui réside à l'étranger en demeure de se soumettre à son obéissance. Les interpellés refusèrent, leur Église d'émigrés réprouvant et condamnant la connivence entre Église patriarcale et régime soviétique. Se sont seules rattachées au siège de Moscou quelques parties de la communauté dispersée, en France, en Chine et en Mandchourie. En France, c'est la majorité des communautés russes qui persiste à dépendre du patriarche de Constantinople. Quant à l'Église russe d'Amérique, elle s'est malheureusement scindée. Tandis qu'une partie restait placée sous l'autorité du synode de Munich, une autre, numériquement, semble-t-il, plus nombreuse, après avoir hésité, envisageant l'éventualité de reconnaître le patriarcat de Moscou, a décidé de se rendre indépendante. Il y a cependant quelques communautés rattachées à Moscou, dont le patriarche a nommé un exarque pour l'Amérique du nord.

Au cours de son histoire presque millénaire, l'Église russe a donné naissance à de nombreux saints. Plusieurs centaines d'entre eux reçoivent l'hommage de son culte. En particulier les multiples monastères russes ont été de véritables pépinières où s'élevèrent ces vénérables personnages. Au fameux monastère-caverne de Kiev les vastes catacombes

recèlent, intacts, plus de cent cadavres de saints russes. Il faut citer aussi notamment le couvent d'Alexandre-Nevski à Saint-Pétersbourg, le monastère de la Trinité de saint Serge à Moscou, celui de Postchaïev, près Krémenez en Wolhynie, celui de Valaam dans une île du lac Ladoga, et le monastère de Petchour en Esthonie.

Les premiers saints canonisés de l'Église russe sont les martyrs Boris et Gleb, fils du grand prince Vladimir. On vénère au même titre le prince Alexandre de Novgorod, mort en 1263, qui vainquit les Suédois en 1236 sur la Néva (d'où son nom de Nevki) et en 1242 les chevaliers teutoniques au lac Peïpus. Parmi les saints qui furent évêques, il y a lieu de citer surtout : Michel (mort en 992), premier métropolite de Moscou, et parmi ses successeurs Pierre (mort en 1326), Alexis (mort en 1378), Jonas (mort en 1461), Philippe (mort en 1569), le patriarche Hermogène (mort en 1612), puis les évêques Nikita de Novgorod (mort en 1108), Léonce de Rostov (mort en 1077), Dimitri de Rostov (mort en 1709), auteur des vies des saints; et encore Mitrophane (mort en 1703), premier évêque de Voroneje, Tychone de Sadonsk (mort en 1783), Féodose de Tchernigov (mort en 1696). Dans la multitude des saints moines et ascètes figurent au premier plan : Serge de Radonech (mort en 1392) surnommé le «cœur de l'orthodoxie russe», Serge et Herman (morts vers 1353), les fondateurs du couvent de Valaam, Zosime (mort en 1478) et Savati (mort en 1435), fondateurs du célèbre monastère de Solovetzki, dans une île de la mer Blanche, Nil Sorski (mort en 1505) qui créa le monachisme des pionniers isolés dans la Russie du nord, Varlaam Chutynski (mort en 1192), Job de Potchaïev (mort en 1651), Seraphim de Sarov (mort en 1833) en qui s'incarne le type le plus pur, le plus parfait, du saint russe, et Prokope d'Qustyoug (mort en 1303), un Allemand, originaire de Lubeck.

Il y aurait encore à mentionner quelques Églises orthodoxes autocéphales, apparues pour la plupart durant les derniers siècles. Peu après que la Grèce eut recouvré son indépendance en secouant le joug turc (1821-1829). L'Église orthodoxe de ce pays se détacha de l'allégeance qui la soumettait au patriarcat œcuménique et, en 1833, sous le roi Othon I<sup>er</sup>, de Bavière, elle se proclama autocéphale, situation que le patriarche de Constantinople reconnaîtra en 1850.

A ses débuts (9<sup>e</sup> et 10<sup>e</sup> siècles), l'Église roumaine faisait partie de l'archevêché autocéphale d'Ochrid, plus tard, de l'Église bulgare. Pour la Valachie un métropolite fut créé en 1359, siégeant à Curtea de Arges et directement subordonné au patriarche de Constantinople. Quant à la Moldavie, ce fut au début du 15<sup>e</sup> siècle qu'on la dota d'un métropolite indépendant, avec Suceava pour résidence. En 1648 seulement la langue populaire roumaine prit la place du slave ecclésiastique et du grec en usage jusqu'alors dans le culte. Quand les deux principautés moldave et valaque se furent unies, en 1859, l'Église roumaine réorganisée de ce chef se déclara indépendante du patriarcat de Constantinople, qui donna son acceptation en 1885. Mais ce ne sera pas avant 1925 qu'avec l'assentiment du patriarche œcuménique un patriarcat roumain national sera fondé à Bucarest.

L'Église orthodoxe autocéphale d'Albanie a, elle aussi, pris naissance en se détachant de Constantinople. Après avoir conquis leur indépendance politique, les Albanais orthodoxes voulurent obtenir le même résultat en matière ecclésiastique. En 1922 l'Église orthodoxe d'Albanie se déclara donc autocéphale; la langue albanaise remplaça le grec d'Église. Après de longues hésitations, le patriarche œcuménique a reconnu en 1929 l'autonomie ainsi revendiquée.

La chute de l'empire des tzars a précédé et apparemment provoqué la naissance d'Églises autocéphales en Géorgie (1917), en Ukraine (1921), en Pologne (reconnue par Constantinople en 1924), en Lettonie (1935). En outre, après la première guerre mondiale, se sont formées dans divers pays de petites Églises orthodoxes qui ne possèdent qu'une indépendance relative. Telle l'Église orthodoxe tchéco-slovaque (1921), d'abord unie au patriarcat serbe, mais soumise depuis 1946 à celui de Moscou; puis, depuis 1923, les Églises orthodoxes d'Esthonie, de Lettonie et de Lithuanie, qui dépendirent du patriarcat de Constantinople jusqu'à ce que ces pays eussent été incorporés à l'union soviétique. En Amérique, les Églises orthodoxes se répartissent entre différentes juridictions.

## OBSERVATIONS FINALES

Notre bref aperçu de l'histoire de l'Église orthodoxe nous aide à comprendre la signification du mot connu : *ex Oriente lux*.

Effectivement, c'est d'Orient qu'est venue la lumière du Christ. C'est en Orient que s'est écoulée son existence terrestre; c'est en venant de l'Orient que les apôtres ont annoncé la bonne nouvelle, l'évangile du Royaume de Dieu. En Orient sont nées les premières communautés de l'ancienne Église. Aux sept saints conciles, tous réunis en Orient, fut formulé le dogme, la doctrine des croyances de l'Église, que les pères, ces grands Orientaux, exposaient avec pénétration en lui donnant une base théologique scientifique. De l'Orient aussi proviennent les formes culturelles que pratique l'Église, et il fut également la patrie du monachisme chrétien, comme de la mystique chrétienne.

Il ne faut pas oublier qu'à l'époque où s'annonça puis s'accomplit la grande rupture entre Orient et Occident, l'Église d'Orient n'était pas seulement supérieure en nombre à l'Église d'Occident, mais connaissait un bel épanouissement. La puissante activité missionnaire parmi les peuples slaves, la floraison du monachisme (fondation des monastères sur le mont Athos) et de la mystique appartiennent à ce temps-là. Au contraire, la papauté, juste avant le grand schisme, subissait une regrettable décadence, à tel point que des écrivains catholiques (Bihlmeyer, *Kirchengeschichte*, II) désignent cette époque (de 904 à 1046 environ) sous le terme de *sæculum obscurum* dans l'histoire de la papauté.

Une opinion très répandue en Occident veut que l'Église orthodoxe soit engourdie ou pétrifiée; la meilleure preuve de cette immobilité résulterait de l'inexistence de missions. En réalité, seul un observateur superficiel peut émettre pareil jugement. Quiconque connaît l'histoire et se représente comment les peuples orthodoxes d'Orient ont subi, certains durant plusieurs siècles, l'oppressante domination des Turcs, des Tatares, des Perses ou des Arabes, comment les ravagèrent les effroyables invasions mongoliques, comprendra que dans ces conditions l'Église n'ait pas eu la possibilité d'entreprendre des missions, alors qu'il lui fallait lutter littéralement pour la vie. En outre l'Église d'Orient était à la même époque rudement traitée par sa propre sœur occidentale, qui n'avait eu pour sa part à souffrir de la part des Mongols ou des Turcs qu'en tout cas en une moindre mesure; qu'on pense aux croisades. La position conservatrice de l'Église orthodoxe en matière de dogme et de culte n'équivaut pas à un engourdissement; l'Église voit dans cette attitude observée par principe l'une des bases de son orthodoxie.

...

## II e PARTIE

### LA VIE SPIRITUELLE DANS L'ORTHODOXIE

#### INTRODUCTION

La vie spirituelle d'un peuple, et par suite celle de chaque individu, s'extériorise avant tout dans la culture (ou civilisation), au sens le plus étendu du mot, ce qui comprend la religion, l'art, la philosophie, la science, la morale, la technique, l'économie, etc. C'est pourquoi, lorsqu'on fait connaissance avec une culture, on se familiarise par là même avec la vie spirituelle, qui s'y incorpore. La vie spirituelle est en quelque sorte l'âme de la culture.

La culture comprend donc une série de domaines, disposés suivant leur ordre hiérarchique. A la tête de cette série se trouve la religion. Conditionnés par elle, tous les autres domaines de la culture lui sont subordonnés. La culture d'un peuple athée se distingue rigoureusement de la culture religieuse. Au moment où l'athéisme commençait seulement à pénétrer dans la culture, cette différence ne se laissait pas remarquer; le facteur religieux, en effet, ne meurt pas subitement, d'un seul coup; il persiste longtemps encore à agir sur l'activité cultivée d'un peuple athée, d'autant plus que, surtout à notre époque, la culture d'un peuple quel qu'il soit ne se peut isoler de l'influence exercée sur lui par la culture des peuples voisins. Cultures religieuses et cultures athées ont leurs répercussions les unes sur les autres. Néanmoins, une différence essentielle subsiste entre elles. La culture chrétienne portera toujours le caractère de la transcendance (foi en l'au-delà) et exprimera toujours la conscience de l'humaine condition pécheresse; sans doute, cela reste fréquemment inexprimé, voilé; mais de temps à autre cela surgit avec évidence dans la sphère de l'activité consciente. Même les particularités confessionnelles du christianisme ne sauraient manquer à la longue d'exercer une influence sur la culture. Aux trois confessions capitales, catholicisme, protestantisme et orthodoxie, correspondent trois types de culture ou, de civilisation chrétienne. Ce ne sont pas les traits caractéristiques de la vie spirituelle dans le christianisme en général qu'il nous faut élucider ici; ce sont ceux de la vie spirituelle du peuple orthodoxe.

De beaucoup la caractéristique la plus saillante de l'orthodoxie se trouve dans sa conception de l'Église; c'est elle qui a déployé l'influence décisive, façonnée, peut-on dire, la vie spirituelle des peuples de l'Orient orthodoxe. Cette doctrine de l'Église doit donc occuper la place centrale dans le présent exposé. Une action étendue sur l'âme des peuples, spécialement slaves, a été exercée par les monastères et par l'organisation des «staretz», apparus de bonne heure dans l'Orient orthodoxe et de bonne heure répandus en Russie.

A proprement parler, il n'existe presque aucune doctrine de l'Église dans la théologie orthodoxe, pas plus qu'aucun système dogmatique strictement élaboré. Les imposants travaux dogmatiques qu'on doit aux principaux pères de l'Église remontent aux premiers siècles chrétiens. Ce sont ceux de Basile le Grand, de Grégoire le Théologien (de Nazianze), de Grégoire de Nysse, etc., qui étudient tels ou tels dogmes à l'appui de la lutte contre les hérétiques. Assez tard seulement furent entrepris des essais d'exposé dogmatique systématisé. Pour les chrétiens orientaux le christianisme, l'orthodoxie, n'est pas une doctrine mais une vie. Ce qui les intéresse ce n'est pas la théorie, ce ne sont pas des systèmes dogmatiques, c'est la vie orthodoxe. Est-ce à dire qu'ils ne réfléchissent ou ne méditent ni sur la Trinité, ni sur l'Église, ni sur les sacrements ? Assurément, de telles questions ne sauraient les laisser indifférents, mais la compréhension qu'ils en ont n'est pas théorique, condensée en un système, en une doctrine de Dieu et des hommes perçue par l'intellect; c'est une expérience vécue de l'orthodoxie. On ne l'obtient pas en l'apprenant comme une théorie, mais en vertu d'une intuition, d'une pénétration analogue à celle des artistes, et Sur le chemin de l'amour de Dieu réalisé par l'amour de l'homme, non par l'entremise de la raison mais par le cœur, par l'expérience vécue que suscite l'image resplendissant à travers la forme artistique. Dans ces images apparaissent les chœurs des saints, ou le mystère inaperçu de la divinité, ou encore l'amour qui se donne à Dieu, à sa parole, bref, pour parler le langage intellectuel, les dogmes de l'orthodoxie. Par le chant d'Église, qui touche bien l'intellect trop faible pourtant pour saisir ces dogmes, ils se répandent comme une musique dans le cœur humain. Le chant n'agit pas par son texte, mais par son ensemble artistique il opère vraiment un acte créateur de Dieu; il fait jaillir une lumière sur l'obscur abîme du monde; telle une étincelle passant de cœur à cœur il saisit tous les êtres d'un amour embrassant toutes choses de son feu unique; il révèle un nouveau monde qui rayonne à travers l'enveloppe périssable, créant une vic nouvelle en celui qu'a saisi cette expérience vécue de nature artistique. L'art est à sa manière un

langage qui diffère du langage des jugements logiques, un langage qui s'adresse non pas à l'intelligence mais au cœur, qui ne forme pas de notions nouvelles, mais crée une nouvelle vie. C'est un langage qui par sa profondeur et sa plénitude, par son efficacité et son action sur l'âme humaine, possède une puissance tout autre que celle de la pensée. Les dogmes du christianisme, on peut les revêtir de formules, en donner des notions; mais leur donner une figure, on n'y parvient que dans les images artistiques et dans la vie elle-même. Les édifices cultuels, les icônes, les hymnes, les vies des saints, autant d'expressions d'une dogmatique chrétienne, variant dans sa forme mais complète. Il y a bien là une doctrine de la foi, tout en lignes et en couleurs, en images et en biographies.

Si l'Orient n'a construit aucune théorie du christianisme, il l'a remplacée par des saints, des starets, des églises, des icônes, une poésie d'Eglise, incarnations plus parfaites et plus profondes de l'orthodoxie.

Ainsi les membres de l'Église orthodoxe ont réalisé et réalisent en eux-mêmes l'expérience vécue de l'orthodoxie, d'une manière spécifiquement orthodoxe, par l'icône, qui occupe une des premières places dans leur vie spirituelle, par les églises et les monastères.

L'icône n'est pas une image; elle ne procure aucune jouissance et elle n'enseigne rien, mais elle élève et purifie; elle ne veut pas être une représentation de la réalité extérieurement saisie, mais une copie du monde spirituellement transfiguré; elle est l'intermédiaire mystique entre le monde transcendant et la «vallée des larmes» de l'existence humaine. L'icônographe, fidèle orthodoxe, se prépare au travail par le jeûne et la prière et il appelle sur lui la grâce du saint Esprit. «Sanctifie et éclaire l'âme de ton serviteur, demandait-il, conduis sa main, afin qu'elle présente dignement et parfaitement la sainte icône» (*Livre du peintre du mont Athos*). A Rublev, l'auteur de la célèbre icône qui représente la sainte Trinité, concentraient toutes ses impressions «sur le monde invisible et divin, et il détournait ses regards de la beauté périssable d'ici-bas», «afin qu'à la vue de l'icône de la très sainte Trinité, par lui peinte, les frères pussent triompher de la haine et des discordes de ce monde et éprouver l'élan qui mène à l'unité dans l'amour.» L'orthodoxe peintre d'images étant ainsi disposé, il ne saurait être question dans son art d'un quelconque naturalisme, ou de la beauté extérieure; il s'agit uniquement pour lui de réaliser une incorporation aussi achevée que possible de l'essence surnaturelle sous des formes perceptibles aux sens. En peignant son icône, l'artiste n'était pas libre; il ne représentait en elle ni sa propre expérience vécue ni sa compréhension du monde de l'au-delà, mais bien la compréhension de la doctrine orthodoxe élaborée par l'Église et conservée dans la tradition



ecclésiastique; il se laissait diriger par les prescriptions transmises de vieille date à ses confrères; aussi son œuvre posait-elle comme un sceau à la vie même de l'Église. Aucune icône orthodoxe ne porte le nom, la signature, de l'artiste qui l'a peinte. C'est par des voies détournées qu'on a pu attribuer indiscutablement à Rublev l'icône de la sainte Trinité. Cela se comprend : la peinture des icônes est une création de l'Église, non pas celle d'un de ses membres individuels, considéré séparément.

C'est le monde orthodoxe que ses icônes présentent par leurs lignes et leurs couleurs. Tout s'y trouve : les formes des anges, les membres de l'Église invisible, l'histoire de tout l'univers, conçue au sens spirituel (icône des quatre évangélistes dans la collection Ostrouchowva, à Moscou); et sa fin, par où commence l'éternité (icône de Jean-Baptiste, même collection). Comme le dit Jean Damascène, il y a dans les icônes orthodoxes une représentation de toute l'histoire de notre rédemption. C'est d'elles que le chrétien orthodoxe tient son expérience de la vie orthodoxe œcuménique; devant l'icône il laisse tomber tous les tourments de son âme, toutes les afflictions de sa vie dans «ce monde»; en elle il trouve

espérance et consolation. Kireievski, l'un des premiers slavophiles moscovites, décrit en ces termes comment il a été amené à comprendre les icônes : «Je considérais un jour dans certaine chapelle une merveilleuse icône de la Mère de Dieu, et je méditais sur la croyance enfantine du peuple qui venait prier devant elle. Femmes, vieillards, malades s'agenouillaient, se signaient, se jetaient à terre, face à l'icône. Je fixai attentivement le saint visage ... et soudain me fut dévoilé le secret de sa prodigieuse puissance. Je n'avais plus sous les yeux un simple tableau peint. En lui se sont accumulées durant d'innombrables générations les prières spirituelles, les supplications passionnées d'humains déshérités, accablés de maux et de peines; l'icône s'était ainsi saturée de cette puissance de la foi qui ensuite en rayonne pour se refléter dans le cœur des suppliants. Elle est devenue un être vivant, en qui se rencontrent le créateur et la créature. En poursuivant ces pensées, je regardai derechef les femmes, les vieillards et les enfants prosternés dans la poussière devant la sainte icône, puis je me remis à la considérer elle-même. Les traits de la Mère de Dieu s'animèrent tout à coup, la vie les pénétra. Les regards de ses yeux remplis d'amour et de pitié descendaient sur ces simples fidèles ...; je m'agenouillai avec eux tous et je priais humblement.» Kireievski a saisi là les traits fondamentaux du culte orthodoxe des icônes : on éprouve en elles l'expression de la vie essentielle; l'icône est «pleine de grâce et de vie», elle porte en soi la vie mystérieuse qui à travers elle, fut reçue de son modèle; «elle conduit immédiatement l'âme de celui qui prie devant elle, depuis l'image jusqu'aux objets représentés eux-mêmes, comme s'ils étaient présents.» Elle introduit le sujet dans le monde de l'au-delà. Cette union du sensible et du suprasensible, du divin et de l'humain, répond au besoin que l'homme ressent de s'arrêter devant une donnée concrète, devant une délivrance, même partielle, mais réellement présente. Les saints sont nécessaires à l'homme, non seulement comme intercesseurs devant Dieu, mais aussi pour appuyer notre foi à la possibilité de la rédemption et à la rectitude de notre voie. «Comme toute chose périssable», l'icône «n'est qu'une similitude», mais une similitude, une parabole, de l'éternel. Ce n'est pas impunément que les Grecs l'ont appelée *eikon* (les Russes disent soit *ikona*, d'après le grec, soit *obraz*, en leur langue), ce qui désigne une image transcendante, spirituelle, jamais ordinaire.

Comme incarnation sensible du monde transcendant, comme médiatrice mystique entre ciel et terre, comme appui pour les espérances de la foi, et comme source de consolation et de force dans les épreuves terrestres, l'icône joue un rôle étendu dans la vie courante des orthodoxes. Elle en sanctifie tous les événements importants. On la présente au nouveau-né; avec elle on bénit les nouveaux époux; on la place entre les mains du mourant, comme «porte» ouvrant le passage de cette vie à l'éternité; elle accompagne le fidèle jusqu'au lieu de son dernier repos terrestre. Il existe aussi de saintes icônes miraculeuses, vénérées partout dans le monde orthodoxe; telles l'«icône ibérique» de la Mère de Dieu» et d'autres.

D'après la conception orthodoxe, la maison de Dieu n'est pas seulement la maison où l'on prie, où l'on célèbre les sacrements et les rites, mais en premier lieu elle incorpore l'Église dans toute la plénitude de sa vie. Sainte-Sophie de Constantinople (6<sup>e</sup> siècle) incarne en soi aussi bien la sainte cène que le corps du Christ. Au sommet de son abside était figurée l'eucharistie. Le long des murs, en se conformant à la tradition la plus ancienne, on avait représenté les douze pains avec lesquels Jésus prit la cène en compagnie de ses disciples, mettant fin de la sorte à la Pâque de l'ancienne alliance et inaugurant la nouvelle. Dans le grand autel de cette église était placée la table de la cène du Seigneur, évoquant elle aussi le jeudi saint. L'ensemble du monument était une copie du corps du Christ, son Église, qui nourrit ses membres du corps et du sang du Seigneur. Sainte-Sophie était consacrée au Christ comme «Sophia» – «première née», sagesse née de Dieu, celle-là même qui créa le monde par sa vertu, qui le conserve et l'amène à l'unité avec Dieu. L'église n'est pas simplement une incarnation, en sa qualité de corps du Christ, mais en même temps se trouve évoqué son dynamisme : la sagesse s'est bâti une maison, a préparé la table et a invité à acquérir le discernement, à accéder à la sainte sagesse. La même idée de l'Église une, universelle, a pris corps dans l'église de Sainte-Sophie de Nowgorod. Le Christ, Sagesse, Verbe, est représenté à l'intérieur du dôme qui couronne tout l'édifice, les mains à demi fermées, comme s'il tenait tout ce qui figure sur les murs de l'église, depuis la coupole jusqu'en bas : portraits des justes de l'Ancien Testament, des apôtres, des martyrs, des saints et finalement, à la partie inférieure, représentations de la vie humaine de tous les jours et de la nature. Ainsi le monde entier est «dans la main de Dieu»; tout, dans l'Église œcuménique, est tenu par lui.

Particulière aussi, la disposition intérieure de la maison de Dieu orthodoxe. Elle se partage en trois parties : un premier espace attenant à l'entrée; un second, l'Église terrestre; un troisième, l'autel, c'est-à-dire le ciel avec le trône de Dieu, Souverain suprême. Entre le ciel



et la terre a pris place l'iconostase, grand écran couvert d'images des saints avec tout en haut Jésus Christ entre la mère de Dieu et Jean-Baptiste, prosternés en prière devant lui, intercédant pour ceux qui vivent sur la terre. Au milieu de l'iconostase, la porte royale n'est autre que le ciel ouvert, d'où Dieu vient ici-bas; par cette porte entrent et sortent sans cesse les anges, serviteurs de Dieu, qui apportent nos prières jusqu'à son trône. Un rideau recouvre la porte royale; c'est le symbole de notre condition charnelle qui nous empêche de voir le ciel. Mais aux moments solennels du culte le rideau est ôté, la porte ouverte; alors le ciel se révèle aux regards des croyants et le trône même de Dieu devient visible. Sur le mur intérieur de l'ouest, en général celui du premier espace accédant au sanctuaire, sont peintes des scènes de la fin du monde d'après l'apocalypse. Ceux qui pénètrent dans l'église doivent diriger leurs pensées vers ces perspectives eschatologiques, concentrer toute leur volonté «sur l'accomplissement des temps, afin que toutes choses, dans le ciel et sur la terre, soient unies en Christ, le chef (la tête)» (Ep 1,10). N'est donc pas seulement visé le dynamisme, la direction de la vie de l'Église vers son but, mais aussi le terme final, apocalyptique de son élan.

Dans les monastères, la partie de l'église la plus proche de l'entrée et la plus distante du ciel (autel), dite «place de la table», fait instinctivement penser à la table du grand autel de Sainte-Sophie de Constantinople; il y a deux tables, dans l'emplacement consacré à l'autel et dans celui qui le précède; sur celle de l'autel, le corps et le sang du Christ; l'autre, la table des fidèles, en est en quelque sorte la continuation. C'est là, dans les monastères, que jusqu'à ce jour se prennent les repas; malheureusement on a récemment reporté cet emplacement en dehors de l'église même; le repas continue cependant à faire, en une certaine mesure, suite au culte. La table des monastères rappelle le «repas d'amour». Y fait également allusion tout le rituel observé lors des repas, comme aussi un usage qui s'est conservé depuis un temps reculé sous le nom de *panhagia*. La liturgie terminée, sur un signal donné par la crécelle, l'abbé, suivi des moines sur deux rangs, gagne le réfectoire en chantant le psaume 144. Arrivé, chacun prend à table la place qui lui est assignée. L'abbé pose à l'endroit voulu le pain, prosthère, qui pendant l'office a été consacré à la Mère de Dieu, d'après la tradition de sa participation aux repas en commun pris par les apôtres après l'ascension. Elle disparue, sa place y resta vide et l'on continua toujours d'y déposer pour elle un pain particulier. Ainsi la tradition apostolique se perpétue jusqu'aujourd'hui dans les monastères de l'Église orthodoxe d'Orient. Ensuite, un moine désigné par l'abbé, en général un diacre, commence, sous la bénédiction du dit abbé, à faire à haute voix une lecture extraite de la vie des saints ou des œuvres des pères de l'Église. Suivent les prières prescrites, et, après que les aliments ont été bénis par l'abbé ou par un prêtre désigné à cet effet, on se met à manger dans le plus grand silence, nécessaire pour écouter attentivement la lecture susvisée. Le repas terminé, se

célèbre le rite de l' «élévation de la panhagia». L'abbé soulève le pain, et trace avec lui le signe de la croix devant l'icône de la mère de Dieu, en disant : «Très sainte Enfantrice de Dieu, viens à notre aide !» Les moines présents chantent : «Par ses prières, ô Dieu, aie pitié de nous !» «Toutes les générations te louent, ô vierge, mère de Dieu ...». «Il est digne, en vérité ...». L'abbé rompt ensuite le pain et le partage à tous. Le pain consommé, l'abbé ou le prêtre préposé ad hoc prononce une action de grâces, et tous se retirent dans le même ordre qu'à l'entrée.

Tout ce rituel réglant le service à table forme pour ainsi dire la suite du culte même : L'absorption des aliments reçoit une signification religieuse particulière; elle cesse d'être un fait naturel; élevée dans un monde transcendant, son but revêt un caractère religieux, en quelque sorte associé à l'eucharistie.

L'Église, avec sa copie extérieure, la maison de Dieu, est devenue le centre, le foyer vital, dans les pays orthodoxes. Toute la vie, de la naissance à la mort, tous ses événements principaux, entrée à l'école, mariage et ainsi de suite, chaque pas en avant, commencement et fin du travail, voyage, départ et retour, maladie et guérison, tout est sanctifié par l'Église. L'année ecclésiastique, avec ses fêtes et ses temps d'abstinence, conditionne toute la physionomie de l'existence du peuple. Mais ce qu'il y a de plus essentiel pour lui, c'est que l'Église a déterminé sa conception du monde. C'est en se servant des livres d'Église qu'elle fit apprendre à lire et à écrire aux enfants; elle leur apprit la peinture et le chant d'Église; elle leur fit connaître l'incarnation concrète de l'orthodoxie dans la vie des monastères et spécialement dans la personne des saints ascètes. Le peuple demandait cette concrétisation; son sens naturel de la réalité ne trouvait pas à se satisfaire par la connaissance intellectuelle, encore moins en confessant littéralement l'orthodoxie, il fallait pour lui que la vie entière en fût une confession. Religion, selon le peuple, signifiait vie; en effet, la religion, comme il la conçoit, ne s'adresse pas seulement à l'intelligence ou au sentiment, mais elle embrasse la vie de la personne entière. L'orthodoxie elle-même ne peut se diviser en dogmatique, liturgique et morale, l'une accessible à l'intelligence, l'autre au sentiment, en particulier esthétique, la troisième à la volonté humaine; l'orthodoxie est une vie, unique, non partagée, une vie, non une théorie ou des dogmes; une vie, non un drame artistique ou un culte; une vie, non une pluralité d'œuvres de miséricorde et d'exercices de piété, ou une morale orthodoxe. Elle est une vie unique, intérieurement constituée en un tout. L'orthodoxie exige l'héroïsme il l'œuvre dans la vie, la progressive nouvelle naissance intérieure; c'est un mouvement de toute la personnalité qui du vieil Adam accède à l'homme nouveau, en Christ. Elle réclame l'absolue rupture avec la vie «de ce monde». L'orthodoxie n'établit aucune distinction radicale entre morale monastique et morale séculière. Les pères de l'Église orthodoxe d'Orient faisaient de la rédemption le but du christianisme, du perfectionnement le but du monachisme; mais de part et d'autre la base est la même, j'ai nommé la renaissance de l'homme, renaissance réelle, effective, non pas verbale; changement non pas de sa disposition mais de toute la structure de son organisme : s'arracher à la servitude des penchants naturels, soumettre la chair et les appétits à l'âme, et l'âme à l'esprit. Cette nouvelle naissance est un processus long et douloureux; elle exige le renoncement, le sacrifice de soi-même et une grande tension de nos forces. Elle ne progresse que peu à peu; il y faut, pour la volonté humaine, une direction éprouvée, vécue, un appui effectif. Pareil appui se trouve avant tout dans la grâce, communiquée par l'Église dans les sacrements; mais il se présente aussi dans les «images» réelles des hommes ayant atteint la perfection, des saints ascètes. De là vient que l'orthodoxe ait si passionnément aspiré à l'incarnation de l'Église sur la terre, et se soit senti si irrésistiblement attiré auprès des justes d'ici-bas. Si l'Église eut cette force d'attraction, ce ne fut pas en tant que maison de prière ni parce qu'elle est le théâtre de la célébration des sacrements; ce fut comme reproduction, copie visible de l'invisible Église du Christ. L'Église incorpore le cosmos dans son dynamisme, avec le ciel et la terre; elle est dans la main de Dieu un monde, qu'elle conduit de cette vie d'ici-bas à la Jérusalem céleste. Architecture, peinture ecclésiastique, culte, vivantes figures des saints habitants des monastères, tout cela réuni, voilà ce qui conditionna la vie spirituelle de l'être humain orthodoxe. L'Église, non pas comme maison de Dieu mais comme mystérieux corps du Christ, devint le foyer de cette vie, le tout, qui comme une mélodie par rapport aux sons qui la composent, oriente, dirige, élève la vie entière de ses membres. La foi à l' «Église une, sainte, universelle et apostolique», voilà le «levain» décisif pour déterminer la vie spirituelle au sein de l'orthodoxie.

Si l'on veut comprendre les particularités propres à cette vie, il est nécessaire de se faire une idée exacte : de la conception orthodoxe de l'Église; de ce qui caractérise le monachisme orthodoxe et l'institution des starets, à laquelle il a donné naissance; enfin, des

traits originaux du culte orthodoxe, autre facteur essentiel dans la formation de la vie spirituelle d'un peuple.

Cette vie, naturellement, est un idéal auquel tend l'orthodoxie à travers les siècles. Dans le passé il parvint à une réalisation assez approfondie; mais de temps à autre il s'enfonce ou recule à l'arrière-plan dans l'âme du peuple. Pourtant il n'a jamais cessé de remonter à la surface de la conscience et d'agir. Ivan le Terrible était sans aucun doute un malade, mais tout aussi sûrement un fils de son peuple; sous l'action de sa maladie il a poussé jusqu'à leurs extrêmes limites les dispositions élémentaires chez les siens, oscillant entre ses accès de colère ou ses sanglantes cruautés et les larmes hystériques du repentir ou les prières pour ses innocentes victimes. A la fin de sa vie, non seulement il se fit moine mais il reçut le «schème». Les saints pères, dont en ce temps-là les ouvrages étaient déjà traduits en russe, estimaient que l'essentiel dans l'activité du moine, et même dans sa vie entière, n'était autre chose que ses larmes. «Et que comprendre par ses larmes ? demande saint Isaac (21 e homélie). Sa pénitence, sa prière.» Le «schème» d'Ivan le Terrible, c'étaient ses larmes de repentir sur le sang qu'il avait répandu. Il ne pouvait voir sa propre condition pécheresse, et non seulement la voir mais la maudire, que parce que le peuple portait dans son âme l'idéal de la vie dans l'Église, corps du Christ.

Chute et pénitence ! La chute, Pouchkine l'éprouvait comme péché devant Dieu. Cela signifie que malgré la chute il était devant Dieu. Fruit porté par la pieuse éducation qu'il avait reçue de sa bonne Arina, car elle ne le familiarisa pas seulement avec des contes ou des tournures de langage, mais c'est d'elle que lui vint l'idée de l'Église de Dieu, si profondément implantée dans l'âme des peuples orthodoxes. C'est à elle qu'il doit de rester encore devant Dieu et de considérer sa chute non pas comme une faute, non pas même comme une transgression, une désobéissance, mais comme un péché, qu'il ne peut constater sans faire pénitence. Ce fait de se tromper devant Dieu, ce sentiment de l'appartenance à l'Église établit dans tous les cas une différence entre sa vie spirituelle et celle des hommes qui ne connaissent que des fautes ou des transgressions, soumises au jugement de leur propre moi, de leur propre intelligence.

## DOCTRINE ORTHODOXE DE LA VIE DE L'ÉGLISE

La question de l'Église n'a pas beaucoup été étudiée théoriquement dans la théologie orthodoxe. Non que ce sujet ne retienne pas l'attention. Les édifices cultuels les plus anciens et les plus considérables des centres orthodoxes, à Constantinople, à Kiev, à Novgorod, furent consacrés à la sainte Sophie, l'Église; de même les peintures murales de la Sainte-Sophie de Novgorod. Mais, jusque dans le plus récent passé, la théologie orthodoxe n'a produit aucun traité important concernant le dogme de l'Église. La seule composition remarquable dans cet ordre d'études fut l'ouvrage de Chomiakov, dans la seconde moitié du 19 e siècle. On s'est davantage occupé de ce dogme au point de vue pratique, non pas de la vie intérieure de l'Église mais de l'organisation administrative extérieure.

La naissance du Christ, descente de Dieu dans le monde, marque le commencement de la fondation de l'Église, qui a pour devoir de spiritualiser ce monde, d'unir le ciel à la terre, de transformer l'homme, de l'élever au ciel, «en renouvelant son intelligence par l'Esprit et en lui faisant revêtir l'homme nouveau, créé à l'image de Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité» (Ep 4,23-24). Par sa mort et sa résurrection, le Christ a posé les fondations de l'Église; il est lui-même «la pierre d'angle, choisie, précieuse, la pierre vivante» (Pier 2,4-6). Après son ascension ses disciples ont continué son œuvre. Sur la proposition de l'un d'eux, Pierre, les apôtres réunis à Jérusalem choisirent un remplaçant de Judas déchu (Ac 1,15,25-26). Ce qui compléta cette préparation et marqua le début de l'érection de l'édifice de l'Église, ce fut la descente du saint Esprit sur les disciples du Christ. Le livre des Actes la décrit ainsi : «Venu le jour de la Pentecôte, ils étaient tous réunis. Soudain descendit du ciel un bruit semblable à celui d'un violent coup de vent, qui remplit toute la maison où ils se trouvaient. Et il leur apparut des langues séparées, qui semblaient de feu; il s'en posa une sur chacun d'eux, et ils furent tous remplis d'Esprit saint : ils se mirent à parler en d'autres langues selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer.» ... Pierre dit aux Juifs réunis à Jérusalem pour la fête : «Repentez-vous et que chacun d'eux se fasse baptiser au nom de Jésus Christ, pour obtenir le pardon de ses péchés; alors vous recevrez le don du saint Esprit.» ...Beaucoup se firent baptiser, et «tous les croyants vivaient ensemble; ils étaient assidus à l'enseignement des apôtres, à la communion dans la fraction du pain et aux prières» (Ac 2,2-4, 38,41,42,44). Voilà comment, au jour de la Pentecôte, furent posées pour les murs de l'Église du Christ les premières pierres vivantes; comment en débuta la construction, qui dure jusqu'à ce jour et doit durer dans tous

les temps; comment la vie de l'Église prit naissance, avec la prédication des apôtres, la conversion des fidèles, leur baptême, l'effusion du saint Esprit, la communion, la fraction du pain et la prière en commun. Ainsi se trouvent énumérés tous les éléments fondamentaux de cette vie de la communauté: l'union de tous ses membres avec le Christ, base de l'Église, leur étroite cohésion en une seule famille, la réception du saint Esprit dans les mystères, l'enseignement et la prière.

Le récit apostolique décrit en même temps le premier miracle de l'Église, la prédication qui s'adresse aux divers auditeurs réunis, en leur parlant «dans leurs langues». Ce miracle est caractéristique. On y voit accentuer la transformation accomplie en la personne des constructeurs de l'Église, transformation directement contraire à celle qui, dans l'Ancien Testament, se produisit miraculeusement chez les bâtisseurs de la «tour de Babel», lorsqu'ils se mirent tous à parler des langages inintelligibles à leurs compagnons. Cette «tour de Babel» était construite par des gens qui à la volonté de Dieu substituaient la leur propre, qui ne voulaient pas édifier la vie sur le fondement divin, mais sur l'autonomie de leur propre moi. En se séparant de Dieu, les hommes se séparaient les uns des autres. Le fondement de l'Église, c'est Dieu; en lui tous ceux qui construisent l'Église sont unis; leur langue est celle de l'amour, qui les groupe tous en une seule famille du Christ. La «tour de Babel», c'est la cité de ce monde et des hommes de ce monde. Elle est opposée à l'Église, cité de Dieu. D'un côté, désunion, séparation, inimitié; de l'autre, unité, communion d'amour.

L'Église et la vie nouvelle dans son sein, tel fut le thème fondamental de la prédication apostolique. L'épître de l'apôtre Paul aux Éphésiens en traite spécialement. Plus tard encore on ne se lassera pas d'en parler. Le bienheureux Augustin composera sa *Cité de Dieu*. En Russie, Chomiakov et Vladimir Soloviev donnent la place centrale à l'Église du Christ dans leurs traités théologiques. Depuis les temps apostoliques jusqu'à nos jours, la vie des chrétiens consiste à édifier l'Église.

En grec, *ekklésia*, qui correspond à notre mot «église», désignait à l'origine une réunion, une assemblée d'êtres humains, conditionnée par tel ou tel facteur extérieur; exemples : l'assemblée des habitants d'une ville ou de leurs représentants, convoqués par l'autorité souveraine; un rassemblement, une foule amassée à la suite d'un événement quelconque qui attire l'attention. De là, distinction entre deux sortes de réunions : les unes légales et réglementées (*ennomos ekklésia*, Ac 19,39), les autres surgies en désordre, mouvements plus ou moins tumultueux de la masse (*hé ekklésia synkéchymellé*, Ac 19,32). Durant les premiers siècles chrétiens on s'habitua à comprendre sous le terme d'*ekklésia* les assemblées et collectivités religieuses, à la différence de *synodia* qu'on appliquait aux groupes de pèlerins en marche, à leurs caravanes (Luc 2,44); chez les Juifs *synodia presbeutou* désignait la réunion des prêtres, des anciens, membres d'un collège religieux (Néh 7,5, 64); plus tard, ce mot fut dérivé de la notion de *synodos*. Actuellement, la notion d'Église, association religieuse spécifique, collectivité biologique, consanguine, s'oppose à celle d'État, réunion extérieure, fondée sur la puissance et sur la loi.

Après la chute des hommes dans le péché, la «construction» de notre rédemption prit la place de l'acte créateur de Dieu. «La maison de Dieu, c'est l'Église du Dieu vivant, colonne et fondement de la vérité» (I Tim 3,15). Et l'édification de l'Église fut entreprise lorsque «Dieu apparut en chair, fut légitimé en esprit, se montra aux anges, fut prêché aux païens, cru dans le monde, élevé dans la gloire» (ibidem, 3,16). Voilà comment l'apôtre Paul, d'un coup d'œil d'ensemble, présente la construction de la maison de Dieu pour notre rédemption. Quel en fut le point de départ ? L'apparition, de Dieu le Verbe, en chair; Dieu est entré dans le monde et dans l'histoire humaine, en prenant, non pas l'apparence d'un corps humain, mais en revêtant véritablement chair et sang, âme et image de Dieu. Le Seigneur Jésus Christ a réuni, unifié, en sa personne le divin et l'humain, le ciel et la terre, le corps et l'esprit : prémices, commencement du processus cosmique qui doit conduire à Dieu le monde entier et mettre toutes choses sous ses pieds. Dans sa prière du jardin de Getsémani, le Christ demandait «que tous ils-soient un, comme toi, Père, en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous» (Jn 17,21). D'après l'image de la sainte Trinité, il faut que le monde entier devienne un avec Dieu. Tel est le but de la venue du Christ dans le monde, de son entrée dans l'histoire du monde. Le Christ est le chemin vers ce but final de l'existence; mais ce chemin, il faut que l'humanité elle-même le suive. En créant l'homme, Dieu l'a doté de la liberté; en ne le revêtant pas de la suprême perfection, il le laissait aspirer, tendre lui-même, volontairement, au but final. Nos pieds sont placés sur la voie de la paix (Luc 1,79), mais il faut que nous y marchions de nous-mêmes. Le Christ voulait que librement l'homme se tournât vers Dieu; il voulait le rétablissement volontaire en l'homme de l'harmonique intégralité qui fut celle d'Adam à

l'origine de la création. Le corps du Seigneur, où s'étaient unis la poussière et l'esprit, n'est pas seulement une image, un prototype de ce que l'homme peut et doit devenir, mais il inaugure ce devenir même. Désormais quiconque le veut peut entrer dans la maison de Dieu, maison du Père, corps du Christ, et non seulement y entrer mais devenir un membre de la famille qui y habite, être uni à ses autres membres comme le sont entre eux les membres du corps.

Cette entrée dans l'Église s'accomplit par le mystère du baptême. Or le mystère n'est pas une action magique ou mécanique de la grâce; il faut que l'homme aille à Dieu; il lui faut vouloir être uni au corps du Christ; plus encore, il lui faut s'appliquer à y parvenir, s'y efforcer, s'y évertuer. Le prêtre demande trois fois à celui qu'il va baptiser : «Renonces-tu au Satan, à ses œuvres, à ses anges, à tout son service, à tout son orgueil ? ... T'attaches-tu au Christ ... et crois-tu en lui ?» En consacrant l'eau, l'officiant adresse à voix basse cette prière à Dieu : «Apparais, ô Seigneur, sur cette eau, et fais que celui qui va y être baptisé soit transformé, afin qu'il dépose le vieil homme corrompu par les convoitises pécheresses, et revête un homme nouveau, renouvelé à l'image de celui qui l'a créé, afin qu'ayant par le baptême participé à ta mort, il ait part aussi à ta résurrection.» Les fonts baptismaux qui contiennent l'eau désignent la mère qui enfante aussi bien que la tombe et la terre; le baptisé est plongé trois fois, en souvenir des trois jours durant lesquels le Christ gisait dans son sépulcre. Dans l'Église syrienne, le prêtre verse d'une main de l'eau sur l'enfant, et il pose l'autre main sur sa tête, pour symboliser la main créatrice du Seigneur. Ce n'est d'ailleurs nullement le prêtre, c'est Dieu lui-même qui accomplit cette seconde naissance, seconde création, ensevelissement et résurrection. C'est pourquoi la formule baptismale revêt cette forme : «Est baptisé ...»; non pas : «Je te baptise ...» En se référant au texte liturgique de Sévère d'Antioche (hymne 90), le baptême est appelé «mère spirituelle», parce que sous l'action du saint Esprit l'Église donne la vie à ses enfants spirituels. Dans l'accomplissement de ce mystère, le baptisé en personne ou par l'organe de ses parrains promet de commencer et de mener une vie nouvelle. Ce qui est demandé à l'homme comme participation agissante aux mystères, c'est l'amour, qui tient la place centrale dans tout l'enseignement de Jésus Christ, en particulier dans sa doctrine de l'Église. L'amour n'est pas une émotion, une expérience consciemment vécue; c'est une force réelle d'unification, aussi invisible et mystérieuse que la force de l'attraction terrestre. Mystérieux, il l'est aussi dans l'Église. Le Christ et les apôtres mettent la famille et l'Église en étroit contact; ils comparent le lien qui unit le Christ aux hommes à celui de l'époux et de l'épouse, avec, manifestement, pour fondement le même sentiment d'amour qui unit les êtres humains dans la famille et dans l'Église.

A un autre égard, l'amour est également une force: il est fait de renoncement à soi-même, d'abandon, de dévouement à autrui. En aimant le monde, le Christ a pénétré dans l'histoire du monde. Cette descente fut un immense sacrifice. Lui, qui était semblable à Dieu, il «s'est abaissé lui-même et a revêtu la forme d'un esclave» (Phil 2,6). Toute sa vie terrestre, jusqu'à sa résurrection, fut remplie de souffrances et s'acheva par le sacrifice suprême : par amour pour les hommes il a versé son sang et pris sur lui la mort. Les puissances de l'enfer voulaient s'en réjouir : le Fils de Dieu est mort; sorti du monde, il l'abandonnait à leur pouvoir. Mais le Christ, venu dans le monde en se faisant homme, s'est uni plus fortement encore au monde et à l'humanité, par l'effusion de son sang et par sa mort. Il pénétra dans le séjour infernal, mais en même temps il était «sur le trône avec le Père et l'Esprit, lui qui remplit tout, lui l'indescriptible». Après sa résurrection il est revenu visiblement dans le monde qu'auparavant il n'avait pas quitté. Prémices et commencement, le Christ attire le monde à lui, pour qu'il lui soit uni, pour qu'il accède à la divinisation. Les hommes jouissent, dans le mystère eucharistique, de son corps et de son sang divinisés; ainsi deviennent-ils indissolublement un avec lui.

Au I<sup>er</sup> siècle et sans cesse depuis lors, l'eucharistie a pris la place centrale non seulement dans la vie cultuelle mais d'une manière générale dans toute la vie des chrétiens. N'était-elle pas le cœur même du corps du Christ, le point de concentration de la vie chrétienne, la source de l'étroite union entre les fidèles ! Le pain est rompu, l'agneau de Dieu partagé, pour pénétrer dans chaque unité individuelle de l'Église, y pénétrer non pas comme une partie mais comme totalité et, à ce titre, unir tous les membres dans le corps total, non divisé, du Christ. Qu'est-ce qui révèle cette unité à l'extérieur ? C'est l'amour pour tous les membres de l'Église et même pour ceux qui se trouvent en dehors d'elle, bienfaisance, sollicitude, souci des autres, prière pour tous, le sacrifice eucharistique lui-même étant offert «pour tous et pour chacun». Dans la Didaché des douze apôtres, la seconde partie liturgique, contient trois prières dont les deux premières montrent que déjà au I<sup>er</sup> siècle on considérait l'eucharistie comme la source de l'amour unifiant, comme une force mystique, non pas

seulement morale. «De même que ce pain rompu était épars dans les épis sur les montagnes et qu'il fut rassemblé en un tout, rassemble dans ton Royaume ton Église depuis les extrémités de la terre ...» – «Souviens-toi, Seigneur, demande la troisième prière, de ton Église, pour la délivrer de tout mal et la rendre parfaite dans ton amour; conduis-la, sanctifiée, amène-la des quatre vents dans ton Royaume que tu lui as préparé; car à toi (appartiennent) la gloire et l'honneur éternellement.» La *koinonia*, communion, unité, Clément de Rome la considère comme quelque chose de métaphysique et d'intérieur, fondé sur l'amour. Se rattachant à l'apôtre Paul il l'appelle *haplotès tès koinonias*, désignant ainsi une unité qui ne procède ni de la préoccupation du nécessaire, ni d'une autorité extérieure, et encore moins de la contrainte, mais qui repose uniquement sur l'intime élan du cœur. Il faut que dans l'Église la force de cohésion soit l'amour, l'unanime accord; il importe qu'on ne la cherche jamais dans les dispositions extérieures. C'est l'unité du corps et du sang du Christ (I Cor 1,9; 10,16-17), l'unité de la foi (Phil 2,1; 3,10), l'unité de la lumière et de l'amour (I Jn 1,3, 6,7; 4,7,16).

C'est significativement que l'apôtre accentue la réalité du corps du Christ et celle de la pénétration en lui par la «fraction du pain». – «Je suis le pain vivant venu du ciel, quiconque mange de ce pain vivra éternellement» (Jn 6,51). «Prenez, mangez, dit le Seigneur à ses disciples dans ses paroles d'adieux, ceci est mon corps»; puis, en leur donnant la coupe : «Buvez-en tous, car c'est mon sang» (Mt 26,26-27). C'est le véritable corps du Christ; ainsi en va-t-il de notre pénétration en lui; c'est réellement, ce n'est pas par métaphore, que nous devenons membres de son corps. Son corps, d'une manière réelle, se remplit des parcelles toujours nouvelles qui entrent en lui. Ce corps, c'est l'Église. Le fondement en fut posé lorsque le Christ naquit dans la bourgade de Bethléhem. Il vint alors du ciel et la sainte Vierge s'éleva à Dieu dans une suprême humilité. C'est là, dans cette descente de Dieu et cette humilité de la Vierge, que s'accomplit l'incarnation du Verbe, que se posa le fondement de l'Église. Le corps du Christ dès cette naissance se mit à croître en sagesse et en stature (Luc 2,53). Ainsi commença une nouvelle histoire, la croissance de l'Église du Christ, devenant la voie tracée pour l'humanité. «Je suis le chemin, la vérité et la vie» (Jn 14,6), disait Jésus Christ. On doit entendre ces mots d'une manière absolument réaliste : le Christ n'a pas montré le chemin, il l'est. Il nous faut pénétrer en son corps; avec lui et en lui il nous faut être doux et humbles de cœur, mourir et être ensevelis. L'apôtre Paul souligne le réalisme de ces paroles du Christ : «Ne savez-vous pas que nous tous, qui sommes baptisés en Jésus Christ, c'est en sa mort que nous sommes baptisés ? Ainsi, nous sommes ensevelis avec lui par le baptême en la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi nous marchions en une vie nouvelle. En effet, comme nous avons été greffés en lui par une même mort, nous le serons de même dans sa résurrection.» (Rom 6,3, 4,5). «Je suis crucifié avec le Christ», écrit ailleurs la même apôtre (Gal 2,19). Il souligne derechef le fait que, crucifiés et ensevelis avec le Christ, nous ressuscitons aussi avec lui (Col 2,12); en d'autres termes, nous faisons tout cela avec lui et en lui, parce que, par le baptême, nous avons «revêtu le Christ.» (Gal 3,27). L'incarnation du Christ continue; il en est de même des agissements d'Hérode, qui tenta d'anéantir cette puissance surnaturelle venue dans le monde. Persiste également le calvaire du Christ; ni Golgotha ni la croix n'ont pris fin. La nouvelle histoire est' à son tour un calvaire.

L'existence, dans l'histoire, d'un principe mauvais et d'un principe divin, la venue de l'antichrist, créateur d'une culture anti-chrétienne, tout cela, la mentalité orthodoxe l'éprouve non pas métaphoriquement mais comme autant de réalités. La conscience de la réalité de l'Église et de la réalité de sa lutte avec le malin, a constitué le facteur décisif à la base de la conception orthodoxe du monde.

L'Église est dans l'histoire; elle en est le cœur même, le foyer, le noyau vital. Elle unit le passé à l'avenir; du passé qui ne meurt pas elle mène à son dernier terme. Cette conception de l'Église permet d'expliquer tout ce que l'orthodoxie éprouve concernant le monde, avec toutes les particularités essentielles qui lui sont propres : amour du passé comme de quelque chose de vivant, absence de toute limitation qui vous riverait au présent, direction eschatologique imprimée à la vie entière.

Le peuple orthodoxe honore les sépultures de ses pères. Le cimetière est pour lui l'habitation des défunts, le lieu de repos de ceux qui sont sortis de cette vie. Les monuments des tombes (ce sont le plus souvent des croix) ne commémorent pas le disparu, mais symbolisent le vivant passé, où le présent pénètre par toutes ses racines. Le peuple se rend là non pas pour pleurer les défunts, mais pour s'entretenir avec eux de ce qui le concerne lui-même, de tous ses besoins ou soucis, et aussi pour leur faire part de ses joies. A Pâques, après l'office nocturne, tous ceux qui s'y trouvent présents emportent de l'église des cierges

allumés, et se dirigent vers les tombes de leurs proches, auxquels ils vont présenter la salutation pascale.

Dans la conception orthodoxe qu'on éprouve du monde, rien ne vous tient lié au présent. Par là s'explique le calme, la sérénité qui caractérisait et caractérise encore le fidèle orthodoxe lorsque sonne pour lui l'heure dernière. Dans un récit intitulé *Les trois genres de mort*, Léon Tolstoï a dessiné artistement un très beau tableau de la mort du paysan orthodoxe. L'aspect de cette mort ne ressemble pas à celui de l'herbe qui se fane lorsque le cours de son évolution prend fin; ce n'est pas non plus la mort d'Hector qui se remet à la destinée; c'est le repos d'un voyageur qui quitte le port pour s'engager dans un nouveau voyage. Cette fixation du but dans l'avenir explique aussi la position que l'Orient orthodoxe a prise envers la vie. L'indifférence orientale à cet égard résulte du fait que l'élan, se détachant du passé, se porte sur l'avenir, que toute la conception du monde a une orientation eschatologique; cette indifférence, c'est une vie en esprit, non pas dans la chair. Si tout le style de vie, toute la manière d'être, parle de mélancolie concentrée, de repliement, l'art religieux abonde néanmoins, sur les icônes, de teintes radieuses sans éclat tapageur ou criard, et dans l'architecture des églises on voit se déployer une vie ardente, magnifique, débordante. Si l'icône byzantine est sévère, si les figures des saints y gardent une immobilité hiératique, comme s'ils dérivait tous d'un même type fondamental – «que toute chair fasse silence !» si tout en eux converge exclusivement sur l'au-delà, en revanche l'icône russe prodigue les couleurs radieuses, exultantes, et l'artiste qui la crée, lui aussi orienté tout eschatologiquement, cela va sans dire, contemple à la fin des temps la nouvelle Jérusalem de l'apôtre Jean, il la voit descendre sur la terre, il regarde ici-bas le monde déjà transfiguré. La joie, une joie tout intérieure, voilà bien la disposition fondamentale de l'âme orthodoxe. Le mot de l'apôtre Pierre : « tressaillez d'une joie ineffable et glorieuse » (I Pier 1,8), exprime vraiment le leitmotiv de la vie intérieure du fidèle. Le dernier ascète russe, saint Séraphim de Sarov, accueillait tous ceux qui venaient à lui, par cette salutation pleine d'allégresse : «Le Christ est ressuscité», et il appelait chacun «Ma joie». Dans l'Église orthodoxe, la fête suprême n'est pas celle de la naissance du Christ, descente de Dieu dans le monde, inauguration d'une histoire nouvelle, commencement du combat du Christ avec l'Antichrist, instauration de l'Église militante; non, c'est Pâques, résurrection du Christ, établissement de l'Église triomphante. La peinture des icônes ne donne pas la place décisive, dominante, au jugement dernier et aux tortures de l'enfer; ces sujets, au contraire, y sont très rarement représentés; l'essentiel, c'est la transfiguration et la résurrection du Christ, l'homme nouveau et la vie bienheureuse.

L'Église est le corps du Christ. En se nourrissant du corps et du sang du Seigneur, les hommes pénètrent dans ce corps même, ils en forment les organes et les cellules, réunis, agencés en un tout. L'apôtre Paul compare l'Église à une semence, et l'unité de ses membres à celle de l'époux et de l'épouse, des enfants et des parents; en d'autres termes, l'unité des membres de l'Église est établie par l'amour. L'unité que l'amour instaure entre les hommes n'est pas un lien de caractère affectif, comme l'harmonie intime entre ceux qui s'aiment. L'amour est une force, qui unit les hommes d'une manière réelle; il est la vie même de l'être humain, embrassant toutes les faces de sa psyché, mais cette vie déborde les limites de l'individualité propre et pénètre dans une âme étrangère.

Là s'offre à nous le mystère de la Trinité, unité et pluralité. L'éclatement, l'arrachement des individualités closes, des atomes impénétrables les uns aux autres, l'éparpillement en atomes de l'être entier, de toute la création y compris l'homme, tel fut le résultat du péché originel et héréditaire. Le péché consistait précisément à arracher l'homme à Dieu, à déchirer, détruire l'unité entre l'homme et tout l'être, à enfermer l'homme dans son propre moi. C'est pourquoi, pour le pécheur, le monde entier est lui aussi déchiré, pulvérisé en atomes, rempli d'oppositions déchirantes. A un tel homme, la loi de la lutte pour l'existence s'est imposée comme loi fondamentale de l'être.

C'est l'amour qui unit les hommes. L'apôtre Paul, à plusieurs reprises, compare énergiquement l'Église à la famille et au mariage. Le mariage n'a pas seulement pour but d'unir les «deux (époux) en une seule chair» (Ep 5,31), mais aussi de réaliser «l'unité de l'esprit par le lien de la paix», en sorte qu'il y ait «un seul corps et un seul esprit» (ibidem, 4,3-4). La famille est la cellule-mère de l'Église, son noyau; c'est une Église en réduction. Naturellement dans la famille se trouve aussi en germe l'unité des individualités avec maintien assuré de l'indépendance de chacun, ainsi qu'une relative plénitude des pensées et des volontés unies. Cela s'obtient par l'amour, qui demande de l'humilité, de la douceur et de la patience. Les âmes de ceux qui s'aiment se pénètrent mutuellement. Mais pour accueillir autrui dans son âme il faut au préalable avoir pris sur soi de l'ouvrir, en avoir rompu l'isolement. Tel

est le commencement de l'Amour. Il a ensuite à surmonter le moi propre, l'autonomie à quoi le pécheur s'accroche si opiniâtrément; il faut avec humilité avoir raison de l'orgueil, attribut fondamental du même pécheur. Et comme ces efforts sont requis de part et d'autre, la seconde mission de l'amour consiste à supporter patiemment, avec une affectueuse condescendance, les obstacles opposés à cette unité et provenant de la difficulté qu'éprouve celui qui aime à se détacher de son propre moi.

L'union intérieure des membres de l'Église dans l'amour, c'est en même temps leur union avec le Christ, chef (tête) de l'Église. Or cette union résulte d'une longue marche progressive, elle exige de nous efforts et sacrifices; il faut avant tout nous arracher à notre moi propre, nous en délivrer. Il faut que la vie de chaque membre de l'Église consiste en un élan incessant vers le Christ et à s'unir toujours étroitement à lui et aux autres membres de son corps, par l'amour actif, par le constant secours qui nous est départi dans la participation au corps et au sang du Seigneur, et par la grâce du saint Esprit, que l'Église dispense à ses fidèles dans les saints mystères.

Le corps du Christ vit et croît sans discontinuer. Le Christ compare l'Église à des organismes, et la vie de l'Église à des processus organiques. Il en est de l'Église comme d'une vigne (Mt 20), comme du cep et de ses sarments (Jn 15), comme d'une semence, d'un grain de sénevé (Mt 12; Mc 4). Les apôtres aussi déclarent que nous avons pour devoir «d'exercer la vérité dans l'amour et de croître à tous égards en celui qui est la tête, le Christ».

Le but de la croissance de l'Église est la déification, la pleine union avec Dieu et les uns avec les autres, la résurrection avec le Christ, dans un corps transfiguré, glorifié, tout pénétré de lumière et d'amour. C'est en ce sens que l'Église est appelée une, non certes selon la quantité, mais comme totalité, *sobornostj*. Ainsi conçue l'unité de l'Église n'a rien de contradictoire avec le fait que le même apôtre appelle aussi Église toute famille chrétienne (Col 4,15) et que le voyant Jean le Théologien parle, de sept Églises, en énumérant les villes et les contrées où elles se trouvent (Apo 1,20; 2,1, 8, 12, 18; 3,1, 7,14). Ce sont des parties, ou mieux des membres, de l'Église une; la séparation extérieure, la localisation, ne détruit pas l'unité intérieure.

L'apôtre Paul déclare que les chrétiens qui viennent à l'Église arrivent (du même coup) sur la montagne de Sion, dans la Jérusalem céleste avec ses compagnies d'anges, dans l'assemblée triomphante, dans l'Église des premiers-nés, dont les noms sont inscrits dans les cieux (Héb 12,22-23); cela signifie que l'Église comprend ceux «qui vivent sur la terre, ceux qui ont achevé le pèlerinage terrestre et ceux qui ne l'ont pas encore commencé» (Chomiakov, Die Kirche). En entrant dans le sanctuaire, copie de l'Église du Christ, les croyants se trouvent en présence des portraits du Rédempteur, de la Mère de Dieu, des anges, des saints; cette entrée les introduit dans la communion des habitants du ciel. Au delà de l'écran aux icônes, qui clôt la partie de la maison de Dieu destinée au croyant, se trouve l'autel avec le trône et l'emplacement surélevé : c'est le trône de Dieu et la région supérieure du ciel. Sur les parois de l'autel sont représentés des anges et des prophètes de l'Ancien Testament; au milieu, en quelque mesure sur le trône, la Mère de Dieu. Ainsi dans la maison de Dieu tout ce qui est céleste et tout ce qui est terrestre ne fait plus qu'un. Les cultes qui s'y célèbrent sont pour ainsi dire une prière commune du ciel et de la terre, qui l'offrent à Dieu. Lors de la proskomidie le prêtre pose l'agneau au milieu du disque; sur l'un des deux côtés il place une parcelle en l'honneur de la Mère de Dieu, en disant : «La reine se tient à ta droite»; de l'autre côté de l'agneau, des parcelles sont de même déposées en l'honneur du précurseur, des prophètes, des apôtres, des saints évêques, martyrs, moines, des saints anagyres, des saints «égaux aux apôtres» et de tous les saints. Aux pieds de l'agneau prennent place les portions destinées aux vivants et aux morts. Les anges aussi ont leur part dans le service de la liturgie : on chante, dans l'hymne des chérubins, que tous ceux qui sont présents dans l'église représentent mystérieusement les chérubins et supportent le Roi de l'univers, en compagnie des anges du monde transfiguré, illuminé, prosterné sous ses pieds. Après la transformation des saintes espèces dans la liturgie, l'officiant s'adresse en priant à toute l'église rassemblée : «Nous te présentons ce service raisonnable et non sanglant, pour tous ceux qui sont endormis dans la foi, les premiers pères, les ancêtres, les patriarches, les prophètes, les apôtres, les prédicateurs, les évangélistes, les martyrs, les confesseurs, les abstinents, et pour toute âme juste qui est partie (d'ici-bas) dans la foi, principalement pour les tout saints, tout purs ..., pour le saint précurseur Jean, pour tous les saints, pour les morts, pour les vivants, pour les évêques, prêtres, diacres, pour la sainte Église catholique et apostolique, pour ceux qui voyagent, ceux qui souffrent, ceux qui pratiquent la bienfaisance et secourent les pauvres ...» La prière s'achève en ces termes : «Et accorde-nous de louer et d'exalter d'une seule bouche

et d'un seul cœur ...» Ainsi dans chaque office ecclésiastique, spécialement dans la liturgie, les croyants éprouvent l'unité de l'Église, en font l'expérience vécue; plus de frontière entre les habitants du ciel et ceux d'ici-bas. La terre et le ciel n'ont pas seulement pris contact; ils se sont unis, ils ont pénétré l'un dans l'autre, comme cela se réalisera à la fin du monde, quand les morts ressusciteront et que les vivants, transformés, seront enlevés dans les nuées à la rencontre du Christ (I Cor 15,51-52; I Th 4,16-17). Le présent est l'ombre de la fin du monde; à travers le présent nous voyons par la foi, nous saisissons avec une parfaite certitude intime la Jérusalem céleste qui descend sur la terre. Tout le culte orthodoxe est pourvu d'éléments eschatologiques. La division de l'édifice en deux parties, une céleste et une terrestre, une visible et une invisible, n'est que provisoire et relative. Cette division est uniquement conditionnée par notre enveloppe corporelle, non encore illuminée et transfigurée, qui nous cache encore le ciel et ses habitants. Non seulement, en réalité, il n'y a entre l'Église céleste et celle de la terre, entre la visible et l'invisible, aucune séparation, aucune limite, mais l'une et l'autre forment ensemble un tout. Les morts ne cessent pas de vivre; ils ne s'en vont pas dans un monde «de l'au-delà», séparé de celui d'«en deçà»; ils ne passent pas du combat au repos; ils ne rompent pas les liens avec ceux qui restent sur la terre; ils ne cessent pas de prendre soin de leurs proches laissés derrière eux. L'Église n'honore pas seulement les saints défunts; elle les considère comme intercedant pour nous auprès de Dieu, et elle ne cesse d'invoquer leur appui pour notre délivrance et dans nos misères de tous les jours. Dans l'expérience vécue du fidèle orthodoxe le ciel et la terre pénètrent l'un dans l'autre; les gens d'ici-bas s'élèvent au ciel, ceux de là-haut descendent sur terre. Les membres terrestres de l'Église ne forment qu'un très faible contingent, comparé à ses membres célestes. L'Église entière, une et universelle, mène une vie unique, commune. La division en Église triomphante et Église militante n'atteint pas l'état de fait véritable; c'est seulement une distinction entre l'Église qui vaincra à la fin de l'histoire universelle et l'Église qui combat durant cette histoire. Certaine icône russe ancienne, pour représenter l'Église militante, y fait figurer des anges armés, des saints et à leur suite les membres de la communauté terrestre. Tous vont au combat «contre les puissances et les autorités, contre les maîtres de ce monde de ténèbres, contre les esprits malfaisants qui sont sous le ciel» (Ep 6,12). Cette œuvre, de conception grandiose, a su associer à l'aurore du christianisme en ce monde celle du monde à venir; ceux qui veillent et ceux qui dorment, les vivants et les morts sont étroitement associés; tous ensemble vont combattre, car «Dieu ne nous a pas destinés à la colère, mais à acquérir le salut par notre Seigneur Jésus Christ» (I Th 5,8-9).

Depuis la venue du Christ toute la vie humaine s'est transformée. Il est le fondement et la tête de cette vie, sa colonne et son appui; il est l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin. En lui tout s'est uni; par lui l'éternité est entrée dans l'histoire. Il n'est pas jusqu'à la faculté de voir, de contempler, qui n'ait subi chez les chrétiens un changement radical; désormais ils ne voient plus, seulement le présent, mais à travers lui ils voient le passé et tout l'avenir jusqu'à la fin des temps. Cette anticipation eschatologique, cette vue de la fin à travers le présent est devenue une qualité propre à la contemplation chrétienne. Elle pénètre tous les offices de l'Église orthodoxe, en particulier la liturgie, et l'art chrétien tout entier. Sur les murs des églises sont représentés à la partie inférieure des faits ou événements de la vie courante; plus haut ont pris place des portraits de saints; au sommet l'image du Christ; le long du déambulatoire, tout autour de l'église, sont peints des fresques apocalyptiques. Tout s'est fondu dans l'unité, passé, présent et avenir; tout n'est qu'attente totale de la fin de l'histoire universelle; le cœur du chrétien orthodoxe et les regards de ses yeux se dirigent sur la Jérusalem céleste, contemplée déjà dans le présent. Le temps est supprimé. Il n'y a ni passé ni avenir; il n'y a plus qu'un présent, lequel embrasse aussi ce qui a été et ce qui sera. Telle est l'attitude spirituelle, la mentalité, du chrétien orthodoxe. Vivant sur la terre, il vit déjà dans l'avenir. Peut-on, dès lors, partager l'Église entre une Église céleste et une terrestre, une visible et une invisible, une triomphante et une militante ? L'Église céleste pénètre dans l'Église terrestre, l'Église triomphante dans l'Église militante.

La personnalité de l'homme, qui représente la cellule la plus petite du corps de l'Église, est «catholique». Dans l'acte de l'amour l'enfant reçoit en lui l'âme et la personne de la mère, du père et de tous les membres de la famille; le mari et la femme entrent réciproquement dans l'âme de leur conjoint, et ils ne vivent plus une vie personnelle, mais une vie commune; sans pourtant perdre son individualité, leur personne devient «catholique». Mais cela n'est pas encore la *sobornosti* au sens intégral du mot, qui ne s'accomplit que dans l'Église. Dieu a insufflé le saint Esprit à la personne humaine, mais l'homme, dans le péché originel, s'est détourné de lui, l'a fui et a essayé de se cacher dans la vie naturelle. En entrant dans l'Église

l'homme affirme, atteste, qu'il veut activement s'efforcer de revenir au saint Esprit qui séjourne en lui indissolublement, qu'il veut lui soumettre et régler sur lui toute la vie de son âme, ses pensées, ses sentiments et ses désirs. Le saint Esprit est le même chez tous les hommes; c'est pourquoi, quand il s'unit à une âme, à un homme intérieurement né de nouveau, les hommes lui donnent leur âme et parviennent également à la nouvelle naissance. Il n'y a pas seulement accord des âmes ou des pensées comme dans une famille. Il y a unité de l'âme dans l'Esprit saint. Ce n'est qu'en partant de là qu'on peut comprendre le sens de l'œcuménicité des conciles œcuméniques, comme unification supérieure des hommes, source de la révélation divine, instance infaillible dans l'Église. La catholicité de l'Église ne se détermine pas simplement par le rassemblement de ses membres, pas même celui de représentants de toutes les communautés locales, ni par le nombre des évêques, mais avant tout par le saint Esprit. C'est pour cela que le saint martyr Polycarpe parle de la catholicité d'une Église partielle, celle de Smyrne. Quand les représentants de l'Église se réunirent en concile, il leur fallut avant tout «acquérir le saint Esprit», s'unir en lui, pour que leurs décisions revêtissent le caractère de l'infailibilité. Le travail des conciles œcuméniques commençait par la prière, et leurs décisions, en ces termes empruntés aux apôtres : *édoxen gar to hagio pneumati kai hémin*, «il a paru bon au saint Esprit et à nous» (Ac 15,28). Athanase le Grand écrit que l'Église est catholique, en ce sens que sa destination l'appelle il se répandre sur toute la terre (*De parabl. script.*, qu. 37). Étant donné le caractère cosmique de l'Église, sa catholicité aussi est cosmique. L'Église prie pour tous et pour tout, avant l'offrande eucharistique. Avec les hommes, comme dit l'apôtre Paul, la création entière attend d'être affranchie de la servitude de la corruption et d'accéder à la liberté glorieuse des enfants de Dieu (Rom 8,23).

L'Église est sainte. Ce terme «saint» s'emploie dans le Nouveau Testament comme dans l'Ancien en un sens tantôt subjectif, tantôt objectif. Dans le premier cas, l'homme est saint par sa vie, par les sentiments, les dispositions de son âme. C'est en ce sens que nous parlons de «saints», catégorie particulière que forment ceux qui se sont distingués par leur vie et ont été agréables à Dieu. Dans l'Ancien Testament cette notion de la sainteté n'est reconnue qu'à Dieu, car Dieu seul est sans péché; l'homme, au contraire, chute et rechute sans cesse.

Mais cette notion peut aussi revêtir une signification objective: «Saint» signifie alors : consacré à Dieu, choisi par Dieu, par exemple pour le servir (les Nazaréens : «tant que dure son vœu, il est saint au Seigneur», Nom 6,8). Cette sainteté-là n'est pas une expression, un indice de la position spirituelle d'un homme; il ne s'agit pas de sa sainteté par rapport à Dieu, mais de la sainteté dans le rapport de Dieu avec lui. Sous ce point de vue on peut parler aussi d'un lieu saint, le Seigneur y étant apparu (Ex 3,5). Mais les membres de l'Église ne sont pas seulement saints à ce titre; ils le sont aussi parce que, par Dieu et avec le secours de sa grâce, ils ont été élevés au sein de l'Église, et que de la sorte ils sont devenus saints subjectivement. «Si les prémices sont saintes, écrit l'apôtre Paul, toute la pâte l'est aussi; si la racine est sainte, les rameaux le sont aussi» (Rom 2,16). Mais le même apôtre parle souvent de la vie profane et pécheresse de ses disciples, qui sont pourtant des membres de l'Église. «On dit partout, écrit-il aux Corinthiens, qu'il se produit parmi vous du dérèglement, qu'il y a des disputes et des divisions» (I Cor 1,11; 5,1). Et malgré cela il peut leur faire connaître qu'il «remercie Dieu en tout temps à cause d'eux, pour la grâce divine qui leur est donnée dans le Christ Jésus», et parce que, déclare-t-il, «vous ne manquez d'aucun don et vous n'attendez que la révélation de notre Seigneur Jésus Christ» (I Cor 1,4, 7), possédant dès lors tout ce qu'il faut pour être saints; vous l'êtes déjà par la racine et vous en avez le potentiel, toute la possibilité; notre Seigneur Jésus Christ «vous affermira jusqu'à la fin», c'est-à-dire vous rendra saints jusqu'à la fin (I Cor 1,8). Pour l'apôtre, il ne s'agit pas de savoir comment l'Église peut être sainte si ses membres sont pécheurs. Cette question ne se posera que plus tard, et fera naître l'hérésie des montanistes et des novatiens, au 3<sup>e</sup> siècle, des donatistes au 4<sup>e</sup> et des pélagiens au 5<sup>e</sup>, qui soutiendront que l'Église ne peut pas être catholique au sens d'universelle parce que ses membres ne peuvent être saints qu'en petit nombre; ou, si elle est catholique, elle n'est pas sainte. L'Église a rejeté ces deux propositions comme hérétiques. L'Église est sainte, car elle a à la fois pour fondement et pour tête «le plus saint des saints», notre Seigneur Jésus Christ; elle est sainte parce qu'elle est le corps du Christ, parce qu'en elle habite la grâce du saint Esprit, parce que la compagnie des saints se trouve chez elle. Ses membres pécheurs, mais sanctifiés dans le mystère du baptême, ne lui ôtent pas cette sainteté. Dans un corps humain en bonne santé, se trouvent toujours certaines cellules plus ou moins atteintes par la maladie; un arbre sain et fort porte toujours tels ou tels rameaux faibles et en voie de dessèchement; cela ne signifie pas que le corps ou l'arbre tout entier soit

malade; l'un et l'autre sont sauvés par les sucs ou sèves salubres de leur organisme. Dans l'Église de même, les membres pécheurs ne sont pas expulsés, mais la grâce leur est accordée qui les purifie dans les mystères de la pénitence, de la cène et autres sacrements. Seuls les pécheurs désespérés et impénitents, devenus une ivraie indéracinable, tombés au rang d'esclaves de Satan, sont retranchés du corps du Christ. Ce n'est pas seulement l'Église céleste qui est sainte, c'est aussi l'Église terrestre, en sanctifiant tout, l'individu comme l'ensemble. Si l'Église terrestre était séparée, détachée, de l'Église céleste, si elle n'était que le total des hommes qui viennent à elle, elle ne pourrait jamais être sainte. Or elle n'est pas une somme mais un tout achevé. Sa tête est le Christ; sa vie est conditionnée, déterminée, par le saint Esprit qui vit en elle. Elle ne reçoit donc sa sainteté ni de nous ni des saints de l'Église céleste; elle la reçoit du Seigneur Jésus Christ et du saint Esprit. De même que notre corps, formé de cellules et de fibres, de muscles et de nerfs, ne reçoit pas de ses éléments son être même, son essence en tant que corps, mais qu'il la doit à leur association organique en un tout, de même l'Église n'est pas un rassemblement de croyants, mais elle est avant tout ce qui les réunit, à savoir l'amour, don de Dieu qui unit les hommes entre eux et avec Dieu. Cet amour émane de Dieu. La source de la sainteté de l'Église se trouve dans l'amour de Dieu et, en réponse, dans l'amour des hommes les uns envers les autres.

Quant aux imperfections des membres de l'Église, y compris la hiérarchie sacerdotale, dans la vie, dans le développement de l'Église, elles sont inévitables. Comme corps, comme organisme vivant, l'Église croît; et cette croissance suit deux directions, l'une quantitative, l'autre qualitative. Il lui faut embrasser, comprendre, l'humanité entière. Dieu est venu racheter tous les hommes. Jusqu'au moment où s'accomplira le retour du Christ, il faut que l'évangile soit prêché au monde entier. Non pas que tous les êtres humains doivent nécessairement entrer dans l'Église. Dans le champ de Dieu, où il a semé du froment, l'ivraie aussi a poussé, semée nuitamment par le diable.

Un organisme croît et se développe non seulement en élargissant sa surface, son envergure, mais aussi en s'affermissant intérieurement. Les membres du petit corps d'un nouveau-né ne sont pas encore capables de coordonner leurs mouvements, de les combiner entre eux, solidairement; ce n'est que peu à peu qu'ils seront insérés dans la vie de l'ensemble. Il en va de même des membres du corps du Christ, qui «s'appuient l'un l'autre, chacun selon sa mesure, en sorte que le corps va croissant pour s'édifier lui-même dans l'amour» (Ep 4,16). Le chrétien reçu dans l'Église n'accède pas aussitôt et par là même à la pleine union avec le Christ. La marche progressive, le processus, de la croissance commune n'est rendu possible que par l'amour, lequel exige sacrifice. Par amour pour l'homme le Christ a offert le sacrifice suprême. Ce que l'homme doit sacrifier quant'à lui, c'est son propre moi; il lui faut se détacher de l'autonomie de l'intelligence et de la volonté, en se subordonnant parfaitement au Christ, la tête. De la sorte, aussi longtemps qu'elle reste militante, l'Église n'est pas une substance achevée et immobile. Elle se meut et elle reste insérée dans le temps, comme une pâte déjà pourvue de levain mais non encore levée tout entière, comme une moisson qui mûrit mais n'a pas atteint la pleine maturité.

C'est dans cette croissance de l'Église que consiste sa vie; de nouveaux membres viennent sans cesse y participer; en étant purifiés, ils progressent, de plus en plus intimement unis entre eux et avec le Christ; en s'approchant de Dieu ils reconnaissent d'une manière toujours plus parfaite la vérité du saint Esprit. Cette vérité est dans l'Église, puisque l'Église a pour tête le Christ; elle est dans l'Église dans toute sa plénitude, mais il faut aussi que chaque membre de l'Église la reconnaisse et l'adopte dans toute sa plénitude. Cette connaissance, qui s'approfondit progressivement dans la divine vérité, est aussi la vie de l'Église, non pas toute sa vie, mais l'un de ses côtés. Elle est l'un des éléments qui se joint à tous les autres dans l'unique «soif» de Dieu, aspirant au tout, posant le but en Dieu.

## CULTE

L'être humain a une double composition; il est un homme simultanément extérieur et intérieur, chair et esprit. L'apôtre Pierre parle de la «réalité (l'être) cachée du cœur, l'incorruptible beauté d'un esprit doux et paisible» (I Pier 3,4). L'apôtre Paul distingue de même dans l'homme deux éléments fondamentaux : «Si notre, être extérieur se détruit, notre être intérieur se renouvelle de jour en jour» (II Cor 4,16). Les actions, les mouvements de l'être extérieur sont visibles; ceux de l'homme intérieur ne le sont pas. David s'en plaint dans un psaume : «L'homme s'approche, et son cœur est (reste) profond», c'est-à-dire insondable (Ps 64,7). Plus insondable, plus inaccessible encore, la personne de Dieu. Mais l'homme aspire

toujours à saisir le mystère de Dieu et celui de l'âme. Écoutons le même psalmiste : «Mon cœur te dit : Je veux chercher le Seigneur; c'est toi que cherche ma face; oui, Seigneur, je veux chercher ta face» (Ps 27,8). Et encore : «Comme une biche brame après l'eau courante, ainsi, ô Dieu, mon âme soupire après toi» (Ps 42,2). Dieu révèle ces mystères à l'homme; mais ils ne lui sont accessibles que revêtus de formes artistiques. La grandiose poésie chrétienne, malheureusement peu connue, ou même totalement inconnue de l'immense majorité des chrétiens eux-mêmes, et d'ailleurs presque inexplorée, recèle d'opulents trésors qui nous ouvrent l'immense domaine, l'océan divin et humain des mystères, mystères de notre rédemption, mystères de l'ordre du salut. Une partie de ces œuvres poétiques a été recueillie dans le culte orthodoxe, ce sont les cantiques du canon (stichères, tropaires, theotokia, dogmatica, etc.). Ces cantiques remplissent deux livres de «menées», l'«octeque», et même tous les livres cultuels. Les poètes qui les composèrent, moines, ermites, saints, venaient des déserts thébain et nitrique, de Jérusalem, du Sinaï, du monastère de Studion; ils furent de ceux qu'évoque l'épître aux Hébreux (2,37-38), de ceux qui «ont erré çà et là, couverts de peaux de brebis ou de chèvres, dénués de tout, méprisés, persécutés, misérables, à travers les déserts, les montagnes, les antres et les cavernes de la terre, eux dont le monde n'était pas digne». Ils s'étaient dépouillés, affranchis, de leur propre moi; c'étaient en vérité de fidèles serviteurs de Dieu. Leur enthousiasme et leurs créations ne venaient pas d'eux-mêmes, mais de Dieu; ils étaient des chantres reçus en grâce, comblés de la grâce divine, comme dans l'Ancien Testament une Débora, un David. Il faut mentionner ici Théophane, le Marqué, resté célèbre comme confesseur et comme auteur de «canons»; il dut son nom au fait que sa fermeté, sa constance dans le culte des saintes icônes poussèrent les iconoclastes à tatouer sur son propre visage des outrages, des marques de mépris. C'est de lui qu'entre autres cantiques nous vient le merveilleux «canon» de l'Annonciation, avec son émouvant dialogue entre la Vierge immaculée et l'archange Gabriel. Cyr Cosmas fut également un poète inspiré; la sainte Vierge lui apparut personnellement, déclarant qu'elle aimait et agréait par dessus tout l'hymne qu'il lui avait dédié : «toi plus honorable que les chérubins et incomparablement plus glorieuse que les séraphins.». Il est l'auteur des «canons» de presque toutes les douze grandes fêtes. Il faut nommer aussi Romain le Mélode, «joyau de l'Église». Dans le livre que nous avons déjà cité, le hiéromoine Cyprien décrit en ces termes l'éclosion de son poétique génie créateur : «Nous sommes dans la colossale église de Sainte-Sophie, à Constantinople. Elle resplendit de l'éclat d'innombrables cierges, et les icônes, les mosaïques, les portraits des saints et de la mère de Dieu brillent sur ses murs. On célèbre l'office du soir. L'empereur, le patriarche, toute la cour sont présents et écoutent avec attention l'aimable chant des choristes. Parmi les chantres et les lecteurs, l'un de ces derniers, un tout jeune homme, se tient humblement à sa place, dédaigné, méprisé par tous les courtisans du saint patriarche, constamment en proie aux railleries et aux reproches de ses collègues excités contre lui. Et lui, qui ne peut chanter, voici que pour l'accabler de honte devant tous, ils le poussent au milieu de l'ambon et veulent le contraindre à chanter seul devant toute l'assemblée et devant l'empereur. Un silence accablant règne alors dans l'église. L'humble et modeste Romain, le favori du patriarche Euthyme, couvert de l'opprobre unanime, cache son visage dans ses mains, et sous une grêle de brocards il cherche à rejoindre au plus vite les rangs du chœur, parmi ses malveillants collègues. La nuit venue, dans sa cellule, au fond du palais patriarcal rempli d'un étouffant silence, Romain prosterné devant l'icône de la Vierge immaculée, implore ardemment sa Souveraine et laisse s'épancher tout le chagrin, toute la souffrance imméritée que lui causa l'indigne outrage subi dans le sanctuaire. Épuisé, il vient enfin de succomber au sommeil, lorsque la Vierge immaculée lui apparaît; elle tient en main un long rouleau où sont inscrites des paroles de Dieu, et elle le pose dans la bouche du jeune lecteur. Romain l'avale, ce grand rouleau que sa biographie rédigée en grec appelle *to kontakion*; et le voici rempli d'une force miraculeuse.

Le lendemain, dans la grandiose église, on célèbre de nouveau l'office du matin. De nouveau le sénat et le clergé sont présents; chacun suit attentivement le chant des chœurs



patriarcaux. Et de nouveau, contraint par ses collègues, sous une pluie de propos moqueurs et méchants, le jeune Romain descend du chœur. De nouveau le silence se fait sous l'imposante coupole, et, ô miracle ! ... une merveilleuse voix de poitrine se met à chanter une mélodie toute divine; les paroles s'écoulaient avec la résonance des clochettes argentines, éveillant partout les échos dans le clair-obscur du prestigieux sanctuaire : «La Vierge enfante aujourd'hui le Sur-essentiel (ton hyperousion tiktei) ... la terre offre une caverne à l'Insaissable; les anges entonnent des louanges avec les bergers; les mages s'avancent avec l'étoile; car à cause de nous est né un petit enfant, l'éternel Dieu.»

Ô sublime chantre Romain ! Cet hymne fut chanté, en mémoire de lui, à la cour de l'empereur byzantin, à la table impériale.

Ainsi, comme dans le cas de Cosmas l'hymnographe, c'est la Mère de Dieu qui inspire l'enthousiasme d'un jeune chanteur. Les poètes ne chantent pas leurs propres pensées; ils ne revêtent pas de paroles et de musique leurs expériences vécues; inspirés de Dieu, ils transmettent la sagesse de l'Église.

Mais le grand maître du langage, celui qui éclipse tous ses devanciers, aura été saint Jean de Damascène. Il résolut de quitter le palais impérial, il partagea tous ses biens aux pauvres et se fit moine dans le couvent de Saint-Sabba, dont le nom reste à jamais inséparable de la miraculeuse icône de la mère de Dieu «aux trois mains». C'est dans ce monastère, situé sur les bords du Cédron, que saint Jean a composé ses hymnes, où il exposait toute la doctrine de la foi chrétienne, telle qu'il l'avait puisée dans la grande littérature, trésor de la tradition ecclésiastique, et en combattant les hérésies «de la séparation nestorienne, du mélange sévérien, de la folie monothélète», contre les iconoclastes. Dans les offices cultuels qu'il a composés pour le cycle entier de la semaine, en particulier dans les merveilleux «dogmatica», toute la théologie orthodoxe est venue se fixer sous des formes artistiques et des rythmes musicaux. Ce ne sont pas des traités de théologie versifiés, c'est une transposition de la doctrine dans la vie profonde du cœur, avec toute sa pénétration et toute sa beauté; pas de froides notions intellectuelles qui généraliseraient les profondeurs de la vérité divine, en lui ôtant sa richesse, mais de la musique, des rythmes, des formes, où l'on saisit sur le vif l'intime tremblement de l'expérience vivante non encore refroidie, alors que le contact le plus profond s'est obtenu, frémissant, avec la vie divine et en a reçu l'inspiration.

Quand nous lisons, page après page, les menées, l'octeque, c'est le contenu intégral de la vie de la sainte Église qui nous est offert dans les chants de ces poètes, moines, ermites et saints, tour à tour venus des déserts, thébain ou nitrique, de Jérusalem, du Sinaï, de Palestine, du monastère de Studion, de celui de Saint-Sabba, à la cour du patriarche de Constantinople; sous les yeux de notre esprit se tiennent alors ces figures sévères mais spiritualisées des anciens et jeunes hommes qui ne se connaissaient pas eux-mêmes mais étaient profondément plongés dans la vie de la sainte Église. Que signifient les Ovide, les Virgile, les Eschyle, les Sophocle, ces poètes du monde antique que leurs contemporains cultivés se plaisaient à porter aux nues, en regard de ces humbles oubliés, qui ne décrivent pas leur petites affaires, le détail de ce qui peut leur arriver, mais incarnent dans leurs chants inspirés la vie grandiose et rédemptrice de l'Église, mystérieux corps du Christ ! Durant presque toute l'histoire de la Russie, les générations ont été élevées dans l'amour de cette beauté propre à l'esprit même de l'Église orthodoxe. Les moines du monastère des cavernes de Kiev, du monastère de Solovki (Valaam), de Sarov, d'Optino, copiaient avec grand zèle ces trésors de l'hymnologie orthodoxe, et les complétaient par des prières toujours nouvelles, créations de leur esprit, très humble mais tout pénétré de l'esprit de vérité, comme avant eux celui de leurs devanciers. Ces hymnes incarnent la vivante conscience que l'Église a de soi-même, conscience qui ne périt et ne s'éteint jamais, mais qui ne fait silence que temporairement, pour se remettre ensuite il fleurir, à concentrer en soi l'éternelle vie du corps du Christ.

A ces chants il fallait une musique adéquate. L'Orient grec l'a créée, répondant aux besoins musicaux propres à sa nation. Transposée dans la conjoncture slave, sa mélodie mélancolique, prolongée, produisit un effet étrange sur la sensibilité musicale des Russes. Ceux-ci n'ont rien emprunté servilement; ils ont remanié, transformé, la musique byzantine aussi bien que la peinture des icônes et l'architecture de même origine. Dans les monastères russes, les moines originaires du pays ont composé de nouveaux modes musicaux, qui parvinrent à la célébrité et durèrent des siècles : «le mode des signes», le chant «bulgare», le chant «de Kiev» et le chant «grec». A travers tous les siècles de l'existence de l'Église russe, la production musicale n'a pas cessé d'alimenter le chant d'Église. Il y eut des périodes de déclin, alors qu'on se sentait attiré par les arts mondain de l'Occident, surtout de l'Italie. Mais

la direction générale du développement a subsisté, toujours la même; à la base demeurent les antiques usages du chant ecclésiastique et les mélodies proprement russes.

A la poésie et à la musique le culte orthodoxe joint comme troisième élément l'action, ce qu'en grec on appelle le drame. Les Grecs donnaient à leurs œuvres dramatiques le nom, non pas de drames, mais de tragédies (*tragodia*, *tragos* et *odos*, chants du bouc), par où ils en visaient les origines religieuses, dionysiaques, avec la nouvelle naissance, religieuse, intime, de quiconque participait au culte de Dionysos. Ainsi la tragédie grecque procédait de l'action religieuse et ne représentait pas des activités extérieures, lesquelles, dans la plupart des cas, se passaient derrière l'estrade, ou plus précisément étaient censées s'y passer; la tragédie représentait la formation, l'apparition de la décision intérieure qui devait provoquer l'activité extérieure correspondante. Il est significatif de constater que les Grecs voyaient en *Mnemosyne*, la mémoire, la mère de tous les arts. L'art grec avait depuis longtemps révolus. Tout ce qui est beau, élevé, sublime, a pris son origine dans un passé des plus lointains; c'est donc au passé que s'adressait l'art tout entier. Le christianisme rompit décidément avec une pareille conception de la religion et de l'art. A l'infini déroulement du temps il substitua l'éternité, où s'efface toute distinction entre le présent, le passé et l'avenir; le temps ne fut plus pour lui qu'une notion humaine, tout imparfaite, de l'éternité; par là le christianisme transformait foncièrement toute la position de ses adeptes envers les processus historiques. Chaque processus historique, en effet, jaillit du passé et contient déjà le germe de l'avenir. Le présent est une ombre de l'avenir, le passé, une ombre du présent. Si pour les Grecs l'âge d'or se trouve dans le passé (Hésiode), pour les chrétiens le paradis n'est pas la perfection définitive. Ses habitants, les premiers hommes, non encore corrompus par le péché, n'étaient cependant pas parfaits. Il leur fallait garder le paradis et le travailler; il leur fallait aussi s'activer à remplir les commandements de Dieu. Leur perfection se dressait devant eux; leur vie était orientée sur le but à venir. Leur péché n'a pas changé le plan divin; il a rendu plus difficile et plus longue leur route vers la «nouvelle Jérusalem», vers le nouvel homme que revêtit Dieu, le Verbe. Les larmes de l'homme sur le paradis perdu (office du grand Carême), il ne les verse pas sur la perfection perdue, mais sur la corruption de sa nature, sur la perspective ardue de la nouvelle naissance. Le «paradis», accomplissement de la perfection, nouvelle Jérusalem, n'est pas derrière le chrétien mais devant lui. C'est pourquoi toute sa vie religieuse s'oriente en avant, se dirige vers la fin des temps. Le nouveau caractère de l'art chrétien en résulte aussi; il n'est pas fait du souvenir du passé ou du passé ombre de l'avenir, mais c'est un art de l'attente. Il ne comprend pas seulement le chant et la musique, mais aussi l'action, non pas une action symbolique, la création de mythes, non pas une action qui, selon Aristote, doit purifier l'âme de l'homme en participant avec sympathie à ce qu'il éprouve, mais une action mystique, exigeant participation pleinement active. Les Grecs étaient des spectateurs au théâtre (*theatron*, *thea-omai*, théâtre, lieu de la vue de ce qui se joue); les chrétiens, des collaborateurs, participant à l'action, dans la maison de Dieu, copie du corps du Christ. L'action n'y était pas un «jeu», un symbole du passé, mais une effusion de la grâce divine déversée sur tous les présents, une mystérieuse union avec Dieu. A un tel culte Dieu lui-même est présent; c'est une vie en Dieu, une vie, non pas une doctrine, un enseignement sur Dieu : on se tient devant lui, on verse les larmes de la pénitence sur la vie dans le péché : activité intérieure, décision de changer et de naître de nouveau, régénéré, pénétration, toute réelle, dans le corps du Christ, unification avec sa chair et son sang. C'est pourquoi cette «action» est appelée culte, accomplissement de notre service envers Dieu, ou, comme dit le père P. Florenski, «floraison de la vie ecclésiastique, sa racine et sa semence.» (Säule und Grundfeste der Wahrheit, p. 298).

Par conséquent, le culte comprend des cantiques, revêtus d'une forme musicale, des lectures extraites des livres saints et des «actions». Ces actions comprennent des commémorations symboliques d'événements de l'Ancien Testament ou du Nouveau, et des observances ou «mystères» (sacrements) mystiques, qui communiquent aux participants la grâce du saint Esprit purifiant leur âme, la fortifiant de manière à pénétrer dans le corps du Christ, à s'unifier on ne peut plus intimement avec lui et, ce qui importe le plus, à absorber le corps et le sang du Christ. Ce mystère représente l'élément central du culte ecclésiastique. Le souvenir du passé, inhérent aux actions symboliques, n'a pas le caractère d'un souvenir historique ordinaire; il est donné en regardant à l'éternité; c'est l'ombre de l'avenir, la prophétie; au delà du présent, la vue pénètre les événements futurs jusqu'à la fin du monde. Donnons-en un exemple. La «proskomidie», avant la liturgie, désigne plusieurs choses : la naissance du Christ, sa mort en sacrifice au Golgotha, et l'Église triomphante. Quand le prêtre se met à préparer l'agneau, pris dans les «prosphores», il prononce ces mots : «En mémoire

de notre Seigneur, Dieu et Sauveur, Jésus Christ.» L'acte du découpage de l'agneau s'accompagne de ces citations et réminiscences bibliques : «Comme une brebis il a été mené à l'imolation ...» – «Il est offert, l'agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde, pour la vie et le salut du monde». ... «L'un des soldats lui perça le côté de sa lance, et il en coula du sang et de l'eau ...» Ensuite l'officiant tranche une portion de la deuxième prosphore, «en l'honneur et en mémoire de notre toute bienheureuse Souveraine, la Mère de Dieu et toujours vierge, Marie ...», et il dépose cette part à la droite du pain consacré, en disant : «La Reine se tient à ta droite, portant de riches ornements d'or». De la troisième prosphore il prélève de même une portion, en l'honneur «du vénérable et sublime prophète et précurseur, Jean le Précurseur.» D'autres parcelles de même provenance sont découpées en l'honneur des prophètes, des apôtres, des saints évêques, martyrs, moines et hommes de Dieu vénérables, des saints anagyres, auteurs de miracles, des saints et justes ancêtres de l'homme-Dieu, Joachim et Anne, de notre saint père Jean Chrysostome. La quatrième prosphore procure des parts pour les vivants, la cinquième, pour les morts. Dans l'ordre liturgique grec, la troisième comporte aussi la part des «puissances célestes incorporelles». Le disque, qui représente Golgotha, où le Christ fut sacrifié pour le monde, devient l'emblème de l'Église triomphante. Quand le prêtre a achevé de prélever les portions, il encense l' «étoile» et la place au-dessus du pain sacré en disant : «Et l'étoile vint au-dessus du lieu où était l'enfant, et elle y demeura, arrêtée.» De la sorte le disque désigne dans la proskomidie aussi bien la crèche de Bethléem que Golgotha et l'Église, car la aussi se tiennent : à la droite de l'agneau la reine en vêtements royaux brodés d'or, et devant lui les chœurs des anges, des saints, de tous les morts et les vivants, c'est-à-dire l'Église tout entière, dans l'attente de la résurrection et de la vie éternelle. En un acte unique est ainsi donnée toute l'histoire du christianisme, depuis la naissance du Christ, en passant par sa mort sur la croix, jusqu'à la création de l'Église. Tous les êtres terrestres et célestes, tous les vivants et tous les morts, se groupent sur le disque autour de l'agneau. Au centre de toute l'histoire il y a donc l'agneau, qui s'offre incessamment en sacrifice et qui tout aussi continuellement vient dans le monde, rayonnant de la plénitude de sa gloire. C'est pourquoi il n'y a pas de délimitation rigoureuse entre l'Église militante et l'Église triomphante. L'apôtre Paul, qui appelle les croyants au combat, achève cet appel en proclamant la triomphale victoire qu'à l'avance il contemple déjà dans le présent. Le temps disparaît dans l'éternité. Les deux introductions que comprend la liturgie, la petite et la grande, désignent l'arrivée du Christ dans le monde pour y prêcher, aussi bien que sa marche en avant vers la passion volontaire. Il en est de même des deux processions solennelles dont parle l'Apocalypse. La première a lieu après le triomphe dans le ciel; le roi victorieux, le Fils de l'homme, l'agneau, vêtu de blanc, l'épée à double tranchant dans sa bouche, vient dans le monde, montant un cheval blanc, comme ses fidèles serviteurs qui l'escortent. Lors de la petite introduction, ce cortège n'est autre que la procession solennelle des prêtres, précédée du diacre qui porte l'Évangile, la parole de Dieu, ce glaive à deux tranchants dont parlait l'apôtre, cette parole de Dieu qui exhorte les croyants à recevoir la sagesse dignement et en se tenant debout. A la fin de l'Apocalypse, la deuxième procession est décrite marchant, en sens inverse de la première, donc allant de la terre au ciel. La nouvelle Jérusalem est descendue des cieux; le monde est transformé; les rois de la terre s'avancent, apportant leurs richesses et leur gloire, ils franchissent les portes ouvertes. Venant ainsi de la terre au ciel, la procession introduit ses précieuses offrandes à l'intérieur du lieu très saint. Dans la liturgie, les prêtres prennent sur la table de proskomidie, les vases sacrés, la croix et la spatule, et ils les portent, aux accents solennels de l'hymne des chérubins, jusqu'au trône de Dieu, tandis que l'édifice divin se remplit de nuages d'encens, symbole du triomphe; le tout afin que, dans le saint des saints le vainqueur de la mort soit «élevé sur des lances». Lorsque, ensuite, le prêtre recouvre de l' «aer» le disque et la coupe, le pain sacré et le vin, sur l'autel, il prononce ces mots : «Le noble Joseph descendit de la croix ton corps immaculé, l'enveloppa d'une toile de lin pur, avec d'odorants aromates et le déposa dans un sépulcre neuf» L'agneau, qui a été immolé en sacrifice mais qui vit éternellement et vient sans cesse à nous, a fait descendre le ciel sur la terre et l'éternité dans le temps. Quelle merveilleuse association de l'eschatologie et du présent ! Le voyant Jean voit déjà venir le Seigneur, non pas à la fin des temps mais maintenant; le Christ est d'ores et déjà au milieu de nous. «Vois, je viens bientôt», lui dit le Seigneur (Apo 22,7, 13).

Même association de la fin avec les faits de l'histoire, dans la procession pascale nocturne qui fait le tour de l'Église, ou mieux, même vision de l'avenir définitif, saisie à travers les faits de l'histoire qui y trouvent leur résultat éternel. La nuit, symbole de ce monde, et la nuit d'il y a presque deux mille ans, celle que le Christ a passée étendu au tombeau, Ces deux

nuits viennent se transposer l'une dans l'autre. Le souvenir des femmes et des apôtres courant en hâte au sépulcre du Seigneur s'est uni à la vue de la fin, alors que les vierges vont à la chambre de l'époux. Ici tombeau et chambre nuptiale ne font qu'un. La fin et le passé, cette ombre de la fin non encore arrivée, ne sont pas séparables l'un de l'autre. L'éternité a pénétré dans le temps. Dans l'Église syrienne, cette procession de Pâques autour de l'Église revêt le caractère d'un rite mystique secret, et s'appelle «arrivée au lieu de refuge». Quand la procession des fidèles, qui tiennent en main des cierges allumés, arrive au porche de l'Église, on lit, dans l'évangile, le récit des dix vierges. Chacun écoute en quelque sens résonner dans la nuit les pas de l'époux qui vient. Clergé et fidèles, toute la procession tombe à genoux devant l'entrée du lieu très saint, et s'écrie avec ferveur : «Ô Seigneur, ne ferme pas devant nous la porte de ta miséricorde !»

L'ensemble du culte de l'Église orthodoxe peut se répartir en trois cycles : quotidien, hebdomadaire, annuel. Le premier comprend des offices que l'on célèbre chaque jour, en des points fixés au cours des vingt-quatre heures. Ce sont : les vêpres, vers 16 heures; l'office des Complies, à 19 heures; puis l'office de minuit; l'office des Matines, de la 2 heures de la nuit; la «première heure» (prime), à 7 heures; la «troisième heure» (tierce), à 9 heures; la «sixième heure» (sixte), à 12 heures; et la «liturgie», l'office principal de l'Église orthodoxe; il ne se célèbre jamais après midi (hormis le samedi saint); le plus souvent, il a lieu à 9 heures du matin. Quant à l'office du jour à son déclin, il précède les vêpres, à la «neuvième heure». Dans l'ancienne Église d'Orient et en Russie avant Pierre le Grand cet ordre des offices était observé non seulement dans les monastères mais aussi dans les églises paroissiales. Plus tard, dans les paroisses, on abrégea et concentra les offices, afin de pouvoir disposer du jour pour le travail et de la nuit pour le sommeil. Chacun des offices a sa signification particulière. A les considérer ensemble comme un grand tout, on y voit représentée toute l'histoire du monde depuis la création jusqu'à la seconde venue du Christ.

Les vêpres commencent par commémorer la création du vaste univers par Dieu. Les portes royales sont ouvertes et laissent apparaître devant les fidèles le ciel et le trône de Dieu dans tout l'éclat des cierges qui brûlent. Le clair-obscur du couchant règne cependant dans la maison de Dieu. Comme jadis l'Esprit de Dieu planait au-dessus de l'abîme, ainsi monte l'encens de l'encensoir du prêtre qui parcourt toute l'église. Le chœur des chantres fait entendre le grandiose et poétique cantique qui exalte l'histoire de la création, sans cesse scandé par l'acclamation du psalmiste : «Tu as créé toutes choses avec sagesse.» Devant les fidèles en prière se succèdent ainsi les images : apparition de la lumière, du ciel, de l'eau, des oiseaux, des animaux petits et grands ... La première pensée au commencement du jour est consacrée à l'ensemble du cosmos, dont l'homme, citoyen du monde (cosmopolites), n'est qu'une minime parcelle. Mais cette pensée, avec la prière pour le monde, se retrouve aussi dans les autres offices et dans la liturgie, l'office central. Dans le monde, ce tout, toutes choses sont combinées, entrelacées; la création, avec l'homme, se réjouit d'être; avec lui elle souffre du péché, elle participe à la passion de son rédempteur, elle se réjouit de sa résurrection.

Et cette communauté de souffrance et de joie dure encore à ce jour. «Toutes les créatures, dit l'apôtre Paul, est constamment dans l'angoisse avec nous, aspirant à la rédemption» (Rom 8,22-23); la création éprouve comme les douleurs de l'enfantement; en elle, comme en l'homme et comme dans le monde entier, mûrissent une terre nouvelle et un nouveau ciel, depuis que le Fils de Dieu est entré dans l'histoire du monde et de l'humanité. L'orthodoxie est une religion de l'ascétisme, mais elle ne le comprend nullement comme un refus de la nature et de la vie, comme un effort aspirant à sortir de ce monde pour pénétrer dans l'au-delà. Les ascètes orthodoxes, devant la vie humaine pécheresse, ont fui dans le «désert»; ils sont allés là où ne les trouble pas le tumulte, l'agitation de la foire houleuse qu'exhibe cette vie. Mais ils n'ont pas fui la nature. Serge de Radonech et d'autres ascètes russes ont découvert de beaux sites dans la profondeur des forêts; saint Séraphim de Sarov nourrissait un ours; saint Naoum en avait un qui l'aidait à travailler la terre; saint Gerasime entretenait un lion; un autre lion creusa la tombe de saint Paul de Thebes, etc. Tout cela parle éloquemment de l'amour que les saints ermites et ascètes témoignaient à la nature et au monde des êtres vivants. L'ascétisme orthodoxe ne vise ni la mortification de la chair ni le renoncement au monde; la chair et le monde, il veut les transfigurer. Son devoir consiste à placer la chair avec ses penchants et l'âme avec son intelligence et sa volonté sous la souveraineté de l'esprit, à rendre à l'homme sa structure originelle; en d'autres termes, il a pour devoir de mener le combat contre l'égoïsme et de soumettre les passions, tendances, penchants, à l'esprit. Dans la liturgie, avant la transsubstantiation du pain et du vin, le prêtre



s'écrie : «Ce qui est tien, du tien, nous te le présentons en tout et pour tout.» Cela veut dire que ce qui est créé de toi et t'appartient (le pain, le vin, l'eau), nous te le présentons pour tous les hommes et pour toute la nature, pour le monde entier. Ainsi l'offrande n'est pas apportée à Dieu uniquement pour les hommes.

Après qu'ont pris fin le chant du psaume d'entrée et l'encensement de l'église, on ferme les portes royales : le péché fut commis par l'homme, et le paradis se ferma. Le diacre s'avance de l'autel, et devant la porte close il dit la litanie; c'est Adam déchu, devant la porte du paradis fermé; il pleure son péché et implore la miséricorde. Suivent des lectures de l'Ancien Testament, prophéties messianiques, hymne «joyeuse lumière», autre prophétie du Christ, l'aimable lumière qui s'approche, et l'ensemble s'achève par le chant du cantique du vieillard Siméon accueillant Dieu : l'enfant Jésus est arrivé dans le monde; c'est la fin de l'Ancien Testament.

L'office des Matines ramène sur la terre la pensée en prière; c'est derechef la fin de l'Ancien Testament. Les ténèbres du péché, la désespérante impossibilité de le vaincre par nos propres forces et de sortir de l'impasse où il a égaré l'humanité, sont symbolisées par l'obscurité de l'église, où c'est à peine si de petits cierges brûlent devant les icônes du Rédempteur et de la Mère de Dieu. L'aurore n'a pas encore point; du dôme le clair-obscur descend en quelque sorte sur les fidèles prosternés et priant. Quand cet office du matin fait immédiatement suite aux vêpres (office de la nuit entière, célébré la veille des grandes fêtes), l'éclairage de l'office du soir est encore diminué : on éteint tous les cierges, hormis un très petit nombre qu'on laisse brûler devant l'iconostase. La noirceur du péché, la détresse, le désespoir, ne faisaient que redoubler toujours plus, aussi longtemps que le Christ n'avait pas paru. Au milieu de l'église le lecteur lit l'hexapsaume de David, pour exprimer son ardente supplication, son instante prière : qu'il vienne, le Sauveur ! qu'il vienne accomplir la rédemption du monde ! Suivent l'ecténie litanique et le cantique : Le Seigneur-Dieu nous est apparu; béni soit celui qui vient au nom du Seigneur !» C'est la prédication de Jean le Précurseur, annonçant le Rédempteur qui vient. Les cierges sont alors rallumés : la lumière est dans le monde, la nouvelle alliance commence. L'idée fondamentale qu'exprime l'office du matin n'est autre que l'intime union entre l'Ancien Testament et le Nouveau; leur rapport est celui de l'image à son objet, de la prophétie à son accomplissement. On saisit là la signification de toute l'histoire du monde; l'Ancien Testament annonce le Nouveau et prépare pour lui l'humanité; le Nouveau Testament est le temps où froment et ivraie mûrissent l'un et l'autre, le temps de l'attente des anges moissonneurs, qui devront entasser l'ivraie pour la livrer au feu et mettre à part le bon grain pour les granges du Seigneur, dans l'attente du retour du Christ. Ce lien étroit entre les deux Testaments, leur mutuelle fécondation dans les prophéties et prototypes, sont bien présentés par les «cathismes», en particulier par le «canon» dont les cantiques ont eu pour auteurs les plus grands poètes chrétiens. Le premier chant du canon

évoque le passage de la mer Rouge par les Israélites; il comprend le cantique de Moïse et des cantiques en l'honneur des saints du jour. Il y a là comme une alternance entre la vie ancienne et la vie nouvelle, entre les prophéties et leur réalisation dans le Nouveau Testament et dans la vie des saints. Le troisième cantique du canon est celui de la prophétesse Anne : «Tu es saint, Seigneur; mon esprit te cherche.» Le quatrième a pour objet la «kénose», le dépouillement de Dieu dans l'acte de sa descente ici-bas et de son incarnation, avec rappel des prophéties d'Habakuk à ce propos. Le thème du cinquième cantique du canon est la prière du prophète Esaïe : Seigneur Dieu, donne-nous ta paix; le sixième reproduit la prière du prophète Jonas dans le ventre du poisson; le septième, et le huitième contiennent l'hymne des trois jeunes hommes dans la fournaise; le neuvième réunit au cantique de la Mère de Dieu celui de Zacharie, le père de Jean-Baptiste (magnificat et benedictus). Tous ensemble, les chants ainsi groupés tracent le chemin par où l'humanité va montant de l'Ancien Testament à Dieu, le chemin qui, partant de l'ombre de la future rédemption en Christ, conduit au Christ lui-même, le chemin qui, de la copie, aboutit au modèle. Durant la période où le culte orthodoxe s'est établi, élaboré, cette idée était commune à l'Orient et à l'Occident, avec une seule différence : cette idée, en Orient l'homme l'éprouvait, la vivait à fond; elle étreignait toute sa personne; aussi prit-elle consistance sous les formes artistiques du culte grandiose au sein de l'Église, tandis qu'en Occident elle se voyait développer par les systèmes philosophiques du moyen âge, basés sur la notion du prototype céleste et de sa copie tracée sur la terre. De part et d'autre, domine aussi le réalisme de cette époque. Les hommes n'observaient pas du dehors le processus historique; ils sentaient qu'ils y étaient enfoncés; ils avaient conscience d'y participer activement, en construisant la vie par la force créatrice de l'Église.

L'office du matin s'achève par la grande doxologie, chant de louange de la sainte Trinité, une d'essence et dispensatrice de vie, qui s'est révélée au baptême du Christ.

Les «heures» commémorent la passion du Christ. Première heure : le Christ est conduit de Caïphe à Pilate, jugé et condamné à mort. Troisième heure : flagellation du Christ dans la Cour de Pilate; commencement de ses souffrances pour le monde. Sixième heure : crucifixion du Christ; son opprobre subi sur la croix; invasion des ténèbres couvrant la terre. Neuvième heure : mort du Christ. Tous ces offices préparent la «liturgie».

Dans l'ancienne Église les chrétiens recevaient le corps et le sang du Seigneur presque jour après jour, à tout le moins une fois par semaine. Chaque communiant était tenu de participer à tous les offices de la journée. Cette prescription figure encore dans les actuels livres de la Liturgie, où après une brève explication de chacun des offices il est précisé que ceux qui sont présents dans la maison de Dieu «doivent faire de ce qui vient d'être mentionné sommairement (la signification des offices) l'objet de pieuses réflexions et présenter les prières des heures, d'un cœur contrit, si possible avec des larmes.» – «Que si en priant ils ne peuvent voir l'Écriture, ils devront en être instruits par un prêtre, un diacre ou un serviteur de l'Église, afin que soit éveillé en l'homme un désir sans cesse plus intense de l'amour du Seigneur.» (Slushebnik, Belehrung). Ainsi se trouve accentué le trait fondamental qui caractérise le culte orthodoxe. Les laïques, les «gens du monde» présents dans l'église ne doivent pas seulement voir et entendre ce qui est lu et chanté, mais apporter à tout l'office une participation active. Ils doivent en faire, chacun pour sa part, l'expérience vécue; selon le mot de l'apôtre il leur faut «revêtir le Christ», être crucifiés, mourir et ressusciter avec lui, participer aux sentiments que David laisse s'épancher dans ses psaumes de pénitence, pieusement réfléchir non seulement sur ce que disent les prophètes et archétypes sur l'unité de la ligne qu'a suivie toute l'histoire de l'humanité, mais aussi sur le fait que, dans cette histoire, chaque nouvelle étape réalisa ce que préparait la précédente, l'une étant à l'autre ce que la copie est au modèle et, point capital, sur le fait que toute l'histoire de l'humanité et du cosmos exprime l'aspiration de la copie à s'identifier à son modèle, la soif d'union, d'incorporation du modèle dans les copies, de déification du cosmos et de l'homme avec lui. A ce processus historique l'homme est tenu de participer activement. De même que le péché de l'homme a détruit dans le monde l'harmonie originelle, ainsi l'homme, accepté comme enfant de Dieu, est en mesure de la restaurer. «La création est soumise à la vanité, non pas de son propre gré mais à cause de celui qui l'a soumise; elle a gardé l'espérance de la nouvelle naissance par l'homme.» (Rom 8,20-21). Le chrétien orthodoxe n'assiste pas seulement au culte; il y participe activement, vivant ce qu'il voit et entend, réalisant une transformation intérieure.

Le cycle hebdomadaire comprend, dans les offices quotidiens, les particularités propres à chacun des jours de la semaine. Chacun d'eux, en effet, est consacré à une commémoration spéciale. Le lundi, l'Église célèbre les armées incorporelles; le mardi est le jour de saint Jean le

Précurseur, le prophète placé sur la limite entre l'Ancien Testament et le Nouveau. Le mercredi et le vendredi commémorent Jésus livré et crucifié, ce qui s'associe étroitement à la croix et aux souffrances de la mère de Dieu. Le jeudi, les fidèles doivent, dans l'église, s'unir en priant aux apôtres et à saint Nicolas le Thaumaturge, le «premier hiérarque», représentant par excellence le chœur des saints évêques. Le samedi, à travers toute l'année, l'Église adresse ses oraisons aux martyrs et à tous les saints; elle prononce aussi des prières spéciales pour tous les morts, en particulier lors des «samedis», dits «des ancêtres». L'ordre que suivent ces variations successives dans les offices ecclésiastiques au cours de la semaine, rappelle encore le processus cosmique. La semaine commence en évoquant le monde des anges, les premières créatures de Dieu; puis elle arrive au point de démarcation entre les deux périodes fondamentales de l'histoire, Ancien Testament, Nouveau Testament; après quoi apparaissent, fait central de l'histoire du Nouveau Testament, la passion et la mort du Christ, que suit (le jeudi) la vie de l'Église du Christ en la personne de ses grands représentants, les «hiérarques»; cette Église pénètre dans le martyr, en Christ (vendredi); d'où naissance et croissance de l'Église céleste que remplissent les défunts membres de l'Église d'ici-bas. C'est du ciel que l'histoire du cosmos a procédé à l'origine; c'est au ciel qu'elle prend fin, terre et ciel ne faisant plus qu'un.

Les offices du lundi contiennent de riches trésors de prières destinées aux puissances célestes. La nature des anges s'y révèle à nous. Grégoire de Nazianze les appelle «reflet de la lumière parfaite»; Théophane le Marqué, «miroir qui révèle la lumière»; recevant la lumière directe de Dieu même, lumière par essence, ils la font rayonner sur nous, reflétée dans notre âme. Les anges sont les «esprits servants» (Job 4,18), de «purs esprits qui se tiennent devant l'Esprit suprême, remplis de l'éclat de la divinité. Ils reçoivent en eux l'authentique amour de Dieu, qui est lui-même l'Amour; ils en sont remplis et ils l'apportent aux hommes. «Eux, les premiers esprits incorporels, eux, le reflet de Dieu, ... ils nous apportent la clarté rayonnante de l'amour, et ils nous inclinent à (réaliser) la pureté du cœur.» L'Église demande de nous que nous devenions spirituellement parfaits, à la ressemblance des séraphins, pour jouir de l'amour divin; elle nous invite à penser à chaque instant qu'à chacun de nous est donné un ange gardien, qu'il est auprès de nous, que par une conduite indigne nous le blessons et que dans tout ce que nous pouvons entreprendre de bien il nous assiste.

Le samedi est le jour des martyrs et de tous les défunts. Les pensées des hommes se portent sur la mort, sous ses deux aspects : la mort violente, infligée par des hommes qui dans leur aberration suppriment la vie qu'ils n'ont pas créée, cherchant à anéantir le mouvement qui porte les hommes vers le Christ, et la mort naturelle, attendue de chaque être humain. Avec son intellect impie, autonome, l'homme est monté très haut. Il rêve d'imposer son empire à la nature, de prendre ainsi la place même de Dieu. Mais il y a quelque chose qu'il ne saurait atteindre; c'est de dépasser les deux frontières imposées sur la terre à toute vie, j'ai nommé la naissance et la mort. Il n'a pu ni créer une vie nouvelle, ni éloigner la mort. Bien plus, il n'a aucune possibilité de donner un sens soit à la naissance soit à la mort; il ne saurait répondre à la question qui étreint la race humaine : pourquoi la mort ? qu'est-elle ?

La mort d'un chrétien diffère de celle d'un incrédule. Ce dernier est réduit à l'existence terrestre, matérielle. Cela, il le perd, car la mort le détruit, et devant lui se dresse le ténébreux néant. Que peut éprouver quiconque meurt de la sorte ? La seule épouvante du non-être, du vide, du chaos. Le chrétien, quant à lui, a appris du Christ, son devancier (nos «prémices»), que la mort est un passage par où va s'opérer la transfiguration, la déification du corps humain. Il sait qu'il y a quelque chose d'impérissable qui ne peut lui être ravi même par la mort; ce sont les douces minutes de la joie que lui a causée la purification intérieure obtenue par le sacrement de la pénitence; c'est l'illumination de l'âme par la lumière du Christ dans le sacrement de l'autel; ce sont les instants de sérénité et d'allégresse vécus dans la prière et en accomplissant de tout cœur, à cause du Christ, une bonne œuvre. Tout cela nous est présent à l'heure de la mort, trésor impérissable que l'homme emporte avec lui. «Dans son discours sur les défunts, Athanase dit que déjà avant la résurrection générale, est possible aux saints de se reconnaître et de se réjouir entre eux.» (Synaxaire, Samedi du Carnaval). «Ô homme, si tu as été miséricordieux envers autrui, celui-là aussi le sera là-haut envers toi; si tu as eu pitié d'un orphelin, il te délivrera là-haut de tes misères. Si dans cette vie tu as vêtu un homme nu, il te revêtira là-haut du chant du psaume d'alléluia.» (Ensevelissement d'un prêtre, ikos 8). «Pourquoi me pleurez-vous si fort ? ... La mort, pour tous, c'est l'apaisement.» (Ibidem, bénédictions, 2). Pour un tel chrétien, la mort n'est pas redoutable.

Cependant le corps humain subit la destruction, il est livré à la putréfaction. Cela ne serait donc pas terrible ? Est-ce que le chagrin ne nous accable pas en pensant que le corps

d'un de nos proches est désormais anéanti ? «Je pleure et me désole quand je pense à la mort et que la beauté créée à l'image de Dieu, je la vois gisant dans les tombes, devenue laide, informe, repoussante, comme nous fûmes livrés à la corruption, enchaînés avec la mort ...» (Ensevelissement des laïcs). Eh bien, pour un chrétien, cela n'a rien d'horrible, car le Christ est ressuscité, prémices de la grande résurrection ! Nous aussi nous ressusciterons. Mais s'il en est ainsi, pourquoi donc la mort ! C'est que le péché héréditaire a détraqué, retourné, tout l'organisme humain; il a détourné l'homme de l'esprit en l'asservissant à la chair. L'homme pêche sans discontinuer, car «il n'y a pas un seul être humain qui vive et ne pêche point»; or tout péché laisse ses traces sur le visage humain qu'il déforme. La primitive beauté donnée au corps humain lors de la création fut ravagée par le péché originel; et sa défiguration persiste sous les coups des péchés accumulés durant la vie entière; il n'y a plus de beauté originelle; à peine en subsiste-t-il un très faible reflet. Imparfaite était aussi la beauté d'Adam dans le paradis. L'apôtre Paul dit que «le corps est pour la nourriture et la nourriture pour le corps», mais que «dans la vie future l'un et l'autre auront pris fin». Le Christ a déclaré que dans cette vie à venir personne ne se mariera et personne ne se livrera à une industrie. Le corps du premier homme créé, Adam, devait lui aussi se transformer. Mais comment se transformer ? Lors du retour du Christ, les morts ressusciteront avec leur corps, quant à ceux qui resteront alors en vie, ils seront transformés en un clin d'œil. Il faut que notre corps de péché tombe en ruines, comme cela lui arrive sans arrêt dans cette vie, pour ensuite être restauré sous son aspect premier intact. Il ressuscitera donc, sous une forme transfigurée, ainsi que le corps du Christ fut transfiguré lors de sa résurrection. ... La mort ne fait que transformer le corps, mais la substance en subsiste et est restaurée dans la vie.

L'histoire que commémorent les offices hebdomadaires commence par le ciel et s'y achève, puisqu'elle aboutit au ciel futur, qui paraîtra à la fin des temps.

Quant aux offices annuels, ils se rattachent aux fêtes, qui sont à proprement parler solennelles, réparties de manière à revenir chacune une fois l'an. Comme les offices du jour et ceux de la semaine, ceux de l'année, en une mesure beaucoup plus large, reproduisent l'histoire du monde et de notre rédemption. L'année ecclésiastique orthodoxe commence avec le mois de septembre (en Russie, ce fut seulement sous Pierre le Grand qu'on la fit partir du 1<sup>er</sup> janvier). La première grande fête annuelle est celle de la naissance de la très sainte Enfantrice de Dieu; suivent les douze grandes fêtes, naissance du Christ, circoncision du Seigneur, son épiphanie (baptême), Annonciation à Marie, semaine sainte, résurrection du Christ, etc. L'année s'achève avec les fêtes commémorant la mort de la Mère de Dieu et le martyr de Jean le Précurseur. Là aussi l'élément eschatologique apparaît en pleine lumière. La construction de l'Église de Dieu est le fondement de l'histoire universelle; la transfiguration du corps humain en Christ et l'épanouissement de l'Église militante devenant l'Église triomphante, tel est le but définitif de l'histoire du cosmos tout entier. Les temps de jeûne, qui précèdent Noël, Pâques, la fête des saints Pierre et Paul et la commémoration de la Dormition de la Toute-sainte, tracent le chemin où se prépare la décisive renaissance de l'humanité. La vie spirituelle du fidèle orthodoxe est déterminée par ce point de vue eschatologique, par l'ascétisme orthodoxe et par la vie intérieurement active au sein de l'Église, corps du Christ.

## MONACHISME. MOINES ET STARETZ

### Monachisme, ascèse et activité spirituelle

La formation du monachisme remonte aux premiers siècles chrétiens. Cette forme de la vie chrétienne n'a été ni générale, ni fondamentale; elle fut destinée à des personnes qui se reconnaissaient incapables de se sauver au milieu des tentations du monde, ou à des gens qui aspiraient à une vie parfaite. L'aspiration au salut est une obligation universelle; à la perfection ne sont tenus d'aspirer que ceux qui «peuvent la concevoir (la saisir)».

Dans les premiers temps de leur apparition, les monastères ne se donnaient pas pour but le salut mais le perfectionnement. Leur lumière éclairait le monde. Plus tard, au 6<sup>e</sup> siècle, Jean Climaque appelait les monastères des hôpitaux, destinés à guérir la nature pécheresse de l'homme, et à la débarrasser du faix du péché. Non pas que depuis ce siècle-là les monastères n'aient continuellement été que des infirmeries et que nulle part la santé n'y ait été florissante. Ce qui est exact, c'est qu'il y eut, dans l'histoire du monachisme, des temps où le rôle des monastères était exclusivement hospitalier; qui pis est, il y en eut où même là l'art médical s'éteignit, les monastères n'étant plus que des lieux de refuge pour malades et infirmes. Ce

sont leurs périodes de décadence. Entre le monastère et le monde subsista toujours un lien intime, toujours ils agirent étroitement l'un sur l'autre. Le déclin de la vie monastique reflétait fatalement une décadence morale au sein du monde. La maladie était commune, mais la guérison du monde eut toujours les monastères pour point d'origine. L'influence des monastères sur le monde a toujours été plus forte que l'influence inverse. Lorsque des gens ayant l'âme malade entraient au cloître, c'était parce qu'ils reconnaissaient leur maladie. Premier pas, démarche fondamentale, vers la guérison. Il est donc naturel que la guérison du monde ait toujours procédé des monastères.

Les monastères ne s'enfermaient jamais entre leurs murs; jamais leurs hôpitaux ne soignaient que leurs propres habitants. La solitude, la claustration, l'ascèse et le silence n'étaient qu'une méthode, traçant la voie de la guérison intime, et de l'affermissement; ce n'était jamais le but même de la vie monastique : Ce but consiste à travailler pour se préparer au service du monde. La Mère de Dieu en personne a ordonné à saint Séraphim de Sarov de rompre sa clôture et d'aller au milieu des hommes. Lorsque s'accomplit le rite de la petite tonsure monacale, on remet au récipiendaire un cierge allumé, en lui disant : «Que ta lumière brille ainsi devant les hommes ...» Le moine doit constamment se souvenir de ses frères restés dans le monde, et n'oublier jamais son devoir de les servir. Le monastère de la Trinité de Saint-Serge a joué en Russie un rôle historique considérable. Il ranima l'esprit du peuple russe écrasé sous le joug tartare; il lui rendit après le désastre confiance en soi-même et en sa force; il le délivra de la servitude intérieure et il éveilla en lui l'élan vers la liberté.

Le monastère est un hôpital, mais les guérisons qu'il opère ne procèdent pas comme les traitements que les médecins appliquent aux maladies physiques. Il ne borne pas son activité à expliquer l'action dissolvante, ruineuse, du péché et à procurer des moyens pour le combattre. A la recette il joint la médication, j'ai nommé la grâce de Dieu et la foi à la possibilité de guérir. Dans les monastères les starets sont des médecins et des chirurgiens qui apaisent les âmes de ceux qui viennent il eux, et qui les soulagent de leurs appréhensions, afflictions, désespérances; ce sont des médecins dont à elle seule l'âme aimante et perspicace apporte au malade découragé un remède salulaire.

A peu près depuis le commencement du 14<sup>e</sup> siècle il se forma en Russie deux types de monastères : monastères de cénobites et monastères de pionniers (skites); ils se distinguent beaucoup les uns des autres par leur conception du rapport entre la propriété monastique et la souveraineté du grand prince, plus tard de l'empereur. Les moines pionniers, partis de Moscou vers le nord du pays, au delà de la Volga, à la recherche de la solitude et d'une activité intérieure, se tracèrent une voie à travers forêts et marécages impénétrables. Ils se détournèrent de la politique, mais, sans en avoir conscience, ils rendirent possible la pénétration de la civilisation russe au loin vers le nord, jusqu'aux îles Solovski et à l'océan glacial. Ils prêchaient l'amour et la douceur, s'opposant aux méthodes violentes pour lutter contre hérétiques et schismatiques. Tout à fait différents apparaissent les disciples de saint Serge, qui répandirent le courant méridional du monachisme russe, et fondèrent les monastères du territoire moscovite. Ils s'étaient prescrit de réaliser l'idéal de la vie parfaitement commune. Dans leurs monastères régnait la stricte discipline monacale; on s'appliquait à accroître les richesses de la communauté, afin de nourrir des pauvres et d'aider à soulager la disette de la population; cette activité sociale du cloître devint un service officiel de l'empire moscovite qui commençait alors à progresser. Joseph de Volokolamsk (1439-1515), l'un des principaux disciples de saint Serge dans le groupe du sud, a marqué de son empreinte toute l'allure propre à la religiosité et à l'État moscovites. Son attachement à la stricte discipline trouvait à se satisfaire dans l'idée de l'autocratie, qu'il consacra toute son activité à renforcer toujours plus. Dans les dernières années du règne de Jean III, il amena ce souverain, personnellement bienveillant et bon, à frapper cruellement les hérétiques.

Ainsi se formèrent en Russie deux courants monastiques, celui des pionniers des déserts, qui vivaient de l'autre côté de la Volga, et celui des disciples de Joseph, pratiquant la vie commune. Au commencement du 16<sup>e</sup> siècle les deux tendances en vinrent à se heurter avec violence. Les Joséphites, établis à proximité du pouvoir impérial, se mirent à poursuivre cruellement les moines des lointaines solitudes, d'abord en attaquant la question de la propriété conventuelle, puis à partir de 1550 environ, à cause des hérétiques. Ceux d'au delà de la Volga étaient opposés aux rigueurs; ils assuraient dans leurs monastères un refuge à tous les persécutés; aussi les Joséphites les accusaient-ils de verser eux-mêmes dans l'hérésie. Leurs monastères, les «skites», furent dissous; eux-mêmes, emprisonnés. Ainsi se brisait tout un mouvement spirituel. Les Joséphites triomphants exercèrent sur la vie ecclésiastique une influence décisive pour tout l'avenir. La facilité de leur victoire s'explique

d'un côté par la concordance entre leur orientation et la politique alors établie à Moscou, avec sa farouche discipline, la tension serrée de toutes les forces sociales, et de l'autre côté par l'hostilité que manifestaient à l'État les moines d'outre-Volga, toujours soucieux d'éviter le contact avec les milieux gouvernants. Sans doute eux aussi sortaient de leurs skites et de leurs déserts pour servir la collectivité, mais ils n'allaient ni à Moscou ni dans les châteaux princiers; tout comme Gennaditch (mort en 1565), le bâtisseur des monastères de Kostroma et de Lioubimograd, ils aimaient à s'entretenir dans les champs avec les paysans, avec qui ils passaient volontiers la nuit dans leurs cabanes, où également s'exerçait leur activité enseignante. Ces «moines de la Volga» ont fondé la «sainte Russie» invisible, qui en recherchant la volonté divine intérieurement, dans l'amour chrétien, put instaurer, dans la «ville sainte» de Kitech, Une réelle unité entre toutes les diverses tribus de la Russie d'alors, et poser les fondations de la haute civilisation russe, avec son admirable architecture et la jubilante peinture d'icônes de Novgorod et de Moscou, épanouie au 15 e siècle. Ces moines ont créé l'âme de l'État russe qui commençait alors à se développer, tandis que les princes et les empereurs moscovites, soutenus par les Joséphites, s'appliquaient à lui donner un corps. L'anéantissement du mouvement des skites a pour longtemps fait obstacle à l'expansion de l'âme profonde, cachée, du peuple russe; c'est de là que devait procéder plus tard la tragédie marquée par l'hostilité de Pierre I er envers l'Église, par la cruelle persécution des monastères et des moines sous l'impératrice Anna Ivanovna, qui jeta le clergé en prison, le maltraita et le reléqua dans l'extrême nord, par la fermeture de plus de la moitié de tous les monastères russes en vertu de l'oukase de Catherine II, en 1764, par la sombre et dure période que traversa l'Église russe dans les cinq premières décades du 19 e siècle, où la volonté de l'administration ecclésiastique se vit presque définitivement briser.

Malgré tout la sainte Russie n'a pas succombé; devant toute cette anarchie elle s'est repliée, implantée au fond de l'âme russe, comme la ville sainte de Kitech au fond de la mer boréale. Les cloches de cette cité engloutie se font de temps à autre entendre aux voyageurs attentifs; elle aussi, la sainte Russie, se remet soudain à briller parfois en tels ou tels enfants de son peuple; éveillant leurs souvenirs, elle les rappelle à elle. Il y eut beaucoup de ces lumières, jaillis de l'invisible Russie sainte, aux 16 e et 17 e siècles; au 18 e ce furent saint Séraphim de Sarov, l'évêque Théophane, l'évêque Ignace Brentchaninov, le starets du désert d'Optino Léonide, Macaire, Ambroise, et d'autres, tous disciples de Siméon le Nouveau Théologien, de saint Grégoire Palamas, de saint Serge de Radoneje, de saint Nil Sorski, tous formés par ce grand courant d'ascétisme orthodoxe et de théologie réaliste, tous convaincus que Dieu et les saints qui rayonnent du monde divin, sont véritablement présents ici-bas et peuvent être perçus, ressentis, tous certains que le sens de la vie humaine et de l'histoire de toute race consiste à «approprier le saint Esprit».

L'auteur premier du mouvement du monachisme des skites en Russie a été saint Serge de Radoneje; puis la carrière de Nil Sorski fut celle d'un champion militant au service de ce mouvement et de son idéologie.

Pour caractériser la philosophie ascétique de saint Serge de Radoneje, il importe de connaître non seulement sa biographie mais aussi l'activité de son disciple, saint Paul d'Obnorsk.

Paul d'Obnorsk naquit en 1317 à Moscou, A l'âge de vingt-deux ans, en 1339, il quitta la maison paternelle, se rendit au monastère des bords de la Volga qui était dédié au mystère de la nativité du Christ, et y devint moine. De là il passa auprès de saint Serge, au monastère de Radoneje, où il vécut quinze années dans sa cellule, pratiquant l'obéissance. Il apprit, au contact de saint Serge, à connaître la vie ascétique, s'appropriant, sans aucun doute, toute la conception mystico-ascétique du monde qui était celle de son instructeur. Puis celui-ci lui permit de vivre en ermite et lui donna sa bénédiction à cet effet. Il passa également quinze ans à pratiquer la vie érémitique, mais en restant constamment en rapport avec saint Serge, qui très certainement continuait aussi d'être son directeur spirituel. En 1389, avec la bénédiction du métropolite Photius, Paul construisit une église dédiée à la sainte Trinité, comme l'était le monastère de saint Serge, et il érigea un monastère à quelques kilomètres des bords de l'Obnora. Il avait alors soixante-douze ans. Après avoir rédigé pour la communauté de ses moines une règle sévère, où il n'est pas douteux que se soit affirmée l'influence mystico-ascétique de saint Serge. Paul transmet la direction du monastère à son disciple Alexandre et se fixa lui-même dans une cellule aménagée près de là, sur une montagne et où il se rendait auparavant tous les samedis et dimanches. Dans son monastère se trouve un manuscrit de la première moitié du 15 e siècle, qui contient des instructions à l'usage des jeunes moines. Il est possible que ce soit la règle conventuelle écrite par saint Paul

lui-même. En tout cas, ce manuscrit date soit des dernières années de sa vie (il mourut en 1429), soit de peu de temps après sa mort. S'il y est principalement traité d'exercices ascétiques extérieurs, on y trouve pourtant aussi des allusions à l'ascèse intérieure, avec des expressions comme «prière spirituelle» «collection (recueillement) en dedans», «silence». Par «prière spirituelle», là comme d'une manière générale dans les monastères russes, on entend : «prière de Jésus». Au demeurant, les exercices ascétiques extérieurs occupent la première place dans l' «Instruction aux jeunes moines».



C'est autrement que se caractérisent l'activité et l'enseignement de saint Nil Sorski. Il exigeait des moines une pauvreté absolue et se montrait l'adversaire décidé des propriétés conventuelles. Mais dans cette lutte Nil et ses successeurs subirent une totale défaite que marque, nous l'avons vu, la suppression, la ruine, des skits d'outre-Volga. Toutefois, son impérissable mérite n'aura pas été de livrer ce combat malheureux, mais bien d'avoir fondé en Russie l'ascèse intérieure avec son activité spirituelle et l'institution des staretz. Nil a introduit en Russie toute l'opulente littérature ascétique orientale, ce «jardin épanoui de vie et de sagesse chrétiennes». Comme une abeille, il était allé butiner sur le mont Athos le suc des fleurs spirituelles pour vivifier son âme. Il lui fut donné là de savourer les joies du festin des noces «paradisiques» auquel, par la grâce de Dieu, sont admis à participer les vaillants champions de la vie érémitique. Là aussi, il s'assimila par des lectures assidues les ouvrages de saint Athanase le Grand, de saint Basile le Grand, de saint Éphrem le Syrien, de l'abbé Dorothé, de Maxime le Confesseur, de Jean Climaque, de Macaire d'Égypte, d'Isaac le Syrien, de Siméon le Nouveau Théologien, de Nil du Sinaï, de Grégoire le Sinaïte et de beaucoup d'autres. Ainsi enrichi il revint en Russie, mais se consacra seulement à ses disciples, dans le monastère, le skite, qu'il avait fondé sur les bords du Sora, non loin du monastère de Cyrille à Beloyesersk. Toute une série d'événements politiques expliquent pourquoi les idées ascétiques de Nil Sorski n'ont pu s'implanter dans la Russie d'alors. Le 17<sup>e</sup> siècle et le commencement du 18<sup>e</sup> furent des temps particulièrement peu favorables au développement de la vie monastique. C'est seulement vers le milieu du 18<sup>e</sup> siècle que le nouveau mouvement de l'ascèse orthodoxe commença à se répandre largement en Russie, grâce à l'activité de Paisi Velitchkovski (1722-1794). Élève des moines

de l'Athos, fondateur et chef d'un monastère de Moldavie, il ne perdait jamais de vue son idéal : la renaissance de sa bien-aimée Russie; c'était l'inspiration de tous ses labeurs; non seulement il menait lui-même l'existence d'un ascète, mais il multipliait ses efforts pour communiquer autour de lui, spécialement au peuple russe, la philosophie de l'ascétisme basée sur son expérience personnelle. Jusqu'à sa mort il poursuivit la traduction en slave d'Église de la dobrotouloubiye<sup>1</sup> et des ouvrages des pères grecs. Il consacra une application particulière à cultiver l'institution des staretz, où il voyait l'un des principaux moyens susceptibles de mettre en marche la régénération de l'humanité. Il avait vingt-quatre ans lorsque, sur le mont Athos, il engagea la lutte contre les tentations de l'esprit et du corps. Il passa trois années enfermé dans sa cellule, constamment absorbé en prière et non sans verser des larmes. Nul de ceux qui venaient à passer devant sa porte toujours fermée ne soupçonnait le moins du monde quel combat gigantesque, derrière la minuscule fenêtre de cette cellule, livrait le reclus solitaire. Puis, de bonne heure, des élèves s'attachèrent à lui et il adopta le genre de vie d'un staretz.

De l'Athos, Paisi se transporta avec ses disciples en Moldavie; où il fonda les deux monastères de Seculi et de Neamtz. C'est à cette époque que son influence pénètre dans la vie spirituelle en Russie. Lors de la seconde guerre russo-turque (1786-1790) il devint archimandrite, mais sans rien changer au strict ascétisme de tout son comportement. Il mourut le 15 novembre 1794, dans sa soixante-douzième année. La nouvelle du décès du staretz provoqua de toutes parts l'émotion et l'affluence des masses populaires. La porte de sa cellule était toujours restée ouverte à quiconque avait besoin d'être conseillé ou secouru; chacun trouvait là de la sollicitude et de l'affection. Par cette même porte l'amour du peuple pour le staretz poussait maintenant le flot ininterrompu de ceux qui voulaient rendre à ses restes mortels les suprêmes honneurs. Le quatrième jour après qu'il eut expiré, il fut enterré

---

<sup>1</sup> Dobrotouloubiye correspond à Philokalia, «amour de la beauté spirituelle»; c'est le titre d'une anthologie ou chrestomathie mystico-ascétique.



dans la principale église du monastère de Neamtz, en présence des moines de ses deux fondations.

De ces deux centres où l'on s'initiait à la vie ascétique, l'influence se répandit au loin; elle franchit même, et considérablement, les limites de la Moravie. Le père Paisi a restauré entre la Russie et l'Athos, la montagne sainte, l'unité que le 17 e siècle avait rompue; dès lors la renaissance de la vie monacale redevenait possible en pays russe. A cet égard la production littéraire qu'il a laissée, travaux personnels ou traductions, était appelée à jouer un grand rôle; c'est principalement le cas de la *dobrotolubiye* traduite en slave ecclésiastique .

Avec ce grand ascète s'ouvre une nouvelle source pour l'abondante expansion de la vie monastique en

Russie; cela devait durer, avec des interruptions, jusqu'au milieu du 19 e siècle.

A la double mission du monachisme, rédemption et perfectionnement, correspondent deux catégories d'exercices monastiques : d'une part exercices ascétiques, ou combat de chacun contre sa propre nature pécheresse et contre les séductions du monde; c'est ce qu'on appelle la «pratique»; d'autre part, exercices de prière à l'effet de contempler Dieu, c'est la «théorie». Cette distinction, déjà exprimée par saint Macaire d'Égypte, persiste dans la suite de l'histoire du monachisme. Lorsque Grégoire le Sinaïte (mort en 1346) alla pour la seconde fois visiter le staretz Arsène dans une grotte de l'île de Chypre, et l'entretint de ses luttes ascétiques; tout cela, lui répondit Arsène, c'est la pratique; mais la véritable vie ascétique consiste dans la contemplation de Dieu. A ces mots, Grégoire tomba à genoux devant le staretz, et le supplia de l'initier à la théorie. Arsène lui donna des instructions sur la prière spirituelle, le silence et la maîtrise imposée à l'intelligence. Grégoire appliqua et réalisa en fait ces directives, qu'il a exposées dans ses œuvres : *Instructions pour celui qui se tait; Du silence et de la prière*. Ainsi naquit la nouvelle philosophie de l'ascétisme chrétien. On trouve chez Nil du Sinaï le premier essai d'un exposé de la mystique de la prière. Cette élaboration atteignit son point culminant chez saint Siméon le Nouveau Théologien. Mais avec lui se termine la période patristique, où furent formées les notions de pratique et de théorie de l'expérience intime.

La pratique ascétique a pour devoir la rédemption, le rétablissement de la nature humaine originelle, la subordination de la chair et du corps à l'âme, et celle de l'âme à l'esprit. Dans l' «ordre (la règle) du petit schème», rituel de la tonsure monacale, on distingue deux degrés de la vie chrétienne : salut et perfectionnement. De quiconque veut faire profession monacale, est requis avant tout le renoncement au monde. Mais ceci n'équivaut pas à refuser de vivre dans le monde créé par Dieu, à se détourner des hommes; ce qu'il faut, c'est renoncer à l'ordonnance du monde corrompu par le péché, du monde diabolique. Le sens, la portée, de ce renoncement se manifeste dans les trois vœux du moine récipiendaire : le renoncement «à la volonté propre», c'est-à-dire à son propre moi, à mettre son vouloir et son

intelligence à la place de Dieu (c'est là l'essence du péché originel et héréditaire); 2° vœu de pauvreté, renoncement à toute possession propre; 3° vœu de chasteté. Ce dernier vœu ne concerne pas le salut, mais le perfectionnement : «devenir semblable aux anges». En outre, le rituel donne une explication plus détaillée des deux premiers vœux : accepter et réaliser le dépouillement de soi-même, savoir rester prêt à supporter la misère, l'indigence, de la vie monastique, se détacher de tous liens de parenté, lutter contre l'asservissement à la chair, etc. Au moment où le nouveau moine revêt l'habit, des allusions symboliques soulignent derechef son renoncement au monde et «à tout ce qui est dans le monde», à sa volonté propre et à toutes convoitises charnelles, à sa «prise du costume de la pauvreté et dépossession volontaire». Enfin le récipiendaire reçoit le paramant, symbole des fiançailles angéliques (qu'accompagne la grande tonsure, schème), vêtement de l'incorruptibilité et de la pureté. Il souscrit de la sorte le vœu du perfectionnement, il revêt l'emblème de la joie spirituelle et couvre sa tête du klobuk, signe de son amour pour la sagesse spirituelle. Toutefois, le monachisme n'est pas le souci de la rédemption et du perfectionnement; il ne prend pas la fuite hors du monde de Dieu. Le but des vœux monastiques ne réside pas là. Quiconque les prononce est tenu de s'oublier soi-même et de suivre le Christ. Or le Christ est venu sur le chemin pour racheter les hommes, et pour eux il a donné, livré, sa vie. Voilà ce qui doit concentrer la pensée du nouveau moine. A la fin du rituel susvisé, il reçoit un cierge et s'entend dire : «Prends ce cierge, frère, et considère qu'à partir de maintenant tu dois, par une vie pure et vertueuse, par la douceur de tes mœurs, être une lumière pour le monde, car ainsi parle le Seigneur : que votre lumière brille devant les hommes, afin qu'ils voient vos bonnes œuvres et louent votre Père qui est aux cieux.» Les anges sont les protecteurs des hommes et les auxiliaires de Dieu, au service de sa divine providence pour le monde; en revêtant le symbole angélique, le moine devient, lui aussi, un protecteur et un serviteur du monde. Tous ses vœux, tous ses exercices ascétiques ne sont qu'une préparation au but fondamental, au service de la libération du monde, de son salut.

Les moines orthodoxes, comme le peuple orthodoxe tout entier, ne considèrent les bonnes œuvres ni comme un moyen de rédemption ni comme le but de leur vie religieuse. C'est dans les monastères que la formation, la culture, du peuple avait eu son point de départ, mais ils ne se la donnaient pas pour but, et jamais les moines d'Orient n'ont formé aucune espèce d'organisation se consacrant à une activité publique, par exemple au travail missionnaire. Cela n'équivaut pas à exclure les bonnes œuvres; seulement elles ne doivent pas être le but; elles résultent, à titre de conséquences, de la nouvelle naissance intérieure; il faut qu'elles se produisent sans que celui qui les fait le remarque lui-même; il faut que la main gauche ignore ce que fait la main droite; il faut que les bonnes œuvres extériorisent non intentionnellement la disposition intérieure de l'homme, semblables en cela au parfum qui émane des fleurs et au chant tout spontané du rossignol. L'influence du monachisme sur le monde s'exerce suivant deux lignes différentes : par la fuite, hors du monde, dans le désert, et par la culture du perfectionnement intérieur, l'existence des moines a été un flambeau pour le monde enténébré. Vers cette lumière des cloîtres se portaient les laïques en quête, sur cette terre, de la vérité réalisée. Nous avons déjà vu comment, dans la Russie des 14<sup>e</sup> et 15<sup>e</sup> siècles se formèrent bientôt à proximité des pauvres monastères, skites, épars dans les profondeurs des forêts qui couvraient l'âpre pays du nord, des colonies, des villages et des villes. Mais les moines eux-mêmes allaient aussi dans le monde. S'ils constataient que leurs exercices ascétiques obtenaient tel ou tel résultat, ils estimaient, comme dit le starets Ambroise du désert d'Optino, qu'il ne leur était pas permis de cacher sous terre le talent qui leur était confié, tel le mauvais serviteur de la parabole évangélique, mais ce talent ils le faisaient «croître», en se plaçant parmi les hommes. Les uns adoptaient l'existence des starets; les autres se consacraient aux travaux missionnaires et au soin des «enfants koréliques et siryamiques», désignation de deux tribus païennes dans les vieilles chroniques. D'autres encore s'attelaient à une tâche des plus ardues, je veux dire à christianiser la politique de l'État et la direction de la vie culturelle du peuple.

La voie de la pratique ascétique, où se poursuit la lutte contre nos propres passions, est une voie négative; c'est une sorte de méthode chirurgicale, d'amputation totale ou partielle des activités humaines : jeûne, abstinence, renoncement à la propriété, célibat, et par dessus tout soumission du moi propre, vaincu, extirpé, par suite de la suppression de la volonté et de l'intelligence autonomes.

Mais cette méthode ne donne aucune espèce de résultats positifs; elle ne peut en donner. Le vide, provoqué par l'ascèse chirurgicale, reste béant; rien ne le comble. D'où nécessité indispensable de la seconde voie, de la «philosophie de l'esprit», comme disait Nil le

Sinaïte. L'indépendance ou la volonté propre et la présomption dressent comme un mur entre Dieu et l'homme, tel le soleil d'automne, de qui le monde s'éloigne toujours plus, perdant de ce chef son énergie vitale. Les hommes tombent, comme des arbres les feuilles d'automne, et ils s'éparpillent de tous les côtés. La première voie de l'ascétisme détruit ce mur, déblaye la route qui mène vers Dieu, mais elle ne conduit pas plus près de lui. Pour rendre possible le réveil du soleil printanier, pour que le monde puisse se tourner vers Dieu, il faut recourir à la «philosophie de l'esprit», à la contemplation de Dieu. L'ascétisme oriental nous présente trois facteurs fondamentaux sans lesquels aucun mouvement vers Dieu n'est possible. Ce sont l'humilité, le silence et la prière. Au premier abord il n'y aurait là que des états passifs de l'esprit; en réalité ces trois facteurs sont essentiellement actifs; aussi chez les pères de l'Église les trouve-t-on appelés le «faire spirituel», ce que l'esprit produit, réalise.

L'humilité s'apparente à l'obéissance. Elle détermine notre rapport avec Dieu et avec les hommes. Le monde, dans son ensemble, est un tout créé par Dieu et tenu en sa main. Ce tout conditionne la vie du monde et celle de chacune de ses parties constitutives. Le péché originel consista à tenter de se donner à soi-même, parcelle sans valeur, la place du tout. La première voie de l'ascétisme a surmonté cette surestimation de soi et remis le moi à la place qui lui appartient, celle d'une minime parcelle.

Mais il reste nécessaire que cette parcelle restaure son rapport avec Dieu et avec les hommes, rapport d'amour. Or l'amour n'est pas un sentiment passif, simple complaisance et jouissance des expériences vécues par chacun; c'est une activité tendue, une aspiration, un élan vers l'objet aimé; l'amour est un acte d'offrande, et c'est en même temps l'autre face de l'humilité, qui ne se contente pas de reconnaître notre propre néant d'être fragmentaire, mais a conscience de l'absolue nécessité pour chaque partie de son union propre avec toutes les autres et avec le tout. Il faut que l'homme cherche dans un autre moi à combler sa propre limitation, et à cet effet il lui faut surmonter son orgueilleuse mise à part en face des autres. Il faut que, dans l'humilité, le moi triomphe de lui-même. Non pas qu'il s'agisse d'un renoncement à l'individualité propre, ce qui comporterait la séparation d'avec autrui et l'originalité du chemin vous menant à Dieu. Ici le moi ne se sépare pas des autres; toutes les voies conduisent au seul et même but, à Dieu. Tous voient sur cette route un seul et même but final, non absolu, mais relatif, du point de vue de la propre perspective. Ce n'est que dans l'ensemble du cosmos, dans la *sobornostj* (catholicité) que nous nous approchons de la contemplation de Dieu et de son absoluité; non pas d'une mise à part, mais d'une soif de catholicité, d'une prise de contact plus intime, où l'expérience partielle et l'expérience générale se complètent mutuellement. Lorsqu'a lieu la lecture de la parole de Dieu, mon orgueil peut m'induire à me tenir solidement assuré de ma compréhension individuelle; mon humilité, loin de là, me fait douter de l'absoluité de ma compréhension, elle me contraint d'en saisir l'étroitesse et l'insuffisance, et d'en chercher le complément dans la compréhension générale, ecclésiastique. L'humilité, puisqu'elle est l'un des attributs de l'amour, n'a rien de passif. Le but de son activité n'est autre que l'unification des hommes dans l'amour, la «catholicité». L'humilité, c'est simultanément l'amour qui s'offre et l'amour qui nous élève à Dieu.

L'ascétisme orthodoxe attache une grande importance à l'exercice du silence (en grec *hésychia*). Ceux qui en ont adopté la pratique sont appelés hésychastes. Sainte Théodora, qui se fit ermite à la fin du 4<sup>e</sup> siècle, en exalte la discipline : «Ô silence ! Mère de la contrition du cœur, miroir du péché ! Tu nous inclines à faire pénitence; tu fais couler nos larmes à flots; tu soulèves nos supplications. C'est en ta compagnie que vit l'humilité. A travers toi l'âme s'illumine. De toi les anges reçoivent instruction. De toi procèdent la douceur et la paix entre les hommes. Ô silence ! Tu éclaires l'intelligence, tu examines les pensées, tu aides chacun à se connaître soi-même. Tu es la mère de la prière, l'aiguillon de la lecture. Tu fortifies celui qui jeûne, tu assures la garde des lèvres, tu triomphes de l'intempérance. La libération des soucis, l'élan intérieur de l'esprit et du cœur, engendrent crainte de Dieu et chasteté.» L'hymne de saint Siméon le Nouveau Théologien est le dernier témoignage de la glorification que cette période, discernait à l'ascétisme du silence. Après Siméon cet exercice spirituel disparut durant quelque temps des cloîtres orthodoxes, mais c'était pour reprendre vie plus tard sur le mont Athos. Le premier des hésychastes fut saint Pierre l'Hagiorite, qui s'y fixa en l'an 681. Mais son point de vue n'y rencontra pas l'assentiment général. D'assez bonne heure l'Athos vit s'élever des désaccords entre les hésychastes et les partisans de la vie commune (cénobitique); cela prit même les proportions d'un conflit entre deux conceptions ascétiques appliquées au monde. La controverse devait se terminer par la victoire, incomplète il est vrai, des cénobites. Dans la première moitié du 14<sup>e</sup> siècle les discussions hésychastes surgirent derechef. Elles se rattachent aux noms de Grégoire le Sinaïte (mort en 1346) et de Grégoire Palamas (mort en

1360). Au temps où saint Siméon le Nouveau Théologien glorifie l'expérience personnelle de l'extase hésychaste, saint Grégoire le Sinaïte expose toute une doctrine de l' «hésychie», qui, dans l'ascétisme orthodoxe n'a pas présenté moins d'importance que l'*Échelle sainte* de Jean Climaque. Les écrits de Grégoire le Sinaïte furent soigneusement traduits du grec en slave d'Église par des moines russes. Les mystiques des 14<sup>e</sup> et 15<sup>e</sup> siècles ont amplifié cette conception mystique du monde. Mais ensuite l'intérêt pour la mystique et l'ascétisme recommence à faiblir. Pendant longtemps l'oubli couvrit de son ombre les travaux de Grégoire le Sinaïte et de ses disciples. Ce sera seulement dans la seconde moitié du 18<sup>e</sup> siècle que la mystique hésychaste connaîtra une vie nouvelle. Un moine de l'Athos, Nicodème le Hagiorite (1748-1809) devait alors approfondir l'étude des mystiques et des ascètes et en élaborer, durant plusieurs décennies de travail aussi compréhensif que minutieux, tout un vaste système, qui se référait en particulier aux hésychastes, Grégoire le Sinaïte à leur tête. En 1722, l'on édita à Venise la *Philokalie* en grec, et presque en même temps la traduction qu'en avait entreprise un moine russe, l'archimandrite Paisi (1722-1794), parut en langue slave sous le titre *Dobrotouloubiye* (imprimé en 1794) à Saint-Pétersbourg. Jusqu'à ce jour cet ouvrage est resté le meilleur manuel d'introduction à la vie ascétique et mystique pour les moines orthodoxes, leur compendium d'éducation religieuse et, par excellence l'exposé de leur conception ascétique du monde. C'est «la sagesse du cœur des starets»,

A l'exercice du recueillement l'ascèse orthodoxe joint intimement celui de la prière spirituelle (en grec : *noera proseuché*), ou activité (le «faire») spirituelle. Son histoire ne diffère pas de celle de l' «hésychie». L'une et l'autre s'unissent très étroitement. Le silence est l'atmosphère où s'épanouit la fleur de la prière. Les deux grands Syriens Nil et Isaac, Jean Climaque, Maxime le Confesseur, Siméon le Nouveau Théologien, insistent particulièrement sur l'importance de l'activité spirituelle, en tant que recueillement, concentration mentale, éloignement non seulement des pensées terrestres mais de toutes représentations susceptibles d'attirer, de détourner nos pensées dans le monde du relatif. Les entretiens spirituels de Macaire d'Égypte assignent à la prière la première place dans l'ascèse orthodoxe. Ces entretiens ont retenu l'attention spéciale des starets aux 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles; ils exercèrent une grande influence sur la conception religieuse du monde qu'a exposée Séraphim de Sarov. D'après Jean Climaque, la prière est destinée à «unifier l'âme avec Dieu»; c'est le pont posé par la grâce, qui des exercices ascétiques extérieurs nous conduit à la contemplation de Dieu : «La prière, écrit Nil du Sinaï, est la conversation de l'intelligence avec Dieu; elle est le rameau de la douceur et de l'affranchissement du mal; elle est l'extériorisation de la joie et de la reconnaissance; la prière est la guérison de la paresse et du désespoir; la prière est l'élévation de l'intelligence à Dieu.» De son côté, Grégoire le Sinaïte émet des affirmations analogues : «La prière des débutants, déclare-t-il, est un feu qui vient du cœur; la prière des parfaits est une lumière qui brûle en silence au dedans et répand un précieux parfum; ... la prière, c'est ce qui, tel Dieu lui-même, remplit toutes choses.»

Les pères de l'Église opposent la prière spirituelle à la prière ordinaire, orale. Selon la conception des ascètes orthodoxes, il faut en priant éviter toute représentation; il est impossible de vouloir se représenter Dieu et les saints. Là où les représentations sont admissibles, ce n'est pas dans la prière spirituelle, comme activité spirituelle; c'est dans la prière pour ceux qui nous entourent, pour nos proches, avec qui, dans notre faiblesse, nous nous tournons vers Dieu le plus souvent et le plus intimement. La prière spirituelle diffère de cette prière humaine habituelle. Car il faut que la pensée se porte exclusivement sur le sens même de la prière dans toute sa richesse. La prière s'apparente à une œuvre d'art. Comme en poésie, les paroles y sont saturées d'émotion; il ne s'y trouve pas seulement le sens accessible à l'intelligence ordinaire, extérieurement rationnelle; ces paroles contiennent aussi un sens plus profond; on y fait l'expérience vécue du créateur de la prière, membre de l'Église du Christ; car ce sens plus profond a été élaboré et vécu par l'Église entière; c'est un sens spirituel, qui nous conduit à Dieu. Dans la prière l'homme va jusqu'aux extrêmes profondeurs de son âme, jusqu'au point limite où son âme entre en contact avec Dieu. C'est pourquoi la prière est aussi un entretien de l'homme avec Dieu, non pas d'un individu isolé, mais de toute l'Église dont le souffle même passe à travers chaque mot de la prière. Voilà ce que signifient ces paroles de Grégoire le Sinaïte, que d'autres ascètes ont souvent répétées : «Aie soin de conserver l'intelligence dans ton cœur.» Le cœur, ici, c'est ce sens profond, développé par les poètes chrétiens, créateurs des prières, accepté par l'Église entière, et accessible aux hommes sous la forme d'une expérience affective, d'une émotion venue du cœur. Dans l'ouvrage de Grégoire le Sinaïte intitulé *Instruction pour hésychastes*, on donne des indications sur la manière de procéder à une telle prière. Voici la première exigence, fondamentale : «Il faut

prononcer lentement, longuement, les mots de la prière; il faut les émettre ou bien à haute voix, avec la bouche, ou bien pour soi, en esprit. Je conseille, dans les débuts, de faire l'un et l'autre. Et il faut continuer ainsi jusqu'à ce que l'intelligence soit fortifiée dans l'activité spirituelle; c'est seulement ensuite, quand tu auras reçu de l'esprit la force, quand tu seras fortifié, que tu pourras prier correctement. Désormais il ne sera plus nécessaire de prononcer les mots oralement; l'homme qui prie éprouvera de la joie à commencer de prier avec l'esprit.» La lente émission des paroles a été nécessaire pour que l'intelligence puisse clairement saisir toute la richesse du sens et du contenu de ce qui s'énonce de la sorte. S'il faut d'abord prononcer les paroles en même temps que concentrer son esprit sur leur sens, c'est, comme disent les pères ascètes, pour que l'esprit s'habitue à s'enfermer dans le cœur, à réaliser cette intime concentration seule capable de saisir le sens des mots. Il y a, écrivait l'évêque Théophane, différents degrés dans la prière : «Le premier degré, c'est la prière corporelle, qui consiste principalement dans la lecture, la présence au culte et l'agenouillement. L'attention cesse, le cœur ne ressent rien, le plaisir est passé : il faut là de, la patience, de la tension, il faut même suer. N'y prends pas garde, fais ta partie, accomplis la prière. Voilà la prière active. Le second degré, c'est la prière attentive. L'esprit prend l'habitude de se recueillir à l'heure de la prière, et celle-ci se prononce d'un bout à l'autre consciemment. Son attention est éveillée par la parole écrite, et il l'énonce comme la sienne propre. Le troisième degré, c'est la prière du sentiment : par l'attention le cœur est réchauffé, ce qui se plaçait dans la pensée devient ici un sentiment. A la parole contristante succède maintenant la contrition; à la requête, le sentiment de l'espérance et le besoin. Celui qui est arrivé là prie sans parler, car Dieu est le Dieu du cœur. Aussi bien l'éducation, l'initiation à la prière trouve-t-elle ici sa limite; dans la prière, elle va de sentiment à sentiment. La lecture peut cesser; de même la pensée; il peut y avoir purement et simplement un paisible arrêt prolongé dans le sentiment, avec certain indice de la prière ... Quand le sentiment de prier devient ininterrompu, alors même commence la prière spirituelle, don de l'Esprit de Dieu qui prie pour nous : voilà le dernier degré accessible à la prière.»

Les ascètes russes, à maintes reprises, émettent eux aussi ces vues sur la prière, sur la nécessité de l'attention recueillie et de la concentration de la pensée et de l'intelligence dans le cœur, sur l'exigence qui requiert libération des représentations extérieures, des accents prononcés en priant et voilant la réalité profonde, sur le sens des mots, objet unique de la concentration intime. «L'âme de la prière est l'attention, écrit l'évêque Ignace Brentchaninov. De même que le corps sans l'âme est mort, de même la prière sans l'attention. En priant, il faut avec le plus grand soin maintenir l'esprit «sans apparence», c'est-à-dire éloigner toutes représentations et toutes images, même si elles se rapportent à la prière et à ses paroles. Celui qui prie est devant le Dieu invisible.» Ce Dieu, tout essai de le représenter là, devant l'individu en prière, ne fait que dresser un rideau opaque, un vrai mur entre lui et Dieu. Saint Meletius le Confesseur disait : «Quiconque, dans sa prière, ne voit rien, voit Dieu !» Sans doute, les icônes sont utiles en ce cas; on a besoin d'elles pour que s'éveillent de pieux souvenirs, de pieuses impressions, mais non pour donner le branle à l'imagination. Si tu te tiens devant l'icône du Rédempteur ou de la Mère de Dieu, tiens-toi comme si tu étais devant le Seigneur Jésus Christ lui-même, ou devant la très sainte Vierge. Mais maintiens ton intelligence «sans apparence», car il y a une grande différence entre le fait de se tenir en présence du Seigneur et devant lui, et le fait de se le représenter. L'attention ne se concentre pas aussitôt sur la prière; elle est retenue par des impressions coutumières, qui ne dépassent pas la surface de notre conscience.

La prière requiert préparation. Il faut d'abord pardonner à tous ceux qui nous ont vilipendés, calomniés ou abaissés, à tous ceux qui nous ont fait quelque mal. Seconde démarche préparatoire : il faut se retirer dans l'isolement, dans sa chambre, tenue fermée pour soi-même et pour autrui (Mt 6,6). Cette retraite est double, extérieure et intérieure, matérielle et spirituelle. La première est en bois ou en pierre; la seconde, c'est ton esprit ou ton cœur. La première se trouve toujours à la même place; la seconde est toujours avec toi. Dans la première on peut s'enfermer et cela aide à s'enfermer aussi dans la seconde, condition absolue posée à la prière. S'enfermer dans son cœur, c'est rassembler, concentrer, recueillir ses pensées et toute son intelligence dans le cœur, dans les paroles de la prière, et ne pas permettre aux flots de cette vie de t'entraîner dans le monde. Comme disait Dimitri de Rostov, s'enfermer dans son cœur, cela signifie prier Dieu en secret, même quand on est en compagnie, ou en conversation avec plusieurs personnes. Telle est la prière intérieure, qui n'a besoin ni de livres ni de voix ni de remuer les lèvres. Saint Macaire d'Égypte explique ces paroles du Christ : «le Royaume de Dieu est au dedans de nous» (Luc 17,21) en disant : «le

cœur est un petit vase et pourtant il recueille et contient toutes choses; en lui se trouvent Dieu, les anges, la vie et le royaume, les cités célestes, le trésor des grâces.» Quand l'homme s'enfonce dans le petit réduit de son cœur, il n'est pas seul : Dieu est là avec lui, entouré de ses anges et de ses saints. Mais l'homme ne s'habitue que peu à peu à cet ermitage. Voici comment l'évêque Ignace Brentchaninov décrit cette progressive appropriation de la prière active : «Chez celui qui s'exerce à la prière, le progrès commence à se montrer par une activité particulière de l'attention; celle-ci saisit l'intelligence et l'insère dans les paroles de la prière. Puis cela se produit beaucoup plus constamment et chaque fois en se prolongeant davantage; l'intelligence s'abandonne pour ainsi dire aux paroles de la prière, elle est poussée par elles à se purifier avec le cœur. Enfin, tout à l'improviste, s'unit à l'attention la contrition du cœur, ce qui fait de l'homme un temple de la prière, un temple de Dieu» (Expériences ascétiques). Pour l'exercice de la prière, le silence est aussi nécessaire que l'isolement, car il permet aux forces de l'âme de ne pas se disperser et de demeurer en constante prière dans le petit sanctuaire du cœur. «L'habitude du silence aide à apprendre la muette prière du cœur, fût-ce au milieu d'une foule bruyante» (saint Ignace le Syrien, homélie 41).

Le fruit d'une pareille prière du cœur ou de l'esprit, c'est la contrition du cœur avec le don des larmes. «Lorsque tu te retires au plus profond de ton cœur, dit saint Macaire le Grand (homélie 1, chap. 1), tu vois l'âme battue par le péché, tu vois la tombe, l'enfer, les démons, les chaînes et les fers, tu vois le glaive flamboyant du chérubin qui garde l'accès de l'arbre de la vie et interdit à l'homme l'entrée du paradis, tu vois beaucoup d'autres mystères cachés au monde et aux enfants du monde.» Cette vue de la chute et de l'asservissement de l'être humain éveillera nécessairement le repentir en son âme, et il éprouvera un tel besoin de la miséricorde divine qu'il se répandra devant Dieu en pleurs versés sur lui-même et sur l'humanité. Les saints pères de l'Église estiment que la grande activité du moine, et même sa vie entière, ce sont ses larmes. «Que désignent les larmes du moine ? écrit saint Ignace le Syrien. Sa prière» (chap. 21). Et saint Pasteur lui fait écho : «Il faut, déclare-t-il, que toute la vie d'un moine consiste en ses larmes. C'est la vie de la pénitence, que nous enseignent l'Écriture et les pères en nous disant : pleurez ! Il n'y a point d'autre voie que les larmes.»

D'après l'évêque Ignace Brentchaninov, sans ces larmes de la repentance il n'est pas de salut pour l'homme. De là vient qu'il n'approuve pas l'Imitation de Jésus-Christ, de Thomas a Kempis. Ce dernier veut amener directement ses lecteurs à communier avec Dieu, sans purification préalable par la pénitence sans aucune activité intérieure préparatoire. Cela étant, «ce livre provoque de l'écho et du plaisir chez tous ceux qui ne sont pas préparés et gardés par la doctrine des saints pères de l'Église orthodoxe, chez tous ceux qui ne connaissent pas le chemin de la pénitence ...» «Ce n'est pas sans motif que l'on considère comme se leurrant et s'abusant eux-mêmes les moines que leur disposition spirituelle porte à s'abstenir de pratiquer l'exercice de la prière adressée à Jésus et surtout l'activité de l'intelligence, à se contenter d'une prière extérieure, c'est-à-dire de participer sans relâche aux cultes ecclésiastiques et de remplir assidûment les devoirs de la prière dans leur cellule ... La prière orale, à haute voix, n'est féconde que si elle va de pair avec l'attention; or ceci n'arrive que très rarement; c'est parce que, pour l'essentiel, nous apprenons l'attention par l'exercice de la prière adressée à Jésus.» (Préface du moine Wassili au livre de saint Grégoire le Sinaïte; l'auteur se réfère à ce saint et à Siméon le Nouveau Théologien).

Toute prière peut être une prière de l'intelligence, de l'esprit, mais les pères de l'Église orthodoxe considèrent comme étant la plus importante et la plus féconde la prière adressée à Jésus : «Seigneur Jésus Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi pécheurs.» L'usage de la fréquente répétition, spirituelle, ininterrompue, de cette prière, cultive notre attention et nous conduit à la contrition du cœur, aux larmes. Tels sont les fruits de chaque prière correctement établie, mais tout spécialement de celle qui s'adresse à Jésus; la pratiquer surpasse le chant des psaumes et les autres exercices de prière. De l'attention naissent l'émotion et les larmes, et à leur tour l'émotion et les larmes font redoubler l'attention. Comme la vraie prière, l'attention et les larmes sont des dons de Dieu ... De plus, la prière produit une vue toujours approfondie de nos propres fautes, de notre corruption, ce qui augmente les larmes. Viennent encore s'y ajouter le sentiment de la présence de Dieu, la vive pensée de la mort, la crainte du jugement et de la condamnation ... Après quelques progrès, on obtient le sentiment de l'apaisement, de l'humilité et de l'amour pour Dieu et le prochain sans distinction entre les bons et les méchants, les souffrances étant subies comme permises par Dieu qui en fait des moyens de salut, dont notre corruption a absolument besoin.» (Évêque Ignace Brentchaninov, Expériences). Cet état de prière n'est pas une extase; ce n'est pas une mystique; c'est une progressive nouvelle naissance de l'homme, une restauration progressive de sa nature

primitive, détraquée par le péché originel et héréditaire. «Dieu est partout, écrit Théophane le Reclus, fais en sorte que ta pensée soit partout avec Dieu. Mais comment s'y prendre ? Les pensées se heurtent entre elles comme des mouches; mais au-dessus des pensées il y a le sentiment du cœur. Pour diriger leurs pensées sur l'Unique, les starets avaient coutume de dire sans interruption une très courte prière; à force de la répéter, sous l'action de l'accoutumance, cette prière s'attachait si bien à la langue que celle-ci l'émettait de soi-même. La pensée se fixe de la sorte sur la prière, et la prière s'attache à la pensée constamment tournée vers Dieu. Quand on s'y est habitué, la prière s'unit au fait de penser à Dieu, et réciproquement; l'un et l'autre se soutiennent mutuellement. Voilà aussi en quoi consiste la conduite devant Dieu.» (Évêque Théophane, Lettres). Il faut regretter que l'explication donnée dans cette correspondance s'applique aux gens du monde; pour être simple et clair, l'auteur ramène tout à l'habitude. En réalité la suite des démarches, le processus, est beaucoup plus compliqué; il l'est tellement que le même évêque Théophane le compare à la crucifixion du moi : il est d'abord nécessaire de purifier son cœur et son âme de toute souillure et méchanceté; en second lieu, il faut surmonter les faiblesses de l'intelligence; enfin il faut «l'introduire dans le cœur et le disposer au service de l'esprit. La conduite constante observée devant Dieu ne s'obtient que moyennant ces conditions-là.

Telle étant la doctrine de la prière spirituelle, celle-ci évidemment, apparaît comme étant en réalité une «activité spirituelle». Elle demande une forte tension de l'esprit : concentration de l'attention sur le sens des paroles de la prière, pénétration intellectuelle des profondeurs de ce sens, «clôture de l'intelligence dans le cœur», comme disent les ascètes; détachement progressif du voile des mots, afin de passer peu à peu de la périphérie de la psyché à ses profondeurs et jusqu'à l'extrême limite où elle vient toucher Dieu. Quelques ascètes, comme Grégoire le Sinaïte, donnent d'amples indications pour les exercices extérieurs, destinés à aider le travail intime qui se poursuit au cours de la prière spirituelle. Travail ardu, exercé sur soi-même et tout particulièrement sur ses propres démarches psychiques, pour obtenir la libération de l'esprit par rapport non seulement à la servitude des phénomènes physiologiques, mais aux chaînes de notre psychisme de tous les jours, qui tend à mécaniser ses expériences vécues, à les incorporer en images tombant sous le sens, et surtout à s'enfuir dans le monde émotif. La prière spirituelle, en dernière analyse, amène un parfait retournement de toute la vie humaine. En se libérant des inclinations de la sensibilité, en reconnaissant toute son impureté intérieure, on obtient l'heureux sentiment de la proximité de Dieu; on se sent debout devant lui. Sur cette voie la personnalité humaine a pris naissance à proprement parler; elle est le «tu» devant le «je» unique et absolu : «Je suis le Seigneur, ton Dieu.»

C'est relativement tard que la doctrine de la prière spirituelle a pénétré en Russie. Les premières allusions qui la visent se trouvent dans un manuscrit du 15<sup>e</sup> siècle, qui servait de guide pour les jeunes moines. On s'accorde à y voir une copie de la règle monastique de saint Paul d'Obnorsk (1317-1429), disciple de saint Serge de Radonech. Ce texte contient des expressions, comme «prière spirituelle», «récollecion intérieure», «silence». Par prière spirituelle on entend manifestement la «prière à Jésus». Or dans ce manuscrit il est aussi parlé avec autant de précision que de clarté de l'institution des starets. On peut admettre qu'elle était déjà connue de saint Serge, ainsi que la «prière spirituelle». En tout cas, c'est seulement à partir de l'époque où vivait Nil Sorski (1433-1508) que nous trouvons solidement implantés en Russie l'«activité spirituelle», les starets et la nouvelle voie ascétique. Dans l'Église russe de ce temps-là se posait une alternative fondamentale : ou se soumettre aux formes byzantines de la vie ecclésiastique, toutes pétrifiées, ou puiser des forces neuves dans l'esprit même de l'ancienne Église d'Orient. Nil Sorski choisit la deuxième voie. Sa vie ascétique débuta dans le monastère de Cyrille de Beloyesersk. De là il se rendit au mont Athos, mais pour revenir en Russie sans tarder et fonder sur les bords de la Sora un monastère groupant seulement quelques élèves. Nil ne sortait pas de l'enceinte de sa fondation, il ne portait pas dans le monde extérieur les richesses ascétiques, théorie et pratique, qu'il avait recueillies sur l'Athos; il se contentait de les communiquer à ses élèves. Si le nouveau mouvement de l'ascétisme mystique, spirituel, prit en Russie une ample expansion, ce fut seulement lorsque commencèrent les travaux de Paisi VelitchkoVski. Son influence s'étendit d'abord aux monastères russes, où l'«activité spirituelle» se remit à fleurir, et ce fut de là qu'elle se répandit aussi parmi les laïques, les «gens du monde», chez qui s'affirmait également l'aspiration à pratiquer les «prières spirituelles». «De vieux moines, écrit Ignace Brentchaninov, m'ont raconté qu'au commencement de ce siècle (le 19<sup>e</sup>), dans le désert de Sarov et vraisemblablement aussi dans d'autres monastères russes bien réglés, tout nouvel

arrivant apprenait aussitôt la prière qu'on adresse à Jésus. Je me rappelle qu'au temps de ma jeunesse certains laïques pieux, même parmi les nobles, qui menaient une existence très simple, pratiquaient la prière adressée à Jésus. Aujourd'hui cette précieuse coutume s'est presque entièrement perdue, au milieu de l'affaiblissement général du christianisme et du monachisme.» (*Asketische Erfahrungen*, Saint-Pétersbourg)

Le meilleur tableau concret qui puisse nous être présenté de la vie ascétique d'un moine orthodoxe, le plus rapproché de nous également, n'est autre que la biographie de saint Séraphim de Sarov. Il était le fils d'un marchand de Koursk, qui personnellement avait construit une église. Né le 19 juillet 1759, il était dans sa troisième année lorsqu'il perdit son père; ce fut donc sa mère, aussi énergique que pieuse, qui l'éleva seule. Prochor Mochnine (tel était le nom «laïque» de Séraphim) suivit l'école primaire avec distinction. Pendant un temps, il aida sa mère dans les affaires de son commerce. Il avait dix-huit ans lorsqu'il choisit la voie monastique. Sa mère approuvait cette pieuse intention; aussi le laissa-t-elle partir en lui donnant avec sa bénédiction la croix de cuivre qu'il devait porter sur lui durant sa vie entière. Le 20 novembre 1779 il entra au monastère de Sarov, situé au milieu d'une épaisse forêt propre à le cacher à la vanité du monde. Prochor, âgé de dix-neuf ans, devint novice; soumis à l'obéissance monastique, il travaillait à la boulangerie et à la menuiserie. Là aussi il se montra bien doué, spécialement dans le travail du bois. On l'a longtemps appelé «Prochor le menuisier». Zélé dans ses labeurs, il se faisait aussi remarquer par son ardeur à prier et par sa profonde pénétration des saintes écritures et de la littérature patristique. Sa pratique de la lecture n'était pas ordinaire; il s'en assimilait le contenu de la même manière qu'il priait. Il lisait lentement, debout devant l'icône, en s'efforçant de pénétrer dans ses profondeurs le sens de chaque phrase, de chaque mot. Aussi n'est-ce pas par hasard que chacune des pensées qu'expriment ses propres allocutions est toute pénétrée de l'esprit des évangiles et des saints pères et que, comme le lierre autour d'un arbre, les citations des livres saints y attachent leurs guirlandes. Plus tard, avec la bénédiction du staretz qui était son directeur spirituel, il se retira dans la forêt pour y pratiquer les prescriptions de saint Pachôme concernant la prière. C'est encore en pleine jeunesse et durant son noviciat que commença de la sorte sa vie érémitique. En août 1786 il reçut «les signes visibles de la vie angélique», d'où lui est venu le nom de Séraphim, ce qui signifie «flamboyant», «allumant» et, d'après l'interprétation de Denys l'Aréopagite, «réchauffant». Symbole de toute sa vie intérieure et de ses rapports avec ses semblables. Pendant l'hiver de la même année, notre ascète âgé de vingt-sept ans fut ordonné diacre. Depuis lors le feu de sa prière ne cessa de brûler en permanence. Il ne sortait plus de l'église, excepté la nuit pour prendre de courts instants de repos.

Le 2 septembre 1793, les autorités de son diocèse l'appelèrent à Tambov, où il reçut la prêtrise. Comme prêtre il servit un an encore dans son monastère. Après la mort de son père spirituel, l'abbé Pachôme, Séraphim, profondément impressionné par ce deuil, retourna vivre en ermite dans l'épaisseur d'une forêt de pins plus d'une fois centenaires, qui depuis longtemps lui paraissait bien adaptée à lui permettre de se consacrer à la solitude, à approfondir le service de Dieu sans aucun trouble ou interruption. Il se fixa donc dans le grand silence des vastes bois, à cinq verstes du monastère de Sarov, où fut édifiée une petite cabane, une cellule, dite l' «ermitage plus éloigné». Beaucoup plus tard, en 1827, on lui en éleva une autre, sans fenêtre, à deux verstes du monastère; ce fut l' «ermitage plus proche», près duquel se trouve une source que le saint lui-même a entourée de pierres et qu'on nomme aujourd'hui source de Séraphim.

Ce fut par une froide journée d'hiver que saint Séraphim quitta le monastère et qu'avec beaucoup de peine il se fraya dans la neige épaisse un chemin vers l'ermitage éloigné, au fond des bois. Il n'emportait qu'un évangile et un vase sacré pour célébrer la liturgie. Bientôt les habitants des villages situés à quelque distance se mirent à venir le voir, ce qui troublait sa vie érémitique. La même année, à Noël, il se rendit à l'église du monastère pour recevoir les saints sacrements. Après le chant de l' «hymne des chérubins», il se tourna vers le père abbé et lui dit : «Père abbé, donnez la bénédiction afin qu'aucune femme ne soit autorisée à se rendre dans ma cabane des bois». – «Quelle demande viens-tu m'adresser, et en quel temps, père Séraphim !» répondit l'abbé. Mais, humblement autant qu'instamment, celui-ci répétait sa requête : «Tout juste maintenant, ô petit père, donne la bénédiction.» – «Comment pourrais-je, depuis le monastère, prendre garde qu'aucune femme ne visite ton ermitage ?» – «Donne



la bénédiction, père abbé, et qu'aucune d'elles ne vienne à proximité de ma cabane !» Le père abbé prit l'icône de la toute pure Mère de Dieu, dont on célébrait la fête ce jour-là, icône appelée le «corps bienheureux», et il en bénit Séraphim en disant : «Je bénis la décision d'interdire à toute femme l'accès de ta cellule; mais toi-même, veilles-y !» Saint Séraphim baisa l'icône et reçut le saint sacrement. Ce fut de ce jour-là que data sa permanente vie érémitique.

«Ô vie érémitique ! Théâtre de l'instruction, école de la compréhension céleste, divine, où Dieu est tout ce que nous pouvons apprendre.» «Désert, paradis des délices, où les fleurs de l'amour versent à flots leur parfum, tantôt tu te mets à brûler sous la lumière de l'automne, tantôt tu rayannes de tendre pureté. De toi émanent le repos et la paix, qui se cachent profondément en toi et qu'aucun vent n'ébranle.» – «Là s'élève l'encens de la mortification non seulement de la chair mais, ce qui importe plus encore, de la volonté elle-même; là brûle ininterrompue, nourrie de la flamme de l'amour divin, la lampe de l'incessante prière.»

C'est en ces termes, empruntés à saint Basile le Grand, que saint Séraphim exaltait sa solitude. Ses prières du matin et du soir duraient très longtemps, toutes remplies d'obéissance, de repentir devant Dieu et de louanges. Il redisait constamment la prière de saint Éphrem le Syrien : «Seigneur et Maître de ma vie ...» Très sobre, il mangeait une seule fois par jour. Dans les premières semaines du grand jeûne il ne s'alimentait qu'un jour sur sept, après avoir reçu la sainte communion.

La période qu'il consacra à mener la vie érémitique le soumit à de rudes épreuves. L'absolue solitude au plus profond des bois, les cruelles angoisses inhérentes aux longues nuits d'automne et d'hiver le portaient à éprouver des doutes; il se demandait si Dieu ne l'abandonnait pas; à grand peine s'efforçait-il de combattre ces pensées déprimantes. Il en vint à s'imposer la discipline d'un stylite, passant mille journées en prière alternativement sur une pierre près de l'ermitage du matin au soir et sur une autre pierre en pleine forêt du soir au matin. Il lui arriva même d'être littéralement martyrisé. Alors qu'il coupait du bois dans la forêt, surgirent deux malfaiteurs qui l'attaquèrent. En réponse à leurs menaces, à leurs sommations exigeant de la monnaie, il posa sa hache, croisa les bras et dit : «De l'argent, je n'en reçois de personne; faites ce que vous jugerez nécessaire.» Alors, saisissant sa propre hache, ils se mirent à lui en asséner sur la tête des coups de manche, puis ils le ligotèrent et le foulèrent aux pieds; enfin, le laissant couché à terre, tout sanglant et privé de connaissance, ils fouillèrent sa cellule, toujours en quête d'argent. Cela se passait le 12 septembre 1804, dans la quarante-sixième année du saint. Revenu à lui aux premières lueurs du matin suivant, il commença à prier pour ses agresseurs, parvint fort péniblement à se défaire de ses liens, et se traîna jusqu'au monastère. Le médecin appelé constata que les blessures étaient mortelles. Au bout d'une semaine d'intenses souffrances physiques, Séraphim vit la Mère de Dieu lui apparaître; aussitôt sa guérison allait commencer. Cinq mois après il regagnait son ermitage.

Son martyre lui avait d'ailleurs laissé pour le reste de sa vie la démarche d'un vieillard tout voûté.

Le 8 mai 1810, sur l'ordre de son évêque, il rentra au monastère, où une cellule lui fut attribuée. Il s'y enferma le lendemain, pour continuer à observer le vœu de silence auquel il se soumettait déjà dans sa solitude d'ermite. Cela dura jusqu'au 25 novembre 1825, où, sur la prescription expresse de la Mère de Dieu qui l'avait gratifié d'une nouvelle apparition, il mit définitivement un terme à sa réclusion. Durant ces quinze années il n'était jamais sorti de sa cellule, qu'on ne chauffait pas et qu'éclairait à peine la faible lueur d'une petite lampe toujours allumée. Le mobilier se réduisait à une table, un bloc de bois servant de siège et une icône posée sur la table, devant la lampe. Le saint dormait d'abord assis sur son billot; plus tard il se fabriqua un cercueil qui lui rappelait constamment la pensée de la mort.

Ce cercueil dans sa cellule, et le fait d'avoir confectionné son «habit de mort» n'indiquent nullement qu'il ait voulu transformer la vie en une préparation à la mort; il n'y a là aucun renoncement à l'existence présente sur la terre. C'est seulement une pensée sans cesse orientée vers la mort, afin que l'âme humaine ne «se cramponne» pas à la vie de ce monde, au monde pécheur, mais se rappelle sa destination fondamentale, sa propre nouvelle naissance et celle du monde. Par sa vie d'ermite aussi bien que par son silence et sa pensée de la mort, saint Séraphim se préparait à servir le monde; il brûlait du feu de l'amour pour les hommes et pour le monde de Dieu; il consacra la fin de sa vie à leur nouvelle naissance. Jamais il n'invita personne à fuir le monde. Sa doctrine exhortait à se réjouir, à ressentir la lumière. Le parfum, la chaleur de ce monde, à s'appropriier le saint Esprit ici-bas, sur la terre.

Ainsi sa réclusion dura quinze ans et demi, pour prendre fin le 25 novembre 1825 sur l'ordre de la Mère de Dieu. Alors âgé de soixante-six ans, le saint adopta comme nouveau mode d'ascétisme la pratique des staretz, faite d'amour secourable pour les faibles, les malades de l'âme. C'était le fruit de son activité ascétique extérieure et de ses prières, le fruit de sa «théorie», vision de Dieu, agissante en lui. L'exercice ascétique extérieur conduit à la prière, activité spirituelle; celle-ci a pour but la régénération, la nouvelle naissance de l'homme et sa rédemption. Alors il peut éclairer ceux qui l'entourent. Tel est le but définitif de la vie du chrétien orthodoxe : la rédemption est détachée de la perfection, et la perfection devient la flambeau éclairant les ténèbres de la vie quotidienne. Quiconque a achevé de suivre la longue route d'un ascète et d'un martyr, pour recevoir en soi l'amour divin, doit nécessairement déverser, répandre cet amour sur tout son entourage. La nature du saint, illuminée par l'activité spirituelle, a affiné et approfondi ses impressions extérieures. Ce qu'il voit et ce qu'il entend ne reste pas superficiel, mais pénètre plus profondément et saisit l'esprit même, les «logoi» des choses et des personnalités humaines; ainsi lui est donnée une extraordinaire connaissance du cœur. Saint Séraphim, en approfondissant durant de longues années la prière



intime et le silence, avait saisi le secret de la croissance des expériences spirituelles vécues, appris à prévoir le mode de leur développement, obtenu le don qui fait les prophètes. Sa volonté, fortifiée par l'obéissance et par la grâce de Dieu, lui valait de la puissance sur le côté physique de la nature humaine, et sur le monde animal. Par la prière du saint il arrivait que disparaissent tels ou tels processus pathologiques affectant le corps humain; ainsi se manifestait sa merveilleuse force curative. D'eux-mêmes certains animaux sauvages venaient auprès de sa cabane et obéissaient à ses ordres. Son amour s'étendait à tous ceux qui l'entouraient et, d'une manière générale, à tous les hommes; son humilité, effet de cet amour, ne connaissait pas de limites. Ce n'est pas sans motif qu'on a pu l'appeler «ange terrestre et homme céleste». Son visage rayonnait toujours de joie, de lui s'épanchaient la joie et l'amour. Par-dessus son froc misérable il portait une blouse blanche avec ceinture immaculée. Sa joie pascale était une joie «de la victoire qui triomphe du monde, l'éternelle joie de l'éternelle vie». En instruisant ceux qui venaient à lui, s'il était question du douzième article du credo, il appelait l'attention de chacun sur l'accomplissement de l'espérance dans le cœur du mortel. «La résurrection des morts et la vie du monde futur» : nous pouvons en jouir déjà sur la terre, par la résurrection du Christ, par sa pâque. De là aussi la salutation constante du saint : «Le Christ est ressuscité !» Il ne faut pas chercher ailleurs ce que signifie sa doctrine de l'appropriation du «saint Esprit», car, selon ce qu'enseignait Siméon le Nouveau Théologien, le saint Esprit c'est bel et bien la résurrection des morts. Les défunts ne sont pas morts au sens banal du mot; ils ont passé dans un monde différent mais associé à nous. Entre eux et nous un rapport est possible, et même il se réalise en fait sans interruption.

Arriva le 1<sup>er</sup> janvier 1833, veille de la mort du saint. De bon matin Séraphim assista à la liturgie dans l'église de l'hôpital, et reçut les saints sacrements. Puis il regagna sa cellule d'où l'on put entendre jusque tard dans la nuit suivante le chant de cantiques de Pâques. Le 2 janvier à l'aube, les moines virent avec inquiétude une fumée s'échapper de la cellule de saint Séraphim. Ils enfoncèrent la porte et trouvèrent le saint, à genoux devant l'icône de la mère de Dieu dite de «Tendresse»; il avait les bras croisés, les yeux clos; les traits de son visage reflétaient l'expression d'un homme qui prie. Le saint était «allé devant Dieu», il avait accédé à l'éternité.

Sa vie entière fut un flamboiement d'amour pour Dieu et pour les hommes, une perpétuelle «acquisition du saint Esprit». Extérieurement sa manière d'être n'avait en elle-même rien d'attirant; il se retirait exclusivement dans les profondeurs de son cœur, au contact de la divinité, d'où un pont vous amène droit au cœur de vos semblables. «Quel est, disait-il, le signe d'une âme compréhensive ? Il se montre lorsque l'homme concentre, enfonce en lui-même son intelligence et assure son activité dans son cœur. Alors la grâce de Dieu le couvre de son ombre et il se trouve ordonné en paix.» Cette «ordonnance en paix», voilà la nécessité primordiale; tout le reste sera donné par surcroît; il importe d'abord de mettre en ordre l'homme intérieur, d'allumer dans les profondeurs de son moi la lumière du Christ; de là cette lumière va percer les ténèbres de notre vie de tous les jours et cette vie même, elle va l'illuminer. Entrer en soi-même de la sorte, ce n'est pas prendre la fuite devant la vie. Saint Séraphim souffrait pour la Russie, pour son présent et son avenir. Il édifiait cette sainte Russie invisible, qui était une source de la haute culture russe, et qui devait façonner l'âme même du grand empire. Les innombrables Russes qui venaient visiter le saint pendant sa vie et son tombeau après sa mort remportaient avec eux lumière, calme et joie. Dans leur âme un feu s'allumait, qu'ils allaient porter à travers tout le pays. Ce feu ne s'est pas éteint dans le courant du 19<sup>e</sup> siècle après la destruction du monachisme des skits; il survit même, à l'heure actuelle, en dépit des ténèbres qui ont englouti la Russie. Sans doute, à s'en tenir aux apparences, on pourrait parfois croire qu'il s'est éteint. Mais avec l'évangile nous sommes convaincus que «la lumière a brillé dans les ténèbres et que les ténèbres ne l'ont pas reçue». A l'extinction fait suite l'apparition d'une flamme qui éclaire tout. Cette foi a pour cautions des témoins eux-mêmes aussi lumineux que saint Séraphim de Sarov. Un peuple des rangs duquel a pu sortir pareil saint, un peuple attaché à lui comme à l'idéal même de son pays, n'a pas sombré et ne peut pas sombrer dans les ténèbres. La lumière du Christ, passagèrement obscurcie dans son âme, recommencera à s'épanouir, intense, tout comme a resplendi la lumière de son fils, Séraphim de Sarov.

### L'institution des starets en Russie

L'institution des starets n'est pas d'origine occidentale. Elle a pris naissance en Orient, en premier lieu sur le mont Athos. Mais on doit considérer la Russie comme étant actuellement sa patrie, son foyer propre. Elle y a poussé des racines et trouvé un sol fertile, propre à

favoriser son expansion. On peut dire que la vie religieuse, surtout depuis le 16<sup>e</sup> siècle, fut fortifiée par cette institution; que les réformes de Pierre le Grand, destinées à introduire en Russie la civilisation occidentale, à ouvrir la fameuse «fenêtre sur l'Europe», ont provoqué non seulement la protestation du «raskol» (schisme), mais en premier lieu et principalement celle des starets. Au reste, dans ce milieu n'a pas seulement jailli la source des protestations contre l'athéisme qui se répandait dans la science et dans la vie, en particulier chez les intellectuels, à la fin du 18<sup>e</sup> siècle et au commencement du 19<sup>e</sup>, mais presque l'unique source dont en Russie, procéda la conception religieuse du monde. Il suffit de rappeler le mouvement connu sous le nom de slavophile, d'évoquer des noms comme ceux de Gogol, J. Kireievski, Dostoievski, K. Leontiev, en un sens aussi celui de Léon Tolstoï, pour saisir sur le vif l'importance qui revient dans la culture russe à l'institution des starets. Même actuellement, on ne saurait dire qu'elle ait subi depuis 1917 une défaite définitive; la lutte entre la culture occidentale et la vieille orthodoxie russe n'est pas encore terminée. Ici ou là, sans que nous puissions le voir, le combat persiste; les semences répandues par les starets du 19<sup>e</sup> siècle n'ont pas été étouffées; elles restent en terre et elles lèveront, mais il est difficile de dire si la croissance de l'ivraie entravera longtemps celle du froment, ou si au contraire le froment aura raison de l'ivraie.

Pourquoi l'institution des starets a-t-elle été aussi vivifiante et salutaire pour l'orthodoxie en Russie ? La réponse est à chercher dans les particularités qui caractérisent l'âme même du peuple russe. S'y affirment quatre qualités fondamentales : 1<sup>o</sup> l'existentialisme dans la conception de la vie; 2<sup>o</sup> le rejet des formes purement extérieures en tant que principes de vie; 3<sup>o</sup> la largeur, la portée mondiale de l'âme russe, qualité évoquée par Dostoievski dans son discours sur Pouchkine, capacité de se transposer dans une nationalité ou une personnalité étrangère; 4<sup>o</sup> une sorte de «bolchevisme naturel».

L'existentialisme, cette tendance répandue dans la philosophie européenne contemporaine, consiste à prendre comme point de départ pour la conception du monde et l'appréhension de la vie, non pas la notion abstraite mais la réalité concrètement agissante; le but même de la conception du monde n'est pas la satisfaction, l'apaisement, de l'esprit, mais cette réalité concrètement en œuvre. L'existentialisme proteste ainsi contre l'abstraction aussi bien du matérialisme que des systèmes idéalistes, contre la disposition ou la construction de la vie d'après des notions abstraites. Pour un Russe, la religion n'est pas un système théorique ou théologique, mais une direction pratique, concrète, qui nous guide dans la vie. C'est bien une théorie, mais au sens grec du mot, une vue de Dieu (*theoria*, de *theos*, Dieu, et *horao*, voir); et c'est en même temps une «théosie» (théosis), unification avec Dieu. Peut-être cela explique-t-il aussi le fait que l'orthodoxie n'ait pas produit de système dogmatique d'ensemble. Les travaux théologiques des élèves de l'académie ecclésiastique revêtent en général un caractère polémique. Ce sont pour la plupart des critiques du catholicisme ou du protestantisme. La littérature théologique russe a surtout cultivé le système de l'éthique religieuse, c'est-à-dire la doctrine de la vie chrétienne. Les représentants les plus éminents de l'orthodoxie, comme saint Tychon de Sadonsk (1724-1783), l'évêque Théophane le Reclus (1815-1894), l'évêque Ignace Brentchaninov (1807-1867), le professeur F. Goloubinski, de l'Académie ecclésiastique de Moscou (1793-1854), le grand philosophe et théologien russe V. Soloviev, etc., ont en général traité des questions de l'ascétisme, de la vie spirituelle, ou exposé l'éthique orthodoxe. L'orthodoxie donne toujours la première place, non à la théorie au sens actuel du mot, mais à la vie.

Comment l'empire russe a-t-il pris naissance ? D'après le chroniqueur Nestor, les Varègues normands auraient été appelés par les Russes pour établir l'«ordre» dans le pays. De nos jours cette donnée paraît insuffisante à beaucoup d'historiens. On cherche à élaborer une théorie admettant que les rois varègues auraient peu à peu obtenu le pouvoir sur les Slaves. Ceux qui se prononcent en ce sens partent du fait que les Slaves, pour leur part, ont une préférence pour le travail paisible, pacifique, et ils accordent que les rois varègues qui se mirent à la tête de leurs tribus avaient bien été appelés par les Slaves, soit sur la base d'un contrat de location, soit en concluant une entente pour le partage des gains acquis en surveillant leurs routes commerciales et leurs villes et en examinant leurs affaires judiciaires; mais ensuite, de proche en proche, toute la puissance princière serait passée entre leurs mains. Même avec cette théorie de la marche progressive, l'idée de Nestor subsiste : les Slaves ont appelé les Varègues pour que par leur souveraineté l'ordre fût établi dans leur pays. Nestor n'a fait que généraliser la chose qui, du point de vue de la théorie actuelle, s'est accomplie peu à peu et non pas partout à la fois. Malgré cela il s'agit là d'un phénomène extraordinaire dans l'histoire : un peuple refuse de prendre le pouvoir et il l'abandonne à des

étrangers. Exemple frappant de cette position du peuple envers la souveraineté, qu'il décline pour lui-même; cela se constate également plus tard au cours de l'histoire russe, surtout dans l'histoire ecclésiastique. Il suffit d'évoquer la carrière de saint Serge de Radonech, qui refusa d'accéder au rang de métropolitain, comme aussi le refus de dignités hiérarchiques de la part de ses nombreux disciples, ou encore le conflit des moines de «skits» d'outre-Volga avec les Joséphites; qu'on se rappelle également comment les évêques Théophane le Reclus, Ignace Brentchaninov et d'autres déposèrent prématurément l'épiscopat, qu'ils n'avaient pas volontiers accepté. Tous ces cas montrent bien que la puissance est étrangère à l'âme slave, du moins la puissance en tant que domination extérieure, imposée à autrui par la force.

De même, en dépit de tous les efforts de Pierre I<sup>er</sup> et de toute la pratique juridique qui suivit, le peuple russe ne pouvait pas s'approprier les idées du droit romain. Des rapports juridiques extérieurs au lieu de relations intérieures lui étaient d'emblée étrangers, dès le début de sa vie politique. Ce peuple, dans la vie, s'attachait non pas au droit mais à la vérité. La vérité, et plus précisément la vérité chrétienne, fut aussi le principe de l'«instruction» que Vladimir le Monomaque a laissée à ses successeurs comme une sorte de testament. «Les Russes sont aux antipodes des normes romaines de la culture.» Leur droit, au lieu de venir de l'extérieur, a crû organiquement, en raison des besoins du peuple, et il fallait nécessairement qu'il fût fondé sur la vérité.

Le troisième caractère distinctif de l'âme russe est sa capacité de transformation, sa largeur universelle. L'aptitude à pénétrer dans une âme étrangère, à comprendre sa vie intérieure, et non seulement à la comprendre mais à l'accepter, la recevoir en soi-même, à ne faire plus qu'un avec elle dans la vie, ce trait caractéristique des Slaves demeure inaccessible à l'Européen occidental, éminemment porté à l'individualisation à outrance. Pouchkine pouvait écrire les «chants des Slaves d'Occident» que Mérimée prenait pour une traduction du serbe; il pouvait aussi, et instinctivement, en vertu de son génie congénital, traduire des sentences du Coran. De son côté, Val Briusov a pu composer son «Ange de feu», ce roman où la plupart des critiques occidentaux ont cru trouver la traduction de quelque chronique germanique du moyen âge. Pour un Russe, l'âme d'un étranger n'est pas quelque chose d'obscur, d'énigmatique; il possède la capacité de percer le voile extérieur, de pénétrer au delà du monde des apparences ou des phénomènes, dans le monde de l'essentiel. Mais il n'est pas seulement prédestiné à la perspicacité; il a aussi tout ce qu'il faut pour exercer la direction spirituelle. Le cas d'Arina, qui fit l'éducation de Pouchkine, n'est pas isolé. Qu'on se rappelle le petit récit autobiographique de Dostojevski, dans son *Journal d'un écrivain*; on y voit comment un paysan pouvait d'une manière fort simple, par amour, tranquilliser un enfant qui avait peur d'un loup, dans le voisinage de la forêt; comment il savait pénétrer dans cette petite âme et l'influencer. Non seulement il est facile à un Russe de s'approprier une conception du monde qui lui est étrangère, mais il peut aussi, tout convaincu qu'il demeure de la vérité de sa propre conception, transmettre à autrui celle qui n'est pas la sienne. D'après la conviction de Dostojevski, il peut rassembler, rétablir dans son unité le monde tombé en morceaux. Jamais il ne lui serait possible de professer un nationalisme aussi étroit que celui qu'on rencontre fréquemment parmi les Européens d'Occident.

Le quatrième et dernier trait qui nous intéresse ici dans la psychologie du peuple russe, c'est le «bolchevisme», par où nous entendons exprimer le fait que ce peuple reçoit en lui la foi, de toute son âme; non seulement il est porté à l'incarner aussitôt dans la vie, mais il poursuivra cette incorporation jusqu'à la fin, jusqu'à réaliser les dernières conséquences résultant de cette foi. Il croit jusqu'au bout, et jusqu'au sacrifice de soi-même. Ce n'est qu'en Russie que sont possibles des phénomènes tels que le célèbre «procès de Tarnopol», ce jugement de paysans qui croyaient à la prochaine fin du monde, à l'imminente arrivée de l'Antichrist et qui, naturellement sur la demande même des intéressés, murèrent tout vifs plusieurs parents et amis.

Ces quatre traits fondamentaux que présente la psychologie du peuple russe, ont posé la base sur laquelle se développa et s'épanouit dans ce pays l'institution des starets. Sa première apparition se produisit en un temps pénible pour l'Église russe, alors que, toujours plus dépendante du pouvoir civil, d'abord de celui des grands princes puis de celui des tzars, elle voyait déjà décliner la vie ascétique dans ses monastères.

## Le staretz Théophane

Le premier staretz important à cette époque de l'histoire russe a été Théophane (1751-1832). En 1769, âgé de dix-huit ans, il devint moine; la peste de Moscou l'année précédente l'avait empêché de réaliser plus tôt cette résolution. Mais il est certain que dès son très jeune âge, en circulant à travers la Russie, à la recherche de la vie juste, il visita beaucoup de monastères. Il connaissait les staretz du désert de Sarov : le staretz Éphrem qui s'abaissait par humilité mais était riche en vertus, le moine et prêtre Joachim, le pachômite et nazarite Josias. Dans ses mémoires, Théophane parle beaucoup du monastère de Sarov, des merveilles qui s'y accomplissaient, des staretz et ermites du voisinage. Au reste il ne séjourna pas longtemps dans ce désert; il passa bientôt à Sanaksar où s'observait une règle monacale rigoureuse. C'est là que vivait le staretz Théodore Ouchakow, disciple du staretz Paisi. Là non plus Théophane ne s'attarda pas, car il n'y resta que jusqu'au moment où Théodore fut appelé au monastère de Solovetzki; lui-même alla trouver le staretz Cléopas. Car à cette époque les staretz Paisi et Cléopas vivaient encore, menant une vie empreinte de sainteté. Tous deux étaient ermites sur l'Athos. Plus tard ils allèrent en Moldavie. Le staretz Paisi n'eut plus d'autre résidence, tandis que le staretz Cléopas reprit le chemin de la Russie, pour se fixer dans le monastère de «Vvedeniyé» (présentation de Marie au temple), situé à quatre-vingt-dix verstes de Moscou, dans une petite île fluviale, d'où le nom de monastère de l'île, qu'on lui donne aussi. De là, Théophane gagna la forêt, avec le staretz Cléopas et deux disciples. En route pour Jérusalem, où il voulait se rendre en pèlerinage, ainsi que plusieurs compagnons, il s'arrêta dans le monastère de Tismanski, en Moldavie; ce fut là qu'il reçut le nom de Théophane. Après que la paix eut été conclue avec les Turcs, il lui fallut retourner en Russie, où sur l'invitation du père Ignace, qu'il avait connu à Sanaksar chez le staretz Théodor, il gagna le monastère de Floritchev. Là, l'archevêque de Vladimir lui conféra le diaconat. Mais au bout d'un an et demi il se vit désigner pour la mission orthodoxe au Japon. Toutefois l'ordre lui vint sur ces entrefaites de rester à Saint-Pétersbourg dans la laure de saint Alexandre Newski. Le métropolite Gabriel de Novgorod et Saint-Pétersbourg le prit comme acolyte; plus tard il le nomma à la tête du monastère de Modenski. Théophane y passa deux années. Ensuite il fut appelé au monastère de Cyrille de Novoyésersk. Voici ce qu'il écrit à ce propos dans son Testament qui revêt un caractère autobiographique : «Les habitants de la ville de Belosersk étaient très affligés de voir que le vieux monastère de saint Cyrille de Novoyésersk, s'était beaucoup dépeuplé, allait périssant. Ils demandèrent au très digne métropolite de bien vouloir désigner un nouveau directeur qui restaurât le monastère. Le métropolite m'y envoya. Jusqu'à ce jour je vis dans les murs de cet établissement. Dix ans ont passé depuis que Bonaparte y vint.» (Nous sommes en 1821)

Ainsi à travers la vie, Théophane s'est toujours trouvé en contact étroit avec le milieu des ascètes et des staretz qui s'était formé autour du père Paisi. Théophane, pénétré de l'esprit de son maître, s'attachait à conformer exactement l'existence du monastère de Cyrille de Novoyésersk au modèle de Néamtz. Comme le père Paisi, il estimait que l'éducation d'un jeune moine par un staretz doit se poursuivre en relation intime avec l'organisation cénobitique du monastère. Si l'on jette un coup d'œil sur l'existence quotidienne dans les monastères que Théophane a dirigés, on y discerne aussitôt l'atmosphère de ceux de la Moldavie. De part et d'autre la prière était la base même, le principe, de toute l'éducation ascétique. Le moine est tenu de consacrer tout son temps à la prière, excepté le peu d'heures réservées aux travaux du monastère.

La renommée du staretz Théophane se répandit bien au delà de son monastère. De tous les côtés on venait lui demander conseil et instruction. L'empereur Alexandre I<sup>er</sup> partageait cette vénération. Sur son vœu, le staretz se vit conférer la dignité d'archimandrite. En 1829, il se démit de sa charge. Dès lors il se préparait à l'«autre vie». Il dit un jour à l'un des frères : «Je termine maintenant ma vie terrestre et je prends mes dispositions en vue de la vie éternelle.» Tout son temps se passait à prier ou à garder le silence, ayant Jésus Christ présent dans son cœur. La dernière année de sa vie, sa faiblesse était grande. Le moine qui le servait le suppliait de prendre quelque repos. «Oui, oui, je me reposerai», répondit le staretz. Le 3 décembre 1832 il put, pour la dernière fois, aidé par les frères, se rendre à l'église, où il reçut la sainte cène. De retour dans sa cellule, il dit au frère qu'il voulait se recueillir parce que sa dernière heure était venue. Alors il se plaça sur son lit, s'y étendit, tout paisible, comme s'il voulait dormir et, en disant : «Seigneur Jésus Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi», il pénétra dans l'autre vie.

## Le staretz Léonide d'Optino

L'activité du staretz Théophane s'est exercée pour l'essentiel à l'intérieur des monastères. C'est là qu'il fallait que ce système religieux se développât et commençât à mûrir, avant de se répandre hors les murs des monastères. Le premier staretz d'envergure qui franchit ce pas a été Léonide d'Optino (1768-28 septembre 1841). Son nom patronymique était Léon Nagolkine. A vingt ans il devint l'employé d'un négociant; il parcourait à ce titre les villages et les petites villes du centre de la Russie, menant les affaires de son patron avec beaucoup de succès. Une carrière de riche trafiquant lui était promise. Mais après dix ans de négoce, on le vit soudain, à l'étonnement général, entrer au petit monastère d'Optino, alors insignifiant, situé dans le gouvernement de Kalouga. Il est permis d'admettre que ce changement de vie se préparait depuis longtemps dans son âme, peut-être depuis les premières années de ses voyages commerciaux. Plus tard, dans 'ses discours ou allocutions de staretz, il employait fréquemment des tournures populaires, citait des dictons et ne se servait que du langage le plus simple, à la portée de tous. Doué d'une grande délicatesse de sentiment, il ne laissait manifestement rien perdre de ses observations et se montrait bon connaisseur de l'âme du peuple.

Au bout de deux ans il quitta le monastère d'Optino et se rendit dans celui de Beloberechny (gouvernement d'Orel), alors dirigé par le moine et prêtre Vassili Kichkine, formé sur l'Athos qui fut un staretz vraiment béni. C'est là qu'en 1801 Léon Nagolkine devint moine et reçut le nom de Léonide. Alors commencent ses exercices de la vie ascétique, sous la direction du staretz Vassili. Grand et fort, Léonide se chargea dans le monastère des travaux les plus durs, y consacrant infatigablement tout le temps que ne remplissaient pas les offices. En 1806 le staretz Vassili déposa sa charge présidentielle. A l'unanimité les frères élurent pour successeur Léonide qui, entre temps, avait accédé à la prêtrise. La vie du nouveau père ne changea en rien; il resta aussi simple, aussi adonné qu'auparavant aux rudes labeurs et aux pratiques ascétiques. Quatre ans plus tard il résilia à son tour la présidence et, en compagnie du staretz Théodore (Ouchakov), un disciple de Paisi, qui vivait dans un monastère voisin et avait été un temps son directeur spirituel, Léonide se rendit au fond de la forêt, auprès du staretz Cléopas. Tous trois vécurent là complètement séparés du monde, et ce fut là que Léonide reçut le schème. Mais cette absolue solitude ne devait pas durer longtemps. Promptement la nouvelle de la retraite des trois ascètes se répandit à la ronde, parmi les paysans en quête de la vérité. On se mit à venir à eux comme en pèlerinage. Ils furent contraints d'abandonner leur ermitage. Après avoir encore passé par quelques monastères, ils gagnèrent celui de Valaam, dans une île du lac Ladoga. Peu avant le commencement de la guerre où la patrie russe défendit son indépendance (1812), les trois staretz se fixèrent dans une petite colonie isolée, à peu de distance de leur monastère. Le père Léonide, alors quadragénaire, paraissait tout jeune à côté des deux vieillards Théodore et Cléopas, et cependant les pèlerins lui demandaient toujours conseil et instruction. A Valaam le ministère monastique conçu à la manière des staretz était alors chose nouvelle; il en résulta que les moines de ce monastère, surtout les débutants, se mirent à manifester un comportement peu fraternel envers le père Léonide. Après la mort de Cléopas, Théodore et Léonide résolurent de prendre pour résidence le monastère Alexandro-Svirski. C'était en 1817. Ils vécurent là cinq ans, jusqu'à la mort du staretz Théodore. Ensuite le père Léonide resta seul avec ses disciples. Les pèlerins qui venaient à lui en grand nombre lui prenaient beaucoup de temps; aussi ne pouvait-il se consacrer suffisamment à initier ses élèves à la vie ascétique et spirituelle. Une fois encore il se demanda s'il ne devait pas chercher un endroit solitaire pour y poursuivre avec ses élèves tout le cours des exercices spirituels. Mais le Seigneur le destinait à une autre activité, celle d'un staretz au service du monde. Léonide s'était convaincu qu'on n'est pas autorisé à fuir des hommes en quête de lumières et de consolations, qu'il n'est pas permis de ne se soucier que de soi-même et d'un petit cercle de disciples. Il décida de fonder, avec ses élèves, une nouvelle école de staretz dans le monastère d'Optino. De la sorte il marquait la fin d'une première période, période préparatoire, dans l'histoire de l'institution des staretz, période dont les représentants s'appellent les staretz Paisi, Cléopas, Théodore, Théophane, Wassili, qui tous ont exercé leur activité à l'intérieur des murs des monastères. La seconde période, qui commence dès lors, voit les staretz pour ainsi dire se séculariser, se mettre au service des hommes, se consacrer à cultiver la vie spirituelle des laïques. Léonide connaissait bien le danger qui menace le monde s'il s'enfoncé dans une existence exclusivement matérielle.

C'est en 1829 que le père Léonide se fixa dans le monastère d'Optino, ou plus précisément dans une colonie du voisinage, entourée de toutes parts de forêts de pins et,

semblait-il, fermée au monde. L'installation comprenait une petite chapelle en bois et des cabanes dispersées aux alentours, qui étaient les cellules des moines. Celle du père Léonide était divisée en deux chambrettes; elle se trouvait en dehors de l'enclos : ainsi le staretz était sorti du monastère, dans le monde. Il pouvait là recevoir la visite non seulement de moines mais de laïques, même de femmes, qui n'étaient pas accueillis dans la colonie elle-même. C'était sa première rencontre avec des femmes.

Dans sa cellule la vie commençait de bon matin. Déjà à deux heures de la nuit ses élèves s'y réunissaient pour la prière dite du matin. La journée entière était consacrée à la prière, avec interruption pour deux courtes pauses. La prière du soir se disait de même dans sa cellule, par les soins des disciples. Après qu'ils avaient prié, ceux-ci restaient auprès du staretz, afin de recevoir de lui des instructions et d'éveiller du repentir pour le jour achevé. Ensuite on lisait l'évangile et des fragments du «dobrotolubiyé» (philokalia), souvent avec des éclaircissements du staretz.

Lui-même ne dormait pas plus de trois heures par nuit. Deux fois par semaine il recevait la sainte communion dans l'église de la colonie. Ses repas frugaux de chaque jour étaient au nombre de deux. Tout en s'entretenant avec ses disciples, il tricotait volontiers des ceintures, dont ensuite il faisait cadeau à ses visiteurs laïques. Constamment aussi il présentait la «prière à Jésus» ou chantait des hymnes d'Église.

Voici ce que l'évêque Ignace Brentchaninov écrivait des staretz Léonide et Macaire : «Ces deux staretz étaient tout pénétrés de la lecture des ouvrages des pères de l'Église sur la vie monacale. C'est sur cette base qu'ils édifiaient leur propre vie et orientaient ceux qui leur demandaient de l'instruction. Leur esprit était rempli de pensées dues aux saints pères. Jamais ils ne donnaient leur enseignement comme s'il venait d'eux-mêmes, mais toujours en sentences empruntées à l'Écriture sainte et aux pères de l'Église. Cela conférait à leurs paroles une force particulièrement convaincante; tel qui, peut-être, aurait pu se croire autorisé à critiquer la parole humaine, écoutait au contraire avec recueillement la parole de Dieu et n'osait pas élever la moindre objection.»

Quelle que fût l'austérité si marquée de toute sa vie, le père Léonide aimait à employer dans ses entretiens des tournures populaires et des proverbes. Maintes fois par son comportement il put donner prise à se faire considérer comme «simple».

Ceux qui venaient à lui étaient eux-mêmes principalement des gens très simples; il connaissait bien leurs épreuves et misères, et il pouvait leur parler leur propre langage d'une manière très persuasive. Ses rapports avec les gens des campagnes et des villes leur témoignaient beaucoup d'amour; il écoutait avec patience leurs doléances sur les difficultés de la vie, ainsi que les récits peu compliqués qu'ils lui narraient de leurs péchés et faux pas; il savait redresser l'existence des cœurs abattus, fortifier ceux qui doutaient, extirper les rancunes des âmes. Il était vraiment un staretz du peuple, un père, rempli d'une touchante sollicitude pour entretenir la foi et la vie spirituelle de ses enfants. Sa renommée, et avec elle son influence, se répandirent bien au delà d'Optino, grâce surtout à ses disciples, qui de là passèrent dans les diverses colonies monastiques du pays russe.

Le staretz Léonide est mort en 1841, ayant prédit l'époque de sa fin. Le 28 septembre il reçut la sainte communion et demanda qu'on lût le canon des adieux de l'âme. Autour de lui ses élèves pleuraient. «Enfants, leur dit-il, je vous remets au Seigneur. Il vous aidera à mener votre vie à sa fin. Puisse-t-il vous préserver de toutes tentations ! Ne vous attristez pas, le canon sera lu six ou sept fois encore.» Quand sonnèrent les cloches pour la prière du soir, les moines, dans la cellule du staretz en étaient à leur septième lecture du canon des adieux de l'âme, qui commence par le psaume : «Mon âme, bénis l'Éternel !» Les forces du vieillard déclinaient de plus en plus, jusqu'à ce qu'il s'éteignît, en disant : «Gloire à Dieu, gloire à Dieu, gloire à toi, ô Seigneur !»

## Le staretz Macaire d'Optino

Le staretz Léonide eut pour successeur au désert d'Optino le père Macaire, avec qui apparaît un autre type de la même institution. D'une manière générale, au surplus, tous les staretz de l'école d'Optino manifestèrent des traits individuels et de nouveaux aspects du monachisme russe orthodoxe, durant un siècle entier, de 1828 à 1929. Si, comme nous l'avons vu, le staretz Léonide, a été un staretz des paysans, des citadins, petits commerçants et petits employés, si sa cellule ne fut que relativement peu fréquentée par des gens instruits et importants, tout autre aura été le champ de travail du staretz Macaire.

Ce père appartenait à la noble famille des Ivanov, propriétaires fonciers du gouvernement d'Orel. Dans sa jeunesse, une visite du monastère de Plochtchanskaya lui fit éprouver une impression si forte qu'il résolut de quitter le monde et de se fixer la immédiatement pour se consacrer au service de Dieu, sans même rentrer chez lui au préalable. Ce monastère était petit, mais très ancien; tout l'attrait, tout le parfum de l'antique



s'y conservait dans le culte, le chant, les icônes, sous les couleurs noircies desquelles on reconnaissait les lignes jadis brillantes, la simplicité et la puissance expressive des figures, fidèle reflet de la profonde piété du peintre. Tout cela ne pouvait qu'agir intensément sur l'âme romantique du jeune Ivanov. De petite taille, de complexion fragile, il aimait passionnément les fleurs et la musique, en particulier le chant qu'il ressentait avec délicatesse; nature d'artiste bien doué, il lui était donné de voir les choses célestes à travers celles d'ici-bas, de pénétrer au delà du voile extérieur pour saisir les réalités du dedans. Il était épris de connaissances et de recherches; grand lecteur, il s'adonna à la philosophie avant de cultiver la littérature exposant la théologie ascétique.

Il passa quatorze ans au monastère de Plochtchanskaya, de 1810 à 1824, sous la direction spirituelle du staretz Manasi, qui lui inculqua les prescriptions du staretz Paisi.

Après la mort de ce guide, Macaire, qui était devenu prêtre-moine, décida de se rendre au monastère d'Optino auprès du père Léonide, qu'il avait eu précédemment l'occasion de voir et avec qui il correspondait depuis qu'Afanasi n'était plus de ce monde. Leur contact devint intime dans l'ermitage d'Optino; Macaire y fut le principal second de Léonide. Leur activité en commun dura sept ans; assez souvent ils adressèrent sous leur double signature des lettres à leurs fils spirituels. Cependant ils différaient l'un de l'autre, non seulement au physique mais par leur intime manière d'être. Le père Léonide était grand et fort, Macaire, petit et frêle; Léonide, doué avec acuité de l'esprit observateur propre à un authentique paysan russe et encore renforcé au contact des hommes, au cours de son activité passée dans le commerce; Macaire, tout rempli de la littérature ascétique qu'il affectionnait et lisait assidûment. Sa cellule était garnie de rayons chargés de livres; on y voyait des ouvrages rédigés en diverses langues,

comme aussi la littérature patristique; la philosophie y avait sa place et les dictionnaires latins et grecs n'étaient pas omis. Cette retraite d'ermite produisait plutôt l'effet du cabinet de travail d'un érudit. Macaire possédait maints ouvrages des représentants de la civilisation russe; citons Gogol; I. Kireyevski et sa femme, des professeurs des universités de Pétersbourg et de Moscou, des professeurs de l'académie ecclésiastique, un diplomate en exercice dans les Balkans, Constantin Soederholm, grand maître en philologie classique, enfin le père Clément, prêtre-moine du monastère d'Optino. Comme le père Paisi, le père Macaire avait groupé autour de lui un état-major de collaborateurs pour traduire du grec divers ouvrages ascétiques, pour remanier en les améliorant les traductions du père Paisi, etc. Incontestablement il aura exercé une grande influence sur la culture russe au milieu du 19 e siècle, car il a donné l'élan à un mouvement religieux et philosophique qui jusqu'à un certain point arrêta l'écoulement des flots matérialistes, athées et socialistes, déjà puissants à cette époque. Il suffit de mentionner la destinée d'Ivan Vassilievitch Kireievski, qui fut l'auteur premier du mouvement slavophile, et qui de Hegel et de Schelling devait aboutir à Éphrem le Syrien, Nil du Sinaï et autres ascètes chrétiens. Si la *Philosophie de la révélation* de Schelling avait attiré Kireievski jeune, en séjour à l'étranger, cette influence s'effaça totalement en lui lorsque le staretz Macaire l'eut initié à la philosophie chrétienne des anciens pères de l'Église. Dans le même temps, sous la direction du staretz, s'ouvrit la librairie du monastère d'Optino. Macaire, se concertant d'abord avec Kireievski et sa femme, puis avec le professeur Goloubinski et Schvyrev, décida d'éditer les manuscrits suivants, découverts dans la bibliothèque du monastère : la biographie du staretz Paisi, divers discours et écrits de saint Jean et Varsonofi, de Macaire l'Ascète, de Siméon le Nouveau Théologien, de Maxime le Confesseur, de Théodore de Studion, d'abbas Sabbatius, d'Abbas Dorothé, les lettres d'Isaac le Syrien (25 volumes), etc. On projetait également de publier de nouvelles traductions des pères grecs de la littérature ascétique; on reconnut de plus la nécessité d'améliorer les traductions du père Paisi, non seulement comme style, mais pour rendre avec plus de rigueur le grec en slave d'Église. Le métropolite Philarète de Moscou s'intéressa avec le plus grand zèle à cette entreprise. Si nous considérons que tout cela se passait entre 1850 et 1860, c'est-à-dire en un temps où l'on s'enthousiasmait pour l'idéalisme allemand et le matérialisme, – or entre les deux il n'y a pas de différence essentielle, – où les chaires de philosophie des universités russes avaient pour titulaires des adeptes du positivisme anglais, où se préparaient les vues des Tchernychevski, des Pisarev, etc., nous saisissons clairement l'importance qu'il faut reconnaître à l'activité du staretz Macaire et à sa librairie. Le désaccord qui se marquait alors dans les milieux intellectuels, la préoccupation du sort de la Russie dont les adversaires de la culture occidentale étaient presque portés à désespérer, rendait l'atmosphère on ne peut plus tendue, incertaine. Aussi comprend-on quelle énorme importance a nécessairement revêtu l'intervention du monastère d'Optino sur l'arène de la vie publique. Chacun connaît la lettre désespérée de Gogol au staretz : «Pour l'amour du Christ, priez pour moi» ... «Il me faut, je vous le dis, porter à chaque instant mes pensées au-dessus des disputes de ce monde; il me faut atteindre le haut lieu de mon pèlerinage, dans le désert d'Optino.» Cette retraite devint comme une forteresse où trouvaient leur sûr retranchement les adversaires du matérialisme et de l'athéisme. Le temps n'est pas encore venu de juger si cette forteresse a sauvé la Russie ou en a seulement retardé la débâcle; ce qui est sûr en tout cas, c'est qu'elle a joué un rôle considérable dans l'histoire russe, et peut-être même dans l'histoire universelle.

Relativement peu de temps avant sa mort, Kireievski écrivait ces paroles remarquables : «Ce qui importe plus essentiellement que tous les livres et les idées possibles, c'est de trouver un staretz orthodoxe, à qui tu puisses découvrir chacune de tes pensées, et de qui tu puisses entendre non pas ta propre opinion, plus ou moins judicieuse, mais le jugement des saints pères. Dieu soit loué, de tels staretz n'ont pas encore disparu en Russie.» Voilà exprimée, derechef, la foi qui s'attachait à la haute retraite d'Optino !

Le staretz Macaire dormait très peu, pas plus de quatre heures sur vingt-quatre. Il se levait de fort bon matin, mais déjà dans la nuit des gens se pressaient autour de sa cellule, venus pour lui demander conseil, consolation et bénédiction. On voyait rassemblés près de lui des savants, des poètes, des étudiants, maints représentants de l'élite russe. Sa personnalité produisait à chacun une forte impression. Sous son influence des officiers de la garde impériale échangeaient leur brillant uniforme pour le froc monacal; tels Juvéнали, évêque de Lithuanie; Léon Kaveline, le futur archimandrite Léonide, directeur de la laure de Troitzko-Sergiyevskaya. Des savants aussi se fixaient parfois pour toujours dans la colonie monacale; tels le père Clément Soederholm, K. Leontyev, etc. Mais l'action exercée par le staretz ne se manifestait pas seulement par ses entretiens personnels; elle dépassait de beaucoup les limites d'Optino,

atteignant même la Russie presque entière, grâce à sa vaste correspondance avec des gens qui ne l'avaient jamais vu. Dans ses lettres, il se comporte en directeur spirituel non seulement des individus mais aussi de monastères, spécialement féminins, par exemple ceux de Velikiyé Louki, de Viasma, de Kursk, de Serpuchov, de Kalouga, de Kasan, etc. Les fils spirituels se tendaient à partir du monastère d'Optino, à travers la vaste Russie. L'influence de l'institution des staretz s'épanouissait.

Le staretz Macaire s'éteignit paisiblement le 7 septembre 1860. Sa mémoire reste bien vivante en Russie jusqu'à ce jour. Dostoïevski a immortalisé son image sous les traits du staretz Sosime dans *Les frères Karamasov*.

On ne doit pas omettre de mentionner un trait spécial. Ce fut de Macaire que les femmes obtinrent pour la première fois la permission d'entrer dans le cellule d'un staretz, cet emplacement se trouvant hors des murs du monastère. Après lui, chaque année, le jour anniversaire de sa mort, les portes du monastère lui-même s'ouvrirent aux femmes comme aux hommes, pour qu'elles pussent venir auprès de sa tombe et prier pour lui dans l'église de sa demeure.

Le staretz Ambroise d'Optino

Après le staretz Macaire, ne tardèrent pas à disparaître les autres dirigeants éminents du monastère d'Optino à cette époque : en 1862 mourut l'archimandrite Moïse; en 1865, son frère l'higoumène Antoine. La direction du monastère subit alors des modifications qui en quelque mesure lui imposaient un remaniement, et il semble qu'une nouvelle période de son histoire ait alors commencé.

Le successeur du défunt staretz Macaire fut le directeur de colonie, père Hilarion, assisté du père Ambroise, collaborateur du disparu. Après la mort du père Hilarion en 1874, le père Ambroise fut unanimement reconnu staretz du monastère-ermitage, et il le resta jusqu'à la fin de sa vie (10 octobre 1891).

Ce staretz Ambroise, de son nom patronymique Alexandre Michailovitch Grenkov, était né à la fin de novembre de l'année 1812 dans une famille de chantres d'Église, à Bolchiyé Lipovzy (diocèse de Tambov). Il mena d'abord l'existence ordinaire d'un ecclésiastique russe, suivit l'école puis le séminaire où se forme le clergé; au cours d'une grave maladie il fit voeu de devenir moine s'il guérissait. Rétabli, son caractère rempli de vivacité et d'enjouement le fit hésiter à accomplir son voeu. Durant un temps il fut instructeur dans l'école cléricale de Lipezk. A le voir, personne n'eût pu supposer en lui un futur moine. Cependant il éprouvait de plus en plus en lui-même comme un reproche à la pensée du voeu conçu pendant sa maladie. En 1839, pendant les vacances d'été, il fit avec un collègue un pèlerinage à la laure de Troitzko-Sergiyevskaya, et chemin faisant



visita aussi le monastère d'Optino. Au commencement de l'année suivante, l'instructeur Grenkov disparut subitement de Lipezk, sans laisser aucune trace derrière lui. Ce ne fut pas avant quelques mois que l'on apprit qu'il était désormais novice auprès du staretz Léonide, dans le monastère d'Optino. Pendant que le père Macaire assumait la direction, Grenkov fut son collaborateur pour la traduction de manuscrits grecs et l'édition des ouvrages du staretz Paisi Velitchkovski. De la sorte, ce futur staretz a passé lui aussi par l'école du père Paisi et de la vie ascétique, sous la direction d'abord du staretz Léonide, puis du staretz Macaire il qui il avait été remis par le père Léonide mourant. «Je te le confie, dit alors Léonide à Macaire, je le passe de mes mains aux tiennes, car il nous est proche.» Devenu moine, ce fut sous le nom d'Ambroise. Toute sa vie spirituelle restera influencée par une deuxième maladie grave qu'il subit étant quadragénaire. Elle ruina complètement sa santé et il s'en ressentit lourdement tant qu'il vécut; devenu très faible, il dut rester alité durant une grande partie de son temps, et fort souvent il était couché quand il recevait ses fils spirituels. Il ne restait plus de traces de sa vivacité et de sa joie de vivre; mais toute sa personne s'était approfondie et visiblement spiritualisée. «Pour un moine la maladie est utile», disait-il fréquemment. Au reste sa maladie ne contrariait ni ses prières ni ses exercices ascétiques, lors même qu'il ne lui était plus possible de célébrer la liturgie.

Son aspect extérieur était attirant, dans sa jeunesse déjà; non pas qu'il ait possédé ce qu'on appelle la beauté physique; son visage osseux de paysan russe n'était pas beau, mais ce qui attirait chacun il lui c'était l'allure paisible, tendre et affectueuse de son expression constante. Ses petits yeux étaient attentifs et pénétrants; avec l'âge son regard, il force d'avoir approfondi sa vie intérieure et enrichi son expérience au contact d'hommes spirituellement malades, surtout à force d'amour, montrait une perspicacité toujours plus intense; devant lui toute âme d'autrui était comme un livre ouvert.

Les années d'activité du staretz Ambroise se placent dans une période sombre de l'histoire de la civilisation russe, depuis 1861 jusqu'à octobre 1891. La vague du matérialisme et de l'athéisme, qui s'annonçait au temps du staretz Macaire, devenait désormais si puissante, sous l'action d'un Tchernychevski, d'un Dobroloubov, professeurs de l'Université placés très à gauche, qu'elle atteignit aussi des maîtres de l'enseignement secondaire et primaire et passa de la théorie dans la vie pratique, provoquant le mouvement révolutionnaire qui prit fin lors de l'assassinat d'Alexandre II, le 1<sup>er</sup> mars 1881. La «forteresse» d'Optino persistait à maintenir son point de vue immuable, et elle s'opposait fermement au courant néfaste, délivrant de son influence ruineuse les masses populaires et bon nombre d'intellectuels. L'histoire de la civilisation russe n'accorde malheureusement pas assez d'attention au rôle social qui incombait aux nombreux travailleurs ascétiques de nos monastères et skits, en particulier à ceux d'Optina, et elle ne parle pas des chocs entre ces deux courants adverses. On évoque parfois l'activité «réactionnaire» de Dostoïevski, de Constantin Léontiev, de Chomyakov, de Samarine, de V. Soloviev, de Jurkevitch, et de toute une série d'autres représentants de la «réaction», mais on oublie de signaler qu'ils sont étroitement associés au monastère d'Optino. Dostoïevski et V. Soloviev firent leur première visite aux staretz en 1878, K. Léontiev vécut dans leur monastère même; V.-V. Rossanov y venait très fréquemment. L'idée qui veut que la philosophie russe ait pour mission de créer une conception du monde christiano-orthodoxe, apparut pour la première fois chez V. Kireïevski et, en passant par Chomiakov, Dostoïevski, VI. Soloviev, elle aboutit directement à la philosophie contemporaine des Bulgakov, Berdiaïev, P. Florenski, S. Frank et autres. Les racines de ce mouvement, qui devient toujours plus puissant, se trouvent, par delà les staretz d'Optino, dans la littérature ascétique des pères.

L'activité du staretz Ambroise a consisté à continuer l'entreprise de librairie inaugurée par le père Macaire, en éditant les anciens ascètes orthodoxes : «l'Échelle» de Jean Climaque, «La voie royale de la croix du Seigneur» et l'«Héliotropion» de l'évêque Jean Maximovitch, les lettres de différents staretz d'Optino. Mais ce genre de travail offrait moins d'attrait au staretz Ambroise qu'à son maître et ami le staretz Macaire; il aimait mieux les contacts humains immédiats et l'influence directe sur les âmes. C'est à cela qu'il consacrait le meilleur de ses forces. Voici comment se répartissait l'une de ses journées : il se levait de bon matin, vers 4 ou 5 heures, mais péniblement et en soupirant, parce qu'il lui fallait surmonter sa faiblesse malade qui eût requis plus de sommeil. Ensuite un serviteur lui lisait les prières du matin et il se mettait au travail. Pendant la collation ses compagnons de cellule, sollicités à cet effet par diverses personnes, lui soumettaient des questions de toute sorte. Après cela, il rédigeait sa correspondance. Il lisait les lettres reçues, toujours nombreuses, atteignant parfois la soixantaine. Quand il avait à répondre à des questions importantes et intimes, il écrivait lui-

même; les autres lettres il les dictait; pour d'autres encore, il donnait les indications propres à les faire écrire de sa part. Déjà à cette époque les visiteurs venaient à lui en grand nombre; les hommes arrivaient du skite par la porte et se plaçaient dans l'antichambre alors que sa cellule était encore fermée; les femmes arrivaient par une autre entrée située hors du skite, et se groupaient dans un emplacement spécial. Le staretz, vêtu d'une cotte ouatée et coiffé de la «kamilavcha», recevait d'abord les femmes. L'entretien, suivant l'importance du cas, avait lieu soit en tête-à-tête dans sa cellule, soit dans le parloir en présence de tous. Cela le fatiguait beaucoup, car il avait continuellement l'esprit tendu; il lui fallait nécessairement reconnaître immédiatement l'état d'esprit du visiteur, définir son individualité, diagnostiquer la nature et les racines de son trouble spirituel et tout aussitôt lui procurer un remède. Si un médecin parvient au maximum à traiter une quarantaine de patients par jour, le staretz, pour sa part, avait à recevoir quotidiennement quelques centaines d'hommes. Pour lui il n'y avait pas de cas insignifiants; rempli d'amour pour chaque individu, tout ce qui du haut des esprits cultivés pouvait paraître dépourvu d'importance, était à ses yeux aussi digne d'attention que les détails de la vie d'un enfant, dont aucun ne manque d'importance pour sa mère aimante; à cause d'un «petit détail»), tel individu ne fera-t-il pas cinquante ou cent verstes et ne passera-t-il pas une nuit entière à attendre le staretz ?

A peu près en 1875 vint à Optino l'historien, publiciste et philosophe réputé K. Léontiev, précédemment consul à Constantinople. De l'athéisme il avait passé à la foi, de la culture occidentale à l'orthodoxie nationale. Mais de temps à autre le doute revenait encore, par crises, ébranler profondément son âme; même la notion de la culture orthodoxe lui restait très obscure; il ne savait où aller ni comment s'y prendre. Tout cela le conduisit au staretz. Ne le rencontrant pas dans sa cellule, il s'enfonça dans la forêt de pins où le staretz s'était rendu pour prendre quelque repos dans la solitude. Il l'y trouva, mais entouré d'une masse de gens. A voir ainsi le staretz aimant, attentif, interrogeant chacun, et la multitude de ceux qui comme Léontiev lui-même souffraient de maladies de l'âme et affluaient vers la source de la lumière et de l'amour des hommes, l'écrivain éprouva une impression décisive, un profond ébranlement : voilà bien là la vraie Russie, pauvre, pécheresse, en même temps que sainte et avide de vérité ! L'entretien avec le staretz amena Léontiev au tournant décisif de sa vie, il resta pour tout le reste de ses jours dans la colonie, habitant à proximité de la cellule du staretz une maisonnette, qu'on appelait jusque récemment encore «petite maison du consul». Peu avant sa mort (1892), Léontiev était devenu moine dans la laure de Troitzko-Sergiyevskaya.

Léon Tolstoï, le grand écrivain du pays russe, visita à trois reprises le staretz Ambroise dans le monastère-ermitage d'Optino; la dernière fois avec sa famille. Son âme inquiète s'efforçait de surmonter la disposition critique qu'il montrait envers la piété orthodoxe. Que rapporta-t-il de ces rencontres ? «Oui, écrivait-il, le père Ambroise est un homme parfaitement saint. Je me suis entretenu avec lui, et tout en moi devenait facile et joyeux. Quand on parle à un tel homme, on éprouve la proximité de Dieu.» Mais alors, pourquoi Tolstoï n'est-il pas revenu à l'orthodoxie ? Son âme et ses luttes intimes sont trop compliquées et trop grandes pour notre faible compréhension. Le temps de l'interpréter correctement n'est pas encore venu; aussi sa tragédie nous reste-t-elle énigmatique. Tolstoï ne représente d'ailleurs qu'un petit reflet fragmentaire de la grande tragédie, de la vaste lutte entre le bien et le mal, qui symbolise toutes les souffrances du peuple russe et de sa vie, pas seulement au cours du 19 e siècle. C'est toute l'histoire russe, naturellement transmise par héritage à chaque citoyen de ce pays, qui vient se concentrer en Tolstoï, placée à la source même de sa conscience, et pénétrant l'évolution de sa pensée et de sa volonté. Les mauvais esprits qui ont inondé la Russie et dont le nom est légion, assiégeaient l'âme de l'écrivain et cherchaient à s'en saisir comme d'une proie, mais en elle brûlait encore, non éteint, l'autre héritage de la même histoire russe, le feu de saint Serge, de Nil Sorski et de Séraphim de Sarov. Le choc qui avait mis aux prises la forteresse d'Optino et la puissante vague de l'athéisme du 19 e siècle, cette tragédie de la Russie, l'âme du grand écrivain de la terre russe la vivait elle aussi. Dans le monastère-ermitage d'Optino les forces capables de lutter avec cette «légion» trouvaient à se raffermir; la petite flamme de la lampe de saint Serge brillait, éclatante. Dans l'âme de Tolstoï cette flamme ne s'est jamais éteinte tant qu'il a vécu. Quand il eut décidé de «s'en aller loin» de sa maison et de sa famille, il vint dans une nuit d'hiver, pour la quatrième fois, au monastère d'Optino, où alors le staretz Joseph, élève du père Ambroise, lui avait succédé depuis sa mort. Tolstoï descendit de son traîneau et s'en fut à la cellule du staretz, non sans rester quelques minutes devant la porte close, ne pouvant se décider à frapper. Quelle lutte intime ébranlait alors son âme ! Le staretz, ce grand connaisseur des hommes, n'était pas là,

et la tempête intérieure resta inapaisée. C'est ainsi que le grand fugitif arriva à la station d'Ostapovo, déjà malade, cherchant que dire ou écrire. Ceux qui se trouvaient là autour de lui ne le comprenaient pas, et ils interprétaient trop superficiellement les tortures qui l'étreignaient devant la mort; qui pis est, ils n'étaient pas du côté de la «forteresse» d'Optino, mais du côté de la fatale «légion». Ce furent ses derniers accès de fièvre; encore en vie se terminaient ainsi ses habituelles attaques de méchanceté et de négation; ensuite seulement arriva le repos, celui de la mort. N'étaient-ce pas des larmes de repentir qui d'ordinaire suivaient les crises spasmodiques de méchanceté ? Qui a vaincu en lui, le staretz Ambroise, au nom du Seigneur Jésus Christ, ou les mauvais esprits ? Dieu seul le sait. Mais Dostoïevski écrivait une fois, après avoir visité le monastère d'Optino : «On s'étonnera fort si je dis que c'est des prières de ces humbles staretz épris de calme et de solitude que viendra le salut de la Russie.»

A seize kilomètres environ d'Optino, sur l'initiative et sous la direction immédiate du staretz Ambroise, fut fondé un monastère de femmes, l'ermitage de Chamordino, en l'honneur de l'icône de la Mère de Dieu de Kasan. Une riche propriétaire foncière, Kloutchareva, qui vénérât beaucoup le staretz, avait peu auparavant fait don au père Ambroise d'un domaine qu'elle avait acquis avec tous ses immeubles, afin de l'aménager en monastère. Le staretz dirigea lui-même la construction de l'église et l'adaptation des bâtiments déjà existants à la vie conventuelle, en particulier aux cellules des nonnes. L'église fut consacrée le 1<sup>er</sup> octobre 1881, et la nouvelle communauté fondée du même coup. Le staretz n'y participa point; il passa la journée entière enfermé dans sa propre cellule, en priant. La nouvelle communauté alla croissant rapidement. Les premières sœurs étaient de nombreuses servantes de Mme Koutchareva, de ses anciennes vassales. Le staretz se réservait à lui seul l'admission de nouvelles sœurs. Peu après la fondation leur nombre atteignait déjà environ un millier. Comme première abbesse, le staretz choisit sa fille spirituelle, une propriétaire foncière d'origine distinguée, Sophie Michailovna Astafyeva. Toute la vie claustrale reposait sur la prière. Les sœurs pourvoyaient elles-mêmes à tous les besoins du monastère, et menaient à bonne fin par leurs propres moyens tous les travaux requis. Avec la bénédiction du père Ambroise on érigea un orphelinat, un asile pour délinquants, pour vieilles femmes faibles et incapables de travailler, recrutées tant parmi les nonnes qu'en dehors d'elles, une école pour les jeunes filles du village et un hôpital. Dans ce monastère se réunissaient remarquablement la culture et la formation de la femme russe, en harmonie avec la cordialité et le sentiment religieux de l'âme populaire croyante.

Chaque été le staretz revenait passer un certain temps à Chamordino. Il s'efforçait de diriger la vie spirituelle des sœurs. Chaque fois son arrivée était une fête pour le monastère. Les sœurs, qui formaient une véritable famille simple et unie, entouraient leur visiteur, leur père spirituel, d'affection et de sollicitude. Mais il y eut aussi là pour le staretz une cause de peine, qui assombrit les derniers jours de sa carrière terrestre; en effet, les frères de l'ermitage d'Optino voyaient sans plaisir sa longue absence qui les laissait eux-mêmes privés de direction spirituelle et obligés de renvoyer les nombreux pèlerins venus à eux. Ce mécontentement était partagé par l'autorité diocésaine, qui estimait qu'un staretz ne devait pas séjourner dans un monastère de femmes. Un ordre sévère arriva de Kalouga, lui prescrivant de regagner son ermitage. Le staretz obéit, mais l'été suivant il retourna à Chamordino. Pendant l'hiver de 1890-1891 il tomba malade. L'été venu, se sentant mieux, il repartit pour Chamordino. Ce fut sa dernière visite à sa fondation. En dépit des soins affectueux qu'il reçut des sœurs, il languit sous leurs yeux jour après jour. L'ordre menaçant arriva de Kalouga, le mettant en demeure de rentrer au monastère. Mais entre temps l'automne était venu, et le staretz se voyait cloué au lit sans rémission. Enfin l'on reçut la nouvelle annonçant que l'évêque en personne se disposait à venir rétablir l'obéissance dans le monastère d'Optino. Les sœurs, qui se sentaient froissées par cette manière de traiter le staretz, lui demandèrent comment elles devaient recevoir l'évêque. «Nous lui chanterons : *Avec les saints, Seigneur, envoie le repos de l'âme à ce serviteur endormi.*» L'évêque se trouvait encore à vingt verstes du monastère quand un envoyé le rejoignit, apportant la nouvelle de la mort du staretz. L'évêque décida de participer à la cérémonie funèbre. Quand il entra dans l'église, le chœur se mit à chanter : «Avec les saints envoie le repos ...» Les sœurs, qui se rappelaient la dernière prescription du staretz, fondirent en larmes, à tel point que leurs gémissements remplissaient le sanctuaire. Le corps fut transporté à Optino pour être enseveli dans le monastère. Il pleuvait, les chemins étaient détrempés; malgré cela une foule de plusieurs milliers de personnes, sœurs, paysans des villages des alentours, admirateurs et

amis du staretz, s'était rassemblée de toutes parts, tête nue, cierges allumés en main, pour accompagner le cercueil. Ce ne fut que le soir venu qu'il fut déposé dans sa sépulture.

Plus tard on construisit là une chapelle, où brûlaient des lampes perpétuelles devant les icônes de la mère de Dieu de Kasan et de saint Ambroise de Milan. Sur une plaque de marbre blanc étaient gravées ces paroles de l'apôtre Paul : «Aux faibles je me suis fait faible, pour gagner les faibles. Je me suis fait tout à tous, pour les sauver tous.» (I Cor 9,22). Cette inscription caractérise nettement l'œuvre de la vie du staretz, ce trait dominant de l'âme russe, que remarquait déjà Dostojevski, sa largeur sans bornes, sa capacité de se transposer dans une âme étrangère, de la comprendre, de l'attirer à soi; tout cela s'incarnait admirablement en lui. De là lui venait sa foi à la mission mondiale du peuple russe.

Une sollicitude particulièrement aimante pour l'âme de la femme russe unit les deux grands staretz, le père Ambroise d'Optino et saint Séraphim de Sarov. L'un et l'autre, vers la fin de leur vie, se consacrèrent avec un dévouement ardent à fonder et organiser des monastères de femmes, à Chamordino et à Diveievo; tous deux s'appliquèrent avec un soin spécial à faire l'éducation spirituelle de leurs nombreuses filles en la foi. Nous avons déjà indiqué que Macaire et Ambroise furent les premiers qui reçurent des femmes; après leur mort cet événement, qui reste unique dans l'histoire du monachisme oriental et russe, aboutit à laisser ouvertes les portes d'un monastère-ermitage d'hommes, pour les femmes, ne serait-ce qu'un seul jour chaque année. Cela n'a rien de fortuit, et il faut y prendre particulièrement garde, car ce fut l'un des dons éminents de ces voyants qu'ont été les grands staretz. Depuis longtemps, surtout depuis l'époque de la Renaissance, le monde était entièrement dominé par l'action de l'intelligence charnelle, ou, comme dit Dostoievski, «de l'intelligence euclidienne», qui n'opère qu'avec des quantités abstraitement conçues. Le côté qualitatif du monde restait mis à l'écart; on rejetait de même les profondeurs de l'essentiel. Telle est la source du matérialisme et de l'athéisme morts, de la culture à la manière de Prométhée ou purement humaine au sens inférieur du mot. La protestation contre une pareille culture réside dans le cœur de la femme, qui a conservé la capacité d'une appréhension intuitive, plus profonde, de l'essentiel, et par là même est dotée beaucoup plus profondément du sens religieux. Les matérialistes et les marxistes l'ont toujours senti; de là vient que dans leurs programmes le «problème de la femme» et l'«émancipation féminine» tiennent toujours l'une des places capitales. Tout y visait la fameuse «égalité des droits de la femme», la transformation de l'âme féminine virilisée, l'atténuation de la «sensiblerie» naturelle chez la femme. On saisit là l'une des principales raisons du succès de la prédication matérialiste et athée. Les staretz, quant à eux, doués d'intuition, de perspicacité et d'une capacité de voyants basée sur la grâce, ont reconnu qu'indépendamment de l'éducation de l'intelligence (à quoi s'attacha surtout le staretz Macaire) et de l'éveil de la faculté d'approfondissement du moi propre par l'amour et la prière spirituelle (activité des staretz avant Macaire, comme aussi du père Ambroise et de saint Séraphin), la préservation du cœur de la femme est absolument nécessaire. Le staretz Ambroise a saisi clairement la signification du cœur féminin par l'exemple de Natalie Pétrovna Kireyevska, qui avait réussi à détacher son mari de Hegel et de Schelling, et à l'amener à Éphrem le Syrien. Les deux grands staretz ont, sans aucun doute, avec leur privilège de voyants reçus en grâce, prévu quel serait le rôle de la femme pour sauver le monde, et particulièrement la Russie, du nuage opaque qui pesait sur elle.

Dans les monastères-ermitages d'Optino et de Sarov, les cloches se sont tues, mais dans les montagnes du Caucase, dans les impénétrables forêts de la lointaine Sibérie, sur les bords de l'Océan glacial et dans les lieux de déportation il subsiste des ermitages, où se cultivent la vie ascétique et la prière spirituelle. L'âme russe assoiffée de vérité saura découvrir ces retraites, et c'est de la sorte que ce peuple commencera à renaître.

# LES ÉGLISES NATIONALES PARTICULIÈRES D'ORIENT

Le premier concile œcuménique, celui de Nicée, qu'on appelle en Orient le «grand et saint synode des trois cent dix-huit pères», avait décrété en 325 contre Arius l'égalité d'essence du Fils avec le Père; le second, celui de Constantinople de 381, formula à son tour contre Macedonius la doctrine ecclésiastique du saint Esprit. La confession de foi dressée par ces deux conciles et dite de Nicée-Constantinople contient l'aperçu le plus bref de la dogmatique orthodoxe; jusqu'à ce jour l'Église orthodoxe d'Orient l'a conservée telle quelle.

Les deux conciles œcuméniques suivants, c'est-à-dire le troisième, réuni à Éphèse en 431 et le quatrième, celui de Chalcedoine (451), se prononcèrent contre le nestorianisme et le monophysisme. Ces deux hérésies avaient eu, peut-on dire, pour terrain nourricier celui-là même où auparavant l'on avait vu fleurir les premières écoles chrétiennes catéchétiques, celle d'Alexandrie (apparue vers la fin du 2<sup>e</sup> siècle) et celle d'Antioche (environ un siècle plus tard). Elles devaient leur origine au besoin de s'armer pour engager le combat scientifique contre le paganisme cultivé et contre les périls du gnosticisme; il leur fallait donc élucider et fonder spéculativement le contenu même du christianisme, en même temps qu'assurer la formation théologique du clergé. Dans l'une et l'autre de ces écoles, la science théologique comprenait avant tout l'exégèse, l'explication des saintes écritures. Tandis que l'école catéchétique d'Alexandrie appliqua à cette interprétation une méthode allégorique et mystique, l'école d'Antioche s'efforçait d'instaurer une exégèse strictement grammaticale et historique. A cette différence des écoles correspondent les hérésies apparues sur leurs territoires respectifs. Voici ce qu'en dit G. Rauschen, dans sa Patrologie : «Il y a connexion entre l'école d'Antioche et les hérésies anciennes, les plus rationalistes : arianisme, pélagianisme et nestorianisme, qui cherchaient à écarter le plus possible l'élément mystérieux de la doctrine chrétienne; tandis qu'Alexandrie a versé dans des hérésies venues plus tard et d'allure plus mystique : monophysisme et monothéisme (la nature humaine du Christ s'élevant à la nature divine).»

Avec le nestorianisme et le monophysisme ont pris naissance, en se séparant de l'Église des croyants fidèles; les Églises particulières d'Orient. Mais il faut bien observer que ce ne furent pas seulement des causes théologiques, dogmatiques, qui aboutirent à cette séparation; un rôle y revenait en même temps à des tendances populaires nationales, qui visaient à détacher de l'empire byzantin les provinces situées sur ses frontières, Égypte, Syrie, Arménie. L'opposition religieuse du nestorianisme et du monophysisme à l'Église byzantine d'empire contient déjà en germe la rupture politique, et cela devait faciliter plus tard les progrès de la conquête perse et arabe.

## LE NESTORIANISME ET L'ÉGLISE NESTORIENNE

### Histoire

Nestorius était prêtre et moine à Antioche; vraisemblablement élève de Théodore de Mopsueste, il fut élevé par l'empereur Théodose II au patriarcat de Constantinople en 426. Il partageait les vues des chefs de l'école d'Antioche, Diodore de Tarse (mort en 393 ou 394) et Théodore de Mopsueste (mort en 428), selon qui le Verbe avait simplement «habité» en l'homme Jésus, et les deux natures ne s'associaient en Christ qu'extérieurement, en un sens moral. Nestorius repoussait dès lors l'appellation de «mère (Enfantrice) de Dieu» qui s'appliquait déjà couramment à la très sainte vierge Marie; il ne voulait garder que le titre de «mère (Enfantrice) du Christ». Son grand adversaire fut le patriarche d'Alexandrie, saint Cyrille, qui lui reprochait de faire des deux natures du Christ deux personnes. En retour Nestorius accusait Cyrille d'admettre un mélange des deux natures. Le troisième concile œcuménique réuni à Éphèse en 431 condamna les vues de Nestorius. Lui-même fut déposé comme «docteur impie», d'abord relégué dans son monastère d'Antioche et plus tard exilé en Égypte, où il mourut peu avant le quatrième concile œcuménique. Ses écrits furent interdits.

Cependant le parti des Nestoriens s'était formé en Syrie dès 435. Sa doctrine trouva principalement un centre dans l'école catéchétique d'Édesse en Mésopotamie, qui, fondée au 2<sup>e</sup> siècle, avait dû au 4<sup>e</sup> son épanouissement à saint Ephrem le Syrien. Après le concile œcuménique d'Éphèse, l'empire romain d'Orient frappa durement les partisans de Nestorius et, en 489, l'empereur Zénon fit fermer l'école théologique d'Édesse. Les Nestoriens, réduits à s'enfuir, furent hospitalièrement accueillis en Perse, pays politiquement opposé à Byzance et où dès le 3<sup>e</sup> siècle le christianisme avait pris racine, mais s'était vu presque totalement extirper par de sanglantes persécutions qui durèrent plus de cent ans. Vraisemblablement afin

d'échapper à tout soupçon de prendre parti pour l'empire romain d'Orient hostile aux Perses, l'Église chrétienne de ce pays avait proclamé en 424 sa rupture de la dépendance qui jusqu'alors la liait au patriarcat d'Antioche, et fait de l'évêque de la capitale perse son chef suprême, *catholicos*. L'expansion des Nestoriens immigrés en Perse fut favorisée surtout par l'évêque Barsauma de Nisibis (de 450 à 495 environ); son contemporain Narsaï, un élève de l'évêque Ibas, passe pour avoir fondé en 458, à la place de l'école catéchétique d'Édesse désormais disparue, celle de Nisibes où s'enseigne de même la théologie. L'Église perse nestorienne se trouva définitivement fondée en 498, lorsque le *catholicos* Bahāï de Séleucie-Ctésiphon (497-503) professa le nestorianisme et consumma formellement la rupture avec l'Église orthodoxe. Les rares communautés orthodoxes qui avaient survécu aux persécutions tombèrent dans l'hérésie de Nestorius ou furent expulsées du royaume perse.

Au cours des siècles qui suivirent, l'Église nestorienne a remarquablement fleuri. Son zèle missionnaire la fit rayonner sur la Syrie, la Palestine, l'Égypte et l'Arabie du nord; sur la côte ouest de l'Asie antérieure, les chrétiens dits de saint Thomas se rattachaient aussi à elle. Des émissaires nestoriens pénétrèrent jusqu'en Asie centrale, au Turkestan, en Chine et en Mongolie, jusqu'au sud du lac Baïkal. Vers 530 Cosmas Indicopleustès avait déjà rencontré des communautés nestorienne à Ceylan et à Malabar; en Chine existait même au 8<sup>e</sup> siècle un monastère nestorien. L'Église à son apogée, a compté des millions de fidèles et plus de deux cents évêchés, répartis à travers l'Asie entière.

En 651 la dynastie perse des Sassanides et le royaume lui-même subissaient l'assaut des Arabes. Un siècle plus tard, en 762, le *catholicos* des Nestoriens transférait son siège de Séleucie-Ctésiphon à Bagdad, la résidence des califes. Les Arabes inclinaient à favoriser le nestorianisme, tout comme avant eux les Perses. Les Nestoriens, en professant une théologie précédemment florissante à Antioche, à Édesse et à Nisibes, puis en cultivant la philosophie, les sciences naturelles et la médecine, en traduisant Galien et Aristote, avaient rendu les œuvres des Grecs accessibles aux Arabes; et ce fut le plus souvent par ce détour que l'Occident à son tour put en prendre connaissance.

Mais à l'épanouissement de l'Église nestorienne ne devait pas tarder à succéder la totale débâcle. Quand les souverains mongols et les tribus turques eurent adopté l'islam, il en résulta d'affreuses persécutions de cette Église qui, finalement, fut réduite à de faibles restes après avoir, de surcroît, vers la fin du 14<sup>e</sup> siècle, subi les invasions et les ravages du barbare khan mongolique Timour. Les survivants se retirèrent dans les montagnes du Kourdistan, à la frontière turco-perse, où le *catholicos* porta sa résidence, et dans la plaine où s'étend le lac d'Ourmia. Mais les persécutions des Nestoriens par les Kurdes et les Turcs se sont perpétuées jusqu'aux jours de la première guerre mondiale. Encore en 1933 beaucoup d'entre eux, ou d'«Assyriens» comme on les appelait, s'épuisèrent à lutter avec les mahométans de l'Irak. Actuellement il en reste peut-être cinquante mille. Vers la fin du 19<sup>e</sup> siècle une fraction des Nestoriens s'est réunie à l'Église russe orthodoxe.

### Dogme et culte

Les dogmes fondamentaux des Nestoriens sont contenus dans le symbole de Nicée-Constantinople, en usage dans leur liturgie. Cette Église n'a donc en commun avec les autres Églises chrétiennes que les dogmes des deux premiers conciles œcuméniques. En christologie, elle maintient fermement la doctrine de Nestorius, le «martyr non sanglant», et de Théodore de Mopsueste que les Nestoriens appellent le «docteur et exégète œcuménique»; au demeurant, ce fut seulement en 612 qu'un synode nestorien professa expressément en Christ deux natures, deux hypostases et une seule «personne». Mais il déclarait en même temps que par hypostase et personne il entendait désigner deux notions différentes, et comme par la suite les conceptions christologiques des Nestoriens ont reçu une certaine justification, il est permis d'admettre avec F. Heiler qu'aujourd'hui il s'agit là «de divergences terminologiques plutôt qu'objectives», par rapport à la doctrine orthodoxe. Une autre est en tout cas plus importante.

Déjà Nestorius et Théodore de Mopsueste avaient accueilli amicalement et protégé les Pélagiens chassés d'Occident; plus tard l'Église nestorienne admit l'hérésie pélagienne; en conséquence elle nie le péché originel.

Concernant le nombre des sacrements, les théologiens nestoriens ne sont pas tout à fait unanimes. Pourtant, on en compte en général sept. Chacun admet le baptême (avec l'onction post baptismale), l'eucharistie et l'ordination; certains y ajoutent le mariage et

l'onction des malades et mourants. D'autres comptent en outre parmi les sacrements le signe de la croix, la consécration des autels et des églises, l'ordination monacale et l'ensevelissement.

Dans le rite nestorien du baptême, construit suivant le cadre de la liturgie eucharistique, figure bien l'onction d'huile faite au baptisé, mais, vu le rejet de la doctrine du péché originel, on ne prononce ni exorcisme, conjurant Satan, ni confession de foi. Le baptême s'opère en plongeant trois fois le sujet dans l'eau. Un article particulier de ce rite accompli, après le baptême, le «détachement de l'eau» (de la sanctification précédente).

L'onction post-baptismale est tombée en désuétude; pourtant le baptême comporte encore des usages qui y font allusion : le prêtre pose ses mains sur la tête du baptisé et fait sur le front le signe de la croix en disant : «N. N. est baptisé et accompli au nom du Père, du Fils et du saint Esprit.»

La doctrine de l'eucharistie est commune à l'Église nestorienne et à l'orthodoxie. La liturgie des Nestoriens n'est autre que le rite syriaque oriental (appelé aussi rite perse), que l'on considère comme développant l'ancienne liturgie d'Antioche. La langue ecclésiastique est le vieux syriaque. La liturgie la plus usuelle est celle «des saints apôtres» Addée et Mari, fondateurs de l'Église d'Édesse et de Séleucie. En certains jours déterminés, chaque année, on célèbre la liturgie de Théodore de Mopsueste ou de Nestorius. L'hymne Monogénès, la petite introduction, le Trishagion de l'hymne chérubique et la grande introduction sont absents de la liturgie syriaque orientale. Mais il s'y trouve des péricopes de l'Ancien Testament, Loi et prophètes, ainsi que d'autres, extraites des Actes des apôtres et des lettres pauliniennes.

La pénitence, comme confession des péchés, est sortie de l'usage chez les Nestoriens; de même le sacrement de l'onction des malades. Pour guérir les maladies, ils emploient une huile que l'on consacre en y mêlant des reliques ou de la poussière prise dans les tombeaux des saints, en particulier dans celui de l'apôtre Thomas.

Les Nestoriens dispensent le sacrement de l'ordination sacerdotale; les prières alors prononcées visent expressément la succession apostolique. Les degrés de la hiérarchie sont les mêmes que dans l'Église orthodoxe : lecteur, sous-diacre, diacre, prêtre, évêque. Alors que, dans toutes les autres Églises d'Orient il est interdit aux prêtres et aux diacres de contracter mariage après leur ordination, les Nestoriens, par décisions synodales de 486, pour les prêtres, de 497 pour les évêques, les ont autorisés à se marier; toutefois les évêques se revirent bientôt (en 514) astreints à observer le célibat.

L'Église nestorienne pratique le culte de la très sainte vierge Marie, que les fidèles appellent «mère (procréatrice) du Christ», et des saints, tout spécialement le culte des martyrs. On vénère aussi la sainte croix (non pas le crucifix). Mais le culte des images a été rejeté.

Quant à la doctrine des choses finales, l'accord règne pour l'essentiel entre l'Église nestorienne et les Églises orthodoxes. Par les intercessions des vivants, en particulier par l'offrande du sacrifice non sanglant, les âmes des défunts, pourvu qu'ils ne soient pas morts dans l'opiniâtre impénitence, peuvent être sauvées de l'hadès (enfer) pour le jour du grand jugement universel.

## LE MONOPHYSIME

Tandis que les Nestoriens parlaient de deux natures et deux hypostases en Christ, leurs adversaires enseignaient une combinaison des natures en lui, ou une élévation de la nature humaine dans la divine, si bien qu'il y aurait en Christ, «une seule nature», (mia kai moné physis). Les coryphées de cette nouvelle doctrine ont été l'archimandrite Eutychès de Constantinople et le patriarche Dioscore d'Alexandrie. A quoi les pères du quatrième concile œcuménique, celui de Chalcédoine (451), opposèrent leur exposé du dogme orthodoxe : «Nous confessons et enseignons (qu'il y a) un seul et même Christ ... en deux natures, sans mélange, sans changement, ni scindé ni séparé, car la différence des natures n'est nullement supprimée par leur union; au contraire, la spécificité de chaque nature est maintenue et toutes deux s'unissent en une seule personne et une seule hypostase.»

Cette condamnation de la doctrine monophysite ne mit nullement fin aux conflits. Si ses partisans ne tardèrent pas à s'éparpiller entre divers partis et tendances, si de rigoureux édits impériaux les frappèrent, ils ne se maintinrent pas moins un peu partout, principalement en Syrie et en Égypte où ils établirent des évêques monophysites. C'est de la sorte que se formèrent des Églises nationales en Arménie, en Syrie et Mésopotamie, en Égypte et Éthiopie. Lorsque, au 7<sup>e</sup> siècle, l'expansion de l'islam eut détaché de l'empire byzantin la Palestine, la

Syrie et l'Égypte, se trouva du même coup scellée la rupture définitive entre ces Églises nationales et l'Église orthodoxe d'empire.

## L'ÉGLISE ARMÉNIENNE

### Histoire

D'après la tradition, l'Évangile aurait d'abord été prêché en Arménie par l'apôtre Thaddée. Ce qui est historique, c'est qu'au 2<sup>e</sup> siècle le christianisme y fit son entrée, venant de la Perse et de la Syrie. Est réputé apôtre de l'Arménie saint Grégoire l'Illuminateur, qui avait conquis à la foi chrétienne une grande partie de la population et baptisé le roi Tiridate en 295. Le christianisme devint religion d'État, et l'Église arménienne obtint son propre chef suprême, le «catholicos» (patriarche), lequel toutefois avait d'abord dépendu de la métropole de Césarée en Cappadoce. Saint Mesrop (mort en 441) passe pour avoir inventé l'écriture arménienne et traduit la Bible en langue populaire. Par lui et par le catholicos Isaac (Sahac) fut posée la base d'une littérature arménienne chrétienne; après la traduction des saints livres et de la liturgie vint celle des principaux pères grecs et syriens.

La conquête de l'Arménie par les Perses, en 498, marqua le début d'une longue et sanglante persécution des chrétiens. Le pays n'obtiendra la liberté religieuse qu'en 485. Les évêques arméniens n'avaient pas pu participer au quatrième concile œcuménique à Chalcédoine. Le monophysisme, propagé en Arménie par des moines syriens, fut favorisé par les Perses; voilà comment l'Église arménienne se trouva verser dans cette hérésie. Le synode du pays, à Wagharchapat (491), admit le décret religieux de l'empereur Zénon, datant de 482 et connu sous le nom de hénotikon, qui rejetait les décisions du concile de Chalcédoine et excommuniait Nestorius et Eutychès, quoique ce dernier lui-même ait été réputé auteur premier du monophysisme. Plus tard d'autres synodes (500, 507), se prononcèrent identiquement. Depuis lors l'Église arménienne est séparée de l'Église orthodoxe.

Après les Perses vinrent les Arabes, qui dominèrent l'Arménie durant deux cents ans, depuis le milieu du 7<sup>e</sup> siècle jusqu'en 859. Sous la dynastie arménienne des Bagratides, dont l'avènement date de 859, l'Église de Byzance tenta de réaliser une union avec l'Église arménienne, mais ce fut en vain. Vers 1080, un membre de la famille des Bagratides, du nom de Ruben, réussit à créer un État arménien indépendant, qui s'étendit sur la Cilicie puis sur la Cappadoce. C'est au 12<sup>e</sup> siècle que l'Église arménienne a connu une belle floraison, dont la littérature théologique eut sa part. Alors aussi se place l'activité du catholicos Nersès IV Kiayensis et du métropolitain Nersès de Lambron, qui désiraient conclure l'union avec l'Église orthodoxe de Byzance; les troubles de l'époque empêchèrent ces vues d'aboutir. A l'époque des croisades, ce fut avec Rome que l'union se vit négocier. Des résultats d'abord notables furent plus tard, au 14<sup>e</sup> siècle, anéantis par les «unificateurs», dont les procédés visant à latiniser le pays provoquèrent parmi les Arméniens une hostilité décidée contre l'union. Celle de Ferrare-Florence de 1439 fut également sans durée. Depuis le 18<sup>e</sup> siècle l'ordre des méchitarites, fondée en 1701 par le moine Pierre Méchithar qui s'était converti au catholicisme en 1695, a déployé une activité zélée pour gagner le peuple d'Arménie à la cause de l'union avec Rome. Il existe aujourd'hui trois congrégations de cet ordre, dont les maisons mères se trouvent dans l'île Saint-Lazare, près de Venise, et à Vienne, avec plusieurs rameaux dans les Balkans. Ces moines se consacrent spécialement à cultiver la langue et la littérature arméniennes; de leurs imprimeries vénitienne et viennoise sortent de nombreux ouvrages écrits en arménien ou en d'autres langues.

L'époque de la passion à proprement parler avait commencé pour le peuple arménien avec le 15<sup>e</sup> siècle. Après la chute du royaume d'Arménie, la population fut livrée aux cruelles persécutions des Tatares et des Turcs; par milliers elle se vit contrainte d'aller chercher refuge en pays étranger. Ainsi se formèrent maintes colonies arméniennes à travers l'Europe, en Égypte et en Amérique. Les persécutions ont sévi jusque dans un récent passé; en 1895-96 cela dégénéra même en d'affreux massacres, et encore pendant la première guerre mondiale a coulé dans les déserts mésopotamiens le sang d'Arméniens qui, au nombre de plusieurs centaines de milliers, refusaient d'embrasser l'islam. Le chef suprême de l'Église arménienne est le catholicos d'Etchmiadsin dans le Caucase, qui porte le titre de «patriarche suprême et catholicos de tous les Arméniens». Il y a en outre des patriarches arméniens à Constantinople, à Jérusalem et à Sis. Cette Église pourrait compter à ce jour environ trois millions de fidèles, pas davantage.

## Dogme et culte

La dogmatique de l'Église arménienne se distingue de l'orthodoxie par le fait qu'elle n'accepte pas la doctrine orthodoxe, fixée au concile de Chalcédoine, des deux natures distinctes en Christ. Selon la conception de l'Église arménienne, il n'y a pas en Jésus Christ deux natures, la divine et l'humaine, mais une seule, la nature humaine étant engloutie, absorbée par la nature divine.

En ce qui concerne les sacrements, l'Église arménienne partage pour l'essentiel la doctrine orthodoxe.

Le baptême s'accomplit par une triple immersion. Son rituel comprend, comme dans l'Église orthodoxe, l'exorcisme lancé à Satan (à la différence de l'Occident) et la confession de la très sainte Trinité (qu'on ne prononce pas en Orient), ainsi que le symbole de Nicée-Constantinople. Le baptisé reçoit aussitôt après l'onction complémentaire du baptême (confirmation) et participe à la sainte communion (pour les enfants sous une seule espèce, le vin).

Pour la cérémonie de la sainte eucharistie, les Arméniens emploient du pain de froment sans levain et, afin de souligner leur doctrine d'une seule nature (divino-humaine) du Christ, du vin pur non additionné d'eau. La langue liturgique est le vieil arménien, qui remonte sans doute à Mesrop et à Isaac. La liturgie juxtapose des éléments syriaques et grecs; les premiers se rattachent aux missionnaires syriens du 3<sup>e</sup> siècle; les autres à saint Grégoire l'Illuminateur, de qui la liturgie porte le nom. D'une manière générale la liturgie arménienne concorde avec la liturgie byzantine; elle comprend notamment l'hymne Monogènes, celui des chérubins et la grande introduction. Mais c'est manifestement à une influence romaine qu'il faut attribuer la place assignée à la confession de foi, que l'on récite immédiatement après la lecture de l'évangile, et celle de l'évangile de Jean à la fin. Autrefois l'Église arménienne célébrait le rite liturgique des offrandes (espèces) présanctifiés; aujourd'hui, suivant l'usage romain, elle ne l'a conservé que le vendredi saint.

Pour la pratique de la sainte onction des malades, les Arméniens avaient un rituel archaïque, qu'ils ont abandonné depuis longtemps car il n'était déjà plus en usage lors du concile de Florence : il fallait en règle générale que cette onction fût dispensée par sept prêtres, ce qui a lieu aussi dans l'Église orthodoxe.

L'ordination sacerdotale laisse saisir, elle aussi, certaines influences romaines : les Arméniens connaissent comme l'Église latine quatre ordres mineurs (ostiaire, lecteur, exorciste, acolyte); l'ordination s'opère par imposition des mains, onction du front et des paumes, présentation du disque et du calice.

Comme dans l'Église orthodoxe, le cadavre d'un prêtre de l'Église arménienne n'est pas lavé mais oint d'huile; cette onction s'est amplifiée en un rite spécial.

Dans cette Église, la vénération de la très sainte croix tient une place éminente; chaque croix employée pour les bénédictions ecclésiastiques est réputée comprendre une parcelle de la vraie croix du Christ.

En revanche le culte des icônes n'apparaît qu'assez peu; aussi l'Église arménienne n'a-t-elle produit aucun type bien caractérisé de peinture iconographique. Dans ses sanctuaires comme chez les Nestoriens l'icônostase est remplacé par un rideau.

La fête de la naissance du Christ se célèbre le 6 janvier, en même temps que celle du baptême du Seigneur. C'est aussi ce jour-là que, comme dans toutes les Églises d'Orient, a lieu la grande consécration de l'eau, qui s'opère en y plongeant la croix à trois reprises.

L'addition de sel et d'huile, pratiquée seulement par les Arméniens, provient évidemment d'une influence romaine.

## L'ÉGLISE SYRO-JACOBITE

### Histoire

Antioche, la capitale de la Syrie occidentale, marqua aussi le point de départ pour l'expansion de la foi chrétienne dans toute l'Asie antérieure. Son siège épiscopal avait été créé par l'apôtre Pierre, dont le second successeur fut Ignace, le saint martyr. De bonne heure la Syrie se donna une littérature chrétienne : le plus ancien des pères de l'Église syriens a été le «sage perse» Mrahat; le plus éminent, saint Ephrem; tous deux vécurent au 4<sup>e</sup> siècle. Mais, surtout à cause des conflits politiques, l'Église syrienne tomba bientôt dans l'hérésie monophysite.

La séparation ecclésiastique fut consommée par l'évêque d'Édesse Jacob Baradaï (541-578), qui déploya avec succès un grand zèle pour établir et consolider l'organisation

ecclésiastique monophysite en Syrie, en Asie antérieure, et en Égypte. C'est de lui que les monophysites syriens tiennent leur nom de Jacobites. Il ordonna évêque, en 544, son ami Sergius et l'établit patriarche d'Antioche et catholicos de l'Église syrienne. Les patriarches jacobites, qui portaient le titre de «patriarches de la ville d'Antioche et de tout le territoire soumis au siège apostolique» ne purent, en fait, jamais résider à Antioche; depuis 584 ce fut dans le couvent de Zapharan, près Bagdad; actuellement c'est à Jérusalem. Les Jacobites se répandirent bientôt en Mésopotamie, où l'évêque de Mossoul gouverne la partie orientale de l'Église, sous le titre de «maphrian et catholicos de l'Orient». Des moines syriens ont traduit de nombreux ouvrages grecs; de la sorte, comme les Nestoriens, ils ont fait connaître aux Arabes la science hellénique; en outre ils se créèrent une importante littérature religieuse. C'est au 12<sup>e</sup> siècle que l'Église syro-jacobite a atteint l'apogée de sa floraison, avec plus de cent évêchés en Syrie et en Asie mineure. Mais bientôt d'après dissensions intérieures vinrent lourdement l'ébranler. Puis, à la suite des sanglantes oppressions turques à partir du 14<sup>e</sup> siècle, et des invasions guerrières des Mongols, le nombre des Jacobites syriens subit un recul considérable. Actuellement, il s'en trouve environ quatre-vingt mille dans le nord de la Mésopotamie, au Kurdistan et dans l'Inde.

#### Dogme et culte

Dans le dogme christologique, l'Église syro-jacobite professe les doctrines monophysites, mais sous une forme adoucie, propre à la tendance sévérienne : on admet en Christ une seule nature «juxtaposée» à la manière de l'union du corps et de l'âme en l'être humain. En tout cas, cette Église n'admet aucune modification ou combinaison des deux natures en Christ et, aussi bien d'ailleurs que l'Église arménienne, elle condamne Eutychès comme hérésiarque, en vénérant au contraire comme saint le patriarche Dioscore d'Alexandrie. La doctrine des sacrements s'accorde avec celle de l'Église orthodoxe.

Comme chez les orthodoxes et chez les catholiques, le baptême précède l'exorcisme de Satan, la confession du Christ et l'onction opérée avec l'huile des catéchumènes. Il comprend une triple immersion. Aussitôt après le baptême ont lieu la sainte onction ad hoc et la sainte communion. L'huile sainte est consacrée chaque année, le jeudi saint.

Les autres sacrements ne présentent pas davantage de différence essentielle entre l'Église syro-jacobite et l'Église orthodoxe.

L'Église syro-jacobite observe le rite dit syriaque occidental. Les nombreux (plus de soixante) formulaires de l'anaphora (canon eucharistique) jacobite remontent à celui de la liturgie de Jacques, sous son remaniement syro-antiochien. La liturgie syriaque occidentale des Jacobites est extrêmement copieuse; comme la nestorienne elle comprend des péricopes (leçons, lectures) de l'Ancien Testament, loi et prophètes, des actes des apôtres et des lettres pauliniennes. Au trishagion les Jacobites comme les Arméniens ajoutent les mots «qui fut crucifié pour nous», à interpréter en un sens monophysite : les monophysites, en effet, rapportent le trishagion à Jésus Christ seul, non pas, comme l'Église orthodoxe, à la très sainte Trinité. Il existe aussi une liturgie syriaque des espèces (offrandes) présentées, présanctifiées, qui porte le nom de l'évêque Sévère d'Antioche, mort en 518. La langue cultuelle des Jacobites est le vieux syriaque; mais certaines formules grecques ont été reproduites telles quelles.

## L'ÉGLISE DES CHRÉTIENS DE SAINT-THOMAS

#### Histoire

Les chrétiens de Saint-Thomas, à Ceylan et sur la côte de Malabar dans l'Inde du sud-ouest, font remonter, sans doute exactement, leur origine à l'apôtre Thomas. Selon les vraisemblances, ils furent définitivement convertis aux 3<sup>e</sup> et 14<sup>e</sup> siècles par des missionnaires venus de Syrie et de Perse; c'est ce qui explique qu'ils versèrent dans le nestorianisme. Après la conquête de l'Inde par les Portugais, Rome essaya, au synode de Diamper (1599) de rallier les chrétiens de Saint-Thomas, d'extirper le nestorianisme et de latiniser les offices. Mais la plupart des chrétiens de Saint-Thomas ainsi réunis ne tardèrent pas à reprendre leur indépendance et, au 17<sup>e</sup> siècle, ils obtinrent du patriarche syro-jacobite d'Édesse un chef ecclésiastique particulier, si bien que ces chrétiens de Saint-Thomas doivent maintenant être comptés parmi les monophysites «jacobites», avec qui ils sont également d'accord sur le terrain du dogme. Néanmoins, il s'en est trouvé un nombre appréciable pour accepter la réunion avec Rome. Actuellement les chrétiens de Saint-Thomas comprennent différents

groupes : un jacobite, un nestorien, un autre influencé par l'anglicanisme, enfin celui qui est uni à Rome. Ceux de la côte de Malabar se donnaient le nom d' «Église syrienne orthodoxe».

Depuis quelques années des pourparlers se sont déroulés avec l'Église russe orthodoxe de la diaspora et avec l'Église serbe orthodoxe pour débattre une réunion des chrétiens de Saint-Thomas. D'après les renseignements les plus récents, leur Église serait à ce jour rattachée à l'Église russe orthodoxe (patriarcat de Moscou).

#### Dogme et culte

Chrétiens de Saint-Thomas et Église syro-jacobite professent le même dogme; seul le petit groupe des Nestoriens de Saint-Thomas suit la doctrine de l'Église nestorienne.

Conformément à leur obédience dogmatique, l'un des groupes observe le rite syriaque occidental, l'autre le rite syriaque oriental.

## L'ÉGLISE COPTE

#### Histoire

D'après la tradition, l'Église d'Alexandrie a eu pour fondateur l'apôtre Marc. Cette ville devint bientôt le foyer de la mission chrétienne chez les Grecs et les Coptes égyptiens, descendants des Égyptiens de l'antiquité, jusque dans la Thébaïde et vers la Libye.

L'un des principaux chefs de file du monophysisme, Dioscore, était patriarche d'Alexandrie; plusieurs de ses successeurs partagèrent les mêmes vues; aussi vit-on instituer des évêques monophysites dans toute l'Égypte. En vain l'empereur Justinien I<sup>er</sup> (527-565) s'efforça de rétablir l'unité ecclésiastique. Lorsque l'Égypte, et avec elle le patriarcat d'Alexandrie, tomba aux mains des Arabes, de 638 à 642, les monophysites du pays saluèrent les conquérants comme des libérateurs, qui les affranchissaient de la domination byzantine. Mais la trahison des Coptes, qui avaient livré l'Égypte aux envahisseurs, devait se payer cher. Après qu'ils eurent d'abord pu jouir de la faveur des Arabes, la plus dure opposition ne tarda pas à s'appesantir sur eux. Une grande partie de cette population copte versa dans l'islam, et l'Église ne mena plus, des siècles durant, qu'une existence misérable. Récemment on a pu observer un mouvement de réforme intéressant la vie religieuse et ecclésiastique des Coptes, ainsi que la culture théologique.

De tous les monastères coptes, jadis nombreux, il n'en subsiste que huit; entre le Nil et la mer Rouge s'en trouvent deux fort anciens, celui de saint Antoine et celui de saint Paul; à l'ouest du delta du Nil, ceux de la vallée du Natron sont célèbres par les trésors de leurs bibliothèques. Le patriarche copte d'Alexandrie réside au Caire.

#### Dogme et culte

Les expressions christologiques formulées par le concile de Chalcédoine ont reçu l'adhésion de l'Église copte, en dépit de son ancienne hostilité envers ce concile. Elle enseigne expressément qu'il n'y a en Christ aucun changement, mélange ou confusion des natures. Il semble donc, là comme dans les autres Églises nationales monophysites d'aujourd'hui, qu'il s'agisse d'une imprécision, d'un manque de clarté dans les notions et d'un développement terminologique insuffisant, plutôt que d'hérésie de fait, lorsque la théologie copte parle d'une seule nature en Christ (K. Algermissen, *Konfessionskunde*).

La doctrine des sacrements ne diffère pas de celle que professe l'orthodoxie. Les rites coptes pour la célébration des sacrements présentent, eux aussi, une grande ressemblance avec ceux de l'Église orthodoxe. Beaucoup d'hymnes et de prières sont presque littéralement identiques de part et d'autre.

La circoncision, encore partiellement en usage chez les Coptes, n'a sûrement pas été empruntée aux mahométans qu'ils détestent; il est probable qu'elle remonte au temps de l'ancienne Égypte; elle n'a en tout cas aucun caractère religieux; l'Église interdit même sévèrement d'y procéder après le baptême. Celui-ci comporte une triple immersion; l'eau baptismale est consacrée à nouveau pour chaque cas d'espèce. Élément original : après le baptême, une prière est prononcée pour «désacraliser» l'eau; ceci se pratique chez les Nestoriens et les Éthiopiens comme chez les Coptes.

L'Église copte connaît trois liturgies : celle de saint Basile le Grand, qu'on célèbre le plus couramment, presque tous les jours de l'année, celle de saint Grégoire le Théologien (de Nazianze) et celle de saint Cyrille d'Alexandrie. Une particularité du rite copte apparaît avec les additions au trishagion : «qui est né de la vierge ..., qui fut crucifié pour nous ..., qui pour nous ressuscita des morts et monta au ciel.» Avant l'évangile, on lit des péripécies des Actes, des

épîtres pauliniennes et catholiques; les textes de l'Écriture sainte sont lus d'abord en copte, puis en arabe. Après la prière eucharistique, on dessine une croix en humectant le pain consacré avec des gouttes du vin consacré.

Le culte des saints et des icônes correspond aux pratiques de l'Église orthodoxe. Spécialement nombreux sont les offices dédiés à la vierge mère. «Dans le culte de la mère de Dieu l'Église copte, avec celle d'Abyssinie, dépasse presque toutes les autres Églises particulières d'Orient.» (K. Algermissen, *Konfessionskunde*.)

## L'ÉGLISE ETHIOPIENNE

### Histoire

La propagation du christianisme en Abyssinie a commencé vers l'an 330, lorsque deux jeunes chrétiens, prisonniers de guerre, Frumentius et Aedesius, fondèrent une communauté chrétienne dans la capitale, Aksum. Frumentius sollicita de saint Athanase d'Alexandrie des prêtres pour l'Éthiopie; Athanase l'ordonna évêque et il occupa dès lors le siège d'Aksum. Il est réputé «apôtre de l'Éthiopie». Après que le roi Aizanas se fut fait baptiser, le christianisme se répandit rapidement dans le pays. Plus tard des moines égyptiens y introduisirent le monachisme et fondèrent des ermitages et de petites communautés éparses. Ainsi se forma un groupe de neuf moines, apparemment monophysites, que la tradition éthiopienne appelle «les neuf saints» et qui déployèrent un grand zèle missionnaire; ils établirent de nombreux monastères. La traduction de la Bible en un idiome du rameau sémitique, appelé langage geez, qui est resté jusqu'à ce jour la langue cultuelle des Éthiopiens, doit être rapportée à ces «neuf saints» et à leurs élèves; peut-être même remonte-t-elle à une époque encore plus ancienne (4<sup>e</sup> ou 5<sup>e</sup> siècle). Dépendant du patriarcat d'Alexandrie l'Église copte tomba dans le monophysisme avec l'Église d'Égypte.

Cette subordination au patriarcat égyptien se manifesta surtout par le fait qu'au cours des quinze cents années de son histoire, l'Église éthiopienne n'a jamais eu qu'un seul évêque (métropolitain), nommé et ordonné par le patriarche copte d'Alexandrie. Jusque tout récemment, ce prélat unique, que les Éthiopiens appellent *abouna* (notre père), a toujours été un Copte, donc un étranger. En 1939 seulement le négus Haïlé Sélassié finit par obtenir l'ordination de cinq évêques éthiopiens, mais ils n'ont pas de diocèses et il leur a fallu s'engager sous serment à ne jamais ordonner eux-mêmes aucun évêque. Le premier pas est néanmoins acquis désormais vers l'indépendance de l'Église éthiopienne.

### Dogme et culte

Concernant le dogme et la liturgie, en général l'Église éthiopienne ne diffère pas de l'Église copte. Mais elle présente, en regard des autres Églises de l'Orient, certaines particularités attribuables, semble-t-il, surtout à des influences juives. Ainsi, on vénère dans l'Église dite de Sion, à Aksum, l'arche de l'alliance prétendue authentique, avec les tables de la loi; chaque église locale en possède une reproduction, une «arche de l'alliance» dans laquelle on dépose les saintes espèces, et les pierres de chaque autel imitent la forme des tables de la loi. En outre on pratique une musique sacrée instrumentale, avec trompettes, cymbales, tambourins et danses cultuelles du clergé. A côté du dimanche, on célèbre le sabbat. Avant le baptême a lieu la circoncision, coutume populaire il est vrai, plutôt qu'usage ecclésiastique. En connexion avec le baptême et l'onction spéciale qui le suit, le baptisé reçoit la sainte communion, puis du lait et du miel, ce dernier détail n'existe que chez les Éthiopiens.

La liturgie éthiopienne présente les mêmes particularités que celle de l'Église copte. L'anaphora normale des Éthiopiens est celle «des saints apôtres», mais ils en ont aussi «de notre Seigneur Jésus Christ», «de notre dame Marie», de saint Jacques, «le frère du Seigneur», «des trois cent dix-huit orthodoxes» (les pères du concile œcuménique de Nicée), de saint Jean Chrysostome et de «saint Dioscure» (le patriarche monophysite d'Alexandrie). L'Église éthiopienne connaît comme liturgie de la présentation des espèces consacrées celle de saint Grégoire Dialogue (le pape Grégoire le Grand); elle pratique le culte des saintes icônes, la grande consécration de l'eau le jour de l'épiphanie du Seigneur, et même ce qu'on nomme la «prière de Jésus»: «Seigneur, Jésus Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pécheur.»

Quoi qu'il en soit, entre toutes les Églises chrétiennes d'Orient c'est l'Église éthiopienne qui nous produit l'impression la plus étrange.

## CONSIDÉRATIONS FINALES

De la comparaison entre la dogmatique et le rituel des Églises orientales et ceux de l'Église orthodoxe il résulte que l'accord s'affirme pour l'essentiel, excepté certaines traces de nestorianisme et de monophysisme.

Comme l'Église orthodoxe, les Églises nationales particulières ont conservé intacte la confession de foi de Nicée-Constantinople. Dans ces Églises, la doctrine du saint Esprit procédant du Père et du Fils n'a jamais pénétré.

La concordance avec l'Église orthodoxe règne très largement aussi dans la doctrine des sacrements. Le baptême, en règle générale, se célèbre par une triple immersion; le sacrement de la chrismation (confirmation) fait directement suite au baptême. Ainsi s'est maintenue la vieille pratique ecclésiastique autrefois usuelle aussi dans l'Église latine, car d'après le *sacramentarium gelasianum* les enfants sont confirmés aussitôt après le baptême, «quand l'évêque est présent».

La doctrine du changement du corps et du vin en corps et sang du Christ est la même dans toutes les Églises d'Orient. Dans leurs liturgies comme dans le huitième livre des Constitutions apostoliques, fait suite aux paroles de l'institution l'invocation du saint Esprit (épiclesse); selon la conception orthodoxe, cela forme un «tout indivisible». Au contraire, la liturgie romaine considère les seules paroles de l'institution comme normatives, déterminantes, pour la transsubstantiation. De tous les textes résulte expressément le caractère sacrificiel de la liturgie.

La prêtrise, instituée par le Christ et perpétuée par les apôtres et leurs successeurs (succession apostolique) unit à l'Église orthodoxe les Églises orientales particulières. Partout le signe extérieur de l'ordination sacerdotale revêt la forme de l'imposition des mains. La prière qui l'accompagne, présente quelques variantes de texte, mais commence, dans toutes les Églises, à peu près en ces termes : «La grâce divine, qui supplée à ce qui manque ...». Partout aussi le recueil ouvert des évangiles est déposé sur la nuque de l'évêque récipiendaire.

L'idéal de la piété, dans les Églises orientales, concorde parfaitement avec celui de l'orthodoxie. Les formes liturgiques propres à ces Églises, en exprimant et concrétisant l'esprit et la pensée de cet idéal, sont tour à tour pleinement identiques ou très analogues aux formes cultuelles de l'Église orthodoxe, car depuis les temps les plus anciens elles n'ont subi que très peu de modifications. En conservant fidèlement ces formes qui prirent corps dès les premiers siècles de l'existence de l'Église, sous l'action du saint Esprit, comme expression de la conscience ecclésiastique dans le culte, l'Église orthodoxe se porte garante du maintien persistant dans son sein du point de vue même qui fut celui de l'Église aux temps apostoliques.

Si de nos jours on entend si souvent réclamer le «retour à l'Église primitive», l'Église orthodoxe a conscience d'en être d'ores et déjà très voisine.