Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

120 | 2013

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2011-2012)

Christianisme orthodoxe

Les sacrements dans l'orthodoxie moderne et contemporaine

Conférences de l'année 2011-2012

Stefan Stroia

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1170>

DOI : 10.4000/asr.1170

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2013

Pagination : 167-174

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Stefan Stroia, « Les sacrements dans l'orthodoxie moderne et contemporaine », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 120 | 2013, mis en ligne le 02 juillet 2013, consulté le 08 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1170> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1170>

Tous droits réservés : EPHE

Les sacrements dans l'orthodoxie moderne et contemporaine

Dans les manuels de théologie orthodoxe moderne et contemporaine, les sacrements de l'Église sont traités sous deux aspects, d'un premier abord radicalement opposés. Ainsi, on trouve d'une part un grand nombre de théologiens qui parlent des sacrements en tant que *moyens et canaux de la grâce*. Puis d'autre part, le théologien orthodoxe de langue roumaine Dumitru Stăniloae qui les place dans une perspective *christologique*. Le point commun de tous ces penseurs serait la théologie patristique. En effet, chacun se positionne en héritier direct de celle-ci, ou, à la limite, de la pensée religieuse byzantine.

Au premier trimestre de l'année universitaire 2011-2012, notre recherche s'est concentrée autour de ces deux conceptions contemporaines de la doctrine sacramentaire. Plusieurs penseurs orthodoxes – grecs, russes, roumains – ont été étudiés dans la perspective de comprendre leurs propositions quant à la définition même du mot sacrement et de la théologie qui lui est conséquente.

Au deuxième trimestre, nous avons soumis à l'étude la doctrine de Nicolas Cabasilas (xiv^e siècle). En effet, il n'était pas sans intérêt de voir quelle était la perception des sacrements à la fin de l'Empire byzantin, d'autant plus que les auteurs modernes et contemporains se réclament d'une filiation directe avec cette pensée théologique byzantine. Parallèlement, nous avons proposé une mise en perspective historique de la constitution du septénaire sacramentel en étroite relation avec l'évolution du concept dans l'Église catholique.

Enfin, le dernier trimestre a été consacré à l'étude des confessions de foi composées dans le monde orthodoxe dans le contexte des débats théologiques apparus à la fin du xvi^e siècle et qui se sont poursuivis tout au long du xvii^e siècle. Lors de ces prises de positions, certaines personnalités du monde orthodoxe ont été d'une certaine manière « contraintes » de définir un enseignement qui ne faisait pas partie des formules conciliaires comprises entre Nicée I (325) et Nicée II (787). Car sur ces concepts, la pensée patristique ne s'exprimait que rarement et seulement pour parler des sacrements mystagogiques.

I. La conception sacramentaire orthodoxe au xx^e siècle

1. L'orientation pneumatologique

Dans le contexte de l'orientation pneumatologique, les sacrements sont traités par les auteurs en tant que *canaux et moyens de la grâce*, afin de permettre une mise en avant de l'activité de l'Esprit Saint qui est générateur et donneur de la grâce. Avec des variations plus ou moins sensibles, nous pouvons résumer la définition des sacrements de la manière suivante : *le sacrement est une action sainte ; il communique la grâce invisible de Dieu ; il a été institué par le Seigneur ;*

c'est par sa médiation que le croyant reçoit la grâce divine ; enfin, le sacrement n'est pas seulement signe de la promesse divine, mais encore instrument qui agit nécessairement par la grâce. Le théologien russe Macaire Boulgakov affirme :

Le sacrement est une action sainte, qui communique à l'âme du croyant la grâce invisible de Dieu sous une forme visible, et qui fut instituée par notre Seigneur, par la médiation duquel chaque croyant reçoit la grâce divine. Les sacrements sont donc par essence, suivant l'Église, des actions saintes qui communiquent réellement aux fidèles la grâce divine ; ce sont non seulement des signes des promesses divines, mais encore des instruments qui agissent nécessairement par la grâce sur ceux qui s'en approchent¹.

Un autre théologien russe, Michel Pomazansky, place les sacrements dans cette même perspective : « un mystère (sacrement) est un acte sacré qui, sous un aspect évident (visible), communique à l'âme d'un croyant la grâce invisible de Dieu »².

La théologie grecque s'inscrit elle aussi dans cette dimension pneumatologique. Christos Androutsos dans son manuel de théologie dogmatique donne la définition suivante :

Sont mystères, dans un sens développé, toutes les actions et actes saints qui sont en relation avec la religion et qui la représentent, ils indiquent ou symbolisent d'une certaine manière une idée, une référence ou un sens mystique et caché dans son essence... Mais les cérémonies connues du baptême, de la chrismation ainsi que les autres moyens de la grâce, sont des œuvres et actions saintes qui non seulement symbolisent et représentent une certaine référence ou un certain sens religieux, mais elles communiquent la grâce. Ainsi, dans un sens plus particulier, ces mystères sont différents des autres qui sont compris comme des saints symboles. Ils sont différents non seulement par le résultat qu'ils indiquent, c'est-à-dire la sanctification de l'homme, mais aussi par la manière dont ils accomplissent cette action : ils ne symbolisent pas simplement la grâce divine sanctifiante, ils la communiquent. Et puisque le Seigneur est l'instituteur de ces moyens de la grâce, la définition complète des mystères, dans le sens restreint, est la suivante : *Les sacrements sont des actions saintes instituées par Dieu, ils représentent et en même temps communiquent la grâce invisible*³.

Panagiotis Trembelas, est lui aussi sur cette même lignée :

L'expression « canaux et moyens de la grâce », si elle ne se rencontre pas textuellement dans l'Écriture, s'est imposée pourtant universellement et depuis longtemps dans la littérature théologique. Elle indique les rites sacrés, divinement institués, qui nous furent donnés en vue de la vie et de la piété nouvelles dans le Christ. Par eux, la grâce divine qui régénère et fait croître à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ est transmise aux fidèles. Ces rites sont les sacrements... l'Écriture et l'expérience enseignent que l'Esprit Saint utilise ces moyens selon l'ordre et institution divine, pour transmettre la grâce régénératrice et créatrice de nouvelle vie. Ils sont ainsi indispensables et nécessaires à l'incorporation de tout homme au corps

1. M. BOULGAKOV, *Théologie dogmatique orthodoxe*, t. II, Paris 1860, p. 371-372.

2. M. POMAZANSKY, *Orthodox dogmatic theology: a concise exposition*, Alaska 1997, p. 263.

3. H. ANDROUTSOS, *Δογματική της ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας*, Athènes 1907, p. 314-315.

spirituel du Christ, à sa croissance et à son progrès dans cette nouvelle vie et dans la sanctification. Ces moyens sont essentiellement canaux et pourvoyeurs de la grâce⁴.

Lors de la publication du premier manuel de théologie dogmatique en roumain, le collectif de professeurs ayant contribué à la réalisation du projet garde cette même formule pneumatologique lorsqu'il est question de sacrements : « le sacrement est une action sainte instituée par Dieu incarné à travers lequel, sous une forme visible, est communiquée la grâce divine invisible au récepteur »⁵.

De même, Dumitru Radu, dans le chapitre consacré aux sacrements du manuel de missiologie destiné à l'usage des étudiants en théologie, ne s'éloigne pas de son modèle grec Androutsos. Ainsi, sa définition des sacrements ne dépasse pas le cadre pneumatologique :

Les mystères sont seulement les œuvres ou les actes saints visibles institués par le Christ et accomplis dans l'Église par l'évêque et ses prêtres et à travers lesquels la grâce divine invisible et salvifique est communiquée à ceux qui participent... Par les saints sacrements nous comprenons les sept sacrements que notre sainte Église orthodoxe possède, et qui sont des actions saintes, instituées par le Christ même, et à travers lesquelles la grâce divine invisible, absolument nécessaire au salut, est communiquée au récepteur⁶.

Ces auteurs, choisis en vertu de l'importance que leurs ouvrages respectifs ont acquis au sein de l'Église orthodoxe, sont les défenseurs d'une théologie sacramentaire à fort caractère pneumatologique. L'Esprit Saint est le dépositaire de la grâce divine et, en tant que tel, il est le dispensateur de celle-ci à travers les sacrements qui ne sont que les canaux ou les moyens à travers lesquels elle est donnée.

2. La « christologie » sacramentaire

Dans la deuxième moitié du xx^e siècle, le théologien roumain Dumitru Stăniloae propose une nouvelle lecture de la doctrine sacramentaire orthodoxe. La clé de voûte de son interprétation est la personne divino-humaine de Jésus-Christ. Il n'est plus question d'une interprétation exclusivement pneumatologique. Lorsqu'il s'agit de donner une définition – voire des définitions – des sacrements, ses références sont plutôt christologiques. Ainsi, les sacrements sont : « des actions instituées par le Christ, par lesquelles il unit avec lui et donc avec l'Église les personnes qui croient en lui, et au moyen desquelles il perpétue cette union »⁷. Ou encore, « les sacrements sont les actes par lesquels le Christ récapitule en lui, en tant qu'Église, les hommes séparés de Dieu et divisés entre eux, pourvu qu'ils croient en lui »⁸. La définition est développée plus longuement lorsque Stăniloae parle des énergies incréées : « la présence et l'action du Christ, même dans les sacrements, sont liées au fait que la grâce des sacrements n'est rien d'autre que l'énergie incréée du Christ

4. P. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, t III, Chevetogne 1968, p. 11-14.

5. N. CHIȚESCU, I. TODORAN, I. PETREUȚĂ (et D. STĂNILOAE), *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. II, Bucarest 1958, p. 827.

6. D. RADU, *Îndrumări misionare*, Bucarest 1987, p. 507-508.

7. D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. III, Bucarest 1997², p. 12.

8. *Ibid.*, p. 16-17.

et son œuvre »⁹, ou bien du fait que tout sacrement est « une entrée en communion avec le Christ en tant que personne »¹⁰. Et même si, dans son exposé, il revient à la formule déjà consacrée, c'est par un renforcement de la différence christologique, particulière à toute sa théologie, qu'il entend la donner :

Les sacrements, sont donc des actions [visibles] sensibles, instituées par le Christ et par lesquelles sa grâce est communiquée et par lesquelles il s'unit aux personnes qui croient en lui pour constituer et maintenir l'Église¹¹.

Tous les théologiens cités ci-dessus se réclament d'un héritage byzantin, voire patristique. Afin de comprendre quel est le sens de cette hérédité, une étude historique de la constitution du septénaire sacramentaire et de la conception de sacramentalité s'avère nécessaire.

II. Mise en perspective historique de la théologie sacramentaire

1. Nicolas Cabasilas (1322-1391)

Le choix de Cabasilas¹² en tant qu'auteur à analyser pour la théologie sacramentaire orthodoxe à l'époque moderne et contemporaine, n'est pas sans intérêt. En effet, il occupe une place de première importance dans l'histoire de la théologie byzantine grâce à sa doctrine sacramentaire qui est extrêmement originale. Il s'agit en effet d'une doctrine plutôt christologique. Sans essayer de faire une analyse trop poussée de la doctrine de Cabasilas (Yannis Spiteris et Giuseppe Conticello sont dans ce sens des références), nous pouvons la résumer en quelques points : (a) les sacrements sont la rencontre avec le médiateur Jésus-Christ¹³ ; (b) à travers eux les chrétiens sont devenus d'autres christos¹⁴ ; (c) le Christ est présent et agit dans chacun des sacrements¹⁵ ; (d) ils signifient l'Église en tant que corps du Sauveur¹⁶ ; (e) ils nous donnent à recevoir le Christ et nous font participer à la grâce¹⁷.

La différence entre ce que l'auteur byzantin propose comme théologie sacramentaire et la plupart des auteurs cités ci-dessus est saisissante. Il n'est nulle part question dans le texte de Cabasilas de sacrements en tant que canaux et moyens de la grâce. Cette affirmation chère à l'orthodoxie moderne et contemporaine est à chercher ailleurs.

9. *Ibid.*, p. 20.

10. *Ibid.*, p. 22-23.

11. *Ibid.*, p. 12.

12. Pour plus de détails sur la doctrine sacramentaire de Nicolas Cabasilas, se référer à Y. SPITERIS et G. CONTICELLO, « Nicolas Cabasilas Chamaetos », *La Théologie Byzantine et sa tradition*, t. II, Turnhout 2002, p. 315-410.

13. N. CABASILAS, *De vita in Christo* III, 18, SC 355, éd. M. H. CONGOURDEAU, Paris 1989, p. 255.

14. *De vita in Christo* IV, 2, SC 355, p. 263-265.

15. *Ibid.*, p. 319.

16. N. CABASILAS, *Liturgiae expositio* XXXVII, 6-XXXVIII, 1, SC 4^{bis}, éd. S. SALAVILLE, R. BORNERT, J. GOILLARD, P. PÉRICHON, Paris 1967, p. 229-231.

17. N. CABASILAS, *De vita in Christo* VII, 1-2 et 92, SC 361, éd. M. H. CONGOURDEAU, Paris 1990, p. 133 et p. 207.

2. Du Concile de Lyon (1274) au Concile de Trente (1545-1563)

La constitution du septénaire sacramentaire, tel qu'il est professé aujourd'hui, commence relativement tard dans l'Église orientale (orthodoxe). En effet, il est fait mention de sept sacrements pour la première fois dans la *Profession de foi de l'empereur Michel VIII Paléologue*¹⁸, profession adressée au pape Grégoire X et dont la lecture a été solennellement effectuée lors de la 4^e session du Concile de Lyon, le 6 juillet 1274. Dans cette lettre de l'empereur byzantin au pape, nous pouvons lire :

La même sainte Église tient et enseigne encore qu'il y a sept sacrements de l'Église : le baptême, dont on a parlé plus haut ; un autre est le sacrement de la confirmation, que les évêques confèrent par l'imposition des mains en oignant les baptisés ; un autre la pénitence ; un autre est l'eucharistie, un autre le sacrement de l'ordre, un autre le mariage, un autre l'extrême onction qui, selon la doctrine du bienheureux Jacques, est administrée aux malades¹⁹.

Toutefois, il ne s'agit que d'une simple énumération et on ne trouve nulle trace d'une quelconque définition des sacrements et encore moins d'une théologie sacramentaire telle que nous allons la connaître plus tard dans l'histoire des dogmes. Cependant il s'agit d'un moment clé dans la constitution du septénaire sacramentaire, puisque cette date sera toujours reprise par les théologiens en tant que commencement, voir fondement, de la théologie sacramentaire dans l'orthodoxie moderne.

Un deuxième moment d'importance capitale pour l'enseignement orthodoxe sur les saints sacrements a lieu lors du Concile de Florence (1439). En effet, lors de la VIII^e session du 22 novembre 1439, dans la *Bulle d'union des Arméniens*, outre la mention des sept sacrements, les pères conciliaires apportent aussi une définition : « les nôtres [les sacrements] en revanche contiennent la grâce et la confèrent à ceux qui les reçoivent comme il convient »²⁰. L'idée des sacrements en tant que canaux et moyens de la grâce est en marche.

Cette théologie sacramentaire, exclusivement pneumatologique, trouve son accomplissement au Concile de Trente (1545-1563). Les décrets *Des sacrements* signés le 3 mars 1547 lors de la VII^e session, confortent en tout point la *Bulle d'union des Arméniens* de 1439. En résumant les canons promus à l'issue de cette session, nous pouvons dire que : (a) les sacrements de la nouvelle loi sont différents de la loi ancienne (canon 2) ; (b) ils sont nécessaires au salut (canon 4) ; (c) ils contiennent et transmettent la grâce (canon 6) ; (d) seuls les ministres canoniquement ordonnés peuvent les administrer (canon 10)²¹.

Entre Nicolas Cabasilas, qui propose un schéma sacramentaire magistralement construit sur le concept de *la vie en Christ*, et les décrets de Florence et de Trente

18. H. DEZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris 1997, p. 310-313.

19. *Ibid.*, p. 312-313.

20. *Les Conciles Œcuméniques – les décrets*, t. II, Paris 1994, p. 1109. Il est ensuite question d'un classement : 5 sacrements ordonnés pour la perfection de chaque homme en soi-même ; 2 pour la conduite et la multiplication de l'Église. Ou encore, par des petites formules, il est expliqué l'effet de chaque sacrement à part avant de passer à une théologie bien plus développée de chacun, p. 1109-1111.

21. *Les conciles œcuméniques – les décrets*, t. II², Paris 1994, p. 1393-1405.

qui insistent sur la théologie de la grâce et par conséquent sur une sacramentalité exclusivement pneumatologique, la différence ne laisse pas insensible. Force est de constater que l'auteur byzantin n'a été suivi qu'à six siècles de distance par Dumitru Stăniloae. Les autres auteurs contemporains, cités ci-dessus, trouveront leur inspiration ailleurs, mais les premières fondations ont été posées aux conciles de Florence et de Trente.

III. Les confessions de foi du XVII^e siècle

Lorsqu'à la fin du XVI^e siècle, le patriarche de Constantinople Jérémie II Tranos procède à un échange épistolaire²² avec les théologiens de Tübingen (de 1576 à 1581), un des points de désaccord doctrinal est constitué par le nombre des sacrements²³. Cependant lorsque le patriarche expose sa théologie sacramentaire, il le fait par le biais de la doctrine florentine qui affirme que les sacrements deviennent des véhicules de l'Esprit Saint par l'intermédiaire du prêtre²⁴.

En 1600 paraît le premier traité orthodoxe sur les saints sacrements²⁵ écrit par Gabriel Sévère, métropolite de Philadelphie. Sa définition des sacrements ne se démarque guère de celle énoncée à Florence ou encore à Trente. En effet, Gabriel parle des sacrements en tant que « sacrements de la grâce, [et] qui sont vrais, et saints, et parfaits, [et] qui rendent heureux celui qui y participe avec foi »²⁶.

Faute d'avoir à leur disposition une doctrine sacramentaire soigneusement définie, Jérémie II Tranos et Gabriel Sévère inaugurent la grande époque des confessions de foi qui feront de la donnée pneumatologique le fondement théologique approuvé de la sacramentalité orthodoxe.

1. La confession de foi de Métrophane Kritopoulos (1625)

La *Confession de l'Église orientale catholique et apostolique* a été composée par Métrophane à la demande de professeurs de l'université de Helmstedt en 1625. L'enseignement dispensé dans le chapitre V, *Sur les saints sacrements*, peut être résumé de la manière suivante : (a) par eux Dieu communique sa grâce aux élus ; (b) cette communication se réalise tant de manière spirituelle que sensible ; (c) ils sont des signes sensibles, des gages de la promesse de Dieu envers ses élus ; (d) ils sont composés de matière sensible et de l'Esprit Saint à l'image de l'homme qui est composé d'un corps sensible et d'une âme rationnelle²⁷. Quant au nombre

22. Les lettres du patriarche ont été publiées par J. MÉSOLORAS, *Συμβολική τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. Τὰ συμβολικά βιβλία*, t. I, Athènes 1883, p. 124-264.

23. G. MASTRANTONIS, *Augsburg and Constantinople: The Correspondence between the Tübingen Theologians and Patriarch Jeremiah II of Constantinople on the Augsburg Confession*, Brookline (Mass.) 1982, p. 290.

24. N. KAZARIAN, « Église et sacrements dans la correspondance du patriarche Jérémie II Tranos avec les luthériens (XVI^e siècle) », mémoire de l'ESTO, Chambésy, directeur Vlassios Phidas, 2005-2007, p. 53.

25. GABRIEL SÉVÈRE, métropolite de Philadelphie, « Συνταγμάτων περί τῶν ἁγίων καὶ ἱερῶν Μυστηρίων », dans *Acta Orientalis Ecclesiae*, Rome 1739, p. 253-352.

26. « Συνταγμάτων περί τῶν ἁγίων καὶ ἱερῶν Μυστηρίων », dans *Acta Orientalis Ecclesiae*, Rome 1739, p. 259.

27. Cf. J. KARMIRÈS, *Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, t. II. Athènes 1953, p. 525-526.

des sacrements, Métrophane les divise en sacrements nécessaires au salut : baptême, eucharistie et pénitence ; et en cérémonies mystiques, appelées sacrements par homonymie « à cause du fait qu'elles contiennent quelque chose de mystique et spirituel » : la chrismation, l'ordre, le premier mariage et l'onction des malades²⁸.

2. *La Confession de foi de Pierre Moghila (1642)*

La confession du métropolite de Kiev, composée sous forme de questions et réponses, traite des sacrements à partir de la 97^e jusqu'à la 119^e question²⁹. (a) Ils sont au nombre de sept correspondant aux dons de l'Esprit Saint puisqu'il déverse sa grâce à travers eux³⁰ ; (b) « le sacrement est une cérémonie lors de laquelle sous une image visible est apportée dans l'âme du fidèle la grâce divine invisible »³¹ ; (c) ils ont été institués par le Seigneur et à travers eux est communiquée la grâce divine³² ; enfin, (d) les éléments nécessaires à l'accomplissement du sacrement sont d'abord la matière, ensuite un prêtre ordonné canoniquement, enfin, l'invocation de l'Esprit Saint afin que la sanctification ait lieu³³. Lorsqu'il parle de la dimension pneumatologique des sacrements (qu. 98) Pierre Moghila cite le patriarche Jérémie II Tranos et sa correspondance avec les théologiens de Tübingen.

3. *La confession de Dosithée de Jérusalem (1672)*

À la suite du concile de Bethléem de 1672, Dosithée de Jérusalem publia lui aussi une confession de foi orthodoxe, revue et corrigée pour l'édition de Snagov en 1690. Dans le 15^e décret, le patriarche traite des sacrements. (a) Les mystères évangéliques sont au nombre de sept, ni plus ni moins ; (b) ils ont été institués dans l'Évangile sacré et sont reçus de la même manière que les autres dogmes de la foi catholique ; (c) ils sont composés de quelque chose de naturel et de quelque chose de surnaturel ; (d) ils ne sont pas des simples signes de la promesse de Dieu ; ils sont moyens efficaces de la grâce et nécessaires à ceux qui les reçoivent³⁴.

De Jérémie II Tranos à Dosithée de Jérusalem, en passant par Gabriel Sévère, Métrophane Kritopoulos et Pierre Moghila, la doctrine sacramentaire de l'Église orthodoxe se constitue sur l'axe pneumatologique. Dosithée, quant à lui, n'hésite pas à lui donner la même importance qu'aux autres dogmes de la foi³⁵. Les théologiens modernes et contemporains puiseront dans les exposés produits lors du XVII^e siècle afin d'approfondir cette doctrine.

28. *Ibid.*, p. 527.

29. P. MOVILĂ, *Ορθόδοξος όμολογία*, éd. N. M. POPESCU, G. I. MOISESCU, Bucarest 1942, p. 247-261.

30. Question 98, cf. *Ορθόδοξος όμολογία*, p. 248.

31. Question 99, cf. *Ορθόδοξος όμολογία*, p. 248.

32. Question 99, cf. *Ορθόδοξος όμολογία*, p. 248.

33. Question 100, cf. *Ορθόδοξος όμολογία*, p. 248.

34. DOSITHÉE DE JÉRUSALEM, *Η Όμολογία της Ορθοδόξου Πίστewς*, Thessalonique 1983, p. 38-39.

35. « Ils ont été institués dans l'évangile sacré et sont reçus de la même manière que les autres dogmes de la foi catholique », *Η Όμολογία της Ορθοδόξου Πίστewς*, p. 38.

Conclusions

Une évidence s'impose à la fin de cette recherche relative à la constitution de la doctrine sacramentaire de l'Église orthodoxe. L'évolution doctrinale se produit à travers les confessions de foi du ^{xvii}^e siècle. Cependant, elle prend aussi forme dans le dialogue avec les deux autres confessions historiques chrétiennes : le catholicisme et le protestantisme. Le ^{xix}^e siècle sera dominé par la théologie slave³⁶ fortement influencée par la confession de Pierre Moghila (du moins s'agissant des sacrements de l'Église et de la théologie qui lui est subséquente). Les auteurs contemporains cités dans la première partie de notre exposé ne font que poursuivre un enseignement promu au rang de dogme par Dosithée de Jérusalem dès 1672. Quant à la dimension christologique proposée par Dumitru Stăniloae, elle est empruntée à Nicolas Cabasilas, voire à Grégoire Palamas. Elle ne fait que compléter la vision globale que l'orthodoxie a par rapport aux sacrements. Il n'est d'ailleurs pas sans intérêt de citer Jean Zizioulas, métropolite de Pergame, qui, dans un livre récent³⁷ déplore le fait que l'enseignement orthodoxe n'a pas réussi, jusqu'à présent, à faire une synthèse entre la christologie et la pneumatologie, afin de rendre cette dernière constitutive de la première et, par son entremise, de l'ecclésiologie elle-même, source de la sacramentalité de l'Église.

36. Plusieurs théologiens russes vont s'approprier cette dimension pneumatologique. Ph. DROZDOV, *Ample catéchèse de l'Église orthodoxe catholique d'Orient*, Saint-Petersbourg 1823 ; A. AMFITREATOV, *La Théologie dogmatique de l'Église orthodoxe catholique d'Orient*, Saint-Petersbourg 1848 ; Ph. GOUMILEVSKI, *Théologie dogmatique orthodoxe*, Tchernigov 1865 ; S. MALEVANSKI, *Essai de théologie dogmatique orthodoxe*, Kiev 1878-1891 ; N. MALINOVSKI, *Essai sur la théologie dogmatique orthodoxe*, Serguiev-Possad 1911.

37. J. ZIZIOULAS, *L'Église et ses institutions*, Paris 2011, p. 25-26.