

Un témoin de l'Orthodoxie contemporaine : le Père Alexandre Schmemmann (1921-1983)

par Bernard DUPUY

Né à Revel dans une famille russe, d'origine balte par le côté paternel, le P. Alexandre Schmemmann avait quitté l'Estonie pour la France avec tous les siens dès sa jeunesse. Il y demeura jusqu'à son départ pour l'Amérique en 1951, à l'âge de trente ans.

Après des études secondaires à Paris puis à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge pendant la guerre et son mariage avec Juliana Osorguine en 1943, Alexandre Schmemmann avait entamé des études littéraires à la Sorbonne. Son attachement à l'Institut de théologie, où il s'était lié d'une profonde amitié spirituelle avec des maîtres comme les professeurs Basile Zenkovsky et A.V. Kartachev, les pères Cyprien Kern et Nicolas Afanassieff, l'emporta cependant rapidement et lui fit préférer les études religieuses à la carrière universitaire. L'Institut Saint-Serge avait alors peu d'élèves et il n'était pas encore ce que, grâce à la ténacité du P. Alexis Kniazeff et d'une pléiade de professeurs de haute valeur, il est devenu aujourd'hui¹. Mais il avait joui jusqu'en 1945 de la présence en son sein d'un théologien d'une extraordinaire envergure, le P. Serge Boulgakov, qui avait assuré sa renommée. On sait d'ailleurs les débats et les remous qu'avait suscités dans les années 1925 à 1935 l'œuvre de ce penseur prestigieux.

Ce n'est cependant pas la sophiologie qui, à Saint-Serge, attira le jeune Alexandre, mais bien plutôt la liturgie, l'histoire et la réflexion sur l'ecclésiologie grecque et russe. Il rédigea une thèse sur la théocratie byzantine² et fut pendant quelque temps professeur d'histoire de l'Eglise. Son intention était d'étudier comment l'Eglise orthodoxe a pu survivre à toutes ses crises en dépit des pressions étatiques qu'elle

1. Cf. P. Alexis KNIAZEFF, *L'Institut Saint-Serge. De l'Académie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui*, coll. « Le Point théologique », n° 14, Paris, Beauchesne, 1974, 152 pp.

2. Cf. A. SCHMEMMANN, *La théologie byzantine et l'Eglise orthodoxe*. Première rédaction. Genève, Conseil œcuménique des Eglises. Division des études, 1948.

a dû subir au cours de son histoire et malgré le défi que représentait pour elle l'Eglise de Rome. Il se proposait aussi de reconnaître en quoi consiste la spécificité de l'Eglise russe, sa « russité », ou sa « russianité » comme on dit en anglais. C'était là une question que les slavophiles avaient montée en épingle et qui a toujours préoccupé les chrétiens russes. Il voyait cette « russité » de l'Eglise dans le fait qu'elle s'était toujours considérée elle-même, non pas seulement à partir de ses composantes culturelles historiques, comme ce fut le cas si fortement pour la Grèce chrétienne, mais à travers sa liturgie issue de Byzance³.

Voulant approfondir le statut ecclésiologique de l'Orthodoxie, il conçut aussi le projet d'une grande étude sur le Concile de Florence, qu'il n'eut jamais le temps de mener à son terme. Il en sortit cependant une édition du *Traité sur la Résurrection* de Marc d'Ephèse, qui parut en 1951 dans la revue *Theologia* d'Athènes⁴.

Ordonné prêtre en 1946, il reçut la charge de la paroisse de Clamart, où habitait Nicolas Berdiaev. C'est à cette époque, vraisemblablement sous l'influence du P. Cyprien Kern, dont il partageait largement les vues, que le P. Schmemmann commença de se tourner plus spécialement vers les recherches liturgiques.

L'orientation propre du P. Alexandre Schmemmann fut marquée enfin par le témoignage qu'il fut appelé à donner en tant qu'orthodoxe au cours de ces années parisiennes. Dans cette immédiate après-guerre, l'Eglise catholique était engagée dans un profond renouveau patristique, liturgique et ecclésiologique. L'Orthodoxie française participait activement à ces recherches et les fécondait par une discrète mais profonde présence spirituelle. Il suffit de rappeler, par exemple, le rôle qu'elle a joué à la revue *Dieu Vivant* ou bien ses contributions dans le cadre du Centre de pastorale liturgique. C'est alors aussi que furent conçues les Semaines de liturgie de l'Institut Saint-Serge. Le nouveau visage de l'Orthodoxie était au cœur de tous les échanges qui se déroulaient alors. Je me souviens personnellement de la présence ouverte et sympathique, constamment souhaitée, du jeune Père Alexandre, qui n'avait pas encore trente ans et qui, de même que son collègue (le futur Père) Jean Meyendorff, répondait volontiers à de multiples invitations.

La question qui, dans ce contexte stimulant, habitait les esprits de ces jeunes théologiens orthodoxes, par opposition à ceux de la génération précédente toujours anxieux d'un retour dans la patrie, était la suivante : que signifie une diaspora orthodoxe en Occident ? A Paris, c'était malgré tout le statu quo qui régnait, c'est-à-dire la protection demandée au Patriarcat œcuménique, en attendant le moment toujours

3. Idée exprimée traditionnellement par la légende célèbre, qu'on peut lire dans la *Chronique des temps passés*, de la visite à Byzance des envoyés du prince Vladimir. Cf. *Premiers chrétiens de Russie*. Introd., choix et trad. de textes par René MARICHAL, coll. « Chrétiens de tous les temps », n° 16, Paris, le Cerf, 1966, pp. 47-53.

4. Paru également en tiré à part.

lointain où pourrait se résoudre le problème des relations avec Moscou. Le P. Schmemann faisait partie de ceux qui regardaient vers l'aventur et considéraient le rattachement à Constantinople comme une solution provisoire en vue d'un statut nouveau à chercher ou à réinventer conformément aux données de l'histoire et aux anciens canons. Cette réflexion, dans laquelle il s'était engagé activement, ne fut pas étrangère sans doute à son départ vers les Etats-Unis, où il pensait que des conditions favorables à la mise en œuvre de ses idées se trouveraient plus facilement réunies. L'avenir a montré qu'en un certain sens il ne se trompait pas.

L'occasion immédiate de son départ pour l'Amérique fut cependant tout autre. Ce fut le retour à l'Institut Saint-Serge, revenant de Tchécoslovaquie où il avait passé les années de la guerre, du P. Georges Florovsky. Le séjour de ce dernier à Paris entre 1947 et 1949 fut bref, mais suffisant pour exercer une vive attraction sur le P. Schmemann qui partageait son sens patristique et liturgique de l'Orthodoxie. Le passage du P. Florovsky ne pouvait manquer de provoquer une sorte de branle-bas de combat. Quand le P. Florovsky partit enfin, pour fonder à New York l'Institut Saint-Vladimir, le P. Schmemann ne tarda pas à le suivre. Ce départ ne fut pas ressenti sans amertume, il faut le dire, par l'Institut et de même, ajoutons-le, par plus d'un catholique habitué à rencontrer régulièrement le P. Schmemann et à échanger avec lui ses idées. D'autant que ce départ allait être suivi, quelques années plus tard, par celui de Jean Meyendorff. En dépit des regrets créés par ces séparations, l'Institut Saint-Serge survécut à ces épreuves, qu'accroissaient encore de nombreuses difficultés matérielles. De son côté, l'Institut de New York acquit rapidement en Amérique une haute réputation, accrue encore par la fondation en 1953 du périodique *St Vladimir's Theological Quarterly*⁵. Bientôt un échange ininterrompu, au plan intellectuel et au plan spirituel, s'établit entre les deux instituts et le P. Schmemann revint en 1959 à Paris pour y passer son doctorat sous la présidence de son vieux maître, le P. Afanassieff. C'est à cette époque qu'il composa ses ouvrages les plus connus, *Sacraments and Orthodoxy*, *Pour la vie du monde*, *Le grand Carême* et *A liturgical Study of Baptism*, qui ont rendu accessible à un large public l'esprit de la liturgie orthodoxe. Quand en 1962 l'Institut Saint-Vladimir s'installa à Crestwood, dans la banlieue de New York, le P. Schmemann en fut le premier doyen et il le resta jusqu'à sa mort, le 13 décembre 1983.

*
**

Le P. Schmemann était, par ses études, par les maîtres qu'il a rencontrés et par son histoire personnelle, bien placé pour aborder les questions de l'ecclésiologie orthodoxe.

Dès le début, il avait eu le souci de définir la spécificité de l'Eglise russe par rapport au *byzantinisme*. « Personne ne niera, écrivait-il dans

5. Depuis 1956, paraît aussi le bulletin *St Vladimir's Seminary Quarterly*.

un article qui fit date, qu'aujourd'hui encore le byzantinisme constitue en un sens la forme et l'expression historique de l'Orthodoxie, et ceci s'applique aussi bien à sa théologie qu'à sa liturgie, à sa tradition canonique qu'à sa spiritualité. L'Eglise orthodoxe, aujourd'hui encore, vit conformément à un canon qui a acquis sa forme définitive et actuelle à Byzance »⁶.

On ne peut comprendre l'Orthodoxie contemporaine si l'on n'a pas présent à l'esprit ce moment constitutif que fut la « théocratie » byzantine. Or cette fondation historique de l'Orthodoxie ne fut pas, comme on pourrait l'imaginer, un fait purement spirituel, un événement de nature liturgique ou théologique, mais bien un événement de nature théopolitique, bien situable de surcroît dans l'espace et dans le temps. Quelle part de contingence, quelle normativité faut-il attribuer à ce modèle ? La théocratie, demandait le P. Alexandre, fut-elle le péché historique de l'Orthodoxie, la source même de toutes ses faiblesses et de sa décadence ? Ou bien est-elle au contraire, malgré ses abus et sa relativité historique, l'expression normale de l'Orthodoxie, qui serait donc, selon la remarque d'un historien, « théocratique aussi bien qu'orthodoxe » ?

Ces questions, formulées en une époque de réformes et de fermentation spirituelle, paraissaient dessiner un avenir nouveau pour l'Orthodoxie contemporaine, tout autant qu'elles appelaient une réflexion critique sur le passé. Elles semblaient d'autant plus actuelles, d'autant plus stimulantes, qu'elles étaient publiées en 1953 dans la revue *Dieu Vivant*, juste à côté de l'article programmatique du théologien catholique Hans Urs von Balthasar intitulé « Raser les bastions ».

Dans l'avènement de la théocratie byzantine, le P. Schmemmann voyait tout à la fois la relève du messianisme biblique et une réactivation de l'idée païenne de l'Empire. La théocratie orthodoxe avait reçu sa première expression en contexte grec. L'Eglise orthodoxe avait donc pris sa forme concrète en liaison avec un certain idéal. « Mais cet idéal de l'Eglise, qui était la clef de son universalisme, se coupa de ses racines et, après la déchirure du lien avec Rome puis l'invasion arabe, il se dénatura en nationalisme grec »⁷. On comprend alors que la Russie, après la chute de Byzance, ait élaboré une théorie de la « troisième Rome », autre système national théocratique non moins absolu que celui de Byzance. « Il n'y a qu'un seul tsar russe orthodoxe dans le monde, comme Noé dans l'Arche..., qui gouverne l'Eglise du Christ et protège l'Orthodoxie », disait le moine Philothée de Pskov. La théocratie russe fut ainsi la réplique de la théocratie byzantine : « Byzance ne put maintenir la pureté intégrale de son idéal œcuménique et le transforma en un

6. « La théocratie byzantine et l'Eglise orthodoxe » dans *Dieu Vivant*, n° 25, pp. 35-53.

7. *Ibid.*, p. 51.

messianisme grec. La théocratie russe fut à la fois nationaliste et messianique dès sa naissance »⁸.

Loin de considérer le problème de l'Etat comme secondaire dans la vie et la conception actuelles de l'Orthodoxie, le P. Schmemann le présentait donc comme essentiel. Et il invitait l'Orthodoxie contemporaine au discernement : « Le plus important est de comprendre le passé et, par suite, de se libérer de tout ce qui, dans le passé, n'est plus maintenant qu'un poids mort. Car, dans l'histoire de l'Orthodoxie, Byzance reste toujours " un scandale et une pierre d'achoppement ". Il faut bien mettre les choses au point : il n'est pas question de renier ou d'abandonner la tradition byzantine authentique, dont les immenses richesses sont et resteront toujours notre nourriture. L'hellénisme chrétien des Pères grecs, l'hellénisme sacré de la liturgie et de l'icône, l'hellénisme des mystiques de l'hésychasme resteront toujours la source unique de notre inspiration, de notre croissance dans le Corps de l'Eglise. Il faut que nous revenions à cet hellénisme, souvent oublié ou négligé par l'esprit orthodoxe, pour que l'Eglise puisse renaître et retrouver son éternelle jeunesse. Mais il faut que nous apprenions à distinguer cette tradition éternelle des erreurs et des échecs que nous révèle l'histoire de Byzance. Et le premier et le plus grand de ces échecs, celui qui empoisonne encore l'air que nous respirons, c'est que le grand rêve de la théocratie soit devenu nationaliste »⁹.

Le problème était donc, pour le P. Schmemann, de distinguer, dans le moment essentiel de Byzance, ce qui fut son inspiration, son apport spirituel, qui demeure, et l'élément national. La difficulté qu'il y a à opérer cette distinction grève encore toute la réflexion ecclésiologique de l'Orthodoxie.

*
**

Fort de ces recherches préalables, le P. Schmemann avait les qualifications voulues pour apporter, au moment du second concile du Vatican, une contribution au nom des Eglises orthodoxes. Dès l'annonce de la convocation du concile, il publia une recherche intitulée « Unité, séparation, réunion à la lumière de l'ecclésiologie orthodoxe »¹⁰. Il y présentait de façon très originale les voies d'un œcuménisme compris à la lumière de la tradition orientale. L'unité à venir de l'Eglise, disait-il, ne devrait pas être considérée comme une unité extérieure, institutionnelle, organisationnelle, non comme une *ouniya*, mais comme une union intérieure. L'Orthodoxie ne devrait pas présenter l'unité comme une adhésion à l'Orthodoxie historique, mais à l'Orthodoxie profonde représentée par la tradition ecclésiale authentique. C'était là une affirmation très importante. Une voie en ce sens était présentée au même moment

8. *Ibid.*, p. 53. Sur cette question, cf. H. SCHAEFER, *Moskau das dritte Rom*, Darmstadt, Gentner, 1925 (rééd. 1957).

9. *Ibid.*, p. 53.

10. Parue dans *Contacts*, 1959, n° 26, pp. 73-88.

par le P. Georges Florovsky dans un article intitulé « Le futur concile de l'Eglise romaine »¹¹.

Reprenant ces vues peu après¹², le P. Schmemmann montrait que, dans la tradition orthodoxe, un concile ne devait pas être envisagé seulement sous l'angle de la collégialité épiscopale, c'est-à-dire de sa phénoménologie, mais dans son rapport à la vie même de la foi dans l'Eglise : dans sa réalité intérieure, dans son ontologie, pourrait-on dire. Une étude purement extérieure des conciles, de leur constitution, de leur composition, de leurs procédures, ne saurait mener à une vision de ce qu'ils devraient être et de la façon de les conduire à notre époque. Car c'est le sens intérieur de la conciliarité qui doit suggérer et permettre la réunion d'un concile. Aussi longtemps donc qu'on n'envisagera les conciles qu'en fonction du pouvoir et du gouvernement, l'intelligence qu'on en aura restera irrémédiablement unilatérale. La première question à poser n'est pas : « Qu'est-ce qu'un concile valide ? » ou « Quels sont les membres d'un concile ? » ou même : « Quel est le pouvoir d'un concile ? ». La première question est la suivante : « Qu'est-ce qu'un concile et comment reflète-t-il la nature conciliaire de l'Eglise elle-même ? » Avant d'examiner la place et la fonction d'un concile dans l'Eglise, il faut donc d'abord comprendre l'Eglise elle-même comme un concile.

Au moment de réunir un concile, il ne faut pas tomber dans le piège qui consisterait à vouloir reproduire le passé. La conciliarité n'a pas de forme fixe en soi, pouvant s'identifier à l'une de ses multiples expressions historiques. Il ne faut pas attendre d'un concile plus qu'il ne peut donner car ce qui compte ce n'est pas le concile lui-même, mais c'est le lien qui s'établit entre le concile et la vie de l'Eglise tout entière. Le concile n'est pas, comme un quelconque synode ordinaire, un organe de gouvernement de l'Eglise, il est plutôt le moment où la vie de la foi et de la grâce, qui est la vraie vie de l'Eglise, reprend autorité sur l'institution. Aussi le P. Schmemmann esquissait-il une vision spirituelle des conciles :

Il convient de dépasser la manière unilatérale et pourtant habituelle d'aborder le problème des conciles du seul point de vue du gouvernement de l'Eglise. Dans nos systèmes théologiques occidentalisés, l'ecclésiologie se réduisait à la question de l'ordre de l'Eglise, de son aspect institutionnel. C'est comme si les théologiens avaient tacitement admis que l'institution avait la priorité sur la vie ou, en d'autres termes, que l'Eglise, en tant que vie nouvelle de grâce et de communion avec Dieu, comme réalité de rédemption, était engendrée par l'Eglise en tant qu'institution. Dans cette perspective, l'Eglise est étudiée comme un ensemble d'institutions valides et tout l'intérêt ecclésiologique est centré sur les conditions formelles de validité et non sur la réalité de l'Eglise elle-même. Dans la perspective orthodoxe, c'est cette réalité, l'Eglise comme vie nouvelle dans le Christ et participation au nouvel éon du Royaume, qui a priorité sur l'institution. Cela ne signifie pas que l'aspect institutionnel de l'Eglise soit secondaire, contingent et non

11. Article paru dans le *Message orthodoxe*, 1959, n° 6.

12. Alexandre SCHMEMMANN, « Towards a Theology of Councils » dans *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 6 (1962), pp. 170-184.

essentiel : une telle hypothèse nous mènerait en ecclésiologie à une déviation de type protestant. Cela signifie seulement que l'institution n'est pas la cause de l'Eglise, mais son moyen d'expression et d'actualisation dans le monde, l'instrument de son identité¹³.

Cette approche de la réalité conciliaire était mise par le P. Schmemmann en rapport avec la réflexion contemporaine sur la sacramentalité. L'une des tendances de celle-ci consistait à envisager la « structure » sacramentelle comme existant en deçà des sacrements eux-mêmes, quelle que fût la liste précise de ceux-ci. Le concile Vatican II en viendra, dans cette ligne, à parler de l'Eglise elle-même comme d'un « grand sacrement » ou même du « sacrement primordial » du salut. En un sens une telle formule pourrait conduire à renforcer, en le réinterprétant, l'adage controversé « Hors de l'Eglise, point de salut ». On aboutirait à une intention inverse de l'orientation proposée. Dans la perspective du P. Schmemmann, qui s'est exprimé avec la plus grande clarté, la « sacramentalité » de l'Eglise ne devrait conduire ni à une nouvelle extension de celle-ci, ni à une nouvelle façon de fixer qui en est membre, mais à une meilleure expression de sa réalité spécifique, à savoir le lieu où tout, dans le monde, passe de l'ancienneté à la « nouveauté », où tout accède d'un vécu expérimenté comme caduc et dépassé à la vie nouvelle en Christ. L'Eglise est le lieu où toute vie cosmique est désormais transfigurée et renouvelée par la grâce et devient l'image de cette vie nouvelle. Une telle perspective est évidemment bien différente de la perspective sacramentelle ordinaire, qui s'en tient à considérer une sorte d'instrumentalité de l'Eglise dans l'ordre du salut :

J'ai proposé ailleurs de définir comme sacramentelle la relation entre l'Eglise comme institution et l'Eglise comme réalité du corps du Christ et temple du Saint-Esprit. En ce sens, le sacrement signifie principalement le passage de l'ancien au nouveau, car ce passage constitue l'essence même de la vie de l'Eglise. Il existe donc un lien organique et essentiel entre l'institution et la réalité (grâce, vie nouvelle, nouvelle création)... Dans la perspective orthodoxe, la validité de l'institution ou sa forme lui vient de sa convenance ontologique par rapport à la réalité qu'elle « représente » véritablement, qu'elle rend présente et peut dès lors communiquer et réaliser. L'institution est sacramentelle parce que toute sa visée est de se transcender constamment elle-même en tant qu'institution afin de s'accomplir et de s'actualiser en tant qu'être nouveau ; et elle peut être sacramentelle parce que, en tant qu'institution, elle est conforme à la réalité qu'elle accomplit, en est la réelle image¹⁴.

*
**

Cette vision du rapport entre le spirituel et le temporel devait permettre au P. Schmemmann de souligner quatre aspects spécifiques de la vie de l'Eglise. Tout d'abord, car c'est l'élément le plus fondamental, il montrait qu'il y a un lien direct entre la conciliarité de l'Eglise et la communion des personnes au sein de la Trinité. L'Eglise est conciliaire, pourrait-on dire, car l'essence de la vie divine est d'être un concile

13. *Ibid.*, p. 172.

14. *Ibid.*, pp. 172-173.

parfait. Dans la réflexion sur l'Eglise on est enclin depuis un siècle à affirmer qu'elle est un organisme, que sa vie est vécue en plénitude quand elle a les critères de l'unité organique. Mais le concept d'organisme, ainsi coupé de sa référence trinitaire, c'est-à-dire de l'unité comme une unité de personnes, peut mener à une idée de l'Eglise dangereusement impersonnelle et presque « biologique ». La conciliarité est donc ce qui sauvegarde dans l'Eglise le libre jeu des altérités et le sens des personnes.

L'idée conciliaire est en second lieu ce qui permet au P. Schmemmann de mettre en lumière la vraie nature du principe hiérarchique. Car la conciliarité, rapportée au modèle trinitaire, ne pouvant jamais devenir un régime anonyme et égalitaire, ne se réduit jamais à un mode de gouvernement : « L'Eglise, dès lors qu'elle est le don et la manifestation de la vie véritable, qui est trinitaire et conciliaire, est hiérarchique parce qu'elle est conciliaire, la hiérarchie étant la qualité essentielle de la conciliarité. S'opposer à ces deux principes, c'est dévier de la compréhension orthodoxe de la hiérarchie et du concile. En effet, la *sobornost*, telle qu'elle est révélée dans l'Eglise, n'est pas une dissolution des personnes dans une unité impersonnelle qui ne serait une unité que dans la mesure où elle rejetterait et ignorerait la distinction des personnes, leur être unique et personnel. La *sobornost* est l'unité des personnes, qui réalisent leur être personnel en « conciliarité » avec d'autres personnes, qui sont un concile dans la mesure où elles sont des personnes, de sorte que la multitude est *une* (et non simplement *unie*) sans cesser d'être multitude »¹⁵.

En troisième lieu, le P. Schmemmann abordait la question du rapport entre *laïcs et ministres* dans l'Eglise, devenue confuse et même conflictuelle depuis qu'a été mise en usage en Occident l'expression de « sacerdoce des laïcs ». De là procède une incertitude sur le rapport des clercs et des laïcs dans l'Eglise et sur la fonction respective de chacun. Au plan des conciles et de la conciliarité, on a tendance aujourd'hui à « donner leur place aux laïcs » dans les conseils de l'Eglise et à concevoir les conciles comme des conseils, comme des assemblées d'Eglise où chacun a sa place. Les conseils d'Eglise prennent alors une allure, non plus aristocratique comme par le passé, mais démocratique cette fois, et les laïcs s'y trouvent souvent en position et dans l'esprit d'y conquérir leurs droits comme ceux d'un « tiers-état ».

Le danger fondamental de cette tendance est qu'en sapant et en bouleversant le principe hiérarchique, elle sape en même temps la conciliarité authentique de l'Eglise. Si, comme nous avons essayé de le montrer, la hiérarchie est la forme même et la condition de la conciliarité, il appartient vraiment aux évêques d'exprimer la vie tout entière de l'Eglise, d'être les représentants authentiques de sa totalité. La structure actuelle de nos conciles clérico-laïcs crée cependant l'impression que chaque ordre de l'Eglise a ses intérêts spécifiques, de sorte que, par exemple, le laïcat aurait des besoins et des intérêts différents de ceux du clergé, sinon opposés à ceux-ci. Le clergé s'identifie ainsi avec les représentants du clergé et le laïcat avec

15. *Ibid.*, p. 174.

ceux du laïcat. Il en résulte que la conciliarité de l'Eglise cesse d'exister purement et simplement, et qu'elle est remplacée par un équilibre des pouvoirs qui aboutit trop souvent à un état permanent de frustration tant pour le clergé que pour le laïcat. En réalité cependant, c'est l'essence même et l'objectif du clergé d'exprimer et de mettre en œuvre les intérêts et les besoins réels non pas du laïcat comme opposé au clergé, mais du *laos*, du peuple de Dieu, de l'Eglise du Christ ¹⁶.

L'Eglise doit se révéler dans les conciles comme un espace de liberté. Si le P. Schmemann maintenait fortement le principe hiérarchique dans l'Eglise, il n'était pas moins soucieux de mettre en garde contre certains défauts qui peuvent en découler et que l'on constate trop souvent dans la vie de l'Eglise. « La responsabilité de la hiérarchie, écrivait-il, ne confère à celle-ci aucun privilège. Elle ne l'autorise à aucune de ces pratiques qui sont habituellement le fait des régimes à pouvoir discrétionnaire.. En particulier, il ne devrait jamais arriver qu'un concile ou un synode se considère comme une instance garantie par d'autres modalités que celle de l'échange vrai, de la discussion franche et de la décision libre. Jamais il ne devrait se réfugier dans des procédures d'exception ni en venir à se tenir de façon secrète, à huis clos. La libre discussion est le signe de santé de la conciliarité et c'est une manifestation de la grâce qui est donnée à l'Eglise. La propension trop fréquente de la hiérarchie à agir à coups de faits accomplis, sans discussion préalable avec l'ensemble de l'Eglise, révèle une conception erronée de la vraie nature du pouvoir dans l'Eglise. L'opinion publique a sa place dans l'Eglise. Elle révèle le souci de chacun à l'égard de tout ce qui concerne l'Eglise, l'intérêt que tous prennent activement à sa vie » ¹⁷. S'il fallait exprimer ici un regret, ce serait que l'auteur de ces vues profondes n'ait pas lui-même été invité davantage à jouer un rôle dans les instances ecclésiastiques et dans les synodes de l'Orthodoxie, dont il avait parlé avec tant de ferveur. Il eût fallu pour cela que la position canonique de l'Eglise orthodoxe d'Amérique, à laquelle il appartenait, fût reconnue par l'ensemble de l'Orthodoxie. C'est là une tâche à laquelle, on le sait, le P. Schmemann s'était consacré, mais elle relève ultimement des décisions qui seront prises par le saint et grand Concile à venir, qui doit préciser le statut de l'importante diaspora orthodoxe.

*
**

Dans les années qui suivirent, je rencontrai de nouveau le P. Schmemann au cours du passage, malheureusement bref, qu'il fit au sein de la Commission de Foi et Constitution, et je pus admirer encore son aisance devant des auditoires très variés. Il s'y manifestait comme un témoin de la tradition orientale toujours attentif à situer les problèmes de l'Orthodoxie dans leur vraie lumière. Du fait de ses dons et de ses connaissances littéraires, il était un remarquable lien entre les

16. *Ibid.*, pp. 183-184. Cf. aussi « Liberté dans l'Eglise » dans *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris, 1967.

17. « Towards... » (cf. note 12), p. 184.

participants appartenant à des cultures différentes, en particulier russe et anglaise, mais aussi française.

Dans la période des négociations qui aboutit, le 10 avril 1970, à la reconnaissance de la juridiction russe en Amérique par le Patriarcat de Moscou, son Eglise-mère, sous la forme de l'autocéphalie¹⁸, le P. Alexandre joua un rôle important. A partir de cette époque, il eut un grand souci de la situation des chrétiens en Union Soviétique. Pendant des années, il donna le sermon hebdomadaire en russe sur les ondes de *Radio Liberty*.

A plusieurs reprises, il joignit sa voix à celle de Soljenitsyne pour éviter, comme cela arriva à plusieurs reprises, qu'on se méprît sur la signification de son œuvre¹⁹. La parution en Union soviétique d'*Une journée d'Ivan Denissovitch* puis, quelques années plus tard, la diffusion à l'Ouest du *Premier cercle*, furent un événement littéraire d'une tout autre nature que la publication des œuvres de Pasternak, Mandelstamm, Akhmatova. Ces derniers permettaient de découvrir soudain la voix longtemps étouffée, et nous parvenant intacte, des écrivains russes de la « période d'argent ». Ils étaient les représentants incomparables de la génération qui avait précédé la Révolution. Ils nous révélaient les tentatives qu'ils avaient faites pour écrire librement encore après celle-ci. Ils nous confiaient cette terrible épreuve que sans doute, comme artistes, ils avaient vu venir plus tôt que d'autres. Mais ils étaient surtout les témoins de la survie de l'ancienne époque à travers la nôtre. Avec Alexandre Soljenitsyne, s'est fait entendre la voix d'une nouvelle génération, entièrement formée dans l'ère soviétique, celle d'un soldat de la grande guerre nationale contre l'envahisseur nazi, celle aussi d'un « zék », d'un rescapé des prisons et des camps de concentration. Soljenitsyne a vécu la « tornade » de ces dix années staliniennes qui, après la fin des combats, auraient dû être celles du retour à la vie et qui furent celles de souffrances nouvelles, celles de la découverte douloureuse de la vérité. Il nous livrait la stupeur de toute une génération. Il incarnait son époque, comme aucun représentant du « réalisme soviétique » n'avait su le faire. Il révélait ce qu'était devenue la Russie profonde, avec son âme russe de toujours. On pouvait reconnaître ainsi en lui « le premier écrivain national de la période soviétique de la littérature russe ». « National », non pas en ce sens qu'il y aurait chez lui — comme à l'Ouest on l'avait dit aussitôt, et trop dit — un quelconque esprit nationaliste, un chauvinisme grand-russe, mais en ceci qu'il assumait, comme tout très grand écrivain, une vocation collective,

18. Sur les pourparlers et les tensions qui ont accompagné et suivi cette reconnaissance, cf. I. DOENS, « Un pas vers l'unité de l'Orthodoxie en Amérique » dans *Irénikon*, XLIII (1970), pp. 279-289 et 437. — Le P. Schmemmann a exprimé ses vues sur cette question dans « A Meaningful Storm: Some Reflections on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology » dans *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 15 (1971), n° 1-2, pp. 3-27. Cf. *Istina*, 16 (1971), pp. 58-93.

19. Cf. A. SCHMEMMANN, « On Solzhenitsyn » dans J.B. DUNLOP, R. HAUGH, A. KLIMOFF, *Alexandr Solzhenitsyn: Critical Essays and Documentary Materials*, New York, 1973, pp. 28-40.

en ceci qu'il était le témoin d'une idée de l'homme, vulnérable certes, mais toujours vivante et imperméable aux thèmes et slogans officiels, quels qu'ils soient. Par tout son univers, Soljenitsyne est un écrivain soviétique, mais bien plus encore un grand écrivain russe.

Le P. Alexandre Schmemann s'était reconnu immédiatement en affinité avec cette œuvre. Elle était pour lui comme la révélation de la permanence de la tradition. Et il perçut que ce qui fait que Soljenitsyne est reçu dans son pays d'origine comme un grand écrivain russe, c'est qu'il est un grand écrivain chrétien.

N'étant pas un spécialiste en littérature, je ne me serais naturellement jamais permis de parler de Soljenitsyne si je n'avais été frappé par ce que je ne puis appeler autrement que l'inspiration chrétienne de son œuvre. Le plus important, ce qui emplit mon cœur de joie, en présence de ce « miracle » de Soljenitsyne, c'est que le premier écrivain national de la période soviétique de la littérature russe se révèle être en même temps un écrivain chrétien (...) D'emblée je tiens à souligner que par les termes « écrivain chrétien » je n'entends pas la foi personnelle ou l'absence de foi de Soljenitsyne, la reconnaissance ou la non-reconnaissance par lui des dogmes chrétiens, des rites de l'Eglise, de l'Eglise même, etc., et en définitive la « problématique religieuse » spécifique qui, à ce qu'il me semble, ne représente pas le contenu essentiel de son œuvre. Je me permettrais d'affirmer que l'aveu officiel par tel ou tel auteur de sa qualité de « croyant » ou de « non croyant » ne peut constituer un critère suffisant pour la détermination de son œuvre dans un sens ou dans l'autre. Il y eut des écrivains qui non seulement se déclaraient chrétiens, mais qui en plus traitaient de sujets religieux, de « problèmes religieux » et qu'on ne peut malgré tout considérer comme chrétiens. Il y en a eu d'autres qui se proclamaient non croyants, mais dont l'œuvre tout entière peut et doit être reconnue comme chrétienne. Fédotov considérait *La fille du capitaine* comme l'œuvre la plus chrétienne de la littérature russe²⁰.

Précisément, si Soljenitsyne permet de mieux percevoir ce qu'est la conception chrétienne du monde, c'est dans la mesure où il se prononce avec un jugement infaillible au sujet de systèmes, de théories, qui ne le sont pas. La conception chrétienne du monde, marquée par la révélation, nous dit le P. Schmemann en s'appuyant sur la grande tradition religieuse russe, est une intuition *trinitaire* de la création, de la chute et de la renaissance de l'homme. La vie de l'homme est en effet comme scandée par une triple expérience fondamentale. Son expérience première est un regard positif sur l'existence et la puissance de vie qui est déposée en lui : c'est le sens de la création. Une seconde expérience est celle du drame : l'inadéquation du réel à l'exigence qu'il porte en lui, la souffrance, le mal, l'intuition de la « chute », intuition au travers de laquelle l'homme paraît avoir perdu la maîtrise de soi. Enfin, vient l'expérience spirituelle de la nouvelle naissance, la certitude que l'avenir demeure ouvert et que tout reste possible. De ces trois moments, le second est peut-être le plus caractéristique dans la perception qu'en avait le P. Schmemann :

Rien ne distingue plus la religion chrétienne d'une religion non chrétienne, d'une philosophie ou d'une idéologie que l'attitude à l'égard du mal. Toutes

20. *Le Messager Orthodoxe*, n° 53, 1971/1, pp. 32-33.

les autres religions et philosophies tendent en réalité à expliquer le mal et par cela même à le rendre inoffensif, car l'explication le rend légal et par voie de conséquence fondé : *phenomenon bene fundatum*. Seul le christianisme, quoi qu'aient pu péremptoirement affirmer les scolastiques de tous temps, *n'explique pas* le mal. Mais il est le seul à le *manifestester*. Car tout le problème réside en ceci que pour le christianisme le mal n'est pas une « réalité » fondée en elle-même, le « mal en soi » comme cela peut paraître à certains accusateurs — même chrétiens — des « forces des ténèbres ». Mais le mal n'est pas un simple signe négatif, uniquement l'absence du bien comme semblent le penser les rationalistes de toutes tendances avec leur optimisme utopique. Pour le christianisme le mal est toujours, et avant tout, la « chute » (...). Cela revient à vivre le mal comme une horrible présence, une horrible réalité et une horrible action de ce qui n'a pas de « réalité », de ce qui, pour cela, ne doit, ne peut être, et qui malgré tout « existe ». Et toute l'horreur de cette « existence » réside précisément dans le fait qu'elle ne peut être réduite, détruite, neutralisée par quelque « explication » que ce soit. Et c'est ce mal que l'on trouve chez Soljenitsyne. Il est toujours réel, unique, concret. Ce n'est pas la manifestation d'un quelconque mal universel, d'une « essence du mal » répandue dans l'air. Et c'est pourquoi il est à ce point horrible, douloureux, irréversible²¹.

Si l'œuvre de Soljenitsyne est un vrai « miracle », c'est parce qu'elle se dessine sur un fond de mal et de malheur, par rapport à une société qui nie la réalité chrétienne. Sourcier de l'espérance, Soljenitsyne est profondément chrétien parce qu'il est aussi et d'abord le révélateur de l'univers qui est le sien, de l'univers soviétique. Bien plus fortement que l'autre Alexandre, Zinoviev, qui en est plutôt le chirurgien et l'entomologiste, Soljenitsyne demeurera comme le grand témoin de la société soviétique, celui qui en dénonce la prétendue culture, celui qui reconnaît son effet corrosif sur l'homme contemporain et jusque chez les chrétiens. Pour le P. Schmemmann, Soljenitsyne n'est pas un écrivain serein, heureux : il est un écrivain tragique. Et c'est de la misère et de l'épreuve que jaillit la pureté qui émane de son œuvre :

Une culture qui bannit Dieu ! Pour un chrétien, le plus terrible est évidemment de voir que l'on ne rencontre déjà plus d'opposition du côté des chrétiens. D'aucuns sont prêts à se retirer dans les catacombes, à abandonner toute responsabilité au sujet de la culture. D'autres sont prêts à passer — presque avec joie — dans le camp de l'ennemi, persuadés qu'ils sont d'agir en chrétiens. Hélas ce sont en majorité les chrétiens eux-mêmes qui écrivent le plus au sujet de la « mort de Dieu », de la justification chrétienne de la « sécularisation de la culture ». Abandonner la culture au diable qui « dès l'origine fut le meurtrier » à l'égard du monde, de l'homme et de la vie. Ou alors voir naïvement en ce prévaricateur « l'ange de la lumière ». Telle est l'alternative cauchemardesque de notre monde actuel.

Mais voici que dans cette nuit, dans ce pays ayant depuis plus d'un demi-siècle officiellement renié le christianisme, son nom et sa vocation, se lève un homme solitaire qui de toute son œuvre nous crie le mensonge et le péché d'une telle alternative, et nous en délivre. Un écrivain, un écrivain russe, un écrivain chrétien. Pour cette libération, pour ce témoignage, pour le fait qu'il a lieu en Russie, et que par lui la Russie redevient à nouveau elle-même, et nôtre, pour ce fait qu'il ait conservé « l'image de l'éternité enfouie en lui, limpide, tranquille, intacte », nous offrons à Alexandre Soljenitsyne toute notre reconnaissance et notre cœur débordant d'allégresse²².

21. *Ibid.*, pp. 35-36.

22. *Ibid.*, pp. 38-39.

L'existence de Soljenitsyne s'est déroulée sous d'autres cieux, suivant d'autres voies que celle du P. Alexandre Schmemann. Le premier a frayé son chemin dans la contrainte ; le second s'est exprimé dans la liberté. Pourtant leur destinée et, surtout, leur témoignage finissent par se rejoindre.

Principales œuvres du P. Alexandre Schmemann *

- « Une œuvre inédite de saint Marc d'Ephèse : Peri Anastaseos » dans *Theologia*, 22 (1951), pp. 51-64.
- « La théocratie byzantine et l'Eglise orthodoxe » dans *Dieu vivant*, 25 (1953), pp. 36-53. (Une première version avait paru, Division des études, Conseil œcuménique des Eglises, 1948).
- « Christmas in Orthodox Worship » dans *Russian Orthodox Journal*, 28 (1954), n° 8, pp. 6-7.
- « The Eucharist and the Doctrine of the Church » dans *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 2 (1954), n° 2, pp. 7-12.
- « Unité, séparation, réunion » dans *Contacts*, 11 (1959), n° 26, pp. 73-88.
- « La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe » dans *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960, pp. 117-150.
- « The Missionary Imperative in the Orthodox Tradition » dans *The Theology of the Christian Mission*, éd. par Gerald H. ANDERSON, New York, McGraw-Hill, 1961, pp. 250-257.
- « Le sacrement du baptême » dans *Le Messager Orthodoxe*, 13 (1961), n° 1, pp. 28-34 ; n° 2, pp. 20-24.
- « Towards a Theology of Councils » dans *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 6 (1962), n° 4, pp. 170-184.
- « The Orthodox Tradition » dans *The Convergence of Traditions, Orthodox, Catholic, Protestant*, éd. par Elmer O'BRIEN, New York, Herder et Herder, 1965, pp. 11-37.
- *Sacraments and Orthodoxy*, New York, Herder et Herder, 1965.
- *Ultimate Questions: an Anthology of Modern Russian Religious Thought*, New York, Holt, Rinehart and Wilson, 1965, 2^e éd. 1977 (Recueil de textes choisis de V. Weidlé, A. Khomiakov, V. Soloviev, P. Florensky, N. Fiodorov, V. Rozanov, N. Berdiaev, G. Fedotov, S. Boulgakov), 312 pp.
- « Le moment de vérité pour l'Orthodoxie » dans *Un nouvel âge œcuménique*. Etudes du Centre international d'information et de documentation sur l'Eglise conciliaire, Paris, Centurion, 1966.
- *The Historical Road of Orthodoxy*, New York, Rinehart and Wilson, 1966.
- *Introduction to Liturgical Theology*, Londres, Faith Press, 1966.
- « Autorité et liberté dans l'Eglise » dans *Le Messager orthodoxe*, 1967, n° 40-41, pp. 40-53.
- « Prière, liturgie et renouveau » dans *Théologie du renouveau*. Textes présentés au Congrès international de Toronto, éd. par L.L. SHOOK et G.M. BERTRAND, vol. II, coll. « Cogitatio fidei » n° 35, Paris, Le Cerf, 1968.
- *Pour la vie du monde*, Paris, Desclée, 1969, 142 pp.

* Une bibliographie complète de l'œuvre du P. Schmemann a paru dans *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 28 (1984), n° 1, pp. 11-26.