

Les fondements bibliques de la pneumatologie

par Henryk PAPROCKI (*orth.*)

LA PENTECÔTE SELON SAINT LUC ET L'ICONOGRAPHIE

Le Nouveau Testament, s'il connaît, comme l'Ancien, la descente hypostatique de la troisième personne de la Sainte Trinité, ne connaît pas de manifestation de l'hypostase même du Saint-Esprit, qui reste cachée, inconnue, et se manifeste uniquement dans les dons. La Pentecôte est la manifestation des dons, des langues de feu, mais non du feu lui-même. Le bruit et le vent accompagnant la descente du Saint-Esprit n'étaient pas matériels (Ac 2, 2) et les langues étaient « comme de feu » (Ac 2, 3). La manifestation personnelle du Saint-Esprit appartient au siècle à venir, comme le couronnement de la grande révélation de Dieu¹. La Pentecôte a inauguré le temps du Paraclet en tant que Dieu personnel dans son action²; à la Pentecôte, le Saint-Esprit est descendu hypostatiquement, comme, dans l'Incarnation, était descendue hypostatiquement la deuxième Personne³. Et cependant le Saint-Esprit ne descendit pas dans un cadre limité, il ne vint pas seulement sur le Seigneur Jésus et sur la Mère de Dieu, mais sur les Apôtres et tous ceux qui étaient avec eux. Cette descente s'étend au monde entier, ce que souligne, dans l'iconographie, la figure symbolique du cosmos dans l'icône de la Pentecôte⁴. Evidemment, la descente hypostatique du Saint-Esprit apporte toute la plénitude de ses dons. Elle concerne le monde entier (« car c'est sans mesure que Dieu donne l'Esprit », Jn 3, 34), toute

1. S. BOULGAKOV, *Utechitel*, Paris, 1936, pp. 205-207 et 322. Traduction française, *Le Paraclet*, Paris, 1946, pp. 167-169 et 272. Les paroles du Christ montrent que la descente du Saint-Esprit était hypostatique : « Le Consolateur vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (Jn 14, 26). « Je vous l'enverrai » (Jn 16, 7).

2. N.A. NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog-Kirche und Welt in orthodoxen Sicht*, Stuttgart, 1968, p. 30.

3. S. BOULGAKOV, *Le Paraclet*, *op. cit.*, pp. 156-158 ; éd. russe, pp. 196-200.

4. *Ibid.*, p. 256 ; éd. russe, p. 304.

la nature humaine. Le Saint-Esprit est descendu du ciel, mais il n'a pas encore habité en nous à cause de notre péché.

La perspective que nous venons d'esquisser est celle qui se montre la plus proche de la théologie des écrits de saint Luc. De celle-ci, le père Louis Bouyer écrit :

Les deux livres de Luc, l'évangile et les Actes, doivent être interprétés ensemble, comme les deux parties étroitement liées d'une seule histoire du salut (...) On peut dire que le récit de la Pentecôte, avec la descente de l'Esprit sur les apôtres et les autres disciples, donne la clé de l'ensemble.

Quand on a observé sa centralité, on ne peut que remarquer l'importance, dans l'évangile, du récit, propre à Luc, de la première prédication publique de Jésus, dans la synagogue de Nazareth. Il lit la péripécie d'Isaïe 61 :

« L'Esprit du Seigneur est sur moi, c'est pourquoi il m'a oint.
Pour évangéliser les pauvres il m'a envoyé (...) »⁵

Cette connexion de l'Esprit et de la vérité annonce deux thèmes majeurs (sans doute les thèmes fondamentaux) de cet évangile. Ils y sont étroitement liés ensemble : l'homme qui n'a pas encore reçu l'Esprit doit commencer par se reconnaître comme essentiellement pauvre, afin d'être prêt à le recevoir⁷.

Il faut se rappeler que saint Séraphim de Sarov, qui voyait le but de la vie dans l'acquisition du Saint-Esprit et qui se montra à son disciple dans un état transfiguré, s'appelait lui-même tous les jours le « misérable Séraphim ». Ce point de vue aurait donc pu être une illustration de la thèse du père Bouyer selon laquelle, pour saint Luc, l'effet de la vie terrestre de Jésus a été de nous communiquer avant tout l'Esprit Saint⁸. C'est pour cela aussi que saint Luc modifie le verset de saint Matthieu « combien plus votre Père qui est dans les Cieux donnera-t-il de choses bonnes à ceux qui l'en prient » (Mt 7, 11) en : « combien plus donnera-t-il l'Esprit Saint à ceux qui l'en prient » (Lc 11, 13) et que, dans sa version de la Prière du Seigneur, au lieu de : « que ton Règne vienne » on trouve dans quelques codices : « que vienne sur nous ton Saint-Esprit et qu'il nous purifie »⁹. Le père Paul Florensky tient cette version pour première et en tous cas comme allant plus nettement dans le sens de Luc¹⁰.

Pour en revenir à la description de la Pentecôte, le discours de Pierre cité par les Actes des Apôtres, qui s'appuie sur le texte du prophète Joël (chap. 3) et qui fut prononcé après qu'ait été reçue la « promesse du Père », conduit à penser que nous devons nous repré-

5. *Ibid.*, pp. 261, 266 et 268 ; éd. russe, pp. 310, 315 et 318.

6. Luc 4, 18-19.

7. L. BOUYER, *Le Fils Eternel. Théologie de la Parole de Dieu et Christologie*, Paris, 1974, pp. 306-307.

8. *Ibid.*, p. 307.

9. C'est la version que donne saint Grégoire de Nysse, PG 45, 1158-C.

10. P. FLORENSKY, *La colonne et le fondement de la vérité*, Moscou, 1914, p. 137 ; trad. fr., Lausanne, éd. L'Age d'homme, 1975, p. 94.

sender l'événement comme constituant les « derniers jours » (Ac 2, 17), eschatologiques ¹¹, ou, autrement dit, que :

Le Royaume de Dieu est déjà maintenant présent dans l'Eglise. C'est ce que souligne toute la description précédemment faite de la descente de l'Esprit, dans des termes qui correspondent à la descente de Dieu sur le Sinaï, que la fête de la Pentecôte en était venue à commémorer, pour le judaïsme de cette époque. Par l'Esprit, autrement dit, la présence de Dieu, la Schekinah de l'ancienne alliance est maintenant établie comme en permanence sur le peuple de Dieu renouvelé dont le principe est la résurrection du Christ, et que la prédication des apôtres du Christ va ouvrir à toutes les nations ¹².

Ce parallélisme qu'a saisi le père Bouyer entre la descente du Saint-Esprit et le Sinaï, la liturgie byzantine le souligne dans l'*hirmos* de la cinquième ode du canon des matines de la Pentecôte :

Comme un baptême qui remet vos péchés
recevez la rosée du souffle enflammé de l'Esprit,
ô lumineux enfants de l'Eglise
car en ce jour une Loi est sortie de Sion :
c'est la grâce de l'Esprit
figurée par les langues de feu.

La prédication de Pierre, le jour de la Pentecôte, exprime en outre que tous sont prophètes (en Israël, seuls quelques-uns le sont). Les Actes des Apôtres sont l'évangile de l'Esprit agissant personnellement, l'évangile de l'accomplissement de la promesse du Père. Car la Pentecôte est sans cesse continuée dans le temps ; jusqu'à la fin de l'histoire, elle est communauté charismatique dans le Saint-Esprit, *koinonia* de l'Esprit. On peut donc parler de la Pentecôte comme fête de l'Esprit Saint entrant dans l'histoire et les Actes sont en même temps un livre sur l'Eglise, un traité d'ecclésiologie.

D'autre part, comme le montre également le père Bouyer,

pour saint Luc, la situation actuelle de l'Eglise, dans les Actes, par rapport au Royaume eschatologique (...) correspond maintenant à ce qu'était, lors de sa vie terrestre, celle de Jésus. Intérieurement le Royaume est déjà là. Mais extérieurement il n'y est pas encore. Par l'Esprit qui nous a été donné, il est là. Dans le monde où nous nous mouvons, cependant, il n'est pas encore là, mais un autre « esprit », celui de Satan, demeure à l'œuvre, qui doit nous faire nous attendre aux mêmes tribulations qui ont fondu sur le Christ ¹³.

Autrement dit, dans la perspective de Luc, le combat de Jésus avec Satan, commencé au désert, doit être continué dans l'Eglise qui, selon saint Paul, est le « Corps du Christ » ¹⁴. Luc termine la description

11. S. BOULGAKOV, *Le Paraclet*, op. cit., p. 267 ; éd. russe, p. 316.

12. L. BOUYER, *Le Fils Eternel*, op. cit., p. 308. Dans cette optique on peut définir l'Eglise comme l'expérience de la réalité mystique du Christ ressuscité dans le Saint-Esprit. Tout le reste ne fait qu'ajouter à cette position de départ.

13. L. BOUYER, op. cit., pp. 308-309.

14. On peut encore s'appuyer sur le texte de l'Apocalypse (12, 11 et 17) où le dragon vaincu par le sang de l'Agneau et « précipité sur la terre fut irrité... contre l'Epouse (l'Eglise) et il s'en alla faire la guerre au reste de sa descendance ».

de la tentation de Jésus au désert par l'affirmation caractéristique que « le diable s'éloigna de lui pour revenir au temps marqué » (Lc 4, 13), ce qui, pour les exégètes, annonce un combat plus décisif, celui du Jardin des Oliviers et de la croix, combat qui dans le temps n'est pas non plus le dernier, étant donné qu'il se poursuit dans les membres de l'Eglise du Christ ¹⁵.

C'est pourquoi les Actes des Apôtres présentent une perspective unique en son genre ; on pourrait même parler à leur sujet de « perspective inversée » qui est caractéristique de l'iconographie byzantine ou peut-être même de « temps inversé » ¹⁶. Car ce qui y est présenté en premier lieu, c'est la fin de l'histoire, l'effusion du Saint-Esprit témoignant du mystère des « derniers jours » (Ac 2, 17 ; J1 2, 28), et ensuite seulement les destinées de l'Eglise qui grandit. A vrai dire celles-ci n'ont pas de fin, et le livre des Actes non plus n'a pas de fin : il s'arrête brusquement comme une composition inachevée, car la fin du chapitre 28 ne peut être tenue pour la fin du livre dans la pensée de son auteur. En dépit des opinions des exégètes qui considèrent la fin des Actes comme perdue ou sont tentés d'imaginer l'hypothèse d'un « troisième livre à Théophile », on pourrait peut-être considérer le non-achèvement de l'œuvre comme délibérément voulu par l'auteur, pour qui alors le but de l'existence terrestre de l'Eglise n'est pas tel ou tel fait historique, mais la descente de l'Esprit Saint, qui est un événement mystique accompagnant toujours l'Eglise et que pour cette raison Luc place dès le début de l'histoire de l'Eglise, comme une potentialité qui se réalisera tout au long de cette histoire et pas seulement à son aboutissement final ¹⁷.

15. C'est pourquoi saint Luc, à la différence de saint Jean, ne présente pas le Christ comme vraiment vainqueur dans sa passion. En tous cas, quoique le Christ dirige discrètement l'action, sa croix n'est pas seule (la présence des deux autres croix est fortement soulignée). La description de Luc ne se termine pas sur l'évangile mais continue dans les Actes des Apôtres qu'on a pu appeler l'« Evangile du Saint-Esprit » (cf. P. IVANOV, *Taina Sviatikh*, Paris 1949, p. 20).

16. Sur le thème de la « perspective inversée », cf. P. FLORENSKY, « Obratnaia perspektiva » dans *Trudy po znakovym sistemam*, Tartu, 1967, vol. 3, pp. 381-416, et sur le thème du « temps inversé », cf. P. FLORENSKY, « Ikonostas » dans *Bogoslovskie Trudy*, Moscou, 1972, vol. IX, pp. 84-91.

17. Signalons que Vladimir Soloviev croyait (n'entrons pas ici dans la question de la justesse théologique de son système) qu'une ère nouvelle devait advenir pour la chrétienté, l'ère du Saint-Esprit, dans laquelle l'homme prendrait une part active à la création d'un monde nouveau. On peut trouver une influence manifeste de la philosophie messianique sur les vues de Soloviev (il était lié avec les slavophiles et August Cieszkowski), mais l'idée de la « religion du Saint-Esprit » s'inspire d'une certaine tradition plus profonde. Elle rejoint le concept de « troisième Testament » rejeté par l'Eglise dans sa condamnation du montanisme. Celui-ci a laissé des traces plus durables en Orient qu'en Occident, qui est resté sur l'idée que la Révélation est définitivement close. En revanche l'Orient a accepté celle d'un certain développement de la Révélation, témoins saint Grégoire de Nazianze et les hésychastes. En Occident, Scot Erigène l'a introduite et Joachim de Flore l'a développée (*La Société du Saint-Esprit*), continué par Schelling (*Les âges du monde*) et Cieszkowski (*Notre Père*). Pour Schelling, l'âge du Saint-Esprit adviendra après la fin du monde et, pour Cieszkowski, il s'implantera dans l'histoire quand adviendra

Il est intéressant de mettre en parallèle avec cette interprétation des Actes l'icône et la liturgie ancienne de la Pentecôte. L'icône de la Pentecôte apparaît au plus tôt au VI^e siècle (dans l'évangélaire syriaque de Rabuli), mais elle est fixée comme type iconographique pour la dernière fois au X^e siècle¹⁸. Cette icône a un caractère métahistorique : presque tous les traits historiques détaillés dans les Actes en sont absents. Les Apôtres ne se trouvent pas dans la chambre haute du Cénacle, comme le suggèrent les Actes (2, 1 renvoyant à 1, 13), ou dans une autre pièce, mais dans un espace non délimité, plutôt à l'extérieur qu'à l'intérieur de quelque édifice, car derrière eux on voit deux constructions de formes fantastiques, l'une plus sombre, l'autre plus claire, symbolisant l'Eglise venant des juifs et l'Eglise venant des païens¹⁹. Les Apôtres sont assis sur un banc en demi-cercle à la manière des presbytres dans l'abside de l'autel. La place du milieu est vide, correspondant par là même au « trône élevé » de l'abside, trône qui exprime la présence invisible du Christ. C'est le symbole classique de l'*hétimasia*, du « trône préparé », qui est également présent dans les compositions sur le thème du Jugement dernier. Il exprime que la venue

la synthèse entre le matériel et le spirituel. Dans l'histoire de la philosophie russe, c'est une idée presque généralement acceptée (Tchaadaïev, les Slavophiles, Soloviev, Rozanov, Fiodorov, Boulgakov, Dostoïevski, Merejkovski). Cette idée concorde fondamentalement avec les vues des Pères (les Alexandrins, saint Maxime le Confesseur). En particulier saint Maxime le Confesseur, distinguant un droit naturel, un droit écrit et un droit de la grâce (le Christ lui-même), voit la révélation de ce dernier dans la Transfiguration sur le Thabor, où Moïse symbolise le droit écrit, Elie le droit naturel, tous les deux disparaissant, « attirés » dans le Christ qui reste seul devant les yeux des Apôtres, car le Christ est le « troisième droit » venant unir et intégrer, vaincre et en même temps compléter les deux premiers. Cf. J. KLINGER, « Deux précurseurs du renouveau orthodoxe » dans *Znak* 20 (1968), n° 169-170, pp. 884-885 (en polonais).

18. L. OUSPENSKY, « Quelques considérations au sujet de l'iconographie de la Pentecôte » dans le *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 11 (1960), n° 33-34, pp. 45 et 58, et P. EVDOKIMOV, *L'art de l'icône, théologie de la beauté*, Paris, 1970, pp. 283-291. Dans l'iconographie du VII^e siècle apparaissent également pour la première fois le motif de la Trinité (à Saint Vital de Ravenne) et le motif de la Transfiguration (simultanément à Saint Apollinaire-in-Classe et au Sinaï), cf. J. KLOSINSKA, *L'art byzantin, Varsovie*, 1975, pp. 101-104 (en polonais).

19. Quand une action se déroule à l'intérieur d'un bâtiment, ce que l'on sait par le récit biblique (l'Annonciation, la Descente du Saint-Esprit, la Présentation de la Mère de Dieu au Temple, la Sainte Rencontre), elle est toujours représentée sur un fond d'édifice. Vera Likhatcheva affirme que cela implique l'idée de la « transmission de la représentation la plus pleine et la plus détaillée de l'édifice tout entier dans lequel se déroule l'événement » (*L'héritage artistique de la Russie ancienne et notre temps*, éd. polonaise, Varsovie, 1977, p. 37). Il faut réfuter cette affirmation, car les édifices ont le plus souvent des formes fantastiques ou sont indiqués symboliquement, ce qui introduit à dessein l'a-historicité. En effet, dans la liturgie et l'iconographie, l'Eglise vit toujours un « aujourd'hui » car, dans la participation aux Mystères, l'obstacle du temps a été supprimé, on peut vivre le contenu de la fête comme si elle avait lieu aujourd'hui, ce que saint Grégoire de Nazianze a fondé théologiquement. La meilleure expression plastique en est le motif iconographique présentant le Christ distribuant l'eucharistie aux fidèles. (J. KLINGER, « Les conceptions orthodoxe et hétérodoxe de l'eucharistie » dans *O istocie Prawoslawia*, Varsovie, éd. PAX, 1983, p. 252).

du Christ est attendue, que sa descente est proche et que, en même temps, on a soif de lui, son absence dans l'espace visible étant ressentie comme un vide²⁰. C'est aussi la présence, invisible mais réelle, du Christ dans l'Eglise : « désormais je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde ». Par son architecture, cette icône rappelle un peu celle du « Christ enseignant au temple »²¹.

La présence du Saint-Esprit n'est pas spécialement indiquée. Au dessus des têtes des Apôtres, les langues de feu se perdent dans leurs auréoles, cependant qu'en haut de l'icône est dessiné comme un disque sombre d'où sortent des rayons de feu qui symbolisent l'absolue inconnoscibilité de l'essence de Dieu dont seules les « énergies » sont accessibles. La place du milieu, inoccupée, symbolise la présence invisible de Dieu. A côté est assis l'apôtre Paul, représenté ainsi parmi les Douze, ce qui est non historique et contraire au récit des Actes, mais ce qui souligne l'intuition particulière exprimée par ce type iconographique de la Pentecôte. La figuration de Marc et de Luc, à la place de deux autres Apôtres qui furent effectivement là, augmente la non-historicité délibérée de l'icône.

C'est pourquoi Léonid Ouspensky a pu écrire :

L'icône de la Pentecôte est pour nous une image de la voie à suivre et non de son aboutissement, l'image de l'accomplissement de l'œuvre du Christ dans le monde. Comme nous l'avons vu, l'icône de la descente du Saint-Esprit s'écarte par son contenu du récit que font les Actes, à tel point qu'il ne reste pas grand-chose de leur description. De toutes les icônes des fêtes en effet, l'image de la Pentecôte est celle qui est la moins liée au cadre historique de l'événement²².

Cette opinion confirme l'interprétation donnée plus haut : pour autant qu'on puisse en juger, c'est la relation de Luc qui, par son eschatologisme, fonde l'interprétation métahistorique de cet épisode.

La plus intéressante particularité de l'icône est cependant la figure mystérieuse du bas de l'icône représentant un vieillard ceint d'une

20. Il existe bien un second type d'icône de la Pentecôte, dont la figure centrale est la Mère de Dieu siégeant à la place dévolue au Christ (cf. L. OUSPENSKY, « Quelques considérations... », *op. cit.*, pp. 45-56). Ce type d'icône a été peint entre autres par le père Grégoire Krug (mort en 1969), l'un des artisans du renouveau de l'art de l'icône (cf. L. OUSPENSKY, *La théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Paris, éd. du Cerf, 1980, pp. 486-487). Si on considère chaque icône de la Mère de Dieu comme une icône du Saint-Esprit (car elle représente la femme sur laquelle le Saint-Esprit est descendu le plus pleinement, hypostatiquement, au moment de l'Annonciation), il ne faut pas représenter la Mère de Dieu sur l'icône de la Pentecôte afin de ne pas avoir sur celle-ci deux représentations du Saint-Esprit : le disque sombre en haut de l'icône et la personne de la Mère de Dieu. Un problème particulier est de savoir si la descente du Saint-Esprit le jour de la Pentecôte était nécessaire à la Mère de Dieu personnellement (cf. P. EVDOKIMOV, *L'art de l'icône*, *op. cit.*, p. 288 et L. OUSPENSKY, « Quelques considérations... », *op. cit.*, pp. 88-92).

21. P. EVDOKIMOV, *L'art de l'icône*, *op. cit.*, p. 288.

22. L. OUSPENSKY, « Quelques considérations... », *op. cit.*, p. 84.

couronne royale sur un fond d'obscurité renfermé dans un demi-cercle noir qui contraste avec l'*aura* lumineuse entourant les Apôtres. Cette figure pose bien des problèmes aux chercheurs. Aujourd'hui on admet qu'elle est le *cosmos* ou une personnification du monde entier auquel est destiné l'enseignement des Apôtres. Cette identification est indubitable²³.

Mais la représentation du *cosmos* comme une figure humaine couronnée, enfermée dans les ténèbres, peut évoquer le souverain de ce monde (*archôn tou kosmou*, 1 Co 2, 6 et Jn 12, 31 ; 14, 30 ; 16, 11, pouvant se traduire aussi par « prince de ce monde ») qui non seulement tend lui-même vers la lumière, mais également s'oppose à la lumière. Toutefois Léonid Ouspensky discute ce dernier point :

(le cosmos est le monde) et non seulement le monde gisant dans le mal, mais le monde prêt à recevoir la prédication apostolique. Cela se voit aux symboles de cette prédication, les rouleaux que tient le *cosmos*, et à la vénération avec laquelle il les tient²⁴.

Il semble que la figure du *cosmos* sur l'icône de la Pentecôte puisse avoir un sens symbolique²⁵. En tous cas, en plaçant cette figure à l'intérieur d'un cercle sombre contrastant manifestement avec le cercle lumineux du groupe des Apôtres, la conscience orthodoxe, à partir du x^e siècle, a voulu souligner ce que, de son côté, met en relief le père Louis Bouyer dans son analyse du sens de la descente de l'Esprit Saint

23. Le *prokimenon* de la Pentecôte, comme celui de chaque fête d'Apôtres, est ce verset du psaume 18 : « Leur message a retenti par toute la terre, leurs paroles jusqu'aux limites du monde ». Ce psaume a indubitablement une coloration babylonienne, il présente Dieu comme Créateur de l'univers et en même temps comme donateur de la Loi. De la juxtaposition de ces deux concepts ressort l'idée de Dieu comme « Soleil de Justice » (Mt 4, 2) qu'on retrouve en Lc 1, 78 et Jn 1, 9 et dans la liturgie de la Nativité (cf. la note de la *Bible de Jérusalem*, Paris, 1961, p. 669). Cela complète l'interprétation du disque sombre d'où sortent des rayons, disque placé au-dessus des têtes des Apôtres comme le « nouveau cosmos », qu'on peut identifier aux « lettres descendues du ciel » du Soleil de Justice (cf. l'apocryphe *Epistula a caelo missa*) et qui suggère des comparaisons avec les « astres au firmament » de Dn 12, 3 et 1 Co 15, 35. 40-41. Cf. M.E. BOISMARD, « Immortalité ou résurrection ? » dans *Bulletin de l'Union catholique des scientifiques français*, 20 (1970), n° 115, pp. 3-4.

24. L. OUSPENSKY, « Quelques considérations... », *op. cit.*, p. 57. Sur certaines icônes, toute une série de personnages sont représentés à la place du *cosmos* : les peuples qui seront ensuite réunis dans le *cosmos*. Saint Paul parle des *archontôn tou aiônos* (les princes de ce monde) 1 Co 2, 6-8. Le mot grec *aiôn* peut signifier : siècle, monde, essence ; cf. L. L. KARSAVIN, *Les saints Pères et Docteurs de l'Eglise*, Paris, 1926, pp. 15 et 172-179 (en russe). L'icône de la Pentecôte est la seule représentation de l'économie du Saint-Esprit, de la naissance spirituelle de l'homme et de l'Eglise. (L. OUSPENSKY, « Quelques considérations... » *op. cit.*, p. 89, 90 et 92). Il faut signaler que le *cosmos* tient un rouleau sur un voile qui rappelle l'*omophorion*, dans lequel on peut voir un lien avec le type d'icône dit « Protection de la Mère de Dieu ».

25. Le symbolisme et la non-historicité se rencontrent fréquemment dans l'iconographie orthodoxe, par exemple dans l'icône de « Saint Georges terrassant le dragon » qui présente simultanément un événement historique et un événement a-historique symbolisant la victoire toujours possible du bien sur les forces de Satan.

dans l'œuvre de Luc, à savoir le contraste entre le Royaume de Dieu, déjà atteint avec la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres, et l'autre « esprit » (Satan), qui pourtant règne et régnera dans le monde tant que dureront le temps, la succession des générations, la lutte pour l'existence et la pérégrination de l'Eglise. C'est pourquoi les Actes des Apôtres de saint Luc présentent la descente du Saint-Esprit elle-même sous son aspect eschatologique, la reliant à l'accomplissement de la prophétie de Joël, alors que l'icône présente la Pentecôte comme accomplissement métahistorique, ce dont témoignent les détails cités, et accentue le contraste entre l'éternité réalisée en l'Esprit Saint dans les Apôtres et le *cosmos* vieillissant dans les ténèbres²⁶.

Remarquons que dans les icônes de l'école de Novgorod, la Pentecôte s'appelle le « Roi-Cosmos » (*Tsar-Kosmos*). La seule opposition de la Pentecôte au Roi-Cosmos montre déjà que le temple où sont les Apôtres est compris comme le nouveau monde et le nouveau royaume. C'est également un idéal cosmique qui doit caractériser le véritable cosmos revenant de sa captivité. Mais pour qu'advienne la libération de cette captivité, le temple doit se recouvrir du cosmos. Le temple doit contenir non seulement le ciel nouveau mais aussi la terre nouvelle. Ce type de révolution cosmique, seule peut le réaliser la puissance qui est représentée comme ayant l'aspect de langues de feu²⁷.

Le renforcement des contrastes dans l'évangile qui, dans l'Eglise orthodoxe, est lu le premier jour de la Pentecôte (Jn 7, 37-52 ; 8, 12) constitue l'essence de l'expérience orthodoxe de la Pentecôte. Cet évangile parle du contraste entre la foi des uns et l'incroyance des autres et se termine sur les paroles du Christ : « Je suis la lumière du monde. Celui qui vient à moi ne marchera pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie » (8, 12). Or, la lumière de la vie est l'effet de la présence du Saint-Esprit qui est donnée lorsqu'on croit en lui (Jn 7, 39) et cette marche dans les ténèbres est précisément le contraste indiqué sur l'icône de la Pentecôte.

On peut prendre le risque d'affirmer que les Apôtres sur l'icône de la Pentecôte sont des juges, cela en raison du contraste qu'il y a entre la luminosité vécue du monde transfiguré et les ténèbres où se trouve le cosmos. Dans la tradition orthodoxe on peut suivre le fil de cette idée au long du cycle des icônes de Roublev, qui montrent « l'ascension » progressive des Apôtres, depuis la Transfiguration et la résurrection de Lazare, dans la série des icônes des douze Fêtes de la cathédrale de l'Annonciation à Moscou, jusqu'à la grande composition du Jugement dernier dans la cathédrale de la Dormition de Vladimir²⁸.

Laissons là cette interprétation tardive et restons-en au plan du

26. De là découle que les Apôtres sont toujours présents dans l'Eglise (aspect mystique).

27. E. TROUBETZKOÏ, *Trois études sur l'icône*, Paris, O.E.I.L., 1986, pp. 40-41.

28. V. A. PLUGIN, *Mirovozzrenie Andreia Rublëva, Nekotorye problemy*, (La conception du monde d'André Roublev. Quelques problèmes) Moscou, 1974, pp. 72-74 et 117-118.

Nouveau Testament : il importe de saisir la perspective du quatrième Évangile, dans lequel le Saint-Esprit est présenté non seulement comme le « Consolateur » qui après le départ du Christ auprès du Père « rappellera » tout ce que Jésus a enseigné (Jn 14, 26) mais aussi comme celui qui « confondra le monde en matière de péché, en matière de justice et en matière de jugement... parce que le prince de ce monde est condamné » (Jn 16, 8 et 11). Dans la perspective de Jean, le jugement commencé avec la venue du Christ (Jn 9, 39) a son moment décisif à la Crucifixion et consiste dans le partage final entre la lumière et les ténèbres (Jn 3, 19), entre l'éternité et le temps (Jn 17, 3), et dans l'élimination finale du « prince des ténèbres » hors du cercle de la lumière : « C'est maintenant le jugement de ce monde, maintenant le prince de ce monde va être jeté bas ; et moi, élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (Jn 12, 31-32).

C'est la même perspective qui ressort des Actes des Apôtres et qu'illustre parfaitement, dans le langage iconographique, l'icône de la Pentecôte. Le Christ invisible (« car je vais vers mon Père et vous ne me verrez plus », Jn 16, 10) attire à lui les disciples par le Saint-Esprit, qui en même temps convainc le monde restant dans les ténèbres avec son « souverain ». Voilà ce qui donne la signification de la figuration du cosmos sur l'icône de la Pentecôte : l'heure de son jugement a déjà sonné et l'Église est dans une opposition continuelle entre « celui qui fait la volonté de Dieu et demeure éternellement » et « le monde qui passe » (1 Jn 2, 17).

II. LA PENTECOTE JOHANNIQUE

A propos de la problématique pneumatologique que la tradition a incluse également dans l'icône de la Pentecôte, il importe de bien se familiariser avec l'épisode de l'évangile de saint Jean auquel, il y a quelques décennies, l'exégèse orthodoxe s'est efforcée de donner une interprétation originale et concordant avec la tradition, mais qui fut accueillie avec beaucoup de réserve par la critique²⁹. Il s'agit de l'apparition du Christ ressuscité au Cénacle (Jn 20, 19-30) épisode que Mgr Cassien (Besobrasoff) a nommé la « Pentecôte johannique ».

Pour Mgr Cassien, les paroles du discours d'adieu du Christ : « je reviendrai et je vous prendrai auprès de moi » (Jn 14, 3) ne visent pas la fin du monde, mais le retour du Christ dans le Saint-Esprit, qui serait pour l'auteur du quatrième évangile identique à la Résurrection. De même, selon le père Serge Boulgakov, le Saint-Esprit descendant du ciel apporte pour ainsi dire une deuxième fois le Christ incarné et c'est ainsi qu'il faut comprendre la parole du Christ : « je ne vous laisserai pas orphelins... encore un peu de temps et vous me verrez » (Jn 14, 16-18).

29. N. KOULOMZINE, « Monseigneur Cassien (1892-1965), sa vie et son œuvre », dans *La Pensée Orthodoxe*, 12 (1966), n° 1, pp. 112 et 122-124.

Dans ce texte nous avons une révélation du mystère de la présence dans le monde du Christ par ou dans le Saint-Esprit³⁰. Dans cette conception, le Christ est le « grand prédécesseur de l'Esprit »³¹.

Tout d'abord, il faut ne pas oublier que la deuxième et la troisième Personnes de la Sainte Trinité sont intimement liées l'une à l'autre. D'autre part, il faut tenir compte des nombreuses différences entre les chronologies des apparitions du Christ ressuscité dans les synoptiques et dans l'évangile de saint Jean. Dans ce dernier, il est dit qu'au soir du premier jour, les portes étant closes, Jésus vint parmi ses disciples, souffla sur eux et leur donna l'Esprit Saint (Jn 20, 19-23). Mgr Cassien voyait dans cette apparition du Christ ressuscité l'image de la Pentecôte selon saint Jean (qu'il ne faut pas identifier avec la Pentecôte des Actes des Apôtres).

La question de savoir sur qui, où et quand est descendu le Saint-Esprit n'est pas encore complètement résolue et toute tentative pour y arriver se heurte à de grandes difficultés. Mgr Cassien introduit un intervalle dans le temps entre la descente elle-même de l'Esprit Saint sur les Apôtres au Cénacle selon le livre des Actes (2, 1) et le discours de Pierre (2, 15) au peuple, discours qu'il place le lendemain dans la cour du temple³².

La deuxième apparition du Christ « huit jours après » selon saint Jean (20, 24), au cours de laquelle Thomas, ayant touché Jésus, a cru, lui aussi, suggère une Parousie déjà complète. Dans la perspective de Jean, selon Mgr Cassien, le concept du retour du Christ s'identifie avec celui de la Pentecôte³³. Le retour de Jésus s'accomplit dans la réception du Paraclet.

La première fois où le Christ a parlé de son retour prochain, il l'a fait aussitôt après avoir promis que viendrait le Consolateur (Jn 14, 15-17 ; 18-24), promesse qu'il répéta une deuxième fois (v. 24-26), cette fois encore après l'annonce d'un retour proche. Dans le chapitre 16 (v. 16-28), le thème du retour proche est répété à nouveau, immédiatement après la promesse du Paraclet³⁴. Mais dans la théologie de Jean, c'est le thème du retour du Christ dans le Saint-Esprit qui prédomine, sans toutefois faire perdre de vue la Parousie finale³⁵.

En Jn 16, 8-11, le rôle du Saint-Esprit est lié au jugement. « Ce

30. C. BESOBRAOFF, *La Pentecôte johannique (Jo XX, 19-23)*, Valence-sur-Rhône, Imprimeries réunies, 1939, pp. 45-47, et S. BOULGAKOV, *Le Paraclet, op. cit.*, p. 260 ; éd. russe p. 309.

31. P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la Tradition orthodoxe*, Paris, 1969, p. 19.

32. C. BESOBRAOFF, *Le Christ et la première génération chrétienne*, Paris, 1950, pp. 129-131 (en russe).

33. C. BESOBRAOFF, *La Pentecôte johannique, op. cit.*, p. 44. La conception de la « Pentecôte johannique » se trouve confirmée par le fait que dans l'Eglise orthodoxe, aux vigiles de la Pentecôte, on lit précisément l'évangile de saint Jean (20, 19-23) sur le « don de l'Esprit » par le souffle du Christ.

34. *Ibid.*, p. 45.

35. *Ibid.*, pp. 102-103.

but négatif sera-t-il le dernier but du témoignage du Paraclet dans le monde ? Il ne faut pas oublier que l'amour de Dieu pour le monde est l'une des idées particulièrement chères à saint Jean »³⁶. Celui-ci, dans certaines formules de son évangile, insinue l'idée que tous les hommes doivent être sauvés (3, 16-17 ; 12, 32 ; 14, 2 ; 14, 31 ; 17, 23 ; 17, 21), quoiqu'il ne l'affirme pas formellement³⁷. En développant la pensée de Mgr Cassien, on peut estimer que cette idée est présente dans l'évangile en la personne de Thomas, qui symbolise l'incroyance, le doute ou l'hésitation qu'éprouvèrent les disciples après la Résurrection. Mgr Cassien compare à juste titre l'attitude de Thomas avec celle de certains disciples qui, selon saint Matthieu, doutèrent même en voyant le Christ ressuscité (28, 17).

Je pense qu'on peut tirer des symboliques de la semaine et du « huitième jour » — celui où Thomas, ayant vu, crut (Jn 20, 29), — toute une série de conclusions. Le père M.E. Boismard souligne particulièrement le sens des périodes de sept jours dans la composition du quatrième évangile³⁸ où la dernière semaine (celle qui suit la Résurrection) joue un rôle essentiel. On sait combien l'évangile de saint Jean présente de parallèles avec le livre de la Genèse, par exemple par le début de son prologue (*bereshit — en archè — dans un commencement*) et par le fait que tout le plan de salut du Christ s'y réalise en cycles de sept jours, Jean voulant ainsi présenter cette œuvre du Christ comme une nouvelle création. Il situe la première semaine de l'activité de Jésus aussitôt après le prologue (Jn 1, 19-2, 12) ; les noces de Cana ont lieu le « troisième jour » (Jn 2, 1), après quoi Jean fait rester Jésus quelques jours à Capharnaüm pour compléter la semaine (2, 12). De même la Résurrection a lieu également un « troisième jour », tout en étant le commencement de la dernière semaine de l'évangile. Ces semaines, précisément, deviennent des cadres fixes pour la compréhension du sens de l'évangile³⁹. « Tout l'évangile de Jean doit être lu dans cette lumière pascale de la Résurrection qui éclate dans les derniers huit jours »⁴⁰.

Le cardinal Jean Daniélou souligne le lien étroit, mais aussi la différence existant entre la symbolique des sept jours de la semaine, qui était la mesure du temps sacré dans le judaïsme, et la symbolique du « huitième jour », qui est devenue spécifiquement chrétienne⁴¹. Le

36. *Ibid.*, p. 98.

37. *Ibid.*, pp. 98-99.

38. M.E. BOISMARD, *Du Baptême à Cana (Jean 1, 19-2, 11)*, Paris, 1956.

39. Cf. MAX THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Eglise*, Taizé, 1963, pp. 177-184. Dans la description de Jean, nous rencontrons une série de divergences dans la datation de la première période de l'activité du Christ.

40. *Ibid.*, p. 184.

41. J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*, Paris, 1958, pp. 346-387. Déjà l'archevêque André de Césarée se livre à des considérations sur la symbolique des chiffres, dans son commentaire symbolique de l'Apocalypse (cf. P. IVANOV, *Le Mystère des saints*, p. 189, en russe). Cf. L. MAC MAHON, « Le huitième jour. Méditation patristique » dans *Contacts*, 13 (1961), n° 34, pp. 96-108.

huitième jour n'appartient plus à la semaine, donc il ne signifie plus le temps dont le symbole est la semaine. Mais il est le début d'un temps nouveau ou, si tout temps est défini par le symbole saint de la semaine, le « huitième jour » est alors le symbole de l'entrée dans l'au-delà du temps, le symbole de l'éternité. Dans la perspective du temps, l'éternité est notre futur, mais dans la perspective de la Résurrection c'est-à-dire de la victoire du Christ sur la mort, donc aussi sur le temps, l'éternité pénètre le temps, elle est à la base du temps lui-même, et donc le huitième jour se confond avec le premier jour de la semaine, c'est-à-dire le dimanche⁴². C'est pourquoi le Christ ressuscité apparaît dans l'évangile de Jean le « premier jour » et le « huitième jour », ce qui a une profonde signification théologique. Entre le « premier jour », qui peut être le premier regard au-delà du temps, et le « huitième jour », qui est la victoire finale sur le temps, se déroule une semaine qui est la mesure du temps. Selon Mgr Cassien, la première apparition du Christ au Cénacle et le don de l'Esprit Saint aux Apôtres sont dans l'évangile de Jean une représentation de la Pentecôte. Par conséquent, le temps venu ensuite et dont le terme fut le « huitième jour », lequel est hors du temps, appartient à l'Eglise. C'est la période entre la Pentecôte et la Parousie (« le huitième jour ») c'est-à-dire le temps de la foi, que loua par anticipation le Christ et dans lequel on peut voir, semble-t-il, le symbole du « second avènement » : « bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru » (Jn 20, 29).

Cette période d'expérience du temps dont le symbole est la semaine de Pâques est aussi une période d'incroyance possible dont le symbole est Thomas. C'est peut-être l'interprétation que donne Jean du même fait que celui qu'indique Matthieu en notant qu'après leur rencontre avec Jésus ressuscité « certains doutaient » (Mt 28, 17). De même à la fin de l'évangile de Marc, Jésus ressuscité « leur reprocha leur manque de foi et leur obstination à ne pas croire ceux qui l'avaient vu ressuscité » (Mc 16, 14). Dans le peu connu « Fragment de Freer » ces paroles sont suivies de cette réponse des disciples :

Ils répondirent en disant que ce siècle d'injustice et d'incrédulité est sous le pouvoir de Satan qui ne permet pas que ce qui est sous le joug des esprits impurs reçoive la vérité de Dieu (et) la force. Ainsi donc, montre ta justice dès maintenant (...)

Nous voyons ici le même contraste que celui qu'il y a sur l'icône de la Pentecôte entre le cercle clair des Apôtres et le cercle noir dans lequel est enfermé le cosmos ou « ce siècle d'injustice et de manque de foi qui est sous le pouvoir de Satan ». Dans la perspective de Luc, l'ensemble des Actes des Apôtres met en contraste l'eschatologie réalisée de la Pentecôte et la dialectique d'une durée de l'histoire dans laquelle l'Eglise s'organise.

42. J. DANÉLOU, *Bible et Liturgie, op. cit.*, pp. 358-362, renvoyant à l'homélie de saint Basile sur l'Hexaéméron, II, 8. PG 29, 52 BC et son *Traité du Saint-Esprit*.

Peut-être le quatrième évangile voulait-il, en la personne de Thomas, souligner plus fortement le contraste entre la foi qui caractérise les disciples du Christ jusqu'au temps de la Parousie et l'expérience comme signe d'un accomplissement eschatologique, d'une part, et, d'autre part, transférer ce conflit du plan extérieur (entre la foi des uns et l'incroyance des autres) sur un plan purement intérieur. Thomas a été choisi comme l'apôtre du Christ dont le surnom de « Jumeau » (Didyme), répété trois fois dans l'évangile (Jn 11, 16 ; 20, 24 et 21, 2), signifie un homme intérieurement divisé par une pensée double, ce sur quoi la littérature chrétienne des premiers siècles attire notre attention⁴³. Dans l'antiquité, le symbole des jumeaux était celui d'une division, d'un déchirement intérieur.

Le déchirement intérieur de Thomas (« je ne croirai pas ») a été causé par cette même descente de l'Esprit Saint qui suscitait la foi des autres, ce qui est extrêmement important. En conséquence, Thomas toutefois a cru lui aussi. Donc ce passage de l'incrédulité à la foi, cette manifestation d'un contraste s'accomplit, dans la perspective de l'évangile de saint Jean, sous l'action du Saint-Esprit.

Ce conflit, ce dernier déchirement, n'est réparé que le « huitième jour » qui est le symbole de la Parousie. Mais toute la Pentecôte est symbole de la Parousie. Dans la symbolique de la Pentecôte, deux visions se superposent. D'une part les sept jours qui vont de Pâques au dimanche de Quasimodo (« le dimanche de Thomas ») sont le symbole de l'hésitation, de l'effort pour acquérir la foi et des obstacles sur la route de cet effort⁴⁴. D'autre part toute la période constituée non seulement par la première semaine de Pâques, mais par tout le pentecostaire est reconnue comme le temps de la Résurrection et comme la Parousie inaugurée. Le dimanche de la Pentecôte lui-même est appelé dans les livres liturgiques orthodoxes « huitième dimanche après Pâques », rappelant ainsi la symbolique du huitième jour comme « accomplissement du Royaume dans le Saint-Esprit ».

La thèse de Mgr Cassien trouva un opposant en la personne du père Serge Boulgakov⁴⁵ qui, bien sûr, ne pouvait tenir compte dans son travail des recherches non encore connues sur la symbolique du « huitième jour ». Pour ma part, je pense que les symboliques de la

43. La *Didachè* met en garde : « Tu n'auras pas deux manières de penser ni de parler » (2, 4) ; « la voie de la mort, ... c'est la duplicité du cœur » (5, 1) ainsi que la *Lettre de Barnabé* : « N'aie pas deux pensées ni deux langages, car c'est un piège de mort que la duplicité dans le langage » (19, 7) ; « la voie ténébreuse, c'est la duplicité du cœur » (20, 1). Cf. aussi la *Lettre de saint Ignace d'Antioche aux Smyrniotes* : « les divisions, fuyez-les... » (8, 1).

44. L'évangile lu dans l'Église orthodoxe aux vêpres solennelles du premier jour de Pâques est celui de l'apparition de Jésus au Cénacle aux apôtres sans Thomas : il s'achève sur les mots : « je ne croirai point » (Jn 20, 19-25). Ce n'est qu'au Dimanche de saint Thomas à la Liturgie eucharistique qu'on le lit en entier, depuis le début et cette fois-ci jusqu'au revirement de l'apôtre Thomas (Jn 20, 19-29).

45. Sa recension de la *Pentecôte johannique* n'a jamais été publiée. Cf. aussi P. BENOIT, *Exégèse et théologie*, Paris, 1964¹.

« semaine » et du « huitième jour » permettent d'examiner le problème de la venue du Christ dans le Saint-Esprit en la « Pentecôte johannique » sans qu'il soit nécessaire d'analyser chacune des apparitions du Christ après la Résurrection, par exemple à Marie de Magdala (Jn 20, 17), à Thomas (Jn 20, 27) et à d'autres (Lc 24, 1-36 ; Mt 28, 9-11 ; Mc 16, 9-18). Le problème de la possibilité de toucher le Christ ressuscité (Mt 28, 9) ou de l'impossibilité absolue de le faire (« ne me touche point, Marie », Jn 20, 17) ou le problème de la remontée par étapes (*anabasis*) du Christ vers le Père jusqu'au retour dans le Saint-Esprit en la « Pentecôte johannique », que critiquait le père Serge Boulgakov, sont des problèmes qui peuvent être résolus avec l'aide de saint Grégoire Palamas. Dans la bouche du Sauveur disant à Marie Madeleine : « Ne me touche point car je ne suis pas encore remonté vers le Père », ce dernier ajoute ces paroles : « Le corps dans lequel je suis à présent, c'est-à-dire que j'ai revêtu après la Résurrection, est plus fort que le feu et est à même de m'élever, et je peux monter non seulement au ciel, mais jusqu'au Père qui est au-dessus des cieux »⁴⁶. Dans son Ascension au ciel, dit saint Grégoire Palamas, « le Seigneur a élevé aux cieux notre corps et il l'a fait participant à la Divinité et siégeant avec le Père »⁴⁷.

Le père Serge Boulgakov remarque avec pertinence que les manifestations hypostatiques du Fils dans le monde se terminent avec l'Ascension : « Je suis venu de chez le Père pour arriver dans le monde, maintenant je quitte le monde pour retourner vers le Père » (Jn 16, 29). Par contre le Saint-Esprit, qu'il est impossible de recevoir hypostatiquement, rend possible la réception du Christ dans sa gloire. Le Fils s'éloigne hypostatiquement du monde dans l'Ascension et, au contraire, l'Esprit Saint descend hypostatiquement sur le monde à la Pentecôte⁴⁸, afin que, selon le père Serge Boulgakov, vienne sur la terre le Dieu-Homme unissant en lui l'Adam terrestre et l'Adam céleste⁴⁹.

Le Saint-Esprit descend constamment sur le nouvel Israël et le Christ revient dans le Saint-Esprit, car le retour de Jésus s'accomplit dans la réception du Paraclet. L'Ascension ne signifie pas l'absence du Christ mais une nouvelle présence de lui à ses disciples⁵⁰.

On peut parler d'une différence de conception dans la même problématique : c'est ainsi que Vladimir Lossky voit dans la « Pentecôte johannique » le don du Saint-Esprit fait exclusivement au collègue apostolique en vue de l'apostolat. C'est une présence du Saint-Esprit non personnelle mais plutôt fonctionnelle par rapport au Christ qui le

46. *Homélie XX*, PG 120, 269 D.

47. *Homélie XIX*, PG 120, 248 D ; cf. aussi K. KERN, *L'anthropologie de saint Grégoire Palamas*, Paris, 1950, p. 422 (en russe).

48. S. BOULGAKOV, *La Pentecôte johannique* (recension dactylographiée) (en russe), p. 14.

49. S. BOULGAKOV, *Le Paraclet*, op. cit., p. 339, éd. russe p. 401.

50. S. BOULGAKOV, « Le Dogme eucharistique » dans *Pu*, 6 (1930), n° 20, p. 37.

donne ; il est le lien de l'unité de l'Eglise, selon l'interprétation de saint Grégoire de Nysse. Par contre la deuxième fois, c'est-à-dire à la Pentecôte, le Saint-Esprit est donné à tous, en commun ⁵¹.

Peut-être les deux aspects de la vie de l'Eglise sont-ils contenus dans les deux descriptions : l'aspect historique (les Actes des Apôtres) et l'aspect mystique (l'évangile de Jean) qui ne s'excluent pas mais se complètent (comme se complètent les deux dimensions de l'homme qui est à la fois temporel et éternel).

51. Cf. saint GRÉGOIRE DE NYSSE, *In Canticum Homilia*, XV, PG 44, 1116-1117 ; V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, pp. 163-164 ; Y. CONGAR, *Si vous êtes mes témoins*, Paris, 1959, pp. 10-56.