

# La problématique du développement de la révélation

par Henryk PAPROCKI (orth.)

*Quand viendra l'Esprit de Vérité,  
Il vous enseignera toute vérité.  
Jn 16, 13*

La doctrine de la révélation comme close, terminée, est née en Occident, en réaction contre le montanisme. Selon cette doctrine, la révélation a été totalement close à la mort du dernier apôtre. L'Orient n'a jamais fait sienne cette affirmation sous une forme aussi radicale. Bien au contraire on peut prouver que les Pères d'Orient envisageaient la pensée d'un développement graduel de la révélation.

Je ne veux pas traiter ici de l'auteur et des destinataires des Epîtres catholiques, en particulier de la seconde Epître de Pierre<sup>1</sup> ou de l'Epître de Jude, qui ont une importance capitale pour le développement de la révélation. L'Eglise a inclus ces Epîtres dans le canon des livres du Nouveau Testament, leur attribuant par là même un caractère inspiré malgré le fait qu'elles n'ont pas dû être écrites par Pierre et par Jude, ni avant la mort du dernier apôtre.

Précisément, le problème du développement de la révélation, de ses sources et de sa portée ne peut être examiné que si on se fonde sur l'Evangile. Les dernières découvertes archéologiques de Béthesda ont permis d'éclairer d'une lumière nouvelle l'exégèse du texte de l'Evangile selon saint Jean (5, 1-18) qui relate le miracle de Béthesda. Il est désormais indubitable qu'au temps du Christ Béthesda était le centre d'un culte païen dédié à un dieu guérisseur. Cela signifie que le Christ est entré consciemment dans un sanctuaire païen et qu'il y a accompli un miracle<sup>2</sup>. Par là même, il a en quelque sorte assumé toute l'action positive qui s'opérait par l'intermédiaire des anges, dans le paganisme tout comme dans le judaïsme. Cette façon de poser le

1. Cf. J. KLINGER, « The Second Epistle of Peter : an Essay in Understanding » dans *St Vladimir's Theological Quarterly* (Crestwood, New York) 17 (1973). n° 1-2, pp. 152-169.

2. J. KLINGER, « Bethesda a uniwersalizm Logosu », § 3 dans *Rocznik Teologiczny ChAT* (Varsovie), 16 (1974), n° 1-2, p. 279. Trad. française : « Bethesda et l'universalisme du Logos » à paraître dans *Contacts* (Paris). Trad. anglaise dans *St Vladimir's Theological Quarterly* 27 (1983), n° 3, pp. 169-186.

problème permet d'affirmer que les éléments positifs du paganisme sont transférés dans le christianisme par la personne du Christ, qui, dans cet éclairage, n'est pas seulement l'accomplissement des traditions de l'Ancien Testament, mais également l'accomplissement des meilleures traditions de la religion antique<sup>3</sup>. Par là même le christianisme aussi réalise les meilleurs éléments du paganisme. Car le Christ Seigneur a conclu une alliance non seulement avec Israël, mais aussi avec la Samarie que les Juifs orthodoxes tenaient pour hérétique, comme y fait allusion l'Évangile de la Samaritaine. En pénétrant dans le sanctuaire païen, le Christ conclut une alliance avec le monde païen<sup>4</sup>, et par là même il force en quelque sorte les chrétiens à chercher la révélation de Dieu dans ce milieu également. Le paralytique de l'Évangile du miracle de Béthesda peut être reconnu comme le symbole du monde païen, paralysé par les péchés et attendant l'intervention divine. C'est toutefois, comme en témoigne l'épisode de Béthesda, une ingérence exempte de prosélytisme, selon le principe du : « Nul ne peut venir à moi si mon Père ne l'attire » (Jn 6, 44)<sup>5</sup>.

Car Israël n'était pas le seul préparé à la venue du Seigneur. On peut distinguer parmi les païens également des traces visibles de l'ingérence préparatrice de Dieu. Dans ce contexte, la « plénitude des temps » dans lesquels le Christ vient au monde signifie la plénitude de la préparation d'Israël, mais aussi la préparation du monde en-dehors d'Israël par l'éthique et la philosophie par exemple.

Saint Séraphim de Sarov, dans son Entretien avec Motovilov, remarque que, parmi les païens aussi, Dieu a appelé et choisi des hommes. Ainsi les philosophes païens qui cherchaient la vérité que Dieu aime et qui aimaient cette vérité étaient pour cette raison proches de l'Esprit de Dieu. Toute l'humanité a gardé une certaine notion de Dieu, du fait qu'on peut par l'expérience éprouver l'action du Saint Esprit, car autrement il serait impossible de savoir si le Messie promis est venu dans le monde<sup>6</sup>. C'est l'œuvre de Dieu qui enveloppe l'humanité tout entière, c'est aussi la préparation du terrain pour l'action du Christ et du christianisme. Nous pouvons parler de l'universalisme du Logos qui englobe dans son action le monde entier.

Cela étant dit, il convient de s'arrêter sur un point : comment cerner le concept de la révélation et pouvons-nous parler de son développement ou adopter la façon de voir selon laquelle la révélation a été close à la mort du dernier apôtre ?

Il est certain que le concept de révélation ne concerne pas seulement les livres de la sainte Écriture et qu'il est donné, par l'intermédiaire de l'Église, au monde entier. Mais sous quelle forme ?

3. *Ibid.*, pp. 283-284.

4. *Ibid.*, p. 290.

5. *Ibid.*, pp. 290-291, 292.

6. Saint Séraphim de Sarov, *Vie. Entretien avec Motovilov*, Bussy-en-Othe, 2<sup>e</sup> éd., 1971, p. 73 (en russe) ; trad. fr. d'Irène GORAINOFF, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 1973, p. 199 (coll. « Spiritualité orientale » n° 11) ; rééd. dans *Séraphim de Sarov*, Paris, Desclée, 1979.

Déjà le canon 18 du sixième Concile œcuménique (691-692) respecte dans une égale mesure les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ainsi que les « livres saints et reconnus de nos prédicateurs et maîtres », c'est-à-dire les Pères de l'Eglise. Nous pouvons aussi relever de grandes hésitations de l'Eglise concernant la composition du canon des livres de l'Écriture sainte. Par exemple le 85<sup>e</sup> Canon apostolique nomme non seulement les trois livres des Maccabées, mais encore deux épîtres de Clément et les Constitutions de Clément exposées dans huit livres. On est bien loin de la limite fixée — la mort du dernier apôtre — pour l'inclusion dans le canon des livres du Nouveau Testament. Ce n'est que le sixième Concile œcuménique, en son deuxième canon, qui rejette les livres de Clément, car « ceux qui sont d'un autre avis les utilisent pour nuire à l'Eglise ». Auparavant, le synode de Laodicée (vers 343), dans son canon 60, ne mentionne pas les écrits de Clément, non plus que le synode de Carthage de 419 (canon 65), qui fait également abstraction des livres des Maccabées. Le problème est envisagé de la même façon dans la lettre 39 de saint Athanase, archevêque d'Alexandrie († 373), dans les écrits de saint Grégoire le Théologien († 389), qui omet aussi l'Apocalypse, et dans les écrits de saint Amphiloque († 394). On trouve sous la plume de saint Amphiloque ces lignes caractéristiques : « Certains ajoutent Esdras, (...) certains reconnaissent sept épîtres catholiques et d'autres seulement trois (...), certains reconnaissent l'Apocalypse et d'autres non ». Par contre saint Athanase, archevêque d'Alexandrie, dans sa 39<sup>e</sup> lettre, après avoir énuméré les livres canoniques, recommande la lecture de livres non canoniques, mais utiles, comme l'Enseignement des Apôtres (les canons ?) et le Pasteur d'Herma.

Dans la conscience orthodoxe, l'Écriture sainte n'est pas définie. C'est plutôt une extériorisation de la sainteté de la littérature en général, comme l'indique le titre lui-même. Elle spécifie leur inspiration et si l'auteur d'un livre saint est inspiré, l'Eglise l'est aussi, car c'est l'Eglise qui reconnaît le livre comme saint et non comme sien. Il est caractéristique que la décision des rabbins de Yabné ait influé sur la décision de l'Eglise. Donc l'évolution du canon même de l'Écriture se fait aussi en dehors de l'Eglise.

Alexis Khomiakov considérait qu'il n'y avait pas de frontières pour l'Écriture, car chaque livre que l'Eglise reconnaît pour sien est Écriture sainte. Cela concerne d'abord les confessions de foi élaborées par les conciles et en particulier le Symbole de Nicée-Constantinople. « L'Écriture existait avant notre temps et, si Dieu le veut, l'Écriture sainte sera encore »<sup>7</sup>.

Nous pouvons affirmer que les hésitations de l'Eglise sur le contenu du canon des livres de l'Écriture sainte et par là même sur la limite de la révélation ont influé sur la position de l'Orthodoxie, qui

7. « L'Eglise est Une » (paragr. 5), dans A. GRATIEUX, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution*, coll. « Unam Sanctam » n° 25, Paris, Ed. du Cerf, 1953.

accepte un certain développement de la révélation. Saint Grégoire de Nazianze le Théologien explique le développement graduel de l'enseignement sur le Saint Esprit précisément par un développement graduel de la révélation<sup>8</sup>.

Je pense que l'on peut considérablement élargir cette affirmation. Ce n'est pas un hasard si, dès avant la naissance du Christ, c'est le monde hellénique, et non Israël, qui a élaboré certains types de philosophie ayant permis à la doctrine chrétienne de se développer ensuite. Elles ont permis au christianisme d'être accepté en dehors d'Israël, car la mission du christianisme a un caractère universel, précisément grâce au fait que, aussi en dehors d'Israël, la providence de Dieu a préparé des structures mentales adéquates, grâce auxquelles le christianisme a pu se répandre plus facilement. Il me semble que par là Dieu a préparé les païens à recevoir aussi l'Évangile. Ce n'est pas un hasard si sur les murs extérieurs des cathédrales médiévales on trouve parfois des statues d'Aristote et de Platon (à Chartres) et d'autres philosophes ou des fresques les représentant sur les murs extérieurs des églises, à Moscou ou, en Roumanie, à Voronets.

Les chrétiens reconnaissaient comme le plus proche d'eux le platonisme tardif de l'ère chrétienne. C'est à travers Plotin qu'entre dans la conscience chrétienne la doctrine du Logos, source transcendante de l'être. De même la doctrine des idées est mise par le platonisme tardif dans la pensée de Dieu. La doctrine selon laquelle les idées constituent un plan dans la pensée du Créateur est des plus anciennes et remonte à tout le moins au premier siècle avant le Christ. Elle apparaît chez Philon d'Alexandrie mais plus tard, dans la pensée platonicienne, elle prend la forme d'une idée-modèle créatrice (doctrine d'Albinus au second siècle après Jésus-Christ), ce qui a été adopté par toute la théologie chrétienne. Le christianisme a adopté aussi l'argumentation des stoïciens concernant la providence et le règne divin sur le monde. Le développement de cette idée comme de celle du Logos (Force) est très instructif<sup>9</sup>.

En particulier, le courant philosophique de l'école platonicienne et néo-platonicienne d'Alexandrie (par Philon et Plotin) a permis au monde d'assimiler la notion de la réalité trinitaire de Dieu. Je ne pense pas qu'il puisse s'agir là d'un simple hasard, j'y vois la claire manifestation de l'action du Saint Esprit. L'idéalisme grec est la première phase positive du développement religieux de la révélation. Israël a manifesté Dieu comme le pur Moi, comme la personne absolue, et l'hellénisme l'a manifesté comme un tout. Et ce fut l'œuvre des Alexandrins que de réaliser la grande synthèse entre eux. Philon a développé sa remarquable doctrine du Logos, Plotin et les néoplatoniciens celle

8. *Oratio XXXI*, 26-27 ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 27-31, coll. « Sources chrétiennes », n° 250, Paris, éd. du Cerf, 1978, pp. 326-331.

9. A.H. ARMSTRONG et R.A. MARKUS, *The Christian Faith and the Greek Philosophy*, London, Longman, 1961 (trad. polonaise, Varsovie 1964, pp. 10-11, 24-25).

des trois hypostases divines. Les penseurs alexandrins ont défini l'essence de la divinité par la voie d'une pure contemplation de l'intellect. Pour reconnaître la vérité qui se manifestait à eux, les chrétiens se sont tournés vers les sages grecs et gréco-judaïques que saint Justin appelait « les chrétiens d'avant le Christ »<sup>10</sup>. La doctrine de la Tri-unité n'est pas une nouveauté dans l'histoire de la philosophie. Elle était propre à la philosophie alexandrine et elle fut formulée consciemment dans l'enseignement dogmatique des conciles du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle, lorsque ce fut requis par les besoins de la christologie.

Dans les siècles suivants, la doctrine trinitaire fut, d'une certaine manière, fondée pratiquement par saint Serge de Radonège, ce qu'a démontré le P. Jerzy Klinger<sup>11</sup>. Le dogme le plus fondamental du christianisme, que les manuels de théologie tiennent pour presque inaccessible à l'entendement, peut être considéré comme l'aiguillon essentiel pour les actions pratiques et leur justification spirituelle<sup>12</sup>. Saint Serge a posé le dogme de la sainte Trinité comme centre de la contemplation, ce qui a amené une extension de son culte et, par voie de conséquence, le jour de la descente du Saint Esprit sur les Apôtres a été reconnu comme jour de la sainte Trinité<sup>13</sup>, en réponse au mouvement anti-trinitaire de l'époque (le mouvement des « judaïsants » de Novgorod.) L'art a fait écho à cette nouvelle conception : au lieu de la théophanie vétérotestamentaire du Logos distingué sur les icônes, sous le chêne de Mambré, comme entouré de deux Anges, on a représenté la Trinité dans une vision métahistorique de la manifestation de la Tri-unité (cf. l'icône de Roublev). Cela est extrêmement important car l'absence d'un reflet de la doctrine dans le culte et l'iconographie serait pour l'Orthodoxie tout simplement une absence de vérification de la doctrine<sup>14</sup>. La triadologie russe avait cependant avant tout un caractère social<sup>15</sup>. Mais ce n'est pas la seule manifestation de la doctrine sur la sainte Trinité. Nous pouvons mentionner la triadologie de l'hésychasme et la triadologie sophiologique. La doctrine de la Tri-unité fut ensuite développée au XIX<sup>e</sup> siècle par Schelling, Hegel, Cieszkowski et Soloviev<sup>16</sup>.

10. K. MOTCHOULSKI, *Vladimir Solov'ev. Jijn'i outchenie*, Paris, YMCA-Press, 2<sup>e</sup> éd., 1951, pp. 95-96 (en russe).

11. P. Jerzy KLINGER, « Quelques problèmes liés à l'enseignement sur la sainte Trinité dans la théologie orthodoxe du XX siècle » dans *Contacts*, 28 (1976), n° 94, pp. 95-126.

12. *Ibid.*, p. 121.

13. Nom liturgique : jour de la sainte Trinité. Pentecôte.

14. J. KLINGER, « Quelques problèmes... », *art. cit.*, pp. 98, 99, 100, 101.

15. Cf. aussi S. BOULGAKOV, « Blagodatnye javety prep. Sergiia rousskamou bogosloviou » [Les préceptes salutaires de saint Serge pour la théologie russe] dans *Pout*, 2 (1926), n° 5, pp. 3-19.

16. S. BOULGAKOV, « Qu'apporte à la conscience contemporaine la philosophie de Vladimir Soloviev ? » dans *Du marxisme à l'idéalisme* (recueil d'articles), Saint-Petersbourg, 1903 (rééd., Francfort sur le Main, Possev, 1968, p. 220, en russe). Cf. : S. TROUBETSKOI, « La doctrine du Logos dans son histoire » dans *Actes de l'Université impériale de Moscou*, n° 2, tome I, Moscou, 1900 (en russe).

Dans le processus de développement de la conscience religieuse avant le christianisme, Vladimir Soloviev indique quatre phases principales : l'ascèse bouddhiste, l'idéalisme platonicien, le monothéisme judaïque et la doctrine alexandrine de la Tri-unité<sup>17</sup>. Le christianisme synthétise, d'après Soloviev, le bouddhisme comme mise en question de la nature extérieure (ascèse), le platonisme (le monde des idées comme Royaume de Dieu), le monothéisme juif et l'alexandrinisme (dogme de la Sainte Trinité) car l'idée monothéiste s'est transformée, dans la doctrine alexandrine de Philon et de Plotin, en doctrine de la trinitarité, par l'ajout, comme d'une révélation entièrement nouvelle, de la doctrine de l'Incarnation<sup>18</sup>.

A la problématique trinitaire est indissolublement liée la doctrine sophiologique, le chef-d'œuvre de la pensée russe. C'est Vladimir Soloviev qui donna cette orientation à la recherche développée ensuite par les PP. Paul Florenski et Serge Boulgakov. Ils s'efforçaient, à l'aide de la sophiologie, d'expliquer les vérités essentielles du christianisme. Selon cette doctrine, il n'y a pas entre Dieu et le monde de séparation absolue, car les idées sur le monde pré-existent éternellement dans la nature de Dieu lui-même. Dieu, créant le monde *ex nihilo*, le crée de sa propre essence qui est la Sophia divine (la Sagesse de Dieu). L'acte de la création consiste donc en l'émanation des pensées divines qui sont comme plongées dans le néant et douées d'une existence propre, ce qui subdivise la Sophia en Sophia divine (la nature de Dieu) et en Sophia terrestre, la nature du monde créé. Elles se correspondent sans se confondre ni s'identifier, ce par quoi le P. Serge Boulgakov expliquait le dogme de Chalcedoine (c'est pourquoi il appelait sa théologie « néochalcedonienne »). Comme conséquences plus lointaines de cette doctrine, on trouve l'idée de la divino-humanité, l'ecclésiologie sophiologique et l'eschatologie considérée comme divinisation du monde<sup>19</sup>.

Non pertinentes apparaissent les remarques selon lesquelles Soloviev bâtirait son système sur une expérience qui va au-delà du christianisme, dans « le cercle étroit et enfumé de la théosophie », comme la « récédive d'un gnosticisme rêveur... avec un néo-platonisme et une mystique allemande auxquels Soloviev a toujours été plus attaché qu'à l'expérience de l'Eglise », malgré ses visions<sup>20</sup>. On peut pourtant rapprocher la vision de Vladimir Soloviev et une vision de saint Cyrille-Constantin lorsqu'il travaillait à la bibliothèque de la cathédrale Sainte-Sophie de Constantinople. Ces rencontres mystiques déterminèrent le destin de l'un et de l'autre<sup>21</sup>.

Soloviev retourne se placer au point où, au II<sup>e</sup> siècle, Philon et

17. K. MOTCHOULSKI, *Vladimir Solov'ëv...*, op. cit., p. 97 (en russe).

18. J. KLINGER, « Deux précurseurs du renouveau orthodoxe » dans *Znack* 20 (1978), n° 169-170, p. 874 (en polonais). La trad. française existe en manuscrit.

19. J. KLINGER, « Quelques problèmes... », art. cit., pp. 110-113.

20. G. FLOROVSKI, *Pouti rousskogo bogoslovia*, Paris, YMCA-Press, 1937, 2 éd. 1981, p. 316 (en russe) ; trad. anglaise : *The Ways of Russian Theology*, Boston, Nordland, 1980.

21. J. KLINGER, « Deux précurseurs... », art. cit., p. 873 (en polonais).

Plotin étaient considérés comme des « chrétiens avant le Christ » et s'efforce d'aller plus loin. Soloviev est donc l'exégète d'une grande tradition idéaliste qui va de Platon et des néo-platoniciens à l'idéalisme allemand<sup>22</sup>.

Il faut dire que la théologie officielle s'attaqua aussi à la doctrine du P. Paul Florenski, également sophiologue. Le genre littéraire même que Florenski donna à son traité fondamental, celui de lettres à un ami, fut suspecté. C'était oublier que ce genre littéraire est le plus ancien qui ait été adopté par le christianisme pour ses écrits théologiques (lettres des Apôtres, des Pères apostoliques, etc)<sup>23</sup>. Florenski est souvent présenté comme un romantique isolé, solitaire, reclus dans sa cellule, étranger au monde et à la « collégialité », faisant fi de la perspective historique et mettant les *theologoumena* au-dessus des dogmes. Vue sous cet angle, la grande œuvre de sa vie devient une « confession littéraire », un document psychologique et un témoignage historique<sup>24</sup>.

On peut voir la source de l'idée de la Sophia dans la mystique de Suzo (XIV<sup>e</sup> siècle), qui fut populaire en Allemagne et qui influença la Russie par le truchement de Novgorod<sup>25</sup>. La Sophia peut avoir des sources plus immédiates dans les vues de Soloviev : von Baader, Schelling, Boehme, mais ses sources les plus profondes, auxquelles puisaient aussi les mystiques allemands, remontent à Byzance et finalement à Alexandrie<sup>26</sup>. On peut rencontrer l'opinion qui affirme que toute la sophiologie est faite d'éléments extra-ecclésiaux. Cependant les influences extra-ecclésiastiques s'« ecclésialisent » si elles sont prises dans le contexte adéquat<sup>27</sup>. La synthèse de saint Maxime le Confesseur se compose d'éléments extrêmement hardis (conception de trois droits et de trois cultes, liturgie cosmique) et personne ne lui adresse le reproche de non-ecclésiastisme. Ce reproche est-il donc justifié pour Soloviev et surtout pour le P. Serge Boulgakov<sup>28</sup> ?

Il faut dire que la lutte contre le montanisme a influé sur la conception générale de l'Occident qui considère la révélation comme

22. « VI. Soloviev, P. Florenski et S. Boulgakov ont fait un essai condamné d'avance à l'échec. Ils tentaient officiellement, pire, institutionnellement, de réconcilier deux types opposés de conscience religieuse : l'ésotérique et l'exotérique. L'histoire du développement des religions prouve que pareille synthèse ne peut jamais être durable : elle réussit provisoirement quand elle trouve, dans la personne d'un penseur génial, un « catalyseur » de cette synthèse. Mais, une fois ce penseur disparu, la situation retourne à la norme. L'organisme d'une religion exotérique et d'une Eglise exotérique rejette le corps étranger de la conscience ésotérique. C'est ce qui s'est produit avec la sophiologie russe » (remarques du Pr. Jerzy Nowosielski).

23. Cf. S. FUDEL et F. UDELOV, *Ob otce Pavle Florenskom*, Paris, YMCA-Press, 1972 (en russe).

24. G. FLOROVSKIJ, *Pout...*, op. cit., pp. 493-497.

25. J. KLINGER, « Deux précurseurs... » ; art. cit., p. 873.

26. Hans URS VON BALTHASAR, *Liturgie Cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris, éd. Aubier, 1947, p. 136.

27. J. KLINGER, « Deux précurseurs... », art. cit., p. 895.

28. *Ibid.*, p. 886.

absolument close avec la mort du dernier apôtre. Nous touchons là le concept de troisième Testament et l'idée de la religion du Saint Esprit, rejetés par l'Eglise ancienne face au montanisme. Celui-ci a pourtant laissé des traces durables en Occident<sup>29</sup>. Le montanisme voit la manifestation des trois personnes de la sainte Trinité dans trois époques successives, comme trois phases de la révélation<sup>30</sup>. A cette doctrine se rattacheront plus tard Joachim de Flore, Schelling, Cieszkowski et d'autres. Vladimir Soloviev, Vassili Rozanov et Dmitri Merejkovski émettront des idées assez proches de celles-ci<sup>31</sup>, en voyant approcher l'époque de l'Eglise de Jean. Vladimir Lossky s'y rattache aussi, mais sous une forme beaucoup plus théologique, lui qui voit l'époque des sept conciles comme christocentrique, à laquelle succède, depuis l'hésychasme, l'époque pneumatocentrique<sup>32</sup>.

Je ne voudrais pas entrer ici dans une analyse de la justesse, du point de vue théologique, de ce type d'affirmations. Néanmoins ce courant est présent tout au long de l'histoire de la théologie et de la philosophie.

Le montanisme, comme nous l'avons vu, a pesé sur la manière dont l'Occident comprend la révélation. Mais qu'était ce courant ? Turmel considère qu'à l'origine, à la tête de l'Eglise romaine, se trouvaient les presbytres, lesquels exercèrent la fonction de présidents indépendamment de la hiérarchie dans beaucoup d'assemblées eucharistiques. Au temps du pape Victor apparut la tendance à un épiscopat monarchique qui fut ensuite réalisé dans toute l'Eglise<sup>33</sup>. Il semble que le système presbytéral s'est maintenu plus longtemps à Alexandrie, ce que peut confirmer le témoignage de saint Jérôme : « Presbyteri semper unum ex se electum in excelsiori gradu collocatum, episcopum nominabant »<sup>34</sup>. Le montanisme apparaît en réaction à la tendance monarchiste : il défend les positions des prophètes ou des spirituels (*pneumatikoi*), à l'origine indépendants de la hiérarchie ou qui étaient plutôt la base de la hiérarchie, selon le témoignage de la *Didachè* et de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte. Le montanisme luttait contre l'Eglise au nom de la liberté d'inspiration. En attaquant le montanisme, Rome se heurta à un adversaire de taille en la personne de Tertullien qui entre autres considérait que le pouvoir de remettre les péchés appartenait aux *pneumatikoi*, et non à la hiérarchie. Dans la rémission des péchés par les hiérarques, les montanistes voyaient un péché de blasphème, car au-delà des *pneumatikoi*, c'est l'eucharistie qui est rémission des péchés. (On peut citer ici l'exemple de l'empereur Constantin, qui fut baptisé sur son lit de mort et qui a été canonisé par l'Eglise).

29. *Ibid.*, pp. 884-885.

30. J. KLINGER, « Teilhard de Chardin et la tradition de l'Eglise d'Orient » dans *La pensée de Teilhard de Chardin en Pologne*, Varsovie, 1973, p. 269 (en polonais).

31. *Tajna Trekh*, Praha, 1925 (en russe).

32. J. KLINGER, « Teilhard de Chardin... », *op. cit.*, p. 270.

33. J. TURMEL, *Histoire du Dogme*, vol. III, Paris, éd. Picard, 1908, pp. 82 s.

34. P.L. 20, 1194.

L'Eglise romaine, placée pour ainsi dire par l'histoire en présence des montanistes (la lutte contre le montanisme a duré à Rome plus ou moins jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle) qui proclamaient la fin du droit apporté par le Christ et le commencement du troisième Testament, le Paraclet, non seulement adopta le point de vue d'une révélation absolument close, mais ne put, à cause de cela, développer ni l'épiclèse liturgique ni la pneumatologie<sup>35</sup>.

L'Orient est resté exempt de ce type d'expérience, en ce sens qu'il a développé la pneumatologie et accepté le développement de la révélation.

Les Pères du IV<sup>e</sup> siècle donnent un tableau haut en couleurs des hésitations de l'épiscopat et des clercs quant à la nécessité de reconnaître la divinité de l'Esprit Saint. Jusque-là, ils le connaissaient uniquement par la formule du baptême et les doxologies des prières, mais cela ne voulait pas dire pour autant que, dans leurs consciences, l'Esprit était une personne de la Sainte Trinité. Saint Grégoire de Nazianze le Théologien, décrivant les différents adversaires de la divinité de l'Esprit, en cite qui le rejetaient comme « étranger et inconnu d'après l'écriture », car la théologie trinitaire n'était pas conscientisée comme testament de la tradition apostolique. Le même saint Grégoire considère que le plus grand mérite de saint Athanase fut d'avoir eu le courage d'écrire, le premier et alors qu'il était entièrement seul, que l'Esprit Saint est Dieu<sup>36</sup>. Saint Grégoire le Théologien passa le premier de la théologie monarchique à la théologie trinitaire — bien que le Traité de saint Basile le Grand *Sur le Saint Esprit* ait constitué une révolution dans la théologie de la prière. Ce n'est donc pas un hasard si saint Grégoire le Théologien a fondé le développement graduel de la doctrine du Saint Esprit précisément sur un développement graduel de la révélation dans l'Eglise.

Cependant on peut affirmer que certains textes du Nouveau Testament (par exemple Ac 5, 3-4 ; I Co 2, 10 ; 3, 16 ; 12, 4-11 ; Mt 28, 19) permettent de connaître, au moins à l'état embryonnaire, la doctrine du Saint Esprit et de la Sainte Trinité. Nous ne pouvons ici faire abstraction de tout l'héritage de la pensée grecque qui a facilité au christianisme l'accomplissement d'une synthèse de la doctrine trinitaire.

Le courant hésychaste fut une étape importante du développement de la pneumatologie orthodoxe. Né au Mont Athos au XIV<sup>e</sup> siècle, il se répandit largement dans les Balkans, parvint en Russie au monastère de Saint Serge et ensuite, au XV<sup>e</sup> siècle, pénétra dans les lointaines régions au-delà de la Volga (Nil de la Sora et les « startsy de l'outre-Volga »). Du côté des apologistes, au XIV<sup>e</sup> siècle, l'évêque de Thessalonique saint Grégoire Palamas défendit dans ses écrits la doc-

35. J. KLINGER, *La genèse de la controverse sur l'épiclèse*, Varsovie, 1969, pp. 186, 188, 189, 192, 196 (en polonais).

36. A. KARTACHOV, « La liberté des recherches théologiques et l'autorité de l'Eglise » dans *Jivoe predanie. Pravoslavie v sovremennosti*, Paris, 1937, p. 31 (en russe).

trine des hésychastes. C'est sur ses écrits que se fondèrent les synodes de Constantinople de 1341 et de 1351 pour adopter la doctrine pneumatologique de l'hésychasme, qui devint dès lors la doctrine officielle de l'Eglise orthodoxe.

Ce phénomène extrêmement intéressant du monachisme médiéval d'Orient était considéré par ses membres comme une nouvelle révélation se situant par rapport au Nouveau Testament comme l'Évangile par rapport à l'Ancien Testament<sup>37</sup>. Et ici nous touchons très nettement le cœur du problème de la révélation. Car il est impossible de démontrer que la pensée des « énergies divines » est contenue explicitement dans la sainte Écriture ou qu'elle est une tradition antérieure à la mort du dernier apôtre. L'affirmation « Dieu est Lumière » (1 Jn 1, 5) ne vise pas immédiatement la question des énergies et de la nature de Dieu. Et pourtant c'est bien l'Eglise orthodoxe qui, par ses synodes, a reconnu cette doctrine pour sa doctrine officielle. C'est un témoignage éloquent du fait que dans l'Eglise s'accomplit un développement de la révélation divine et que la révélation n'est pas une réalité statique et fermée, mais au contraire une réalité dynamique, qui est et sera toujours en développement.

Je constate ici que les hésitations de l'Eglise du premier millénaire à se prononcer officiellement tant à propos du canon de l'Écriture sainte que de la révélation elle-même n'ont pas permis à l'Eglise orthodoxe d'enfermer la révélation dans un cadre chronologique rigide, mais tout au contraire elles ont permis de lui donner un caractère dynamique. L'hésychasme, le fait de son adoption et toute l'histoire de ce mouvement en témoignent avec force. Cependant le phénomène de l'hésychasme épuise-t-il la problématique du développement de la révélation et, dans les siècles suivants, ne rencontrons-nous jamais et nulle part d'autres faits évidents du développement de la révélation de Dieu, toujours par l'intermédiaire de l'homme, collaborant avec Dieu à cette œuvre par la grâce et l'inspiration ?

Nous abordons ici la question si importante des conciles œcuméniques ou universels (généraux). On a coutume de considérer qu'ils sont au nombre de sept. Reste ouverte la question du Concile de Constantinople de 879-890, qui réhabilita saint Photius, patriarche de Constantinople. Ce concile fut reconnu aussi par l'Eglise romaine par une décision du pape Jean VIII. L'« Encyclique des Patriarches Orientaux » du 6 mai 1848, adressée à tous les Orthodoxes, l'appelle à deux reprises « huitième concile œcuménique »<sup>38</sup>. Mais comment comprendre alors les synodes de Constantinople de 1341 et 1351, qui furent ensuite reconnus par toute l'Orthodoxie et qui adoptèrent la doctrine de l'hésychasme ? Pourquoi ne sont-ils pas des conciles puisqu'ils ont été reçus et sont reconnus par toute l'Orthodoxie ? L'« Encyclique des Patriar-

37. O. CLÉMENT, *L'essor du Christianisme oriental*, Paris, P.U.F., 1964, p. 43.

38. N. LOSSKY, « La préparation du concile panorthodoxe » dans *Études*, 1977, n° 7-8, pp. 265-277.

ches Orientaux » a bien posé le principe que même les conciles ne tiennent pas leur autorité d'eux-mêmes mais de l'ensemble des fidèles, car le Corps du Christ tout entier est le gardien de la Vérité. Seule l'Eglise comme un tout possède l'infaillibilité. Cette encyclique fut accueillie avec enthousiasme par Khomiakov : « Du fond de l'humiliation dans laquelle l'Islam tient les Chrétiens d'Orient, écrivait-il, une voix s'est fait entendre pour proclamer au monde que la connaissance des vérités divines est donnée à l'amour mutuel des Chrétiens et n'a pas d'autre gardien que cet amour »<sup>39</sup>.

L'Eglise orthodoxe a plusieurs fois, comme en témoigne l'histoire, adopté des doctrines qui étaient le résultat de l'évolution de la révélation ; elle a publié des documents témoignant qu'elle vit de ce principe. L'exemple le plus évident en est l'icône. C'est un développement manifeste de la thèse de l'Ancien Testament formulée dans le deuxième précepte du livre de l'Exode : « Tu ne feras pas de statue, ni aucune forme de ce qui est dans le ciel en haut, ou de ce qui est sur la terre en bas, ou de ce qui est dans les eaux au-dessous de la terre. Tu ne te prosterner pas devant eux et tu ne les serviras pas » (20, 4-5). La seule exception à ce principe était celle des deux chérubins de l'arche d'Alliance (Ex 25, 18-22). Le synode iconoclaste de 754, auquel prirent part 348 évêques, formula huit anathèmes contre le culte des icônes<sup>40</sup>. Mais finalement l'Eglise admit le culte de l'icône et réalisa une extériorisation de la sainteté de l'art en général. Le judaïsme avait proclamé un Dieu transcendant, abstrait du monde, une réalité empirique privée de l'immanence de Dieu. Il fallait en effet « stériliser » d'abord la réalité du *sacrum* qu'elle comportait, afin que le Très-Saint lui-même puisse entrer et accomplir l'anaphore de la réalité terrestre pour la porter jusqu'à la dimension divine. Ce développement de la révélation, de la négation à l'affirmation, indique nettement son caractère dynamique qui dépasse largement le cadre chronologique de la vie des apôtres. La révélation n'a pas de limite, car elle est la manifestation progressive de Dieu au monde, dès maintenant comme aussi dans l'éternité.

La révélation se transmet de Dieu au monde, par l'intermédiaire de l'homme en synergie avec la grâce. L'exemple de Khomiakov est instructif. Celui-ci comprend l'Eglise non comme une organisation extérieure, mais comme le Corps du Christ, uni par l'esprit d'amour, dans lequel chaque homme conserve une liberté idéale, mais seule l'Eglise comme un tout possède l'infaillibilité<sup>41</sup>. C'est fondamentalement le développement de la doctrine traditionnelle de saint Paul sur l'Eglise comme Corps mystique du Christ. Cette doctrine, précisément oubliée et non développée par la théologie d'école, Khomiakov la rénova et la

39. A. KHOMIAKOV, *Izbrannye sotchineniia* (Œuvres choisies), New York, Éd. Tchékhover, 1955, p. 295 (en russe).

40. S. BOULGAKOV, *Ikona i ikonopotchitanie Dogmaticheskii otcherk* (L'icône et son culte. Essai dogmatique) Paris, YMCA-Press, 1931, pp. 23-24, 11-12 (en russe).

41. De ce fait le père G. Florovsky a raison de comparer l'Eglise et l'hérésie à l'amour et à l'isolement. *Pout...*, op. cit., p. 279 (en russe).

développa de manière créatrice. L'Eglise romaine, elle, ne renouvela la doctrine de l'Eglise Corps mystique du Christ qu'après 1942. Et elle renouvela après Vatican II la théologie du laïc, auparavant reprise et retravaillée par le P. Yves Congar<sup>42</sup>, ce en quoi le P. Jerzy Klinger voit la réalisation de l'un des aspects de la « collégialité » selon la doctrine de Khomiakov<sup>43</sup>.

Il est également difficile d'être indifférent à la personne et la doctrine de Vladimir Soloviev. Un fait est typique dans les *Trois entretiens* : une des personnes rapporte le récit du starets Barsanuphe de l'Athos qui recommandait de ne pas s'attrister outre mesure de ses péchés, car le seul péché véritable est la perte de l'espérance. Cela correspond à la pensée de Luther, mais c'est proche aussi de l'expérience orthodoxe de Pâques.

Il est bien connu, et nous en avons déjà parlé, que Soloviev a été l'initiateur de la doctrine sophiologique, développée après lui par Florenski et Boulgakov. On se représente couramment un Florensk « isolé » et un Boulgakov « isolé », tous deux solitaires, enfermés dans leur monde romantique, construisant des systèmes logiques peut-être un peu trop comme une gymnastique intellectuelle.

Cela voudrait dire qu'Athanase le Grand, les Pères cappadociens, Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur et d'autres étaient eux aussi des rêveurs et que leur voix n'est pas la véritable confession de foi. Il semblerait que le malentendu vienne d'une erreur d'interprétation du terme « sobornost » (catholicité) de l'Eglise. Et ici les exemples de saint Cyrille d'Alexandrie et de saint Maxime le Confesseur sont instructifs<sup>44</sup>. Car rejeter la sophiologie, c'est passer sous silence l'« expérience athanasienne » dans l'Eglise<sup>45</sup>.

Toute l'histoire du salut a commencé par un « détachement », un exode à l'appel de Dieu. Quittant Ur en Chaldée, quittant Harran, Abraham quitta sa propre terre, sa famille, la maison de son père. « Et Abraham partit comme lui avait dit le Seigneur » (Gn 12, 1-4). La confession de l'apôtre Pierre (Mt 16, 6) est, elle aussi, contre tous. Et pour cela le Christ le bénit : « Heureux es-tu, Simon, fils de Jona ». Etre seul en union avec Dieu et à l'encontre des autres, tel est le sens

42. *Jalons pour une théologie du laïc*, coll. « Unam Sanctam », n° 22, 2<sup>e</sup> éd., Paris, éd. du Cerf, 1954.

43. Cf. J. KLINGER, « Deux précurseurs... », *art. cit.*, pp. 867-868.

44. V. LOSSKY, « Du troisième attribut de l'Eglise » dans *A l'Image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, éd. Aubier, 1967, pp. 167-180.

45. « ... un chrétien tout seul, un théologien, un prêtre de l'Eglise parvenait à parler de problèmes christologiques et pneumatologiques les plus complexes et les plus angoissants, comme le problème des expériences des mystères liturgiques et de la théologie morale — il parvenait à parler de tout cela dans une sorte de grande vision synthétique, vision individuelle de l'« apôtre » et vision ecclésiastique de l'expérience de l'Eglise — souvent à contre-courant et par-delà l'opinion communément admise... » — définition de l'« expérience athanasienne ». D'après Jerzy NOWOSIELSKI, « Souvenirs sur le P. Jerzy Klinger » dans *W drodze*, (Wrocław), 4 (1976), n° 5 (33), p. 87 (en polonais ; trad. fr. existante en manuscrit).

de la vocation biblique (et on pourrait citer ici le destin des prophètes, des apôtres, des pères de l'Eglise et des saints). La solitude des saints devient avec le temps collégialité et doctrine de l'Eglise. « Si le grain ne meurt, il demeure seul, mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit » (Jn 12, 24-25). Tel fut aussi le sort de l'enseignement de saint Syméon le Nouveau Théologien, de saint Grégoire Palamas et de saint Séraphim de Sarov. L'enseignement de Grégoire, rejeté par les partisans d'une théologie de l'immutabilité et les rationalistes peu religieux du vivant de Palamas, partiellement oublié et même rejeté après sa mort, dans les années de décadence de la théologie, n'a commencé à prendre toute son importance que de nos jours<sup>46</sup>. Les écrits de saint Séraphim furent falsifiés par le métropolite Philarète de Moscou, qui en fit les petits traités de dévotion d'un moine infantile. Ce n'est qu'après bien des années que les notes retrouvées de Motovilov permirent de reconnaître la véritable grandeur de saint Séraphim. C'est pour cela aussi que l'isolement ne doit pas être absolument considéré comme un défaut. La solitude avec Dieu et l'« expérience athanasienne » n'ont pas encore été étudiées théologiquement en profondeur.

Le renouveau de la théologie orthodoxe a suivi cependant la ligne de l'héritage de la pensée patristique de l'Orient, relue dans un contexte actuel : comme l'a définie le P. Serge Boulgakov, elle fut une théologie « néo-chalcédonienne »<sup>47</sup>, mais une théologie développée d'une manière créatrice.

Il est caractéristique que ce soit justement le P. Serge Boulgakov qui ait rénové l'antique thèse de la hiérarchie des vérités dogmatiques, qui fut, beaucoup plus tard, introduite dans les documents officiels du Concile Vatican II, et que Boulgakov fut aussi l'auteur de la conception d'une « Pentecôte continuée »<sup>48</sup> et d'une mariologie envisagée sous l'aspect pneumatophore, surtout dans son ouvrage *Le buisson ardent*<sup>49</sup>. Comme l'a dit avec justesse le P. Alexandre Schmemmann, le temps viendra où l'Eglise examinera sereinement et en profondeur la doctrine du P. Serge. L'Eglise admettra que tout ce qui dans cette doctrine est la continuation de la révélation. Toutefois le P. Alexandre Schmemmann se limite au cosmisme pascal lumineux et radieux de l'Orthodoxie, au mystère du Dieu-Homme, à la problématique de la culture et de l'eschatologie, et omet la problématique sophiologique à laquelle sont liées d'autres

46. B. KRIVOCHÉINE, « Sviatoi Grigorii Palama » (Saint Grégoire Palamas), dans *Message de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale*, 9 (1960), n° 33-34, p. 114 (en russe).

47. J. KLINGER, « Deux précurseurs... », *art. cit.*, pp. 871-873.

48. L. ZANDER, *Bog i mir* (Dieu et le monde). *La conception du monde du P. Serge Boulgakov*, Paris, YMCA-Press, 1948, II, pp. 21-23 et 165-167 (en russe) ; cf. aussi : W. HRYNIEWICZ, « Le rôle de la tradition et de l'interprétation théologique » dans K.U.L. (Université catholique de Lublin), 1976, pp. 233-254 (en polonais).

49. *Koupina neopalimaia* (Le buisson ardent), Paris, éd. YMCA-Press, 1927 (en russe).

considérations très diverses<sup>50</sup>. En effet on ne peut être indifférent à la conception que le P. Serge Boulgakov a de l'Incarnation. Pour le P. Serge, ce serait une erreur de limiter la puissance et la réalité de l'Incarnation à un seul moment et un seul événement. L'Incarnation de Dieu dans le monde ne connaît ni commencement ni fin, mais elle est le fondement le plus général du monde, son Alpha et son Oméga. Ce n'est pas un épisode dans l'histoire du monde, c'est son existence même, c'est sa raison finale<sup>51</sup>.

On peut parler aussi d'un développement créateur de l'angéologie, car selon le P. Serge Boulgakov, l'homme, dans l'acte de la création, se reçoit lui-même et reçoit aussi son « second ». Ce « second » de chaque homme, cet ami, regarde au plus profond de notre âme, nous voit, et cela suffit à instaurer un dialogue secret de l'âme avec son moi suprême : ici le P. Serge Boulgakov se réfère, en la développant, à la doctrine patristique traditionnelle de saint Isaac le Syrien<sup>52</sup>.

L'analyse de la question de l'apocatastase, qui appartient au domaine de la prière et de l'espérance, et non du dogme, suggère des réflexions analogues. Deux feux s'y affrontent : celui de l'enfer et celui du ciel. Ce ne sont pas des forces différentes, ce sont des forces opposées. Le P. Serge frémissait à l'idée de la possibilité d'une damnation éternelle, c'est-à-dire sans fin. Le P. Jerzy Klinger ressentait le problème de la même façon et considérait que l'enfer existe comme possibilité conditionnant la profondeur et la gravité de la structure métaphysique de l'univers, ce en quoi il est proche de Teilhard de Chardin<sup>53</sup>.

Il ne faut pas oublier que, dans la ligne de Khomiakov et Soloviev, leurs successeurs (Florenski, Boulgakov, Berdiaev) sont arrivés à élargir la notion d'Eglise jusqu'aux dimensions cosmiques<sup>54</sup>, ce en quoi on peut voir le prolongement de la pensée de saint Maxime le Confesseur sur la liturgie cosmique.

Mais finalement c'est l'Eglise comme un tout qui assimile (par exemple pour ce qui concerne l'icône, les fêtes, le culte marial, le palamisme, etc.) ou rejette les vues de personnes ou d'écoles, attestant de ce fait en quelque sorte le développement créateur de la révélation.

Pour le problème du développement de la révélation, l'œuvre de saint Séraphim de Sarov a une importance essentielle. Saint Séraphim a rayonné au début de notre siècle grâce aux révélations sur le but

50. « Khristos v mire » (Le Christ dans le monde) — manuscrit encore inédit du P. Serge Boulgakov. D'après L. ZANDER, *Bog i mir...*, op. cit., vol. II, p. 76 (en russe).

51. A. SCHMEMANN, « Tri obraza » (Trois images) dans *Vestnik* (Messager de l'Action chrétienne des étudiants russes), Paris, 38 (1971), n° 101-102, pp. 9-11 (en russe).

52. *Lestvica Iakovia* (L'Echelle de Jacob), Paris, YMCA-Press, 1929, pp. 21-23 (en russe).

53. J. KLINGER, « Teilhard de Chardin... », art. cit., p. 285 (en polonais) ; cf. aussi W. HRYNIEWICZ, « L'espérance du salut universel » dans *Wiez* (Varsovie), 21 (1978), n° 237, pp. 27-44 (en polonais).

54. N. BERDIAEV, *Esprit et Liberté*, Paris éd. Aubier, 1933, p. 354.

de la vie chrétienne. Par l'entremise de son disciple qui lui devait la guérison, Nicolas Motovilov, ces révélations furent destinées au monde entier. Quel est le but de la vie chrétienne ? C'est l'acquisition, c'est-à-dire l'atteinte et l'entrée en possession du Saint Esprit ; et non seulement l'âme, mais le corps aussi doivent devenir le trône préparé pour la demeure du Saint Esprit en nous (la théologie contemporaine a cessé de se focaliser résolument sur l'idée que seule l'âme est immortelle : elle revient à l'idée de la résurrection, c'est-à-dire de l'immortalité de l'homme tout entier). Ce fait du salut de l'homme tout entier, saint Séraphim le faisait dépendre de l'acquisition du Saint Esprit et, comme pour prouver la vérité de ses paroles, il se fit voir dans un état transfiguré à l'image de la transfiguration du Christ.

Posséder le Saint Esprit, c'est le but de la vie chrétienne et le but de l'économie du salut. Mais ce but a été oublié par la théologie officielle et insuffisamment souligné dans l'enseignement de l'Eglise. C'est justement saint Séraphim qui a rappelé à l'Eglise le but de la vie chrétienne et par là même il a renouvelé la doctrine du Saint Esprit, ce qui était sans aucun doute un développement créateur de la révélation divine.

Certains courants de la mystique et de la théologie furent rejetés par l'Eglise et par là même perdent leur signification, d'autres, restant en accord avec le courant général de la pensée de l'Eglise, furent assimilés. On peut pourtant rencontrer des événements qui ne trouvèrent pas leur dénouement, comme par exemple les incidents que provoqua au Mont Athos le livre du moine Hilarion, *Sur les montagnes du Caucase*<sup>55</sup>. Beaucoup de chrétiens furent scandalisés de la hardiesse avec laquelle Hilarion parlait de la présence de Dieu dans la prière et appelait le nom de Jésus : Dieu lui-même. Or, dit le P. Georges Florovsky, pour Hilarion ce n'était pas une affirmation théologique, mais plutôt la simple description d'une réalité de la prière. Et pourtant le réalisme de la prière semblait trop hardi. Il fut mis fin par la force à la controverse et les partisans d'Hilarion furent déclarés hérétiques comme « adoreurs du Nom »<sup>56</sup>. Mais la controverse fut laissée sans solution et on attend que l'Eglise se prononce sur le fond.

Dans ce contexte on peut parler de « signes du temps » que l'Eglise comme un tout interprète et intègre ou doit interpréter et assimiler. Indubitablement, le mouvement que l'on appelle parfois œcuménisme est un des signes des temps actuels. L'une de ses qualités est incontestable : celle de faire table rase des haines séculaires pour établir des rapports fraternels entre les confessions. Mais là aussi, comme pour les incidents à l'Athos, le fond du problème semble échapper aux théologiens, et plus encore aux Eglises elles-mêmes. Le patriarche Athénagoras voyait dans l'œcuménisme le « sine qua non » de l'Orthodoxie et le *Tomos Agapis* du Patriarcat de Constantinople appelle l'Eglise romaine

55. *Na gorakh Kavkaza*, Batalpasinsk, 1907, 2<sup>e</sup> éd., 1910, 3<sup>e</sup> éd., Kiev, 1912 (en russe).

56. G. FLOROVSKII, *Pout...*, op. cit., p. 571.

« Eglise-sœur ». Pourtant le concept même d'unité n'est pas précisé : de quelle unité s'agit-il ?

Du point de vue orthodoxe, l'unité à laquelle conduit le mouvement œcuménique ne doit pas être une unité par concordances théologiques, mais l'unité de la plénitude de vie en Christ, plénitude de participation à l'unité du Corps indivisible du Christ. Précisément l'unité de l'Eglise orthodoxe ne provient pas d'une organisation extérieure de cette Eglise ni de sa tradition ininterrompue, mais du fait que l'Eglise est le Corps du Christ ressuscité. Et l'Orthodoxie veut voir les Eglises unies par l'amour. La doctrine sera toujours incomplète par rapport à la vérité inépuisable du Christ et l'unité est plénitude de la présence du Christ ressuscité dans l'Eglise. « Par la communion, son corps devient le corps de l'Eglise qui par là devient le corps unique de l'humanité renouvelée en Christ »<sup>57</sup>. L'histoire elle-même de l'œcuménisme, de la négation à l'acceptation pratiquement par tous les chrétiens, est une preuve évidente d'un développement des tendances unitaires dans l'Eglise et de la révélation elle-même.

La révélation se développe à travers les hommes. Déjà dans l'histoire de l'Eglise des premiers siècles, nous pouvons trouver l'intéressant exemple de l'évêque Apollinaire de Laodicée, que l'on qualifie couramment d'hérétique. Or c'est Apollinaire qui le premier a posé le problème christologique, le problème de la divino-humanité, et toute la christologie est marquée du sceau de sa pensée<sup>58</sup>. Le courage de la pensée est donc le moteur du développement de la révélation, car la révélation n'est pas une sorte de coffre-fort dogmatique, causant parfois un infantilisme théologique, et la théologie d'école est la cause d'une aliénation spirituelle et intellectuelle de l'homme.

Nous pouvons observer qu'il s'est produit une certaine reconsidération de la doctrine catholique traditionnelle de la révélation dans la *Constitution sur la Révélation* promulguée par le Concile Vatican II. Ce concile parle de la révélation comme d'une vie surnaturelle et non pas seulement de la manifestation de la vérité. Cette vie repose sur la participation de tous à la vie du Christ. C'est aussi le développement de la doctrine manifestant avec toujours plus de force le Messie qui vient<sup>59</sup>.

Le concept de révélation est un mystère. Dieu Lui-même qui se révèle à nous est « un Mystère qui lui-même se révèle ». La possibilité même de la révélation témoigne de ce que l'homme peut entrer en communion avec Dieu. Dieu parle à l'homme une langue humaine et l'homme accueille Dieu dans la langue de son entendement. Pour le P. Serge Boulgakov, les conciles étaient non des institutions canoniques,

57. J. KLINGER, « Prawosławie i ekumenizm » (Orthodoxie et œcuménisme) dans *Z ufności w przyszłość* (Avec espoir en l'avenir), Varsovie, 1975, p. 138 (en polonais).

58. S. BOULGAKOV, *Agneć Bożi* (L'Agneau de Dieu), Paris, éd. YMCA-Press, 1933, pp. 9-10 (en russe).

59. *Constitution sur la Révélation divine*, § 3.

mais des faits de la révélation<sup>60</sup>. Les Actes des Apôtres ne sont pas la description d'une Pentecôte unique mais nous décrivent une série de Pentecôtes qui n'a pas de fin, car, après l'Incarnation, nous avons une Pentecôte incessante. Le Saint Esprit descend sur le Peuple de Dieu, lui révèle la vérité et le conduit à l'accomplissement eschatologique, car l'histoire se termine par l'apocalyptique — la pleine révélation — « pour que Dieu soit tout en tous », le Dieu qui, bien des fois et de bien des manières, parle à l'homme.

*(traduit du polonais par Françoise Lhoest)*

60. S. BOULGAKOV, « Revelation » dans *Revelation*, Londres, éd. Faber and Faber, 1937, pp. 126, 139 et 164.