NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

77 Nº 9 1955

Expérience et Théologie dans la doctrine de Serge Boulgakov

Antoine WENGER (aa)

p. 939 - 962

https://www.nrt.be/fr/articles/experience-et-theologie-dans-la-doctrine-de-serge-boulgakov-2429

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Expérience et Théologie dans la doctrine de Serge Boulgakov

Ce titre ambitieux ne répond qu'imparfaitement au but que nous nous proposons dans cet article. Nous n'avons pas la prétention d'exposer en quelques pages le système théologique du P. Serge Boulgakov, difficile en lui-même et si déroutant pour notre mentalité occidentale. Pour en donner une vue d'ensemble, il n'a pas fallu moins de deux gros volumes à M. le professeur L. A. Zander [1]. Nous n'avons pas non plus l'intention de mettre en lumière le principe fondamental de la théologie sophianique en traitant ex professo de la notion de Sophia. Outre les pages de Zander [2], on trouvera là-dessus un exposé clair, consciencieux et objectif dans une étude du P. Litva [3]. Nous n'entendons pas davantage raconter la vie du P. Serge Boulgakov, n'ayant aucun titre pour une entreprise si délicate [4]. Notre propos est plus modeste : nous voudrions simplement montrer ce qui, dans la notion de Sophia, provient de l'expérience religieuse de Boulgakov, telle qu'elle nous est connue par les *Notes autobiographiques*

1. L. A. Zander, *Bog i mir* (*Dieu et le monde*). *La philosophie du monde du Père Serge Boulgakov*, Paris, Y.M.C.A.-Press, 1948, t. I, 480 p.; t. II, 386 p. (en russe). Le tome I comprend deux parties : introduction à Boulgakov et à son œuvre; exposé de sa philosophie religieuse. Le deuxième tome est entièrement consacré à la synthèse théologique. Cité désormais Zander, I, II.

2. Zander, I, pp. 181-230.

3. A. Litva, S. J., *La Sophia dans la création*, dans *Orient. Christ. Period.*, XVI, 1950, pp. 39-74.

4. On trouvera une bonne notice dans *Irénikon*, 1946, pp. 168-185, par L. Zander. Voici les traits essentiels de cette vie, pour autant qu'ils aident à comprendre notre exposé. Serge Boulgakov est né en 1871 à Livny (Gouvernement d'Orel) comme fils d'un prêtre de cimetière. Attiré par la philosophie marxiste, il quitte le séminaire et entre à l'université de Moscou. Dès 1894, il y est chargé d'un cours d'économie politique. En 1898, il se marie et reçoit des missions scientifiques en Europe. En 1901 il rentre en Russie, soutient sa thèse *L'agriculture et le capitalisme*, et est nommé professeur à Kiev. C'est la période de son drame intérieur. Il retourne à l'idéalisme et revient à la foi orthodoxe. De 1906 à 1918, il enseigne l'économie politique à l'université de Moscou; c'est l'époque où il esquisse le système sophianique qui trouve sa meilleure expression philosophique dans *Lumière sans soir*, Moscou, 1917. En 1918, Boulgakov se fait prêtre; il se retire en Crimée sur les terres de sa belle-mère et consacre ses loisirs forcés à écrire la *Tragédie de la philosophie* (en allemand) et la *Philosophie du nom* (vient de paraître en 1953). Il est expulsé de Russie le 1er janvier 1923.

Il s'établit d'abord à Prague (1923-1925); en 1925, il se fixe définitivement à Paris; il préside au développement de l'Institut orthodoxe de théologie Saint-Serge à Paris, publie d'importants travaux théologiques, donne une puissante impulsion au Mouvement oecuménique. En 1936, le sophianisme est condamné; en 1939, Boulgakov subit une opération du cancer de la gorge; il meurt en 1944.

de l'auteur [5]. Cette expérience, nous en sommes persuadé, aide à comprendre une notion difficile mais dont l'étude consciencieuse s'impose à tous ceux qui veulent comprendre quelque chose de la pensée de Serge Boulgakov.

*
* *

La synthèse sophianique de Boulgakov répond à une préoccupation essentielle de l'esprit humain : expliquer comment de l'Un procède le multiple et définir les relations qui existent entre Dieu et le monde. La pensée, instinctivement, cherche à combler l'hiatus qui sépare l'Absolu et le relatif, l'Un et le multiple, Dieu et le monde. Platon conçoit un monde intermédiaire et parle d'un entre-deux, μεταξύ. Aristote conclut à une entéléchie du monde; Kant prône les idées éternelles ou les premiers principes.

Boulgakov a voulu éviter deux écueils, d'un côté le monisme panthéiste ou athée, de l'autre le dualisme grossier des manichéens ou larvé de certains systèmes créationnistes. Il croit trouver dans la Révélation la réponse à la question qui tourmente les philosophes. Il apprend de l'Ecriture le nom que les philosophes ont pressenti sans pouvoir le nommer. Le lien entre Dieu et le monde est la Sagesse, la *Sophia prémoudrost Bogij*, comme disent les Russes. « Ame du monde, sagesse de Dieu, plérôme, *natura naturans*, humanité totale, sous des noms et des masques divers apparaît un même principe dans l'histoire de la pensée. Ce principe occupe une place importante dans l'enseignement de Platon, et après lui, de Plotin. Il fut connu des Stoïciens. Il reçoit une place exclusive dans la philosophie chrétienne, dans les révélations mystiques de J. Boehme, reprises par Franz Baader... Il occupe une place centrale dans le système philosophique de Vladimir Soloviev, il est à la base de la gnoséologie du prince S. N. Troubetzkoi [6]. »

Ce texte est intéressant parce qu'il esquisse une généalogie des systèmes sophianiques. Boulgakov se reconnaît redevable de Soloviev. Or, la synthèse sophianique de Soloviev, outre certains éléments érotiques qui constituent l'apport personnel de l'auteur, comporte des éléments traditionnels puisés chez Franz Xaver von Baader (1765-1841). Ce dernier nous conduit vers Jakob Boehme (1575-1624) dont le *Mysterium Magnum* ne cesse d'attirer les modernes [7] et vers Para-

5. *Notes autobiographiques* (édition posthume). Préface et notes de L. A. Zander, Paris, Y.M.C.A.-Press, 1946 (en russe). Trois parties : I. Paragraphes écrits par Boulgakov pour raconter sa vie; II. Articles ayant un caractère biographique; III. Extraits de lettres.

6. *La Philosophie de l'Economie*, Moscou, 1912, p. 120, cité Zander, I, p. 182.

7. Jakob Boehme, *Mysterium Magnum*, traduction et deux études de N. Berdiaef, Paris, Aubier, 1945.

celse (1493-1541). Boulgakov s'inscrit dans cette tradition, mais il dépasse tous ses précurseurs par le caractère strictement théologique qu'il donne à sa propre synthèse et par la construction rigoureusement organique et hiérarchique qu'il entreprend des œuvres de la Sophia. Il y a chez lui, en plus des éléments traditionnels du sophianisme, de profondes intuitions personnelles; il y a surtout une part d'expérience religieuse. En effet, la Sagesse est apparue à Boulgakov en diverses rencontres et elle s'est révélée progressivement à lui. Elle s'est montrée à lui tout d'abord dans la beauté de la nature, lors d'une excursion au Caucase; elle lui est apparue ensuite dans l'amour lors de son mariage, et dans l'art, à l'occasion d'une visite au Musée de Dresde, où la vue de la Madone Sixtine l'émut jusqu'aux larmes. Par ces appels successifs, la Sagesse esquissait le retour de l'enfant prodigue à la maison du Père. Boulgakov a raconté ces divers épisodes dans son ouvrage *Lumière sans soir*, pp. 7-10, pour illustrer par un exemple concret la possibilité d'une rencontre avec la Divinité dans une expérience personnelle [8].

L'ordination sacerdotale de Boulgakov revêt elle aussi le caractère d'*événement* spirituel. En 1923, Boulgakov connut une nouvelle extase artistique en visitant Sainte-Sophie de Constantinople. Cet événement constitue l'expérience sophianique par excellence. Il y eut une nouvelle rencontre avec la Madone Sixtine en 1924, dont le caractère expérimental est assez particulier. Enfin, Boulgakov fit à deux reprises, en 1926 et en 1939, l'expérience de l'agonie, ou de l'instant qui précède la mort. Nous allons raconter ces diverses expériences en nous servant le plus souvent des termes mêmes de l'auteur [9] et nous en dégagerons les éléments sophianiques ou théologiques qu'elles contiennent [10].

LES PREMIÈRES RENCONTRES AVEC LA SAGESSE

Boulgakov avait environ vingt-quatre ans lorsqu'il eut la première

8. Boulgakov ajoute : « La religion naît de l'expérience de Dieu... La sagesse de ce monde aura beau se vanter, elle est impuissante à comprendre la religion, parce qu'il lui manque l'expérience nécessaire, parce qu'elle est faible, morte au point de vue religieux. Ceux qui, une fois, ont mûri Dieu dans leur cœur, possèdent de Dieu une connaissance absolument sûre » (*Notes autobiogr.*, p. 61, n. 1). Ce propos comme tel est trop subjectif. Le sentiment religieux ne suffit pas pour faire naître Dieu dans le cœur et dans l'esprit. Mais la pensée de Boulgakov se comprend. Il reprend les philosophes contemporains de leur incrédulité. Dieu se détourne d'eux parce qu'ils se sont détournés de lui.

9. Certains passages nous ont donné beaucoup de mal, tant à cause du génie propre de la langue russe, que de la problématique particulière de Serge Boulgakov.

10. On trouvera dans le beau livre de Bernhard Schultze, *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*, Fribourg-en-Br., Herder, 1950, une excellente notice sur Boulgakov, pp. 333-358. L'auteur a traduit une bonne partie des textes auxquels nous avons eu nous-même recours.

révélation de la Sagesse. Il nous a laissé une description très circonstanciée de cet événement. C'était en 1895. Boulgakov vit alors pour la première fois les monts du Caucase : le train traversait la steppe du sud lorsqu'à ses yeux émerveillés apparurent les pics neigeux, baignés de lumière et de paix. Au spectacle de cette beauté, son âme est troublée : si tout cela n'était vraiment pas le désert ni le mensonge ni la mort? Si c'était Lui, Père bon et aimant? Si cette beauté était comme le manteau de Dieu étendu sur le monde, comme son amour? Boulgakov se souvint de la foi de son enfance, il se rappela la maison paternelle qu'il avait quittée, voilà déjà dix ans : « Si tout cela était vrai et si au contraire la science n'était que mort et vanité, aveuglement et mensonge? » Mais non, il savait bien, depuis son séminaire, que Dieu n'existe pas, que la foi en Dieu est incompatible avec la science. Ces considérations « scientifiques » ramenèrent apparemment la paix dans son âme, une paix faite d'assurance vulgaire, froide, grossière.

Mais le lendemain, à l'aurore, la nature offrait à ses yeux un spectacle plus majestueux encore : le monde entier entonnait l'hymne au Créateur :

> « Devant moi, flamboyait le premier jour de la création. Tout devint clair pour moi, tout était harmonieux et rempli d'une joie qui sonnait. Mon cœur était prêt à se rompre de bonheur. Il n'y a ni vie ni mort mais seulement un éternel et immobile *maintenant*. Le *Nunc dimittis* résonnait dans mon âme et dans la nature. Une sensation inattendue s'étendit sur mon âme et s'y fortifia : la sensation de la victoire sur la mort. J'aurais voulu mourir en cet instant; mon âme demandait la mort, épuisée de plaisir, pour aller rejoindre dans une joie exultante les sommets des monts qui brillaient et flamboyaient de la beauté du premier jour de la création.
>
> » Mais il n'y eut pas de paroles, il n'y eut pas de *Nom*, il n'y eut pas le chant du *Christos Voskrese* (Le Christ est ressuscité), lancé au monde et aux sommets des monts. Ce qui triomphait c'était un *Il* indéfini, infini et tout-puissant. Mais cet « Il », par le fait de son évidence, par sa révélation, réduisit en cendres en un seul instant toutes les barrières et tous les châteaux de cartes de mon scientisme. L'instant de cette vision n'est jamais mort dans mon âme : c'était la révélation, le festin de noces, la première rencontre avec la Sophia [11]. »

L'événement est de 1895; la relation est, semble-t-il, de l'année 1917. On peut dès lors se demander dans quelle mesure Boulgakov a projeté sur son expérience ancienne les cadres de sa philosophie nouvelle et si l'extase de 1895 avait déjà un caractère si nettement sophianique. On peut se demander aussi quelle est, en dernière analyse, la signification de cette expérience. Boulgakov est clair : dans cette extase où il aurait voulu mourir, ne résonna pas le chant du *Christos voskrese*. Il n'y eut donc pas de révélation du surnaturel

11. *Lumière sans soir*, pp. 7-8, repris dans *Notes autobiographiques*, pp. 61-63.

mais seulement la découverte de l'esprit. L'évidence du monde spirituel s'imposa à lui par la manifestation sensible de la beauté du monde [12].

L'émotion artistique s'évanouit et fit place aux considérations du touriste. Boulgakov retomba dans la vulgarité du marxisme. La Sagesse, pourtant, ne l'abandonna pas. Elle se révéla à lui une nouvelle fois, sous les traits de l'amour. Boulgakov est beaucoup plus discret sur cette deuxième rencontre : « Ce dont les montagnes m'avaient parlé dans un flamboiement de fête, je l'ai retrouvé peu de temps après dans un timide et doux regard de jeune fille, sur d'autres rives, aux pieds d'autres montagnes. La même lumière brillait dans ces yeux confiants, effarouchés et doux, à demi enfantins, pénétrés de la sainteté de la souffrance. La découverte de l'amour me parla d'un autre monde que j'avais perdu [13] ». Boulgakov fait allusion ici à son mariage avec Elena Tokmakova, qui eut lieu le 14 janvier 1898, à Oleiz en Crimée.

Cette même année, Boulgakov vint en Occident ; il voulut prendre contact avec la sociale-démocratie allemande ; il vit Kautski, Bebel, Braun. Il était alors, comme il le dit lui-même, naïvement marxiste, bien qu'il lui restât un certain spiritualisme esthétique, le seul qui ne fût pas interdit par le catéchisme marxiste. En passant par Dresde, il visita le musée du Zwinger, pour remplir son « devoir de touriste ». Il était ignorant de l'art occidental et il n'avait aucun pressentiment de ce qui l'attendait au Musée. Il y eut une nouvelle rencontre avec la Sagesse. Mais cette fois, elle avait déjà un nom personnel. La beauté se révéla à lui sous les traits de la Madone Sixtine de Raphaël [14] :

« Madone Sixtine de Dresde, tu as remué mon cœur et mon cœur a frémi à cet appel... Les yeux de la Reine des cieux marchant sur les nuages en portant le divin Enfant m'ont regardé dans l'âme. Il y avait dans ces yeux une force infinie de pureté et d'immolation volontaire, la connaissance de la souffrance et l'acceptation volontaire de la souffrance. La même volonté de sacrifice se lisait dans les yeux de l'Enfant, remplis d'une sagesse qui n'est pas de l'enfance. Tous les deux savent ce qui les attend, à quoi ils sont destinés et ils viennent volontairement se livrer pour accomplir la volonté de Celui qui les envoie. Elle recevra un glaive dans son cœur, Lui ira au Golgotha...

» Je perdis le sens, la tête me tournait ; de mes yeux coulaient des larmes douces et amères à la fois, qui firent fondre la glace de mon cœur ; c'est com-

12. Cette extase de Boulgakov fait penser invinciblement à la contemplation d'Augustin, *Confessions*, livre VII, 23 : « Tunc vero invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi, sed aciem figere non evalui et repercussa infirmitate redditus solitis, non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem quae comedere nondum possem ». Le cri de Boulgakov : « Il n'y eut pas de chant *Le Christ est ressuscité* », fait penser à la réflexion d'Augustin, qui suit la description de sa vision : « Quid autem sacramenti haberet *Verbum caro factum*, ne suspicari quidem poteram ».

13. *Lumière sans soir*, p. 9 et *Notes autobiographiques*, p. 63.

14. On sait que les armées soviétiques d'occupation en Allemagne ont transporté toutes les toiles du Musée de Dresde en Russie. Un communiqué soviétique du mois d'avril 1955 annonce que les tableaux seront restitués à l'Allemagne orientale, après le mois d'août de cette année. Voir notre article dans le journal *La Croix* du 25/26 avril 1955 : *La Madone Sixtine va retourner à Dresde.*

me si un nœud vital venait tout à coup de se défaire. Ce n'était pas une émotion esthétique, non c'était une *rencontre*, une nouvelle connaissance, un *miracle*. Involontairement j'appelais cette contemplation une *prière* (j'étais alors marxiste) et tous les matins je m'empressais de courir au Zwinger avant qu'il n'y eût personne, afin de prier et de pleurer devant la figure de la Madone et il y a dans ma vie peu d'instants qui furent plus remplis de bonheur que ces larmes... [15]. »

CONVERSION ET SACERDOCE

Boulgakov retourna en Russie en 1901. Le sol se dérobait sous ses pieds. Toujours l'angoissante question revenait à son esprit : Oui, si Dieu existait. Ce qu'il lui fallait, ce n'était pas une notion abstraite de la divinité, mais la foi vivante en Dieu, dans le Christ, dans l'Eglise : « S'il est vrai que Dieu existe, alors aussi est vrai tout ce qui m'a été donné dans l'enfance et que j'ai abandonné [16] ». Boulgakov se sentait mal à l'aise dans le marxisme ; il était comme l'homme qui porte l'habit d'un autre et qui aspire à retrouver le sien. Certes, l'athéisme avait aussi ses moments d'exaltation ; Boulgakov, par moments, se sentait comme transporté à l'idée des progrès futurs. « Les hommes seront des dieux, me disais-je, avec la flamme d'un cœur jeune et apparemment sans une ombre de blasphème. Au contraire, c'était là une vision inconsciente de la vérité du théandrisme, qui toujours en moi réapparaissait à la surface et cherchait une issue [17] ».

La grâce vint mettre un couronnement à l'œuvre entreprise par la Sagesse. Boulgakov revint à la foi dans le Christ, au sein de l'Eglise orthodoxe. Dire le moment précis où s'opéra ce changement est difficile, comme il est difficile de dire le moment où dans le cœur s'éveille l'amour. Boulgakov était résolu à faire le « saut », au moins depuis les premières années du siècle. Des années, cependant, passèrent dans l'inertie, l'impuissance, la faiblesse. Tel jour du jeudi saint, Boulgakov ne put se tenir d'émotion à la vue des fidèles qui communiaient pendant que le chœur chantait l'hymne « Au soir de votre cène ». Il sortit précipitamment de l'église et s'en allait pleurer dans les rues de Moscou sur son indignité et sa faiblesse.

Son âme resta longtemps en proie à la tourmente. Sentant le dénouement de la crise, il était venu se retirer dans un monastère. Il assistait à l'office du soir ; lorsque l'on arriva aux prières pour ceux qui se préparent à la confession, Boulgakov n'y tint plus : il s'enfuit de l'église et se dirigea apparemment vers l'hôtellerie, arriva dans la cellule d'un staretz. Il comprit que, sous cette distraction fortuite, il y avait un véritable miracle de la grâce : il tomba aux genoux du père spirituel, confessa ses péchés et fut pardonné. « Au soir de cette

15. *Lumière sans soir*, pp. 7-8 et *Notes autobiogr.*, pp. 63-64.
16. *Notes autobiographiques*, p. 64.
17. *Ibid.*, p. 32, dans le paragraphe *Mon athéisme*, écrit sans doute vers 1940.

journée de grâce et plus encore le lendemain, à la messe, je regardais toutes choses avec des yeux nouveaux : je savais que moi aussi j'étais appelé, que je participais réellement à toute l'action : pour moi et à cause de moi, le Seigneur a été suspendu au bois et a versé son sang très pur; c'est pour moi qu'à nouveau, ici, la main du prêtre prépare la très sainte table; c'est moi que concerne l'Evangile où il est parlé du repas dans la maison de Simon le lépreux et du pardon de la femme pécheresse qui avait beaucoup aimé, et il m'a été donné de goûter au très saint corps et sang de mon Seigneur... [18]. »

Boulgakov, qui venait de passer environ quinze ans dans la terre lointaine et la région de la dissemblance, retrouva la maison paternelle sans déchirement; il revint à la foi en un Dieu personnel, à la foi au Christ dans l'Eglise orthodoxe. La Sagesse, qui aime les enfants des hommes, ne l'avait pas abandonné dans ses égarements : elle lui était apparue à trois reprises : sous les traits de la beauté, aux pieds des montagnes du Caucase, sous les traits de l'amour, en Crimée; enfin sous les traits de l'art et de l'idéale beauté féminine, au musée de Dresde. Boulgakov nomme encore parmi ceux qui l'ont aidé à surmonter le combat des ténèbres : Dostoievski et Soloviev par leurs œuvres. Mais l'acte dernier est l'œuvre d'une grâce surnaturelle : Boulgakov se reconnaît pécheur et aussitôt s'ouvrent devant lui toutes grandes les portes de la maison du Père. Désormais, il consacrerait toutes les forces de sa vie à éclairer ceux qui, comme lui, se sont égarés, pour les ramener tous au bercail.

Ce fut l'époque féconde de son combat pour l'esprit [19]. En deux livres remarquables, il élabora une première synthèse, d'allure plutôt philosophique, du sophianisme. *La philosophie de l'Economie* paraît en 1912; *Lumière sans soir* en 1917. Boulgakov voyait avec effroi le déploiement des forces du mal qui minaient l'Eglise de l'extérieur et de l'intérieur : à l'extérieur, c'étaient les débordements sataniques du marxisme athée et de la Révolution bolchévique; à l'intérieur, c'était l'action néfaste de Raspoutine dont la honte rejaillit sur le tsar et sur l'Orthodoxie [20]. Boulgakov vit dans ce déchaînement la preuve expérimentale de l'existence des puissances de mal et de ténèbres. Son atavisme se réveilla en lui : fils de prêtre depuis six générations, il

18. *Lumière sans soir*, p. 10 et *Notes autobiogr.*, pp. 65-66.

19. Paraissent alors : *Du marxisme à l'idéalisme*, Saint-Pétersbourg, 1903, recueil d'articles pour et contre le marxisme, qui permettent de saisir l'itinéraire spirituel de Boulgakov; *Deux Cités*, deux volumes d'articles antérieurs. Pour le détail, voir Zander, I, pp. 33-36.

20. Boulgakov a dit son dégoût et sa tristesse de l'affaire Raspoutine dans quelques-unes de ses pages les plus sombres de ses Mémoires, dans le paragraphe intitulé *Agonie*, *Notes autobiogr.*, pp. 84-88. Pour lui, l'assassinat de Raspoutine déclencha la Révolution. Il était peiné de voir l'impuissance de l'Eglise, qui ne réussit pas à exorciser ce démon. Pis, celui-ci joua un rôle certain dans le gouvernement de l'Eglise, nominations et démissions d'évêques, etc.

sentit naître en son âme le désir du sacerdoce. Il résolut de se faire prêtre. Mais pendant longtemps sa situation sociale lui apparut comme un obstacle insurmontable. Il était professeur d'économie politique à l'Université de Moscou; entrer dans les ordres, dans ces conditions, eût paru une folie aux yeux de tous. Boulgakov, par ailleurs, se sentait peu attiré par l'Eglise orthodoxe russe, dans la forme historique qui était alors la sienne, trop asservie au pouvoir du tsar. La Révolution rompit ce lien. Boulgakov risquait non seulement de perdre son poste mais encore sa liberté, rien ne l'empêchait plus de se consacrer à l'autel.

Il fit connaître son désir au patriarche Tikhon qui consentit aussitôt [21]. Le dimanche suivant, jour de la Pentecôte 1918, Boulgakov fut ordonné diacre par l'évêque Théodore de Volokolamsk. Le lendemain, jour du Saint-Esprit, il reçut la prêtrise des mains du même prélat. Ses amis l'assistèrent nombreux en ce jour : il y avait là le P. Paul Florenski, l'ami par excellence, Viačeslav Ivanov, Nicolas Berdiaev, le prince E. N. Troubetzkoi, Herschenzon, Schestov, d'autres encore [22].

Boulgakov était sans nouvelles de sa femme et de ses enfants, restés en Crimée; il demanda au patriarche un congé d'un mois pour aller les voir. Il ne devait plus jamais revoir Moscou. Malgré des tentatives répétées, il ne réussit pas à revenir de Crimée. Il y prit du service à l'université de Simféropol et lorsque les Bolchéviques s'emparèrent de la Crimée, il perdit son poste et craignit de nouveau pour sa vie. Le 1er janvier 1923, il fut expulsé de Russie.

Les années de Crimée furent amères : Boulgakov fut témoin de la désagrégation extérieure de l'Eglise orthodoxe. Sa foi en l'Orthodoxie n'en fut pas ébranlée mais il jugea sévèrement certaines formes historiques de l'Eglise orthodoxe russe. Il tourna alors ses regards du côté de l'Eglise catholique. Un prêtre lithuanien qui avait fait sa théologie à Rome et qu'il avait rencontré à Yalta lui avait procuré le traité *De Ecclesia* du P. d'Herbigny [23]. Boulgakov a consigné ses réflexions dans un essai resté inédit : *Sous les murs de Chersonèse*. Il le lut un jour à ses étudiants orthodoxes de Prague (1923-24) qui s'en montrèrent étonnés. Jusqu'à ce jour, on n'en a pas retrouvé le manuscrit [24].

---

21. Le patriarche Tikhon connaissait bien Boulgakov qui faisait partie du synode panrusse 1917/18, à titre de délégué de l'université de Moscou. Boulgakov avait, en plusieurs circonstances, servi de secrétaire au patriarche.

22. En Crimée, Boulgakov écrivit pour ses enfants l'histoire de sa vie. Le manuscrit fut confié à une personne amie; celle-ci, lors d'une perquisition, l'enfouit en terre et l'écrit périt de cette manière. Boulgakov regretta cette perte pour la description de ses dispositions intimes lors de son ordination, de la mort spirituelle qui a précédé cette grande grâce. Voir *Notes autobiographiques*, p. 23, n. 1 et p. 34, n. 1. En 1942, Boulgakov se remit à écrire quelques notes sur son ordination. Ces pages sont les plus touchantes de ses Mémoires.

23. Ce détail provient du P. Schultze qui le tient d'une information privée; voir *Russische Denker*, p. 352, n. 83.

24. D'après le témoignage de Zander.

Dans cet écrit Boulgakov était dur pour l'Eglise orthodoxe, sans être doux pour l'Eglise catholique. C'est qu'il avait alors pleinement surmonté sa tentation de catholicisme, moins parce que les arguments dogmatiques en faveur de Rome lui paraissaient peu probants que par une intuition intérieure de la vérité de l'Orthodoxie à venir. Une fois de plus, l'expérience allait concrétiser ce que sa pensée sentait confusément, ou plutôt, elle allait cristalliser toutes les réflexions de ces cinq dernières années. Sur le chemin de l'exil, Boulgakov passa par Constantinople. Il visita Sainte-Sophie et il eut la vision de l'Eglise sophianique. Sainte-Sophie, symbole de l'Eglise une, est présentement confiée aux intendants, parce que l'Orient et l'Occident sont séparés. Or il n'y a pas de Sophia là où il y a division. Cette méditation sophianique, qui contient en germe les thèses de Boulgakov sur l'Eglise et esquisse les grandes lignes de son attitude dans le mouvement oecuménique, mérite de retenir notre attention [25].

L'EXTASE SOPHIANIQUE À SAINTE-SOPHIE

9/22 janvier 1923. Constantinople.

« Hier, j'ai eu pour la première fois le bonheur de voir Sainte-Sophie. Dieu m'a fait cette faveur : il ne m'a pas laissé mourir sans avoir vu Sainte-Sophie, et je remercie mon Dieu de cette faveur. J'ai éprouvé un bonheur tellement au-dessus de la terre que, pour de courts instants seulement, il est vrai, tous mes chagrins et toutes mes angoisses présentes se sont évanouis.

» Sainte-Sophie s'est révélée à mon âme comme quelque chose d'absolu, d'irréfutable, d'évident par soi. Parmi toutes les merveilleuses églises que je connais jusqu'à présent, elle est la seule qui soit inconditionnelle, la seule qui soit universelle. Dans l'âme résonne le chant pascal : « Leva in circuitu oculos tuos et vide, etc. ». [...]

» C'est ici, en vérité, la *Sophia*, l'unité en acte du monde dans le Logos, le lien intérieur du tout avec tous; c'est ici le monde des idées divines, le « *kosmos noètos* ». C'est Platon baptisé par le génie grec de Byzance; c'est ici le domaine céleste de la Sagesse vers lequel les âmes s'élancent pour contempler les idées. La Sophia païenne de Platon se regarde et se comprend dans la Sophia chrétienne, la Sagesse de Dieu. Car Sainte-Sophie est en toute vérité une preuve et une démonstration artistique, essentielle, une manifestation de la sainte Sophia. Ce n'est pas ici le ciel, ce n'est pas non plus la terre; c'est le firmament du ciel étendu sur la terre. Ce n'est pas ici Dieu, ce n'est pas non plus l'homme; c'est la divinité elle-même, ou le manteau divin étendu sur le monde.

» Comme il était juste le sentiment qu'éprouvaient nos ancêtres dans ce temple! Comme ils avaient raison de dire qu'ils ne savaient pas où ils étaient, au ciel ou sur terre. En réalité, ils n'étaient ni au ciel ni sur terre, mais entre les deux, à Sainte-Sophie. Ce μεταξύ est une véritable vue prophétique de Platon. [...] »

Boulgakov détaille ses impressions : dès que l'on entre dans l'égli-

25. *A Sainte-Sophie*, paru d'abord dans la revue *La pensée russe*, Prague, 1924, pp. 229-239 et réimprimé dans *Notes autobiogr.*, pp. 94-102.

se, on saisit l'harmonie qui y règne entre l'infini et le fini ; l'âme puise dans cette contemplation la conscience de sa liberté. Boulgakov apprécia d'autant plus cette liberté qu'elle succéda à l'asservissement total aux esclaves de ce monde, à l'oppression marxiste et à la servitude de la faim. Dans l'exaltation de l'extase, Boulgakov évoque le passé glorieux de Sainte-Sophie, la splendeur du culte, quand paraissaient ensemble l'empereur et le patriarche. Hélas, Sainte-Sophie n'appartient plus à ses enfants, elle a été confiée à des lieutenants. Dans leur naïveté, ceux-ci ont voulu convertir le temple de la Sagesse en la mosquée du faux prophète. Mais les enfants des lieutenants continuent la prière des enfants de la Sagesse. C'est la louange de ceux qui ignorent et des enfants à la mamelle. « Involontairement, je pensais : Ils sont plus dignes que nous, plus dignes que ceux qui, il n'y a pas longtemps, se sont rassemblés avec fracas, pour planter la croix sur Sainte-Sophie... La Sophia ne l'a pas permis ; elle a repoussé les restaurateurs non demandés, et elle est restée entre les mains des enfants, comme auparavant. C'est mieux ainsi [26]. »

> « Sainte-Sophie est un temple universel et absolu, elle appartient à l'Eglise universelle et à l'humanité universelle ; elle appartient à l'avenir universel de l'Eglise. Mais pour l'heure et aussi longtemps que l'Eglise universelle n'apparaît pas encore dans la puissance et la gloire, en ce temps du schisme ecclésiastique, extérieur et intérieur, de séparation et d'isolement, Sainte-Sophie a été enlevée aux chrétiens et confiée à des intendants ».

L'auteur prolonge sa méditation ; il évoque la double trahison de l'Eglise universelle commise par l'Eglise d'Occident et l'Eglise d'Orient. Constantinople est tombée dans le travers du byzantinisme et a substitué au testament d'amour de Sainte-Sophie un amour désordonné de soi, cependant que Rome, dans le même temps, construisait l'orgueilleuse théorie de la primauté romaine. Elle perdit ses promesses éternelles en s'emparant du glaive. Il y eut dès lors deux mondes chrétiens et rupture de la Sophia. Celle-ci suppose l'Orient et l'Occident ; mais, conformément à sa nature, elle unit dans l'amour cette dualité ; là où il n'y a plus d'union, il n'y a plus de sophia ; et voilà pourquoi Sainte-Sophie reste toujours entre les mains des intendants étrangers.

La coupole de Sainte-Sophie rappelle à Boulgakov les coupoles des églises russes. Coupoles d'églises paroissiales, dit-il, qui enveloppent d'une douce chaleur les fidèles de la paroisse ; mais point d'esprit universel. La paroisse est nécessaire, mais elle n'est qu'une étape vers la réalisation de l'Eglise universelle, qui est la fin. Boulgakov applique ces principes aux Slavophiles.

---

26. L'auteur fait sans doute allusion aux visées de l'Empire russe sur Constantinople ; il dit un peu plus loin que la croix était déjà prête à Pétrograd et sans doute aussi le décret du Saint-Synode sur le rétablissement de la croix sur Sainte-Sophie. Mais le temps n'est pas venu de dresser la croix sur Sainte-Sophie quand on enlève les croix des coupoles des églises russes.

« Les slavophiles russes ont toujours rapporté les prophéties qui concernent la Sophia au tsar orthodoxe et panslave. « Tombe à genoux devant elle, ô tsar de Russie, et lève-toi comme tsar des peuples slaves ». Mais cela même *est peu pour la Sophia. Que représente la Russie pour l'univers?* — Une province. Et les Slaves? — Un groupe ethnique. Mais la Sophia comprend tous les peuples, elle est au-dessus des peuples; elle est l'Eglise universelle et non une église nationale-locale; elle appelle tous les peuples pour les rassembler sous sa coupole. Or les Slavophiles ont voulu faire de la Sophia une église locale, nationale, paroissiale, alors qu'elle est la cathédrale du monde! Sainte-Sophie a été construite avant le grand schisme de l'Eglise et elle ne pourra être restituée au monde chrétien que lorsque celui-ci sera complètement guéri de cette blessure. Comment les slavophiles n'ont-ils pas compris cela, qu'il était impossible qu'une province ecclésiastique possédât le temple de Sainte-Sophie? » [...]

« Les deux anciennes Rome sont tombées, la première et la deuxième (et aussi la troisième qui ne fut qu'une variante et un prolongement de la deuxième). Mais cela ne signifie pas que l'Eglise se soit écroulée, avec son testament et ses promesses. *Il se lèvera une nouvelle troisième Rome, en vérité* Roma-Amor [27] qui répondra à *toutes* les angoisses. Peu importe que sa marche sur les chemins de l'histoire visible soit moins glorieuse que celles de Rome, de Byzance, de Moscou. Mais avant la fin (cela d'ailleurs sera la fin comme accomplissement), avant la fin devra apparaître la *plénitude* de l'Eglise. C'est cette plénitude qui est prophétisée par Sainte-Sophie. C'est elle qui est annoncée au cœur par des résonances qui ne s'éteignent pas. Les élus de la Sagesse entendront cette résonance et répondront à cet appel. »

NOUVELLE RENCONTRE AVEC LA MADONE SIXTINE

Dès 1923, Boulgakov se fixa à Prague. Il eut l'occasion de retourner à Dresde et de revoir la Madone Sixtine dont la merveilleuse beauté l'avait naguère ébranlé dans son athéisme marxiste. Après vingt-cinq ans, il vit la Madone Sixtine avec de tout autres yeux. L'icone orthodoxe lui avait fait perdre le goût à Raphaël et à toute la peinture occidentale comme expression de sentiments religieux. Boulgakov a consigné ses méditations dans un essai éminemment suggestif intitulé *Deux rencontres* [28]. Nous allons le résumer ici en citant de larges extraits. Une nouvelle fois, nous constaterons que certains principes fondamentaux de la théologie de Boulgakov (dans le cas, de sa mariologie, de sa théologie des icones), sont l'expression d'une expérience spirituelle.

« Ma première impression fut que je m'étais trompé, que ce n'était pas la Madone Sixtine. Je reconnais vite et me persuade que c'est *Elle,* mais qu'en

27. On sait que cet anagramme du mot Roma-Amor vient de Soloviev, *La Russie et l'Eglise universelle,* livre II, chapitre VII. La formule des trois Rome remonte au moine Philothée (deuxième moitié du XV[e] s.) : « Deux Rome sont tombées, la troisième est debout et il n'y aura pas de quatrième ».

28. Paru dans la *Pensée russe,* Prague, 1924, pp. 425-433 et réimprimé dans les *Notes autobiogr.,* pp. 103-113.

réalité ce n'est pas *Elle,* ou plutôt que je ne suis plus *le même.* Hélas, mon cœur ne battait pas, il resta froid. Se serait-il affaibli durant ce long temps? Non, ce n'est pas cela, mais c'est qu'il n'y eut pas de rencontre. Je n'ai pas rencontré ce que j'attendais. Et pourquoi le taire et ruser? Je n'ai pas vu la Mère de Dieu. Ce qu'il y a ici, c'est la beauté, uniquement la merveilleuse beauté humaine, avec son équivocité au point de vue religieux et sans la grâce. Prier devant ce chef-d'œuvre? Ce serait une injure et c'est impossible. [...]

» Une chose était claire pour moi dès le premier regard : ce n'est pas l'image de la Mère de Dieu, de la très pure toujours Vierge, ce n'est pas son icone. C'est un tableau, œuvre d'un génie surhumain, mais d'une tout autre signification et d'un tout autre contenu que l'icone. Il y a ici la révélation suprême du caractère féminin dans le don de soi, mais humain, uniquement humain. Elle marche avec assurance, d'un pas humain, sur d'épais et lourds nuages, comme sur une mer de neige, jeune femme avec un merveilleux enfant.

» Et sans doute n'est-ce même pas une vierge, mais seulement une jeune femme très belle, pleine de la séduction que donnent la beauté et la sagesse. Il n'y a pas ici la virginité, il n'y a surtout pas la perpétuelle virginité. Au contraire, ce qui triomphe ici, c'est la féminité, la femme, le sexe. La perpétuelle virginité est libre de la féminité, parce qu'elle est au-dessus du sexe. Elle libère la femme de la captivité du sexe. C'est pourquoi la très pure toujours Vierge ne peut pas être considérée comme une femme, bien qu'elle exprime l'hypostase féminine dans la nature humaine. Mais le féminin n'est pas encore le sexe. La toujours vierge, l'ἀειπάρθενος demeure au-dessus du sexe. Toujours, ἀεί, n'est pas ici une définition temporelle, il a un caractère ontologique. De Marie toujours Vierge est absente la féminité, unie chez la femme au péché; en elle, règne dans son intégrité la virginité, sous la forme féminine.

» Voilà pourquoi tout naturalisme dans la représentation de Marie sera sans force, trompeur, mensonger, si élevé et si parfait qu'il puisse être. Il ne connaît que ce qui lui est connaturel et le connaturel ne connaît que la femme. A la lumière de cette relation apparaît l'éblouissante sagesse de l'icone orthodoxe. Je sentis et je compris clairement que c'est *elle* qui m'a fait perdre le goût pour Raphaël et pour toute l'iconographie naturaliste; c'est *elle* qui m'a ouvert les yeux sur cette criante inconvenance des moyens. En effet, dans la symbolique ascétique de la sévère peinture iconographique est inclus avant tout le refus conscient et le rejet de ce naturalisme comme inconvenant et déplacé; en elle, transparaît la vision du monde surnaturel de la grâce ». [...]

Le naturalisme de la peinture religieuse définit, aux yeux de Boulgakov, tout le destin de la Renaissance, non seulement dans la peinture mais encore dans la sculpture et dans l'architecture. La Renaissance a créé un art du génie humain dont l'objet n'est pas la sainteté mais l'équivoque beauté humaine. Boulgakov rappelle alors une conversation qu'il eut avec L. Tolstoï. Lorsqu'en 1902 il avait parlé au génial écrivain de son extase de Dresde de l'année 1898, Tolstoï éclata en blasphèmes, disant qu'on l'avait conduit lui aussi à ce banc de supplice (*Folterbank,* en allemand dans le texte). Les blasphèmes de Tolstoï, selon Boulgakov, s'expliquent par le caractère païen de la Madone Sixtine. Et d'insister sur ces éléments profanes, impurs, que Raphaël a prodigués dans son chef-d'œuvre : les cheveux découverts

de la Madone, la finesse de la peau, le dessin arrondi des joues, les traits de la bouche, la beauté des mains et des pieds, toute cette séduction féminine, si inconvenante quand il s'agit de la Vierge, et qui forme l'âme du tableau.

« C'est donc là le *témoignage* de l'état spirituel du monde occidental, témoignage plus véridique et plus convaincant que tous les in-folio de théologie. Comment cette divinisation païenne de l'homme a-t-elle pu s'installer, sans qu'elle fût remarquée, dans le lieu saint? Et si l'on ne voit pas, si l'on ne comprend pas cette imposture, si on la prend pour la plénitude et la force, c'est alors effroyable. Comme à partir de *cela*, à travers *cela* s'ouvre un droit chemin sur les « temps nouveaux » avec leur désert et leur décadence [29] ! »

Boulgakov, à partir de cette méditation, compare l'Orient et l'Occident. L'Orient byzantin, malgré toutes ses hérésies et ses péchés, n'a pas connu l'aberration mystique : l'Orient byzantin n'a pas divinisé l'homme. L'Occident, au contraire, a d'abord voué un culte chevaleresque à la Mère de Dieu. Cet humanisme déplacé triomphe dans la Renaissance, avec son christianisme paganisé, dans ces tableaux dessinés sur l'ordre des papes pour les églises et qui ne contiennent aucune signification religieuse.

« Ce que je sentais avec une telle acuité devant la Madone Sixtine s'applique avec autant de vérité à *toute* la peinture religieuse de la Renaissance. Elle est tout entière une humanisation et une profanation du divin. Elle est l'esthétique comme mystique, la mystique érotique comme religion, le naturalisme comme moyen de l'iconographie. Si l'on veut exprimer cela en termes théologiques, on dira que dans la Renaissance triomphe une espèce d'arianisme artistique ou un monophysisme. De l'Incarnation, on n'a compris que les éléments humains. Le divin a été estompé et recouvert par la beauté humaine, équivoque et séductrice, comme les sourires sur les toiles de Léonard de Vinci. Et l'humain sans l'esprit a cessé d'être humain, il est devenu charnel. Cette « incarnation » de l'humain conduit à la décadence religieuse des temps modernes. Et tout cela s'est accompli dans les veines de l'Esprit, dans les profondeurs du sens artistique; cela est plus puissant que Luther et que la Réforme, plus vrai, et ceci enfanta cela. La coupure de l'Occident d'avec l'Orient, le déplorable schisme de l'Eglise, a appauvri spirituellement l'Occident d'une manière plus substantielle que l'Orient [30]. »

LES ENSEIGNEMENTS DE CES EXPÉRIENCES

Le théologien catholique aurait bien des remarques à faire sur ces pages si suggestives de Boulgakov. Les considérations sur la virginité de Marie s'inspirent des spéculations sophianiques de l'auteur. Selon Boulgakov, la conformation sexuelle de l'homme est liée au péché. Marie, qui est sans péché personnel [31], a retrouvé la condition origi-

29. *Ibid.*, p. 11.
30. *Ibid.*, pp. 111-112.
31. **Boulgakov, conformément à l'enseignement actuel de l'Eglise orthodoxe,**

nelle de la nature humaine, libre du sexe. C'est pourquoi, elle est à la fois vierge et mère, comme l'aurait été Eve si elle n'avait pas péché. Par ailleurs, le théologien occidental trouve excessive la condamnation portée par l'auteur de l'art religieux de la Renaissance. Boulgakov condamne la peinture religieuse de l'Occident par référence à l'icone. Est-il possible, se demande-t-il, de n'être pas sévère quand il s'agit de l'icone? On peut toutefois se demander si tout art religieux doit nécessairement se ramener à l'icone. Ne peut-il pas y avoir deux styles d'art sacré, l'un oriental, qui se caractérise par l'icone, l'autre occidental, qui s'exprime dans le tableau religieux, la sculpture, la statuaire, arts plus proches, on en convient, du naturalisme et partant moins près du divin, mais dont l'histoire est, elle aussi, jalonnée de chefs-d'œuvre qui ne sont pas tous païens [32].

Les deux rencontres de Boulgakov avec la Madone Sixtine, sans se contredire, font du moins apparaître ce que chacune comporte de relatif et d'impressions subjectives. A l'exaltation de 1898 succéda la déception de 1924. C'est que Boulgakov en 1924 avait non seulement retrouvé l'Orthodoxie et son trésor artistique le plus précieux, l'icone; il avait encore surmonté sa tentation de catholicisme. Ses propres réflexions et sa vision de Sainte-Sophie l'avaient définitivement persuadé de la vérité de l'Orthodoxie et de l'apparence trompeuse des valeurs de l'Eglise latine, notamment de son organisation extérieure, de la théologie scolastique, et sans doute aussi de son art religieux. Boulgakov savait désormais que l'Occident, spirituellement appauvri par le schisme, ne pouvait plus lui offrir qu'un christianisme contaminé d'humanisme païen. Cet état d'esprit aide à comprendre pourquoi il n'y eut pas de miracle lors de la deuxième rencontre.

Mais notre propos, en rapportant ces pages, n'est pas d'ouvrir un débat sur l'art sacré ni de discuter dans son ensemble le système théologique de Serge Boulgakov. Nous avons simplement voulu décrire le plus fidèlement possible les diverses expériences esthétiques, religieuses ou mystiques de Serge Boulgakov et montrer l'influence qu'elles ont exercée sur la formation et l'évolution de son système théologique. La deuxième expérience de Dresde nous révèle un esprit fermement attaché à l'Orthodoxie en même temps que très ouvert sur le drame

---

pense que Marie a été conçue dans le péché originel. Mais il se fait de ce péché une idée très particulière; cet état n'aurait pas comporté pour Marie une disgrâce ou une inimitié quelconque. La Vierge n'aurait été délivrée des dernières conséquences du péché originel qu'au jour de l'Annonciation, qui a été pour elle une Pentecôte personnelle.

32. On lira à ce propos les vues si profondément originales de A. Malraux dans le tome de son *Musée imaginaire de la Peinture*, consacré au Monde chrétien. La transcendance de la mosaïque et de l'icone byzantines comportait psychologiquement un danger de désincarnation, d'idolâtrie. L'Occident a réincarné le divin. On pourrait bien dire pour la défense de l'Occident que son art est une transposition de la formule de Chalcédoine, union sans mélange ni confusion du divin et de l'humain.

spirituel de l'Occident. A l'Orthodoxie sclérosée et presque sans vie et à l'Occident inquiet et agité, Boulgakov apporte le message éternel dans un langage nouveau ; il se fait l'apôtre du sophianisme. Il se fait le chevalier errant de la Sagesse qui étend sur le monde son manteau tout d'amour et de beauté pour ramener ses enfants à l'unité et les diviniser.

Fixé à Paris depuis 1925, Boulgakov préside à la naissance et au développement de la Faculté de Théologie orthodoxe Saint-Serge. Il déploie de là une activité inlassable pour la réunion de toutes les confessions chrétiennes dans le Mouvement oecuménique. Mais surtout, il donne corps à son système théologique. Coup sur coup paraissent *Le buisson non consumé* (mariologie orthodoxe et sophianique), Paris, 1927, *L'Ami de l'Epoux* (théologie de saint Jean-Baptiste), Paris, 1927, et *L'Echelle de Jacob* (angélologie), Paris, 1929, qui forment une première trilogie sophianique, l'œuvre de la Sophia dans le monde créé. Viennent ensuite les œuvres essentielles : *L'Agneau de Dieu. Du théandrisme,* I, Paris, 1933 [33] ; *Le Consolateur. Du théandrisme,* II, Paris, 1936 [34], *L'Epouse de l'Agneau. Du théandrisme,* III, Paris, 1945, qui forment la grandiose trilogie de la Sophia incréée [35]. Nous ne parlerons pas ici des innombrables articles que l'auteur a consacrés soit à l'exposé systématique du sophianisme, soit à des points particuliers du dogme orthodoxe [36] ; nous ne dirons pas non plus le sort fait à ce système par la Hiérarchie officielle [37] ni par la théologie contemporaine [38]. Boulgakov fut accusé de panthéisme, soupçonné d'esprit luthérien. Sa foi en un Dieu personnel est au-dessus de tout soupçon. Son expérience religieuse personnelle tend même à exclure cette forme de philosophie et le sophianisme prétend justement s'opposer au monisme du système panthéiste. Non moins évident est l'attachement de Boulgakov à l'Orthodoxie, qu'il a fidèlement servie durant les 26 ans de son sacerdoce. Boulgakov était le

---

33. Traduction française : *Du Verbe incarné. La Sagesse divine et la Théanthropie,* traduit du russe par Constantin Andronikov, Paris, Montaigne, 1943, épuisé.

34. Traduction française : *Le Paraclet. La Sagesse divine et la Théanthropie,* traduit du russe par Constantin Andronikov, Paris, Montaigne, 1946, épuisé.

35. Cette trilogie est complétée par un quatrième volume qui forme l'épilogue de toute l'œuvre théologique de Boulgakov, *L'Apocalypse de Jean,* Paris.

36. Voir une analyse systématique chez Zander, t. I, pp. 62-177 et une liste *ibid.,* t. II, pp. 347-382.

37. On sait que le sophianisme fut condamné à la fois par le métropolite Serge, chef de l'Eglise orthodoxe de Russie, et par la Hiérarchie de l'Eglise russe émigrée. Voir à ce sujet B. Schultze, *Der gegenwärtige Streit um die Sophia, die göttliche Weisheit, in der Orthodoxie,* dans *Stimmen der Zeit,* juillet 1940, pp. 318-324.

38. Il est encore trop tôt pour se prononcer sur le sort réservé au système théologique de Serge Boulgakov. Le sophianisme traverse une éclipse ; mais il est sûr que l'œuvre de Boulgakov exercera une influence sur la pensée de l'Occident, une fois qu'elle sera connue et comprise.

premier à reconnaître des faiblesses dans son système. Il y eut d'ailleurs une évolution dans l'esprit de Boulgakov. Dans ses premiers ouvrages, *La philosophie de l'Economie* (1912) et *Lumière sans soir* (1917), on trouve un sophianisme d'allure philosophique, dont le monisme est très accusé : la Sophia unique est le lien de l'incréé et du créé, du céleste et du terrestre. Cette Sophia unique est un concept cosmologique. Lorsque Boulgakov appliqua ses spéculations au mystère de la Trinité, il vit aussitôt les inconvénients d'une sophia unique : retrouver en Dieu la sophia du monde, c'était conférer au monde une existence divine. Boulgakov a senti ce danger du panthéisme. Aussi bien, fit-il éclater sa notion de sophia unique. Il parla désormais d'une double Sophia, la Sophia divine, qui est la divinité de Dieu, ontologiquement inséparable mais logiquement distincte des personnes, et la Sophia de créature, qui est une autre forme d'existence de la Sophia divine; elle est le fondement idéal du monde, ne faisant qu'un avec la Sophia divine quant à sa substance, mais distincte d'elle quant à son existence.

Il y eut une évolution analogue dans la représentation de l'être propre de la Sophia. Celle-ci est sagesse, amour, beauté. Boulgakov, ne pouvant concevoir l'amour autrement que comme une personne, se représenta d'abord la Sophia comme un être personnel. Lorsque Boulgakov transposa la sophia dans ses spéculations sur la sainte Trinité, il dut naturellement renoncer à se représenter la sophia comme un être personnel; ç'eût été introduire une nouvelle personne dans la Trinité. Il en conclut que ni la Sophia divine ni la sophia de créature ne sont des personnes, mais qu'elles sont unies à des êtres personnels [39].

L'EXPÉRIENCE DE LA MORT

Nous ne pouvons insister sur cette évolution de Boulgakov; nous l'indiquons seulement pour montrer que le théologien du sophianisme ne s'obstinait point dans son sentiment lorsque les dogmes de la foi lui faisaient apparaître qu'il s'était trompé. Boulgakov épura sa foi et éprouva son système dans le creuset de pénibles épreuves. En mars 1939, il fut opéré d'un cancer à la gorge. Il s'approcha des portes de la mort. Cette agonie représente pour lui sa dernière expérience spirituelle, distincte, évidemment, de l'expérience de la mort elle-même qui est le dernier acte de la vie humaine dont le récit ne peut être communiqué à personne ici-bas. Boulgakov transposa cette fois encore cette expérience en style sophianique. Il écrivit après sa maladie un traité intitulé *La sophiologie de la mort*. De ce traité inédit, Zander a publié des extraits dans les *Notes autobiographiques* [40]. Nous

39. On trouvera un bon aperçu sur cette évolution du concept sophianique chez Boulgakov dans Zander, t. I, pp. 194-195.

40. *Ma maladie (janvier 1926)*, dans *Notes autobiogr.*, pp. 136-147. Ce titre

en traduisons ici quelques passages qui feront apparaître l'étroite union de Boulgakov au Christ personnel :

« Je mourais dans le Christ et le Christ mourait avec moi et en moi... Un instant unique, qui ne tombe pas sous la mesure du temps, sépare le *Quare me dereliquisti* et le *Emisit spiritum*, l'abandon par Dieu et la mort. Mais cet instant contient en soi une durée intemporelle et une plénitude du « mourir » pour tout homme, pour autant que c'est par cet instant et dans cet instant qu'on meurt. Il est impossible, en effet, que l'homme meure autrement que par suite de l'abandon de Dieu, de même qu'il a été impossible de mourir autrement pour l'Homme universel, le nouvel Adam, dans l'Homme-Dieu.

» Je voyais le Christ pendant que je me mourais; sa proximité était palpable, presque physique, mais c'était la proximité de quelqu'un qui était couché à côté de moi, lui-même frappé et blessé à mort. Il ne pouvait me secourir *dans ma souffrance et dans ma mort qu'en souffrant et en mourant* avec moi. Je voyais son image par les yeux intérieurs; je me le représentais comme se l'est représenté Holbein et après lui, Dostoievski, dans son effroyable tableau de la mort du Christ [41]. Sur ce tableau s'exprime non la mort, mais le fait de mourir [42], non la force de la transfiguration qui suit l'instant de la mort et qui déjà s'avance vers la résurrection, mais la mort qui glace d'effroi et qui s'accomplit dans l'action de mourir.

» Auparavant, quand j'étais en santé, je protestais contre cette forme cadavérique du tableau de Holbein, que je croyais contraire à la foi et blasphématoire. Mais alors, c'est justement ce tableau qui revit en moi dans cette représentation de la mort comme durée, dans cette révélation de l'agonie humaine de l'Homme-Dieu.

» Il existe un autre tableau, non moins déchirant, de la passion du Christ, le Christ de Grünewald [43]. Mais mon expérience d'alors était différente et c'est pourquoi je ne me suis pas alors rappelé ce tableau. La *Crucifixion* de *Grünewald est seulement un moment dans la dialectique de la mort, inséparablement* lié avec la résurrection dans la gloire, ce qui est représenté tout autour par les autres figures du polyptyque. Grünewald donne une image terrible de la mort par la représentation du cadavre, une fois accompli dans le corps l'acte de la mort. Chez Holbein, au contraire, et bien que ce soit aussi par la représentation d'un cadavre, il est donné de voir la mort non encore accomplie, mais réduisant le mourant à l'état de mort, la force même de la mort [44]. »

Des portes de la mort Boulgakov est revenu à la vie; il n'a expéri-

induit en erreur; seules les quatre premières pages se rapportent à la maladie de 1926. Elles n'ont pas la plénitude spirituelle de celles qui se rapportent à la maladie de 1939 d'où sont pris nos extraits.

41. Il s'agit du célèbre tableau de Hans Holbein le Jeune, le *Christ mort* (1521) au musée de Bâle. Dans le cas de Dostoïevski, nous ne voyons pas à quel endroit précis de son œuvre Boulgakov veut faire allusion; peut-être à la nuit d'agonie du Christ dans le cachot de Séville, d'après la Légende du Grand Inquisiteur.

42. Dans toute cette problématique de la mort, Boulgakov distingue la mort qui s'accomplit (*umiranie*) et la mort accomplie, ou l'état de mort (*smert'*), à peu près comme en allemand on a *das Sterben* et *der Tod*, et comme on aurait en français le mourir et la mort.

43. Il s'agit du fameux rétable d'Isenheim, au musée Unterlinden de Colmar, dont tous les historiens de l'art se plaisent à admirer le réalisme mystique.

44. *Notes autobiogr.*, pp. 143-144.

menté que le « mourir », non la mort elle-même. Toutefois, il aimait, sur la fin de sa vie, à méditer le mystère d'outre-tombe et une grande partie de ses derniers écrits concernent précisément les fins dernières [45]. Il aimait aussi à revoir les phases diverses de sa vie agitée, son enfance à Livny, les égarements de l'enfant prodigue, sa conversion, son ordination surtout. Et cette vie apparemment déchirée, aux tragiques péripéties, se découvrait à lui dans une merveilleuse unité. Cette unité et cette beauté étaient les deux fils dont la Sagesse avait tissé la trame de son existence terrestre; elle l'avait guidé depuis le berceau jusqu'à la tombe. Dans les pages consacrées à son enfance et à sa patrie, Boulgakov se plaît à relever les touches sophianiques. La Sagesse l'avait marqué dès son baptême : « Je ne savais pas et je ne comprenais pas que j'avais reçu mon nom, que j'avais été baptisé, que je suis né spirituellement dans une église sophianique [46], et que j'avais été inscrit sur les rôles des serviteurs de la Sophia, Sagesse de Dieu. Je ne savais pas que toutes mes idées, qui devaient se développer dans l'avenir en un système complet de théologie, avaient été semées dans mon âme par la divine Providence dans cette chère église, et c'est maintenant seulement, dans ma vieillesse que je comprends ce don de Dieu [47] ».

Le jour de l'Assomption, fête patronale de l'église Saint-Serge, l'icone de la Vierge était ornée de résédas et d'œillets. « Depuis ce temps-là, ce parfum émeut mon âme de la joie de la Dormition. Ce n'est pas là uniquement une association extérieure, c'est la bonne odeur qui s'exhale du tombeau de la Très pure... Oui, c'est là que j'ai reçu dans mon cœur la révélation de la Sophia, c'est là que fut déposée dans mon âme cette perle que j'ai cherchée au cours de ma vie aveugle et agitée; je l'ai cherchée par l'esprit et par le cœur, par l'esprit plus que par le cœur, et lorsque je l'eus trouvée, je l'ai reconnue comme un trésor qui m'avait été *donné* comme un présent de Dieu au jour de mon baptême [48]. »

Ce double patronage de saint Serge et de Notre-Dame de l'Assomption était comme une préfigure de toute sa vie, consacrée tout entière au service de la Sagesse, dans la pratique des vertus de saint Serge, faites d'audace et de simplicité [49]. « Et maintenant, par la volonté de

45. Voir une analyse de ces travaux dans Zander, t. I, pp. 136-153.

46. Sophianique, parce que la fête patronale se célébrait le 15 août. Par là apparaît, aux yeux de Boulgakov, l'analogie entre l'Eglise et la Vierge Marie, qui sont toutes les deux une incarnation de la Sagesse.

47. *Ma Patrie*, dans *Notes autobiogr.*, p. 12.

48. *Ibid.*, p. 13.

49. Saint Serge de Radonège, un des grands patrons de la Russie (2e moitié du XIVe siècle), fondateur de la Laure de la Trinité, au nord de Moscou, le couvent le plus célèbre de la Russie. Il n'est pas inutile de remarquer à ce propos que Boulgakov a toujours eu une grande dévotion envers le mystère de l'Assomption. Il a affirmé avec force, à plusieurs reprises, la résurrection de Marie, dans un sens pleinement conforme à la croyance catholique récemment

Dieu, j'accomplis la fin de ma course terrestre sous la protection de la Dormition et de saint Serge, bien que dans un pays étranger et dans une terre lointaine, sans le parfum d'œillet et de réséda des soirs d'août [50] ». Cette mort arriva le 13 juillet 1944.

*
* *

Il est difficile de prévoir le sort que l'avenir fera à la théologie du sophianisme. Un système qui s'honore des plus grands noms de la pensée religieuse russe depuis un siècle est assuré de survivre [51]. A l'heure actuelle, le sophianisme traverse une éclipse et l'ensemble de la théologie orthodoxe a pris, semble-t-il, une attitude hostile. Nous n'en donnerons pour preuve que le témoignage des amis mêmes de l'auteur. Le P. Cyprien Kern a pu dire, lors du jubilé de l'Institut de théologie orthodoxe de Saint-Serge en 1950 : « Nous tous ses collègues et amis, en approuvant pleinement la liberté de ses hardiesses et l'opportunité des problèmes qu'il posait, nous ne partagions pas pour autant ses affirmations théologiques en leur totalité. Il faut le déclarer sans ambages et résolument, de façon à être entendu de tout le monde : l'Institut théologique n'a jamais considéré les hypothèses du P. Serge comme sa théologie officielle. Jamais le P. Serge ne put chez nous faire école. Bien plus, il ne laissa même pas un seul disciple parmi ses anciens étudiants devenus professeurs [52] ».

Boulgakov a reconnu lui-même qu'il y avait des faiblesses dans son système. Certaines parties, a-t-il dit, sont taillées dans le roc; d'autres sont en papier mâché. Zander de son côté a reconnu ce mélange d'éléments purs et impurs lorsqu'il compare le sophianisme de Boulgakov à une construction à la manière d'Origène qui attend encore ses Cappadociens pour l'épurer. Nous n'avons point songé ici à prendre ce

définie. Nous ne citerons qu'un seul passage : « Etant morte de mort naturelle, le jour de sa Dormition, elle n'a pas été captive de la corruption mais, ressuscitée par son Fils, elle demeure en son corps glorifié, à la droite du Christ dans les cieux. C'est en elle que s'est réalisée l'idée de la Sagesse divine dans la création du monde, elle est la Sagesse dans le monde créé; c'est en elle que s'est justifiée la Sagesse divine, et ainsi la vénération de la Vierge se confond avec celle de la Sagesse divine. C'est dans la Vierge que se sont unies la Sophia céleste et la Sophia du monde créé, l'Esprit Saint et l'hypostase humaine. Son corps est devenu complètement spirituel et transfiguré. Elle est la justification, le but et le sens de la création; elle est, en ce sens, la gloire du monde. En elle Dieu est déjà tout en tous » (*L'Orthodoxie* [un des rares ouvrages en français, malheureusement épuisé], Paris, Alcan, 1932, p. 166).

50. *Notes autobiogr.*, p. 15.

51. Parmi les tenants du sophianisme, il faut citer Vlâdimir Soloviev (1853-1900), le P. Florenski (1881-?); Lev Karsavin (1882-?), Viačeslav Ivanov (1866-1949), S. L. Frank (1877-1950). Sur ces auteurs, voir les notices de B. Schultze, *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus. Kirche und Papsttum*, Fribourg-en-Br., Herder, 1950 (manque une notice sur Frank).

52. Discours jubilaire reproduit dans *Russie et Chrétienté*, 1950, 1-2, p. 75.

rôle. Seuls oseront le faire ceux qui ont été initiés par le P. Boulgakov lui-même à tous les secrets de son système. Notre unique but a été de montrer, d'après les éléments biographiques, l'influence des expériences religieuses de Boulgakov sur la formulation de la notion de sagesse. Ces expériences aident à comprendre, dans une mesure non négligeable, cette notion particulièrement difficile, en même temps qu'elles nous révèlent l'âme profondément religieuse et si attachante du P. Serge Boulgakov.

Antoine WENGER, A.A.

NOTE SUR L'ECCLESIOLOGIE DE SERGE BOULGAKOV

Boulgakov a consacré un grand nombre de travaux à la théologie de l'Eglise. Certains ont un aspect confessionnel; ils définissent les positions orthodoxes par rapport à l'ecclésiologie catholique (contre la primauté et l'infaillibilité romaine) ou protestante (nécessité de la hiérarchie, nature du sacrement de l'Eucharistie, présence réelle et sacrifice). Ce point de vue confessionnel prédomine dans *Essais sur l'Eglise* (en russe), recueil d'articles parus dans *Pout* (1915-28).

D'autres travaux étudient la théologie de l'Eglise en elle-même. Comme telle, l'ecclésiologie de Boulgakov s'inspire de deux principes :

1. *Le principe sophianique,* propre à Boulgakov : l'Eglise est théandrisme, elle est divino-humaine, incréée-créée. Elle est la Sophia elle-même, dans son aspect divin (le Logos incarné, l'Esprit donné) et créé (les hommes unifiés et sauvés). Boulgakov a naturellement tendance à absorber l'humain dans le divin, le phénomène dans le noumène, le temporel dans l'éternel, conformément à l'esprit de son système et à l'œuvre de la Sagesse. De là vient qu'il dépasse constamment les frontières visibles de l'Eglise dans l'espace (et c'est le Mouvement oecuménique) et dans le temps (et c'est l'apocatastase, vers laquelle son optimisme eschatologique le porte instinctivement).

2. *Le principe de la sobornost,* hérité de Khomiakov : l'Eglise est une communauté d'amour dans la liberté; cette uni-pluralité jouit du charisme de l'infaillibilité dans la foi; la hiérarchie n'est pas un pouvoir, mais une fonction; elle administre les sacrements, prêche la doctrine, mais n'est pas un organe d'infaillibilité dans l'Eglise.

3. Boulgakov tente de concilier ces deux principes avec un *enseignement traditionnel.* Selon que l'un ou l'autre principe prédomine (enseignement traditionnel, principe sophianique, principe de la sobornost), on aura des écrits assez différents. L'esprit systématique ou le sophianisme triomphe dans la troisième partie du Théandrisme, *l'Epouse de l'Agneau.* L'enseignement traditionnel est mis en relief, sans d'ailleurs être prédominant, dans *L'Orthodoxie* (Paris, 1932).

Les Thèses qui suivent mettent l'accent sur le sophianisme et sur la sobornost; elles ne cherchent pas moins à concilier ces principes avec l'enseignement traditionnel. Elles furent présentées au Congrès de la Théologie orthodoxe d'Athènes, 29 nov.-6 déc. 1936. C'était précisément l'époque où le système sophianique venait d'être condamné par Moscou et Carlovtsi. Ces thèses ont donc une valeur de témoignage : Boulgakov veut à la fois rester fidèle à l'Orthodoxie et à son propre système. L'exposé provoqua de vives discussions, non sur le point du sophianisme, qui se confond ici avec une certaine théologie du corps mystique, mais sur le principe de la sobornost et plus précisément sur l'organe de l'infaillibilité.

1. *L'Eglise, objet de foi*

Le concept catéchétique de l'Eglise, communauté des fidèles professant les mêmes dogmes, sous l'autorité d'un même sacerdoce et dans la participation aux mêmes sacrements — définition qui concorde à peu près avec celle que l'on trouve dans les livres symboliques du Protestantisme et du Catholicisme romain — concerne l'être visible de l'Eglise et son aspect historique. Cette définition n'atteint pas le noyau nouménal invisible, affirmé par la foi (la formule du symbole de Nicée-Constantinople : je crois en l'Eglise), et, comme tel, objet de la foi.

2. *L'Eglise et les églises*

L'Eglise possède aussi un être qui est au-dessus de l'être visible; cet être peut certes se manifester dans la vie d'une communauté ecclésiastique déterminée, mais il ne saurait être épuisé par aucune. Et d'abord, l'être de l'Eglise ne se limite à son état visible actuel, il inclut aussi le monde des anges et les âmes des fidèles trépassés. Mais surtout, l'Eglise, en tant que principe permanent de vie, n'est pas limitée par l'espace ou par le temps. En ce sens, les épîtres apostoliques distinguent l'Eglise et les églises, communautés locales. L'Eglise est au-dessus du temps et en ce sens elle est le fondement de l'être et de la création du monde. Le Pasteur d'Hermas nous apprend que le monde a été créé pour l'Eglise, pour lui servir de réceptacle (?). Le paradis terrestre a été créé pour être le lieu des conversations de Dieu avec le premier homme. L'épître ecclésiologique dit : « C'est en Lui (le Christ) qu'il nous a choisis dès avant la création du monde » (I, 4). Le commencement de la vie divine communiquée à la création, c'est l'Eglise « mystère caché depuis le commencement en Dieu » (III, 9). L'Eglise est la demeure dans les cieux, maison non faite de main d'homme (*II Cor.*, V, 1), elle est la gloire de Dieu qui sera manifestée en nous (*Rom.*, VIII ,18), la Jérusalem céleste qui descend sur la terre en la plénitude des temps (*Apoc.*, XXI).

3. *L'Eglise comme théandrisme*

L'Eglise est théandrisme, se réalisant dans les cieux avant les temps et dans la création comme plénitude des temps. Cette réalisation du théandrisme s'accomplit par l'Incarnation et par la Pentecôte : le Verbe se fait homme et l'Esprit Saint est envoyé par le Père. En vertu de l'Incarnation, l'Eglise est le corps du Christ (*I Cor.*, XII, 27; *Eph.*, I, 2-3; IV, 12; *Col.*, I, 24); en vertu de la Pentecôte, elle est le temple de l'Esprit Saint (*I Cor.*, III, 16-17; VI, 19; *II Cor.*, VI, 16). Par rapport au Christ, l'Eglise est son humanité, unie à sa divinité, inséparablement et sans confusion. Par rapport au Saint-Esprit, elle est le vase du Saint-Esprit, qui par sa grâce donne la vie dans le Christ et communique par elle la vertu de la divinisation. Cette divinisation de l'être créé se traduit par l'image du mariage mystique où l'Eglise est la fiancée ou l'épouse de l'Agneau (*Eph.*, V, 32; *Apoc.*, XXI, 9; XXII, 7). Cette union du divin et de l'humain dans l'Eglise constitue la rédemption de l'homme et sa libération du péché, la communication de la grâce et de la gloire.

L'Eglise se réalise durant tout le cours de l'histoire humaine, d'abord comme en sa préparation dans l'Eglise de l'Ancien Testament, et ensuite, à la « fin des temps », dans l'Eglise chrétienne, comme Eglise militante, sous le règne de la grâce. Mais la plénitude de l'Eglise ne sera révélée que dans l'éon à venir de la résurrection, sous le règne de la gloire. Dans tous ces aspects, l'Eglise est comprise comme une puissance de vie divine dans l'homme naturel, comme une puissance et une réalité spirituelle.

4. *Le principe de la sobornost dans l'Eglise*

Les membres de l'Eglise qui appartiennent au corps du Christ sont dans l'amour du Père et dans la communion de l'Esprit Saint, non comme des personnes isolées mais dans une pluralité organique dont le lien est l'amour. Cette *koinonia*, amour ecclésial, est une pluralité dans laquelle chaque personne, tout en conservant son être propre, entre dans l'être du genre humain (et par lui dans la communauté des anges). Cette communauté d'amour n'est pas un simple sentiment psychologique mais un don de grâce de l'amour ecclésial, qui répond au commandement nouveau de l'amour que le Christ a donné à ses disciples. Dans cette uni-pluralité organique, l'être propre de l'Eglise se manifeste comme la liberté dans l'entente mutuelle et l'obéissance (*II Cor.*, III, 17) dans le respect de la croissance propre à chaque membre (*Eph.*, IV, 16). Cette nature de l'Eglise est désignée dans la théologie russe comme « sobornost ». Le principe de la sobornost est appliqué par la théologie russe contemporaine à toutes les notes de l'Eglise.

5. *Le principe de la hiérarchie dans l'Eglise*

La sobornost ne s'oppose pas au principe fondamental de la hiérarchie, qui est d'institution divine, mais elle lui assigne sa vraie place, *dans* l'Eglise et non *au-dessus* de l'Eglise; elle l'explique comme une organisation particulière de la communauté. L'Eglise est hiérarchique, tout comme elle est le peuple de Dieu et le sacerdoce royal. Il y a différents degrés dans la hiérarchie : les degrés les plus élevés apparaissent naturellement comme des pouvoirs par rapport aux degrés inférieurs, mais ce pouvoir n'existe que dans l'unité de l'amour, dans l'acceptation organique de la sobornost. La sobornost vient-elle à être détruite, le pouvoir perd du coup ce qui le fonde. C'est pourquoi, selon la parole même de Dieu (Luc, XXII, 26-27), le pouvoir dans l'Eglise est avant tout service. Ainsi donc, le principe de la sobornost est substantiellement un correctif et un rempart contre les prétentions et les exigences de tout absolutisme quel qu'il soit, chaque fois que le pouvoir se manifeste comme une mise à part. On trouve une confirmation de ce principe fondamental dans l'office du sacrement de l'ordre, qui n'est pas seulement une ordination par la hiérarchie, mais encore une participation orante du peuple chrétien, qui par son ἄξιος confirme l'acte de la hiérarchie.

6. *La fonction kérygmatique dans l'Eglise*

C'est à la lumière de la sobornost ecclésiale qu'il faut comprendre la fonction enseignante de l'Eglise : elle appartient à la hiérarchie en vertu de sa responsabilité spéciale, et à cause du lien qui unit l'enseignement au sacrement de l'ordre et aux fonctions cultuelles. C'est à la hiérarchie supérieure qu'appartient avant tout la responsabilité de prêcher la doctrine de l'Eglise; c'est à elle aussi qu'il appartient de conserver le dépôt reçu. Mais il ne faut pas comprendre ce service comme un acte unilatéral du pouvoir hiérarchique (*ex sese, non ex consensu ecclesiae*) pour établir des définitions dogmatiques. Il n'existe pas dans la sobornost un organe extérieur d'infaillibilité, qui possède un pouvoir ecclésiastique et parle au nom de l'Eglise. L'histoire même de l'Eglise montre que les hiérarques, même les plus élevés, n'ont pas été préservés d'erreurs dans la foi et ont encouru les condamnations de l'Eglise. Pas même le concile n'est un organe extérieur d'infaillibilité, ni le concile particulier, ni le concile oecuménique (au sens externe). Seuls doivent être considérés comme conciles oecuméniques ceux qui sont reconnus par l'Eglise comme étant l'expression de sa foi. Si **l'Eglise ne reconnaît pas l'expression de sa foi, elle rejette ces conciles même**

s'ils comportent les signes extérieurs d'oecuménicité. L'Esprit souffle où il veut (Jean, III, 8) : le charisme de l'infaillibilité est donné à toute l'Eglise, sans distinction en elle de deux parties qui s'excluent : l'Eglise enseignante et l'Eglise enseignée.

7. *La hiérarchie et les sacrements*

A la hiérarchie appartient le pouvoir de faire et de distribuer les sacrements, selon les degrés de la hiérarchie et selon la nature des sacrements. L'accomplissement des sacrements est même, historiquement et mystiquement, le fondement du pouvoir hiérarchique. Mais ce pouvoir n'est donné que dans l'appartenance au corps de la sobornost. Selon le dogme et surtout selon la liturgie, tous les sacrements et en premier lieu la divine Eucharistie s'accomplissent avec la participation des Chantres comme représentants du peuple de l'Eglise. De la sorte, le principe de la sobornost apporte un correctif et un sens au principe fondamental de la théologie sacramentaire de l'*opus operatum*, en constituant l'élément objectif du sacrement, opposé à l'aspect subjectif de l'*opus operantis*. Cette notion du sacrement, action de la sobornost, accomplie immédiatement par la hiérarchie, doit s'appliquer à chaque sacrement en particulier aussi bien qu'aux sacramentaux.

8. *Le pouvoir législatif dans l'Eglise*

Le pouvoir législatif dans l'Eglise n'a pas d'origine distincte; il est lié au pouvoir sur les sacrements d'où il dérive. Or du point de vue sacramentaire, l'unité originelle est l'évêché, qui a son centre autocéphale dans l'évêque en la personne de l'évêque. En ce sens, l'Eglise, au point de vue canonique, est avant tout un agrégat d'évêchés. La consécration canonique des évêques crée un lien sacramentel entre les divers évêchés autonomes et par cette union se réalise la sobornost ecclésiastique. Historiquement, l'institution canonique représentée par l'Eglise s'est réalisée ainsi : elle apparaît comme l'ensemble d'une série de groupements plus ou moins considérables d'unités canoniques, différenciées selon des principes étatique, national, culturel, etc. C'est ici que trouve son application et sa justification le principe de la relativité historique, autrement dit le principe de l'Economie. Mais ici encore, le principe de la sobornost doit être la suprême règle de conduite. La sobornost sera le critère universel qui décide de l'application ou de la non-application de l'Economie, car elle seule peut déterminer si telle mesure favorise l'unité dans l'amour, ou si elle lui est contraire. Ici apparaissent comme également contraires à la sobornost tout provincialisme ecclésiastique (philétisme, étatisme) et les exigences pseudo-oecuméniques de l'impérialisme ecclésiastique.

9. *La tradition dans l'Eglise*

La sobornost est la vie organique de l'Eglise. Mais cela suppose que cette vie se réalise sans cesse. En plus des mesures d'autorité qui s'expriment par les décrets dogmatiques, liturgiques et canoniques de l'autorité souveraine de l'Eglise, il y a dans la vie de l'Eglise un vaste domaine qui échappe aux définitions de ce genre et qui subsiste comme tradition. En d'autres termes, à côté de la doctrine de l'Eglise exprimée en formules, il y a une tradition reçue dans le silence et dont le critère est précisément cette transmission vivante. Cette tradition est vie et perpétuel devenir; elle est non seulement une réalité mais encore un acte créateur. Il est impossible d'épuiser tout le contenu de cette tradition telle qu'elle existe dans l'Eglise, pour autant qu'elle est selon l'intelligence du Christ et inspirée par l'Esprit Saint.

10. *L'Eglise en dehors de l'Eglise*

Comme communauté, l'Eglise a des frontières bien définies. Elle est une organisation confessionnelle déterminée et ceux qui n'en font pas partie sont en dehors de l'Eglise et par conséquent aussi en dehors du salut, selon l'axiome : Extra ecclesiam nulla salus. Mais une telle définition ne saurait s'appliquer à l'Eglise comme corps du Christ, et à toute l'humanité assumée par Lui ; elle ne saurait s'appliquer, en tout cas, à l'ensemble des Eglises chrétiennes. Ceci apparaît dans le fait que l'Eglise reconnaît, à des degrés divers, la validité des sacrements conférés en dehors de l'Orthodoxie. Il y a donc une Eglise en dehors de l'Eglise, quoiqu'elle ne réalise pas toute la plénitude de vie. Ainsi est donné un fondement à la théologie du mouvement oecuménique qui se propose de rechercher et de réaliser l'unité de ce qui est Eglise et de l'amener à la plénitude.

11. *L'Eglise dans l'histoire du monde*

Puisque l'Eglise est la raison d'être du monde créé, elle agit dans son histoire comme son centre mystérieux. L'histoire de l'humanité, à laquelle est liée l'histoire cosmique elle-même, est l'apocalypse où se déploie le combat des puissances de ténèbres contre le Christ. C'est à l'Eglise qu'il appartient de conduire l'histoire, même si présentement elle paraît avoir perdu cette direction. Ceci détermine le rôle de l'Eglise dans tous les domaines de la vie, social, culturel, public. L'Eglise n'est pas une classe ; elle n'est pas liée à une forme déterminée de la société. Elle garde toujours sa primauté spirituelle. Elle est la conscience du monde qui juge sans acception de personne. En ce sens l'Eglise conduit le monde vers l'accomplissement du royaume de Dieu, en l'amenant du règne de la grâce au règne de la gloire par les chemins de l'histoire et au delà même de ses frontières.

12. *La Théotokos et l'Eglise*

L'Eglise est sanctifiée par l'Esprit de Dieu et elle sanctifie ; elle est porteuse de sainteté dans le monde. La sainteté est la force et la réalité de l'Eglise ; en elle s'affirme la véritable divinisation de l'homme, car elle est communion du divin et de l'humain. Sous l'aspect de sainteté, le centre de l'Eglise et comme sa personnification est la très sainte, très pure Vierge Marie, Mère de Dieu. Elle appartient à notre monde et à notre humanité mais par sa Dormition qui fut pour elle, par la grâce de son Fils, Résurrection et Ascension, elle appartient **déjà à l'humanité glorifiée du Christ. Par là s'explique la place suréminente occupée par la Mère de Dieu dans l'Eglise, au milieu de tous les saints.**