

**LA SOPHIOLOGIE DE SERGE BOULGAKOV  
ET SA RECEPTION DANS LA THEOLOGIE CATHOLIQUE**  
**(H.U. von Balthasar, P. Henry, L. Bouyer, D. Zordane)**

## **Introduction**

Pourquoi est-il important de relire la sophiologie du père Serge Boulgakov, théologien chrétien orthodoxe russe, et de comprendre les méandres de sa difficile réception ? D'une part parce que cette philosophie religieuse, fondée sur une interprétation à la fois traditionnelle et nouvelle de la figure de la Sagesse de Dieu, permet de comprendre de façon originale les rapports possibles entre la foi et la raison. D'autre part parce que cette doctrine qui se trouve à la source du renouveau de la pensée chrétienne orthodoxe au XXe siècle jette une lumière nouvelle sur le mystère de l'uni-trinité divine. Enfin la sophiologie a d'importantes conséquences sur la théologie de la création, sur la science politique et sur l'ecclésiologie.

Le principal promoteur de la sophiologie au XXe siècle fut le père Serge Boulgakov, né à Livny en Russie en 1871 et mort à Paris en 1944. Il est l'auteur entre 1925 et 1944 d'une triple trilogie consacrée à une interprétation théologique et philosophique de l'icône de la Sagesse de Dieu de Novgorod (XIVe siècle), qui montre la Sagesse de Dieu dans la création, avec la Vierge, saint Jean Baptiste et des anges (ce qui donnera 3 livres : *Le Buisson ardent*, *L'Ami de l'Epoux*, et *L'Echelle de Jacob*), mais aussi la Sagesse divine incréée, avec le Christ en gloire, au dessus duquel figure le trône de l'étimasia, le trône vide préparé pour le jugement (*L'Agneau de Dieu*, *Le Paraclét*, « Le Père » appendice du livre précédent) ; au dessus de l'Ange de la Sagesse, vêtue en impératrice céleste, symbolisant l'Eglise, comme Théanthropie, lieu de la rencontre *in actu* des deux Sagesse (*L'Epouse de l'Agneau*, un livre divisé en 3 parties : « Le Créateur et le créé », « L'Eglise », « L'eschatologie »).

L'œuvre du père Serge a eu une influence considérable sur tout le renouveau de la théologie orthodoxe au XXe siècle qu'on désigne traditionnellement de renouveau de « l'école de Paris ». Ce renouveau a été marqué par de grandes figures telles que le père Alexandre Schmemmann, Jean Meyendorff, Léon Zander, Olivier Clément, Paul Evdokimov qui ont tous à un moment ou un autre

déclaré leur dette au père Serge Boulgakov. Mais ce renouveau sophiologique qui s'est traduit en particulier par un engagement œcuménique prophétique de l'orthodoxie parisienne a eu également son influence sur la pensée catholique, de Louis Bouyer à Hans Urs von Balthasar, et protestante, en particulier dans l'anglicanisme, de Mgr Gore, qui fut un ami intime du père Serge, à Mgr Rowan Williams qui a consacré plusieurs livres à Boulgakov.<sup>1</sup>

Cependant la réception catholique de la sophiologie a été particulièrement ambiguë. Aussi présenterons nous dans un premier temps quelques malentendus de cette réception, puis dans un second temps on reviendra sur le message central du père Serge qui a eu tant de mal à se faire entendre, avant de présenter pour conclure l'une des raisons majeures de la difficulté pour le monde catholique de lire sereinement Boulgakov, à savoir la violence de la réaction contre la sophiologie au sein même de la théologie orthodoxe russe.

### 1) La réception ambiguë au sein de la théologie catholique

On a rappelé ailleurs comment le théologien catholique Hans Urs von Balthasar dans *L'Action*, le troisième volume de *La dramatique divine*, mentionne la sophiologie de Boulgakov en louant l'insistance du penseur russe sur le fait que Dieu tout en étant éternel n'est pas immuable. On a regretté que Balthasar nuance son intérêt pour Boulgakov par l'accusation de faire de la kénose de Dieu la structure de l'être divin. Or le théologien russe n'a jamais eu le commencement d'une telle pensée malgré les accusations du père Georges Florovsky à son encontre.<sup>2</sup> En réalité Balthasar s'appuie dans sa critique sur un article du père Paul Henry dénonçant ce qu'il désigne comme l'hérésie du kénotisme de Boulgakov.

Il est probable que le père Paul Henry qui écrit l'article sur le kénotisme pour le *Dictionnaire biblique de spiritualité*, et qui n'a eu accès qu'aux traductions françaises de Boulgakov avant 1945, ait souffert du même a priori. Il conclut son article en expliquant que la sophiologie de Boulgakov est « exégétiquement faible, philosophiquement impensable, théologiquement erronée »<sup>3</sup> ! Le jésuite belge reprochait à Boulgakov de distinguer entre « Trinité immanente » et « Trinité économique ». Mais Boulgakov n'utilisait pas ces termes et préférait parler, de façon plus patristique, de la relation de correspondance entre la Sagesse divine et la Sagesse créée. Soucieux de dévoiler les hérésies de l'œuvre de Boulgakov, le père Henry écrit que la définition boulgakovienne de la Sagesse devait être comprise comme « le *fond commun* du Créateur et de la

---

<sup>1</sup> Cf par exemple *Correlating Sobornost, Conversations between Karl Barth and the Russian Orthodox Tradition*, edited by A. Moyse, S.A. Kirkland and J. McDowell, Minneapolis, Fortress Press, 2016.

<sup>2</sup> A. Arjakovsky, *Essai sur le père Serge Boulgakov*, Paris, Parole et Silence, 2006, p. 136.

<sup>3</sup> P. Henry, « kénose », *Dictionnaire biblique de spiritualité*, p. 155.

créature », c'est-à-dire une forme de panthéisme. Il s'agit d'une incompréhension totale de la vision antinomique et « panenthéiste » de la théologie sapientielle de Boulgakov comme l'a montré récemment John Milbank.<sup>4</sup> On apprendra du reste à la mort de Paul Henry en 1984 que celui qui avait enseigné à l'Institut catholique de Paris jusqu'en 1968 (sic) considérait Plotin comme son modèle et avait consacré toute sa vie à l'herméneutique des apories du philosophe grec...<sup>5</sup>

Il est arrivé une histoire analogue avec le père Louis Bouyer qui pour sa part fréquenta pendant la guerre le jeune théologien russe Vladimir Lossky. Ce dernier avait reproché pour sa part à Boulgakov de ne pas séparer en Dieu, l'hypostase de l'*ousia* divine. Dans mon livre sur la génération des penseurs religieux de l'émigration russe j'ai montré que la dispute entre Lossky et Boulgakov était à mettre avant tout sur le compte d'un conflit de générations au sein de l'émigration russe. Le philosophe Nicolas Berdiaev publia un article fameux dans la revue *La Voie* en 1936 pour dénoncer la soif démesurée d'autorité de la part de la jeunesse déracinée de l'émigration russe. Défendant la possibilité pour les théologiens de réfléchir à des *theologoumena*, des opinions libres ne disposant pas encore du consensus de toute l'Eglise, Berdiaev regrette publiquement l'attitude de « chasseur d'hérésie » de Vladimir Lossky.<sup>6</sup> Plus tard Olivier Clément expliqua dans son livre sur V. Lossky que les deux hommes n'étaient pas au même niveau théologique et que la polémique créée par Lossky relève plus de l'explication freudienne : l'élimination de la figure du père.

Le père Louis Bouyer pour sa part a mis du temps avant de reconnaître sa dette à l'égard de la sophiologie de Boulgakov.<sup>7</sup> En 1957 lorsqu'il publie *Le trône de la Sagesse* il ne mentionne qu'une seule fois dans une note de bas de page Boulgakov alors qu'il publie et commente pourtant dans son livre la reproduction de la fameuse icône de la Sagesse de Novgorod. De plus des passages entiers de son texte sont puisés dans le livre célèbre du doyen de Saint Serge *Le Buisson ardent*. Ainsi tout le chapitre XI du livre de Bouyer associant l'Assomption de Marie à la Sagesse créée est typique de la spiritualité russe qui a associé la Vierge à sainte Sophie ce qui avait fait l'objet d'une longue étude de Boulgakov. Plus tard la triple trilogie sophiologique de Louis Bouyer (*Le Fils éternel, le Père invisible, Le Consolateur*) mais aussi sa trilogie économique consacrée au cosmos, au mystère et à la gnose ; et enfin son livre *Sophia ou le Monde en Dieu* fut calquée sur la trilogie de Boulgakov sur la Sagesse de Dieu.

---

<sup>4</sup> John Milbank, « Sophiology and Theurgy : The New Theological Horizon », *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy*, edited by A. Pabst and C. Schneider, GB, Ashgate, 2009, pp.45-86.

<sup>5</sup> [http://coloman.viola.pagesperso-orange.fr/Paul\\_Henry\\_.html](http://coloman.viola.pagesperso-orange.fr/Paul_Henry_.html)

<sup>6</sup> A. Arjakovsky, *The Way, Religious Thinkers of the Russian Emigration and Their Journal (1925-1940)*, Foreword by Rowan Williams, Notre Dame, NDUP, 2013.

<sup>7</sup> L. Bouyer, « La personnalité et l'œuvre de Serge Boulgakoff (1871-1944) », *Nova et vetera*, n°53, 1978, pp. 135-144.

Or Bouyer a critiqué, toujours de façon furtive mais acérée, l'œuvre de Boulgakov.

Cette critique, pour être honnête, est assez irritante pour un spécialiste de la pensée de Boulgakov. En effet le père Bouyer qui publie son livre sur *Sophia ou le monde en Dieu* en 1994, soit 50 ans après la mort du père Serge, ne mentionne le théologien russe qu'à la page 94 de son livre pour dire qu'il fut l'un des penseurs qui s'intéressa à la Sagesse mais surtout pour dire qu'il fut « un des penseurs orthodoxes russes les plus en défiance contre le catholicisme occidental ».<sup>8</sup> Ceci ne correspond pas à la réalité puisque Boulgakov fut l'un des principaux promoteurs de l'œcuménisme au sein de l'Eglise Orthodoxe. Il fut en effet l'un des fondateurs du Conseil œcuménique des Eglises et l'un des principaux défenseurs de la théologie catholique de l'immaculée conception. Boulgakov fut même tout près de se convertir à l'Eglise catholique en 1921 (et envoya une communication au congrès de Velehrad organisé par Mgr Sheptytsky en 1923). Il fut découragé par le prosélytisme catholique auprès des jeunes émigrés russes à Constantinople et surtout par l'encyclique *Mortalium animos* du pape Pie XI en 1927. Ce texte rejetait toute participation de l'Eglise catholique au mouvement œcuménique initié par les Eglises protestantes et orthodoxes.

Plus loin, page 113, Bouyer explique que Vladimir Lossky lui a confié avant de mourir que « le père Serge a posé les vraies questions même si l'on ne peut accepter les réponses qu'il y a proposées... ». Sommairement Bouyer explique que Boulgakov est l'héritier de la pensée de Jakob Boehme (p. 121) et de Soloviev. Ceci est surprenant car Boulgakov a écrit à plusieurs reprises qu'il n'avait rien tiré de ces penseurs au plan sophiologique.<sup>9</sup> De plus Bouyer fait mine d'ignorer que Lossky a perdu la joute intellectuelle qui l'opposa à Boulgakov dans les années trente. En effet V. Lossky a perdu le procès en hérésie qu'il avait intenté contre Boulgakov. Dès 1937 une commission théologique de l'Eglise Orthodoxe réunie à Paris par Mgr Euloge Gueorguievsky avait entièrement justifié la recherche théologique de Boulgakov. Vladimir Lossky quant à lui n'a jamais enseigné à l'Institut orthodoxe saint Serge.<sup>10</sup>

Mais tout ceci préoccupe peu Louis Bouyer qui fut pourtant assidu à fréquenter la bibliothèque de Boulgakov à l'Institut saint Serge.<sup>11</sup> La « faiblesse congénitale de la sophiologie boulgakovienne », selon Bouyer, serait que « Dieu

---

<sup>8</sup> L. Bouyer, *Sophia ou le monde en Dieu*, Paris, Cerf, 1994, p. 94.

<sup>9</sup> Notamment dans ses réponses aux attaques du métropolite Serge et du métropolite Antoine (cf plus loin).

<sup>10</sup> J'ajoute que ce témoignage est surprenant au vu de ce que le propre fils de Vladimir Lossky, Nicolas Lossky affirme à savoir que son père à la fin de sa vie était beaucoup plus bienveillant à l'égard de la sophiologie boulgakovienne.

<sup>11</sup> Comme je peux en témoigner pour en avoir été un temps le bibliothécaire.

nécessite la création pour être vraiment lui-même ». Or Boulgakov a expliqué à plusieurs reprises qu'il fallait distinguer 3 niveaux dans le discours théologique : l'antinomie entre Dieu absolu et Dieu créé, l'antinomie entre Dieu créé et la création, enfin l'antinomie sophiologique, entre Sagesse créée et Sagesse incréée.<sup>12</sup> Bien évidemment on ne peut imputer à Boulgakov cette idée que le Dieu absolu ait eu besoin de la création pour créer ! En revanche il est attesté par la littérature patristique que la création du monde est une réalité divino-humaine. L'homme est appelé par Dieu à co-crée avec lui. Bouyer cherche pour sa part à s'appuyer sur le *De veritate* de saint Thomas pour fonder la sophiologie, ce qui est difficilement acceptable cette fois pour la théologie orthodoxe. Car la pensée thomiste n'est pas en mesure de penser l'éternité de Dieu en même temps que sa capacité « à bouger » comme l'écrit Louis Bouyer.<sup>13</sup> La théologie thomiste refuse le changement en Dieu comme le répète le théologien catholique. « Dieu connaît sans qu'il ait pour cela à changer en lui-même ». <sup>14</sup> Ceci conduit Bouyer à affirmer cette phrase terrible, et en même temps fidèle à la pensée augustinienne, selon laquelle « le mal ne peut venir que de Dieu seul » même si Dieu n'a pas d'idée du mal en soi...<sup>15</sup>

La sophiologie de Bouyer est, de plus, mono-hypostatique puisqu'elle comprend « la Sagesse divine comme tirée du Verbe éternel », ce qui on va le voir contredit l'histoire de la pensée patristique.<sup>16</sup> Enfin la pensée du théologien français est contradictoire. Alors qu'elle insiste sur l'impassibilité de Dieu jusqu'au chapitre 12 de *Sophia ou le monde en Dieu*, elle devient brusquement eschatologique à partir du chapitre 13, lorsqu'il s'agit de présenter la Sagesse créée et en particulier la Vierge Marie, pensée en relation avec la Femme couronnée d'étoiles de l'Apocalypse.

Bouyer conclut en affirmant que sa pensée est apophatique, qu'elle ne peut rien scruter de la vie trinitaire et de l'histoire de la divino-humanité (p.160) alors que toute la première partie de son livre est un effort pour montrer le déploiement de la Sagesse divine dans l'histoire. En revanche lorsqu'il parle du « moderne

---

<sup>12</sup> Cf mon intervention au colloque Kandinsky aux Bernardins en 2016 : « La première antinomie, l'antinomie théologique, est théocentrique. Elle pose d'une part, que Dieu est au-delà même du rien, qu'on ne peut rien dire de lui par conséquent, et d'autre part, que Dieu est Trinité, qu'on peut dire de lui qu'il est relation au plus intime de lui-même. L'antinomie cosmologique établit un rapport entre Dieu et le monde. D'un côté elle affirme que Dieu n'a pas besoin du monde puisque Dieu est parfait, de l'autre elle constate que Dieu a créé le monde. Enfin l'antinomie sophiologique, toujours puisée dans les Ecritures et la tradition, affirme à la fois que Dieu, non-monde, est dans le monde, et que le monde, non-Dieu, est en Dieu. Dieu en créant le monde se pose à l'extérieur du monde. Et en même temps, en créant l'homme à son image, Dieu a posé sa marque trinitaire de façon indélébile au plus profond de la conscience du monde. La Sagesse incréée et la Sagesse créée, dont parlent le Livre des Proverbes et le Cantique des Cantiques, sont comme deux aimants et ils tendent l'un vers l'autre. L'Apocalypse montre l'aboutissement de cette tension nuptiale dans la rencontre de la Jérusalem céleste avec la Jérusalem terrestre. »

<sup>13</sup> Ibid, p. 137.

<sup>14</sup> L. Bouyer, op. cit., p. 128

<sup>15</sup> Ibid, p. 129.

<sup>16</sup> Ibid, p. 131.

Origène » que fut Boulgakov il lui reproche de pénétrer jusque dans le sanctuaire de la vie trinitaire, alors que ce dernier voulait avant tout briser la synthèse de l'onto-théologie de la scolastique tardive.

Cette critique vigoureuse de Bouyer apparaît de façon plus tranchée encore dans la thèse du penseur italien Davide Zordane décédé trop jeune en 2015.<sup>17</sup> La critique de ce dernier paraît également peu fondée. L'auteur explique que la sophiologie de Boulgakov est la conséquence de l'idéalisme hégélien qui comprend Dieu d'abord comme Esprit désincarné.<sup>18</sup> Il accuse Boulgakov de croire que Dieu ne peut se passer du monde, que celui-ci doit être inclus dans l'être de Dieu. Dans *Connaissance et mystère* il cite même l'Épouse de l'Agneau de Boulgakov dans un passage où le théologien écrit qu'il serait « audacieux et impie de se demander si Dieu aurait pu ne pas créer le monde ». <sup>19</sup> Il en conclut immédiatement que pour Boulgakov « un monde qui aurait pu ne pas être est inacceptable ». Alors que dans la phrase qui précède immédiatement sa citation Boulgakov écrit très clairement : « La création est avant tout un acte de l'auto-détermination divine, une action de Dieu en lui-même ». <sup>20</sup>

Zordane assimile en définitive comme Florovsky et Lossky la pensée boulgakovienne à celle de Hegel. Il écrit que, chez Boulgakov, « Dieu sort de sa plénitude dans le devenir de l'être qui surgit pour être en devenir avec et par le monde... » Alors que toute l'œuvre de Boulgakov repose sur sa critique très précise de l'hégélianisme, et plus largement de la philosophie idéaliste, présente dans son ouvrage célèbre, publié dès 1927, que ne semble pas connaître Zordane puisqu'il ne le mentionne pas, *La Tragédie de la philosophie*. Il est vrai que cet ouvrage n'a pas été traduit en langue française. Cependant une lecture attentive des premiers ouvrages de Boulgakov comme *La lumière sans déclin* (1918, traduit en français) révèle le passage de l'idéalisme au christianisme du théologien russe.

Plutôt que de continuer cette relecture éprouvante des erreurs d'interprétation de certains penseurs catholiques il est plus juste de présenter, même de façon extrêmement brève, quelques aspects essentiels de la sophiologie de Boulgakov avant de revenir sur certaines critiques dont il a fait l'objet dans l'émigration russe, critiques qui à mon sens ont fortement influencé la lecture de Bouyer puis de Zordane.

## 2) Les clefs de la sophiologie

---

<sup>17</sup> D. Zordane, *Connaissance et mystère, l'itinéraire théologique de Louis Bouyer*, Paris, Cerf, 2008.

<sup>18</sup> D. Zordane, « De la Sagesse en théologie, essai de confrontation entre Serge Boulgakov et Louis Bouyer », *Irenikon*, tome LXXIX, 2006, p. 271.

<sup>19</sup> D. Zordane, *Connaissance et Mystère*, op. cit., p. 734.

<sup>20</sup> S. Boulgakov, *L'Épouse de l'Agneau*, Paris, L'Age d'Homme, 1984, p. 44.

## a) Le caractère an-hypostatique de la Sagesse

Dans son introduction au livre *La Sagesse de Dieu*, rédigé en 1936,<sup>21</sup> le père Serge Boulgakov explique que l'histoire de la théologie et de la philosophie ont oscillé entre le dualisme (manichéisme acosmique) et le monisme (sécularisme panthéiste). Ceci a abouti à l'athéisme contemporain cosmothéiste ou anthropothéiste. Les réactions ecclésiales de soumission du monde à l'Eglise ou du christianisme social qui ne vise qu'à s'adapter à la réalité séculière ne sont pas fructueuses. Au contraire pour lui « l'œcuménisme social doit justifier le monde en Dieu », mettre en valeur l'échelle qui va de la terre jusqu'au ciel le long de laquelle descendent et montent les anges. La solution de la bonne compréhension du rapport Dieu-monde se trouve dans le mono-dualisme de la théanthropie. Car le monde créé est uni au monde divin par la Sophie divine. Le monde n'existe pas qu'en lui-même, il tire sa réalité de Dieu.

La conséquence politique est que Dieu ne réside pas seulement dans le ciel, mais aussi sur la terre, dans le monde avec l'homme. La tradition ecclésiale n'a pas suffisamment pris au sérieux pour Boulgakov la finale de l'évangile de Matthieu lorsque Jésus Christ annonce à ses apôtres que « tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre (Mat 28, 18).

La conséquence ecclésiologique de la prise de conscience du fait que l'Eglise est la théanthropie manifeste, la Sophie, Sagesse de Dieu, c'est la fin de l'ère confessionnelle de l'Eglise, son entrée dans l'ère œcuménique. Si l'Eglise dispose d'une nature trinitaire alors elle se doit non seulement d'incarner le corps du Christ mais elle doit aussi se transformer en Temple de l'Esprit Saint par la puissance de la Pentecôte afin de devenir la Maison du Père. Cette approche qui se veut dogmatique permet de stimuler l'unité par des *actes*, tandis que l'approche apophatique traditionnelle ou l'approche contractuelle se contentent de vouloir retrouver un état de stabilité (et donc imaginer des *pactes*) : « Que signifie, demande Boulgakov, 'l'union des Eglises' dans l'Eglise une ? Cela correspond il à un *pacte* ou à un *acte*, comme manifestation de l'Eglise une, comme révélation de la Théanthropie, de la Sagesse de Dieu ? »<sup>22</sup>

La sophiologie, par nature symbolique et antinomique, implique dès lors une approche eschatologique de l'histoire qui associe l'avènement du Christ à la Parousie par son accueil par l'Eglise, épouse de l'Agneau. Boulgakov a consacré ses dernières heures à la rédaction d'un livre sur la Révélation de Jean et à l'interprétation nuptiale de ses paroles conclusives de la Bible : « Et l'Esprit et l'Epouse disent Viens ! Hé, viens, Seigneur Jésus ! » (Ap., XXII, 17, 20)

---

<sup>21</sup> S. Boulgakov, *La Sagesse de Dieu*, Paris, L'Age d'Homme, 1983 (1936)

<sup>22</sup> S. Boulgakov, *La Sagesse de Dieu*, Paris, L'Age d'Homme, 1983 (1936), p. 16.

A bien des égards la grande incompréhension dont a fait l'objet la sophiologie boulgakovienne fut que la tradition de l'Eglise a fini par identifier la Sagesse au Christ en raison de la phrase de Paul aux Corinthiens présentant le Christ comme « puissance et Sagesse de Dieu » (1 Cor, 1, 23-24). Mais Boulgakov expliquait pour sa part que d'une part cette définition paulinienne ne niait nullement le caractère trinitaire du règne, de la puissance et de la gloire divine et d'autre part que certains pères de l'Eglise comme Irénée de Lyon n'avait pas hésité à associer la Sagesse à l'Esprit Saint.

De plus il faut confronter la vision paulinienne au Livre des Proverbes qui présente la Sagesse comme une réalité distincte du Verbe de Dieu. Le problème de la traduction adéquate du *Livre des Proverbes* VIII, 22 est à l'origine des conceptions différentes tant en Orient qu'en Occident de l'orthodoxie de la foi chrétienne portant sur le rapport de Dieu à la création :

- « Yahvé m'a créée, prémices de son œuvre ». Bible de Jérusalem (version de la Septante)
- Jérôme dans la Vulgate : « Le Seigneur m'a possédée »
- P. Beauchamp : « Yahvé m'a faite sienne »
- TOB : « Le Seigneur m'a engendrée, prémice de son activité »
- Bible de Chouraqui « Yahvé/Adonaï m'a acquise en tête de sa route, avant ses œuvres dès lors. »
- Jean Louis Deloffre : « Le Seigneur [YHWH] m'a engendrée, prémices de sa voie, avant ses œuvres depuis toujours. »
- S. Boulgakov (traduction C. Andronikoff) traduisait pour sa part : « Le Seigneur m'a possédée au commencement de ses voies »<sup>23</sup>

Dans tous les cas il y a une ambiguïté, il y a une antériorité de la Sagesse par rapport à toute réalité créée ; la Sagesse est présente auprès du Créateur comme artisan ou maître d'œuvre. Pour Serge Boulgakov ce commencement n'est pas chronologique, il est sophiologique. Il révèle le principe de la vie divine, la sagesse essentielle de Dieu. « Dieu créa le monde par sa divinité, par cette Sagesse par laquelle il se révèle éternellement à lui-même. C'est pour cette raison que la même révélation (Jn 1, 1) comprend le Verbe et le St Esprit ».<sup>24</sup>

Ainsi, en raison de la traduction de la Septante, Arius a cru que la Sagesse, qu'il identifiait exclusivement au Christ, était uniquement créée. La réponse d'Athanase fut de mettre en valeur la réalité d'une Sagesse incréée face à la Sagesse créée. Mais néanmoins la théologie byzantine a eu tendance à identifier

---

<sup>23</sup> Ibid, p. 44.

<sup>24</sup> Ibid, p. 45. Cf TOB : « Au commencement était le Verbe...En lui était la vie... »  
Cf A. Chouraqui : « Entête, lui le logos et le logos, lui, pour Elohim »



exclusivement la Sagesse au Christ. C'est une erreur cependant on l'a dit de penser qu'il y a eu un consensus patristique sur ce point. Ainsi la tradition slave a associé la Vierge Marie au Buisson ardent, autre manifestation de la Sagesse créée. La fameuse mosaïque de sainte Sophie de Kiev datant du XI<sup>e</sup> siècle représente la Sagesse comme une orante entourée d'une scène de l'annonciation de l'archange Gabriel à Marie et surmontée de l'inscription du verset du psaume 46 « Dieu est en elle, elle ne peut chanceler ».

Pour Boulgakov la théologie orthodoxe considère que le Logos n'est pas le seul auteur de la création. Saint Basile parle du Fils et de l'Esprit comme les deux mains de Dieu. Boulgakov peut être considéré comme l'un des plus grands théologiens du XX<sup>e</sup> siècle en tant qu'il a su dépasser, en continuation avec saint Grégoire Palamas, la tentation apophatique orientale consistant à ne pas attribuer de source personnelle aux énergies divines. Pour lui Dieu a donné une révélation sur lui-même par son être tri-hypostatique ! L'Absolu se révèle à nous comme Dieu, Père, Fils et Saint Esprit. Boulgakov chercha aussi à dépasser la tentation scolastique occidentale qui réduisait la sagesse à une qualité, une propriété particulière de la Divinité, dénuée de subsistance propre. Ceci impliquait que Dieu soit un Esprit sans nature et que les hypostases, privées de l'*ousia*, ne soient plus que relation abstraites de renoncement mutuel. Au plan philosophique cela conduisait à la réduction de la Divinité à l'existence éthérée d'une abstraction logique. Le dogme chalcédonien de l'unité, «*sans confusion, sans mutation, sans division, sans séparation* » des natures divine et humaine en Jésus Christ devait donc être explicité de façon *positive*. Pour lui les énergies créées présentes dans la création comme lors de la révélation thaborique devaient pouvoir être pensées *avec* leur source hypostatique. Dans le cas contraire la théologie risquait de manquer à sa mission d'explicité la dimension personnelle et non pas seulement cosmique de l'incarnation divine.

Pour Boulgakov la Sagesse existe pour Dieu et en Dieu comme sa divinité subsistante. La Sagesse est l'*ousia* en tant que réalité auto-révélante. Il ne s'agit pas d'une 4<sup>e</sup> hypostase. Il conviendrait plutôt de se souvenir que dans la Bible il existe plusieurs réalités capables d'aimer sans pour autant être personnelles. « Toute la création loue le Seigneur » dit le psaume. L'Eglise elle-même est capable d'aimer sans pour autant être une personne. Ce principe an-hypostatique, cette capacité de donation de soi, d'aimer au point de s'oublier, permet de penser à la fois la consubstantialité et la dimension tri-hypostatique de Dieu.<sup>25</sup>

## b) La Sagesse divine comme vie personnelle de Dieu

---

<sup>25</sup> Ibid, p. 37.

Pour Boulgakov la « nature » de Dieu ne peut être « matérielle ». Elle est constituée de sa Sagesse et de sa Gloire. La Sophie est la vie divine de Dieu, son Règne, sa Puissance et sa Gloire. Dieu possède en elle le principe de sa révélation. La Sophie est son éternelle vie divine. La Sophie est à la fois Sagesse et Gloire car elle est l'ousia non hypostatique. Celle-ci ne peut cependant exister qu'en relation avec la personne tri-hypostatique de Dieu. Elle est, écrit Boulgakov, comme le corps par rapport à l'esprit. L'un ne peut vivre sans l'autre. Le corps (dans sa double détermination de forme et de matière, de raison et de beauté) est une icône de l'esprit qui vit en lui (la Sagesse et la Gloire).<sup>26</sup>

Dieu créa le monde « de rien ». Ceci exclut le dualisme manichéen car il n'existe aucun autre principe de création autre que Dieu. « Rien » signifie aucune et non pas quelque chose (car cela limiterait ou entourerait Dieu). Donc le non être est par lui même une manifestation de l'être. Il exprime le caractère de l'être créé dans ce qu'il a de relatif, d'incomplet, en devenir.<sup>27</sup> L'état créé consiste en ce mélange d'être et de non-être. L'être du monde n'est pas nouveau par rapport à Dieu. Son être n'est qu'un reflet et un miroir du monde de Dieu (qui contient les prototypes et destinées de toutes les créatures). La tradition patristique reconnaît ses images premières du créé (ces *paradigmata* et ces *proorismoi*) sans pour autant donner le nom de Sophia à ce monde divin. Or dans le livre des Proverbes la Sagesse est auprès de Dieu avant qu'Il ne crée le monde.

C'est pourquoi pour Boulgakov Dieu a créé le monde en ses 3 Personnes sur le fondement de la Sagesse commune à la Trinité entière.<sup>28</sup> C'est le Père qui crée et le Fils et le Saint Esprit ne participent à la création qu'en vertu de leur auto-détermination dans la Sagesse, paroles du Verbe et accomplissement de l'Esprit. Dieu tri-personnel crée le monde : Le Père agit hypostatiquement, mais le mode de participation du Fils et du Saint Esprit est sophianique et donc kénotique. Ils s'abandonnent à la volonté du Père en tant que son verbe et que son action.

### c) La Sagesse créée, comme révélation de Dieu au monde

Le monde créé porte le sceau du monde de Dieu.<sup>29</sup> : La Sophie de créature est ontologiquement identique à son prototype, la Sagesse qui est en Dieu (cf Epître aux Romains, XI, 36). Le monde existe en Dieu « car tout est de lui et par Lui et pour Lui ». C'est la formule du panenthéisme : le monde est hors de Dieu, puisque créé du néant, mais il appartient à Dieu, car c'est en Lui qu'il trouve le fondement de sa réalité.

---

<sup>26</sup> Ibid, p. 38.

<sup>27</sup> Ibid, p. 42.

<sup>28</sup> Ibid, p. 45.

<sup>29</sup> Ibid, p. 47.

Dieu est auto-suffisant mais son amour personnel débordant Dieu crée le monde et lui communique sa Sagesse. Ce n'est pas l'hypostase du Logos qui unit Dieu et le monde. C'est ici que se trouve le risque de subordinationisme.<sup>30</sup> C'est la Sagesse (divine, en tant que révélation de Dieu à lui-même, et créée, en tant que révélation de Dieu au monde) qui unit Dieu et le monde. Demeurant une elle existe selon deux modes : l'éternel et le temporel, le divin et le créé. Il y a une relation antinomique entre les 2 Sagesse, qui se comportent comme deux aimants, ou mieux encore, comme deux amants. Le monde est et n'est pas l'image créée de la Sophie divine : il ne fait que l'approcher tout au long de son processus.

L'image de Dieu dans le créé est la forme humaine. Ceci implique la divinité de l'homme mais aussi l'humanité de Dieu ! Le Logos est l'Homme éternel, le Prototype humain aussi bien que l'Agneau immolé dès avant la fondation du monde, prédestiné à devenir homme terrestre.<sup>31</sup> Tandis que le Saint Esprit actualise la Théanthropie. Le Fils et l'Esprit ensemble donc constituent la Théanthropie, en tant que la révélation du Père dans la Trinité. Boulgakov établit une analogie avec les principes masculin et féminin qui ensemble révèlent le Père et détiennent, par le pouvoir de procréer, l'image de l'unité multiple du Dieu tri-personnel.

### **3) Les débats suscités dans l'émigration russe par la sophiologie de Boulgakov**

On ne pourra ici résumer toutes les attaques dont fut victime Boulgakov. On a montré ailleurs qu'il s'agissait principalement d'un conflit entre 3 Eglises orthodoxes russes, celle qui avait accepté les diktats de Staline, celle de Karlovtsy en Serbie qui se définissait comme monarchiste depuis 1921, enfin celle de Paris qui se présentait comme « apolitique » bien que refusant à la fois le communisme et le monarchisme. Mais compte tenu de leurs répercussions sur la réputation de Boulgakov on exposera cependant brièvement deux grandes critiques se présentant comme théologiques. Celle publiée le 7 septembre 1935 du métropolite Serge Stragorodsky, qui était alors le remplaçant du vicaire du

---

<sup>30</sup> Le subordinationisme est une doctrine qui assigne une infériorité d'être, de statut ou de rôle au Fils ou au Saint-Esprit à l'intérieur de la Trinité. Condamnée par de nombreux conciles d'Église, cette doctrine a continué sous une forme ou une autre à travers l'histoire de l'Église. Au cours des premiers siècles, la difficulté à comprendre les natures humaine et divine de Christ a souvent placé le Fils dans une position secondaire au Père. Justin Martyr, Origène et Tertullien ont tous manifesté un certain degré de subordinationisme dans leurs écrits. Au concile de Nicée, les pères ont attribué au Fils et à l'Esprit une égalité d'essence mais une subordination d'ordre, les deux tenant leur existence du père comme source primale. Athanase a insisté sur l'égalité de statut des 3 personnes de la Trinité et Augustin a rajouté que les 3 personnes étaient co-égales et co-éternelles.

<sup>31</sup> Ibid, p. 52.

patriarche de Moscou, et celle du 30 octobre 1935 par le métropolite Antoine Hrapovitsky qui présidait le synode de l'Église russe hors frontières. Le père Serge Boulgakov leur a répondu dans deux rapports à l'attention de l'évêque dont il relevait à Paris, Mgr Euloge Guiorguievsky, qui était alors l'exarque des paroisses russes relevant du patriarcat de Constantinople, publiés en 1935 et 1936.<sup>32</sup>

Le décret (oukaze) du métropolite Serge, qui sera fait patriarche plus tard par la volonté de Staline en 1944, commence par reconnaître qu'il s'appuie sur un rapport rédigé par A. Stavrovski et V. Lossky, deux membres de la fraternité orthodoxe saint Photius à Paris. Le hiérarque russe retient de ce rapport le fait que la pensée de Boulgakov est une gnose qui prétend voir Dieu alors qu'il est bien attesté que « Dieu est invisible ». Puis l'évêque moscovite expose 3 grandes critiques de l'œuvre de Boulgakov. Premièrement il lui reproche d'identifier la Sagesse à « l'Aphrodite céleste », « la féminité éternelle » en Dieu, puisqu'on ne peut aimer sans être une personne. Puis le métropolite Serge expose sa propre doctrine de la rédemption. Il explique que Dieu n'avait pas l'intention de s'incarner avant la chute. Il ne l'a fait qu'à cause du péché d'Adam et Eve. Dieu certes dans son éternité avait tout prévu mais cette incarnation doit être considérée comme « occasionnelle ». Aussi il reproche à Boulgakov de répéter l'hérésie d'Apollinaire de Laodicée selon qui le Christ s'est incarné en unissant son esprit au corps et à l'âme de la nature humaine, ce qui diminuait l'affirmation selon laquelle le Christ était parfaitement Dieu et parfaitement homme. Deuxièmement le métropolite Serge estime que l'incarnation doit être considérée comme le « rachat » par le Christ immolé de la dette des hommes à l'égard du Père, du fait du péché. Ici il reproche au père Serge de considérer que ce rachat a eu lieu à Gethsémani et non sur le Golgotha. Ce rachat symbolique et psychologique, estime l'évêque de Moscou, fait que l'homme perd conscience de la gravité de son péché. Troisièmement le métropolite Serge explique que Boulgakov exagère l'importance de la nature humaine et est coupable de ne pas voir que « le diable est supérieur à l'homme » dans la hiérarchie du créé. En conclusion le métropolite Serge décide de ne pas excommunier Boulgakov puisque celui-ci ne fait pas partie de sa juridiction ecclésiale mais il explique que si le père Serge voulait rejoindre son Église mère il devrait se repentir de ses doctrines.

L'attaque venant du métropolite Antoine Khrapovitski reprend l'accusation d'apollinarisme à l'encontre de Boulgakov. Mais elle va plus loin en affirmant que l'anthropologie orthodoxe consiste à définir la nature humaine du Christ

---

<sup>32</sup> *O Sofii, premudrosti Bojiei, Ukaz Moskovskoi patriarkhii i dokladnyia zapiski, prof. prot. Sergia Bulgakova mitropolitu Evlogiu*, Paris, 1935 ; *Dokladnaia Zapiska mitropolitu Evlogiu prof. prot. Sergia Bulgakova po povodu opredelinaia Arhiereiskovo sobora v Karlovtssakh otnositelno utchenia o Sofii Premudrosti Bojiei*, Paris, YMCA Press, prilozhenie k zurnal *Put'*, 1936.

comme « corps, âme et esprit » et à poser que le résultat de l'incarnation est la formation d'une seule personne divine. L'évêque de Karlovtsy va jusqu'à affirmer que, lors de l'ascension du Christ, c'est la nature humaine du Christ qui rejoint sa nature divine qui, elle, est toujours restée à la droite du Père. L'évêque russe explique que Boulgakov prêche l'hérésie de l'apocatastase alors que seuls les élus seront sauvés. De plus il considère que la seconde venue du Christ n'aura pas lieu sur la terre car il y aura une ascension générale de l'humanité, à l'image de celle du Christ, vers le Royaume. Enfin il conclut par une critique violente de la doctrine de Boulgakov défendant comme les catholiques le caractère immaculé de la Vierge Marie.

Boulgakov répondit d'abord au métropolite Serge en commençant sur une note politique. Il regrette que le métropolite Serge condamne sa sophiologie alors qu'il n'a pas pu lire ses livres « puisque le régime soviétique censure toute littérature religieuse ». Il rappelle également que certains de ses travaux sophiologiques ont été publiés avant la révolution et ont reçu alors le soutien du patriarche Tikhon au point qu'il fut l'un des membres du concile de l'Eglise russe en 1917-1918. Il reproche au métropolite Serge de s'appuyer sur « une dénonciation » pour juger sa doctrine et de le condamner « comme s'il disposait d'un pouvoir infallible ».

Sur le fond Boulgakov revient sur chacune des critiques des deux évêques. Il explique que la théologie apophatique, qui a raison d'affirmer avec saint Jean que nul n'a pu voir Dieu, ne doit pas aboutir pour autant à un agnosticisme adogmatique. Or il explique que l'*ousia* de Dieu ne peut être abstraite. « Tout est amour en Dieu, y compris la Sagesse ! » répond-il à Mgr Antoine. Lui accorder un statut de réalité aimante ne transforme pas celle-ci en hypostase. Il est possible, ajoute Boulgakov, de prier la sainte croix du Christ sans pour autant croire que celle-ci soit une 4<sup>e</sup> hypostase. Par ailleurs affirmer la présence d'un amour de type féminin au sein même de Dieu ne signifie pas de transformer Dieu en déesse. Boulgakov considère au contraire que la voie d'éminence de la théologie doit permettre de reconnaître la dimension nuptiale de la relation entre Dieu et l'Eglise. Sinon il serait impossible de comprendre le *maranatha* de l'Apocalypse.

Boulgakov défend la « co-image » de l'homme et de la divinité car c'est ce que dit le livre de la Genèse en 1, 26-28. Dès lors il lui est aisé de rappeler que pour Palamas « il n'y a rien de plus haut que l'homme » la puissance angélique n'ayant pas reçu de corps fait de la terre. Cependant les anges et les hommes, à la différence du reste du monde créé, qui doit sa réalité à la décision souveraine de la puissance divine, ont été créés de façon libre comme le montre le récit de la Genèse. Dieu appelle l'homme à la vie mais il ne le contraint pas. Etre créé dans sa liberté ne signifie pas que les hommes et les anges se sont auto-crésés mais

que leur création est spécifiquement présentée dans la Bible comme trinitaire. C'est ainsi que l'on peut comprendre le péché d'Adam et Eve comme un péché d'auto-détermination. Seule cette approche permet selon Boulgakov de défendre le dogme de la toute sainteté de la Vierge Marie. De plus si Dieu créa l'Homme à son image, et que précise le texte, « homme et femme il les créa », il est possible de penser l'analogie « homme et femme » jusqu'à la réalité du masculin et du féminin de Dieu. Même si les termes sont insuffisants pour décrire la réalité divine, certains pères de l'Eglise ont associé l'Esprit au féminin de Dieu et le Christ à sa masculinité.

Boulgakov s'épouvante de la sotériologie occasionnelle du métropolite Serge car ceci signifierait que Satan est la source du salut de l'humanité ! Le théologien russe reprend donc patiemment l'exposition de sa thèse selon laquelle, comme le dit l'Ecriture, le Christ est l'Agneau immolé depuis la fondation du monde. Le credo de Nicée Constantinople affirme bel et bien que le Christ est descendu des cieux « *pour nous hommes* et pour notre salut ». L'incarnation n'aboutit pas seulement au salut mais à la glorification et à la déification de la nature humaine. Il rappelle que l'Eglise a condamné l'apollinarisme et non Apollinaire qui cherchait à comprendre l'incarnation comme la rencontre entre l'esprit divin, le Logos, avec le corps et l'âme intelligente qui forment le propre de la nature humaine. C'est pourquoi pour Boulgakov, par sa kénose, le Christ n'a pas cessé d'être Dieu en se faisant homme. Il y a un lien ontologique entre les deux natures divine et humaine du Christ, sinon l'incarnation serait un « *deus ex machina* » écrit le théologien russe. Boulgakov explique qu'on peut comprendre Apollinaire à la lumière de Chalcédoine. En l'homme l'esprit vient de Dieu tandis qu'en Christ l'esprit est le Logos comme l'ont affirmé les 4<sup>e</sup>, 5<sup>e</sup>, et 6<sup>e</sup> conciles oecuméniques. Dans l'incarnation le Logos a rejoint le corps et l'âme intelligente de la nature humaine. Boulgakov explique que cette position est orthodoxe. Sa seule originalité est de comprendre ces deux natures comme la rencontre des deux Sagesse incréée et créée.

En revanche il interprète la position de Mgr Serge et de Mgr Antoine comme une forme de « nestorianisme » pour qui en Christ c'est l'homme qui a souffert et Dieu qui a ressuscité. Le credo est pourtant très ferme lorsqu'il affirme que Dieu s'est incarné... *a souffert*, et a été enseveli. Boulgakov se moque aussi du métropolite Serge qui s'est fait abuser par ses dénonciateurs parisiens. Ils lui ont présenté, écrit-il, une hérésie qui n'est pas la sienne, mais celle du métropolite Antoine Khrapovitski. Selon ce dernier toute la passion du Christ se serait jouée dans le jardin de Gethsémani. Tandis que pour Boulgakov, comme pour le métropolite Philarète de Moscou, toute la Trinité participe à l'œuvre du salut au moment de la crucifixion. C'est « l'Amour crucifiant du Père, l'Amour crucifié du Fils, et l'Amour de l'Esprit Saint triomphant par le bois de la Croix ».

Boulgakov s’amuse également de l’approche nestorienne de l’ascension du métropolite Antoine qui devrait aboutir logiquement selon lui à « une seconde ascension du Christ » qui n’est attestée à aucun endroit des Ecritures. Pour le doyen de saint Serge le Christ siège à la droite de Dieu comme Dieu-Homme et se donne à l’humanité dans l’eucharistie. Il n’est pas un petit « je » d’être humain qui rejoint un grand « JE » divin. On ne peut séparer comme le fait Mgr Antoine de façon aussi radicale les deux natures divine et humaine du Christ. Le livre *L’Agneau de Dieu* de Boulgakov présente le mystère de la divino-humanité du Christ comme un phénomène, eschatologique et progressif à la fois, d’auto-révélation du Christ comme prophète, prêtre et roi. De plus l’évangile affirme que le Christ n’a pas quitté le monde puisque tout pouvoir lui a été confié mais qu’il a simplement changé de condition. Enfin, comme le révèle l’Apocalypse et le répète Boulgakov, la seconde venue du Christ aura bien lieu sur la terre.

## Conclusion

Les auteurs catholiques qui ont abondamment puisé dans les critiques de certains penseurs de l’émigration russe comme Lossky et Florovsky pour déconsidérer la « gnose idéaliste » de Boulgakov étaient-ils conscients qu’ils se solidarisaient avec les courants les plus réactionnaires politiquement, les plus rancuniers sociologiquement et les plus sulfureux théologiquement de la pensée russe ? Ceci n’est guère probable compte tenu de la barrière de la langue.

Il faut aussi ajouter que des théologiens comme Louis Bouyer ont reconnu à la fin de leur vie leur dette immense vis-à-vis de Boulgakov. Bouyer décrivait ainsi la figure de Boulgakov : « Qu’on imagine le Moïse de Michel Ange se mettant à marcher et à parler... il était évident que l’Esprit de Dieu avait fait tout sien l’un des plus indiscutables génies de l’époque moderne. »<sup>33</sup> Quant à Davide Zordane il a admis que la réception de Boulgakov après sa mort et jusqu’à nos jours a de mieux en mieux interprété comme parfaitement orthodoxe toute son œuvre.<sup>34</sup> « La sophiologie, écrit Zordane en hommage à Boulgakov, permet de penser la création comme l’autre de Dieu, libre projection du Soi divin appelée à devenir Dieu par participation, tout en demeurant à jamais distincte de Lui ». Même

---

<sup>33</sup> L. Bouyer « La personnalité et l’œuvre de Serge Boulgakoff », *Nova et Vetera*, n°53, 1978, p. 135, cité dans D. Zordane, *Connaissance et Mystère, L’itinéraire théologique de Louis Bouyer*, Paris, Cerf, 2008, p. 462.

<sup>34</sup> On peut citer à titre d’exemple la récente thèse de Brandon Gallagher, publiée après celle de Zordane, sur Boulgakov, Barth et Balthasar. « What I hope is clearer about Bulgakov’s very complex theology is that it is (like Barth) wholly Trinitarian and absolutely christocentric. Indeed, one of the key ways of characterizing the life of God or *ousia*/Sophia is as Godmanhood so that, viewed from one side of the antinomy, his doctrine of God is essentially christocentrically focused, and it is this (to borrow a phrase from Barth) “Christological concentration” that, arguably not unlike Barth, causes so many problems for Bulgakov’s doctrine of God and requires him to reenvision divine freedom as involving necessity. For Bulgakov, following his antinomism, and this is arguably similar to Barth with his dialecticism, creation and redemption in Christ both could and could not have been otherwise. Both these theses must be held together in a miraculous act of faith”.

<http://ivashek.com/ru/research/theology-research/814-divine-freedom-in-bulgakov-and-barth-brandon-gallagher>

l'accusation de dualisme de Henry et Zordane, qui s'est ajoutée de façon contradictoire à l'accusation de panthéisme portée contre le penseur russe, est, selon le penseur italien, « indemne de l'empreinte gnostique ».<sup>35</sup>

Cependant avec le recul il est important de rétablir la vérité. On comprend mieux alors pourquoi la sophiologie a encore aujourd'hui si peu d'amateurs tant dans le monde catholique qu'orthodoxe. D'autant plus qu'aujourd'hui on réhabilite dans l'Eglise orthodoxe russe et bulgare un autre évêque qui critiqua durement Boulgakov, Mgr Serafim Sobolev.<sup>36</sup> Ce dernier était proche de Mgr Antoine Khrapovitski, qui fut un vigoureux défenseur de la monarchie, du lien indissociable entre le tsar et le patriarche, un opposant acharné à toute forme d'œcuménisme, et un partisan en 1941 de la collaboration du synode de l'Eglise russe émigré avec l'Allemagne nazie. Le dossier de canonisation de cet autre *heresy hunter* a abouti, le 3 février 2016, quelques jours avant la rencontre du patriarche Kirill à Cuba avec le pape François, à la décision de l'Eglise orthodoxe russe de le compter parmi les saints de l'Eglise orthodoxe...

Antoine ARJAKOVSKY

---

<sup>35</sup> D. Zordan, *Connaissance et mystère*, op. cit., p. 743.

<sup>36</sup> <http://www.pravoslavie.ru/90283.html>