

éditorial

éditorial

Le début du Grand Carême a été marqué cette année par la triste nouvelle du départ du métropolite Laure de New York et d'Amérique orientale, primat de l'Église russe hors frontières.

Au cours de ces dernières années, décisives et chargées d'histoire, la divine Providence a placé à la tête de l'Église russe hors frontières un évêque dénué de toute ambition humaine et d'autoritarisme. Starets humble et sage, véritable moine, le défunt métropolite n'avait pour guide dans son ministère que l'amour du Christ et de son Église, ainsi que l'affection pour la Russie martyre et son peuple orthodoxe.

L'œuvre de sa vie fut le rétablissement de l'unité de l'orthodoxie russe. Non seulement ceux qui l'ont connu, mais l'histoire elle-même, conserveront de Mgr Laure un souvenir rempli de gratitude. Nous prions et espérons que le Seigneur le récompensera selon ses bonnes œuvres et fera reposer son âme de juste dans la demeure des saints.

Un mois avant son décès, Mgr Laure s'était rendu pour la dernière fois en Russie où, des mains du patriarche Alexis, il reçut l'ordre de Saint-Serge de Radonège, la plus haute distinction de l'Église orthodoxe russe pour les pasteurs. Dans ce numéro du *Messenger*, nous publions le dernier discours public prononcé par le métropolite à Moscou, à l'ouverture de la XII^e Assemblée conciliaire mondiale du peuple russe.

Le dossier de ce numéro est dédié à l'un des plus grands théologiens orthodoxes du siècle dernier, Vladimir Lossky, dont l'apport à la connaissance des profondeurs de l'orthodoxie est immense, en Occident comme en Orient. Au mois de février, notre diocèse a célébré le cinquantième anniversaire de son départ pour les demeures du Père. Sa vie terrestre a été relativement brève, mais l'héritage qu'il nous a laissé, aussi bien théologique qu'humain, est d'une rare richesse. Nous admirons en particulier le courage et la fermeté de Vladimir Lossky qui, jusqu'à la fin de ses jours, est resté fidèle à l'Église russe, en allant à contre-courant de l'esprit du temps. Je vous souhaite, chers lecteurs, une très joyeuse fête de Pâques que nous célébrons cette année le 27 avril. J'espère que le message pascal du patriarche Alexis que nous publions ici en français contribuera à faire grandir en vous la joie de la Résurrection du Seigneur. Que le Seigneur Jésus-Christ, mort pour nous et vivant aujourd'hui, vous donne la grâce de contempler sa Passion d'être les témoins de sa Résurrection et de communier dignement à son Corps et à son Sang qui donnent la vie.

Le Christ est ressuscité !

+ *Innocent, archevêque de Chersonèse*

sommaire

Actualité 2

- Visite au patriarcat de Moscou du président du Parti populaire européen
- Exposition « Sainte Russie » au Louvre en 2010
- Commémoration de Nicolas Berdiaev

Dossier :

Vladimir Lossky, témoin de l'orthodoxie en Occident 5

- Théologie et spiritualité chez Vladimir Lossky,
par le père Nicolas Lossky
- L'héritage de Vladimir Lossky aujourd'hui,
par Maxime Antipov
- La Croix,
par Vladimir Lossky

In Memoriam : Métropolite Laure (Shkurla) 18

- Les jeunes, notre avenir et notre présent,
par le métropolite Laure

Théologie 22

- L'enseignement orthodoxe sur la présence du Christ
dans les Dons eucharistiques
Note de la Commission théologique synodale

Vie liturgique 29

- Le message de Pâques du patriarche Alexis de Moscou et de toute la Russie

Église et Société 31

- Les droits de l'homme et la foi,
par le métropolite Cyrille de Smolensk

Revue publiée par le diocèse de Chersonèse du patriarcat de Moscou (26, rue Pécllet – Paris XV^e).
Directeur de la publication : archevêque Innocent de Chersonèse.
Rédacteur en chef : hiéromoine Alexandre Siniakov.
Comité de rédaction : hiéromoine Nestor Sirotenko, père Serge Model, Émilie van Taack.
© Diocèse de Chersonèse

L'Église et l'Europe

Le président du Parti populaire européen s'est rendu en Russie à l'invitation de l'Église orthodoxe

Wilfried Martens, président du Parti populaire européen, une des principales fractions du Parlement européen, s'est rendu en Russie du 25 au 28 février 2008, à l'invitation de l'Église orthodoxe russe. Recevant son hôte au monastère Saint-Daniel, le patriarche Alexis de Moscou et de toute la Russie a déclaré que les pays d'Europe orientale ne devaient pas rester des observateurs passifs des processus qui se déroulent au sein de l'Union européenne. Ces pays, « à partir de leurs propres traditions culturelles et historiques, peuvent apporter leur contribution au renforcement des valeurs chrétiennes en Europe ». « Je suis convaincu, a ajouté le patriarche, que l'héritage chrétien et sa présence dans la vie de la société peuvent devenir un fondement solide pour des relations renforcées entre la Russie, l'Ukraine, la Biélorussie, la Moldavie et l'Union européenne ». Le patriarche Alexis s'est réjoui de voir que le Parti populaire européen qui réunit aujourd'hui des partis démocrates chrétiens des pays de l'Union européenne, cherche « à fonder son activité sur les valeurs du christianisme ».

Le 27 février 2008, une table ronde intitulée « La place des valeurs traditionnelles et de la dignité de l'homme dans la vie politique de la Russie et de l'Union européenne » s'est tenue au département des relations extérieures de l'Église orthodoxe russe. Elle a réuni, sous la présidence du métropolite Cyrille de Smolensk, des responsables religieux, des hommes politiques et des universitaires. En ouvrant la rencontre, le métropolite Cyrille a présenté un historique de la réflexion au sein de l'Église orthodoxe russe sur les questions des droits et de la dignité de l'homme, de la liberté et des valeurs éthiques. C'est à partir de 1999 que l'Église russe



a entamé une étude suivie de ces problèmes. « L'homme est revêtu d'une dignité dont il ne peut être privé, a déclaré Mgr Cyrille, parce qu'il est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. La justice chrétienne, qui consiste dans l'amour du prochain, dans le sacrifice personnel, dans le travail honnête, dans l'humilité, la miséricorde et les autres vertus, renferme la notion de la vraie dignité de l'homme. Créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'homme vit dignement lorsqu'il se fonde sur les principes éthiques ».

À son tour, Wilfried Martens a affirmé que l'homme est autant bénéficiaire de droits que tributaire de devoirs : « Notre vision de l'homme rejette l'individualisme égoïste et, en même temps, refuse le collectivisme qui efface toutes frontières ». Pour le président du PPE, les fondements de l'Union européenne doivent comporter aussi bien les valeurs et l'héritage chrétiens de l'Europe que les idéaux démocratiques de liberté, d'égalité et de justice.



L'ambassadeur de France S. de Laboulaye et H. Loyrette reçus par le patriarche Alexis.

Culture

En 2010, exposition « Sainte Russie » au Louvre

Le 6 mars 2008, le patriarche Alexis de Moscou a reçu Henri Loyrette, président du Musée du Louvre, accompagné de l'ambassadeur de France en Russie, Monsieur Stanislas de Laboulaye. Monsieur Henri Loyrette a informé le patriarche du projet d'organisation au Louvre d'une exposition « Sainte Russie » qui présentera la spiritualité russe depuis l'évangélisation de la Russie (Xe siècle) jusqu'à Pierre le Grand (1700). Cette exposition s'inscrira dans le cadre de l'année de la Russie en France en 2010 qui coïncidera avec l'année de la France en Russie. « Les liens culturels entre la Russie et la France sont très anciens, a affirmé le patriarche Alexis, recevant ses hôtes français. Ils remontent au prince Iaroslav le Sage qui a marié sa fille Anne au roi de France Henri I^{er} ». Le primat de l'Église russe a rappelé également que la France a accueilli au XXe siècle une importante émigration en provenance de la Russie. Cet accueil chaleureux et l'histoire de l'émigration russe en France sont un beau témoignage d'entraide et de soutien entre les deux pays.

Le patriarche Alexis a remercié Henri Loyrette pour le projet du musée du Louvre : « Je suis convaincu que cette exposition donnera à de nombreux Français et aux hôtes de Paris la possibilité de découvrir la culture religieuse de la Russie et la tradition spirituelle de l'orthodoxie russe ».

L'exposition « Sainte Russie » retracera l'histoire millénaire du christianisme en Russie. Elle présentera notamment le premier épanouissement de l'art chrétien dans les principautés féodales aux XI^e-XII^e siècles (Kiev, Novgorod, Vladimir), mais aussi les développements postérieurs : le deuxième épanouissement de l'art russe, après la période de domination mongole, surtout dans les milieux monastiques (les iconographes Théophane le Grec, André Roublev, Maître Denys...), et au XVI^e siècle, l'apogée sous le règne de Basile III et d'Ivan IV. Par le rappel de ces diverses étapes, l'objectif de l'exposition sera de montrer que, bien avant les réformes de Pierre le Grand, l'art chrétien russe avait déjà toute sa place dans le paysage artistique européen.

Commémoration de Nicolas Berdiaev

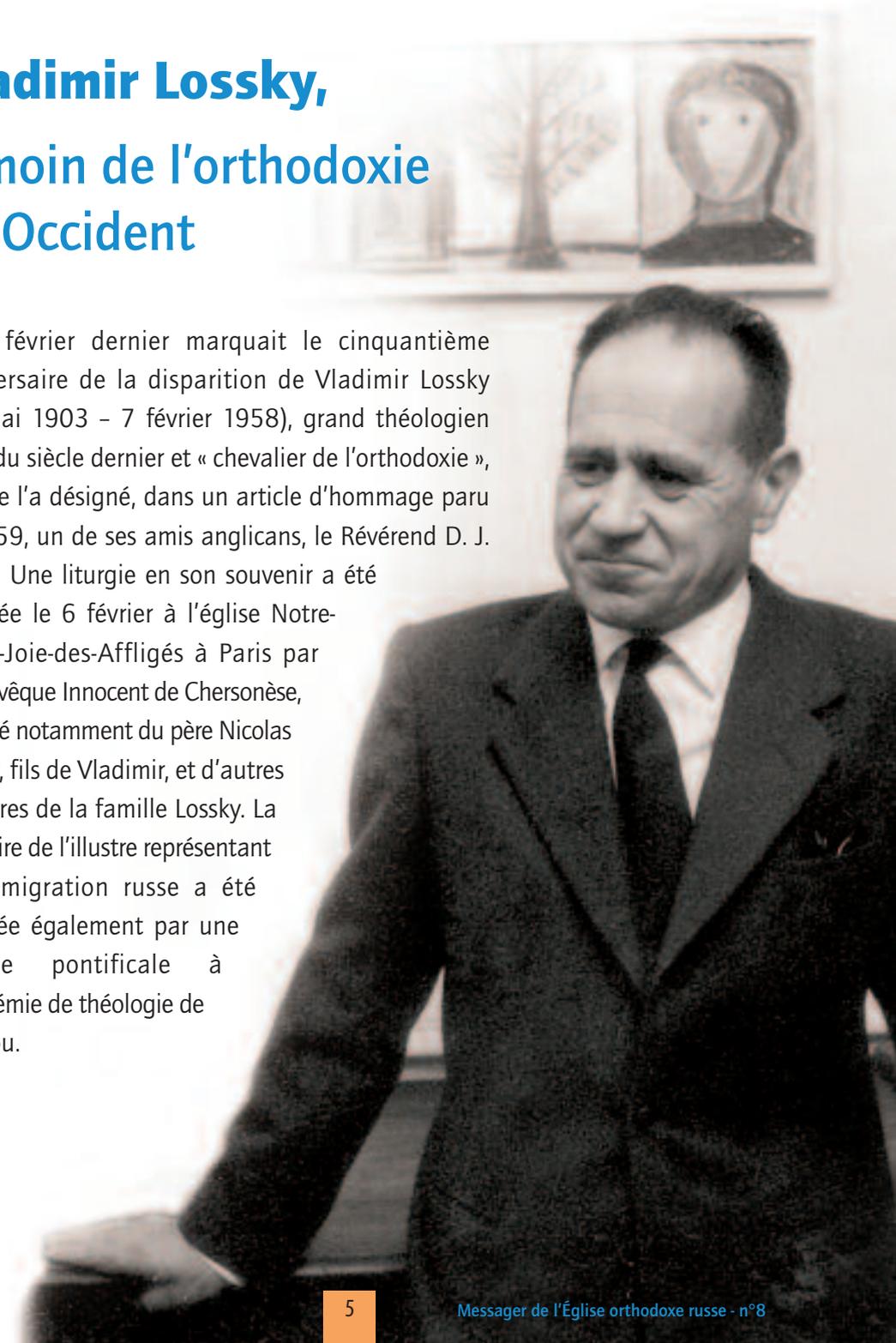


Plusieurs manifestations ont été organisées par le diocèse de Chersonèse à l'occasion du sixantième anniversaire du décès du célèbre philosophe russe Nicolas Berdiaev. N. Berdiaev, né le 19 mars 1874 à Kiev, quitta la Russie en 1922, tout comme Vladimir Lossky, et est décédé à Clamart le 24 mars 1948. Le dimanche 23 mars 2008, Jean-François Colosimo, professeur à l'Institut Saint-Serge, a donné une conférence sur N. Berdiaev dans les locaux de l'église des Trois-Saints-Docteurs. Le lendemain, 24 mars, un office des défunts a été célébré par le père Michel Ossorguine dans la

maison que N. Berdiaev habitait à Clamart et qui, aujourd'hui, est un lieu d'accueil pour des prêtres du diocèse de Chersonèse. La maison possède une petite chapelle, décorée par le moine Grégoire Krug. Le père Michel Ossorguine avait, dans sa jeunesse, connu Nicolas Berdiaev et lui rendit souvent visite dans cette même maison. L'après-midi du 24 mars, une pannikhide a été célébrée sur la tombe du philosophe au cimetière de Clamart, par des jeunes prêtres qui habitent actuellement dans sa maison.

Vladimir Lossky, témoin de l'orthodoxie en Occident

Le 7 février dernier marquait le cinquantième anniversaire de la disparition de Vladimir Lossky (26 mai 1903 - 7 février 1958), grand théologien russe du siècle dernier et « chevalier de l'orthodoxie », comme l'a désigné, dans un article d'hommage paru en 1959, un de ses amis anglicans, le Révérend D. J. Chitty. Une liturgie en son souvenir a été célébrée le 6 février à l'église Notre-Dame-Joie-des-Affligés à Paris par l'archevêque Innocent de Chersonèse, entouré notamment du père Nicolas Lossky, fils de Vladimir, et d'autres membres de la famille Lossky. La mémoire de l'illustre représentant de l'émigration russe a été honorée également par une liturgie pontificale à l'académie de théologie de Moscou.



La vie de Vladimir Lossky a été brève, mais d'une grande richesse sur le plan ecclésial. Resté fidèle à l'Église orthodoxe russe malgré les événements qui bouleversèrent l'émigration russe en 1931, il fut un des fondateurs de l'église des Trois-Saints-Docteurs, actuellement siège de l'évêque du patriarcat de Moscou en France, ainsi que de la paroisse Notre-Dame-Joie-des-Affligés dans le V^e arrondissement de Paris. Aujourd'hui, ce sont les deux seules paroisses du patriarcat de Moscou dans la capitale française.

Né à Göttingen, en Allemagne, où son père, le philosophe Nicolas O. Lossky était en déplacement universitaire, Vladimir Lossky fit ses études à Petrograd (aujourd'hui Saint-Petersbourg), en pleine période révolutionnaire. En 1922, la famille Lossky dut quitter la Russie et s'installa d'abord à Prague (1922-1924), puis à Paris. De 1924 à 1927, Vladimir Lossky suivit des cours en Sorbonne et prépara une licence libre en histoire du Moyen-Âge. Plus tard, ses recherches porteront sur Maître Eckhart et le conduiront à s'intéresser à Thomas d'Aquin et à Denys l'Aréopagite.

Pendant la seconde guerre mondiale, Vladimir Lossky participa à la Résistance, tout en donnant des conférences sur la spiritualité orthodoxe. Elles furent publiées en 1944 sous forme de livre intitulé *La Théologie mystique de l'Église d'Orient*. Il s'agit là, certainement, de son œuvre la plus connue. Vladimir Lossky enseigna la théologie dogmatique et l'histoire de l'Église à l'Institut Saint-Denis, école

théologique auprès de l'exarchat du patriarcat de Moscou à Paris, dont il fut recteur de 1945 (année de sa fondation) à 1953. En 1945-1946, Vladimir Lossky fit, à l'École des Hautes Études, une série de conférences sur la vision de Dieu dans la théologie byzantine.

Ce dossier en son hommage – un modeste complément au mémorial publié dans le numéro 30-31 (1959) du *Messenger de l'Exarchat du patriarche russe en Europe occidentale* – propose un passionnant article du prêtre Nicolas Lossky sur son père Vladimir et un témoignage d'un jeune chercheur de l'académie de théologie de Moscou sur la place de V. Lossky dans l'Église aujourd'hui. Nous republions également un article écrit par Vladimir Lossky en 1957, quelques mois avant sa mort, et intitulé « La Croix ».

Enfin, en guise de préface, nous aimerions rappeler ici les propos de Maurice de Gandillac, professeur d'histoire de la philosophie médiévale à la Sorbonne, au sujet de Vladimir Lossky: « Il fut pour nous le meilleur introducteur à des réalités que nous ne connaissons guère qu'à travers des livres peu déchiffrables. Grâce à lui, des thèmes comme ceux de l'énergie créée, de la lumière et de l'image cessaient d'apparaître à nos yeux comme des vocables abstraits et comme des brandons de discorde; dans la simplicité de l'existence quotidienne, nous voyions vivre devant nous un véritable contemporain des Pères de Cappadoce, des moines de l'Athos, des saints russes¹ ».

Théologie et spiritualité chez Vladimir Lossky, par le père Nicolas Lossky²

Vladimir Lossky a été un exilé au sens propre et non un émigré. Son père, le philosophe Nicolas Onoufrevitch Lossky, professeur à l'Université de Saint-Petersbourg, a été expulsé, comme on sait sans doute, avec toute sa famille en novembre 1922 à bord de ce qu'on a appelé le fameux « navire philosophique ». La famille Lossky n'avait nullement l'intention d'émigrer, trouvant normal de partager le destin de son peuple. À ce propos, il est très important de savoir que, tout

jeune étudiant, Vladimir Lossky a assisté au procès de l'un des tout premiers martyrs de la Révolution russe, le métropolite Benjamin de Saint-Petersbourg, aujourd'hui canonisé. La vue de la foule des fidèles se prosternant sur le passage de leur évêque emmené à la mort a profondément impressionné le jeune homme. Comme l'a écrit récemment ma sœur, Catherine Aslanoff, « cette image de l'Église, où l'évêque et son peuple étaient unis par le sang du martyr, bouleversera profondément le futur

théologien³ ». C'est là que se situe son enracinement concret dans l'Église et qu'est née la fidélité sans faille, qui dura toute sa vie, à l'Église de Russie persécutée.

Né en 1903, le 8 juin (nouveau style), lundi de Pentecôte, jour du Saint-Esprit, à Göttingen où son père se trouvait pour raisons universitaires, Vladimir Lossky n'avait que 19 ans lors de l'expulsion de la famille. Cependant, il avait déjà fait deux ans d'études à l'Université de Saint-Petersbourg. Il s'intéressait au Moyen-Âge français, ce qui explique qu'à Paris il deviendra l'élève et l'ami du grand médiéviste Ferdinand Lot, professeur à la Sorbonne et mari « agnostique » d'une théologienne russe bien connue, Myrrha Lot-Borodine. Ensuite, il deviendra tout naturellement le disciple d'Étienne Gilson avec qui il restera lié jusqu'à sa mort. É. Gilson a écrit la préface à l'édition posthume de la thèse de Vladimir Lossky sur Maître Eckhart.

L'intérêt pour le mystique rhénan remonte, lui aussi, à l'Université de Saint-Petersbourg où le professeur Ivan Grevs, spécialiste des Pères de l'Occident chrétien, attira l'attention du jeune homme sur Eckhart, lequel demeura l'objet principal de sa recherche jusqu'au dernier jour de sa vie, littéralement. Un autre professeur et ami de la famille, Lev Karsavine, initiait en même temps Vladimir Lossky aux Pères de l'Église de l'Orient chrétien. Tout ceci, avec l'enseignement de N. P. Kondakov à Prague où Vladimir Lossky restera avec sa famille jusqu'en 1924, sera la source de son attachement à la théologie patristique (qu'il faut distinguer de la connaissance des Pères de l'Église).

Vladimir Lossky était donc bien un Russe exilé et toute sa vie, il est resté très russe, tout en disant qu'il avait toujours été un « occidentaliste » convaincu et que, pour lui, être russe, signifiait avoir un sens cosmopolite du mariage des cultures et se sentir « chez soi » partout dans le monde. Mais tout



Vladimir et Madeleine Lossky

exilé qu'il fut, il choisit de venir étudier et vivre en France, terre de christianisme fort ancien et dont il vénérât les saints (au même titre que saint François d'Assise sur qui il fit une conférence mémorable alors qu'il était encore à Prague, donc avant 1924).

De plus, pour ce qui est de la théologie en exil, il ne faut jamais oublier que toute l'œuvre théologique de Vladimir Lossky a été écrite en français, à la demande de ses amis catholiques, anglicans et protestants, donc dans un contexte de dialogue œcuménique. De même, son enseignement (en dogmatique et en histoire de l'Église), à l'Institut Saint-Denis jusqu'en 1953, date de la rupture du père Eugraphe Kovalevsky avec l'Église russe, puis, jusqu'à sa mort en février 1958, dans le cadre de cours pastoraux dans l'exarchat du patriarcat de Moscou, a toujours été dispensé en français dans un esprit de témoignage d'une orthodoxie universelle et non liée à une

³ « La prière du théologien » dans Vladimir Lossky, Sept jours sur les routes de France, Paris, Éditions du Cerf, 1998, p.79.

¹ M. de Gandillac, « Vladimir Lossky et la théologie eckhartienne », *Messenger de l'Exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, n° 30-31, 1959, p. 93.

² Cet article reprend la conférence prononcée par le père Nicolas Lossky au monastère de Bose (Italie) dans le cadre du VI^e colloque international de spiritualité orientale en 1998. Elle a été publiée en italien dans *L'autunno della Santa Russia, Bose: Qiqajon*, 1999.

seule culture. Il fait donc clairement partie, avec le père Georges Florovsky (avec qui il était très lié), de ceux qui ont fait fructifier l'héritage de la renaissance patristique qui commence à se dessiner en Russie au milieu du XIX^e siècle et qui s'est amplifiée dans la préparation du concile de Moscou de 1917-1918. Curieusement, les deux hommes avaient en commun d'être en quelque sorte des théologiens « amateurs », puisque ni l'un ni l'autre n'était issu d'un séminaire ou d'une académie de théologie. Tous deux ont étudié la théologie d'une façon qu'on pourrait appeler « libre ».

La première caractéristique de la théologie de Vladimir Lossky que je voudrais souligner dans ce contexte particulier, c'est qu'il n'est pas, et a toujours refusé d'être, un héritier de la fameuse « philosophie religieuse » russe (est-ce peut-être par réaction familiale ? Il a toujours fait preuve d'un grand respect personnel pour son père, mais il refusait avec obstination l'affirmation de celui-ci selon laquelle son fils aîné Vladimir était un continuateur de sa pensée philosophique). Pour Vladimir Lossky, comme pour le père Georges Florovsky, la théologie authentique de l'Église orthodoxe était patristique.

La théologie patristique, avons-nous dit, est à distinguer de la connaissance des Pères de l'Église. En effet, n'importe qui peut connaître les écrits des Pères, et ce de façon très savante et approfondie du point de vue de l'érudition. Cela peut être une activité de bibliothèque et de cabinet de travail qui n'implique même pas nécessairement la foi chrétienne. Avoir une conception patristique de la théologie, c'est tout autre chose. C'est concevoir la Révélation dans sa plénitude pentecostale pour aujourd'hui, à la manière des Pères de l'Église. Les Pères, dans cette optique, ont tenté d'exprimer pour leur temps l'expérience ecclésiale de Dieu. Ils l'ont si bien fait que, là où ils sont unanimement l'expression véritablement ecclésiale de l'expérience de Dieu, l'expression de l'expérience de la « nuée des témoins » de tous les temps⁴, leur témoignage devient témoignage pour tous les temps.

Et nous les appelons « Pères » parce qu'ils nous engendrent dans la foi, et surtout leur exemple nous

⁴ He 12, 1.

⁵ Cf. 1 Jn 5, 6 et Jn 8, 32.



Vladimir Lossky, par J. d'Otémar

invite à devenir des fils et des filles adultes, c'est-à-dire capables de faire un bon usage du don du Saint-Esprit reçu au baptême-chrismation, le don qui est celui de la capacité de recevoir librement la plénitude de la Révélation dans une Pentecôte perpétuée. « Librement » signifie naturellement la liberté dans l'Esprit Saint qui est la Vérité⁵ et qui nous guidera dans la vérité tout entière⁶, c'est-à-dire la plénitude du Christ⁷.

Une théologie patristique est par conséquent nécessairement ecclésiale, enracinée dans la vie de l'Église où s'acquiert l'expérience ecclésiale de Dieu. Dans une telle perspective, on comprendra aisément que théologie et spiritualité sont

⁶ Jn 16, 13.

⁷ Cf. Jn 14,6.

inséparables. Pour se rendre compte que c'est bien là l'une des principales caractéristiques de la théologie de Vladimir Lossky, il suffit d'ouvrir son *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, publié en 1944, au chapitre 1. Dès le premier paragraphe il dit que le terme « théologie mystique » ne désigne « rien d'autre qu'une spiritualité exprimant une attitude doctrinale⁸ ».

Tout en posant dès le second paragraphe l'idée très centrale à sa pensée selon laquelle « en un certain sens, toute théologie est mystique, en tant qu'elle manifeste le mystère divin, les données de la révélation », Vladimir Lossky prend nettement ses distances vis-à-vis d'une conception « mysticiste » de la mystique. Pour lui, mystique ou spiritualité signifiant la tension vers l'union avec Dieu, il ne s'agit nullement d'une voie réservée à quelques êtres exceptionnels : « les Mystiques », qui ont une expérience que le commun des mortels chrétiens n'a pas. La vocation de tout être humain, en tant que créature à l'image et à la ressemblance de Dieu étant la sainteté, c'est-à-dire l'union avec Dieu, tout baptisé-chrismé est appelé à l'expérience mystique de cette union avec Dieu.

Il découle tout naturellement de ce qui vient d'être dit que chaque baptisé doit, au moins dans un certain sens, être théologien, c'est-à-dire un chrétien conscient. Ceci, on l'aura compris, rejoint le fameux « Texte » sur la prière d'Évagre le Pontique : « Si tu es théologien, tu prieras vraiment ; et si tu pries vraiment, tu es théologien⁹ ». Si c'est là la vocation de tout chrétien, il ne s'agit en aucune façon, pour Vladimir Lossky, d'une négation de la théologie au sens académique, au sens de recherche et d'enseignement. Au contraire. Il faut comprendre que pour lui, le théologien « de métier » si l'on peut dire, est encore plus directement concerné. Il s'agit, en effet, pour lui d'un service particulier qui ne peut s'exercer qu'en Église, dans un enracinement, toujours plus approfondi, dans la vie ecclésiale. Vladimir Lossky croyait fermement et enseignait avec insistance que la vocation du théologien enseignant-chercheur est un ministère au même titre que tous les autres ministères de l'Église – l'épiscopat, la prêtrise, le service des pauvres – et

toutes les autres formes de diaconie, toutes exercées en Église et pour l'édification de celle-ci. Il estimait entre autre que l'enseignement de la théologie et la recherche permanente qu'il implique nécessairement étaient incompatibles avec un travail pastoral. C'est pourquoi il a toujours refusé l'ordination sacerdotale à laquelle beaucoup l'appelaient souvent.

Si la connaissance joue un rôle essentiel dans la théologie chrétienne, celle-ci, dit-il, « est toujours, en dernier lieu, un moyen, un ensemble de connaissances devant servir à une fin qui dépasse toute connaissance ». « Servir une fin » signifie clairement que, pour Vladimir Lossky, la théologie a un but utilitaire. Elle n'est pas un exercice intellectuel abstrait qui se suffit à lui-même. La théologie ne vise qu'un seul but : le salut. Et le salut doit tout naturellement être compris en termes classiquement orthodoxes de déification (*theōsis*), d'union avec Dieu. C'est en cela que la théologie est concrète et utilitaire. Vladimir Lossky écrit à ce propos : « On aboutit ainsi à une conclusion qui peut paraître assez paradoxale : la théorie chrétienne aurait un sens éminemment pratique et cela d'autant plus qu'elle est plus mystique, qu'elle vise plus directement au but suprême de l'union avec Dieu ». Et par conséquent, « spiritualité et dogme, mystique et théologie, sont inséparablement liés dans la vie de l'Église¹⁰ ».

L'union avec Dieu, la déification, implique la prise au sérieux du rôle du Saint-Esprit dans l'économie du salut. Et c'est l'une des caractéristiques majeures de la théologie de Vladimir Lossky : l'insistance sur le caractère à la fois distinct et inséparable du Christ et de l'Esprit Saint dans l'œuvre du salut. On pourrait parler d'une christologie pneumatologique et d'une pneumatologie christologique et trinitaire. Cette insistance a même attiré des reproches à Vladimir Lossky de la part du père Georges Florovsky pour qui elle a tendance à fausser le christocentrisme de l'œuvre rédemptrice. De même, le métropolite Jean de Pergame (Zizioulas) qui lui-même insiste sur une christologie pneumatologique et une pneumatologie christologique et trinitaire, reproche à Vladimir Lossky

⁸ V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 5 ; aujourd'hui réédité en livre de poche aux Éditions du Cerf.

⁹ Évagre le Solitaire (ou le Pontique), « De la prière ; Cent cinquante-trois textes » dans *The Philokalia*, Translated from the Greek and edited by G. E. H. Palmer, Philip Sherrard, Kallistos Ware, London, Vol. I, 1979, p. 62 (Texte 61).

¹⁰ *Op. cit.*, p. 7, 11.

d'être allé, dans son *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, jusqu'à faire deux chapitres séparés intitulés respectivement « Économie du Fils » et « Économie du Saint-Esprit », suggérant ainsi qu'il y aurait deux économies alors qu'il n'y a qu'une économie divine. Certes, sur ce dernier point, le métropolite Jean a raison : il n'y a qu'une seule économie divine.

Mais quand on lit attentivement le texte de ces deux chapitres, ainsi que d'autres œuvres de Vladimir Lossky, telles que son cours de théologie dogmatique, on s'aperçoit de la proximité de ce qu'il dit sur christologie, pneumatologie et Trinité par rapport à ce que dit le métropolite Jean (voir par exemple son remarquable discours à la cinquième conférence mondiale de Foi et Constitution à Saint-Jacques-de-Compostelle en août 1993¹¹).

Pour Vladimir Lossky, dans le sacrement du baptême-chrismation, il y a une inséparable et complémentaire action du Christ et de l'Esprit. Le baptisé est incorporé à l'unité du Corps du Christ et le don de l'Esprit Saint l'y incorpore en tant que personne unique, devenue capable de recevoir la plénitude de la foi catholique (ce qui est tautologique : plénitude et catholicité signifient à peu près la même chose : selon le tout, la plénitude). Cette personne, appelée à transcender son état naturel d'individu pour entrer et croître dans ce qu'un jeune théologien a appelé la *personéité*, c'est-à-dire l'état de communion/*koinônia*, devient capable, avec l'aide de l'Esprit Saint qui habite son cœur, d'être un membre responsable de l'Église, une « pierre vivante » de l'édifice¹². En communion avec tous les témoins de tous les temps, il est l'Église.

Ceci nous amène à un autre caractère de la théologie de Vladimir Lossky : la notion de la dominante dans la personne humaine. Dans un article de 1951, « La notion théologique de la personne humaine¹³ », écrit avec la rigueur intellectuelle acquise auprès de ses maîtres occidentaux, il tente, à partir d'une analyse à la fois rigoureuse

et spirituelle de la « distinction-identité » (pour citer une des trouvailles de Vladimir Lossky) entre hypostase et *ousia* dans la Sainte Trinité, de suggérer une définition de la personne humaine : « Il faudra se contenter de dire : la personne signifie l'irréductibilité de l'homme à sa nature. 'Irréductibilité' et non 'quelque chose d'irréductible' ou 'quelque chose qui rend l'homme irréductible à sa nature', justement parce qu'il ne peut s'agir ici de 'quelque chose' de distinct, d'une 'autre nature', mais de quelqu'un qui se distingue de sa propre nature, de quelqu'un qui dépasse sa nature, tout en la contenant, qui la fait exister comme nature humaine par ce dépassement et, cependant, n'existe pas en lui-même, en dehors de la nature qu'il 'enhypostasie' et qu'il dépasse sans cesse¹⁴ ».

Cette tentative de « définition » est extrêmement riche de conséquences. Il s'agit en effet de la liberté que l'homme est appelé à atteindre par rapport aux déterminismes de la nature humaine. Il ne s'agit pas de nier l'existence de ces déterminismes mais de les intégrer dans une existence libre où ils ne sont plus déterminants. Cela implique que l'homme reçoive, au sens plein de la notion de réception, le don du Saint-Esprit qui le rend capable de mettre à l'unisson la volonté inhérente à la nature humaine et la volonté divine présente dans la grâce du Saint-Esprit qui, dans son cœur, crie « Abba, Père ». Par cette mise à l'unisson des deux volontés, par le renoncement kénotique à son moi individuel, l'homme peut devenir ce que Vladimir Lossky appelle une « conscience catholique de l'Église¹⁵ » et parler dans la Tradition (comprise, bien entendu, comme le souffle de l'Esprit Saint qui ne s'épuise jamais).

Mais ce n'est pas tout, et c'est là que la théologie, pour Vladimir Lossky, est inséparable de la spiritualité, de la tension vers l'union avec Dieu. La mise à l'unisson des deux volontés, la croissance vers une existence libre par rapport aux déterminismes, aux instincts de la nature humaine, ne concerne pas seulement la réception du dogme

(au sens basilien du terme). Elle concerne tout autant, et de façon inséparable, ce que les Pères du désert, les Pères spirituels, appellent l'esprit d'intégrité, de « dépassionnement », si l'on peut dire. Cette domination des passions entraîne un respect pour toute créature et toute la création et mène à la *kataniksis* (ou *oumilenie* ; le mot français « componction » est très laid). Ce n'est pas par accident que Vladimir Lossky a traduit, en été et à l'automne 1940, l'entretien sur le but de la vie chrétienne de Saint Séraphim de Sarov et qu'un large extrait de ce texte soit intégré à l'avant-dernier chapitre de la *Théologie mystique*...

En réalité, sur le sujet de la « vie spirituelle », Vladimir Lossky a écrit très peu et de façon très discrète¹⁶. C'est sa vie qui témoigne le mieux du caractère « mystique » ou spirituel de sa théologie. Sa « définition » de la personne humaine implique tout naturellement le jeûne qui permet à la fois de se rendre transparent à Dieu et de prendre une

distance vis-à-vis de la création pour mieux la respecter par l'abstinence, école surtout de respect pour ce que Dieu a créé. Le jeûne sert bien entendu à la prière. Très modestement, sans rien imposer à ses proches, Vladimir Lossky a toujours été un parfait modèle, lisant la Bible en entier au moins une fois par an.

Il reste une dernière question à évoquer. Vladimir Lossky est-il un théologien russe, au sens propre du terme ? La réponse est complexe. Tout d'abord, lui-même refusait l'idée que la théologie – la vraie – soit russe, grecque, serbe, roumaine ou française. Elle est fidèle à la Tradition authentique de l'Église, comme l'est celle des Pères de l'Église, d'Orient comme d'Occident, ou elle n'est pas. Il n'y a pas la moindre trace de nationalisme ou de phylétisme dans toute l'œuvre de Vladimir Lossky. Certes, il aimait la Russie et est resté très russe dans sa personne. Mais il estimait que le meilleur de l'orthodoxie russe était avant tout orthodoxe et non



Enterrement de Vladimir Lossky :
De droite à gauche : P. Serge Chévitch, P. Silouane Strijkov, P. Sophrony Sakharov.
Au deuxième rang, de gauche à droite : P. Gabriel Bornand, Maxime Kovalevsky.

¹⁶ Voir par exemple, en collaboration avec Nicolas Arseniev, *La paternité spirituelle en Russie*, ouvrage réalisé en 1977 par le père Placide Deseille, *Spiritualité Orientale*, n° 21.

¹¹ Metropolitan John of Pergamon, "The Church as Communion: A Presentation on the World Conference Theme" dans T. Best and G. Gassmann, eds., *On the Way to Fuller Koinonia*, Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order, Genève, 1994, p. 103-111.

¹² Cf. 1 P 2, 5.

¹³ Devenu un des chapitres du livre posthume *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris : Aubier-Montaigne, 1967.

¹⁴ *A l'image...*, p. 118.

¹⁵ Voir « La conscience catholique. Implications anthropologiques du dogme de l'Église » dans *A l'image...* p. 181-192. Ce chapitre fait logiquement suite aux deux précédents : « La Tradition et les traditions » et « Du troisième attribut de l'Église ».

russe (il appréciait beaucoup *Les voies de la théologie russe* de son ami le père Georges Florovsky). Toute son œuvre a été écrite en français pour ses amis de la Sorbonne, du Collège de France, du Collège Philosophique, du Fellowship de St Alban et St Serge. Il a enseigné en français la dogmatique et l'histoire de l'Église. En russe, il n'a écrit qu'un ou deux petits articles.

Cependant, il a été indéniablement, avec quelques autres qui ont la même conception de la théologie – le père Serge Boulgakov qu'il admirait beaucoup, tout en critiquant sa sophologie, le père Georges Florovsky, Mgr Basile Krivochéine, les frères Kovalevsky, et parmi la génération plus jeune, le père Alexandre Schmemmann, le père Jean Meyendorff, le père Boris Bobrinsky – l'un des fondateurs de ce qu'en Russie on appelle aujourd'hui « la théologie parisienne ».

L'héritage de Vladimir Lossky aujourd'hui, par Maxime Antipov¹

J'ai sous les yeux *La Théologie mystique de l'Église d'Orient* et *la Théologie dogmatique*, deux œuvres majeures de Vladimir Lossky, publiées en un seul volume. Elles ont sûrement été éditées plus d'une fois en France où elles sont nées, mais ce volume est remarquable par le fait qu'il ait été publié en Russie en 1991, année mémorable de la chute du régime soviétique. Le livre a été imprimé à la façon russe, à l'ancienne, ce qui semble un anachronisme à notre époque numérique. Les éditeurs ont fait beaucoup d'efforts et le livre est paru à 100 000 exemplaires, tirage absolument impensable aujourd'hui. Pourtant, à l'époque, le stock fut rapidement épuisé. Les Russes avaient soif de la Parole. Ce sont les livres et les articles de Vladimir Lossky, ainsi que les brillantes homélies du métropolitain Antoine (Bloom) qui ont alors rempli le vide spirituel laissé par le régime.

C'est une nouvelle époque qui commençait pour nous. En effet, ceux qui sont nés en 1991 passent maintenant leur baccalauréat et entrent dans les facultés. Mais que savent-ils de Lossky ? Sont-ils au courant qu'une partie de ses écrits théologiques fut publiée en URSS du temps de Staline ?

Certains des fanatiques qui rejettent cette théologie patristique, qui tend vers une purification permanente et une conversion permanente à l'orthodoxie la plus authentique, seraient bien inspirés de se rendre compte que Vladimir Lossky, que très souvent ils admirent, est l'un des fondateurs de cette « école de Paris ». Lui-même n'aurait pas supporté l'anti-œcuménisme, l'antisémitisme, et surtout l'anticatholicisme primaire de certains, lui qui était si lié avec plusieurs de ceux qui, de manière souterraine et avec beaucoup de difficultés, préparaient ce que mon père n'a pas vécu pour voir, le concile de Vatican II. Les pères Congar, Daniélou, de Lubac, Dumont et bien d'autres étaient des amis, après des joutes théologiques menées dans le plus pur esprit des tournois du Moyen-Âge, où les « adversaires » se respectaient mutuellement profondément et faisaient toujours preuve d'une parfaite honnêteté intellectuelle.

Vladimir Lossky, suivant son père Nicolas O. Lossky, quitta la Russie en 1922, sur le tristement célèbre « navire des philosophes ». Cela leur a permis de rester en vie. Bientôt, sur la colline Saint-Serge et dans la Fraternité Saint-Photios à Paris se réunira une pléiade de théologiens, philosophes, historiens russes. La pensée théologique russe survivra et se multipliera dans l'émigration. Bien plus, à Paris, Vladimir Lossky fut un des rares qui, au risque d'être rejeté par ses confrères, resta fidèle à l'Église mère, le patriarcat de Moscou.

Pour nous, aujourd'hui, Vladimir Lossky est intéressant avant tout à cause de son œuvre théologique qui, plus tard, a été qualifiée de « synthèse néopatristique » dans la théologie orthodoxe. À l'instar de son ami le père Georges Florovsky, V. Lossky fut un des premiers à ressentir le fossé qui s'était creusé entre les sciences théologiques enseignées en Russie et l'héritage des Pères de l'Église. Le règne de deux siècles du Synode, transformé de fait en un ministère d'État, n'y était sans doute pas étranger. Beaucoup de personnes le savaient, mais Lossky et Florovsky ont pu affronter ce problème d'une façon nouvelle,

parce que tous les deux n'étaient pas issus du milieu des séminaires : en effet, l'un était philosophe de formation, tandis que l'autre était philologue.

La solution possible était le retour aux Pères, aux sources de la tradition chrétienne, aussi bien orientale qu'occidentale. Parmi les auteurs cités par Lossky figurent le pseudo Denys l'Aréopagite, Augustin, Thomas d'Aquin, Grégoire Palamas... *La Théologie mystique de l'Église d'Orient* est le principal fruit des recherches théologiques et scientifiques de Vladimir Lossky. Dans ce livre, les éléments de l'anthropologie chrétienne rejoignent le principe du théocentrisme, la théologie y devient un savoir existentiel.

La théologie de Vladimir Lossky n'est pas du tout une science abstraite. Tout homme qui commence son cheminement vers le Christ doit entendre ces paroles de Vladimir : « La vie spirituelle commence par la conversion..., par l'infléchissement de la volonté qui se tourne vers Dieu et renonce au monde ». Le monde signifie ici, comme chez saint

Isaac le Syrien, « l'ensemble des passions humaines ». Comment ne pas penser ici à de multiples exemples de la vie ecclésiale ou para-ecclésiale contemporaine où le renoncement au monde est conçu inexactement comme le rejet de tout ce qui nous entoure : la famille, la société, l'État, le travail...

L'œuvre de Lossky a toujours été grandement appréciée. Ainsi, le père Jean Meyendorff écrivait que V. Lossky « a su montrer à l'Occident que l'orthodoxie n'est pas une forme historique du christianisme oriental, mais la vérité catholique et impérissable ». Il est symbolique que Vladimir Lossky ait quitté ce monde le 7 février, lorsque l'Église orthodoxe fête la mémoire de saint Grégoire de Nazianze, le Théologien, docteur de l'Église indivise qui réunit l'Orient et l'Occident. Les écrits de Vladimir Lossky continuent à faire connaître la vérité contenue dans l'orthodoxie à nos contemporains catholiques et protestants. Espérons que l'œuvre de ce grand théologien russe, mort dans l'émigration, ne sera jamais oubliée dans sa patrie.

La Croix, par Vladimir Lossky¹

« La prédication de la Croix est une folie pour ceux qui périssent, mais pour nous qui sommes en voie d'être sauvés, elle est la force de Dieu² ». On ne peut glorifier le triomphe de Dieu incarné, sa victoire sur la mort – limite de notre déchéance, sans exalter en même temps la Croix du Christ – limite du dépouillement volontaire (« kénose ») du Fils de Dieu, qui fut obéissant au Père « jusqu'à la mort, à la mort même sur la croix³ ». Car, « pour que nous vivions, il a fallu que Dieu s'incarnât et fût mis à mort⁴ ». L'incarnation a donc eu lieu afin que le Verbe éternel se fasse capable de mourir⁵. Et le Christ lui-même déclare être venu pour cela, « pour cette heure⁶ ». Mais cette « heure » du Seigneur venu pour accomplir l'œuvre de notre salut est

aussi l'heure de ses ennemis, celle de la « puissance des ténèbres⁷ ». En effet, la victoire réelle du Christ fut sa défaite apparente, car c'est par la mort qu'il a terrassé la puissance de la mort. C'est ce qui fait le « scandale » et la « folie » de la Croix, « folie » en dehors de laquelle on ne peut atteindre la Sagesse de Dieu qui reste à jamais incompréhensible aux « puissances de ce siècle⁸ ». La Croix est donc l'expression concrète du mystère chrétien, de la victoire par la défaite, de la gloire par l'humiliation, de la vie par la mort. Symbole d'un Dieu tout-puissant qui a voulu se faire homme et mourir comme un esclave, pour sauver sa créature. Insigne de la royauté du Christ – « Je l'appelle Roi, parce que je le vois crucifié : il est propre au Roi de

¹ Cet article a été publié en 1957 dans le *Messenger de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, n° 26, p. 68-71.

² 1 Co 1, 18.

³ Ph 2, 8.

⁴ *Saint Grégoire de Nazianze*, Discours 45, 28 : PG 36, 661.

⁵ *Saint Athanase*, De l'incarnation du Verbe, 20 : PG 25, 132.

⁶ Jn 12, 27.

⁷ Lc 22, 53. Sur l'heure du Seigneur, voir L. Bouyer, *Le Mystère pascal*, Paris : Éditions du Cerf, 1945, p. 71-78.

⁸ 1 Co 2, 8.



Crucifixion. Icône du père Grégoire Krug. Clamart.
Photo: F. da Costa

mourir pour ses sujets⁹ – la Croix est aussi l'image même de la Rédemption, qui est l'économie de l'amour trinitaire envers l'humanité déchue: « Amour crucifiant du Père, Amour crucifié du Fils, Amour de l'Esprit Saint triomphant par le bois de la Croix¹⁰ ».

Il est inutile d'insister sur la place que tient la Croix dans la vie des chrétiens: le Christ lui-même la désigne comme un attribut propre à tous ceux qui veulent le suivre¹¹. Manifestation de la « force de Dieu¹² », le signe de la Croix, figurant comme un objet du culte ou exprimé par un geste, est à la base de toute pratique sacramentaire de l'Église. Aussi, les représentations de la Croix du Christ (parfois remplacées par des emblèmes: ancre, trident, tau, etc.) sont-elles connues depuis la plus haute antiquité chrétienne. Les iconoclastes, qui se sont acharnés contre les images de la crucifixion, non seulement ont épargné, mais spécialement propagé les représentations décoratives de la Croix (sans le Crucifié) dans les absides des églises¹³. On peut supposer que les représentations de la crucifixion doivent remonter, elles aussi, à une date très reculée, si l'on prend en considération la caricature païenne des graffiti du Palatin (début du III^e s.) et, surtout, les gemmes avec l'image gravée du Christ en croix (II^e, III^e ss.). Vers la fin du IV^e siècle, Prudence, en décrivant dans un poème les peintures murales d'une église, parle d'une scène de la crucifixion¹⁴. Au V^e siècle nous trouvons une composition assez développée de la crucifixion sur un ivoire du British Museum et, un siècle plus tard, sur un panneau de la porte en cyprès de Sainte-Sabine à Rome. La fresque de Santa-Maria-Antiqua, également à Rome (fin du VII^e – début du VIII^e s.) se rapproche du type syrien de la crucifixion tel qu'on le trouve, par exemple, dans l'Évangélaire de Rabula (année 586): on y voit le Christ revêtu d'un *colobe*¹⁵, vivant, les yeux ouverts, se tenant droit sur la Croix. La composition syrienne suit

uniquement le récit du quatrième Évangile: elle se maintiendra pendant très longtemps en Occident. L'iconographie byzantine créera un type plus riche « systématique et pittoresque, symbolique et historique », en complétant Saint Jean par les éléments empruntés au récit des synoptiques: les saintes femmes derrière Marie, le centurion avec des soldats, pharisiens et hommes du peuple derrière Saint Jean. On peut supposer que le tableau synthétique de la scène de crucifixion, donné par Saint Jean Chrysostome dans son homélie sur Saint Matthieu¹⁶ servit de « programme d'une composition vivante » aux artistes byzantins¹⁷. Au Christ vêtu du *colobe*, vivant, sur la Croix, on substituera à Byzance, vers le XI^e s., le Christ nu et mort, la tête inclinée, le corps fléchi. Le patriarche Michel Cérulaire remarque, à cette époque, qu'on cesse de représenter le Christ en croix « d'une manière contraire à la nature », pour lui prêter « la forme humaine naturelle ». Or, c'est justement contre ces nouvelles représentations du Crucifié, qu'ils ont pu voir à Constantinople, que les légats du pape Léon IX protestèrent avec violence en 1054¹⁸. C'est que, avant d'avoir commencé à compatir à l'humanité souffrante du Seigneur, en poussant parfois jusqu'à l'extrême le naturalisme dans la représentation d'un Christ mort sur la croix, l'Occident maintenait fermement la conception du Crucifié vivant, vêtu, impassible et triomphant.

On peut dire que Byzance a créé un type de la crucifixion classique par son sens de la mesure. En recherchant la sobriété de composition, on a rejeté peu à peu les personnages au pied de la Croix, en se bornant à l'essentiel: la Mère de Dieu et Saint Jean, parfois accompagnés par une sainte femme et le centurion.

Le Christ est représenté nu, n'ayant qu'un linge blanc qui couvre ses hanches. Le fléchissement

⁹ Saint Jean Chrysostome, De cruce et latrone, hom. II: PG 49, 413.

¹⁰ Saint Philarète de Moscou, Homélie pour le Vendredi Saint. La traduction française intégrale de cette homélie a été publiée l'année dernière dans le numéro 2 du Messenger de l'Église orthodoxe russe, p. 16-21 [NdR].

¹¹ Mt 10, 38; 16, 24; Mc 8, 34; Lc 14, 27.

¹² 1 Co 1, 18.

¹³ G. Millet, « Les iconoclastes et la croix » dans Bulletin de Correspondance hellénique, 34, 1910, p. 96-110.

¹⁴ Dittochaëum: PL 60, 108.

¹⁵ Du grec kolobos: tronqué. Tunique à manches très courtes que portaient les Romains de la République et qui fut adoptée par les évêques et les moines.

¹⁶ Homélie 87: PG 57-58, 769-774.

¹⁷ Cf. G. Millet, Recherches sur l'iconographie de l'Évangile, p. 426.

¹⁸ Hefele-Leclercq, Histoire des Conciles, t. IV, 2, p. 1106.



Crucifixion. Icône du père Grégoire Krug, Vanves. Photo : F. da Costa

du corps vers la droite, la tête inclinée, et les yeux fermés indiquent la mort du Crucifié. Cependant, son visage, tourné vers Marie, garde une expression grave de majesté dans la souffrance, expression qui fait penser plutôt à un sommeil : c'est que le corps du Dieu-Homme est resté incorruptible dans la mort. « La Vie s'est endormie et l'enfer frémit d'épouvante¹⁹ ».

La victoire sur la mort et l'enfer est symbolisée par une caverne qui s'ouvre au pied de la Croix, sous le sommet rocaillieux du Golgotha, le rocher fendu au moment de la mort du Christ laissant apparaître une tête de mort. C'est le crâne d'Adam qui « d'après la croyance de quelques-uns », dit Saint Jean Chrysostome²⁰, aurait été enterré sous le Golgotha – « lieu du crâne²¹ ». Si la tradition iconographique a adopté ce détail venant de sources apocryphes, c'est qu'il servait à faire ressortir le sens dogmatique de l'icône de la Crucifixion : la rédemption du premier Adam par le sang du Christ, nouvel Adam, Dieu qui se fit homme pour sauver le genre humain.

La Croix est à trois traverses – forme qui répond à une tradition très ancienne, considérée comme la plus authentique en Orient, comme en Occident²². La traverse supérieure correspond au phylactère avec l'inscription indiquant le sujet de la condamnation. La traverse inférieure est un escabeau (le *suppedaneum*) auquel les pieds du Christ sont cloués avec deux clous. Horizontal sur notre icône, le *suppedaneum* des croix et des icônes russes de crucifixion est oblique. Cette inclinaison de la traverse inférieure, montant du côté droit du Christ, descendant à sa gauche, reçoit un sens symbolique – celui du jugement : justification du bon larron et damnation du mauvais larron²³.

Le fond architectural derrière la Croix représente le mur de Jérusalem. On le trouve déjà sur le

panneau de Sainte-Sabine (VI^e s.). Ce détail non seulement répond à la vérité historique, mais il exprime, en même temps, un précepte spirituel : comme le Christ a souffert hors de l'enceinte de Jérusalem, les chrétiens doivent le suivre et sortir hors des murs, en portant son opprobre, « car nous n'avons point ici-bas de cité permanente, mais nous cherchons celle qui est à venir²⁴ ». La partie supérieure de la Croix, avec les bras étendus du Christ, se détache sur le fond du ciel. La crucifixion en un lieu découvert dénote la portée cosmique de la mort du Christ, qui « purifia les airs » et libéra l'univers entier de la domination démoniaque²⁵.

La composition de l'icône est équilibrée et sobre. Les gestes des personnes qui assistent à la mort du Seigneur sont modérés et graves. La place de la Mère de Dieu est à la droite du Christ. Elle se tient droite en resserrant son manteau sur l'épaule, par un geste de la main gauche, tandis que sa main droite est levée vers le Christ ; le visage exprime une douleur contenue par la foi intrépide. Il semble que, s'adressant à Saint Jean bouleversé, la Mère de Dieu l'appelle à contempler avec elle le mystère du salut qui s'accomplit dans la mort de son Fils. L'attitude de Saint Jean, la tête inclinée en avant, exprime aussi une grande douleur maîtrisée. Dans certaines icônes de la Crucifixion, la sainte femme et le centurion (sans nimbes) se tiennent derrière la Mère et le disciple. La première a les traits contractés par la douleur, la main gauche appuyant la joue, dans un geste de lamentation, le deuxième – un homme barbu, coiffé de voile blanc – regarde le Crucifié et confesse sa divinité, en levant la main droite vers le front, comme s'il voulait se signer : les doigts sont pliés dans un geste rituel de bénédiction. Le nom du Centurion – Longinos – est marqué au-dessus de sa tête. L'inscription en haut désigne le sujet de l'icône : la Crucifixion.

¹⁹ Office byzantin du Samedi Saint, à laudes, stichère ton 2.

²⁰ Sur Saint Jean, homélie 85, 1 : PG 59, 459.

²¹ Jn 19, 17.

²² Au XIII^e siècle encore, le pape Innocent III la préconise dans un sermon : Sermo in communi de uno martyre, IV : PL 217, 612.

²³ Cf. l'office byzantin du mercredi à matines, Octoèque, ton 8 : la Croix est comparée à une balance de justice.

²⁴ He 13, 11-14.

²⁵ Cf. Saint Athanase, De l'incarnation, 25 : PG 25, 140 ; Saint Jean Chrysostome, Sur la Croix et le larron, homélie 2 : PG 49, 408-409.

in memoriam

Métropolite Laure (Shkurla), primat de l'Église russe hors frontières



Mgr Laure célèbre une liturgie au monastère Srétensky de Moscou.

Le métropolite Laure, primat de l'Église russe hors frontières, est décédé le 16 mars 2008, dimanche du triomphe de l'orthodoxie. Né le 1^{er} janvier 1928 à Ladomirovo, actuelle Slovaquie, Mgr Laure est entré en 1939 au monastère Saint-Job, situé dans sa ville natale. En 1946, il déménagea au monastère de la Sainte-Trinité de Jordanville, aux États-Unis. C'est là qu'en 1946 il devint moine, puis diacre (1950) et prêtre (1954). En 1960, il est nommé inspecteur au séminaire de Jordanville qu'il avait terminé quatre ans auparavant. En 1959, il est élevé au rang d'hégoumène et en 1966, d'archimandrite. Le 13 août 1967, Mgr Laure est ordonné évêque de Manhattan dans la

cathédrale de l'Église russe hors frontières à New York. Il devient par ailleurs secrétaire du Synode des évêques. En 1967, il est élu supérieur du monastère de la Sainte-Trinité, nommé évêque de Syracuse-Sainte-Trinité et recteur du séminaire de Jordanville. En 1981, il devient archevêque. En juillet 2001, Mgr Laure succède au métropolite Vladimir à la tête du Synode de l'Église russe hors frontières et devient métropolite de New York et d'Amérique orientale.

À partir du début des années 1990, le métropolite Laure se rend souvent en Russie. Mais sa première visite officielle en tant que primat de l'Église russe

hors frontières n'a lieu qu'en mai 2004. Trois ans plus tard, le 17 mai 2007, au cours d'une célébration solennelle à la cathédrale Christ-Sauveur, il signe avec le patriarche Alexis de Moscou et de toute la Russie l'acte de communion canonique avec l'Église en Russie. La signature est suivie d'une concélébration liturgique qui mit fin à plus de 70 ans de schisme.

Le métropolite Laure s'est rendu pour la dernière fois en Russie du 18 au 29 février 2008. Il a pris part à la fête patronale du patriarche Alexis et participé à la XII^e Assemblée conciliaire mondiale du peuple russe. La traduction française¹ du discours que Mgr Laure a prononcé à l'ouverture de l'assemblée le 20 février est publiée ici en hommage à cet évêque courageux, grâce auquel l'Église russe a retrouvé son unité.

Métropolite Laure : Les jeunes, notre avenir et notre présent

En premier lieu, je voudrais rendre grâce à Jésus-Christ, notre Seigneur et le Chef des pasteurs (1 P 5, 4), qui m'a donné la force de venir jusqu'ici et qui nous a tous rendus dignes de nous réunir pour parler des questions aussi importantes non seulement pour l'avenir, mais aussi pour le présent des fidèles de l'Église orthodoxe russe et de tous les peuples de notre cher pays.

Oui, la jeunesse n'est pas seulement notre avenir, mais aussi notre présent. Elle mérite une attention particulière parce qu'elle est appelée à trouver dès maintenant des voies nouvelles pour proclamer le message de l'Évangile. Sans elle, la société contemporaine serait totalement paralysée. En revanche, si nous parvenons à attirer et à réunir les jeunes, surtout ceux qui ont un amour ardent de Dieu et un désir de servir l'Église et leur pays, alors nous serons capables d'accomplir de grands exploits pour l'Église, pour l'orthodoxie et pour notre patrie. L'Église russe hors frontières, notamment, disséminée à travers toute la planète, peut s'appliquer à cette mission et contribuer à faire connaître l'orthodoxie et son immense héritage parmi toutes les nations, auprès de ceux qui sont proches et de ceux qui sont éloignés (Ep 2, 17).

La jeunesse est l'espoir d'une nation et la parure de l'Église. L'instruction religieuse et éthique de la jeunesse relève du devoir aussi bien de la famille

que de l'Église et de l'État. Tous doivent aider les jeunes à trouver les bonnes voies pour la réalisation des idéaux de l'esprit humain. Les jeunes sont nos successeurs. Ils sont les futurs bâtisseurs non seulement de la vie privée et familiale, mais aussi de la société et du pays. La famille, l'école, la société, l'État, mais surtout l'Église doivent s'appliquer à la création d'une atmosphère propice au développement spirituel et éthique des jeunes gens. Pour cela, il faut les aider à exercer leur libre-arbitre en vue du bien. Origène, un grand docteur de l'Église, a très bien formulé la principale règle de la pédagogie des Pères : « Ne jamais enseigner aux autres ce qu'on ne cherche pas à accomplir dans sa propre vie, afin d'instruire les disciples non pas tant par la parole que par l'exemple ».

L'éducation religieuse et éthique exige une approche sobre et mesurée non seulement de la part de la société et de l'État, mais aussi de la part de la famille et de l'Église. Dans notre contexte, à l'étranger, l'Église est toujours restée le centre autour duquel s'organisait notre vie. L'Église soutenait les initiatives caritatives, culturelles, sociales, sportives, éducatives de la diaspora russe. C'est l'Église qui a créé le réseau des écoles paroissiales russes et qui initia les enfants à la vie active en les faisant enfants de chœur, lecteurs, chantres. Chaque année, nous organisons des congrès de jeunes sur des sujets variés, aussi bien au niveau national qu'au niveau

¹ Par le hiéromoine Alexandre Siniakov.



panecclésial, des pèlerinages, des colloques. Les résultats de ce travail sont manifestes : les jeunes proches de l'Église, même de la quatrième génération, ont gardé leur foi, la langue et la culture russes.

Malgré la multiplication des écoles paroissiales russes dans notre Église, nous n'allons pas suffisamment à la rencontre des jeunes générations. Nous devons leur présenter l'orthodoxie de façon compréhensible. Les gens comprennent peu de choses aux offices liturgiques. Cela vaut aussi bien pour la langue liturgique que pour le déroulement de l'office. Il faut leur expliquer les choses : à quoi servent les ornements, pourquoi le prêtre donne la bénédiction, quel est le sens de telle ou telle prière, quelle est la symbolique de l'ordo liturgique. De par mon expérience personnelle, je peux vous dire que cela fonctionne : beaucoup de fidèles ont un véritable intérêt pour ces questions. Ils s'en posent beaucoup d'autres, se mettent à la lecture et assistent ensuite aux offices de façon intelligente. Nous ne devons pas oublier que la liturgie est la meilleure école théologique. Elle nous est donnée non seulement pour la prière, mais aussi pour l'instruction. Au

cours des offices liturgiques, nous pouvons tout apprendre : l'histoire de l'Église, la vie des saints, la Tradition, l'exégèse des Saintes Écritures. Tout cela nous est communiqué à « l'école de la piété » : c'est ainsi que saint Tikhon de Zadonsk aimait appeler la liturgie. C'est pourquoi, nous devons expliquer davantage le sens de ce qui se passe lors des offices. Alors, les gens resteront dans l'Église. Ils verront toute la beauté et la richesse spirituelle de la liturgie orthodoxe. Ils y participeront vraiment et ne seront plus de simples spectateurs.

Notre jeunesse est très hétérogène : il y a des jeunes d'origine russe éduqués selon les traditions orthodoxes, d'autres sont d'extraction russe, mais venus à l'Église à partir d'un certain âge. Certains jeunes sont venus de Russie et ont découvert la vie ecclésiale à l'étranger. Il y a aussi quelques représentants des populations locales qui sont venus à l'orthodoxie par divers chemins et prennent une part active dans la vie ecclésiale. Notre Église doit travailler avec les jeunes issus de milieux très divers. C'est une tâche à la fois passionnante et difficile. Ce n'est qu'ainsi que nous pouvons accomplir une de nos missions : transmettre aux générations suivantes l'héritage que nous avons

reçu de nos pères. Ayant quitté la Russie, ils ont préservé l'héritage russe dont beaucoup de leurs compatriotes restés dans le pays étaient privés. Mais nous avons un autre devoir extraordinaire : faire connaître l'héritage orthodoxe au monde entier.

L'assimilation est un des principaux défis des jeunes de la diaspora russe, parce qu'elle s'accompagne souvent d'un éloignement de l'Église. Il est évident qu'en dehors de l'Église, ils ne conservent ni leur foi, ni leur langue, ni leur culture. Si, chez nous, un jeune homme se considère comme russe, il est probable qu'il soit pratiquant. L'assimilation est notre principal défi dans la mesure où nous vivons dans une société séculière qui propose une vision attirante. De ce fait, les parents ont beaucoup de mal à éduquer leurs enfants selon les traditions, en évitant l'influence de l'esprit sécularisant qui comporte généralement le culte du confort et de l'ego. Cela aboutit souvent à l'alcoolisme, à l'usage des stupéfiants et à une vie sexuelle en dehors du mariage. Ces phénomènes ont fini par devenir normaux. Il est extrêmement difficile d'échapper à cette influence parce qu'un tel mode de vie, une telle vision des choses sont imposés par notre société. C'est une dure épreuve pour nos jeunes. Cependant, s'ils ont des amis orthodoxes, s'ils ont de bons directeurs avec qui ils peuvent partager leurs émotions, leurs réflexions, alors il y a un espoir qu'ils gardent la foi et restent fidèles aux préceptes de Dieu.

Ainsi, le plus important pour les jeunes est d'avoir dans leur entourage des personnes qui leur donnent l'exemple d'une vie juste, d'un amour véritable. Ces personnes doivent parler la même langue que les jeunes, savoir répondre à leurs questions et, tout simplement, leur consacrer du temps. Ce sont des graines qui peuvent porter de bons fruits. La communication est, à mon sens, le plus important. Nous ne devons pas avoir peur des jeunes et réciproquement. Le travail avec les jeunes nous procurera plus de joie que de problèmes. Plus nous leur consacrons du temps et de forces, plus nous aurons des chances qu'ils soient orthodoxes. Ainsi, nous faisons face à la déchristianisation de la société. [...]

Les jeunes sont soumis à des influences très variées et l'Église ne doit pas les négliger. Il est inadmissible d'avoir une attitude du genre « Qu'ils restent entre eux ! » ; « Nous n'avons pas besoin d'eux ! ». Chers frères pasteurs et vous tous qui travaillez à la vigne du Christ, servons les jeunes d'une façon responsable, avec amour, patience et compréhension, en partageant avec eux l'amour de l'orthodoxie et des valeurs de notre pays. Ainsi, nous garantirons non seulement un avenir radieux, mais préserverons notre présent dans la paix.

Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et Père et la communion de l'Esprit Saint soient avec vous tous ! Amen.



théologie

L'enseignement orthodoxe sur la présence du Christ dans les Dons eucharistiques

Note de la Commission théologique synodale de l'Église orthodoxe russe (janvier 2008) ¹

Le résumé de la foi de l'Église en la présence du Seigneur Jésus-Christ dans les Saints Dons est contenu dans la prière liturgique avant la Communion: « Je crois, Seigneur, et je confesse que tu es en vérité le Christ, le Fils du Dieu vivant venu dans le monde pour sauver les pécheurs dont je suis le premier. Je crois aussi que ceci même est ton Corps très pur et cela est ton Sang précieux ».

Pour exprimer leur foi dans l'identité véritable entre les Dons eucharistiques et le Corps et le Sang du Christ – la conviction que ces Dons sont le Corps même et le Sang même du Seigneur – les Pères de l'Église ont eu recours à des notions et à des analogies variées. Un des termes les plus connus est μεταβολή, *transformation*². Cette notion est d'autant plus importante qu'elle est utilisée, sous la forme verbale μεταβαλών (« changeant », « transformant »), dans le texte de la liturgie divine de saint Jean Chrysostome.

Le terme *transformation* remonte à la philosophie d'Aristote qui l'utilise des dizaines de fois. Notamment, dans le chapitre 4 du deuxième livre du traité *De anima*, Aristote, réfléchissant à la capacité des êtres vivants à consommer des aliments, affirme que « la nourriture... est transformée et digérée » (τροφήν... μεταβάλλειν καὶ πέπτεισθαι) par et dans l'essence qui la consomme. Cependant, cette dernière demeure ce qu'elle est (σώζει γὰρ τὴν οὐσίαν)³. Grâce à Aristote, le terme *metabolè* est encore aujourd'hui utilisé dans la médecine pour désigner le processus de digestion, le *métabolisme*.

Les porteurs de la culture antique connaissaient bien l'idée d'Aristote sur le fait que les êtres vivants, consommant un aliment, conservent leur essence, tandis que l'essence de l'aliment consommé est « transformée » et cesse d'exister. C'est pourquoi, en parlant du mystère de l'Eucharistie dans son *Discours catéchétique*, saint Grégoire de Nysse recourt à cette image pour décrire la façon dont le Corps ressuscité du Sauveur peut rester inaltérable tout en étant présent dans chaque parcelle des Dons eucharistiques:

Nous nous sommes en effet demandé comment l'unique Corps du Christ peut vivifier la nature tout entière des hommes, pour autant du moins qu'ils ont la foi, en étant partagé entre tous sans être amoindri lui-même [...]. Le Logos Dieu, étant à la fois Dieu et Logos, comme il a été dit plus haut, s'est mêlé à la nature humaine, et, une fois entré dans notre corps, n'a pas imaginé pour la nature une nouvelle forme d'existence, mais a fourni à ce corps la faculté de subsister en lui-même par des moyens habituels et appropriés, en le maintenant dans l'existence à l'aide de nourriture solide et de boisson, et cet aliment solide, c'était le pain. Cela étant, de même que pour nous, comme on l'a déjà dit bien souvent, celui qui voit le pain, voit en un certain sens le corps humain, puisque le pain absorbé par le corps devient le corps lui-même, de même dans ce cas-ci le corps qui a porté Dieu en lui, était en un certain sens identique au pain, du moment qu'il absorbait le pain en nourriture et que, comme on l'a dit, la nourriture se

transforme pour se fondre dans la nature du corps; car la propriété commune à tous les hommes, on s'accorde à l'attribuer aussi à cette chair, en ce sens que ce corps lui aussi se maintenait grâce au pain; mais ce corps, en raison de l'inhabitation du Logos de Dieu, a été transformé et élevé à la dignité divine. À juste titre nous croyons donc que maintenant aussi le pain sanctifié par le Logos de Dieu se transforme en corps du Logos de Dieu⁴.

Autrement dit, devenant Corps du Christ par une transformation, le pain cesse d'être pain, tandis que le Corps du Christ lui-même n'en subit aucune altération. Affirmant cela, saint Grégoire fait allusion à l'idée aristotélicienne bien connue de ses allocutaires lettrés.

Ces paroles de saint Grégoire de Nysse furent partiellement reprises par saint Jean Damascène dans son Exposition de la foi orthodoxe (4, 13)⁵ et sont ainsi devenues la référence en matière de l'enseignement orthodoxe sur l'Eucharistie. Cependant, l'analogie avec la *métabolè* d'Aristote ne doit pas être comprise comme l'explication du mystère qui a lieu dans l'Eucharistie. D'une façon miraculeuse, le pain et le vin deviennent Corps et Sang du Christ, tout en conservant toutes les qualités du pain et du vin. Il est impossible d'expliquer ce mystère qui ne peut être énoncé qu'au moyen de quelque comparaison.

L'histoire de l'Église connaît tout de même un certain nombre de tentatives d'explication de ce mystère par tel ou tel procédé rationnel qui vont de la négation complète de toute transformation eucharistique – l'Eucharistie est alors comprise comme un symbole ou une commémoration humaine de la Cène mystique ou, plus largement, des repas du Seigneur avec les disciples – jusqu'à l'affirmation que le pain préserve son essence en étant inclus dans l'hypostase du Dieu Verbe (en latin *impanatio*) ou qu'il se trouve uni d'une certaine façon au Corps et au Sang du Sauveur (*consubstantiatio*). Il faut examiner certaines de ces tentatives de rationaliser le Saint-Sacrement.

Ainsi, Nestorius enseignait qu'en s'unissant au Corps et Sang du Christ, le pain et le vin gardaient leur nature originelle:

Lorsqu'il [le Christ] a dit au sujet du pain: « Ceci est mon Corps », il n'a pas dit que le pain n'était plus pain et que le corps n'était pas corps, mais il l'a affirmé au contraire, en désignant le pain et le Corps qui demeure dans son essence (οὐσία). Mais nous sommes convaincus que le pain [de l'Eucharistie] est pain selon la nature et l'essence. Cependant, par la foi que le pain est son Corps il nous invite – non dans l'essence, mais par la foi – à croire en ce qui existe en dehors de son essence, ce qui devient autre par la foi et non par l'essence⁶.

Autrement dit, de même que l'humanité du Sauveur était, selon Nestorius, distincte de sa divinité et constituait une personne, *prosopon*, du Dieu Verbe, ainsi le pain et le vin de l'Eucharistie sont un *prosopon* de la nature humaine du Christ. Aussi bien la christologie que l'enseignement sur l'Eucharistie de Nestorius ont été rejetés par saint Cyrille d'Alexandrie qui consacre notamment son anathématisme 11 à la question de l'Eucharistie.

Les idées de Nestorius eurent une influence sur un autre adversaire de saint Cyrille – le bienheureux Théodoret de Cyr. L'*Eranistes* de Théodoret contient l'affirmation que, malgré ceux qui parlent de la transformation des Saints Dons, le pain et le vin conservent leur nature et leurs propriétés. En attribuant à son adversaire imaginaire l'allégation que les Dons « se transforment en une autre nature » (εις ἑτέραν φύσιν μεταβολήν), Théodoret y réplique de la façon suivante:

Eranistes [ce personnage incarne les défenseurs radicaux de S. Cyrille d'Alexandrie et, notamment, Eutychés de Constantinople] : Ainsi, les symboles du Corps et du Sang du Seigneur sont d'une nature avant l'invocation (ἐπικλήσεως) sacerdotale, mais se transforment (μεταβάλλεται) après et deviennent différents...

Orthodoxe [Théodoret lui-même] : ...Non, même après la consécration, les symboles mystiques demeurent dans leur nature: ils conservent en effet leur essence, leur forme et leur aspect d'origine. Ils sont vus et touchés ainsi. Mais nous les considérons, les croyons et les adorons ce qu'ils sont devenus⁷.

¹ Traduction française du hiéromoine Alexandre Siniakov.

² C'est ainsi que nous traduisons en français ce terme très équivoque en grec. Le russe parle de *preloženie*. Plus loin, le document l'assimilera à la notion latine de transsubstantiation. [NdT]

³ W. D. Ross, Aristotle. De anima, Oxford, 1961, 416 a-b.

⁴ Grégoire de Nysse, Discours catéchétique, 37 (SC 453, p. 320-322).

⁵ Die Schriften des Johannes von Damaskos, éd. B. Kotter, Berlin, 1973, t. 2, p. 191-197.

⁶ Nestorius, Bazaar of Heracleides, éd. et trad. anglaise par G. R. Driver, L. Hodgson, Oxford, 1925, p. 328-329.

⁷ Théodoret of Cyrus, Eranistes, éd. G. H. Ettlinger, Oxford, 1975, p. 152.



Il n'est pas difficile de voir ici la convergence avec les idées citées de Nestorius ci-dessus. Il faut noter que, pour Théodoret de Cyr, le refus d'admettre que les Saints Dons acquièrent une autre nature suppose le rejet de leur transformation. De ce point de vue, les Dons eucharistiques sont considérés comme l'image et la ressemblance noétiques du Corps et du Sang du Sauveur.

Certaines affirmations de l'*Eranistes* sont littéralement reprises dans l'œuvre appelée *Lettre à Césaire*. Elle contient une réflexion identique sur l'Eucharistie : « Lorsque la grâce divine sanctifie le pain par l'intermédiaire du prêtre, il ne s'appelle plus pain, mais doit être appelé Corps du Christ, tout en conservant la nature du pain⁸ ». Conservé en version latine, ce texte est attribué à saint Jean Chrysostome. Toutefois, sa dépendance évidente par rapport à l'*Eranistes* de Théodoret et surtout sa contradiction en matière de vision de l'Eucharistie avec les œuvres

authentiques de Jean Chrysostome – qui, comme nous le savons, se distinguait, en ce domaine, par une conception très réaliste de la transformation des Dons –, ont convaincu les patrologues de l'impossibilité de considérer Chrysostome comme auteur de cet écrit. Déjà dans la *Patrologie* de Migne, la *Lettre à Césaire* est placée dans la catégorie des *spuria*. La tradition de l'Église a toujours vu Jean Chrysostome comme le défenseur par excellence de la doctrine de transformation. En effet, la prière sur la transformation des Dons est contenue précisément dans l'anaphore qui lui est attribuée. Une telle prière est incompatible avec la vision du bienheureux Théodoret de Cyr et de la *Lettre à Césaire*.

En dehors de Théodoret de Cyr, l'affirmation relative à la préservation de la nature originelle du pain et du vin eucharistique est contenue dans les écrits d'un certain nombre d'auteurs nestoriens⁹. Ainsi, Babaï le Grand écrivait :

De même que son humanité [du Christ] est avec la divinité un seul Fils [...], ainsi au sujet du pain de l'Eucharistie nous disons qu'il devient le Corps de notre Seigneur par la venue de l'Esprit, non par nature, mais par l'union et la grâce¹⁰.

La même idée est exprimée dans le commentaire nestorien de la liturgie : « Le pain et le vin sont le Corps et le Sang du Christ par l'union et le sacrement, mais par nature ils sont pain et vin¹¹ ».

Ce n'est pas sans raisons que certaines œuvres du bienheureux Théodoret de Cyr furent condamnées au cinquième concile œcuménique pour leurs tendances nestorianisantes. Comme le souligne le commentaire du centre d'études religieuses « Encyclopédie orthodoxe » au dernier document de la commission mixte orthodoxe-luthérienne, « aucun des Pères de l'Église n'a professé le refus du changement de l'essence des Dons eucharistiques. Beaucoup, au contraire, l'ont affirmé explicitement ».

Plus tard, les iconoclastes présentèrent l'Eucharistie comme un symbole ou une icône du Corps du Christ. Ils se référaient notamment au terme *antitype* (ἀντίτυπα) utilisé dans l'anaphore de la divine liturgie de saint Basile le Grand. Le commentaire du centre d'études religieuses « Encyclopédie orthodoxe » au dernier document de la commission mixte orthodoxe-luthérienne écrit ceci à ce sujet : « Dans l'Église antique, on pouvait effectivement appeler les Dons déjà consacrés par ce terme (ce qui, bien entendu, ne signifie pas forcément une juxtaposition aux véritables Corps et Sang du Christ). Cependant, dès le VI^e siècle, le terme *antitype* s'est trouvé compromis non pas parce qu'il est mauvais en soi, mais pour des fausses interprétations dont il a fait l'objet. Déjà dans les *Apophthegmata Patrum*, l'enseignement de l'abba Daniel de Pharan contient un récit d'un miracle survenu à un starets qui affirmait à tort que les Saints Dons ne sont pas le Corps même du Christ, mais seulement ses

⁸ PG 52, 758.

⁹ Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissentientium*, Paris, 1935, t. 5, p. 295-318; P. Bruns, « Aspekte nestorianischer Eucharistielehre » in Actes du XV^e colloque patristique d'Oxford, 2007 (à paraître prochainement).

¹⁰ CSCO 61, p. 181.

¹¹ CSCO 91, p. 62.

'antitypes'¹². Par réaction aux accusations des hérétiques, saint Anastase le Sinaïte refusait catégoriquement d'appeler *antitypes* les Dons après la consécration¹³. De même, Jean Damascène écrivait :

Si certains appelaient le pain et le vin *antitypes* du Corps et du Sang du Seigneur, comme saint Basile dans la liturgie, cela se rapportait aux Dons avant la consécration et non après [...]. Le pain et le vin ne sont pas une image du Corps et du Sang du Christ (qu'il n'en soit pas ainsi !), mais le Corps déifié même du Seigneur¹⁴.

Les paroles citées de Jean Damascène s'adressent aux iconoclastes qui affirmaient que les Dons eucharistiques ne sont pas le Corps et le Sang du Seigneur, mais seulement leur image ou icône¹⁵. Prenant le contre-pied des iconoclastes, le septième Concile œcuménique a déclaré que les Saints Dons ne sont pas une image, mais le Corps et le Sang même du Christ. Les actes du concile se réfèrent notamment aux paroles de saint Jean Damascène sur le sens du terme *antitype*, citées ci-dessus.

Ainsi, l'interprétation du texte de l'anaphore de saint Basile proposée par Anastase le Sinaïte et Jean Damascène, qui consiste à appliquer la notion d'*antitype* aux Dons avant leur consécration uniquement, est devenue une règle depuis son adoption par le concile œcuménique ».

La doctrine de l'*impanatio* du pain et du vin par le Christ et non de leur transformation en son Corps et son Sang a été proposée en Occident par Béranger de Tours et ses disciples. Au moment de la Réforme, cet enseignement a été repris par certains mouvements protestants, dont une partie de luthériens. La vision de l'Eucharistie du père Serge Boulgakov est proche de cette doctrine; elle découle de son enseignement très particulier sur la Sagesse, Sophie, qui a rencontré d'importantes réticences de la part de Vladimir Lossky, de l'archevêque Séraphin (Sobolev) et de quelques autres théologiens

orthodoxes. La doctrine luthérienne officielle sur l'Eucharistie suppose une consubstantiation, un enseignement hérétique d'origine occidentale qui équivaut à la vision des nestoriens.

En luttant contre les théories d'*impanatio* et de consubstantiation, l'Église catholique romaine a canonisé la doctrine de la transsubstantiation (en grec μετασώσις, en russe *presuščestvlenie*) qui professe la transformation des substances du pain et du vin en celles du Corps et du Sang du Christ, les accidents du pain et du vin restant saufs.

Un enseignement encore plus radical que ceux de l'*impanatio* et de la consubstantiation a été proposé par Jean Calvin qui a refusé d'admettre un quelconque lien entre le pain et le vin eucharistiques sur terre et le Corps du Christ qui se trouve au ciel. Calvin expliquait son refus par l'impossibilité pour un corps de se trouver en deux lieux simultanément. La vision de Calvin a influencé la doctrine anglicane de l'Eucharistie. L'argument mentionné de Calvin a été inclus dans la rubrique noire du missel anglican qui condamne l'adoration des Saints Dons. L'abjuration de la doctrine de la transsubstantiation fait partie du serment prêté par les souverains britanniques¹⁶.

La vision calviniste de l'Eucharistie a pénétré également en Orient orthodoxe: elle est contenue dans la *Confession de foi* de 1629 du patriarche Cyrille (Loukaris) de Constantinople. C'est pour lutter contre cette hérésie calviniste que l'Église orthodoxe a adopté le terme *transsubstantiation* aux conciles de Jérusalem de 1672 et de Constantinople de 1691. Ce dernier concile a imposé des sanctions canoniques sévères aux adversaires de la notion de transsubstantiation. Les décisions de ce concile furent reçues par l'Église orthodoxe russe et incluses dans l'encyclique dogmatique du patriarche Adrien de Moscou et de toute la Russie. Dès lors, le terme *transsubstantiation* (*presuščestvlenie*) devint habituel dans la doctrine orthodoxe de l'Eucharistie: il est utilisé



Désis et la Sainte-Cène. Père Grégoire Krug. Clamart. Photo: F. da Costa

dans les encycliques officielles des évêques, dans les catéchismes approuvés par le Synode et dans d'autres manuels de théologie.

Cependant, aux XIX^e-XX^e siècles, certains théologiens orthodoxes se sont posé la question sur le bien fondé de l'utilisation du terme *transsubstantiation*. Pour la majorité d'entre eux, cette notion semblait être d'une part un emprunt inutile à la théologie latine et, d'autre part, une tentative inadmissible de percer le mystère de l'Eucharistie et d'expliquer de façon rationnelle la nature du changement sacramentel¹⁷. Par ailleurs, la majeure partie de ces critiques ne niait pas le changement d'essence des Dons eucharistiques. Seul le père Serge Boulgakov a élaboré une doctrine particulière de l'Eucharistie incompatible avec la foi en la transsubstantiation des Dons. Il a été suivi par plusieurs théologiens – orthodoxes et issus d'autres Églises – qui, sans discernement, ont pris l'œuvre théologique du père Serge comme l'expression authentique de l'enseignement orthodoxe traditionnel.

Il faut souligner que l'utilisation de la notion de transsubstantiation dans la théologie orthodoxe n'est pas une explication rationnelle de l'Eucharistie, ni une tentative de percer ce mystère. Dans l'*Encyclique des patriarches orientaux*, fondée sur les décisions du concile de Jérusalem de 1672, il est dit: « Nous croyons que le terme de *transsubstantiation* n'explique pas la façon dont le pain et le vin sont transformés en Corps et en Sang du Seigneur. Ce mystère ne peut être appréhendé que par Dieu seul. Le désir de le connaître ne peut venir que de la folie ou de l'impiété. Ce terme indique, en revanche, qu'après la consécration, le pain et le vin sont transformés en Corps et Sang du Seigneur non pas de façon symbolique, ni par une surabondance de la grâce, ni par la communication ou descente de la divinité du Fils unique, ni par la transformation des accidents du pain et du vin en accidents du Corps et du Sang du Christ, ni par un mélange ou une confusion, mais, comme nous l'avons dit plus haut, c'est d'une manière authentique, réelle et substantielle

¹⁷ Il faut noter que la critique du terme transsubstantiation remonte, d'une façon ou d'une autre, à la philosophie de Khomiakov. Ainsi, au début du XIX^e siècle, un autre slavophile, A. Kireev, avait déclenché une grande polémique dans la presse au sujet de cette notion. À l'issue de cette discussion, le caractère orthodoxe de la théorie de la transsubstantiation fut réaffirmé. L'argument décisif en sa faveur fut proposé dans un article de V. Malakhov, le futur martyr Basile, intitulé « La transsubstantiation des Saints Dons dans le sacrement de l'Eucharistie » (Bogoslovskij Vestnik, t. 2, n° 6, 1898, p. 298-320; 113-140). En 1916, une critique sévère des opinions théologiques et philosophiques des slavophiles – y compris du rejet par Khomiakov de la notion de transsubstantiation – a été proposée par le père Paul Florensky (Bogoslovskij Vestnik, t. 2, n° 7-8, 1916, p. 516-581). Il est remarquable que même Berdiaev qui, pourtant, était opposé à Florensky, reconnu dans son article « Khomiakov et le prêtre Florensky », publié en 1917, que « dans la question des sacrements, il [Florensky] est plus juste que Khomiakov ».

¹² PG 65, 157.

¹³ PG 89, 297.

¹⁴ Exposé précis de la foi orthodoxe 4, 13: Die Schriften des Johannes von Damaskos, éd. B. Kotter, Berlin, 1973, t. 2, p. 191-197 (Patristische Texte und Studien 12).

¹⁵ Cf. S. Gero, « The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources », Byzantinische Zeitschrift, 68, 1975, p. 4-22.

¹⁶ Cf. à ce sujet la lettre 152 de saint Philarète (Drozdov), métropolitain de Moscou, à A. N. Mouraviev: « Si quelqu'un avait exprimé une opinion sur l'Eucharistie semblable à celle qui est contenue dans le serment des rois d'Angleterre, il aurait fallu prendre la défense – même si l'on devait le faire seul contre tous – pour le véritable Corps du Christ et son véritable Sang, ainsi que pour la préservation de la foi authentique dans le Sacrement de la Nourriture divine ».

que le pain devient le vrai Corps du Christ, tandis que le vin, le vrai Sang du Christ ».

L'opposition entre la notion « patristique et orthodoxe » de *transformation* (μεταβολή, *preloženie*) et le terme « aristotélicien et scholastique » de *transsubstantiation* (μετουσίωσις, *presuščestvlenie*) n'a pas de fondement réel. C'est plutôt la notion de μεταβολή qui est purement aristotélicienne, tandis que μετουσίωσις n'est jamais employé ni par Aristote, ni par aucun autre auteur antique, si l'on en croit le *Thesaurus Linguae Graecae* et le prestigieux dictionnaire de Henry Liddell, Robert Scott et Henry Jones. La première utilisation du terme μετουσίωσις en Orient hellénophone remonte à Léonce de Byzance qui l'emploie du reste dans un contexte très proche de celui de l'Eucharistie, en parlant de la transformation de l'eau en vin au temps de Moïse¹⁸. Son usage s'élargit au temps des controverses palamites : ainsi, dans un contexte non eucharistique, ce terme est employé par saint Philothée, patriarche de Constantinople et disciple de saint Grégoire Palamas. Par conséquent, il n'est pas juste d'opposer, sous prétexte qu'il serait scolastique, le terme chrétien μετουσίωσις, à la notion de μεταβολή, qui, elle, est aristotélicienne (et donc païenne à l'origine).

C'est la raison pour laquelle l'évêque Michel d'Astrakhan, délégué à la première rencontre de la commission mixte orthodoxe-luthérienne pour le dialogue théologique, consacrée également à la question de l'Eucharistie, notait dans son rapport que : « L'enseignement de l'Église orthodoxe et de l'Église catholique romaine est sur ce point pratiquement identique. Les tentatives de trouver une différence substantielle entre les deux positions en se fondant sur la distinction des termes *transsubstantiation*, utilisé en Occident, et *transformation*, employé en Orient, doivent être rapportées à un désir de polémique. En effet, personne n'a jamais pu montrer en quoi consiste la différence entre ces deux notions. En revanche, l'étude de leur sens a toujours prouvé leur équivalence ».

La position de l'Église orthodoxe russe et sa foi ferme dans le changement substantiel des Dons eucharistiques ont été à maintes reprises affirmées au cours du dialogue avec les luthériens. Ainsi, à l'issue de la première consultation à Turku, du 19 au 22

mars 1970, un résumé a été adopté. Il soulignait la divergence entre les orthodoxes et les luthériens sur la façon de comprendre « la vérité de la présence réelle du Dieu-Homme Christ dans l'Eucharistie par son Corps et son Sang sous la forme du pain et du vin ». Du côté orthodoxe, ce document fut signé par le chef de la délégation l'évêque Philarète de Dmitrov (aujourd'hui, métropolite de Minsk, exarque patriarcal en Biélorussie et président de la commission théologique synodale). Dans le rapport de l'évêque Michel d'Astrakhan, joint à cette déclaration, il est dit littéralement : « Alors que les Églises historiques – orthodoxe, catholique romaine et préchalcédoniennes – confessent la transsubstantiation réelle du pain et du vin en véritables Corps et Sang de Jésus-Christ, les Églises protestantes, avec toute la diversité de leurs points de vue sur l'Eucharistie, nient le caractère matériel de la présence du Corps et du Sang sous la forme du pain et du vin ».

À l'issue de la deuxième consultation qui eut lieu à la laure de la Trinité et de Saint-Serge du 12 au 16 décembre 1971, un autre résumé fut adopté et signé, du côté orthodoxe, par le même évêque Philarète de Dmitrov, alors recteur du séminaire et de l'académie de théologie de Moscou. Le résumé affirme notamment que, « selon l'enseignement orthodoxe, le pain et le vin de l'Eucharistie sont transformés de façon substantielle en Corps et Sang du Christ. Cette transformation substantielle est indélébile dans les Saints Dons indépendamment de leur usage ». À la rencontre d'Arnoldsheim-VI qui se déroula à la laure de la Trinité et de Saint-Serge du 26 au 29 novembre 1973, l'Église orthodoxe russe souligna son « ferme attachement » à « la doctrine de la transsubstantiation ».

Enfin, résumant un certain nombre de ces rencontres bilatérales, A. I. Osipov, professeur de l'académie de théologie de Moscou, écrit : « Pour exprimer l'essence de l'Eucharistie, la théologie orthodoxe utilise les notions *transformation*, *changement* et *transsubstantiation* ».

Ainsi, au cours de longues années, les participants orthodoxes du dialogue bilatéral ont chaque fois insisté sur leur fidélité ferme à la foi dans le changement substantiel des Dons eucharistiques en Corps et Sang du Christ.

Message de Pâques du patriarche Alexis de Moscou et de toute la Russie¹

Éminents évêques, presbytres et diacres, honorables moines et moniales, pieux fidèles orthodoxes – enfants fidèles de l'Église, bien aimés dans le Seigneur ressuscité !

À l'occasion de la lumineuse Résurrection du Christ – la fête la plus joyeuse pour les chrétiens orthodoxes – de tout mon cœur, je vous adresse, mes très chers, mes meilleurs vœux ! À nouveau, nos églises sont emplies de l'allégresse pascale. Encore et encore, nous vivons le grand mystère de la Rédemption qui a libéré du pouvoir du péché et

de la mort les êtres humains fidèles au Christ. Selon les paroles du saint apôtre Pierre, notre Seigneur et Sauveur « lui-même, dans son propre Corps, a porté nos péchés sur le bois, afin que, morts à nos péchés, nous vivions pour la justice² ».

Comme il est grand, l'amour de Dieu pour nous ! Ceux qui l'ont abandonné, il ne les a pas abandonnés. Ceux qui se sont éloignés de lui, choisissant une vie selon leurs voluptés, il les a purifiés en assumant les souffrances et la mort. À ceux qui sont accablés par les péchés, il a ouvert



Tombeau vide. Fresque du père Grégoire Krug. Église des Trois-Saints-Docteurs. Paris. Photo : F. da Costa

¹ La traduction française est du père Nicolas Lossky.

² 1 P 2, 24.

¹⁸ PG 86, 1772 et 1801.

le chemin du repentir et de la renaissance spirituelle – le chemin menant à la vie éternelle. Rendons grâce au Seigneur pour sa miséricorde et pour son amour envers les hommes ! Rendons-lui grâce comme des enfants pleins d'affection qui peuvent se protéger des maux et des malheurs dans la Maison du Père !

Par notre foi, par notre audace, par notre amour pour le Christ et des uns pour les autres, nous est donné le passage de la mort à la vie éternelle, de l'esclavage du péché au libre accomplissement de la volonté de Dieu. D'une semblable façon, ce passage salutaire est accompli par des peuples entiers spirituellement nourris par notre Sainte

Église. Des ténèbres de l'incroyance, ils vont vers la lumière du Christ, par la renaissance et la restauration spirituelles. De plus en plus de croyants, dans notre patrie et au-delà de ses frontières, dans la diaspora russe qui rassemble des millions de gens, ont en Christ « la vie... en abondance³ » et, par conséquent, le véritable bonheur et la possession de la vraie plénitude de l'être.

Suivons donc avec constance le chemin du Christ, accomplissant le précepte de l'Apôtre : « Redoublez d'efforts pour affermir votre vocation et votre élection ; ce faisant, pas de danger de jamais tomber. C'est ainsi, en effet, que vous sera généreusement accordée l'entrée dans le Royaume éternel de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ⁴ ».

Et quelle que soit pour nous la difficulté de ce chemin, ne cédon pas à l'abattement, « sachant que celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus nous ressuscitera nous aussi avec Jésus et nous placera près de lui⁵ ». Cette rayonnante espérance illuminera la vie de nos familles, de nos communautés, de nos peuples, d'une lumière spirituelle, et la paix et le bonheur s'établiront dans nos maisons, dans nos villes et nos villages.

À présent, alors que mon cœur est empli de cette immense joie, je vous adresse à tous, mes très chers, de tout mon cœur mes meilleurs vœux à l'occasion de cette fête de la Sainte Pâque, vous saluant avec les paroles du salut éternel qui remontent aux temps apostoliques, transmis de génération en génération :

Le Christ est ressuscité ! Il est vraiment ressuscité !

Je m'empresse de partager la jubilation pascale avec tous les orthodoxes du monde, avec chacun de ceux qui invoquent en prière le nom du Christ. Que notre joie atteigne aussi ceux qui, pour l'instant, ne font que rechercher la foi salutaire.

Que la paix, la joie spirituelle, la santé, le salut et le succès en toute bonne chose vous soient donnés à tous par le Christ Sauveur Ressuscité !



Descente aux enfers. L. Ouspensky.
Paroisse Notre-Dame-Joie-des-Affligés. Paris.
Photo : F. da Costa

³ Jn 10, 10.

⁴ 2 P 1, 10-11.

⁵ 2 Co 4, 14.

Les droits de l'homme et la foi

Par le métropolite Cyrille de Smolensk et de Kaliningrad¹

Les droits de l'homme sont indiscutablement une notion importante de l'ordre social contemporain. Son attrait repose sur une idée simple et accessible, selon laquelle le bien de chaque être humain est le centre de la vie sociale. Cette idée est née dans la culture européenne grâce au christianisme. Les chrétiens ont toujours annoncé l'accessibilité du salut à chaque homme, indépendamment de son origine ethnique ou sociale, et ont toujours insisté sur l'unicité et la valeur de chaque personne humaine dans le dessein de Dieu à l'égard du monde.

C'est pourquoi les chrétiens ne peuvent rester indifférents envers l'évolution de ce message fondamental à l'humanité, même s'il est désormais traduit dans le langage séculier des droits de l'homme. Il est important que cette notion puisse continuer à servir le bien de chaque homme et de toute la société. Cependant, aux yeux de nombreux chrétiens orthodoxes, l'évolution et l'application des droits de l'homme prend aujourd'hui quelquefois une tournure qui trahit le suprême objectif de ces droits.

D'abord, l'évolution de la notion des droits de l'homme est de plus en plus influencée – de façon presque exclusive – par une vision étroite de la nature humaine, vision qui n'est pas partagée par la majeure partie de la population de notre planète. Souvent, des institutions internationales chargées de la défense des droits de l'homme fondent leurs conclusions sur l'opinion d'un cercle restreint d'experts – fonctionnaires ou représentants de minorités bien organisées. Un certain nombre d'États subissent une forte pression de ces milieux et perdent la capacité d'exprimer les convictions de leur propre population.

Il faut noter également que la notion de la dignité de la personne, qui est aujourd'hui largement utilisée en lien avec la question des droits de l'homme, n'a pas de définition précise et générale. Elle est invoquée comme un axiome. Il est temps d'engager une discussion sur son sens. C'est là que réside la clef de notre vision de l'homme et donc de ses droits. Pour les chrétiens orthodoxes il devient évident que la

dignité de l'homme ne peut être représentée en dehors de la dimension spirituelle et éthique. En même temps, pour rendre le concept des droits de l'homme acceptable par toutes les cultures, on le présente souvent comme distant de la religion. En fin de compte, les convictions religieuses sont déclarées affaire privée et ne sont pas considérées comme source du droit moderne, y compris de la théorie des droits de l'homme. Il en est ainsi malgré le fait qu'environ 80 % des habitants de notre planète sont des personnes croyantes.

En revanche, certains appellent sans scrupules à soumettre les convictions religieuses aux normes juridiques engendrées par des visions non religieuses. Cela aboutit à la domination d'une approche agnostique, voire matérialiste de la vie, qui à juste titre suscite un mécontentement chez les croyants. En pratique, cela comporte l'expulsion des rites, des symboles et des idées religieux de la sphère publique. Même la fête de Noël, chère aux chrétiens, a perdu son appellation dans de nombreux pays occidentaux. Désormais, les responsables politiques parlent de « fêtes saisonnières ». De même, on justifie au nom des droits de l'homme les atteintes aux symboles religieux et la déformation de l'enseignement religieux. Dans le même esprit, on cherche aujourd'hui à imposer à l'école une découverte générale des différentes religions au lieu des cours sur les fondements de sa propre foi. En un mot, l'approche séculière oblige les gens à renoncer à l'expression de leur foi en dehors de la sphère privée. Cela mène à la mise en place d'une société irrégulière qu'aucun homme vraiment croyant ne peut souhaiter. Par ailleurs, nous constatons un très fort lobbying des opinions féministes et homosexuelles sur la formulation de normes, de recommandations et de programmes dans le domaine de la défense des droits de l'homme. Cela est destructeur pour la famille et la démographie. Ce n'est pas à nous de juger les hommes pour le mode de vie qu'ils choisissent, mais pourquoi chercher à imposer leur point de vue aux autres personnes qui ne les partagent pas, et cela par le biais de la justice ? Ainsi, récemment, en Grande-Bretagne, a été interdite l'activité

¹ Ce discours a été prononcé à Genève le 18 mars 2008 dans le cadre de la VII^e assemblée du Conseil des droits de l'homme de l'Organisation des Nations Unies. La traduction française est du hiéromoine Alexandre Siniakov.

de plusieurs agences catholiques pour l'adoption qui n'acceptaient pas les demandes de couples homosexuels. Nous ne pouvons reconnaître des approches aux rapports entre l'homme et la femme, entre parents et enfants, ou concernant le statut des couples homosexuels, fixés sans prendre en compte l'avis des personnes croyantes.

La vision de l'avortement comme un droit de la femme conduit à ce que les organisations internationales deviennent de plus en plus sourdes et aveugles à l'égard du droit à la naissance de l'enfant conçu. Les références à l'éthique ne sont plus admises dans les expériences scientifiques sur les embryons. La proposition d'inclure dans le corpus juridique des droits de l'homme le droit à l'euthanasie est stupéfiante. Les droits de l'homme, qui reposent fondamentalement sur la défense de la vie, peuvent bientôt basculer du côté de la mort.

Il existe également de sérieuses difficultés dans l'application des droits de l'homme. Un des problèmes majeurs est l'interprétation de la notion de liberté. Les droits de l'homme définissent certaines possibilités auxquelles l'homme peut recourir à sa guise. Autrement dit, ils ne défendent que la liberté du choix et restent muets sur les responsabilités de la personne. En fin de compte, la liberté de l'homme par rapport au mal se trouve sans défense. En quoi consiste-t-elle, la liberté par rapport au mal? Pour nous, elle est définie par les normes éthiques. Dans son discours à l'assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe l'année dernière, le patriarche Alexis II a proposé de considérer l'éthique comme une liberté positive: « L'éthique est la liberté d'action. C'est la liberté mise en pratique par le choix responsable de celui qui sait se limiter pour son propre bien et celui de toute la société ».

J'aimerais rappeler que les standards de l'ONU, qui se fondent sur la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, supposent une restriction de la liberté de choix en vue de « satisfaire les exigences justes de la morale ». Hélas, dans la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne, cette précision n'est pas reprise.

Dans beaucoup de pays, au nom de la liberté, prospère une industrie qui inonde la société de produits encourageant un genre de vie amoral. Nous croyons que tout homme doit avoir le droit d'être à l'abri de la propagande de la violence, de la drogue, de l'alcool et du libertinage sexuel. Nous sommes convaincus que les droits de l'homme ne doivent pas contredire les normes éthiques auxquelles la majorité de la population est attachée. Si les droits de l'homme imposent le relativisme moral dans la société, ils finiront par devenir étrangers aux hommes de foi.

La notion des droits de l'homme soulève la question du droit des différents pays à avoir leur propre système de défendre ces valeurs. Certes, les droits de l'homme sont universels. Cependant, ils peuvent s'incarner de façons différentes dans les divers pays, compte tenu des spécificités culturelles de tel ou tel peuple. Dans certains pays, la population est plus religieuse que dans d'autres. La religion peut et doit y avoir un rôle plus visible dans la formation et la mise en pratique des droits de l'homme. Par ailleurs, chaque peuple possède sa propre expérience historique et ses propres traditions culturelles. Il ne faut pas négliger ces réalités dans la mise en place du système national de la défense des droits de l'homme. Ils pensent d'une façon qui n'est guère démocratique, les pays qui prétendent que seule leur façon de mettre en pratique les droits de l'homme est universelle. Directement ou indirectement, ils cherchent à imposer leurs standards à d'autres peuples ou à devenir les seuls juges dans la sphère des valeurs. Je pense que seul un dialogue qui exclut le rapport de maître à disciple peut être efficace.

Enfin, je ne peux passer sous silence le tort que cause à la réputation de l'activité de défense des droits de l'homme la pratique des doubles standards. Bien souvent, la notion des droits de l'homme est instrumentalisée par certains pays pour faire avancer des intérêts particuliers. Cela concerne avant tout les régions conflictuelles de la planète. L'exemple le plus récent est le statut du Kosovo et de la Métochie. De tels cas enveniment la situation dans le monde et créent une méfiance envers la doctrine des droits de l'homme.

En conclusion, j'aimerais souligner le point suivant. Aujourd'hui, on parle souvent du conflit des civilisations ou des cultures, alors qu'il s'agit en réalité d'un conflit des approches, dont l'une est fondée sur une conception religieuse du monde et l'autre sur un système de pensée non religieux. Il existe une opinion tenace selon laquelle une approche areligieuse et neutre éthiquement pourrait exprimer les attentes de l'humanité de manière universelle et niveler les contradictions existantes. On oublie que la dimension religieuse et éthique de la vie humaine est un fait tout aussi universel, qui concerne chaque peuple.

Pour conclure, je voudrais ajouter que l'Église orthodoxe russe élabore actuellement un document sur sa vision des droits de l'homme. Sa promulgation est prévue lors du prochain concile épiscopal. De notre expérience du dialogue interchrétien et interreligieux, nous savons que d'autres communautés ont déjà défini leur position sur cette question. Il serait juste que ces points de vue soient pris en compte par le Conseil des droits de l'homme de l'Organisation des Nations Unies.

Revue bimestrielle d'information et de spiritualité orthodoxes

Éditée par le diocèse de Chersonèse du Patriarcat de Moscou

Prix du numéro: 3 €

ISSN 1955-172X

Réalisation: MH Éditions - www.mh-editions.fr

Rédaction et contacts:

Diocèse de Chersonèse

26, rue Péclet

75015 Paris

E-mail: messenger@egliserusse.eu

Participation aux frais d'expédition:

France15 €

Autres pays20 €

Abonnement de soutien30 €

Vous pouvez régler votre abonnement
par chèque en euros libellé à l'ordre de
l'Exarchat du Patriarcat de Moscou
ou vous abonner en ligne sur le site
Internet www.egliserusse.eu

Pour avoir des nouvelles régulières de l'Église orthodoxe russe, de la présence orthodoxe en Europe, de la coopération entre les Églises orthodoxes, du dialogue entre chrétiens, nous vous invitons à consulter le site officiel du diocèse de Chersonèse "Église orthodoxe russe en Europe occidentale":

www.egliserusse.eu

Nous vous recommandons également le site

www.orthodoxie.com

riche en informations sur l'orthodoxie en France et dans le monde.

Site consacré à l'iconographie orthodoxe, avec de nombreux textes en français, en russe, en serbe et en anglais:

www.icone-orthodoxe.com

Photo à la 1^{ère} page de couverture: Vladimir Lossky

Photo à la 4^e page de couverture: Entrée du Seigneur à Jérusalem. L. Ouspensky. Église Notre-Dame-Joie-Joie-des-Affligés.

Paris. Photo: F. da Costa

messenger

de l'Église orthodoxe russe

N° 8 Mars-Avril 2008

Dossier: Vladimir Lossky, témoin de l'orthodoxie en Occident

Théologie
L'enseignement
orthodoxe
sur l'Eucharistie

Les droits
de l'homme
et la foi



messenger
de l'Église orthodoxe russe

Revue orthodoxe d'information et de spiritualité