

Le Saint-Esprit dans la théologie orthodoxe

par Henryk PAPROCKI (*orth.*)

I. L'EXPERIENCE DU SAINT-ESPRIT

Le rôle du Saint-Esprit est bien plus central dans la spiritualité des Eglises d'Orient que dans celles d'Occident. Cependant il serait exagéré d'affirmer que la pensée orthodoxe possède une théologie du Saint-Esprit définitivement développée et complètement systématisée.

En fait, les dogmes incontestables de l'Eglise orthodoxe portent sur un nombre très limité de définitions : les doctrines de la Sainte Trinité (le Symbole de foi), de la divino-humanité (définitions des Conciles œcuméniques), de Marie comme *Theotokos* et du culte de l'icône. Avec la pneumatologie, nous entrons dans le domaine des *theologoumena*¹.

Comme le remarque justement le père Paul Florensky, « nous reconnaissons le Symbole de foi comme la plus importante somme dogmatique. Mais sous l'influence des théologiens rationalistes, nous considérons d'habitude le Symbole de foi comme une déclaration théorique »². On peut dire cela également des définitions dogmatiques des conciles.

D'une façon plus précise, il faut dire que pour ce qui concerne l'enseignement sur le Saint-Esprit, les affirmations du Symbole de Nicée-Constantinople et le premier canon du II^e Concile œcuménique (381) anathématisant les pneumatomaques sont obligatoires³. Au Concile de 381, un groupe d'évêques ne voulait pas reconnaître la consubstantialité du Saint-Esprit avec le Père et par là même la divinité de l'Esprit Saint. Cela s'est traduit dans la rédaction des formules retenues par ce Concile, où l'Esprit Saint n'est appelé ni « consubstantiel au Père » ni « Dieu ».

1. S. BOULGAKOV, « Le dogme et la dogmatique » dans *Tradition vivante, l'Orthodoxie contemporaine*, Paris, 1937, p. 9 (en russe).

2. P. FLORENSKY, « Extraits de l'héritage théologique 2. Culte, religion et culture » dans *Travaux théologiques*, Moscou, 1977, n° 17, p. 113 (en russe).

3. *Kniga Pravil*, Montréal, 1971, I, pp. 27-28, 83.

Elles étaient en même temps une sorte de filet plein de finesse tendu par les Pères à leurs confrères pneumatomaques. Saint Basile le Grand lui-même proclamait un certain maximalisme doctrinal reposant sur l'acceptation même de ceux qui n'appellent pas l'Esprit Saint Dieu. Que l'Esprit Saint ne soit pas appelé Dieu dans le Symbole de foi de Nicée-Constantinople est une preuve des concessions qui ont été faites lors de ce Concile. C'est pourquoi Anton Kartachov propose d'introduire le mot « Dieu » dans le huitième article du Symbole de foi : « Et en l'Esprit Saint, Seigneur *Dieu* et Donateur de vie »⁴. D'autre part le dogme sur le culte des icônes définit que la tradition est « de l'Esprit Saint vivant en elle (l'Eglise) »⁵.

Les Pères du IV^e siècle ont décrit avec force détails les hésitations de l'épiscopat et des clercs devant la nécessité de reconnaître la divinité de l'Esprit Saint. Ils ne la connaissaient jusque là que par la formule du baptême et les doxologies terminant les prières, mais cela ne voulait pas dire qu'ils avaient conscience que l'Esprit Saint est une personne de la Sainte Trinité. Saint Grégoire le Théologien, décrivant les différents adversaires de la divinité de l'Esprit, mentionne ceux qui la rejetaient comme « étrangère et inconnue de l'Ecriture », car on n'avait pas encore pris conscience que la théologie trinitaire fait partie de la tradition apostolique. Pour le même saint Grégoire, le plus grand mérite de saint Athanasie est d'avoir eu le premier, et d'une façon complètement isolée, le courage d'écrire nettement que le Saint-Esprit est Dieu⁶.

Les œuvres classiques consacrées spécialement au Saint-Esprit avaient essentiellement un caractère de circonstance, souvent peut-être éloigné des perspectives que l'on voudrait voir aujourd'hui en elles. Le traité *Sur le Saint-Esprit* de saint Basile le Grand — quoiqu'il ait révolutionné la théologie de la prière et qu'il ait été fondamental dans le développement de la pneumatologie — s'efforce avant tout d'établir le caractère qu'a le Saint-Esprit de troisième hypostase de la Sainte Trinité dans le cadre d'une orthodoxie néo-nicéenne. Les pères Benoît Pruche et Cyprien Kern se sont demandé pourquoi saint Basile, dans son traité *Sur le Saint-Esprit*, n'appelle pas l'Esprit Dieu tout simplement et arrivent à la conclusion que c'est pour ne pas écarter « quelques hésitants »⁷.

A la même époque, saint Grégoire de Nazianze fut le premier à passer de la théologie du Père (théologie monarchique) à celle de la Trinité (théologie trinitaire). Ecrivant sur le Saint-Esprit, il s'écrie : « Je suis saisi de vertige quand je pense à la richesse des invocations : Esprit de Dieu, Esprit du Christ, Intelligence du Christ, Esprit d'adop-

4. A.V. KARTACHOV, *Les conciles œcuméniques*, Paris, 1963, pp. 211, 315-316 (en russe).

5. *Kniga Pravil*, op. cit., p. 29.

6. A.V. KARTACHOV, « La liberté de recherches théologiques et l'autorité de l'Eglise » dans *Tradition vivante*, op. cit., p. 31 (en russe).

7. B. PRUCHE, *Basile de Césarée. Traité du Saint-Esprit*, Paris, 1947, pp. 19-39 et C. KERN, *Le siècle d'or de la littérature patristique. La vie et l'enseignement des Pères d'Orient du IV^e siècle*, Paris, 1967, pp. 80-81.

tion »⁸. C'est ensuite que la pneumatologie se développa grâce à saint Cyrille d'Alexandrie, saint Jean Chrysostome et saint Maxime le Confesseur.

La *Mystagogie du Saint-Esprit*, œuvre du patriarche saint Photius, s'efforce, à l'aide d'une dialectique qui lui est bien personnelle, de réfuter la doctrine du *Filioque*, c'est dire qu'elle traite surtout de l'origine du Saint-Esprit. Remarquons que certains Pères de l'Eglise ne se sont pas occupés de la problématique de l'origine du Saint-Esprit. Pour les pères Serge Boulgakov et Cyprien Kern, c'est le cas de saint Grégoire de Nysse⁹.

Parmi les documents officiels, nous avons la précieuse encyclique de 1848 des quatre patriarches orientaux (vraisemblablement acceptée, avant sa proclamation, par le métropolite Philarète Drozdov de Moscou) qui est axée, pour la pneumatologie, uniquement sur la problématique du *Filioque*¹⁰.

Les œuvres mystiques de saint Syméon le Nouveau Théologien (fin x^e - début xi^e siècle) paraissent du plus haut intérêt pour la pensée actuelle. La mystique contemporaine, dont le renouveau commence au milieu du xviii^e siècle, à l'instigation du starets Paisii Velitchkovskii¹¹, par une redécouverte de saint Syméon, y trouve à juste titre un élan nouveau.

Le courant hésychaste fut une étape importante du développement de la pneumatologie orthodoxe. Né au Mont Athos au xiv^e siècle, il se répandit largement dans les Balkans et parvint en Russie jusqu'au monastère de Saint Serge¹² et ensuite, au xv^e siècle, pénétra dans les lointaines régions au-delà de la Volga (Nil de la Sora et les startsy de l'au-delà de la Volga)¹³.

8. *Oratio* 31, PG 36, 159 B-C.

9. S. BOULGAKOV, *Utechitel*, Paris, 1936, pp. 48-49 ; traduction française : *Le Paraclét*, Paris, 1946, pp. 44-45. C. KERN, *Le siècle d'or de la littérature patristique*, op. cit., pp. 120-123.

10. J. MEYENDORFF, *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris, 1960, p. 82.

11. I. KOLOGRIVOV, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges, 1961, pp. 379-397 ; édition russe, Bruxelles, 1961, pp. 347-364. S. TCHETVERIKOV, *Le Starets Paisii Velitchkovskii (sa vie, son enseignement et son influence sur le monachisme orthodoxe)*, Paris, 1976.

12. Le rôle de saint Serge dans la formation de la spiritualité est souligné en particulier dans un article du père J. Klinger, « Quelques problèmes liés à l'enseignement sur la Sainte Trinité dans la théologie orthodoxe du xx^e siècle » dans *Contacts*, n° 94 (1976), pp. 96 ss.

13. Remarquons que Jaroslaw Kadylak considère dans la même perspective les fresques de la chapelle de la Sainte Trinité du château de Lublin, qui datent de 1418. Cf. J. KADYLAŁ, « Une peinture byzantine dans l'église de la Sainte Trinité au château de Lublin et le monastère de Jableczna » dans *W.P.A.K.P.*, 4 (1974), n° 4, pp. 52-63, et « Le culte de la Sainte Trinité au temps de Ladislas Jagellon », *ibid.*, 6 (1976), n° 1-2, pp. 133-146 (en polonais). Le mouvement des hésychastes, par contre, a revécu à l'Athos même dans les années 10 de notre siècle dans le courant mental des « adoreurs du Nom » qui enseignaient que le Nom divin est Dieu lui-

L'héritage spirituel de saint Syméon le Nouveau Théologien et des hésychastes, recueilli et complété dans le renouveau mystique orthodoxe des XVIII^e et XIX^e siècles (le starets Paisii Velitchkovskii, saint Séraphim de Sarov, les startsy d'Optino) constitue l'essence de l'enseignement mystique orthodoxe sur le Saint-Esprit, réinterprété dans une expérience spirituelle directe et donc mené quelque peu empiriquement.

Mais les mystiques ont peu écrit. Parmi les apologètes du XIV^e siècle, l'évêque de Thessalonique saint Grégoire Palamas défendit dans ses écrits la doctrine des hésychastes. La doctrine pneumatologique de l'hésychasme fut acceptée sur la base de ses œuvres par les synodes de Constantinople de 1341 et 1351. Dès lors cette doctrine devint l'enseignement officiel de l'Eglise orthodoxe.

L'importance de ce mouvement est telle que Vladimir Lossky considère toute la période du X^e siècle à nos jours comme le cycle pneumatologique, qui succède dans l'Eglise au cycle christologique. Ce dernier, dit Lossky, dura toute la période des sept Conciles œcuméniques et se termina par ce qu'on appelle le « triomphe de l'Orthodoxie » (842) après la victoire sur l'iconoclasme, dont l'Eglise orthodoxe fait mémoire chaque année dans la liturgie du premier dimanche du Grand Carême. Si le but essentiel dans cette première période était la recherche des vérités dogmatiques concernant la Sainte Trinité et l'Incarnation, le but essentiel de la deuxième période, dans laquelle nous sommes toujours, est la recherche d'une assimilation authentique de ces vérités dans la vie intérieure par l'action du Saint-Esprit.

Cela explique l'immense importance des centres monastiques comme l'Athos et les monastères de Russie ainsi que la valeur qu'il faut reconnaître aux expériences surnaturelles des moines et aussi des laïcs, y compris des penseurs religieux. C'est pourquoi les brèves notes des mystiques de cette époque ou celles les concernant ont une plus grande importance pour notre thèse que les œuvres construites et systématiques des théologiens. En particulier les XVIII^e et XIX^e siècles ont été une période de radicale séparation entre la théologie d'école restant sous des influences étrangères (tant romaines que protestantes)¹⁴ et les écoles de vie et d'expérience immédiate des mystiques, aux sources desquelles venaient puiser, volontiers et nombreux, les laïcs et les penseurs religieux, mais non la théologie d'école officielle¹⁵.

Aujourd'hui également la théologie puise volontiers dans le trésor de vie spirituelle que sont la vie et l'enseignement de saint Séraphim de Sarov et l'exemple des startsy d'Optino au XIX^e et au début du XX^e

même. Il commença au monastère russe de Saint Pantéléimon, mais fut rapidement interdit par le Synode russe (cf. Boris USPENSKII, « Prolégomènes au thème de la "sémiotique de l'icône" » dans *Znak*, 28 (1976), n° 12, p. 1610).

14. G. FLOROVSKY (*Les voies de la théologie russe*, Paris, 1937, pp. 82-127) considère cette période comme la « captivité de Babylone » de la théologie russe.

15. Par exemple Vladimir Soloviev et Dostoïevski se rendirent au monastère d'Optino.

siècle, quoique la théologie officielle soit encore loin d'avoir assimilé ces matériaux riches mais dispersés.

Il faut peut-être considérer comme étant la première tentative de présenter la totalité de l'enseignement sur le Saint-Esprit, l'œuvre du père Serge Boulgakov, *Le Paraclet*¹⁶, qui constitue un des volets de sa trilogie englobant toute la doctrine de la divino-humanité. Cependant nul thème n'exige aussi impérieusement une confrontation avec les écrits et l'expérience des mystiques que celui de la pneumatologie.

Il semble qu'il faille s'appliquer à écarter les malentendus qui peuvent surgir à propos du mot de « mystique ». Faute d'autre définition, disons que ce mot désigne un homme doué des plus hauts dons et capacités spirituels. Cependant le terme « mystique » s'applique en Occident à une certaine catégorie de gens qui sont comme isolés de l'ensemble de l'Eglise, auxquels il est donné de vivre des expériences surnaturelles et qui, bien qu'étant dans l'Eglise, suivent leur propre voie. En ce sens, ni saint Syméon le Nouveau Théologien, ni le starets Paisii Velitchkovskii, ni saint Séraphim de Sarov, ni les startsy d'Optino n'étaient des mystiques. Bien qu'ils aient passé par des périodes d'isolement, leur vie était fortement enracinée dans la vie de l'Eglise, avec un rythme communautaire de prière, de liturgie et de travail.

De même l'expression de « mystique liturgique » rend, pour certains, un son discordant et est perçue bien souvent comme une contradiction : cependant, dans l'Orthodoxie, la liturgie, riche d'une profondeur inépuisable de perspectives théologiques, est source d'expériences mystiques et les stimule¹⁷. De même les icônes byzantines et russes anicennes, parce qu'elles ne sont pas une vision individuelle du peintre mais le produit d'une expérience communautaire de l'Eglise, attestent aussi la sensibilité mystique de l'Eglise et on pourrait dire qu'elles sont une mystique en formes et en couleurs¹⁸, un autre moyen de transmettre le même contenu que celui transmis par la tradition écrite, ainsi que l'a défini le septième Concile œcuménique¹⁹. Un mystique est toujours appelé par l'Eglise : son expérience est donnée à l'Eglise, comme l'écrivait déjà l'apôtre Paul qui appelait les fidèles à suivre l'exemple constitué par les expériences mystiques des autres (2 Co 12, 2-4 ; Ac 21,

16. Cf. note 9.

17. Il semble que la proskomidie, qui est proprement une messe mystique et la répétition de toute la Liturgie, est née sous l'influence des messes basses en Occident et est devenue l'affaire mystique, privée, du seul célébrant.

18. *Umozrenie v kraskakh* (Contemplation du monde en couleurs) est le titre d'une œuvre célèbre du prince Eugène Trubeckoy (Paris, 1965²). Traduction anglaise : *Theology in Color*, St Vladimir's Seminary Press, New-York, 1973.

19. MANSI XIII, 300-C ; *Kniga Pravil*, op. cit., pp. 29-30 ; cf. L. OUSPENSKY, *Essai sur la Théologie de l'icône dans l'Eglise Orthodoxe*, Paris 1960, pp. 161-167 et art. cit. de B. USPENSKII, pp. 1606-1609. Il faut signaler que l'Eglise Orthodoxe a introduit les dogmes de foi dans sa liturgie, grâce à quoi ils ont cessé d'être exclusivement des formules théologiques et sont devenus des vérités de la foi que l'Eglise vit et dont elle nourrit constamment sa prière (héritage des sept conciles œcuméniques).

17-21). C'est pourquoi le théologien peut puiser tant dans la liturgie que dans l'iconographie comme dans deux sources authentiques de la tradition, actuellement vécues spirituellement. C'est la même mystique dont sont témoins les saints, car ils furent les premiers créateurs des types iconographiques et des schémas liturgiques qui jusqu'à aujourd'hui remplissent les expériences des croyants d'un contenu toujours vivant.

Il faut suivre également cette voie dans des considérations sur l'Esprit Saint, lesquelles sont loin de prétendre à l'exhaustivité, dès lors que leur but essentiel est uniquement d'indiquer certains points particuliers de la pneumatologie.

La pensée et la vie des Eglises orthodoxes ont un caractère pneumatologique bien marqué. Le père Serge Boulgakov a osé appeler l'Orthodoxie « la religion du Saint-Esprit »²⁰. Pourtant la théologie contemporaine manque encore d'une pneumatologie profonde et conséquente. Et surtout elle manque encore de dynamisme dans son approche de la réalité de l'Eglise et de toute la création²¹. Cependant la pneumatologie n'est pas un traité théologique particulier, mais le cœur de toute la théologie chrétienne²², car il n'y a dans la création aucun don qui ne provienne du Saint-Esprit²³. Les dons du Saint-Esprit, qui est liberté, ne peuvent pas, semble-t-il, être régis par le droit²⁴. Tout cela crée des difficultés pour l'élaboration d'une pneumatologie.

Le point de départ de nos considérations sera l'expérience mystique de saint Séraphim de Sarov qui a été le rénovateur de l'enseignement sur le Saint-Esprit. Les « deux » Pentecôtes — celle de Jean et celle de Luc — forment la toile de fond d'un tableau sur le rôle que joue, dans l'Eglise et en particulier dans les sacrements, l'Esprit Saint, qui est Royaume de Dieu et Résurrection. L'Esprit Saint, étant aussi l'unité de l'Eglise, est celui qui réalise l'unité des hommes, par delà les murs des séparations, dans la communauté qu'il réalise et qui est l'Eglise mystique, à laquelle participe l'Eglise pèlerinante. Cela soulève en même temps la question des frontières de l'Eglise et offre une possibilité d'éclairer l'adage *Salus extra Ecclesiam nulla est*.

Chaque expérience peut être hardie et utile, mais aussi manquée. Cependant, si l'expérience du Saint-Esprit est une réalité dans une certaine mesure empirique, elle est pourtant vérifiable. Elle est également

20. S. BOULGAKOV, « Le Ciel sur la terre » dans *Ostkirche*, Sonderheft der « Una Sancta », 1927, pp. 48-49.

21. N. NISSIOTIS, « The importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology » dans *The Orthodox Ethos*, Oxford, 1964, pp. 3-38 ; W. HRYNIEWICZ, « Pneumatologie et ecclésiologie, l'apport orthodoxe à la discussion œcuménique » dans *C. K.*, 47 (1977), n° 2, p. 39 (en polonais).

22. N.A. NISSIOTIS, « Pneumatologie orthodoxe » dans *Le Saint-Esprit*, Genève, 1963, p. 86 ; N. A. NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog-Kirche und Welt in orthodoxen Sicht*, Stuttgart, 1968, p. 65.

23. BASILE LE GRAND, PG 32, 133 C.

24. N. AFANASSIEFF, *L'Eglise du Saint-Esprit*, Paris, 1975, pp. 114 et 349.

« sceau » de la présence de Dieu, qui donne à cette expérience une autorité surnaturelle. En cela aussi il faut voir le rôle et le sens de la mystique et de la pneumatologie.

II. L'ESPRIT SAINT COMME PERSONNE

Pour se familiariser avec cette problématique, il faut se reporter de nouveau à la scène de la Transfiguration qui a lieu environ « huit jours » après la prédication du Christ (Lc 9, 28). Il est généralement admis que la Transfiguration est, après la Théophanie du Baptême, une deuxième manifestation de la Sainte Trinité dans la vie de Jésus. Comme l'écrit Ch. Schütz, « les Pères de l'Eglise étaient bien inspirés de considérer la présentation de la Transfiguration comme une révélation de la Sainte Trinité »²⁵.

Cependant une question se présente aussitôt : où est le Saint-Esprit dans la scène de la Transfiguration ? quel est ici le point de vue de l'iconographie ?²⁶ Alors que, dans l'Epiphanie du Jourdain, la présence du Saint-Esprit est symboliquement indiquée par la colombe²⁷, la scène de la Transfiguration ne comporte aucun symbole qui corresponde de la même façon au Saint-Esprit. Dans l'Epiphanie il y a la voix du Père ; à la Transfiguration, il y a le Christ resplendissant de la lumière qui exprime sa divinité, Moïse et Elie, eux aussi « en gloire » (Lc 9, 51), et trois Apôtres témoins de la Résurrection. Mais rien n'exprime en propre la présence du Saint-Esprit²⁸. Le seul rayonnement du Christ ne peut pas être considéré comme l'équivalent de la présence hypostatique du Saint-Esprit, car la « lumière du Thabor » au sens du palamisme — qui est la doctrine de l'Orthodoxie — est l'« énergie » des trois hypostases divines. Mais le Saint-Esprit doit être présent, car ce n'est que dans le Saint-Esprit que les Apôtres ont pu reconnaître la divinité du Christ (1 Co 12, 3).

Il faut signaler que le Christ appelle le plus souvent le Saint-Esprit « Consolateur » (*Paraklêtos*). Il est un autre consolateur (Jn 14, 16) : *allos* et non pas *heteros* ; il n'est pas un nouveau consolateur mais pour ainsi dire le même qu'est le Christ (d'après 1 Jn 2, 1), bien que se manifestant autrement²⁹.

Si l'on passe maintenant à la scène de la Transfiguration, telle que

25. Ch. SCHÜTZ, « Les Mystères de la vie publique de Jésus » dans *Mysterium Salutis*, tome XI, *Christologie et vie du Christ*, Paris, 1975, p. 454.

26. V. LOSSKY, « L'icône de la Transfiguration du Seigneur » dans L. OUSPENSKY et V. LOSSKY, *The Meaning of Icons*, Olten, 1952.

27. Sur la symbolique de la colombe blanche, cf. MATTA-EL-MESKIN, « La Pentecôte » dans *Irenikon* 50 (1977), n° 1, pp. 37-38.

28. Il faut signaler que le Christ, dans la Transfiguration, accomplit au Mont Thabor dans l'éclat et la gloire, apparaît comme étant YHWH de l'Ancien Testament.

29. S. BOULGAKOV, *Le Paraclét*, *op. cit.*, pp. 160 et 261 éd. fr. ; éd. russe pp. 200 et 310. Cf. PAUL EVDOKIMOV, « L'Esprit Saint pensé par les Pères et vécu dans la Liturgie » dans *Le Mystère de l'Esprit Saint*, Tours, 1968, p. 89.

saint Séraphim l'a montrée à son disciple, on constate un fait particulier. Quand Motovilov, étonné par son enseignement sur le Saint-Esprit, lui demanda :

« Mais comment peut-on avoir la certitude d'être dans l'Esprit de Dieu ? ». Séraphim répondit : « C'est bien simple (...) » Il me prit fortement par les épaules et me dit : « Mon ami, nous sommes tous les deux en ce moment dans l'Esprit de Dieu (...) Pourquoi ne voulez-vous pas me regarder ?

— Je ne peux pas vous regarder, mon Père, répondis-je, vos yeux projettent des éclairs, votre visage est devenu plus éblouissant que le soleil et j'ai mal aux yeux en vous regardant. — Ne craignez rien, ami de Dieu, reprit saint Séraphim. Vous êtes devenu aussi clair que moi. Vous êtes maintenant dans la plénitude de l'Esprit de Dieu ; autrement vous ne pourriez pas me voir tel que vous me voyez ».

Et penché vers moi, il me dit tout bas à l'oreille : « Rendez grâce au Seigneur Dieu pour sa bonté infinie envers nous. Comme vous l'avez remarqué, je n'ai même pas fait le signe de croix ; il a suffi seulement que j'eusse prié Dieu en pensée, dans mon cœur, disant intérieurement : Seigneur, rends-le digne de voir clairement de ses yeux corporels cette descente de ton Esprit, dont tu favorises tes serviteurs lorsque tu daignes leur apparaître dans la lumière magnifique de ta gloire. Et comme vous le voyez, mon ami, le Seigneur exauça immédiatement cette prière de l'humble Séraphim (...) C'est que la grâce de Dieu, comme une mère pleine de tendresse envers ses enfants, daigna consoler votre cœur meurtri, par l'intercession de la Mère de Dieu elle-même »³⁰.

La condition pour voir dans les autres la présence du Saint-Esprit est donc de se trouver soi-même dans l'Esprit. C'est ce que dit saint Paul : « Nul ne peut dire que Jésus est Seigneur (*Kyrios*) que dans l'Esprit Saint » (1 Co 12, 3). A la Transfiguration, les Apôtres ont reconnu la divinité du Christ, donc le Saint-Esprit devait être en eux. C'est pourquoi la scène de la Transfiguration ne comporte aucun symbole particulier du Saint-Esprit. A cet instant la personne du Saint-Esprit s'est unie aux personnes des disciples. C'est la kénose du Saint-Esprit dont parle le père Serge Boulgakov et qui doit durer jusqu'à la Parousie, quand le Saint-Esprit se manifestera comme « gloire » dans les personnes humaines.

Il semble que la première épître de saint Jean parle de la même chose : « Bien-aimés, dès maintenant nous sommes enfants de Dieu et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation, nous lui serons semblables parce que nous le verrons tel qu'il est » (3, 2).

La Transfiguration est donc la Parousie déjà accomplie. C'est seulement ainsi qu'on peut comprendre les paroles du Christ au sujet de quelques disciples qui ne verront pas la mort avant d'avoir vu le Royaume de Dieu qui vient (Mt 16, 18 ; Mc 9, 1 ; Lc 9, 27). Nous devons nous souvenir que le Royaume de Dieu est aussi l'Esprit Saint. C'est dans

30. Cité par Vladimir LOSSKY, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, pp. 225-226. Texte complet dans I. GORAÏNOFF, *Saint Séraphim de Sarov*, Bégrolles-en-Mauges, 1973, p. 181-219.

ce sens qu'il faut comprendre les exhortations de saint Syméon le Nouveau Théologien, à accéder, déjà en cette vie, à la Résurrection³¹. Mais l'exégèse contemporaine est assez unanime sur le fait que le Nouveau Testament, dans sa couche la plus ancienne, ne connaît pas l'idée d'une double résurrection (pour la vie et pour la damnation)³², la résurrection ne pouvant être qu'une résurrection pour la vie et les damnés restant dans les ténèbres de la mort. Autrement dit, résurrection est synonyme de déification.

Le caractère eschatologique de la Transfiguration comme déification finale est marquée encore autrement dans l'évangile. Le père Ludwik Mycielski, dans un intéressant article sur la symbolique de la nuée dans les textes eschatologiques du Nouveau Testament, relève qu'elle y est « la continuation précise de la symbolique vétéro-testamentaire (...) La nouveauté réside en ceci que la nuée qui était jusqu'alors le signe de la gloire de YHWH (...) devient une manifestation accompagnant le Christ lui-même »³³. Dans la description de la Transfiguration, « le voile de la nuée indique (...) l'étroite appartenance de Jésus, d'Elie et de Moïse à Dieu (cf. Ps 26, 5). »³⁴ Mais le voile de la nuée est ici également le signe de l'irruption de la majesté et de la puissance salvatrice de Dieu dans l'histoire dernière de l'humanité et du monde. Ainsi les trois Apôtres sont voilés tout comme l'est le Christ, c'est-à-dire déifiés. C'est la même chose que la « rupture avec l'espace » (1 Th 4, 17)³⁵.

Ce même aspect eschatologique de la Transfiguration est souligné dans la liturgie orthodoxe de la fête de ce mystère (le 6 août), où dans la neuvième ode du canon de matines (œuvre de Jean le Moine) nous entendons :

C'est pour montrer clairement ton second et indicible avènement dans lequel tu te manifestes comme le Dieu Très Haut, debout au milieu des *dieux* sur le Thabor, que tu as rempli de lumière Moïse et Elie³⁶.

31. La réception du Saint-Esprit ne dépend pas du sacrement de baptême (cf. l'épisode de la maison de Corneille dans Ac 10, 44-45). On peut trouver instructives les expériences mystiques de Sri Rama Maharishi (mort en 1950) qui, étant libéré de tous les liens temporels, parvint à éprouver le « je suis » de la lumière et de la résurrection (cf. Henri LE SAULX, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Du Vedanta à la Trinité*, Paris, 1971, pp. 57-60).

32. Cette idée apparaît en Jn 5, 29, probablement dans une couche rédactionnelle qui l'harmonise avec l'eschatologie nouvelle.

33. L. MYCIELSKI, « La parure littéraire apocalyptique des descriptions de la Parousie du Christ » dans *Analecta Cracoviensia*, 1972, IV, p. 173 (en polonais).

34. *Ibid.*, p. 172.

35. *Ibid.*, p. 174.

36. C'est peut-être ainsi qu'il faut comprendre les paroles du Ps 81, 1 : « Dieu se lève dans l'assemblée des dieux » et en même temps voir le lien très net avec le livre de la Genèse : « Vous serez comme des dieux » (3, 5). L'ange au glaive flamboyant reporte la réalisation de l'immortalité (3, 22) jusqu'au temps du nouvel arbre de la vie : la Croix (il veille afin que ne soit pas consommé le fruit de l'arbre de la vie).

Par contre le canon des matines du Grand Jeudi se réfère à l'évangile de saint Jean (10, 34) : « J'ai dit : vous êtes des dieux. Dans mon Royaume, je serai Dieu et vous serez des *dieux* avec moi »³⁷.

La Parousie est donc une manifestation de Dieu dans le Christ et seuls ceux qui sont déifiés (« les dieux ») peuvent prendre part à la Parousie. C'est la ligne même de la tradition orthodoxe qui va de saint Irénée, en passant par saint Athanase, saint Syméon le Nouveau Théologien, les hésychastes, saint Grégoire Palamas, jusqu'à saint Séraphim de Sarov et qui a sa confirmation dans la liturgie de l'Eglise et la contemplation des mystiques. L'hypostase de l'Esprit Saint se cache dans son action sur la personne potentielle de chaque homme qui, déifié, devient comme le « miroir de l'Esprit ».

Si ce qui précède est juste, ne peut-on y entrevoir une solution à la difficulté qu'énonçait le père Paul Florensky, concernant la raison pour laquelle, dans l'office des vêpres de la Pentecôte, mémoire de la Sainte Trinité, la troisième prière (après les deux adressées au Père et au Fils) est adressée non pas à l'Esprit Saint mais au Fils de Dieu, comme à celui qui est descendu aux enfers afin que les péchés soient pardonnés et que tous les morts soient ressuscités. L'Esprit Saint est « Donateur de Vie », mais son hypostase n'est pas connue. Or l'action du Saint-Esprit est précisément de faire revenir à la vie, de ressusciter. L'Esprit Saint lui-même est résurrection. Par conséquent, demander la vie pour les morts c'est demander l'Esprit Saint, en ce sens que l'Esprit Saint pénètre l'être humain non seulement par ce côté de la vie comme gage de la transfiguration, mais aussi par l'autre côté (dans la mort) comme gage de résurrection (cf. 1 Co 15, 51). Ainsi par la Pentecôte, non seulement les vivants mais aussi « les âmes des défunts » sont vivifiés et unis par la force vivifiante du Saint-Esprit. Mais cette force a pénétré dans la région de la mort uniquement avec la descente du Christ aux enfers. C'est pourquoi la dernière prière de la Pentecôte, qui doit se concentrer sur l'hypostase du Saint-Esprit comme « Seigneur et Donateur de vie », commence par une prière au Christ lui demandant de réveiller les morts à la vie afin que non seulement les vivants mais aussi les morts se trouvent dans la sphère de l'action du Saint-Esprit.

Car la mort en Christ est inséparable de la résurrection. Mais la résurrection elle aussi est inséparable de la mort³⁸. C'est pourquoi la Transfiguration, de même que la Passion, est anticipation de la Résurrection, participation à la Parousie déjà manifestée, mais en même temps manifestation de la nécessité du « baptême dans la croix ». La déification

37. Quatrième ode, 3^e tropaire.

38. Cf. Ch. SCHÜTZ, *op. cit.* p. 452. Dans la conscience orthodoxe, c'est le *kondakion* de la Transfiguration qui rend le mieux cette pensée : « Tu t'es transfiguré sur la montagne, ô Christ Dieu, tes disciples contemplèrent ta gloire autant qu'ils en étaient capables, afin de comprendre lorsqu'ils te verront crucifié que ta passion est librement voulue et de proclamer au monde que tu es vraiment la splendeur du Père ». Il faut se rappeler que, dans l'iconographie, la Transfiguration fait pendant à la Crucifixion.

dans l'Esprit Saint signifie donc à la fois le zèle à assumer déjà sa croix et le passage par la croix.

Est-ce que, dans cette perspective, la trame mariologique, si fortement soulignée par le père Serge Boulgakov, ne se perd pas, lorsqu'on voit dans la Mère de Dieu elle-même l'« image hypostatique du Saint-Esprit » ? Il semble que non, car Marie, avec le Christ, est passée par sa croix et, dans sa Dormition, elle est passée par la Parousie, nous devançant dans l'accomplissement eschatologique. De là — fait caractéristique — le tropeaire de la Transfiguration établit le lien étroit entre le rôle de Marie et notre transfiguration :

Tu t'es transfiguré sur la Montagne, Christ notre Dieu,
manifestant ta gloire à tes disciples
autant qu'ils pouvaient la comprendre.
Afin que brille sur nous aussi, pêcheurs,
Ta lumière éternelle,
Par les prières de la Mère de Dieu.
Ami des hommes, gloire à toi !

Nous avons également vu que saint Séraphim de Sarov, ayant prié, montra à son disciple sa propre transfiguration « par l'intercession de la Mère de Dieu elle-même ».

Cette perspective eschatologique n'établit pas de différence qualitative entre la Pleine de grâce et chaque homme. Il est aussi caractéristique que le même saint Séraphim, qu'il fut donné à son disciple de voir transfiguré, vit pendant sa maladie la Mère de Dieu se pencher vers lui et dire à saint Jean : « Celui-ci est de notre race »³⁹. C'est donc que dans l'humanité existe une race particulière, la race de la Mère de Dieu. Elle est l'image du terme eschatologique de l'humanité. Et ce terme, ce but, c'est le Royaume de Dieu, la Transfiguration, la Résurrection, l'Esprit Saint.

39. V.N. ILIN, *Prepodobnii Serafim Sarovskii*, pp. 18 et 38 ; I. GORAÏNOFF, *Saint Séraphim de Sarov, op. cit.*, p. 27. Pour ne pas compliquer mon exposé, j'ai laissé de côté la question de la prière du cœur, dans laquelle le Saint-Esprit s'unit à nous et prie en nous et pour laquelle les expériences des hésychastes et la Philocalie sont très éclairantes.