NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

76 N° 3 1954

Platonisme et plotinisme dans l'Ecclésiologie russe orthodoxe

S. TYSZKIEWIEZ (s.j.)

p. 288 - 302

https://www.nrt.be/it/articoli/platonisme-et-plotinisme-dans-l-ecclesiologie-russe-orthodoxe-2450

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Platonisme et plotinisme dans l'Ecclésiologie russe orthodoxe

Un distingué penseur religieux russe moderne, M. B. Vycheslavtzev, écrivait il y a quelque temps : « Pour la culture [1] religieuse russe Plotin a une valeur exceptionnelle..., une portée spirituelle et mystique. Dans Plotin et les néo-platoniciens les Pères orientaux voyaient le point culminant de la pensée hellénique. Plotin est reçu dans notre orthodoxie orientale au même degré qu'Aristote dans la théologie catholique... La pensée russe, pour autant qu'elle est originale, restera toujours néoplatonicienne [2] ».

De son côté le prof. V. Zienkovsky écrivait un peu plus tard dans un article sur le platonisme : « La vocation des penseurs orthodoxes est de montrer clairement aux chrétiens occidentaux ce qu'est l'estimation sapientielle du monde... Notre propre spiritualité originale ne peut être exactement exprimée qu'en faisant usage de la terminologie sapientielle... Ce qu'il y a de commun aux différents aspects de la conception sapientielle, c'est la doctrine du fondement idéal du monde... La vraie réalité, c'est l'essence immuable des êtres [3] ». Notre auteur se rend compte qu'en suivant Platon de trop près, on tombe quasi inévitablement dans le panthéisme; aussi cherche-t-il à débarrasser des éléments panthéistes le fond des doctrines platoniciennes et néo-platoniciennes, volontiers appelé par plusieurs penseurs religieux russes — sapientiel ou sophianique.

On sait quelle importance attribuaient au platonisme des philosophes comme Soloviev, N. Lossky et en général la plupart des philosophes russes.

Le climat platonicien [4] se diffusa en Russie tout d'abord grâce aux éléments platoniciens de la patristique orientale et du rit byzantin, ensuite par une voie plus détournée, par l'intermédiaire de plusieurs mystiques occidentaux et l'emprise idéologique de la philosophie idéaliste allemande.

Tournons notre attention vers ce que l'on pourrait appeler le ton, le coloris platonicien de l'orthodoxie russe en général, avant de déterminer le caractère platonicien de l'ecclésiologie russe actuelle.

---

1. Le mot russe *koultoura* n'est pas facile à traduire, nous le laissons tel quel; pour le comprendre, il convient de le rapprocher du mot allemand *Kultur*.
2. Revue russe *Poutj*, 1928, vol. 10, p. 124.
3. *Poutj*, 1930, vol. 24, pp. 3 ss.
4. Dans cet article nous prenons les mots « platonisme », « platonicien » d'ordinaire en un sens large, selon toutes les phases de leur évolution multiséculaire jusqu'aux derniers grands disciples orientaux de Plotin.

Dans la pensée russe, religieuse ou profane, nous remarquons les traits suivants dont l'origine idéologique est facile à deviner. C'est d'abord l'intuitionisme, la conviction que la vérité est perçue beaucoup mieux par une « vue » immédiate de l'esprit que par les raisonnements, les syllogismes, les déductions strictement logiques; c'est vrai surtout quand il s'agit de questions religieuses. « L'esprit religieux russe se comprend mieux du point de vue artistique et esthétique que d'une façon rationnelle et logique [5]. » C'est ensuite un certain « organicisme » : psychologique ou gnoséologique, en vertu duquel ce n'est pas l'intellect qui comprend la vérité, mais l'homme avec l'ensemble de ses facultés; cosmologique, soulignant la parfaite unité de l'univers, son « âme »; éthique, recherchant l'unité du principe moral. C'est encore une tendance radicale à chercher partout l'absolu, l'éternel, l'immuable, à déprécier le relatif, le transitoire, le provisoire, l'empirique; on veut le spirituel, on méprise le matériel [6].

En étudiant la théologie dogmatique orthodoxe, nous rencontrons souvent des thèmes platoniciens, déjà adoptés par quelques Pères grecs, thèmes qui évidemment ne remplacent pas l'Ecriture et la Tradition, mais accentuent, soulignent, mettent en relief et renforcent les vérités enseignées par les apôtres ou, dans des cas isolés, les déforment; ces abus du platonisme, d'un platonisme souvent inconscient et quasi instinctif, parfois conscient, érudit, chargé d'éléments hétérogènes, apparaissent d'ordinaire quand il s'agit de controverses idéologiques anticatholiques.

Dans les manuels de théologie dogmatique les plus importants — tels ceux de Sylvestre, Philarète ou Malinovsky — très peu de place est assignée aux arguments « ex ratione theologica », aux déductions, aux distinctions subtiles, même indispensables si l'on veut éviter une confusion de concepts lamentable. On préfère énoncer des textes de l'Ecriture et des Pères, et les contempler d'une intuition transintellectuelle, métalogique. Les raisonnements strictement logiques ne trouvent une place de quelque importance que chez tel ou tel auteur qui a subi l'influence de la scolastique, le fameux métropolite Macaire, par exemple, dont Khomiakov disait volontiers qu'il « répand une mauvaise odeur de scolastique ».

L'occasionnalisme, la dépréciation des causes secondes, est certainement de nature plotinienne; il tient au mépris des « choses d'ici-bas », des forces de la nature visible. Or, il n'est pas sans intérêt de consta-

5. N. Berdiaïev, *L'idée religieuse russe,* dans le recueil *Problèmes de la conscience religieuse russe,* Berlin, 1924, p. 67, en russe.

6. Les extrêmes se touchent : parfois on en arrive à attribuer un caractère absolu au relatif ou une valeur quasi divine à la matière. Merejkovsky n'avait pas tellement tort quand il prétendait que cette tournure d'esprit favorisa la diffusion du communisme athée en Russie, que « la révolution russe est une religion inconsciente » (*Le prophète de la révolution russe,* 1906, p. 39, en russe).

ter que dans les considérations par lesquelles les théologiens orientaux non-unis croient pouvoir réfuter certains points de doctrine catholique, on sent une atmosphère occasionnaliste; on nous dit, par exemple, qu'un homme ne peut pas avoir de mérites parce que, dans aucun sens, un être créé ne peut être la cause de ses bonnes actions, elles nous viennent immédiatement de Dieu [7]. Les théologiens orientaux dissidents sont quasi unanimes à rejeter avec indignation notre doctrine sur les œuvres surérogatoires; cela ne doit pas nous étonner.

Les penseurs orthodoxes modernes ont d'ordinaire une prédisposition à ne pas distinguer nettement entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel; ils semblent ne pas concevoir la possibilité, même tout à fait théorique et abstraite, d'un ordre purement naturel, d'un *status naturae purae*; du fait incontestable que cet ordre n'a en réalité jamais existé, ils glissent parfois dans une confusion des deux ordres, ils semblent ne pas dépasser la distinction d'ailleurs très légitime, entre « l'esprit » et le corps, la matière. D'autre part, nous savons que dans le platonisme, de Platon jusqu'à Jamblique et au delà, il n'y a pas de place pour une distinction entre la nature et le surnaturel, l'« esprit » est l'unique principe de vie, divine et humaine, il est partout de même nature. Ce serait calomnier les Pères grecs et les théologiens orthodoxes que de les accuser d'avoir emprunté à l'hellénisme un point de doctrine qui mène droit au panthéisme : leur théologie a toujours été basée sur la croyance en un Dieu nettement personnel; mais la façon de s'exprimer d'un Clément d'Alexandrie, par exemple, ne se ressent-elle pas de cette tournure d'esprit platonicienne qui ralentit l'élucidation du problème « nature-surnature »? Et peut-on reprocher amèrement aux penseurs religieux russes modernes de n'avoir pas su résoudre ce problème et d'avoir suivi les Pères en s'attachant trop à leur terminologie et n'allant pas jusqu'au fond de leur pensée? Ici nous touchons à toute une série de questions dont l'étude approfondie serait d'une grande utilité pour une mise au point exacte des positions idéologiques orthodoxes et catholiques [8].

Le penseur ou théologien orthodoxe platonisant est « ontologiste » :

---

7. Souvent, même quand il s'agit du *Filioque*, de l'Immaculée Conception ou du purgatoire, on rencontre chez nos frères séparés des considérations de nature occasionnaliste. Nous ne pouvons pas les reproduire ici, car cela nous éloignerait trop de notre sujet principal.

8. Chez plusieurs auteurs orthodoxes modernes, nous rencontrons une incompréhension effarante de saint Thomas. De ce que le Docteur Angélique *distingue* la raison naturelle de l'esprit éclairé par la foi, ils concluent qu'il *sépare* l'intellect des lumières surnaturelles; ils voient dans sa doctrine une « capitulation » de la foi devant la raison pure; ils l'accusent d'avoir favorisé le rationalisme moderne! On trouve ce malentendu, par exemple, dans la brochure russe de l'archiprêtre V. Zienkovsky, *Notre Epoque*, Paris, 1952, pp. 14 ss. Dans un camp opposé, chez les athées militants de l'U.R.S.S., on ne cesse de reprocher à saint Thomas son « obscurantisme », de l'injurier en lui reprochant d'avoir toujours suivi le principe : « La philosophie est la servante de la théologie ».

il n'aime pas la terminologie « juridique » et il se cantonne volontiers dans des considérations intuitives sur la valeur réelle des trésors de la religion, sur leur « être » métempirique, leur « idée » suprasensible et immuable. Ce qui lui déplaît dans notre doctrine sur l'Immaculée Conception, c'est l'aspect « juridique » de cette doctrine; il rejette le juridisme de nos thèses sur la rédemption; il veut une sotériologie moins « terre-à-terre ». Il poursuit le juridisme partout, il ne supporte pas les notions de satisfaction, de purgatoire et autres semblables; il les repousse avec une verve qui lui fait souvent oublier les éléments de juridisme contenus non seulement dans l'Ancien, mais aussi dans le Nouveau Testament [9].

Les théologiens orthodoxes rejettent d'ordinaire la doctrine catholique sur le progrès dogmatique, sur le perfectionnement progressif de notre connaissance des immuables et inépuisables vérités contenues dans la Révélation. C'est que, peut-être à la suite de Plotin, ils ont une aversion quasi innée envers la γένεσις, le devenir, le passage de puissance à l'acte, l'acheminement, en un mot, vers tout ce que Plotin range dans la catégorie des « choses d'ici-bas » et de « l'extérieur », vers ce qu'il considère comme indigne de jouer un rôle important dans le royaume de l'esprit.

La morale orthodoxe, quant à l'essentiel de ses principes, ne diffère pas de la morale catholique. Le décalogue et l'enseignement de Notre-Seigneur en sont la base. Néanmoins, ici encore, nous retrouvons des nuances, des accentuations et un radicalisme spécifique, qui font songer à des influences platoniciennes, lointaines et indirectes.

L'orthodoxe fervent est maximaliste en morale, il veut aller droit *au but définitif, il n'aime pas les étapes successives, les calculs prémédités*, les acheminements progressifs, les méthodes éducatives, les demi-mesures. Tout ou rien, brigand ou saint : tel est le grand dilemme qu'il envisage. Notre morale catholique vise à éliminer le péché et disposer ainsi à la marche ultérieure vers la perfection chrétienne; l'élément éducatif y joue un grand rôle. La morale orthodoxe exige d'emblée cette perfection; elle n'est au fond qu'une doctrine de haute sainteté monastique, mais adaptée aux laïques, aux gens mariés. Le rigorisme de cette morale ressemble beaucoup au radicalisme de la purification plotinienne. En confession, il faut énumérer ses péchés, sans faire de distinction entre péchés mortels et véniels; l'attrition ne suffit pas, il faut avoir la contrition parfaite s'étendant

9. La plupart des saints russes sont étrangers au radicalisme antijuridique des polémistes de profession. Le plus grand saint orthodoxe du XIXe siècle, Séraphim de Sarov, dans sa fameuse « conversation avec Motovilov », parle des mérites d'un chrétien en état de grâce en termes extrêmement juridiques, commerciaux presque. Ces saints étaient continuellement plongés dans la lecture de l'Ecriture Sainte; ils connaissaient en perfection les paraboles de l'Evangile, parfois très « juridiques ».

à toutes les faiblesses humaines. Les vertus que les néoplatoniciens traitaient de « politiques » et que, à l'encontre de Platon, ils reléguaient dans le monde des valeurs inférieures, jouent aussi dans la morale orthodoxe un rôle plutôt effacé. Dans les manuels de morale orthodoxe on ne trouve pas de traité « de iustitia »; c'est que la justice regarde la législation civile, les relations sociales, donc l'Etat.

Les moralistes orthodoxes se défient de la syllogistique aristotélicienne; dans leurs traités, on trouvera difficilement un système rationnel, solidement unifié par la logique. Ils cherchent plutôt à faire ce que font nos auteurs en traitant des questions de spiritualité; ils invitent à contempler les splendeurs de la grâce et de la vertu héroïque, la grandeur ineffable de Dieu, de l'Un et du Bien en terminologie platonicienne.

L'Orient chrétien a toujours été riche en élans généreux vers Dieu par le moyen d'une mortification corporelle héroïque, parfois terrifiante. Tous les vrais saints orthodoxes sont en premier lieu de grands ascètes. Certes, c'est l'Evangile, c'est l'amour très pur de la croix de Jésus-Christ. Il est permis néanmoins de se demander, si l'importance tout à fait exceptionnelle attribuée aux mortifications *corporelles* par la morale orthodoxe n'a pas reçu un renforcement ou une accentuation venant du stoïcisme pris dans le grandiose engrenage de la pensée plotinienne. Parfois on remarque chez les chrétiens orientaux une tendance non seulement à soumettre la chair à l'esprit, mais à l'affaiblir au plus haut degré, ou même à l'anéantir; on peut le constater dans certaines sectes, par exemple, qui se sont détachées de l'Eglise russe officielle, tels ces fanatiques qui volontairement montaient en masse sur des bûchers pour y faire périr le corps, ce grand obstacle à l'union avec Dieu [10]. La « purification » de Plotin fut peut-être pour quelque chose dans ces excès, indirectement ou comme une vague de fond lointaine, par voie imperceptible.

La spiritualité orthodoxe orientale aspire à la contemplation et à l'union immédiate avec Dieu, elle redoute l'action sociale, caritative ou missionnaire par trop intense, gênante pour la « fusion » de l'âme avec le Christ et ses saints. Ce qui pour un Dom Chautard, et d'ailleurs pour tous nos prêtres et religieux fervents, est « l'âme de tout apostolat », est plutôt pour un oriental le tout, l'unique nécessaire de la religion, de la sainteté.

Refréner les passions occupe une place prépondérante dans la spiritualité orthodoxe orientale; les subordonner à l'esprit et aux enseignements de Notre-Seigneur, est une exigence de la tradition orthodoxe la plus pure et de la tradition catholique. Mais « l'apathie » des

10. A ce sujet on trouvera des pages toujours intéressantes dans l'ouvrage capital d'Anatole Leroy-Beaulieu, *L'Empire des Tsars*, Paris, 1896, vol. III, pp. 359 ss.

grands ascètes des premiers siècles ou des moines russes, excellente en son point de départ, n'a-t-elle pas versé parfois dans un unilatéralisme risqué qui fait songer à Philon et à ce que Plotin enseignait sur les « passions qui offusquent la pure lumière s'irradiant de l'âme... [11] »?

Les gréco-russes attribuent une importance capitale et une place centrale aux béatitudes du Sermon sur la Montagne, ce décalogue du Nouveau Testament. Et ils ont parfaitement raison, nous sommes bien d'accord avec eux à ce sujet. Il y a pourtant une certaine différence entre leur façon de concevoir le rôle des béatitudes évangéliques et la nôtre, au moins pour ce qui regarde l'application pratique de ces appels de Notre-Seigneur : nos saints sont portés surtout à vivre, à *agir,* à exercer l'apostolat en esprit d'humilité, de mansuétude, de patience; l'orthodoxe pieux vise plutôt à *être,* à rester humble, doux, patient; il est plus statique que dynamique. Cette nuance particulière est peut-être due, en partie évidemment, aux lointaines répercussions de l'ontologisme plotinien.

Pour Plotin, la matière, le corps, le monde visible, est tout simplement le mal, qu'on ne dompte qu'en le fuyant. Ce motif de « fuite », nous le retrouvons, en un sens plus large d'ailleurs, dans plusieurs types de sainteté orthodoxe : les zatvorniki (reclus) s'enferment dans leurs cellules pour être loin du monde et de ses « charmes » trompeurs, condamnés par le Christ et répudiés par Plotin; il en est de même des *moltchalniki* russes, ayant fait vœu de garder un silence perpétuel, et des *stranniki,* ces pèlerins infatigables, toujours en route pour éviter les tentations particulières d'un endroit déterminé; les *iourodivyié* (fous pour le Christ) dépassent parfois la mesure dans leur fuite du monde et leur mépris des convenances humaines. Mais, remarquons-le bien : chez la plupart de ces hommes de Dieu, il n'y a rien de cet égoïsme froid et déprimant, qui caractérise la fuite des « choses d'ici-bas », telle que Plotin la conçoit; ces pieux orthodoxes fuyaient le monde pour travailler à son salut, à sa transfiguration; ils évitaient les hommes pour mieux prier pour eux. Donc ici de nouveau c'est le style, l'accentuation, le climat, qui peut être d'origine platonicienne, et non l'essentiel de la piété.

*
* *

Cette distinction prend toute son importance quand il s'agit de caractériser la conception théologique que les orthodoxes se font de l'Eglise.

Il serait injuste, contraire à la vérité et même ridicule de prétendre que l'ecclésiologie orthodoxe est d'origine platonicienne. Les an-

11. Marcel De Corte, *Aristote et Plotin,* Paris, 1935, p. 184.

ciennes thèses qu'elle contient en commun avec la théologie catholique — le dogme du Christ-Chef de l'Eglise, l'institution de l'épiscopat, la sainteté de l'Eglise — sont de caractère nettement scripturaire et patristique. Il en est d'ordinaire de même de certaines propositions peu familières aux théologiens latins que l'on rencontre chez les ecclésiologues orientaux, mais capables d'être expliquées dans un sens acceptable pour les catholiques; c'est le cas, par exemple, du rôle attribué aux anges dans l'Eglise ou de certains aspects de la fameuse *sobornosti* (l'unanimité surnaturelle).

Mais l'influence platonicienne est beaucoup plus marquée chaque fois qu'il s'agit de propositions que l'on croit devoir opposer à la doctrine catholique, d'affirmations catégoriques incompatibles avec nos dogmes ecclésiologiques, de polémique directement antiromaine. Quand le théologien orthodoxe combat « l'aristotélisme païen » ou le « rationalisme » de la théologie catholique, quand il cherche dans ce but à mettre bien en relief le pur esprit « oriental orthodoxe », il glisse insensiblement sur une pente où les motifs plotiniens, renforcés par des considérations empruntées à « l'Occident » non-catholique, se font sentir avec une force capable d'éclipser en partie les saines traditions de l'antique orthodoxie des Pères. Certains axiomes d'inspiration platonicienne (parfois stoïcienne) deviennent pour lui des vérités absolument incontestables d'application universelle, surtout s'ils coïncident en partie avec des points de doctrine chrétienne. Ce théologien ne remarque pas que l'application qu'il fait lui-même de tel ou tel principe qu'il croit être purement orthodoxe, dépasse de loin les limites tracées par la tradition authentique.

Ceci est vrai tout particulièrement de l'ecclésiologie orthodoxe : la connaissance des positions platoniciennes peut grandement servir à comprendre nos frères séparés quand ils s'en prennent à nos thèses ecclésiologiques et à dissiper beaucoup de malentendus, à déblayer le terrain d'entente. Signalons ici quelques-unes de ces influences platoniciennes dans la façon dont les orientaux conçoivent l'Eglise.

Platon ne connaissait qu'un seul type de « société parfaite », l'Etat; tout organisme social, toute institution sociale, ne faisant pas partie de cette unique société, achevée en elle-même, possédant tous les moyens pour parvenir au but de l'existence humaine, était inconcevable pour lui. Cette idée de l'unicité du corps social parfait et organisé, héritée des époques antérieures tant au platonisme qu'au christianisme [12], fut un peu artificiellement mise en relief par Platon avec une grande vigueur logique et une certaine exagération dans son ana-

12. Un savant russe de haute valeur, le prof. A. S. Pavlov, écrivait dans son *Cours de Droit canonique* (Laure de Saint Serge, 1902, p. 1, en russe) : « L'antiquité antérieure au christianisme ne connaissait aucune religion non liée à une nationalité, ni aucune société religieuse distincte de l'Etat ».

logie avec l'organisme humain. Ce système est totalitaire, tout y est pris dans l'unicité de l'engrenage social : la religion avec la classe sacerdotale, la philosophie, l'art, la famille, les travailleurs des champs, l'armée. La grande vertu qui assure la stabilité de cette société parfaite unique, à la fois religieuse et politique, c'est l'éros, l'amour, l'esprit de solidarité dans tous les domaines de la vie, vie en commun. Cette vaste théocratie politique est gardée par un souverain absolutiste, chef de l'Etat, donc aussi de la religion et de ses ministres.

Les orthodoxes conservateurs ne conçoivent pas non plus une « société parfaite » autre que l'Etat, l'Etat orthodoxe. Le métropolite Platon Lévchine († 1812) écrivait jadis : « L'Eglise et la société sont tellement unies qu'elles ne diffèrent pas entre elles dans l'essentiel... La société civile est la collectivité des hommes, unifiée par les mêmes lois et la même façon de gouverner ; mais *la même société,* pour autant qu'elle est unifiée par l'observation du même culte, des mêmes rites sacrés, *est l'Eglise* [13] ».

La plupart des orthodoxes de l'époque des tsars trouvaient tout naturel que le monarque nomme les évêques, émette des lois concernant la vie religieuse, punisse et récompense les membres du clergé, organise des missions pour convertir les païens, surveille l'enseignement dans les séminaires. Certes, il y avait des réactions, surtout quand les dirigeants de l'Etat, d'une orthodoxie parfois douteuse, « protégeaient » l'Eglise officielle au point de la meurtrir, de l'étouffer presque. Plusieurs saints russes, tout pénétrés de l'esprit de l'Evangile, s'affligeaient des excès de l'absolutisme princier : saint Nil de Sora († 1508) préférait l'extrême pauvreté, même dans le culte, à la dépendance, en matière de religion, par rapport au gouvernement civil qui rétribuait largement les moines pour les avoir entièrement en main ; saint Philippe de Moscou fut martyrisé en 1569 pour avoir fait des remontrances courageuses à un tyran tout-puissant, Ivan le Terrible. Mais la presque totalité des prélats et des théologiens orthodoxes, même fort mécontents du césaropapisme, ne songeaient guère à une Eglise universelle, formant, par ses propres moyens, une société parfaite, indépendante de l'Etat dans les questions de droit canon. Pour eux, l'Eglise catholique, possédant son propre droit canon, concluant librement des concordats avec les puissances politiques, étant en un mot une société parfaite, — est par le fait même un Etat, une force politique étrangère qu'il faut par conséquent traiter comme telle. De là les interminables tracasseries et persécutions dont les catholiques, et surtout leur clergé, furent d'ordinaire victimes dans les pays orthodoxes. Au lieu de nous plaindre amèrement de ces persécutions, nous ferions mieux de chercher à comprendre

13. *Œuvres complètes,* édition Soïkine, v. I, p. 340, en russe. Parfois les auteurs orthodoxes distinguent formellement deux sociétés, l'Eglise et l'Etat, mais il ne s'agit pas de ce que la théologie catholique entend par « société parfaite ».

cette tournure d'esprit pour trouver les moyens de s'entendre, d'autant plus qu'aujourd'hui les orthodoxes ont beaucoup à souffrir des conséquences du système césaropapiste [14].

On sait ce qu'est pour les platoniciens « l'idée », plus réelle que toutes ses réalisations concrètes, puisque participant à la réalité éminente de la divinité. Certains penseurs orthodoxes, quand ils cherchent à faire resplendir la conception orthodoxe-orientale de l'Eglise pour l'opposer à l'Eglise des catholiques, « terre-à-terre, entièrement juridique, emportée par le tourbillon empirique de l'histoire, pleine de scandales, constituant un Etat », — nous dépeignent « l'idée » de l'Eglise, une Eglise idéale, toute divine, éternelle, toute faite de charité, étant la pure union et unanimité des croyants dans l'amour divin, un « torrent de grâces », méta-empirique, englobant tous les anges; dans un mouvement oratoire on va jusqu'à identifier l'Eglise avec l'Esprit Saint. On oublie qu'en fait cette « idée » n'est réalisée que dans un nombre relativement minime d'âmes humaines, que l'Eglise fondée par Jésus-Christ, d'après l'économie de l'Incarnation, n'est pas seulement un « torrent de grâces », mais *aussi* une société humaine, une fraternité d'ordre social, un organisme social hiérarchique, dont le but est précisément de faire réelle, dans les âmes humaines, l'union dans la charité, l'unanimité des cœurs, la maturité surnaturelle nécessaire pour faire partie de la Jérusalem céleste. On pense à l'Eglise-communauté, on oublie l'Eglise-société; on contemple la charité, on se détourne de l'institution. On tombe, jusqu'à un certain point, dans l'erreur fatale du platonisme : le remplacement du spirituel par un idéal abstrait. Soloviev avait bien compris cet écueil, fréquent dans les ecclésiologies non-catholiques, quand il disait que le meilleur moyen pour ne pas atteindre un idéal est de se convaincre qu'il est déjà réalisé.

En tenant compte de cette allure platonicienne de l'ecclésiologie khomiakovienne, on conçoit l'indignation tout à fait sincère que ressentent beaucoup d'orthodoxes quand ils entendent dire que chez les

14. Actuellement la plupart des chefs d'Etat dans les pays orthodoxes étant des athées avérés, toute cette idéologie de style platonicien est en fermentation. En U.R.S.S. les hauts dignitaires de l'Eglise nationale croient trouver une solution dans un servilisme empressé à l'égard de l'autorité civile. Très caractéristique est à cet égard l'article du métropolite Nicolas de Kroutitsy, main droite du patriarche, paru en 1944 dans le *Journal du Patriarcat de Moscou*; le prélat orthodoxe y canonise à sa façon Staline, il y affirme que Staline est « l'incarnation de ce qu'il y a de meilleur, de plus lumineux dans les traditions spirituelles de la Russie ». C'est ce servilisme surtout qui pousse ces prélats à faire cause commune avec le Kremlin rouge dans sa guerre mondiale contre « le Vatican ». Dans l'émigration russe, une partie du clergé et des fidèles espèrent le retour de la monarchie orthodoxe et s'organisent en conséquence; d'autres gravitent autour du patriarcat oecuménique de Constantinople; d'autres encore s'acheminent vers un oecuménisme protestantisant. Quelques-uns comprennent bien les leçons providentielles contenues dans les grands bouleversements du XXe siècle et regardent du côté de l'Eglise catholique.

catholiques le pape est chef de l'Eglise. Comment un homme faible, mortel, plongé dans la vie empirique, pécheur, comment peut-il être au-dessus de la grâce, chef des vérités éternelles et immuables, donnant des ordres à la vie divine dans l'unanimité des cœurs, maître de la charité divine? On aura beau leur expliquer la doctrine catholique sur la papauté; sur ce point la mentalité platonicienne restera encore longtemps un des principaux obstacles à la compréhension mutuelle entre catholiques et orthodoxes.

Comme nous le disions plus haut, l'occasionnalisme tient au plotinisme. Plotin ne s'intéressait que de loin aux causes secondes [15] ou instrumentales, qui ne jouent aucun rôle dans son système. L'occasionnalisme n'est-il pas, au fond, un platonisme transposé de l'être à l'action? Or, plus qu'ailleurs, les théologiens orthodoxes trahissent une tournure d'esprit occasionnaliste quand ils combattent la papauté. Cette tendance leur vient, entre autres, de toute l'atmosphère platonicienne de la pensée religieuse orientale. Quand on leur dit que le pape est un instrument du Christ-Chef ou une cause seconde de l'unification de l'Eglise par le Saint-Esprit, que la papauté est un moyen institué par Jésus-Christ pour *réaliser* l'unité surnaturelle des âmes, ils ne vous comprennent pas, ils continuent à voir dans la papauté un empiétement sur le pouvoir absolu de Dieu, une diminution des droits souverains de Jésus-Christ, Chef de l'Eglise, un attentat sacrilège contre l'axiome que Dieu est la cause unique de tout bien, de toute réalité positive. Les œuvres ecclésiologiques de Boulgakov, Malinovsky, Florensky et autres sont en grande partie inspirées par un occasionnalisme latent et plus ou moins inconscient [16].

Pour obtenir de la part des orthodoxes une meilleure compréhension de notre façon de concevoir l'Eglise, une critique sereine de l'occasionnalisme est indispensable, elle doit précéder les arguments tirés du « *Tu es Petrus* ». Il convient de montrer avant tout, en se basant sur l'Ecriture et la tradition, que toute l'économie de la Création et de la Rédemption démontre l'inanité des raisons sur lesquelles est bâti l'occasionnalisme, qu'une Eglise militante sans un pouvoir humain central unifiant l'épiscopat est en contradiction avec la loi divine universelle, selon laquelle en ce monde toute unification est réalisée par un « instrument » particulier. Remarquons que des orthodoxes sincères et vraiment dévoués au Christ commencent à comprendre que le dogme du Christ, Chef de l'Eglise, n'a son plein sens que si l'on reconnaît à Jésus-Christ la puissance et la sagesse intégrale, le pouvoir de gouverner et sanctifier l'Eglise par un homme, même très imparfait dans ses connaissances et sa conduite [17].

15. De Corte, *op. cit.*, p. 178.

16. Voir notre livre *Doctrinae de Ecclesia theologorum russorum*, Rome, 1937, passim.

17. Voir surtout les articles du prof. V. Iljine, *Métaphysique de la Papau-*

L'absolu des platoniciens c'est l'Un, le Bien, le Vrai par excellence, l'Etre dans lequel toutes les perfections coïncident et se supposent mutuellement. Pour les chrétiens, Dieu est aussi l'Etre parfait — à vrai dire, infiniment plus parfait que pour Platon — en qui la sainteté et la vérité sont inséparables au point d'être une seule et même réalité. Les théologiens orthodoxes sont d'ordinaire portés à étendre cette identité à l'Eglise; c'est juste dans un certain sens, c'est la même Eglise qui est vraie et sainte tout à la fois. Mais quelques-uns de ces théologiens se laissent entraîner trop loin par l'esprit platonisant, par le manque d'une distinction bien nette entre les valeurs spirituelles créées et la nature divine; on le voit quand ils prétendent que, dans aucun cas, un homme qui n'a pas la plénitude de la sainteté (le pape), ne peut être infaillible. Ils oublient que si le pape est infaillible quand il donne une définition dogmatique *ex cathedra*, ce n'est aucunement en vertu de sa perfection morale, mais par la force du Christ, Chef de l'Eglise, par la sagesse de la Providence. Ils oublient aussi que dans l'Eglise orthodoxe, encore unie à Rome, c'était l'épiscopat uni au pape qui tranchait les problèmes dogmatiques, les questions de vérité religieuse, et non une assemblée de saints.

Vladimir Soloviev fait ressortir dans ses ouvrages le caractère quelque peu « monophysite » de l'Eglise orthodoxe séparée; le monophysisme, chassé définitivement de la christologie, aurait trouvé bon accueil en ecclésiologie. Soloviev exagère peut-être, il serait plus juste de parler ici de semi-monophysisme, de mentalité monophysite, docétiste ou apollinariste. Toujours est-il que chez certains théologiens orthodoxes on remarque une tendance à faire absorber par l'élément divin le côté visible, social, humain de l'Eglise, à amoindrir son importance, à le reléguer dans le monde empirique — dans le monde des « choses d'ici-bas », dirait Plotin —, et non à l'ennoblir, le perfectionner, le développer. Quoi qu'il en soit des causes historiques et politiques lointaines de cette tendance, et ces causes ont certainement existé (elles ont joué un rôle décisif), nous croyons que la dialectique de la purification plotinienne est ici en jeu. Sauf quelques exceptions, les théologiens orthodoxes semblent se méfier d'une large extension de l'économie de l'Incarnation à l'ecclésiologie; n'est-ce pas, en partie, parce que Platon et Plotin leur ont transmis, par une osmose insensible, leur aversion envers la matière, le corps, les sens, les « choses d'ici-bas »?

Tout, dans l'orthodoxie, est plus ou moins théophanique. Le divin est symbolisé et rendu présent par des formes ascétiques, d'où le trop sensible, le plastique, le profane, le « terrestre » est banni; l'élément

---

té, dans le *Messager Russe Catholique*, 1952, n°s 4 et 6. Dans l'affirmation que l'Esprit Saint ne peut pas préserver l'Eglise des erreurs par le pape, Rosanov voyait une offense à Dieu, un sacrilège. Cfr *Nouv. Revue Théol.*, 1952, p. 1066.

humain doit être réduit au minimum. Chez beaucoup d'auteurs orthodoxes le concept de l'Eglise est aussi d'inspiration théophanique : on reconnaît que l'Eglise doit avoir des formes visibles et palpables, mais on veut qu'elles soient aussi peu « de ce monde », aussi peu profanes que possible. De là cette horreur d'une Eglise ayant des traits communs avec les institutions sociales naturelles, « ressemblant à un Etat », usant d'une terminologie juridique, voulant tout régler d'une façon rationnelle, concluant des concordats, ayant un gouvernement central avec des congrégations-synodes jouant le rôle de ministères, ayant même un « secrétaire d'Etat » et un territoire propre. Faut-il dire que ce théophanisme en ecclésiologie tient par ce qu'il a de bon — l'aversion par exemple pour l'humanisme païen de la Renaissance — non au platonisme, mais surtout à l'Evangile, et par ses excès, son peu d'attention à l'économie de l'Incarnation et à la conformité de l'Eglise au Christ, Verbe incarné, — à des influences platonisantes trop unilatérales?

Plotin se défiait, nous l'avons vu plus haut, du devenir, de ce qu'il appelait : γένεσις ; il y voyait quelque chose d'étranger à l'être, à la vraie réalité, de nuisible pour elle. Ici de nouveau l'idée que beaucoup de théologiens orthodoxes se font de l'Eglise est de style plotinien. Evidemment, on ne nie pas la nécessité de l'éducation graduelle, on reconnaît que les organisations et œuvres religieuses doivent se développer progressivement. Mais on considère que tout cela ne concerne pas l'essentiel de l'Eglise ; « l'évolution », toute évolution, celle des catholiques comme celle des modernistes, doit être chassée du sanctuaire de l'Eglise éternelle et divine. De là ce conservatisme un peu rigide, qui assure d'une part l'intangibilité de certaines traditions très vénérables, par exemple dans le culte et l'iconographie, mais qui, d'autre part, paralyse beaucoup d'excellentes initiatives et rend fort difficile la solution d'importants problèmes actuels.

Dans la religion plotinienne le « pouvoir », l'autorité hiérarchique, n'a pas de place : le « pouvoir » appartient aux « choses d'ici-bas », il faut « déposer le pouvoir » (*Ennéades*, I, 6, 7 ; I, 4, 4). Une autorité ayant charge de guider les hommes vers le salut et exigeant d'eux une parfaite obéissance, ne cadre guère avec l'idéal que Plotin a en vue. Et d'autre part, Alexis Khomiakov et après lui beaucoup de théologiens orthodoxes modernes, rejettent l'idée même d'une autorité proprement dite, juridique, dans l'Eglise. A les entendre, l'autorité serait incompatible avec l'amour divin dans les âmes, Jésus-Christ lui-même n'a pas d'autorité. Dans ces milieux on admet seulement l'autorité morale, le prestige de la sainteté. On est sincèrement épouvanté en entendant parler de l'infaillibilité pontificale, ce point culminant de l'autorité hiérarchique. M. G. Kolémine, un théologien russe laïque de l'école khomiakovienne, voyait l'origine de tous les maux dans la transposition, criminelle selon lui, de l'autorité et du

« rationalisme » (l'intellectualisme thomiste) du monde fini au monde des valeurs infinies, c'est-à-dire à l'Eglise ; entre autorité et grâce, il y aurait une opposition radicale, une incompatibilité absolue [18]. Remarquons encore que certains théologiens et penseurs russes, tels le métropolite Antoine Khrapovitsky ou le philosophe N. Lossky [19], admettent la possibilité d'un patriarche universel, mais n'ayant pas d'autorité infaillible en matière de foi.

*
* *

Nous aurions pu signaler encore d'autres points de ressemblance entre la pensée religieuse orthodoxe et l'idéologie platonicienne ; nous aurions pu apporter beaucoup de textes à l'appui de nos constatations. Mais ce qui vient d'être esquissé suffit, croyons-nous, à faire ressortir que les efforts en vue d'un rapprochement, d'une réconciliation entre l'ecclésiologie orthodoxe et la conception catholique de l'Eglise, ne sauraient aboutir à un résultat satisfaisant sans que l'on tienne compte du « style platonicien » de l'orthodoxie, et du « style aristotélicien » de l'ecclésiologie, appelée parfois bellarminienne.

Entre platonisme et aristotélisme les différences sont profondes, capitales, universelles, plusieurs principes semblent diamétralement opposés. Sur quelques points une conciliation paraît métaphysiquement impossible. On est porté au pessimisme quand on pense à la profondeur et à l'étendue de cette opposition sur le terrain ecclésiologique. Et pourtant nous ne croyons pas que la situation soit sans issue, au contraire.

Remarquons avant tout qu'en ecclésiologie, tant pour nous catholiques que pour les orthodoxes, le dernier mot n'appartient pas à la philosophie, mais à l'enseignement de Jésus-Christ, à l'Evangile, aux textes classiques de saint Paul où il est question de l'Eglise.

Ensuite, la situation serait quasi désespérée, si pour les orthodoxes platonisants et les catholiques aristotélisants il s'agissait d'un seul et même aspect, côté, état ou stade de l'Eglise. Or, c'est juste le contraire qui est vrai : les orthodoxes, dont il est question ici, ont en vue principalement l'aspect final de l'Eglise, l'Eglise en son être définitif et dans l'achèvement parfait de toutes ses richesses divines, la Jérusalem céleste et éternelle, transcendante par rapport à l'histoire ; notre ecclésiologie classique s'occupe surtout des institutions de Jésus-Christ

18. *Rimsky doukhovny tsezarizm,* Saint-Pétersbourg, 1913, p. 77 et passim. Dans sa *Critique de la Théologie dogmatique,* Paris, 1909, pp. 312 ss., Léon Tolstoï démontre fort bien que cette obstination à nier l'autorité comme telle mène inévitablement au rejet de tous les dogmes.

19. *Problemy, ibid.,* p. 339.

qui conduisent au terme éternel, des devenirs de l'Eglise et dans l'Eglise, des moyens ecclésiaux pour parvenir au but et pour sauver les âmes. Pour les orthodoxes, l'Eglise est par excellence une théophanie du Christ-Vie, triomphant et ressuscité; pour nous, elle est d'abord une continuation du Christ-Voie, souffrant et luttant dans les tourbillons de l'histoire. Les orthodoxes songent le plus souvent aux imperturbables splendeurs vues de « la Montagne... établie au sommet des montagnes » (Isaïe, II, 2) tandis que nous préférons parler des sentiers rocailleux qui y conduisent sûrement. Il y a différence idéologique d'aperception et d'accentuation, mais, en théologie, ces positions respectives se complètent; elles ne s'excluent pas mutuellement, elles s'exigent l'une l'autre.

Etre et perfection définitive, d'une part, et devenir avec perfectionnement, de l'autre : tels sont les deux aspects essentiels et inséparables de l'Eglise en ce monde.

Quand, entre théologiens catholiques et orthodoxes, on touche à l'Eglise, on tombe d'ordinaire dans des malentendus désastreux, on parle des langues différentes ou plutôt on oublie de distinguer les aspects divers de l'Eglise. Ces tournois restent stériles et souvent assez don-quichottesques, car des deux côtés on frappe dans le vide.

Pour rendre notre ecclésiologie sinon acceptable, du moins intelligible pour les orthodoxes, il n'y a pas lieu de mettre en sourdine nos thèses classiques sur la visibilité de l'Eglise et sur la primauté du pape. Ce qu'il faut, c'est jeter un pont sur le gouffre idéologique qui sépare les deux ecclésiologies en conflit, préparer le terrain pour une ecclésiologie unioniste [20] qui, sans porter atteinte à l'enseignement de l'Eglise elle-même, rendrait nos thèses classiques sur l'ecclésiologie moins suspectes, moins exaspérantes et plus intelligibles pour les orthodoxes.

Cela concerne surtout la question de la primauté du pape. Nous devrions mettre bien en évidence la différence entre le rôle du pape par rapport à l'être ecclésial et ses prérogatives quant à l'aspect « devenir » de l'Eglise. Le pape est le gardien suprême de l'être ecclésial, des vérités et des institutions divines, de ce qui est acquis pour toujours; il ne peut rien y changer et sa grande autorité est nécessaire précisément pour qu'il puisse assurer l'intangibilité de tout ce côté de l'Eglise; il ne peut pas abroger ce que le Christ-Chef a institué, il n'a pas le droit de « retirer de la circulation » les dogmes définis, il ne donne pas d'ordres à la grâce. Sous bien des rapports, par exemple, pour ce qui concerne l'indissolubilité du mariage chrétien, le pape a un pouvoir incomparablement plus restreint que celui des hauts

20. On trouvera un modeste essai en ce sens dans notre livre *La Sainteté de l'Eglise Christoconforme,* Rome, 1945.

prélats des Eglises orthodoxes. Il est vraiment chef, soumis évidemment au Christ-Chef, il est son vicaire [21], avant tout dans les domaines des devenirs ecclésiaux; ici il commande, institue, supprime, instruit, conduit vers la pleine mise en lumière des questions dogmatiques et leurs définitions *ex cathedra*.

Dans nos travaux unionistes il convient de développer fortement la pensée que l'Eglise n'est pas seulement un « acte » définitivement réalisé, mais aussi une « puissance », tout un monde de puissances et de devenirs. Oui, l'Eglise est la « puissance » par excellence, elle est la plus belle et la plus grandiose de toutes les puissances, dans la personne de son Chef étroitement unie à la source créatrice de toutes les puissances. Elle contient, sinon en acte au moins en puissance, tout ce qu'il y a de vrai, de positif, de fécond, de vital dans toutes les religions, passées, présentes ou futures. Tout ce qui peut être légitimement cher aux dissidents travaillés par la grâce, elle le possède en une puissance que nous avons le devoir de faire passer en acte. Quel sublime épanouissement de l'orthodoxie ne contient-elle pas dans son sein maternel? Dans l'Eglise l'être et le devenir se supposent, se compénètrent, se consolident mutuellement. Ne peut-il pas en être de même des climats philosophiques en ecclésiologie?

L'Eglise comme le chrétien, selon saint Paul, n'accueille-t-elle pas tout ce qu'il y a de vrai et de bon en ce monde, après l'avoir éprouvé?

Rome. S. TYSZKIEWICZ, S. J.

21. Les orthodoxes reconnaissent que l'évêque, le prêtre, est vicaire du Christ; pourquoi se scandalisent-ils quand nous donnons au pape le titre de vicaire du Christ?