NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

51 N° 7 1924

Les divergences dogmatiques entre l'Eglise Romaine et l'Eglise orthodoxe gréco-slave (2)

Antoine MALVY

p. 400 - 425

https://www.nrt.be/it/articoli/les-divergences-dogmatiques-entre-l-eglise-romaine-et-l-eglise-orthodoxe-greco-slave-2-3147

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Les divergences dogmatiques entre l'Église Romaine et l'Église orthodoxe gréco-slave

(Suite)

LIEUX THÉOLOGIQUES

Il y a parfait accord entre les deux Églises au sujet de l'inspiration des Écritures et du canon du Nouveau Testament. Il n'en est pas de même de l'Ancien. Nous allons résumer à ce sujet un excellent ouvrage du R. P. Martin JUGIE des Augustins de l'Assomption (1).

Les Pères grecs ont eu, comme les Pères latins, des hésitations sur l'inspiration des deutérocanoniques. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner leur doctrine, qui est étudiée dans toutes les introductions bibliques. Le concile quinisexte, dit *in Trullo* (692), qui a fixé les bases de la législation canonique byzantine, avait approuvé en bloc, entre autres conciles locaux, le synode de Laodicée (360-381) et le 3e de Carthage (397), dont les canons sont entrés dans toutes les collections grecques. Or, tandis que le 60e canon de Laodicée énumère les livres saints d'après le canon juif de 22 livres (tout en rattachant explicitement Baruch à Jérémie), le canon 47e de Carthage donne la même liste que le concile de Trente devait plus tard imposer à la foi catholique. Dès lors, les Byzantins, en citant, d'après leurs préférences personnelles, tantôt le concile de Laodicée et tantôt celui de Carthage, ont semé les germes d'une grave dissidence.

Toutefois, on ne trouve pas de négation explicite de l'inspiration des deutérocanoniques avant le XVIIe siècle. A cette

(1) *Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'Église grecque et l'Église russe.* **Paris, Beauchesne, 1909.**

époque, divers Grecs formés dans les écoles protestantes de l'Occident, Zacharie Gerganos (1622), Metrophane Critopoulos (1625), et surtout le fameux Cyrille Lucaris (1633), patriarche de Constantinople, essaient d'acclimater dans leur Église, la théorie du canon restreint de 22 livres et qualifient les autres d'apocryphes. Ces négations font scandale et Lucaris est anathématisé par les synodes de Constantinople en 1642 et de Jérusalem en 1672. Ce dernier concile est aussi explicite que possible en faveur des deutérocanoniques (1).

L'Église russe avait souscrit par ses délégués les décisions de ces deux conciles. C'est dans son sein cependant que la doctrine orthodoxe du canon devait subir une éclipse qui menace de devenir totale en s'étendant à toute l'orthodoxie. Théophane Prokopovitch (1681-1736), favori de Pierre le Grand et disciple fidèle des protestants, fut le premier à rejeter les deutérocanoniques comme apocryphes. Il a été suivi en cela par tous les théologiens russes du XIXe siècle, qui toutefois préfèrent en général à cette appellation injurieuse celle de « livres non canoniques. » Ils leur reconnaissent volontiers une autorité inférieure d'édification et justifient par là leur insertion dans le texte officiel de la Bible ; c'est un des nombreux points où ils se félicitent d'être à moitié chemin entre les exagérations extrêmes des catholiques et des protestants.

Le Saint Synode avait sanctionné officiellement leur opinion en inscrivant dans le « programme de théologie polémique » imposé aux écoles ecclésiastiques d'avant-guerre, entre autres erreurs de l'Église romaine à réfuter, l'« admission des livres apocryphes de l'Ancien Testament dans le canon. » En traduisant en russe, pour être mis entre les mains des étudiants, la Confession de Dosithée, approuvée par le concile grec de Jérusalem en 1672, il avait simplement

(1) Michalcesen.

supprimé le passage favorable à ces livres (1). Enfin, il a approuvé le catéchisme de Philarète, qui s'exprime ainsi sur le canon :

« Combien y a-t-il de livres saints de l'Ancien Testament?

— S. Cyrille de Jérusalem, S. Athanase le Grand et S. Jean Damascène en comptent vingt-deux, d'après la manière de compter des Juifs dans leur langue originale.

— Pourquoi la manière de compter des Juifs est-elle digne de considération?

— Parce que, comme dit l'apôtre S. Paul, les oracles de Dieu leur ont été confiés (Rom. III, 2) et que l'Église chrétienne du Nouveau Testament a reçu de l'Église judaïque de l'Ancien Testament les livres saints de ce Testament.

. . . . . .

— Pourquoi, dans cette énumération des livres de l'Ancien Testament, ne figurent pas la *Sagesse du fils de Sirach* et quelques autres?

— Parce qu'on n'a énuméré que les livres écrits en langue hébraïque et que la *Sagesse du fils de Sirach* et quelques autres livres n'existent pas dans cette langue.

— Comment faut-il considérer ces livres?

— Le grand Athanase dit que les saints Pères les ont destinés, comme instructifs, à être lus par ceux qui se disposent à entrer dans l'Église.

C'est le catéchisme de Philarète qui, universellement répandu dans les pays orthodoxes, a fait la fortune de la nouvelle doctrine. Traduit en grec, en serbe, en roumain, en bulgare, il l'a portée dans les diverses Églises nationales où elle n'aura pas de peine à s'implanter. On a vu plus haut

(1) C'est Mgr PETIT, dans son supplément à Mansi (*Amplissima Conciliorum Collectio*, tome XXXVIII, pp. 537 et 569), qui a le premier signalé cette omission intentionnelle et presque frauduleuse d'après une édition russe de 1840. Je la trouve déjà dans une édition de 1838. C'est une plaquette imprimée par la typographie synodale de Saint-Pétersbourg et intitulée : *Tsarskaïa i patriarchiia gramaty o utchrejdenii sviatieichago synoda, s izlojeniem pravoslavnago ispoviedaniia vostotchno-kafolitcheskoï tserkvi.*

A la page 60, la question 4 du texte grec est devenue simplement la question 3. Le R. P. Martin JUGIE (*Dict. apol.* art. cité, col. 373) signale dans cette même édition russe et dans une édition grecque publiée deux ans plus tard une autre suppression, relative au caractère indélébile du sacerdoce.

avec quelle fermeté l'Église grecque proprement dite avait défendu contre Lucaris l'inspiration des deutérocanoniques. Elle est en train de l'abandonner à la suite de l'Église russe. Au cours du XIXe siècle, plusieurs de ses théologiens, Coraïs, Bulgaris, Athanase de Paros, ont renié les définitions de 1672. Le Saint Synode d'Athènes a approuvé successivement des ouvrages rédigés dans les deux sens opposés. Celui de Constantinople s'est abstenu jusqu'ici de toute manifestation et Anthime VII n'a pas parlé des deutérocanoniques dans sa lettre à Léon XIII. Mais, quand on sait que les traductions grecques de la théologie russe de Macaire servent de manuels classiques dans les deux principales écoles de l'orthodoxie grecque, Halki et Sainte-Croix de Jérusalem, on peut prévoir dans quel sens se fera l'unanimité.

En tout cas, ce que nous venons de dire suffit pour montrer combien nos manuels d'introduction biblique (entre autres Cornély) sont mal renseignés quand ils se contentent de renvoyer aux livres symboliques du XVIIe siècle pour préjuger sur la question du canon la doctrine de l'Église orthodoxe *actuelle*. Cette lacune a été signalée pour la première fois par un article de la *Revue biblique*, de A. Dambrovski (1). Il n'est plus permis aujourd'hui d'ignorer l'existence même de la question.

TRINITÉ

On sait assez que la procession du Saint Esprit et l'addition de *Filioque* au symbole latin ont fourni depuis Photius les principaux prétextes à la séparation. Mais on connaît moins le mouvement de recul qui, depuis une trentaine d'années, s'est manifesté dans la théologie russe à ce sujet. L'occasion d'une étude plus approfondie de la question est venue des

(1) *Revue biblique*, 10e année (1901), pp. 267-277. Cf. aussi les articles de JASEK dans les *Slavorum litterae theologicae*, 2e année (1906), pp. 123-188, 282-290, et 3e année (1907), pp. 264-278.

vieux catholiques et de leurs négociations avec l'Orient en vue de trouver un terrain d'entente dogmatique. Dans leur désir de faciliter cette entente, plusieurs théologiens orthodoxes, entre autres Bolotov et Kireiev (1), en sont venus, tout en maintenant énergiquement l'illégalité de l'addition faite au symbole, à reconnaître que le *Filioque* ne formule pas précisément une hérésie, mais une « opinion libre, » particulière à quelques Pères latins, et qui n'est pas contraire à la tradition œcuménique des deux Églises. On ne peut nier que la question de l'union ait fait par là un très grand progrès.

ANTHROPOLOGIE

L'Église grecque n'a subi que très indirectement l'influence dogmatique de saint Augustin, si prépondérante en Occident. On ne doit donc pas s'étonner si, pour la nature et la surnature, l'état du premier homme, le péché originel et la grâce, sa doctrine actuelle nous offre le même état d'imprécision que l'on peut constater dans de grands auteurs du passé, en Jean Chrysostome par exemple.

Toutefois dans des temps plus rapprochés de nous, — exactement depuis qu'au XIXe siècle il s'est formé une école théologique russe, — les représentants de celle-ci ont tâché de construire une doctrine cohérente de la nature et de la grâce. Et, chose étrange, ce n'est pas aux grands docteurs grecs, Chrysostome ou Damascène, qu'ils en ont emprunté les éléments. Ils semblent plutôt dépendre de l'interprétation baïaniste de saint Augustin. Ou plutôt (car ils ne paraissent pas avoir accordé à Baïus une attention particulière), formés

(1) Cf. les *Études*, t. 101 (1904), p. 867. Bolotov a formulé vingt-sept thèses sur la question, dont la dernière est celle-ci : « Le *Filioque*, comme opinion théologique particulière, ne saurait être un *impedimentum dirimens* pour le rétablissement de la communion ecclésiastique entre l'Église orthodoxe d'Orient et l'Église ancienne-catholique ».

généralement à l'école des historiens du dogme de l'Allemagne protestante, ils empruntent docilement à ceux-ci le cliché banal d'une « rationalisation » progressive du dogme de la chute dans l'Église latine. Et de peur de tomber dans le naturalisme « jésuitique », ils formulent un supernaturalisme assez naïf qui déconcerte généralement nos théologiens. On peut en juger par le livre spécial qu'a consacré à la question un prêtre catholique lithuanien, M. B. Matubwitz (1). A le lire, on croirait que la théologie russe n'a rien de commun avec la nôtre.

L'exposé du R. P. Martin Jugie est plus sobre et plus nuancé. Nous lui emprunterons un court résumé de l'anthropologie « orthodoxe ».

« Adam n'aurait pas reçu la grâce habituelle, l'élevant au-dessus de sa nature propre, mais seulement des grâces actuelles pour développer ses facultés natives et parvenir ainsi à la ressemblance divine. Ce que nos théologiens appellent le préternaturel aurait été dû à la nature. Dès lors, le péché originel, s'il n'a pas vicié totalement les facultés de l'homme, leur a fait une blessure intime et profonde. La concupiscence revêt un caractère peccamineux, qui n'est pas imputé dans les baptisés en état de grâce (2). »

C'est ici plus que jamais le lieu de se rappeler qu'il ne s'agit que d'opinions de théologiens, profondément ignorés des simples fidèles de l'Église orthodoxe et que nos érudits seront peut-être seuls à se rappeler si l'on en vient jamais à des tractations officielles sur la question de l'union. Cette question ne saurait être traitée par les représentants hiérarchiques des Églises que sur la base des sept premiers conciles, remarquablement sobres, et pour cause, sur les dogmes anthropologiques.

(1) *Doc'rinae Russorum de statu iustitiae originalis.* Cracovie, 1903. — (2) *Dictionnaire apologétique*, art. *Grecque* (Église), col. 369.

CHRISTOLOGIE

La Christologie ayant été entièrement élaborée par les conciles œcuméniques antérieurs à la séparation, on ne s'étonnera pas de la trouver identique dans les deux Églises. Tout au plus pourrrait-on signaler quelques récents développements, sinon du dogme, du moins du culte latin, par exemple la dévotion au Sacré-Cœur, sévèrement jugée par quelques orthodoxes. Un théologien russe, Lebedev, a écrit tout un livre pour la dénoncer comme un abus et une intolérable innovation.

A vrai dire, ce qui répugne le plus aux orthodoxes dans notre dévotion au Sacré-Cœur, ce n'est pas ce qui en fait le fond et l'essence théologique. Véritable « quintessence du christianisme, » selon l'expression si souvent citée de Mgr Pie, comment le culte de l'Amour incarné pourrait-il déplaire aux Byzantins qui, bien avant nous, ont fait de la φιλανθρωπία du Christ *(tcheloviekolioubets)* le leitmotif préféré de leurs poésies liturgiques? Ce qui leur répugne, c'est notre imagerie et spécialement la représentation du cœur séparé du corps. Il y a là du misonéisme, un attachement un peu scrupuleux aux canons rigides de l'iconographie, rien qui puisse effaroucher une théologie sérieuse et qui ne puisse fondre au souffle chaud de cette vraie charité qui « souffre toute chose » parce qu'elle comprend et explique tout.

MARIOLOGIE (1)

L'Immaculée Conception est le seul dogme marial qui fasse difficulté entre les deux Églises. Il n'y faut pas chercher

(1) L'Assomption corporelle de Marie, objet de croyance universelle et relativement ancienne dans l'Église grecque, a été solennellement affirmée par le concile de Jérusalem de 1672. Pas plus d'ailleurs en Orient qu'en **Occident, on ne peut la mettre au nombre des vérités dogmatiques.**

d'autre raison que l'imprécision déjà signalée dans la « mentalité » grecque à propos du péché originel. Le patriarche Anthime VII a cru devoir mettre la définition de l'Immaculée Conception au nombre des « innovations » de l'Église romaine. Du côté catholique, on a souvent travaillé, et parfois avec grande érudition, à justifier la définition de Pie IX par la tradition particulière de l'Église byzantine et même de l'Église russe. Nous devons à la vérité de déclarer que la question nous paraît susceptible d'être serrée de plus près. Mais il nous serait absolument impossible, on le comprendra, d'entrer ici dans les développements que comporterait un essai de preuve de cette assertion. Disons seulement que la fête de la Conception de Marie a pris naissance en Orient. Mais le nom même qu'elle porte dans la liturgie byzantine (Conception de sainte Anne) montre qu'il s'agit plutôt de conception *active* que de conception *passive*. Ce qui est commémoré par la liturgie, c'est beaucoup plus le miracle d'une fécondité tardive accordée à la femme stérile, d'après les récits popularisés par le Protévangile de Jacques, qu'un privilège personnel à Marie. On fêtait d'ailleurs aussi la conception de saint Jean-Baptiste. C'est précisément le transfert de la fête de la Conception de Marie en Occident qui a contribué à poser devant les théologiens latins, beaucoup plus préoccupés du péché originel, la question de sa sanctification *in utero* (1).

Quant à l'existence — d'ailleurs certaine — d'un culte explicite de l'Immaculée Conception dans la Petite Russie au XVIIe siècle (2), il n'est pas sûr qu'elle ne puisse pas s'expliquer suffisamment par l'influence latine et polonaise.

(1) Cf. le traité *De conceptione B. Mariae* inséré dans les œuvres de S. Anselme et généralement attribué à Eadmer. Migne. P. L., 159, 301 sq. Le P. Thurston l'a réédité à part (*Eadmeri tractatus de conceptione S. Mariae*. Herder, 1904). — (2) Cf. *Dict. de théol. cath.*, art. *Immaculée Conception* (col. 970).

Cette explication est beaucoup moins recevable pour le fait, — qui demanderait à être étudié de plus près qu'on ne l'a fait jusqu'ici, — d'une tradition favorable à l'Immaculée Conception parmi les Vieux-croyants séparés de l'Église officielle depuis le dix-septième siècle.

SACREMENTS

Les Grecs ont toujours maintenu contre les Protestants l'énumération des sept sacrements (μυστήρια) de tout point conforme à celle du concile de Trente (1). Les théologiens catholiques se sont souvent servi de ce fait pour démontrer l'origine apostolique de la doctrine sacramentaire de l'Église romaine. L'argument est un peu sommaire. Rien ne prouve, en effet, que, sur ce point comme sur bien d'autres, un emprunt n'ait pu avoir lieu des Grecs aux Latins, à l'époque des croisades par exemple. Autre chose d'ailleurs est l'existence et la pratique des sept rites sacramentels et autre chose la théorie réflexe qui les isole des autres rites de la liturgie et, leur attribuant une vertu spéciale, en dresse une liste limitative et insiste sur leur nombre. Quant à l'existence et à la pratique des sept sacrements, il n'est pas douteux qu'elle remonte aux premiers temps de l'Église : il suffit pour s'en convaincre d'étudier le Nouveau Testament, les Pères et les anciennes liturgies. Ce n'est pas ici le lieu d'établir cette démonstration, qui a été souvent faite et bien faite. Mais il n'est pas moins certain que les Pères latins — saint Augustin en particulier — faisaient du mot *sacramentum* un usage beaucoup plus fréquent que nous et l'appliquaient indistinctement à tous les rites que nous appelons aujourd'hui

(1) Sauf pour l'ordre habituellement suivi dans l'énumération : l'Extrême-Onction (que les Grecs n'appellent jamais ainsi, parce qu'ils ne la réservent pas aux malades en danger de mort) est ordinairement mentionnée en dernier lieu sous le nom « d'huile de la prière » ou de « consécration de l'huile ».

« sacramentaux » (1). Au douzième siècle encore cette confusion est fréquente chez les théologiens et les listes qu'ils essaient de dresser mêlent souvent à nos sept sacrements, non seulement des rites comme la consécration des églises, mais des « mystères » proprements dits, d'un ordre tout différent, comme l'Incarnation. Il semble bien que ce soit Pierre Lombard, dans son livre des Sentences, destiné à devenir le manuel classique ou le *liber textus* de toutes les chaires de théologie, qui a fait définitivement la fortune du septénaire sacramentel, tel qu'il devait être consacré par les conciles de Lyon, de Florence et de Trente.

Il n'est pas moins certain que la même liste apparaît de très bonne heure chez les Grecs et qu'elle a servi de base aux unions temporaires de Lyon (1274) et de Florence (1439) sans qu'on trouve trace d'aucune résistance de leur part sur ce point important. A mesure que la théorie sacramentaire se développe et se précise chez les Latins, on en voit les points principaux adoptés et complaisamment adaptés à leurs usages liturgiques par les théologiens byzantins. Dans les livres symboliques du XVIIe siècle et le Catéchisme de Philarète, qui visent spécialement les négations protestantes, l'accord est complet, sauf sur quelques points de moindre importance.

Nous croyons utile d'entrer ici pour chaque sacrement dans quelques développements où nous nous inspirerons, non seulement des livres symboliques mais des textes liturgiques de l'Euchologion et même de l'usage actuel des Grecs ou des Russes.

(1) Espérons que ce fait, bien connu de quiconque a tant soit peu de lecture, ne sera plus ignoré de personne, maintenant que vient de paraître la monumentale histoire du mot *Sacramentum* avant Nicée, par le R. P. Joseph DE GHELLINCK, S. I. (Louvain, *Spicilegium Lovaniense*, 1924).

BAPTÊME

L'Église grecque baptise par immersion totale et l'Église latine, depuis de longs siècles, par simple infusion. Cette divergence rituelle ne ferait pas difficulté pour le dogme, si plusieurs fois — et en dernier lieu dans l'encyclique d'Anthime VII (1) — les Grecs n'avaient élevé des doutes sur la validité du baptême latin. Ce grief n'est plus soutenable depuis que l'un des plus savants prélats de l'Église orthodoxe, Philotée Bryannos, métropolite de Nicée, a mis au jour le document célèbre connu sous le nom de *Didaché* ou « Doctrine des douze apôtres » et nous a permis d'y lire (au chapitre VII, 3) l'attestation irrécusable de l'antiquité du baptême par infusion. Longtemps, l'Église de Constantinople a imposé aux Latins (catholiques ou protestants) qui désiraient s'unir à elle, l'humiliante nécessité de la rebaptisation (2). La Russie, après avoir plusieurs fois changé sa pratique à cet égard, a définitivement renoncé à rebaptiser les Latins, ce qui a fait dire plaisamment : « Pour passer de Rome à Byzance, un voyage à Pétersbourg peut tenir lieu de baptême (3) ». C'est un des exemples les plus frappants de l'indétermination qui résulte pour la doctrine de l'absence d'un tribunal suprême.

(1) Cf. L. DUCHESNE. *Autonomies ecclésiastiques*, pp. 90 et suiv. — (2) La reine Sophie de Grèce, sœur de Guillaume II, s'est, paraît-il, énergiquement refusée à cette cérémonie, lors de son mariage avec le feu roi Constantin. Et l'Eglise d'Athènes, déjà à cette date séparée de Constantinople, a une fois de plus marqué sur ce point son « autocéphalie ». — (3) Cf. S. TYSZKIEVICZ, dans les *Études* du 20 juillet 1913, tome 136, pp. 198 sqq. sur le cas de William Palmer, diacre anglican, qui, désireux d'entrer dans l'Église orthodoxe, se voyait imposer à Constantinople la rebaptisation, tandis qu'en Russie on l'en dispensait. Les réflexions que lui inspirèrent cette diversité d'attitude, finirent par le conduire dans l'Église romaine. Il est mort en 1879.

CONFIRMATION

Ce sacrement, dans l'Église grecque, n'est jamais séparé du baptême et les simples prêtres l'administrent eux-mêmes avec le chrême consacré par un évêque (1). Il n'y a pas lieu de voir dans cette pratique une divergence dogmatique, puisque Rome l'approuve pour les Grecs unis. Il en serait autrement si les orthodoxes accusaient l'Église latine d'avoir violé le droit divin en réservant à l'évêque l'administration *ordinaire* du sacrement. Or, cette accusation, déjà portée par Photius, est encore parfois rééditée.

Il faut voir une divergence beaucoup plus grave dans la réitération de la confirmation aux chrétiens apostats qui retournent à la vraie foi (2). Cette pratique, directement contraire à la doctrine romaine du caractère, est attestée dans l'Église byzantine au moins depuis le XIVe siècle (3). Il ne faut pas d'ailleurs la confondre avec une pratique de l'ancienne Église qui a pu lui donner naissance, la réconciliation des hérétiques par l'imposition des mains ou par l'onction du saint chrême. Il paraît très vraisemblable que durant longtemps et en divers lieux on a voulu par là réitérer aux hérétiques la confirmation (4). Mais on supposait alors, à tort ou à raison, que l'administration du sacrement avait été entachée de nullité dans les sectes hérétiques. Et on ne

(1) Généralement par le patriarche ou chef d'une Église autocéphale. Le droit de consacrer le saint chrême n'est généralement accordé que quelque temps après que la séparation est consommée entre l'Église mère et l'Église filiale. Cf. L. PETIT, *Échos d'Orient*, III (1900), pp. 1-7; 129-132; XV (1912), pp. 267-270. — (2) Les Russes n'imposent la reconfirmation qu'aux chrétiens qui ont embrassé le paganisme, le judaïsme ou le mahométisme, tandis que les Grecs l'étendent à ceux qui se sont faits catholiques ou protestants. Cf. A. Χριστοδούλος, Δοκίμιον ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου. Constantinople, 1896, pp. 116 et 407. Cf. JUGIE dans les *Échos d'Orient*, 9e année (1906), pp. 65-76. — (3) Nicolas Cabasilas, MIGNE, *P. G.*, **150, 545. — (4) « Arianos per impositionem manus Occidens, per unctio-**

peut en dire autant des fidèles confirmés dans l'Église orthodoxe et qui la quittent ensuite pour lui revenir plus tard. Il y a là vraiment réitération d'un sacrement validement conféré et implicitement négation de la doctrine du caractère.

Cette doctrine, définie pour trois de nos sacrements par le concile de Trente, n'a pas été officiellement promulguée par l'Église orthodoxe et n'est pratiquement observée que pour le baptême.

Plusieurs auteurs orthodoxes, plutôt anciens, ont vu aussi une réitération de la confirmation dans le sacre des empereurs, qui effectivement avait lieu, d'après le rituel byzantin et moscovite, par une onction du chrême, en tout analogue à celle du sacrement et accompagnée des mêmes paroles (1). Macaire a dans sa théologie une longue note pour expliquer qu'il n'y a pas là, à proprement parler, une réitération du sacrement, mais seulement un complément de celui-ci en vue des grâces toutes spéciales nécessaires à l'exercice de la souveraineté et il explique sa pensée par l'analogie des degrés du sacrement de l'Ordre (2).

nem vero sancti chrismatis Oriens ». S. GRÉGOIRE le Grand, MIGNE, *P. L.*, 77, 1206. Cette question a été traitée à fond par le R. P. GALTIER : *L'Imposition des mains*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*. Je ne suis pas aussi persuadé que lui que cette cérémonie puisse toujours se rattacher au sacrement de Pénitence. Pour l'Orient, du moins, il me semble qu'il y a souvent l'intention de renouveler l'onction postbaptismale. C'est d'ailleurs ce qui se fait encore aujourd'hui quand il s'agit d'introduire dans l'Église orthodoxe soit des catholiques non confirmés, soit des Arméniens, qui ont cependant reçu l'onction dans leur Église.

(1) « Signe du don de l'Esprit-Saint ». Cette formule, qui est déjà dans les catéchèses de S. Cyrille de Jérusalem (MIGNE, *P. G.*, 33, 1056. Cf. 7e canon du 2e concile œcuménique. Héfelé-Leclercq, tome 2, p. 36; Lauchert, p. 96), a été adoptée comme « forme » du second sacrement, dès que, à la suite des Latins, les théologiens byzantins ont senti le besoin de donner des solutions précises à ce genre de questions. — (2) MAKARI, *Roukovodstvo k izutcheniiou khristianskago pravoslavnago-dogmatitcheskago bogosloviia*. Moscou, 1898, p. 259. — Cf. SYLVESTER, *Compendium theologiae* (Moscou, 1805), c. 58, resp. ad obi. 7, p. 496. « In lapsis....

EUCHARISTIE

L'Église latine célèbre avec du pain azyme et l'Église grecque avec du pain fermenté. Du temps de Michel Cérulaire c'était un gros grief dogmatique. Aujourd'hui, bien que le patriarche Anthime ait cru devoir rappeler la vieille querelle, bien peu d'esprits feraient difficulté de souscrire sur ce point la définition du concile de Florence (1).

La question de l'épiclèse est plus grave. On sait que la liturgie grecque contient, *après* les paroles de l'institution : « Ceci est mon corps... Ceci est mon sang, » une prière au Saint-Esprit pour demander la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ. Quand la spéculation théologique a commencé à s'exercer sur les rites essentiels des sacrements, les Grecs ont été naturellement amenés à voir dans cette prière la « forme » de la consécration eucharistique. Aujourd'hui encore, telle est l'opinion dominante parmi les orthodoxes; en Russie, où la controverse a été particulièrement vive sur ce point au XVIIe siècle entre l'école de Kiev, fortement influencée par la théologie latine, et celle de Moscou, plus directement tributaire de Byzance, tous les évêques devaient, sous le régime synodal d'avant-guerre, professer explicitement, et par serment, dans la cérémonie de leur sacre, la doctrine byzantine de l'épiclèse.

Il ne sera pas inutile de faire à ce sujet quelques remarques, sans leur donner d'ailleurs l'allure de thèses systématiques :

1° Bien que la question de l'épiclèse ait été agitée au

chrismatis iterandi consuetudo non est constans et perpetua : plurimi enim contradicunt. Reges autem inunguntur, non ut in Christi fide crescant, sed ritum Veteris Testamenti secuti.... »

(1) « In azymo sive fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici sacerdotesque in altero ipsorum Domini corpus conficere debere, unumquemque scilicet iuxta suae Ecclesiae sive occidentalis, sive orientalis, consuetudinem ». DENZ. BAN. 692. Cf. *Codex iuris canonici*, can. 816, 851, 866. CAVALLERA, *Thes. doctr.* 1099.

concile de Florence, l'Église romaine n'a encore porté là-dessus aucune définition (1);

2° Cependant sa pratique met hors de doute que, dans le rite latin tout au moins, la consécration est effectuée dès que les paroles de l'institution ont été prononcées sur le pain et le vin;

3° Les théologiens, de plus en plus nombreux, que des *faits historiques incontestables ont amenés à admettre* un certain pouvoir de l'Église dans la détermination du rite sacramentel (2), se refusent par là même le droit d'étendre, par simple induction, à l'Église grecque une vérité établie pour l'Église latine;

4° Les liturgies latines anciennes possédaient toutes un équivalent de l'épiclèse grecque et nous en avons encore un, très atténué, il est vrai, dans l'oraison du canon romain *Supplices te rogamus* (3);

5° Une comparaison attentive de ces formules pourrait faire adopter comme vraisemblable cette conclusion, que les auteurs de liturgies n'ont voulu que développer, en termes plus ou moins explicites, le sens des paroles de l'institution et exprimer d'une manière saisissante le rôle que toute la tradition attribue au Saint-Esprit dans le mystère eucharistique;

(1) On ne saurait voir une définition dans l'acte de Pie X *Ex quo nono* (26 décembre 1910), blâmant l'opinion conciliante du prince Max de Saxe sur le point qui nous occupe. Ce blâme, d'ailleurs sévère, n'est qu'un rappel de la doctrine commune des théologiens catholiques. Cf *A. A. S.* III, p. 117-121. DENZ. n° 3035. CAVALLERA, *Thesaurus*, n° 306. — (2) Leur doctrine a été on ne peut mieux formulée et motivée par le R. P. HARENT dans un article déjà ancien des *Études* (t. LXXIII (1897), pp. 315 et suiv.), qui reste encore aujourd'hui le meilleur exposé de la question. — (3) Il est même vraisemblable que la prière de l'offertoire *Veni Sanctificator omnipotens*, n'est autre chose qu'une épiclèse déplacée, une sorte de bloc erratique. Dans les liturgies gallicanes et gothiques, l'épiclèse (oraison *post mysteria*), comme d'ailleurs presque toutes les oraisons du canon, variait à chaque messe propre, et cette circonstance fournit, pour **la comparaison que nous suggérons, une ample collection de formules.**

6° D'ailleurs, l'épiclèse grecque, telle qu'on la formule aujourd'hui, ne paraît pas absolument primitive. L'Euchologe de Sérapion (1), plus ancien que les liturgies byzantines, s'exprime en termes beaucoup plus vagues, où il est plutôt question de la venue du Verbe que de celle de l'Esprit.

A propos de la doctrine capitale de la présence réelle, on peut noter la tendance de certains théologiens russes, favorables au vieux catholicisme ou à l'anglicanisme, qui, pour faciliter les rapprochements désirés, voudraient voir supprimer dans les catéchismes et les formulaires de foi le mot de *transsubstantiation*, emprunté par l'Église grecque à la scolastique latine. Cette tendance a d'ailleurs contre elle la protestation du plus grand nombre et est encore loin de recevoir une consécration officielle (2).

Enfin, il faut rappeler que très souvent, et dernièrement encore par la bouche d'Anthime VII, l'Église orthodoxe a fait un crime à l'Église latine de réserver aux prêtres la communion sous les deux espèces (3). Cela ne l'empêche pas de communier elle-même les malades avec un pain unique consacré le jeudi-saint pour toute l'année. Il est vrai que, le jour de sa consécration, ce pain est aspergé de quelques gouttes du Précieux Sang, mais il faut avouer que, plusieurs mois après, ce souvenir de la « commixtion » est purement symbolique.

Une difficulté moins grave, mais peut-être de portée plus pratique, concerne la communion des petits enfants avant l'âge de raison. Cette communion a été interdite par le concile de Trente, non pour des raisons de foi, mais par une mesure disciplinaire qui ne paraît même pas devoir s'étendre aux

(1) Texte dans KIRCH, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae* (2e éd. Fribourg, Herder, 1914), n. 479. — (2) Cf. les *Études*, t. 101 (1904), pp. 867 et suiv — (3) On sait que cette réserve ne vaut pas pour les catholiques de rite byzantin qui aujourd'hui encore communient les laïques sous les deux espèces.

catholiques de rite oriental. En fait, ceux-ci l'ont presque tous abandonnée. Mais on ne voit aucune raison dogmatique qui les empêcherait de la reprendre, sauf le cas d'une interdiction spéciale du Saint-Siège qui, à ma connaissance, n'a été portée que pour les Italogrecs. Aucune raison ne s'oppose en tout cas à ce qu'on respecte cet usage, si cher à la piété orthodoxe, le jour où se poserait pour les Églises séparées la question de l'union.

PÉNITENCE

La seule divergence importante à noter concerne la peine temporelle due au péché (1). La plupart des théologiens modernes de l'orthodoxie nient qu'il reste quelque chose à expier après l'absolution. Quant aux « épitimies » ou pénitences canoniques que leur Église impose traditionnellement aux pénitents, ils s'efforcent de les expliquer comme des peines purement médicinales (2).

On conçoit dès lors qu'il n'y ait pas de place dans le système de l'orthodoxie pour les *indulgences*. Celles-ci d'ailleurs — et surtout la manière dont elles sont accordées à Rome — *ont été de tout temps odieuses aux Grecs, bien qu'il ne soit* pas difficile de leur trouver quelques équivalents dans les usages anciens de leur Église (3). Il est très probable que c'est l'horreur instinctive pour ce dogme latin, — ainsi que pour le Purgatoire, — qui a conduit les théologiens modernes à nier logiquement toute peine temporelle du péché.

(1) Cf. JUGIE dans *Échos d'Orient*, t. IX (1906), pp. 321-330. — (2) Cf. MACAIRE, *Roukovodstvo* etc..., p. 293 : « Les épitimies, bien qu'elles soient essentiellement des peines, ne sont, par leur signification, que des peines correctives, médicinales, paternelles (παιδεῖα) .... et non des châtiments dans le sens propre du mot (τιμωρία), que le pécheur pénitent, ainsi que l'enseigne l'Église romaine, devrait porter dans le temps afin de satisfaire pour ses péchés la justice divine offensée ». — (3) Cf. *Revue augustinienne*, t. X (1907), pp. 311 et 432. Cf. aussi le supplément de Mansi (Petit), t. XXXVII, col. 908. J'emprunte ces références au R. P. Martin JUGIE (*Dict. apolog.*, t. II, col. 372).

EXTRÊME ONCTION

Les orthodoxes font depuis longtemps à l'Église catholique un grief d'avoir réservé ce sacrement au cas de maladie mortelle et par suite d'avoir laissé dans l'ombre son efficacité pour la guérison corporelle (1). En fait, l'Église grecque en est venue depuis longtemps à l'administrer (sous le nom d'Euchelaion ou « huile de la prière ») même aux bien portants. Le règlement du séminaire patriarcal de Halki près de Constantinople fait un devoir aux séminaristes de le recevoir trois fois par an comme préparation à la communion (2). En Russie, cet usage n'existe qu'à l'état de traces.

Chez les Grecs, ce n'est pas l'évêque, mais le prêtre qui bénit l'huile des infirmes. Simple diversité liturgique. Mais il est bon de noter que le Saint Office a interdit aux Latins, même pour le cas de nécessité, cet usage, que Benoît XIV reconnaît d'ailleurs légitime pour les Grecs unis. On a là un cas, trop négligé par les théologiens, de diversité en matière de conditions essentielles à la validité des sacrements (3).

Le meilleur exposé des usages de l'Église grecque dans l'administration de l'Euchelaion est dû au regretté P. Gabriel Jacquemier (4), des Augustins de l'Assomption.

Voici comment le P. Gabriel énumère les particularités rituelles observées par l'Église grecque dans l'administration du sacrement des malades : 1° mélange de vin à l'huile dans les onctions ; — 2° bénédiction de l'huile par le prêtre chaque fois que le sacrement est administré ; — 3° onctions pratiquées à l'aide d'un pinceau, non sur les origines des sens, mais sur le front, le menton, les joues, l'intérieur et l'extérieur des mains ; — 4° chaque onction réitérée sept

(1) Cf. Siméon de Thessalonique (xve siècle), dans Migne, *P. G.* 155, col. 517. — (2) *Revue catholique des Églises*, 1re année (1904), p. 215. — (3) Denz. n°s 1628-1629 ; Cavallera, *Thes.*, n° 1289. — (4) *Échos d'Orient*, t. 2 (1899), p 193 et suiv.

fois; — 5° répétition d'une prière identique à chaque onction; — 6° intervention régulière de sept prêtres pour chaque administration du sacrement, sauf le cas de nécessité; — 7° longueur démesurée de la cérémonie (trente pages in-octavo de l'Euchologe, deux ou trois heures de durée); — 8° le sacrement administré avant la communion; — 9° il est considéré non comme une préparation à la mort, mais comme un moyen de recouvrer la santé du corps et de l'âme; — 10° il est même administré aux bien portants.

De toutes ces particularités il est facile de voir que les deux dernières seules intéressent le dogme.

ORDRE

Les théologiens orthodoxes contestent généralement la validité des ordinations faites contrairement aux lois canoniques, par exemple par un évêque séparé de la communion de l'Église. C'est sur ces principes que s'appuient les polémistes russes pour attaquer la hiérarchie épiscopale que s'est donnée une fraction des vieux croyants ou raskolniks, à l'aide d'un évêque grec en rupture avec son patriarche. Au sujet des ordinations anglicanes, les avis sont partagés. Et les vieux catholiques ont fort à faire pour démontrer aux orthodoxes la légitimité de la hiérarchie hollandaise, qui est la source de leurs ordres. En outre, il arrivait assez fréquemment en Russie qu'un prêtre fût autorisé par le Saint Synode à rentrer dans la vie laïque ou déposé juridiquement de sa dignité (1). Dans ces deux cas on ne lui reconnaît pas généralement le pouvoir de continuer à administrer validement les sacrements. Nous constatons ici de nouveau une éclipse de la doctrine du caractère. Le R. P. Martin Jugie affirme même que la mention de cette doctrine, en ce qui regarde le sacrement de l'Ordre, a été effacée intentionnellement par le Saint

(1) Cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, article *Abdication*.

Synode dans son édition de la Confession de Dosithée (1).

Quant aux ordres catholiques les Russes ne les renouvellent pas aux prêtres apostats. Les Grecs imposent généralement la réordination. Nous avons déjà observé cette diversité pour le baptême. On cite deux cas de réordination particulièrement intéressants : l'un parce qu'il est fait du patriarche actuel de l'Église Russe, Mgr Tychon, et l'autre parce que, le baptême ayant été reçu dans l'Église orthodoxe, le doute sur la validité des ordres ne pouvait, comme dans la plupart des cas ordinaires, se couvrir du doute général sur la validité du Baptême latin (2). Tous ceux d'ailleurs qui ont lu le savant ouvrage de M. Saltet sur les *Réordinations* savent combien obscure fut cette question dans l'Église latine du moyen-âge : il y eut des réordinations et un grand nombre de théologiens et de canonistes ont cru que les ordinations simoniaques étaient entachées de nullité. Sur ce point comme sur plusieurs autres, on peut dire que l'Église orthodoxe est seulement en retard sur nous de quelques siècles.

MARIAGE

Deux divergences très graves : 1° les théologiens orthodoxes font consister le sacrement dans la bénédiction du prêtre. Pour eux, ainsi que pour beaucoup de vieux théologiens gallicans et jansénistes, on pourrait croire que le sacrement est séparable du contrat. Mais ils ne posent pas la question comme nous. — 2° L'Église orthodoxe admet, en théorie et en pratique, la légitimité du divorce, non seulement en cas d'adultère, mais pour toute cause juste (3).

(1) *Dict. apol.*, t. II, col. 373. — (2) *Échos d'Orient*, 9e année (1906), p. 125. — (3) La législation russe, remaniée peu avant la guerre en ce qui concerne le divorce, avait étendu cette possibilité à divers cas, qui tendaient à devenir de plus en plus nombreux : déportation ou peine infamante d'un des époux, maladie contagieuse, apostasie, etc... De plus, dans le cas d'adultère, la faculté de se remarier, enlevée à l'époux coupable par d'anciens

C'est aux tribunaux ecclésiastiques à statuer dans chaque cas particulier, et ces cas, comme on le pense bien, sont très fréquents. La raison dogmatique est empruntée naturellement aux fameux textes MAT. V, 32 ; XIX, 9. On sait que l'interprétation contraire a été imposée aux catholiques par le concile de Trente (1), en des termes toutefois qui ont été pesés expressément dans le but de ne pas faire de l'interprétation grecque une hérésie formelle.

Il n'y a pas lieu de s'arrêter à d'assez nombreuses divergences relatives aux empêchements de mariage. Le principe dogmatique des empêchements étant le même de part et d'autre, ces diversités ne relèvent que de la discipline. Elles se retrouvent d'ailleurs chez les Grecs unis.

Il en faut dire autant de la loi du célibat ecclésiastique qui, dans l'Orient, uni ou non uni, n'oblige que les évêques. Assez souvent les polémistes grecs ont fait un grief à l'Église latine de l'obligation que celle-ci impose aux hommes mariés qui désirent entrer dans les ordres, de se séparer de leurs femmes. Dans l'une et l'autre Église d'ailleurs, l'Ordre constitue un empêchement canonique au mariage, qui pratiquement interdit les secondes noces aux prêtres veufs. Un mouvement d'opinion très considérable s'est formé récemment dans le monde orthodoxe pour la suppression de cet empêchement gênant. L'union avec l'Église anglicane, dont il est de plus en plus question dans les milieux grecs, obligera sans doute à prendre là-dessus un parti définitif.

Enfin, il ne faut pas oublier le débat fameux sur la *tétragamie*, qui mit jadis aux prises un empereur de Byzance,

canons, lui avait été rendue en 1904. — Quant à la législation du patriarcat de Constantinople, où les procédures de divorce sont encore plus fréquentes, cf. M. JUGIE, (*Église Grecque*) dans le *Dictionnaire apologétique*, t. II, fasc. VIII, col. 374. Sur l'ensemble de cette question, cf. A. CATOIRE, dans les *Échos d'Orient*, XIV (1911), pp. 167-170. — (1) Sess. 24, can. 7.

Léon VI († 912), et un patriarche œcuménique, Nicolas le Mystique. L'Église orthodoxe se refuse à bénir les quatrièmes noces. Le cas est sans doute assez rare, mais l'Église romaine a eu plus d'une fois l'occasion de se prononcer en faveur de la légitimité indéfinie de ces unions postérieures à la mort d'un des premiers conjoints (1).

VIE FUTURE

En général, les Grecs nient le purgatoire. Ce mot leur est odieux et c'est contre leurs négations qu'a été portée la définition du concile de Florence, qui contient sur ce point l'essentiel de la doctrine catholique : « Si vere paenitentes in Dei caritate decesserint, antequam dignis paenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari, et ut a poenis huiusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas, et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiae instituta. » DENZ. nº 693. CAVALLERA, Thes. nº 456.

Anthime VII s'exprime ainsi dans sa réplique à Léon XIII : « L'Église des sept conciles œcuméniques,... suivant l'enseignement inspiré de la Sainte Écriture et la tradition apostolique, prie et invoque la miséricorde de Dieu pour en obtenir pardon et repos aux âmes des fidèles endormis dans le Seigneur. Mais l'Église papique depuis le XIIe siècle a inventé et entassé dans la personne du pape, comme unique dispensateur, une foule de nouveautés sur le feu u purgatoire, sur les mérites surabondants des justes et leur distri-

(1) Conc. Florent. decr. pro Iacobitis : « Declaramus non solum secundas, sed tertias et quartas atque ulteriores (nuptias) si aliquod impedimentum canonicum non obstat, licite celebrari posse ». DENZ., 430. CAVALLERA *Thes*, 1355. Cf. *Cod. iuris can.*, c. 1142.

bution à ceux qui en manquent, et ainsi de suite, promettant aussi aux justes une entière récompense avant la résurrection générale et le jugement dernier (1) ».

A y regarder de près cependant, les deux doctrines diffèrent moins qu'on ne pourrait le croire au premier abord. Ainsi, la notion du *feu* du purgatoire, particulièrement odieuse aux susceptibilités orientales, n'a jamais été, même comme expression métaphorique, imposée à la foi des catholiques. Et c'est dans l'intention expresse de ménager ces susceptibilités que la définition de Florence a été rédigée en termes si généraux. D'autre part, la prière pour les défunts, accompagnée ordinairement de l'oblation du Saint Sacrifice, a toujours été en honneur dans l'Église grecque.

En présence surtout de ce dernier fait, on peut se demander à quoi se réduit la divergence. Si les Grecs prient pour leurs morts, n'est-ce pas qu'ils les croient dans un état intermédiaire entre le salut assuré et la damnation? Cette considération est ordinairement exploitée par les polémistes catholiques. Mais il ne faut pas oublier : 1° que les Grecs ne parlent jamais d'un *lieu* intermédiaire entre le ciel et l'enfer, mais seulement de la délivrance possible de quelques âmes de l'enfer; — 2° que cette délivrance, ils l'attribuent toujours aux prières de l'Église, et non à un décret de Dieu, qui distinguerait les pécheurs impénitents et ceux dont le salut est seulement retardé; — 3° enfin, qu'ils se refusent absolument à attribuer aux peines de l'autre vie une efficacité expiatoire. Cette divergence se ramène à celle que nous avons déjà mentionnée à propos de la doctrine pénitentielle. Il ne s'agit pas pour les Grecs d'une *dette* à payer, mais seulement d'un état de souffrances, d'ailleurs assez indéfini, dont il plairait à Dieu de délivrer quelques âmes en vue des prières de l'Église.

(1) Traduction de L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques*, p. 104.

Même, quand on leur pose la question de savoir si cette délivrance pourrait s'étendre aux damnés proprement dits, aux pécheurs morts dans l'impénitence, on constate de leur part un grand embarras. Quelques-uns citent à ce propos l'histoire de l'âme de Trajan, délivrée de l'enfer par les prières du pape S. Grégoire le Grand : histoire qui, racontée par Jean Diacre (1) d'après une source anglaise près de deux siècles après la mort du pape, a eu une si extraordinaire fortune dans la théologie du moyen âge (2) et prolonge encore aujourd'hui en Orient des échos tardifs.

La même imprécision se fait sentir sur l'autre point de doctrine que le Concile de Florence a jugé à propos de définir pour les Grecs, à la suite de Benoît XII (3). En général, les orthodoxes nous reprochent d'accorder aux saints une béatitude *complète* aussitôt après la mort. Ce ne serait qu'une question de mots s'il s'agissait seulement de savoir si la béatitude de l'âme admise sans le corps, à la vision de Dieu, mérite d'être appelée *complète* avant le complément accidentel que lui apportera la résurrection.

Mais, en fait, les orthodoxes accordent-ils aux âmes des élus la vision béatifique avant le jugement dernier?

La plupart la leur refusent explicitement, tout en reconnaissant que leur état peut être, dès le moment de la mort, exempt de peines et rempli de consolations. Quelques-uns, — ainsi le catéchisme de Philarète, — leur assignent pour

(1) *Vita Gregorii*, l. 2, n. 44. P. L. 75, 105. — (2) S. Jean Damascène, *De his qui in fide dormierunt*, n. 16. P. G. 95, 262. Jean de Salisbury, *Polycraticus*, l. 5, c. 8, fin. P. L. 199, 560. S. Thomas, in 1 Sent. dist. 43, q. 2, a. 2, ad 5. — (3) « Illorumque animas qui post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quae post contractam peccati maculam, vel in suis corporibus, vel eisdem exutae corporibus, prout superius dictum est, sunt purgatae, *in caelum mox recipi* et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est ». Denz., n. 693. Cf. l'article du R. P. Le Bachelet sur Benoît XII dans le *Dictionnaire de théologie catholique*.

béatitude provisoire, la contemplation de l'humanité de Jésus-Christ. Quant au lieu de cette béatitude, beaucoup ne font pas difficulté de l'identifier avec le ciel. Mais d'autres préfèrent les appellations plus vagues de *paradis*, de *sein d'Abraham*, voire même, avec Moghile, de « main de Dieu » (*Iustorum animae in manu Dei sunt*). A toutes ces opinions on peut trouver des racines dans la tradition patristique. Enfin, il ne serait peut-être pas difficile de rencontrer des orthodoxes qui, aujourd'hui encore (et abstraction faite sans doute des saints canonisés), laisseraient le sort des justes, à peu près comme celui des pécheurs, dans l'indétermination jusqu'au jugement dernier, sauf à accorder aux prières de l'Église une influence efficace sur leur état.

C'est par cette imprécision des idées qu'on doit expliquer l'usage, pour nous assez étrange, qui, dans le rituel russe de la canonisation des saints, fait revenir fréquemment des services et absoutes pour leurs âmes (1).

* * *

Nous avons à peu près parcouru le cycle des traités de la théologie dogmatique et nous en avons trouvé bien peu où il n'y ait pas quelque divergence à relever entre les deux Églises, du moins à prendre les théologiens orthodoxes *actuels* comme les témoins autorisés de leur Église. Il y aurait beaucoup à dire là-dessus. Il y aurait à montrer comment, bien loin des sphères théologiques, la masse des pieux fidèles orthodoxes garde intact le trésor de la vraie tradition œcuménique et s'inspire dans sa vie d'une foi beaucoup plus affective que spéculative. Il y aurait à philosopher sur le

(1) Cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II (art. *Canonisation dans l'Église russe*), col. 1671. Cf. surtout dans les *Analecta bollandiana* de 1914 (pp. 380-420) et de 1920 (pp. 172-176) les savants articles du R. P. Paul Peeters.

développement du dogme, dont le principe autrement compris de part et d'autre, a enfanté des applications parfois si divergentes. Ces tâches attrayantes, nous devons les laisser à de plus compétents ou du moins en différer l'exécution jusqu'à des temps meilleurs.

ANTOINE MALVY, S. I.