

« Le combat pour l'Eucharistie » : Le Journal d'Alexandre Schmemmann

Impulsion pour un renouveau eschatologique de l'Église



Ioan
Moga

1. Un Journal de joie

Peu de théologiens orthodoxes du XX^e siècle ont été connus ou reçus dans un horizon professionnel, culturel et confessionnel aussi large qu'Alexandre Schmemmann (1921-1983). Qu'il s'agisse de théologiens spécialistes de la liturgie, de la dogmatique, d'éthique sociale, de pastorale, de psychologie pastorale, de la mission, de l'œcuménisme, de la spiritualité (pour ne parler que des disciplines théologiques), nombreux sont ceux qui continuent à trouver en lui une source d'inspiration, indépendamment de leur origine confessionnelle et de leur orientation théologique¹. Une littérature « secondaire » est par conséquent de plus en plus abondante car Schmemmann est également présent de manière sous-jacente dans de nombreux travaux (par exemple comme interlocuteur silencieux ou comme point de référence important), au-delà de la recherche spécifique sur sa personne. De son vivant déjà, c'était quelqu'un qui travaillait et agissait bien au-delà des cercles orthodoxes (théologiques et ecclésiastiques) : ainsi, en tant qu'« intellectuel actif en

dehors de l'orthodoxie » (selon Michael Plekon²), il pouvait devenir pour beaucoup une « figure culte », par exemple « dans le protestantisme évangélique », voire un « mentor » spirituel (selon Porter C. Taylor³). Par ailleurs, un nombre non négligeable de personnes – surtout des orthodoxes – évaluent son œuvre et son impact de manière très critique (dans l'espace orthodoxe américain, on pourrait parler, de manière un peu exagérée, de « pro- et anti-Schmemmann ») ou continuent à l'ignorer délibérément (surtout dans les écoles de théologie de la liturgie orthodoxe d'Europe de l'Est).

L'objectif de cet article n'est pas d'illustrer ces processus de réception passionnants, ni de proposer une introduction générale à l'univers théologique de Schmemmann, mais plutôt d'attirer l'attention sur ce qui me semble être une sorte de « devoir à la maison » que Schmemmann a laissé à la postérité théologique et ecclésiastique. Ce devoir posthume se trouve dans son Journal.

1 Le meilleur exemple récent de la complexité de cette réception est le recueil d'essais : Porter C. Taylor (éd.), *We give our thanks unto thee : essays in memory of Fr. Alexander Schmemmann*, Eugene, Oregon 2019.

2 Michael PLEKON, *The Liturgy of Life : Alexander Schmemmann*, in : *Religions* 9 (2/2018) 202 ; doi : 10.3390/rel7110127.

3 Porter C. TAYLOR, *Introduction*, in : Porter C. Taylor (éd.), *We give our thanks unto thee*, 13.

La publication des « notes⁴ » du père Alexandre Schmemmann il y a plus de 20 ans par son épouse Juliana Schmemmann et sous la tutelle de l'institut théologique « Saint-Vladimir » de Crestwood/New York a été saluée comme un « acte courageux⁵ », car on y trouve de nombreux moments « d'une certaine déception, voire d'un désespoir face à l'état du christianisme, et en particulier de l'orthodoxie...⁶ ». Mais comment avoir accès à ces méditations très personnelles ? Quelle est leur valeur littéraire⁷, quelle est leur valeur théologique ? Et dans quelle mesure ces notes apportent-elles quelque chose de nouveau à la pensée liturgico-théologique de Schmemmann, que l'on connaissait jusqu'à présent ?

personnelle et les motivations intérieures de sa théologie. À chaque page et à chaque occasion – qu'il s'agisse d'un voyage, d'un séjour d'enseignement ou d'une conférence, de la célébration d'une liturgie, de l'expérience de la nature ou d'un événement familial – Schmemmann parle de sa compréhension et de son expérience personnelles de l'Église, de la vie et de la création. On pourrait appeler ces notes un *Journal de doutes* – et en cela, elles constituent un défi bienvenu pour tout croyant et théologien – mais elles sont plutôt un *Journal de joie*⁸, un témoignage qu'au-delà de toutes les souffrances, déceptions et doutes, la présence victorieuse du Royaume de Dieu remplit déjà tout de sens et de joie dans ce monde.

Signets

Écrites dans la dernière décennie de sa vie, de 1973 à 1983, à des rythmes différents, les « notes » ne sont pas seulement un témoignage autobiographique mais nous ouvrent l'intériorité

À l'origine, l'objectif du Journal ne pouvait pas être la publication, du moins pas sous cette forme⁹. Les « confessions » du Journal étaient plutôt pour Schmemmann une possibilité

4 Alexander SCHMEMMANN, *The Journals of Father Alexander Schmemmann 1973 – 1983*, Crestwood – New York 2000. Cité ici d'après la traduction française, qui a pour base l'original russe non abrégé (paru en 2005) : Alexandre SCHMEMMANN, *Journal (1973-1983)*, publié sous la direction de Nikita Struve, traduit du russe par Anne Davidenkoff, Anne Kichilov et René Marichal, Paris : Ed. des Syrtes 2009.

5 R. FLANAGAN, Book Review. *The Journals of Father Alexander Schmemmann*, dans : *Jacobs Well. The Orthodox Church in America. Diocese of New York and New Jersey*, Spring-Summer 2000, tiré de : http://www.jacwell.org/Summer_2000/journals.htm 

6 *Ibidem*.

7 Voir Kalin MIKHAÏLOV, *Le journal à la recherche de la beauté transcendante : Schmemmann, Dostoïevski, Bernanos*, dans : *Colloquia Comparativa Litterarum* (1/2016) 18-27.

8 Avec le mot-clé « Journal de la joie », je paraphrase un livre roumain désormais très connu, y compris au niveau international, écrit dans un autre contexte (la Roumanie communiste des années 1950-1960) par l'intellectuel juif converti à l'orthodoxie, puis devenu moine, Nicolae Steinhardt (1912-1989), qui est devenu le symbole de la résistance spirituelle, voire mystique, dans les prisons : Nicolae STEINHARDT, *Jurnalul fericirii*, Cluj 1991 (édition française : Nicolae STEINHARDT, *Journal de la félicité*, Paris 1996).

9 Serge Schmemmann, le fils d'Alexandre Schmemmann, est d'avis que « le père Alexandre avait peut-être prévu une autre utilisation de ces notes, peut-être comme journal spirituel ou comme autobiographie » et souligne le caractère « hautement personnel et privé » des notes, in : A. SCHMEMMANN, *Aufzeichnungen 1973-1983*, traduction allemande de Wolfgang Berger, Einsiedeln 2002, p. 7. Robert Flanagan, quant à lui,

de rencontre avec soi-même, une pause spirituelle au sein d'une vie très occupée, pleine d'obligations et d'occupations extérieures : *Voilà dans ma vie agitée la destination de ce cahier. Pas tellement l'envie de tout noter, mais une sorte de visite rendue à moi-même, fût-elle la plus brève*¹⁰. Ou ailleurs, il écrit : *Ce cahier est bien sûr, en réalité, une fuite de tout ce quotidien, la nécessité, ne serait-ce qu'un instant, de « s'éloigner » et de rentrer en contact avec quelque chose de beaucoup plus profond, d'intime*¹¹. Les notes elles-mêmes sont soumises à la réserve de l'apophatique, de l'indicible : car ce souffle de l'éternité¹², qui se fait sentir dans ces moments de pause au milieu du quotidien, ne peut pas être exprimé (*on ne peut pas les décrire ici*¹³). C'est dans ce sens que ces notes doivent être considérées : comme une réflexion existentielle permanente, profondément intérieure, sur l'Église et sur la vie, une réflexion qui témoigne d'une confiance absolue en Dieu. En même temps, elles sont un *laboratoire de méditations théologiques* : il ne s'agit pas de présentations systématiques, mais des échos ou des prémices théologiques de ses différentes expériences, de ses

visites de paroisses, de ses entretiens, de ses colloques, de ses séries de conférences, ainsi que de son travail de longue haleine sur son dernier livre, *Eucharistie*.

Le présent article ne peut guère tenir compte de l'étendue très complexe des questions biographiques et théologiques que nous révèlent « les cahiers ». Il s'agit plutôt de mettre en évidence, parmi la richesse de ce témoignage d'une « théologie vécue¹⁴ », les questions ouvertement formulées (c'est-à-dire non autocensurées) et restées ouvertes (car toujours actuelles) de Schmemmann à l'égard de la théologie et de l'Église, en mettant l'accent sur les questions de théologie de la liturgie. Schmemmann révèle les blessures de l'existence ecclésiale (le plus souvent orthodoxe) dans la modernité. Il le fait par ailleurs dans son œuvre. Mais le Journal montre de manière unique le laboratoire existentiel entre le *diagnostic douloureux* (ou l'auto-diagnostic – puisque Schmemmann écrit en tant qu'initié) et la *thérapie libératrice*. Le Journal nous révèle finalement à quel point la perspective eschatologique d'Alexandre Schmemmann était existentielle.

Ioan
Moga

voit dans les notes un journal intime prêt à l'emploi et destiné au public : « Il semble évident, d'après la sélection et la présentation des détails, qu'il (c'est-à-dire le Père Alexandre) s'attendait à ce que les notes soient lues par d'autres personnes qui n'étaient pas familières avec sa vie » (R. FLANAGAN, *Book Review. The Journals of Father Alexander Schmemmann*). Cette opinion ignore cependant les déclarations de Schmemmann lui-même sur le caractère très personnel et existentiel du Journal, ce qui n'exclut pas la perspective d'une publication sous une forme remaniée.

10 Alexandre SCHMEMMANN, *Journal* (1973-1983), 21 février 1974, p. 101.

11 *Ibidem*, 8 novembre 1975, 297.

12 *Ibidem*, 297.

13 *Ibidem*, 297.

14 Paul L. GAVRILYUK, *Introduction*, dans : Paul L. Gavrilyuk (éd.), *On Christian Leadership. The Letters of Alexander Schmemmann and Georges Florovsky (1947-1955)*, New York 2020, 20.

L'accent mis sur les questions de théologie de la liturgie s'explique par le fait que nous disposons déjà d'une contribution importante à l'étude de la théologie (sociale) du Journal avec l'article du sociologue russe des religions Boris Knorre (2017¹⁵) sur la dimension socioculturelle de la critique de l'Église par Schmemmann. Knorre analyse le Journal à l'aide des thèmes « Église et culture », « piété », « spiritualité » et montre qu'il s'agit pour Schmemmann d'opposer une « religion de la culpabilité » (caractérisée par « une attitude de rejet de la tradition, le réductionnisme, le remplacement de la liberté spirituelle par la stylisation d'une piété

comprise de manière archaïque, le névrotisme et le narcissisme¹⁶ ») à une « religion de la joie ». Knorre met en relation l'approche de Schmemmann avec l'action de la religieuse russe Maria Skobzova (Sr Marie de Paris) et voit dans les explications très actuelles du Journal « des réflexions inestimables pour la théologie sociale, pour la réflexion sur le rôle de l'Église dans la réalité séculière¹⁷ ». Knorre ne touche toutefois qu'en passant aux questions de théologie de la liturgie et de la pastorale, ce qui constitue à mon avis le centre des réflexions de Schmemmann. C'est ce que cette modeste contribution se propose de faire.

2. Diagnostics douloureux des crises de l'Église

Signets

La crise du christianisme et de l'orthodoxie en particulier est au centre de ses méditations. Schmemmann en vient toujours à décrire, en pleine souffrance ou en plein désespoir, l'état pathologique de l'Église. Dès les premières pages, cette problématique fondamentale apparaît dans toute son acuité : il éprouve de l'aversion pour les débats sans fin sur la religion, pour l'exubérance pieuse et sentimentale, pour la pseudo-ecclésialité qui n'ont rien à voir avec la réalité sacramentelle proprement dite de l'Église. Cette réalité n'est cependant pas une idée fixe pour Schmemmann, mais une expérience qu'il

a ressentie (« je le sentais.. »), à savoir toujours la même impression : le temps, rempli d'éternité, de plénitude, de joie secrète¹⁸. Cette expérience est en même temps un état des lieux ecclésiologique et inversement : seule l'Église en tant que telle permet cette expérience :

La pensée que l'Église dans toute sa figure sensible ne sert qu'à cela : que cette expérience existe, qu'elle vive. Là où elle cesse d'être symbole, mystère, elle est horreur¹⁹.

Quels sont ces phénomènes terribles (« horreurs ») que Schmemmann critique

15 Boris KNORRE, *The Problem of Church's Defensiveness and Reductionism in Fr. Alexander Schmemmann's Ecclesiology (Based on His Journals)*, in : Religions 9 (2/2018) 179-198 ; doi : 10.3390/rel9010002.

16 *Ibidem*, 192.

17 KNORRE, 195.

18 Alexandre SCHMEMMANN, *Journal* (1973-1983), 29 janvier 1973, 17.

19 *Ibidem*

comme étant des barrières à une véritable expérience de l'Église ? Premièrement, il s'agit de la *chute du christianisme dans la religiosité et la piété* : une thèse bien connue de Schmemmann est le tournant mystérieux du culte byzantin qui a refoulé la dimension eschatologique originelle de l'eucharistie. C'était le cas de la « religion », de la « piété ». Au lieu de percevoir dans le culte l'ouverture d'une autre réalité, les hommes vivent tout comme un objet de piété. Avec la « mort » de son essence eschatologique, l'Église a été réduite à une piété mystérieuse : *Le christianisme, pour parler simplement et précisément, a toujours combattu la « religion », la « religiosité », et il a perdu la bataille...*²⁰.

Par « religion » (qui a tué et qui tue le Christ), Schmemmann entend

*cet « organe » au-dedans de nous qui, si étrange que cela puisse paraître, à la fois renforce infiniment et nous dissimule à nous-mêmes nos péchés les plus enracinés – l'orgueil, le pharisaïsme, l'autosatisfaction, l'admiration de soi, etc. La religion est ce par quoi, en permanence, nous nous justifions devant Dieu et par quoi nous gommons nos péchés et nos chutes*²¹.

20 *Ibidem*, 3 avril 1982, 862.

21 *Ibidem*, 2 avril 1982, 824.

22 Voir Alexander SCHMEMMANN, *For the Life of the World : Sacraments and Orthodoxy*, Crestwood, NY 1973, 12-22. Voir aussi Michael HJÄLM, *Liberation of the Ecclesia. The Unfinished Project of Liturgical Theology*, Södertälje : Anastasis Media 2011, 198-201.

23 Voir à ce sujet : Vasilios N. MAKRIDES, *Religion, Kirche und Orthodoxyie. Aspekte orthodox-christlicher Religionskritik*, in : *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 15 (1/2007) 53-82.

24 Voir C. YANNARAS, *Ενάντια στη θρησκεία*, Athènes 2006.

25 On ne peut cependant pas passer sous silence le fait que, chez Schmemmann aussi, les mondes culturels liturgiques de l'Orient et de l'Occident sont constamment opposés – non pas dans le contexte d'un discours critique sur la religion. Ainsi, en juin 1976, après avoir assisté à une messe anglicane qu'il qualifie tout à fait de « superbe, solennelle », il parle d'une « forme de "bourgeoisie" irrémédiable dans le christianisme occidental ». Les rites sont tous « tout lisses, où tout est à sa place, tout est "correct", mais dépourvu de "la

La distinction entre l'Église et la religion est un leitmotiv sous-jacent dans l'œuvre de Schmemmann (mot-clé : le christianisme est la fin de la religion²²), mais elle apparaît dans le Journal sous une forme plus radicale.

On trouve également des discours critiques sur la religion – que ce soit ou non sous l'influence de Schmemmann, il faudrait encore l'examiner (!) – chez d'autres auteurs orthodoxes du XX^e siècle, à partir des années 1980, par exemple chez le philosophe des sciences religieuses Christos Yannaras ou chez des théologiens comme John Romanides, Georgios Metallinos et Marios Begzos²³. Mais alors que la critique de la religion chez ces penseurs grecs orthodoxes peut être attribuée à la théologie néo-patristique centrée sur l'existentialisme et le personnalisme ou au courant de ce qu'on appelle la « néo-orthodoxie », elle a un autre arrière-plan chez Schmemmann. Ce n'est pas l'opposition entre la religion ou la culture occidentale (rationnaliste, individualiste, institutionnalisée) et l'ethos ecclésial oriental, événementiel et communautaire – comme chez Yannaras²⁴ – qui est déterminante²⁵ pour

Ioan
Moga

Schmemmann, mais une divergence interne et douloureuse au sein de l'identité orthodoxe elle-même qui est, pour lui, conditionnée par la théologie eucharistique. Schmemmann ne veut pas, comme Makrides voudrait interpréter ce discours critique sur la religion, « développer de nouvelles stratégies de délimitation et de nouveaux critères de distinction » afin de mettre en évidence la « spécificité religieuse et culturelle²⁶ » de l'orthodoxie. Non. Il s'agit plutôt pour lui d'oser un regard honnête et phénoménologique sur les thèmes de prédilection typiquement orthodoxes (spiritualité, piété, Pères de l'Église, etc.) afin d'y constater, sous leur forme déformée et idolâtre²⁷, l'absence de « l'essentiel ».

mais le monde vu de Dieu. Ce regard signifie pour lui, concrètement, développer dans toute l'attitude chrétienne le sens que le monde peut devenir « rencontre avec Lui, communion avec Lui » et être vécu comme tel :

Le monde ne devient pas Dieu, mais vie avec Dieu, joyeuse et pleine. C'est cela le « salut du monde » par Dieu. Et il s'accomplit toutes les fois que nous croyons. C'est pour cela que la foi authentique est toujours dépassement de la « religion ». Et l'Église n'est pas une institution religieuse, elle est la présence dans le monde d'un « monde sauvé »²⁸.

Un exemple parfait de l'engouement religieux – que Schmemmann mentionne toujours de manière critique et qu'il s'efforce toujours d'analyser attentivement – est la *confession*. Mais il s'agit ici aussi d'une aversion personnelle de Schmemmann, liée à son caractère,

Signets Schmemmann s'exerce constamment à porter un autre regard sur les choses : non pas Dieu vu du monde (ce qui serait selon lui le regard *religieux*),

transcendance " eschatologique ». En revanche, la liturgie byzantine « conservait toujours [...] le sens d'une "incommensurabilité" absolue », où la nostalgie tragique et en même temps joyeuse de Dieu est plus fortement ressentie. Voir Alexandre SCHMEMMANN, *Journal* (1973-1983), 5 juin 1976, 376-377. Voir aussi : *ibidem*, 1^{er} mars 1981, 751.

26 Vasilios N. MAKRIDES, *Religion, Église et Orthodoxie*, p. 81. 82.

27 Le terme « idolâtrie/idole » revient souvent dans le *Journal* comme synonyme de cette fausse religiosité autocentrée. Schmemmann n'est pas avare de jugements radicaux, non seulement à l'égard de l'orthodoxie, mais du monde chrétien en général : « le monde chrétien peut fort bien se passer de Dieu, mais, en revanche, il ne peut vivre un instant sans des « dieux » au pluriel, c'est-à-dire sans idoles », Alexandre SCHMEMMANN, *Journal* (1973-1983), 10 mars 1982, 818. Dans le domaine orthodoxe, en l'absence d'une confrontation courageuse avec les défis de l'histoire, les Pères, la philocalie, la mystique, le typikon liturgique, etc. deviennent des idoles, c'est-à-dire des panacées pour tous les problèmes du monde : « On en fait des idoles, une panacée universelle », *ibidem*, 13 octobre 1976, 398. Voir aussi *ibidem*, 19 janvier 1974, 89.

28 Le contexte du *Journal* montre également que le discours critique de Schmemmann sur la religion a d'autres sources que le discours néo-patristique d'un Romanide : Schmemmann commence à écrire sur les divergences entre une religion problématique et une expérience de foi positive et remplie de joie, immédiatement après la relecture du *Journal* de J. GREEN. De plus le *Journal* de Schmemmann est la preuve de son fort enracinement dans la littérature mondiale, dans la culture française et américaine, mais aussi de son suivi attentif de l'actualité politique et sociale.

pour la direction spirituelle²⁹ : il ne veut pas être un « père spirituel », bien que de nombreux étudiants (et futurs prêtres) et leurs familles se confessent auprès de lui : la confession est pour lui un fardeau permanent. Mais au-delà de cette disposition personnelle, il s'agit d'exposer brièvement sa vision pastorale et théologique de la confession, celle qu'il expose le plus clairement dans son Journal : à cause du rétrécissement par la « piété de la conscience humaine », la confession n'est plus « confession de péchés, mais de je ne sais quelles « difficultés » qui, en fait, ne méritent pas attention³⁰. Cela serait dû à une conception établie de la confession où chacun se concentre sur lui-même, (*une grise introspection*³¹), et non sur le Christ. Schmemmann ne se voit pas en mesure de comprendre la confession orthodoxe (*pour moi incompréhensible*³²), tant d'un point de vue dogmatique que spirituel et théologique car il constate le plus clairement, dans la transformation de la compréhension de la confession, le déplacement de la conscience chrétienne d'une conscience eschatologique à une conscience religieuse et morale. Le fait que le péché ne soit plus compris comme *une rupture, une exclusion, une trahison* par rapport à la *vie nouvelle* en Christ, mais

comme une transgression de commandements moraux, a également dénaturé la confession :

La confession moderne est tournée vers autre chose, son essence est ailleurs, elle est dans une sorte de « régulation morale de la vie » « en ce bas monde », la régulation des « lois » de ce monde³³.

La confession – comme tout dans l'Église – devrait être comprise de manière eschatologique (*le sacrement de la pénitence est eschatologique*³⁴), comme un retour de l'homme dans le royaume désiré et dans la vie du monde à venir, et non comme une régulation morale ou une discussion sur les violations des règles morales. Pourquoi la confession est-elle si importante pour Schmemmann ? Parce que le mystère même de l'Église y est expérimenté comme *sacrement du repentir* – ou pas : *Le christianisme est repentir et c'est pourquoi l'Église est le sacrement du repentir et c'est pourquoi le sacrement de repentir est dans l'Église*³⁵.

Ioan
Moga

Derrière cette mutation radicale (de l'ampleur et de la liberté eschatologiques à l'individualisme moralisateur et pseudo-spirituel) que Schmemmann constate toujours douloureusement

29 « À quoi "suis-je appelé" ? À faire des cours, à prêcher, peut-être à écrire – comme prolongement de mes cours et de mes homélies (et non pas à faire de la recherche). À quoi "ne suis-je pas appelé" ? À la direction spirituelle. À diriger des travaux scientifiques. Aux entretiens spirituels. À "éduquer" et à "débattre" », *ibidem*, 4 mai 1977, 487.

30 Alexandre SCHMEMMANN, *Journal* (1973-1983), 28 février 1974, 108.

31 *Ibidem*.

32 *Ibidem*, 21 février 1980, 678.

33 *Ibidem*, 679.

34 *Ibidem*, 679.

35 *Ibidem*, 14 septembre 1979, 625.

dans le domaine de la confession et de la piété, se cache pour lui un thème beaucoup plus vaste : à savoir le rapport problématique de l'orthodoxie avec son temps et avec l'histoire. Les notes, prises par exemple le 19 janvier 1974, témoignent d'une part d'un profond désespoir de Schmemmann face aux blocages internes de son Église, et d'autre part du besoin de classer cette réalité sur le plan théologique, dans le sens d'une théologie de l'histoire. Ce faisant, son diagnostic est sombre :

*La conscience orthodoxe n'a pas prêté attention à l'effondrement de Byzance ni à la réforme de Pierre le Grand, à la révolution ; ni à la révolution de la conscience, de la science, de la vie, des formes de vie... Bref, l'orthodoxie n'a pas prêté attention à l'histoire...*³⁶

Au lieu de saisir les changements, de savoir les gérer, l'orthodoxie les rejette et fuit ainsi le défi de l'histoire, revient en arrière, vers des solutions anciennes et illusives (patristique, hellénisme, etc.). Cet anachronisme de l'orthodoxie préoccupe Schmemmann en de nombreux endroits. La crise de l'orthodoxie actuelle repose selon lui sur un rapport erroné à l'histoire, au monde : au lieu d'affronter le présent de toutes leurs forces, afin de prouver aussi le caractère prophétique de la tradition vivante, beaucoup se méprennent sur la tradition comme quelque chose de passé

auquel il faut rester fidèle : *L'orthodoxie s'est empêtrée dans un passé, divinisé en tradition : elle étouffe littéralement sous son pied*³⁷.

Il faut mentionner ici l'aversion de Schmemmann pour *Byzance*, qui fait quelque peu tourner la tête des chercheurs de Schmemmann, d'autant plus qu'il avait commencé sa carrière théologique sous l'influence de l'historien de l'Église Kartashev, du spécialiste de Palamas l'Archimandrite Kiprian Kern et du patristicien Florovsky, et il s'est intéressé pendant des années au théologien byzantin Markos Eugenikos (qui devait à l'origine faire l'objet d'une thèse). Le règlement de comptes brutal de Schmemmann avec la théologie néo-byzantine ou néo-patristique devrait donc être compris sur cet arrière-plan théologique et biographique (entre autres l'éloignement de Florovsky³⁸). Néanmoins, cette prise de conscience ne doit pas conduire à une psychologisation des options théologiques de Schmemmann. Car il fait la distinction entre une théologie byzantine, à son avis beaucoup trop spéculative, surchargée³⁹ de symboles et qui se désintéresse du monde, et la liturgie byzantine restée vivante :

Je me sens étranger à Byzance, pour ne pas dire hostile. Dans la Bible, l'air circule à flots ; à Byzance, l'air est toujours confiné. Tout y est pesant, comme

³⁶ *Ibidem*, 19 janvier 1974, 88.

³⁷ *Ibidem*, 25 septembre 1975, 278.

³⁸ Voir à ce sujet : Paul L. GAVRILYUK, *Introduction*, 88-104.

³⁹ « Quelle est l'utilité de ces élucubrations ? » se demande-t-il en faisant référence de manière critique à Grégoire Palamas, mais aussi à Germain de Constantinople. *Ibidem*, 27 février 1979, 601.

immobilisé, pétrifié de l'intérieur. [...] Une chose est surprenante, cependant : le fait que la liturgie byzantine a traversé tout

cela, a survécu, et n'a pas laissé ces niaiserie pénétrer dans son « saint des saints »⁴⁰.

3. Programme de réforme ou vision d'une métanoïa eschatologique de l'Église ?

Nous n'avons mentionné ici que quelques-uns des leitmotifs de la critique de l'état de l'Église par Schmemann. Ils témoignent tous du caractère existentiel de la thèse de Schmemann, par ailleurs très connue, selon laquelle l'Église a évolué de plus en plus au cours de l'histoire, passant d'un mode eschatologique à un mode mystérieux et mystagogique⁴¹, puis à un mode individuel et spirituel.

Plus que les explications de Schmemann dans ses livres et ses essais, les déclarations dans son Journal pourraient être lues comme l'incubateur d'un programme de réforme : Schmemann remet en question un certain ethos ecclésial (qu'il appelle *orthodoxie romantique*⁴²), caractérisé entre autres par le nominalisme ou l'intellectualisme d'inspiration gnostique, le conservatisme liturgique aveugle, le culte du passé, la fixation sur les Pères de l'Église, « l'apocalyptique », la haine du monde moderne, l'émotivité, la piété superstitieuse, le culte des apparences (barbe, toges, courroies de prière, style) et enfin, le nationalisme⁴³. Quelle serait l'alternative – à

part un accent assez vague sur le retour à l'ethos eschatologique de l'Église ? Schmemann est-il un réformateur qui, en raison d'une fin de vie plutôt abrupte, n'a pas pu achever la formulation de son programme de renouveau ? Ou bien est-il un théologien poétique, idéaliste, mais en même temps prétentieux, qui critique la réalité ecclésiale sans tenir compte de la complexité anthropologique et culturelle de la vie de foi orthodoxe ? Dans quelle mesure son diagnostic de l'orthodoxie est-il lié au contexte (par exemple la situation de la diaspora, la migration orthodoxe russe, les conflits institutionnels au sein de l'orthodoxie américaine, etc.) ?

On ne pourra pas répondre à de telles questions de manière suffisamment nuancée à partir de notes personnelles dans le cadre d'un Journal. Ses critiques peuvent facilement être mal interprétées. Mais il s'agit moins pour lui d'un programme de réforme que d'un diagnostic honnête de tous les phénomènes qui affaiblissent l'Église et l'éloignent de sa véritable nature. Schmemann est – si on le lit ainsi – un visionnaire. En même

*Ioan
Moga*

40 *Ibidem*, 601.

41 « Mon intuition ne change pas : l'expérience de l'Église a été transférée du plan eschatologique au plan mystagogique. » *ibidem*, 601.

42 *Ibidem*, 1^{er} novembre 1980, 725.

43 Voir *ibidem*, 725 et *ibidem*, 25 septembre 1974, 144-145.

temps, nombre de ses jugements doivent être contextualisés, sans pour autant être relativisés dans leur objectif.

Ce qui est le plus passionnant, c'est que la perspective de Schmemmann est sacramentelle au sens le plus large du terme, tant en ce qui concerne le diagnostic que les solutions proposées. Pour lui, l'Église – que nous la considérons sous son aspect institutionnel, académique, spirituel, social, pastoral, politique et théologique – doit toujours être une *réalité sacramentelle*, c'est-à-dire la présence du Royaume dans ce monde⁴⁴.

Vu sous cet angle, il devient vite évident que Schmemmann ne poursuit pas un programme de réforme extérieur (par exemple au nom de la modernité), mais qu'il veut susciter un processus de changement de mentalité dans l'Église :

*Je sens que des corrections partielles ne serviront à rien s'il n'y a pas d'abord une conversion à une autre conception de l'Église, à une autre « appréhension » de la célébration liturgique*⁴⁵.

Comme Schmemmann le répète à plusieurs reprises, il n'y a derrière son intuition *aucune recette, aucun système*, mais une *conception du monde dans laquelle ce qui est central, substantiel et décisif est justement cet « affleurement » [...], l'eschatologisme de la vie même et de tout en elle, qui en rend tout « précieux » et « signifiant »*⁴⁶.

Ainsi lu, on pourrait attribuer à Schmemmann une *interprétation poétique, presque impressionniste*, de l'essence du christianisme. Mais c'est bien plus que cela. Il s'agit pour lui de transmettre une *vision de la globalité*, c'est-à-dire de la force intégrative du christianisme⁴⁷. Découpé en morceaux (ce qui ne veut pas dire seulement en termes confessionnels), le christianisme perd son essence, mais aussi sa beauté, car « *le sens de chacune des parties est justement de nous faire communier à cet essentiel* »⁴⁸. Cela conduit à une idéologisation de l'Église et finalement à une autodestruction du christianisme (l'idéologie, c'est le christianisme coupé du Christ⁴⁹). Schmemmann estime qu'il est de son devoir de lutter contre cette fragmentation autosuffisante, presque

44 Voir par exemple *ibidem*, 25 septembre 1975, 278.

45 *Ibidem*, 22 mars 1977, 466.

46 *Ibidem*, 17 décembre 1973, 80. Voir aussi *ibidem*, 24 janvier 1977, 433.

47 *Ibidem*, 17 juin 1975, 255. R. J. NEUHAUS écrit également à ce sujet : « La protestation de la vie et de la pensée du père A. Schmemmann était contre le caractère clos du totalitarisme – qu'il s'agisse des explications politico-idéologiques ou théologico-philosophiques. Seul le Christ est total (holistique). Il est ouverture illimitée », dans *Alexander Schmemmann : A man in full*, in : *First Things : A Monthly Journal of Religion and Public Life*, 109 (janv. 2001) 61. Carol ZALEZKI, voit dans ce « sens organique (de Schmemmann) de la totalité (plénitude) de l'Église qui réside à la fois dans le ciel et sur la terre », « la vision originelle du mouvement liturgique, avant son éclatement en plusieurs fractions », dans *Diary of a Russian Priest*, in : *Christian Century* 118 (13/avr. 2001) 25.

48 *Ibidem*, 23 avril 1981, 759.

49 *Ibidem*, 31 mai 1975, 254.

idéologique, de certaines dimensions de l'orthodoxie (ou du christianisme). Il utilise pour cela le terme de *mission* ; il se voit donc comme le serviteur d'un processus de métamorphose (*metanoïa*) de l'Église et non comme le promoteur de nouvelles formes à la place d'anciennes formes décadentes :

*Pour moi, ma mission consiste à renverser cette conception, à unifier tous ces fragments et, partant, à transmuter le corruptible en vie dans « l'expérience » du Christ*⁵⁰.

C'est ici que l'on peut le mieux voir de quelle manière unique Schmemmann a uni l'héritage de Serge Boulgakov (la

sophiologie avec son caractère cosmique et intégratif) et l'héritage de Georges Florovsky (le christocentrisme) : le principe holistique des philosophes russes de la religion est « libéré » de sa superstructure sophiologique et identifié à l'Église comme nouvelle vie en Christ, cette nouvelle vie concernant le monde entier. Dans le Journal, nous rencontrons les deux dimensions : aussi bien la *dimension bulgakovienne, presque panenthéiste*⁵¹ (lorsqu'il trouve par exemple dans des expériences de la nature la même connotation théologique eschatologique que dans des expériences liturgiques !), que la *dimension christocentrique à la Florovsky* (lorsqu'il examine⁵² toute la

50 *Ibidem*, 2 octobre 1975, 283.

51 Paul Gavrilyuk a été le premier à reconnaître ce lien caché mais profond entre la théologie sacramentelle de Schmemmann et la métaphysique sophiologique de Boulgakov : « Les intuitions de Schmemmann ressemblent étrangement à la sophiologie de Boulgakov. [...] Malgré le fait que Schmemmann considérait les spéculations sophiologiques de Boulgakov comme inutiles, il y a un lien fort entre les visions eschatologiques de Boulgakov et celles de Schmemmann. [...] Un observateur plus favorable à Boulgakov pourrait dire que le sacramentalisme de Schmemmann est une version métaphysiquement mince du panenthéisme », Paul L. GAVRILYUK, « Varieties of Neopatristics : Georges Florovsky, Vladimir Lossky and Alexander Schmemmann », dans : Caryl Emerson, George Pattison, Randall A. Poole (ed.), *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*, Oxford 2020, 12 ; doi : 10.1093/oxfordhb/9780198796442.013.32.

52 Exemple : « Le prophétisme doit se référer au Christ. Non pas à Jésus, non pas à la « renaissance religieuse », ni à la « prière » et la « spiritualité », mais au Christ tel qu'Il est manifesté dans la foi authentiquement orthodoxe à travers sa dimension authentiquement universelle. [...] Non pas un retour aux Pères ou à l'hellénisme mais, en un sens, « dépassement » de tout cela, de « l'enveloppe » de la tradition : une découverte de la Vérité même, de la Vie même qui nous sont octroyées en Christ ». *Ibidem*, 7 mai 1977, 490. Même si la référence à l'hellénisme pourrait être perçue comme une critique présumée de Florovsky, le programme christocentrique a été la véritable préoccupation fondamentale de Florovsky. L'affinité théologique entre Schmemmann et Florovsky était le christocentrisme, comme en témoigne une lettre du 14 mars 1949 dans laquelle Schmemmann demande pour la première fois à Florovsky, parti à New York, s'il pourrait/devrait lui-même déménager en Amérique pour se libérer des querelles internes à l'Église à Paris. Dans cette lettre, Schmemmann se montre critique à l'égard des théologiens qui évoquent l'« hellénisme » ou étudient les Pères, mais qui ignorent ce qui est véritablement en question (la vie en Christ) : ils « ne parviennent pas à discerner qu'ils sont dirigés vers le mystère du salut, vers le Seigneur Jésus-Christ, et vers une vie qui est *blessedly filled with him and his presence* » Paul L. Gavrilyuk (ed.), *On Christian Leadership*, 144. Dans ce contexte, il est clair que (1) la critique de l'hellénisme et des ressources n'est pas automatiquement une critique de Florovsky et (2) que le christocentrisme (en tant que tâche pour la théologie et l'Église) était la préoccupation commune des deux. Voir déclarations similaires dans une autre lettre de Schmemmann à Florovsky (du 9 août 1949) : *ibidem*, 168.

situation de l'Église à l'aide d'une critique christocentrique). Mais ce qui est particulier, c'est de voir que ces deux intuitions fondamentales, en soi divergentes, des deux grands théologiens russes se rejoignent chez Schmemmann en une synthèse harmonieuse.

Cette expérience intégrale et intégrative du Christ est donnée dans l'expérience eschatologique de l'Église comme sacrement, comme eucharistie.

La « formule » de base, me semble-t-il, est toujours la même : eschatologique. L'Église, c'est la présence dans le temps, dans l'histoire, du saint et du sacré, mais pas selon le principe d'une dichotomie

« sacré – profane », mais selon un principe eschatologique, de pouvoir tout rapporter [...] au Royaume de Dieu...⁵³.

Dans le cadre de cette approche, je ne répéterai pas les idées principales de Schmemmann développées dans l'œuvre principale *Eucharistie – sacrement du Royaume de Dieu* – dont beaucoup sont formulées en germe dans le Journal. Il s'agit plutôt de voir que, dans le Journal, l'eschatologie eucharistique devient un mode d'existence. Deux moments en particulier montrent toute l'intériorisation de cette théologie chez Schmemmann : l'idée du sacrifice et de l'offrande de soi, et le sentiment permanent et exubérant de joie.

4. Sacrifice et joie : moments fondamentaux d'une vie au service de l'eschatologie eucharistique

Ce n'est que dans l'eucharistie de l'Église que se produit la rencontre avec la réalité de Dieu. Cette rencontre est d'une part un *drame* (face à la résistance du monde à la transformation en une « vie nouvelle »), mais d'autre part elle rayonne toujours de *joie, de bonheur* – non pas au sens rhétorique, mais au sens existentiel le plus profond. C'est là que se joue l'avenir de l'Église : sera-t-elle capable de revenir à une eschatologie vécue de manière eucharistique ? Alors elle doit rayonner de *joie* :

L'Église primitive ne s'est imposée que par sa joie eschatologique, sa conviction, exempte de tout doute, qu'elle avait

l'expérience du Royaume « venu de force » par la sensation, la vision de « l'aube du jour à venir » [...]. Cette expérience du Royaume, l'Église est appelée à l'apporter au monde...⁵⁴.

Il n'entend pas seulement par là la joie mystique vécue par des individus isolés (par exemple une expérience liturgique et sacramentelle particulière), mais quelque chose de *communautaire* qui va au-delà de la stricte liturgie. Le sacrement et la joie de participer au mystère du Royaume de Dieu s'étendent à toute la vie. Il est intéressant de noter la remarque de Schmemmann en marge d'une fête paroissiale,

53 Alexandre SCHMEMMANN, *Journal* (1973-1983), 12 novembre 1974, 164.

54 *Ibidem*, 20 décembre 1974, 188-189.

où il exprime son amour pour les fêtes paroissiales (*j'aime ces fêtes*), tout en se réjouissant des *rayons obliques dus au soleil dans l'église*⁵⁵ : la communauté sociale et la participation aux petits miracles de la nature font partie de cette joie eschatologique pour Schmemmann. De ce point de vue, sa « mystique » (bien que le terme de mystique soit rejeté par Schmemmann lui-même) n'est pas purement eucharistique, comme chez Jean de Cronstadt par exemple.

De même que l'Église n'existe pas pour elle-même, mais qu'elle est une référence à une réalité plus grande (*référence de toute chose au Royaume Divin*⁵⁶), de même Schmemmann se comprend lui-même comme un référent (« *mon idée [...] un axe référentiel*⁵⁷ »). La joie est le contenu de cette référence théologique : « le seul thème de "ma" théologie : la joie que "personne ne pourra vous ôter" (Jean 16, 22)⁵⁸ ». Ce ne sont pas que des mots pour Schmemmann : dans tout le Journal, au-delà de tous les désespoirs, c'est ce sentiment de joie sans cesse ravivé qui domine. Joie de la liturgie, joie de l'émerveillement devant la nature, joie de la vie offerte avec les autres. Joie et gratitude. Pour Schmemmann, il est inconcevable que des personnes qui rencontrent chaque dimanche le Christ et son royaume ne puissent pas porter ce message de joie

dans le monde et s'enfermer dans des mesquineries ou des dévotions troubles : *Le commencement de la « fausse religion » est l'incapacité de se réjouir ou plus exactement le rejet de la joie...*⁵⁹.

Pour sa part, Schmemmann parle du début à la fin de son Journal de la joie pleine, illimitée, pure qu'il rencontre dans la liturgie et dans sa vie. Mais ses déclarations n'ont rien de spectaculaire, rien de grandiloquent : il écrit souvent sur le sentiment d'éternité, de joie parfaite dans la liturgie, mais reste dans une attitude humble face au mystère de cette joie, de cette éternité. La joie – en tant que sentiment fondamental du christianisme et substance de la vie – est simple et ne peut être remise en question. Ainsi, dans le Journal de Schmemmann, quelque chose de l'état d'esprit et du message de l'Épître aux Philippiens résonne en permanence : « Réjouissez-vous dans le Seigneur en tout temps ! Je le dis encore une fois : réjouissez-vous » (Philippiens 4, 4).

Nous avons vu que la critique de l'état de l'Église n'est pas chez Schmemmann un jugement, mais l'introspection d'un de ses membres les plus humbles : *Je ne peux pas partir de l'Église, car c'est ma vie*⁶⁰. Souvent, il se demande lui-même dans quelle mesure sa critique est juste et s'accuse de n'en avoir pas fait assez. Si l'on considère en outre son activité

Ioan
Moga

55 *Ibidem*, 14 juillet 1975, 259. Voir aussi : *ibidem*, 27 janvier 1975, 195.

56 *Ibidem*, 12 mai 1977, 494.

57 *Ibidem*.

58 *Ibidem* 19 août 1975, Transfiguration, 263.

59 *Ibidem*, 12 octobre 1976, 397.

60 *Ibidem*, 23 janvier 1974, 90.

infatigable au séminaire, dans la direction de l'OCA (Orthodox Church of America) et dans le milieu théologique de toute l'Amérique, il est clair que les déclarations de Schmemmann sont celles d'un homme qui se sacrifie. Ce n'est qu'à cette lumière que leur véritable portée peut être appréciée. Dans les dernières années de la vie de Schmemmann, le Journal témoigne d'un accroissement de ses doutes et de ses souffrances : il est déchiré entre son amour profond pour l'Église et le doute que tout ce qui lui procure de la joie dans l'orthodoxie est étranger aux autres⁶¹. En dehors du service liturgique sacerdotal et du professorat, il ressent toutes ses autres occupations comme des « rôles » qu'il doit jouer : Confessions, consultations, aide spirituelle, engagement politique dans l'Église, etc. – tout lui est étranger et il ne peut ni s'y identifier, ni s'en détacher⁶². Même dans cette situation de crise spirituelle, l'eucharistie reste pour Schmemmann la seule expérience authentique où il se retrouve lui-même : *Le seul moment où je ne me mens pas, c'est quand je célèbre la liturgie...*⁶³.

Cette situation de crise intérieure culmine en 1982 : c'est l'année où, d'une part, il apprend l'avancée de son cancer (en automne 1982), mais où, d'autre part, un certain tournant dans l'attitude de Schmemmann se fait sentir, un tournant qui avait mûri depuis

longtemps. Dans une note de 1977, il écrivait déjà – en rapport avec la peur de l'Église orthodoxe de se confronter au changement du monde :

*L'orthodoxie a décidé de vivre dans son illusion. [...] Or, je ressens avec de plus en plus de force la nécessité de consacrer le « restant de mes jours » à démystifier cette illusion*⁶⁴.

En 1982, cette pensée devient encore plus radicale, la conscience du sacrifice de soi et de la lutte pour un renouveau intérieur de l'Église devient plus aiguë et plus engagée : *le temps de l'éternel compromis dans lequel j'ai vécu au sein de l'Église a pris fin*. Il s'était auparavant débarrassé du rôle central de politique ecclésiastique qu'il avait joué au sein de l'OCA depuis sa fondation et il a ressenti cela comme une libération. Mais il s'agit de bien plus que cela :

Autre compromis mené à son terme : le compromis théologique ou, pour mieux dire, eucharistique. Il m'est soudain apparu clairement que, tout au fond, le combat diabolique mené au sein de l'Église a pour pure cible l'Eucharistie, et que cela n'est évidemment pas fortuit. Si l'Eucharistie cesse d'être la pierre angulaire, l'Église devient un simple « phénomène » religieux, elle cesse d'être l'Église du Christ. [...] ...si j'ai une vocation, elle est ici, dans mon combat pour l'Eucharistie, contre sa réduction, contre les atteintes portées à l'Église au moyen de sa cléricatisation,

61 Voir par exemple *ibidem*, 29 février 1980, 683-684.

62 *Ibidem*, 10 septembre 1980, 707.

63 *Ibidem*, 20 octobre 1980, 721.

64 *Ibidem*, 24 mai 1977, 503.

*d'une part, et de sa sécularisation, de l'autre*⁶⁵.

Ce texte me semble d'une importance décisive pour l'héritage et en même temps la mission de Schmemmann pour la postérité. Avec sa vision eucharistique et eschatologique, Schmemmann se trouve entre deux chaises : entre une Église qui (surtout dans le contexte de la diaspora) n'arrive pas à se libérer des querelles, de l'égocentrisme clérical et du passéisme, et une société qui, dans le cadre de la sécularisation, s'éloigne de plus en plus de l'expérience de Dieu. L'engagement pour le mystère de l'Eucharistie est donc pour lui à la fois un programme de renouveau ecclésial et un ethos missionnaire.

Cependant, l'appel « radicalisé » au tournant et à la conversion à l'Eucharistie n'a pas pu se développer comme Schmemmann l'aurait souhaité en raison de sa maladie en 1982 et de sa mort un an plus tard. Le Journal est le seul témoignage d'une radicalisation de son approche liturgico-théologique, non pas dans le contenu, mais dans l'intensité. Même s'ils sont remplis de tragédie, les écrits de Schmemmann ne parlent jamais d'un échec de son parcours théologique ou ecclésial : ... *je me dis encore et encore que je me sentais « chez moi » dans l'Église [...]. Aussi malade que soit l'Église, aussi frustrée et sécularisée que soit devenue sa vie, malgré le triomphe en son sein de « l'homme trop humain » elle seule laisse passer cette lumière du Royaume de Dieu*⁶⁶.

5. Perspectives

Ioan
Moga

L'actualité de cette étude succincte avait deux orientations : il s'agissait d'abord de montrer la pertinence permanente des diagnostics entrepris par Schmemmann et de considérer ce qu'il nous laisse en héritage comme une *mission*, celle de comprendre la perspective eucharistico-eschatologique comme une impulsion à la fois prophétique et thérapeutique pour toutes sortes de phénomènes de crise du christianisme.

Deuxièmement, nous avons poursuivi de manière subliminale la question de savoir si la théologie de la liturgie n'est pas un baromètre au moins aussi important pour la compréhension de

l'Église dans le temps qu'un regard socioculturel. Le regard *ad extra* (phénomènes de crise socioculturels et socio-éthiques dans l'espace de l'Église) est évident et central pour la crédibilité de l'Église dans la société. Mais le regard *ad intra* révèle davantage, car il concerne le cœur liturgique (c'est-à-dire sacramentel) et spirituel de l'Église. C'est là qu'il faut découvrir – d'un point de vue théologique – les symptômes d'une crise et les éléments d'une thérapie. C'est ce que fait Schmemmann dans son Journal : il ne s'en tient pas à une critique socio-phénoménologique de l'Église, mais cherche toujours à saisir les phénomènes de crise dans leur noyau liturgico-spirituel. Et

65 *Ibidem*, 1^{er} février 1982, 804.

66 *Ibidem*, 31 mai 1977, 506.

même si nous ne devons pas être convaincus par ses diagnostics, sa méthodologie –appliquer la phénoménologie liturgique ou la théologie de l'expérience eucharistique comme baromètre interne de la vie de l'Église – peut être utile pour les débats actuels sur l'avenir des Églises au XXI^e siècle. La question de savoir si et comment l'Église pourra redécouvrir son centre

sacramentel non seulement de manière défensive (comme culte dominical pour les communautés chrétiennes locales), mais aussi de manière offensive, comme événement théologique de la création, comme fête joyeuse de la transformation du monde en quelque chose de meilleur, de plus beau, se posera de manière accrue pour la période qui suivra la pandémie du Covid19.

(Traduit de l'allemand par Françoise Brague. Titre original: « Le combat pour l'Eucharistie ». Das « Tagebuch » Alexandre Schmemmanns als Impuls für eine eschatologischen Erneuerung der Kirche).

Ioan Moga (né le 18 juin 1979 à Făgăraș, Roumanie) est un théologien orthodoxe roumain et est professeur associé à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Vienne depuis 2021.

Signets