

5.

Ecclésiologie eucharistique et spiritualité monastique: rivalité ou synthèse?

Stavros Yangazoglou
(Athènes)

Extrait de :

L'ecclésiologie eucharistique.

Sous la direction de Jean-Marie Van Cangh.

Publication de l'Académie Internationale des Sciences Religieuses 2009.

5.

Ecclésiologie eucharistique et spiritualité monastique : rivalité ou synthèse?

Stavros YANGAZOGLU
(Athènes)

La théologie en Grèce a commencé à centrer son intérêt sur une toute nouvelle manière d'interpréter la Sainte liturgie et l'ascèse monastique, l'événement eucharistique et l'expérience ascétique, surtout après l'essor du renouveau théologique durant la décennie 1960.

Il est bien connu que cette rénovation a été le signe d'une tentative laborieuse de la pensée théologique néogrecque de sortir de sa « captivité de Babylone » et de la « pseudomorphose » de l'éthos théologique de l'Orthodoxie (voir les Confessions de foi Orthodoxe sous l'occupation Ottomane, le piétisme des Mouvements chrétiens, l'intellectualisme et les influences occidentales, visibles sur la théologie académique néogrecque). Cependant, il nous faut bien reconnaître que ce renouvellement de la théologie en Grèce a été la conséquence d'un dialogue, ouvert et sincère, avec les mouvements rénovateurs de la théologie en Occident (mouvement biblique, patristique et liturgique), avec pour fer de lance et catalyseur intermédiaire la présence essentielle et fructueuse de la diaspora des théologiens Russes en Occident. La connaissance de la prière de l'Église Orientale et des anciennes traditions liturgiques a marqué une nouvelle découverte du culte et de l'Église en tant que Corps du Christ. Toutefois, la redécouverte de la pratique authentique de la liturgie, de l'expérience et de l'expression de l'essence de l'Eglise, nous a révélé la dimension catholique de l'Église, aboutissant tout naturellement au ravivement de l'intérêt pour l'ecclésiologie, sur des fondements et des principes renouvelés.

En effet, la publication et l'étude des textes patristiques et liturgiques ont mené à un épanouissement de la théologie patristique et liturgique. L'ecclésiologie eucharistique, la théologie de la personne, la distinction entre essence et énergies dans le dogme sur la Sainte Trinité, la théologie de l'icône, l'ascétique philocalique de l'éthos orthodoxe et la tradition monastique, en tant qu'axes et priorités de l'intérêt théologique, montrent

que la pensée orthodoxe moderne recherche et redécouvre la conscience de son identité auparavant obscurcie.

L'étude historique du culte, en particulier, montrant les principes et les sources de l'expérience liturgique ancienne de l'Église, a déclenché des efforts intenses vers une rénovation liturgique, puisqu'il est devenu manifeste que le Moyen-Âge et la période scolastique ont provoqué de graves altérations dans le culte de l'Église Occidentale. Mais en même temps, l'occidentalisation de l'Orient a obscurci l'importance de l'Eucharistie pour la vie de l'Église. Nous devons noter ici que, dans l'ecclésiologie « orthodoxe » officielle, l'Eucharistie était présentée comme un « moyen de grâce », c'est-à-dire un sacrement parmi d'autres. Dans le discours dogmatique de la théologie orthodoxe moderne, cette conception, empruntée à la théologie catholique romaine, plaçait constamment le chapitre sur les Sacrements après celui sur l'Église. De ce fait, dans le discours dogmatique de la théologie orthodoxe moderne, l'Eucharistie concernait la théologie relativement, d'une part, à la transformation sacramentale du pain et du vin et, d'autre part, à la validité ou non de sa célébration et à la communion au niveau individuel conformément aux canons. Mais, lorsque l'Église, en tant qu'institution, est considérée comme la cause des sacrements et de la grâce qui en résulte, elle se voit privée de toute perspective eschatologique, précisément parce qu'elle les précède. Ainsi les sacrements et notamment l'Eucharistie se transforment en miracles objectifs, *ex opere operato*, « sacrés, intemporels et immuables », avec pour centre la transformation des éléments matériels. En d'autres termes, le but de l'Eucharistie et des autres sacrements n'est pas de bâtir l'Église mais d'alimenter et de renforcer la piété individuelle. Conséquence de cette interprétation est la possibilité de célébrer le sacrement de l'Eucharistie sans la participation du peuple et même en son absence.

En suivant cette ligne, nous en concluons que derrière le symbolisme rituel, derrière l'explication scolastique du moment de la consécration des dons, derrière l'action *sacramentaliste* et *cléricaliste* du célébrant, il n'y a que le donné objectif de l'institution historique, dans la mémoire du passé, et non pas une révélation apocalyptique et une communion des eschata. C'est comme si l'Église ne vivait et ne goûtait pas, dans l'Esprit, l'expérience des eschata dans l'Eucharistie, comme si elle ne ressentait pas la présence du Seigneur arrivant en gloire, comme si elle ne participait pas au banquet eschatologique du Royaume. C'est ainsi que l'on peut expliquer le fait que l'eschatologie fut considérée, en somme,

comme le dernier chapitre, paradoxal, de la dogmatique, où il est question de ce qui adviendra dans le futur. Aux antipodes de cette mentalité, la théologie liturgique ou eucharistique qui se développe progressivement, aborde la Divine Eucharistie comme le Sacrement par excellence de l'Église, comme l'acte qui la rend ce qu'elle est exactement. Ici le rituel, l'histoire du culte et le droit canonique sont examinés en deuxième plan.

La première conséquence de cette approche fut la réinsertion de la Divine Eucharistie au centre de l'événement ecclésiastique, comme sa seule raison et source. Désormais la Divine Eucharistie n'est plus considérée comme un sacrement parmi les autres. Il s'agit sans doute d'un rétablissement du culte au centre de la vie et de la vérité de l'Église et d'une considération renouvelée de l'Eucharistie en tant qu'acte public qui rend manifeste la nature éternelle de l'Église en tant que corps du Christ. Ainsi, l'Eucharistie, en tant qu'acte catholique, ne se réfère plus seulement à une fonction de la vie de l'Église (la prière commune), mais exprime, inspire et détermine toute l'Église, sa nature entière et l'ensemble de sa vie. En somme, le Mouvement Liturgique a stimulé la pensée théologique orthodoxe afin que celle-ci comprenne le culte comme une autorévélation éternelle de l'Église, qui, en tant que communauté, qui parcourt les sentiers de l'histoire vers les fins dernières du Royaume.

Cette perspective eschatologique a dépassé la considération historique de l'Eucharistie, jusqu'alors prépondérante, dans une approche où l'Eucharistie est considérée comme l'expérience eschatologique par excellence de l'Église, comme liturgie (acte public), comme avant-goût du – et mouvement vers le – Royaume. L'Église, à travers l'Eucharistie dévoile, à l'intérieur de l'histoire, son identité future, c'est-à-dire *ce qu'elle sera* dans le Royaume. Même en dehors de l'Eucharistie, l'Église, demeure toujours l'Église, puisque elle est dans l'Eucharistie l'image et l'avant-goût des fins dernières. C'est pour cela que l'on peut l'appeler *l'Église*. Cette dimension eschatologique de l'Eucharistie a des conséquences cosmologiques importantes. Tout ce qui se réalise de manière sacramentale lors de l'Eucharistie, sera également réalisé à la fin pour le monde entier. Le monde est le corps de l'humanité et celle-ci est désormais le corps du Christ. Par conséquent, l'Église, dans sa perspective eschatologique, s'identifie au corps eucharistique, qui est le corps du Christ se trouvant au-delà du ciel. Tout le monde naturel comparait à l'Eucharistie à travers l'homme pour qu'il se transforme, lui

aussi, en Corps du Christ. D'ailleurs, l'Eucharistie est précisément offerte *pour la vie du monde*.

Aspects de base de la théologie et de l'ecclésiologie eucharistique.

Le Mouvement Liturgique a contribué à la redécouverte par les orthodoxes de leur tradition et pour qu'ils expriment leur conception sur l'Église de manière eucharistique par excellence, dans le cadre du Dialogue Œcuménique. Ainsi, l'Eucharistie est-elle désormais abordée par les orthodoxes comme le sacrement de la catholicité, c'est-à-dire, de l'Église (Florovsky). Le rassemblement eucharistique est la source de toute la vie de l'Église, c'est-à-dire de son unité, de sa communion ; il ne s'agit aucunement d'un de ses sacrements qui satisfait simplement les besoins individuels des fidèles (Affanasiev). L'acte liturgique, le culte de l'Église en général, est interprété théologiquement et ecclésiologiquement ayant toujours l'Eucharistie pour centre et point de référence. De ce fait, l'Eucharistie ne peut ni être la simple expression rituelle du culte, ni se réduire aux éléments structurels de l'ordre liturgique. Au contraire, elle constitue l'être et l'identité même de l'Église, la source et le « point de référence » de la théologie. Au moment de l'Eucharistie, l'Église cesse d'être « institution, dogme et système » et se réalise en tant que « vie, vision et salut ». Par conséquent le *lex orandi* doit être redécouvert comme *lex credendi*, c'est-à-dire comme restitution de la signification théologique de la liturgie et de la dimension liturgique de la théologie. Dans sa plénitude cosmologique et eschatologique, l'Eucharistie constitue le Sacrement de l'Église, sa vérité (Schmemmann).

La mise en valeur de la dimension ecclésiologique de l'Eucharistie a contribué à ce que la théologie orthodoxe moderne dépasse la conception scolastique (sacramentalisme) de l'Eucharistie en tant qu'objet et qu'elle l'interprète comme un *événement* dynamique *en train de s'accomplir*, comme un *acte de la communauté*, comme *l'être et la manifestation* de l'Église. Par la célébration de la Divine Eucharistie, l'Église s'accomplit, se montre et se dévoile en tant que communauté, laquelle, bien qu'elle marche dans l'histoire, anticipe les eschata et le Royaume. L'Eucharistie est l'expression du Mystère de l'Église qui inclut tout.

Une seconde conséquence due à la théologie eucharistique fut le changement dans la considération des relations entre l'Eucharistie et le ministère ordonné. Ce ministère n'est plus considéré comme une institution donnée, située au-dessus et en dehors de l'Eucharistie, qui la

rend valide par une autorité historique remontant aux Apôtres. Au contraire, le ministère est abordé comme un service (λειτουργημα) ecclésiastique existant à l'intérieur et en faveur de la communauté eucharistique, puisque toute ordination doit être célébrée à l'intérieur et en faveur de la communauté eucharistique. De même l'évêque, étant à la tête de sa communauté, il n'existe qu'en rapport et en référence à l'Église locale. Cela signifie que la dimension de la dignité épiscopale est par excellence ecclésiologique et tire son sens à partir de la communauté eucharistique. Aucune dimension individuelle, ou validité légale ne peut justifier par elle-même l'existence du ministère ordonné.

L'acceptation de la théologie eucharistique et de son importance pour l'institution synodale et pour la relation entre l'Église locale et l'Église œcuménique, la communion et l'altérité en tant qu'éléments provenant de l'expérience eucharistique de l'Église, la dimension cosmique et écologique de l'expérience eucharistique, révèlent, au début du XXI^e siècle, la nouvelle dynamique œcuménique dans le domaine de l'ecclésiologie. L'événement de l'Église ne relève plus désormais d'une conception institutionnaliste, hiérarchique et cléricale de l'Église.

Le rôle particulier de la Pneumatologie s'avère décisif dans le cadre de la théologie et de l'ecclésiologie eucharistique. Entre un christomonisme, qui a marqué la conception de l'Eucharistie et l'Église en Occident et un pneumatomonisme prenant souvent la forme de spiritualité individualiste, en Orient et dans le contexte protestant suite à la Réforme, la théologie orthodoxe approche, aussi bien l'Eucharistie que l'Église, par le biais de la synthèse réciproque entre Christologie et Pneumatologie. Le Christ est « l'oint » du Saint-Esprit, au sein duquel habite « toute la plénitude de la divinité ». Le Corps du Christ dans l'Eucharistie est un « corps spirituel », c'est-à-dire un corps constitué par le Saint-Esprit, comme la présence personnelle dans l'Esprit Saint du Christ ressuscité et qui vient. Le Saint-Esprit opère aussi bien sur les dons eucharistiques que sur les êtres humains, en les intégrant au Corps du Christ. Par la communion qu'Il offre [dans l'Eucharistie], le Saint Esprit, « constitue l'ensemble de la structure (θεσμός) de l'Église », en exprimant l'unité d'une communauté qui reflète et qui goûte déjà dans l'histoire la vision eschatologique et l'expérience du Royaume.

En recherchant historiquement les facteurs qui ont marqué, de manière décisive, la formation de la conscience ecclésiologique de l'Orient orthodoxe, nous relevons que l'expérience eucharistique et la vie ascétique constituent les deux composants de base qui caractérisent

diachroniquement la Tradition orthodoxe. Toutefois, de quelle manière sont-elles liées l'Eucharistie et l'ascèse, l'éthos liturgique et la spiritualité monastique ? Pourrait-il y avoir des distinctions « élitistes » entre la vie « pneumatique » de ceux qui vivent dans les monastères et la vie sacramentelle des fidèles qui vivent dans le monde ? Serait-il possible que l'expérience eucharistique et la formation du corps ecclésiasiatique soient-elles distinguées, ou pire considérées comme inférieures, par rapport à l'expérience « mystique » dans la vie ascétique ? Serait-il encore possible que l'action hésychaste, les étapes de perfection spirituelle et l'expérience de la déification soient-ils différenciées par rapport à la vie sacramentelle ? Existerait-t-il, en réalité, une sorte de concurrence entre eucharistie et spiritualité monastique ?

L'ascèse comme prétexte à des tendances pneumatomonistes et élitistes.

Cette concurrence n'est pas nouvelle. Ses racines sont très profondes dans l'histoire de l'Église. Des hérésies comme le Marcionisme et le Montanisme, émergées de la matrice du Gnosticisme et répercutées sur le Messalianisme, le Paulicianisme et le Bogomilisme, ont toutes rejeté la structure hiérarchique et les Sacrements de l'Église, en développant même un mouvement prophétique et enthousiaste puissant. Elles considéraient que l'Église réelle est celle du Paraclet, celle qui complète la révélation du Christ et qui doit être gouvernée par des prophètes charismatiques, tandis que ses membres doivent également se distinguer pour leur supériorité spirituelle. Malgré le fait que ces croyances hérétiques aient régressé, une autre lignée de tendances spiritualistes a cependant pris source à partir du Platonisme. Par le biais des théologiens d'Alexandrie Clément et Origène et plus tard du théologien Évagre le Pontique, cette lignée a surtout influencé l'Orient par le monachisme.

Dans le cadre de l'Origénisme, mais aussi de la pensée d'Évagre, l'Église était exclusivement considérée comme un *lieu thérapeutique contre les passions de l'esprit*, alors que le monachisme était vu comme la méthode exclusive, pour le fidèle, d'accéder à une union mystique avec Dieu. Selon une telle conception, l'Eucharistie, mais aussi tout autre acte sacramentel de l'Église, ne peut avoir qu'une signification symbolique et allégorique. Le type de fidèle qui prime ici est le charismatique et le spirituel, celui qui peut comprendre le contenu véritable du sens biblique. Les ministères de l'Église, lorsqu'ils ne

s'affaiblissent pas complètement, ne concernent que les fidèles simples. Comme il était naturel, une série de problèmes pastoraux et institutionnels ont surgi dans la vie de l'Église, provoquant un antagonisme de polarisation entre la hiérarchie institutionnelle et l'élément charismatique, entre les évêques et les moines, entre, d'une part, la vie eucharistique-sacramentelle et, d'autre part, la pureté ascétique.

La conception de l'Église comme lieu thérapeutique contre les passions de l'esprit, comme méthode de purification de l'homme, exercera une influence sur le monachisme. La conception thérapeutique et unilatérale de l'ecclésiologie nous conduit inévitablement vers un individualisme et un élitisme religieux. La voie vers le salut devient plutôt une affaire individuelle, qui présuppose également l'abandon de la relation et de la référence au monde sensible et matériel et, finalement, à la corporalité même de l'homme. Dans l'approche thérapeutique de l'ecclésiologie, la priorité est clairement donnée à la gnoséologie. La question de la connaissance et les charismes spéciaux pour cette connaissance ont un poids particulier et exercent une attraction sur la spiritualité monastique. Au contraire, l'élément culturel et eucharistique perd son importance capitale et se transforme en moyen pour atteindre le but. La Divine Eucharistie s'objectivise dans la sainte communion, laquelle aide simplement le fidèle dans son combat contre les passions.

En considérant l'Église comme un lieu thérapeutique des âmes [esprit] et non pas comme le corps du Christ historique et attendu aux eschata, nous la transformons en communauté de personnes charismatiques, précisément parce qu'elle porte dans son corps, telles une « élite », des saints « pneumatophores » (porteurs de l'Esprit). Conclusion : l'Église est sainte non pas en raison du Christ, de la tête sainte du corps de l'Église, mais en raison des saints charismatiques. Cette conception, conséquence d'une Pneumatologie indépendante de la Christologie, bien qu'elle dévalue l'historicité de l'Église, la réduit à une idée sociologique. C'est un contre sens. L'opposition entre les personnes charismatiques, spirituelles et les successeurs historiques des apôtres est compréhensible et fatale, puisque le cadre historique et institutionnel de l'Église est une chose tout à fait différente par rapport au champ d'action du Saint-Esprit.

L'ecclésiologie thérapeutique dans la pensée théologique orthodoxe moderne est liée à une ecclésiologie mettant l'accent sur la dimension pneumatologique au détriment de la dimension christologique. Cette tendance fut très vive dans les cercles des théologiens et philosophes

russes, qui, dans leur tentative de déterminer l'identité particulière de l'Orthodoxie face à l'Occident, ont défini la Pneumatologie comme l'une de ses caractéristiques propres. Les idées pneumatologiques du courant sophiologique russe (Vl. Soloviov, P. Florensky, S. Boulgakov, N. Berdiaeff), mais aussi les positions ecclésiologiques d'Alexis Khomiakov et de Leo Karsavin ont abouti, de manière paradoxale, à la théorie des « deux économies » indépendantes chez Vladimir Lossky. L'auteur du livre célèbre *La Théologie mystique de l'Église d'Orient* va tenter d'instaurer une économie indépendante du Saint-Esprit, qui sera essentielle dans l'évaluation de la dimension thérapeutique de l'ecclésiologie. En déplaçant le poids du christomonisme occidental vers le pneumatomonisme oriental, Lossky, dans son ecclésiologie, a mis en valeur saint Grégoire Palamas en tant que théologien par excellence de ladite « économie de l'Esprit ».

L'« économie du Fils » et, par conséquent, la Christologie sont liées aux Sacrements et leur but se réfère à l'unité et à la thérapie de la nature humaine. C'est à ce champ qu'appartient la hiérarchie ecclésiastique ainsi que ses manifestations institutionnelles. Il s'agit de *l'aspect objectif* de l'Église. Au contraire, l'« économie du Saint-Esprit » et la Pneumatologie opère l'œuvre divinisatrice grâce à des manifestations charismatiques sur des personnes humaines précises. Par conséquent, cette économie indépendante du Saint-Esprit ne concerne pas la nature humaine impersonnelle, mais la pluralité des hypostases humaines. Il s'agit ici de *l'aspect personnel et charismatique de l'Église*. L'illumination, la vue de Dieu, les saintes reliques, les apparitions de la Vierge et toute manifestation charismatique dans la vie des fidèles appartiennent à l'économie du Saint-Esprit. Entre la Pneumatologie, qui exprime les manifestations de la grâce divine auprès des personnes fidèles, surtout par leur illumination et leur divinisation, et la Christologie, qui inclut tous les Sacrements et toute autre expression institutionnelle du corps ecclésiastique, nous remarquons une tension dialectique corrélative à celle qui oppose la *personne* à la *nature*, la *liberté* à la *nécessité*, les *eschata* à l'*histoire*. Selon Lossky, l'économie du Saint-Esprit se fonde théologiquement sur le développement du « courant pneumatologique » de l'Orient orthodoxe, lequel a succédé, après le VII^e siècle, au « courant christologique » et a pris sa forme finale avec l'enseignement de saint Grégoire Palamas sur les énergies incréées, la spiritualité ascétique et la vue de la lumière incréée.

Mais le Saint-Esprit ne concerne jamais le vécu d'individus isolés,

comme s'il s'agissait d'inspiration particulière au sein d'une classe privilégiée, qui se distinguerait par rapport au corps commun de l'Église. L'application de la dialectique entre la nature et la personne, etc. n'interprète pas « d'une manière convenant à Dieu » la relation entre la Christologie et la Pneumatologie. Aussi bien la subordination, tout à fait arbitraire et exclusive, des Sacrements, de la hiérarchie épiscopale et des autres ministères institutionnels dans le seul champ de la Christologie, ainsi que la référence, également exclusive, des manifestations charismatiques – telles la vie ascétique et le monachisme, l'illumination intérieure et la vision de la lumière incréée de Dieu – au seul aspect pneumatologique de l'Église, introduisent une antithèse, étrangère à la Tradition Orthodoxe, entre l'*esprit* et la *hiérarchie*. Du point de vue théologique, cette dialectique donne l'impression qu'il y ait une différence entre les énergies du Christ et celles du Saint-Esprit dans l'Église.

Malgré le fait que le père Georges Florovsky ait fortement réagi contre ces positions de Lossky, leur répercussion et leur influence cependant, combinées au essor de la tradition néptique et ascétique, durant la décennie 1960, ont fait apparaître toute une série de problèmes théologiques et pastoraux, en rapport avec la relation presque antagoniste entre l'élément institutionnel et l'élément charismatique de la vie ecclésiastique. L'écho des opinions de Lossky sur l'existence d'une économie indépendante du Saint-Esprit a été repéré dans les options et les choix de la théologie néogrecque et la spiritualité monastique, à la suite du virage des années 1960. Il est intéressant pour notre sujet de nous référer ici à la dispute entre le professeur Panagiotis Trembelas, représentant de l'ancienne théologie académique, et le père Théoklitos Dionysiatis, porte-parole de la spiritualité athonite et de son renouvellement. Le sujet de cette dispute est centré sur la place de la théologie mystique et de la gnoséologie apophasique dans la Tradition orthodoxe.

P. Trembelas estime ouvertement que la théologie mystique est une connaissance théologique autonome et arbitraire qui s'oppose quasiment aux sources authentiques de la foi, traditionnelles en théologie, du culte, à savoir la Bible, la Tradition apostolique et les Sacrements, considérés en tant que moyens de grâce et de sanctification. Par conséquent, [il ne voit] ni pourquoi ni en quoi, le « mystique » aurait-il besoin de la Divine Eucharistie, puisque la contemplation spirituelle dans sa cellule, par le biais de la prière ininterrompue, aurait pour résultat immédiat la vision

de Dieu. Dans sa réponse, le père Théoklitos Dionysiatis remarque, correctement à notre avis, que les positions de P. Trembelas sont influencées par la scolastique et le rationalisme de l'Occident. Néanmoins il impute cette influence au manque d'apophatisme dans la théologie académique néogrecque. Selon ce moine athonite, la *théologie cataphatique* ne constitue que la moitié de l'Orthodoxie et comprend « la partie confessionnelle et les saints Sacrements ». Au-delà de cette tradition cataphatique, bien connue, il y a aussi la *théologie apophatique*, inconnue à ce jour, dont l'objet est les trésors que le Saint-Esprit offre à la vie ; trésors acquis « par une voie différente, en dehors des Sacrements ». Cette partie « spirituelle » de l'Orthodoxie a commencé à devenir célèbre grâce à de nombreuses publications patristiques et philocaliques, ainsi que par des recherches « sans précédent », dans l'espace théologique grec, sur saint Grégoire Palamas et la théologie mystique, avec les théologiens russes comme pionniers. La théologie cataphatique, étant d'une certaine manière plus modérée et comprenant la partie confessionnelle de la foi et les Sacrements, est vécue en principe par les laïcs dans le monde. Cependant, le luxe de la théologie apophatique avec la théologie cataphatique n'appartient en principe qu'aux moines. Il s'agit, toujours selon cet athonite érudit, de voies qui nous conduisent vers Dieu « de manière certaine, mais pas égale ». Seuls les moines élus « par la purification de l'intellect » pénètrent dans les ténèbres lumineuses de l'inconnaissance où Dieu demeure. Tout cela constitue un enseignement direct du Saint-Esprit, qui se révèle graduellement aux sanctifiés.

La distinction, certes, de la spiritualité des moines par rapport à la dévotion des laïcs ne peut en aucun cas être liée à une action particulière du Paraclet, ni être considérée comme qualitativement supérieure. La voie de l'ascèse, en tant que soi-disant théologie apophatique, ne peut pas être différenciée de celle des Sacrements, c'est-à-dire d'une théologie arbitrairement appelée cataphatique. Une ecclésiologie thérapeutique doit être organiquement liée à une ecclésiologie eucharistique. Dans le cas contraire, beaucoup de problèmes de toute sorte surgissent d'une relation concurrente entre ascèse et Sacrements, monachisme et Église dans le monde, hiérarchie canonique et pères spirituels, dévotion individuelle et conscience ecclésiastique. Ce sont ces problèmes qui empêchent et sapent la formation de l'église locale, en tant que rassemblement eucharistique sous un évêque, en altérant le caractère de l'ecclésiologie orthodoxe en « sociologie charismatique ».

De nos jours, avec l'apparition d'une dévotion individuelle et avec le retour d'un « élitisme » spiritualiste, dans certains cercles orthodoxes, on a à peu près la tendance de considérer comme membres de l'Église non pas tous les fidèles baptisés qui combattent, mais seulement ceux qui détiennent d'une manière directement démontrable – comme dans les sciences positives – les charismes du Saint-Esprit qui résultent directement de l'illumination et de la divinisation du fidèle. Cette tendance a acquis un nombre remarquable d'adeptes et est due aux positions théologiques ultérieures du père Jean Romanidès, selon lequel l'Église et les Synodes ressemblent à des « Sociétés de Cliniques Psychiatriques » et ne sont que des rassemblements, ascétiques et thérapeutiques, des divinisés et des charismatiques. La sainteté de l'Église est due, dans tous les cas, à la sainteté de ses membres. Néanmoins, dans cette perspective, la dynamique de la sainteté encourt le danger de se transformer en « narthex d'église » avec trois compartiments précis, représentant chacun un stade codifié : celui des *purifiés*, celui des *illuminés* et celui des *divinisés*. Ces trois étapes sont proposées en tant qu'instrument d'interprétation non seulement de l'ecclésiologie et de l'Orthodoxie, mais aussi de l'histoire et de la culture de l'humanité. Selon Jean Romanidès, les forces d'illumination et de divinisation ont conquis l'Empire Romain et sont devenues le cœur de la civilisation grecque, en s'incorporant à la législation comme à l'administration, dans le sens du soutien légal de ce processus thérapeutique, qui constitue à son avis la quintessence de l'Orthodoxie. Le paradoxe est que nul ne se préoccupe du fait que de cette manière, les Sacrements d'une part tendent à se transformer en actes rituels et institutionnels, sans perspective thérapeutique et, d'autre part, les étapes de la vie charismatique et spirituelle – rendus autonomes par rapport à l'acte liturgique et, surtout, par rapport à la Divine Eucharistie – s'établissent en tant que voie unique d'union avec le Christ. Il s'agit sans aucun doute d'une vision, du monde et de l'homme, axée sur l'aspect thérapeutique [de l'ecclésiologie]. Divinisé et tel un autre médecin, l'évêque ne traite que les « non initiées-laïcs » baptisés dans l'eau seulement, en effectuant un diagnostic individualisé de leurs passions en leur suggérant une thérapie adéquate. La distinction entre les *gnostiques*, à savoir ceux qui détiennent l'expérience de la prière ininterrompue, et les *non initiées*, c'est-à-dire les fidèles ordinaires, devient radicale.

Malgré le fait que Jean Romanidès se soit lui-même considéré comme l'un des initiateurs de l'ecclésiologie eucharistique dans l'Orthodoxie

hellénophone, son point de vue ecclésiologique, pourtant, est thérapeutique de manière exclusive. « Ces étapes de la thérapie sont le but de la vie sacramentale de l'Église, comme en témoignent les textes liturgiques ». Les Sacrements sont *des moyens pour atteindre un but* et n'existent que pour confirmer la prière ininterrompue. Autrement, il ne s'agit que d'un processus magique de masse, sans dynamique de grâce ni de sanctification. Malgré le discrédit jeté sur la théologie de la diaspora russe, Jean Romanidès semble adopter la conception de Lossky sur la relation à sens unique entre les Sacrements et la nature ainsi que la liaison directe des manifestations charismatiques du Saint-Esprit avec les personnes humaines particulières. Par conséquent, le Saint-Esprit semble agir et sanctifier les élus charismatiques individuellement, sans constituer lui-même la structure institutionnelle de l'Église.

C'est ici la Pentecôte de l'Esprit qui est considérée comme l'origine de la déification et de la sanctification et non pas la Résurrection du Christ. Seuls les divinisés appartiennent organiquement à l'Église, mais pas ceux qui sont en voie de purification. « Au début l'on est un simple fidèle "non-initié" (mondain) disant "amen" lors du "culte logique" (λογική λατρεία), en contraposition au culte dans le cœur [à travers la prière ininterrompue] (νοερά λατρεία). À ce stade, le non-initié (ιδιώτης) s'occupe dans son cœur du passage de l'état de purification à celui de l'illumination, guidé par ceux qui sont les temples de l'Esprit Saint et les membres du corps du Christ et qui constituent "le sacerdoce royal" ». Dans une telle *ecclésiologie docétique*, la Sainte Liturgie n'est qu'un "culte logique" alors que la qualité du "culte spirituel" dans l'Esprit est considérée comme supérieure. Mais, le Saint-Esprit, au lieu de souffler là où il veut, semble être encasté dans les trois étapes de perfection, considérée plutôt comme des exploits ascétiques de vertu individuelle que comme dons [pneumatiques]. Dans sa considération d'une "vision empiriquement constatable de Dieu" (τεκμαρτή θεοπτεία), ce qui prime est l'aspect étrange d'un empirisme thérapeutique. Jean Romanidès va jusqu'à affirmer que l'on pourrait même voir, à l'aide d'une tomographie magnétique, « la voltige de l'énergie divinisante de la Sainte Trinité » dans le cœur des saints, dont les reliques sont conservées intactes. Malgré le fait que ce positivisme piétiste met en parallèle les étapes de la déification et celles de la guérison en médecine, il ne cesse, pourtant pas de nous rappeler, d'une part, une soi disant « religion de la psychanalyse » de provenance et de facture américaine et, d'autre part, un utilitarisme de type protestant d'élus charismatiques sauvés. Tout le

sylogisme théologique pour soutenir cette individualisation thérapeutique de l'Église constituée, en somme, le symptôme typique d'une démonstration rationnelle que Jean Romanidès lui-même avait tant attaqué auparavant dans sa thèse remarquable sur le péché originel.

Par ailleurs la "vision empiriquement constatable de Dieu" et l'objectivisation de l'expérience ecclésiastique en tant que coefficient calculable, s'opèrent par le biais d'une méthode quasi scholastique et démonstrative, qui devient la confirmation véritable des ministères et des services du clergé ainsi que de la succession apostolique. Lorsque le sacrement du ministère de l'évêque présuppose et exige la déification, lorsque cette même déification est devenue la raison de l'apparition de l'institution de l'ordre des presbytres, de la paroisse et du système synodal de l'Église, lorsque, avec le temps, les divinisés se sont séparés du clergé paroissial pour n'exister qu'au sein de la vie anachorétique et monastique, alors, aujourd'hui encore, les successeurs historiques du Christ, les ministres des Sacrements sont directement contestés et discrédités face aux élus charismatiques. Même dans le cas de Jean Romanidès, saint Grégoire Palamas fut considéré à nouveau comme le représentant principal de cette ecclésiologie thérapeutique et monastique.

Nous estimons en tout cas que, dans la pensée théologique orthodoxe moderne, l'herméneutique de la déification doit être certainement liée à l'ontologie théologique de la personne et à l'ecclésiologie eucharistique. La divinisation par les énergies créées, correspondant à la sémantique biblique de l'adoption, n'est pas un processus automatique et impersonnel. Au sein de l'Église, l'expérience et la « spiritualité » sont inconcevables, si elles ne se fondent et ne se réfèrent pas à la grâce créée des Sacrements. Lors de la manifestation de cette synergie sacramentelle et ascétique, le Christ rend neuve non seulement la nature commune, mais aussi l'hypostase particulière de l'homme. L'appropriation de l'énergie divine *enhypostatique* se réalise de manière personnelle et charismatique par le lien réciproque entre vie ascétique et vie sacramentelle. Cette participation n'est en aucun cas naturelle ou éthique, automatique ou forcée de la part de l'homme. Sans aucune confusion entre la nature humaine et la nature divine, entre le créé et l'incrédé, l'énergie trinitaire créée se transmet seulement par l'intermédiaire des hypostases et de manière personnelle.

L'ecclésiologie thérapeutique n'est évidemment ni hérétique ni proche de l'Origénisme. Mais son accentuation face et au détriment de l'ecclésiologie eucharistique nous conduit fatalement à l'Origénisme.

Car, lorsque l'*expérience eucharistique* et la *vie ascétique* ne s'entrecroisent pas organiquement et se séparent de manière concurrente, c'est alors qu'elles apparaissent comme deux types d'ecclésiologie, qui s'annulent réciproquement. Cette tension, cette polarisation, semble être un problème sérieux pour l'Église Orthodoxe contemporaine. Dans l'Orthodoxie grecque plus particulièrement le dilemme ou l'abîme entre l'ecclésiologie eucharistique et l'ecclésiologie thérapeutique est très important; abîme qui a surgi comme conséquence de l'essor du renouveau théologique dans les années 1960. Désormais tant dans la vie ecclésiastique et pastorale que dans la pensée théologique, nous observons très souvent le phénomène où certains s'attachent exclusivement à l'ecclésiologie thérapeutique, comme si elle représentait le tout, et d'autres ne s'occupent que d'une ecclésiologie liturgique ou, simplement, institutionnelle, sans entrecroiser de manière synthétique ces deux aspects de la vie de l'Église.

Vers une synthèse de l'Eucharistie et de l'ascèse.

Dans les oeuvres de tradition monastique, la conception ascétique et thérapeutique de l'Église est étroitement liée à son aspect eucharistique et sacramentel. Ascèse et Eucharistie constituent ensemble les coordonnées ecclésiologiques de l'ethos orthodoxe. Dans l'acte eucharistique de l'Église est exprimé la possibilité pour l'homme de devenir une personne « à l'image et à la ressemblance de Dieu » dans l'histoire, de dépasser son hypostase biologique vouée à l'usure et à la mort. La personne, par l'intermédiaire de l'Eucharistie a, *ici et maintenant, déjà et pas encore*, un avant-goût des eschata. C'est de là que relève exactement le contenu de l'ethos ascétique de l'Orient orthodoxe. Privée de support eucharistique, l'ascèse se dégrade facilement dans une gymnastique spirituelle d'autodiscipline et dans un exploit éthique privé. Par l'Eucharistie, le fidèle unifie sa synergie ascétique avec la vie du Christ, entrecroise son ethos avec le mode de vie de la liberté et de l'amour. Dans la spiritualité orthodoxe monastique, aucune théologie ou expérience de la grâce divine ne pourrait se placer par-dessus, ou même en dehors de la vie sacramentelle. Dans les textes néptiques et ascétiques, le facteur pneumatologique, diffus, est souvent lié de manière organique à une Christologie et une Triadologie doxologiques, sans pour autant constituer une sorte de pneumatomonisme qui ne concernerait qu'une spiritualité particulière et

autonome d'élus charismatiques. Par le biais de l'Esprit, le Christ devient une réalité empiriquement participable dans la vie des membres de l'Église.

Le Monachisme de l'Orient chrétien s'est donc développé ayant comme axe le culte commun de la Divine Eucharistie ainsi que la méditation solitaire et l'ascèse dans la cellule. Malgré les tendances spiritualistes et les partialités de l'Origénisme et de l'Évagrianisme, les Pères Grecs –Athanasé, les Cappadociens, Chrysostome, Denis l'Aréopagite, e.a.– ont réinséré, du point de vue théologique, l'approche thérapeutique en ecclésiologie dans son intégration et sa perspective eucharistiques, comme il s'était produit dans l'expérience de l'ancienne Église. L'idéal monastique de l'union avec Dieu se réalise par l'entrecroisement entre vie ascétique et vie eucharistique. La coexistence de l'ascèse et de l'Eucharistie est une caractéristique propre du monachisme orthodoxe. Les fameuses étapes de la vie spirituelle, le combat pénible (ἐπιπονος αγώνα) pour atteindre la purification des passions, et la vie de la prière [ininterrompue], ne peut s'accomplir sans la vie liturgique. C'est pour cela que chez l'auteur [inconnu] des écrits Dionysiens ces étapes s'identifient au baptême, à l'onction et à la Divine Eucharistie. La purification ascétique même, en tant que grâce et union avec le Christ, s'effectue dans la communauté de la Divine Eucharistie. « Notre seul moyen pour réussir notre assimilation et notre union à Dieu, dans la mesure du possible, c'est d'observer et d'adorer de manière absolue les commandements respectueux et les cérémonies liturgiques » précise Denis l'Aréopagite, en mettant en lumière la relation indissoluble entre les Sacrements et l'ascèse dans la tradition orthodoxe.

La théologie de Saint Maxime le Confesseur constitue un summum grandiose de synthèse harmonieuse entre l'expérience eucharistique et la vie ascétique. Dans son œuvre *Mystagogie*, Maxime le Confesseur a procédé à la réception de l'élément cosmologique de la tradition origéniste en le liant non pas à la perfection initiale des êtres intelligibles mais –chose paradoxale pour la mentalité grecque ancienne– à la dimension eschatologique de la Divine Eucharistie. L'Église s'ouvre aux dimensions universelles d'une *liturgie cosmique*. L'élément thérapeutique de la purification et la libération du monde par rapport au mal sont indispensables mais ne constituent pas le critère extrême et final de l'Ecclésiologie. La destination finale de l'Église est la transfiguration eucharistique de toute la création, matérielle et spirituelle, et sa présentation devant Dieu.

La déification en tant qu'idéal de la théologie mystique de l'Église se réalise par la grâce increée et enhypostatique, qui est reçue, selon Saint Grégoire Palamas, « par le baptême et avant les Mystères [liturgiques] ». Suivant la tradition patristique de Palamas, toute cérémonie divine, et les Sacrements mêmes, auraient été inutiles et sans effet, s'ils ne fournissaient pas la grâce du Saint-Esprit, qui structure l'Église dans son ensemble avec pour centre les évêques locaux en tant que pères et maîtres authentiques. Par ailleurs, la possibilité même d'observer les commandements provient et est soumise à la grâce du Saint-Esprit, que tous les fidèles reçoivent durant le sacrement du baptême. Aucune expérience ni « spiritualité » ne peut être conçue au sein de l'Église, si elle n'est pas basée et référée à la grâce increée des Sacrements. Après le baptême, le sacrement « du pain mystique et du calice » signifie la participation charismatique du fidèle au sacrifice du Christ sur la croix et à sa résurrection. Le baptême même et la communion de la Divine Eucharistie sont des dons à part entière. Ces deux sacrements, « sans douleur » pour le fidèle, sont fondés et iconisent la passion « douloureuse » du Christ. De cette manière, par le baptême et l'Eucharistie, nous n'avons pas un souvenir symbolique de l'œuvre du Christ, mais des manières sacramentelles par lesquelles la grâce divine est participée en tant que présence active du Christ, en offrant la divinisation à toute l'existence de l'homme. C'est de ces deux sacrements que proviennent le salut et la divinisation [de l'homme] et c'est en eux que toute l'économie du Dieu-Homme se résume.

L'illumination lors du baptême et la communion du « corps radiant » [dans l'Eucharistie] unit le Christ aux hypostases particulières de l'homme par le Saint-Esprit et au sein de l'Église. « C'est par eux [les sacrements] que le Christ nous a justifiées dans nos hypostases ». Le baptême et l'Eucharistie font renaître et transfigurent l'intégralité de l'homme dans l'unité de sa nature et de sa personne, ils l'hypostatisent [en l'insérant] dans le Christ. Comme il ne peut y avoir aucune distance entre le Christ et l'Esprit, il ne peut y avoir aucune séparation entre les Sacrements et la vie charismatique. La préparation ascétique des fidèles ne constitue ni un exploit individuel ni une fin en soi, mais une « instruction du Paraclet », qui provoque la correspondance libre et la synergie des hommes dans leur union avec le Christ. De cette manière, le Christ, unique, devient par la grâce « myriohypostatique » et peut ainsi contenir la multitude des hommes.

Le fondement de la vision de la lumière increée est eucharistique par

excellence. Le corps eucharistique du Christ, en tant que source de la lumière de la grâce incréée, a été « mélangé sans mélange » (ανάκρασις) à notre corps et subsiste désormais à l'intérieur de l'existence humaine qui fait « irradier de l'intérieur ». La vision de la lumière incréée est une caractéristique de la vie sacramentelle de l'Église. Sans l'expérience de la Divine Eucharistie, il ne peut exister dans l'Église ni ascèse ni purification. Cette synthèse ecclésiologique entre la vie eucharistique et la vie ascétique est particulièrement exprimée par saint Nicolas Cabasilas, lorsqu'il observe que la purification est aussi bien condition pour l'Eucharistie que don de l'Eucharistie. Le combat de la *catharsis* convient à tous ceux qui se présentent à l'Eucharistie, laquelle purifie tous ceux qui ont besoin de purification et illumine ceux qui s'approchent du sacrement ayant déjà passé par l'étape de la purification. Il s'agit de la « marque d'honneur qui purifie » mais aussi du « sacrement ultime », puisque la purification et la sanctification, que la Divine Eucharistie offre, constituent l'expérience finale, majeure et sublime « au-delà de laquelle il est impossible de poursuivre, ni d'ajouter quoi que ce soit... Après l'Eucharistie nous n'avons plus d'endroit qui puisse nous contenir ».