NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

82 N° 1 1960

Orient et Occident chrétien: deux théologies?

Gustave DEJAIFVE (s.j.)

p. 3 - 19

https://www.nrt.be/en/articles/orient-et-occident-chretien-deux-theologies-1855

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Orient et Occident chrétien : deux théologies ?

Pour bien connaître une nation étrangère, la meilleure méthode est d'aller se rendre compte sur place. Il y a, toutefois, deux catégories de voyageurs-touristes. Les premiers, conscients d'eux-mêmes et de leur supériorité ethnique sous tous les rapports, vont à l'étranger et s'informent de tout avec exactitude : ils observent, notent les mœurs des autochtones, leurs usages, leur mentalité et, rentrant chez eux, ils résument devant les amis leurs impressions en une petite phrase comme celle-ci : « comme ils sont différents de nous ! Vive notre « chez-nous ! » S'ils se mettent à écrire un livre sur le pays d'où ils viennent, peut-être l'autochtone qui le lira, devra-t-il constater tristement : « il a tout vu, mais... il n'a rien compris ! ».

Il y a, heureusement, une autre sorte de voyageurs. Ceux-là partent pour l'étranger, bien persuadés que le pays où ils vont est différent du leur, mais c'est précisément cette différence, cette originalité même qu'ils cherchent à connaître et à comprendre. Eux aussi observeront tout, mais avec sympathie ; ils ne se contenteront pas des apparences ; ils iront quelquefois flâner dans les ruelles des quartiers populaires, interrogeront les habitants et pas seulement les guides, *noueront des amitiés, recueilleront des confidences qui vous* renseignent plus sur autrui que sa fiche d'état-civil ; bref, ils viseront à saisir l'âme d'un peuple, en cherchant à coïncider avec elle de l'intérieur. Peut-être, n'y réussit-on jamais parfaitement, car il faudrait être l'autre pour le connaître tel qu'il est ; mais, de cette découverte,

---

* L'article qui suit reproduit le texte, à peine retouché, d'une conférence, donnée à Bruxelles en décembre dernier, sur les positions théologiques de l'Orthodoxie. Inscrite dans le cadre d'une initiation aux questions œcuméniques, organisée par le cercle S. Jean Chrysostome et destinée principalement à des laïcs, elle se limite à une esquisse sommaire, sans justifications ni références bibliographiques, de l'esprit et des perspectives principales de la théologie orthodoxe. En la publiant dans son numéro de janvier, la *N.R.Th.* estime qu'elle pourra aider ses lecteurs à mieux apprécier la pensée religieuse de nos frères séparés d'Orient.

on rentre chez soi, enrichi; on commence à se regarder soi-même et son pays, avec d'autres yeux, plus pénétrants et plus critiques; l'horizon de l'esprit s'est élargi, car on a touché du doigt « qu'il y a plus de choses sur la terre comme au ciel que n'en rêve notre philosophie ».

Je crains fort que, dans le passé, lorsqu'ils ont cherché à se connaître mutuellement, les chrétiens séparés et surtout les théologiens n'aient le plus souvent imité la première catégorie de voyageurs.

Le fait se vérifie pour ce qui est des contacts entre l'Orient et l'Occident chrétien. Après la consommation du schisme, chaque fois que l'on s'est rencontré, ce fut pour se justifier soi-même et mettre tous les torts de l'autre côté. Il en est advenu ce qu'il advient, à la longue, de tout divorce : peu nombreux au début, les griefs mutuels se sont multipliés avec le temps, comme si chaque partie cherchait à amasser, sur la tête de l'autre, tout le combustible possible destiné à le brûler plus sûrement comme hérétique. De cinq à six chefs d'accusation, allégués par Photius au IX^e siècle [1], M. Cérulaire passe à 22 griefs contre les latins dans sa lettre au Patriarche d'Antioche [2] et le P. Palmieri, dans son savant ouvrage [3] sur la théologie orthodoxe, en compte jusqu'à 62, empruntés aux théologiens byzantins, entre le XII^e et le XV^e siècle.

Faut-il ajouter que les théologiens latins, sans être aussi minutieux, ont bien rendu aux Orthodoxes la monnaie de leur pièce? Chaque partie, sûre d'elle-même et de son bon droit, ne voyait dans l'autre qu'erreurs et la condamnait avec une bonne conscience imperturbable.

Pourtant, avant de juger autrui et surtout des griefs qu'il a contre vous, ne conviendrait-il pas de se mettre d'abord à sa place? Tant qu'on n'a pas pénétré l'univers intérieur de quelqu'un et vu les choses comme il les voit, peut-on jamais espérer le rejoindre et dissiper les malentendus?

Il nous faut donc, pour saisir fidèlement la pensée théologique de l'Orthodoxie et l'apprécier à sa juste valeur, ne pas nous contenter d'une méthode comparatiste superficielle consistant à noter ses divergences d'avec la théologie latine, mais tâcher de la comprendre par elle-même comme elle se voit par ses propres yeux.

Nous chercherons d'abord à capter l'« esprit » de cette théologie orthodoxe; par là, nous espérons mieux éclairer les positions qu'elle a prises et qu'elle défend.

Tâche difficile, assurément, car, à un certain moment de son his-

1. Procession du Saint-Esprit et annexion du *Filioque* au symbole de Nicée-Constantinople, Primat du Pontife romain et d'autres griefs de caractère disciplinaire : célibat des prêtres, jeûne du samedi et en Carême (*P.G.*, 102, 721-741).
2. *P.G.*, 120, 789-796.
3. *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. II, 1913, pp. 58-68.

toire, l'Orthodoxie a, elle-même, regardé du côté de l'Occident latin, elle a adopté ses armes et ses méthodes ; elle s'est muée en un anticatholicisme militant ; elle a subi, puis combattu, l'influence protestante, elle s'est même inspirée des philosophies à la mode : toutes épreuves qui ont altéré les traits de son visage [4]. Aussi, est-ce par un retour à son passé, aux grandes époques où elle s'est montrée elle-même, que la théologie orthodoxe cherche aujourd'hui à redécouvrir son génie propre et à justifier sa vision du monde.

Nous allons, dans une première partie, chercher à situer *la* position de la théologie au sein de la pensée religieuse orthodoxe avant d'en examiner *les* positions principales : l'idée que s'en fait l'orthodoxie va, en effet, déterminer une orientation différente de celle qui inspire la théologie latine.

POSITION DE LA THÉOLOGIE ORTHODOXE

Vladimir Lossky, un théologien orthodoxe de grande classe, mort prématurément en 1958 [5], a écrit, il y a quelques années, un « Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient [6] ». Quand on lit ce livre, on constate que c'est tout le champ de la théologie dogmatique qu'il couvre, c'est-à-dire l'ensemble des vérités de la foi, présentées en une synthèse doctrinale, et non pas seulement le petit canton réservé chez nous à la « théologie ascétique et mystique » ou « théologie spirituelle ». Il y a là une indication précieuse sur la nature même de la théologie orthodoxe.

Une théologie mystique.

Dans son essence, la théologie orthodoxe est toujours « mystique », c'est-à-dire liée étroitement à la vie spirituelle qui a pour but l'union déifiante ou la « divinisation » de l'homme. Cette conception s'apparente à l'idée que se faisaient les Pères grecs de la Θεολογία. Le

4. Ces constatations émanent des théologiens orthodoxes eux-mêmes, lors du premier congrès de théologie orthodoxe, à Athènes, en 1936 ; voir, en particulier, le discours de M. le Professeur Alivisatos : *Actes du Congrès,* Athènes, 1939, pp. 67-79 et *passim.* On peut consulter à ce propos l'excellente contribution du P. Schultze, S. J., *Teologia latina e teologia orientale,* au recueil *Problemi e orientamenti di teologia dommatica,* vol. I, pp. 553-556 et l'article plus détaillé du même auteur : *Problemi di teologia presso gli orthodossi - Spirito genuino dell'ortodossia,* dans *Orient. Christ. Period.,* 1941, vol. VII, pp. 149-205.

5. Consulter sur la pensée théologique de cet éminent représentant de l'Orthodoxie contemporaine le remarquable article de O. Clement, *Vladimir Lossky, un théologien de la personne et du Saint-Esprit,* dans *Mémorial Vladimir Lossky, Messager de l'Exarchat russe en Europe occidentale,* 1959, n° 30-31, pp. 137-206.

6. Paris, Aubier, 1944.

terme désignait, pour eux [7], le degré le plus élevé de la vie spirituelle, consistant dans la connaissance quasi expérimentale ou contemplation de la Sainte Trinité. Tout l'effort intellectuel que les Pères déployaient à élucider les mystères de la foi visait à la sauvegarde et à la promotion de la vie chrétienne dans les fidèles et trouvait là sa mesure [8]. La « foi droite », l'« orthodoxie », qu'ils défendaient avait un rapport immédiat avec la vie sainte. La théologie orthodoxe, fortement marquée par le monachisme byzantin, n'a fait qu'accentuer cet aspect.

Comment comprendre cette conception de la théologie et en quoi diffère-t-elle de l'idée que s'en font les latins?

Pour bien la saisir, il nous faut expliquer brièvement la nature de la théologie dans son rapport avec la foi.

La théologie, réflexion rationnelle sur la foi et au service de la foi, peut être conçue d'une double façon, selon la perspective dans laquelle on considère la foi elle-même. Celle-ci, qui est une connaissance surnaturelle accordée par Dieu à l'âme pour diriger ici-bas notre marche vers Lui, reste néanmoins une connaissance humaine, ayant une structure rationnelle et se trouve, par conséquent, nécessairement confrontée avec les autres connaissances acquises par notre raison naturelle. Elle est, cette foi, dans un état intermédiaire, à mi-chemin entre la raison naturelle, dans laquelle elle est comme greffée par Dieu, et la vision béatifique vers laquelle elle tend, puisqu'elle nous fait déjà connaître, partiellement et comme en un miroir obscur, Dieu tel qu'Il est et s'offre à nous pour être notre bonheur éternel. De là résulte une double orientation, une sorte d'écartèlement de la foi. Elle est, d'une part, tendue vers la vision de Dieu, vers la connaissance immédiate et expérimentale qu'Il nous accordera au ciel et qu'Il accorde déjà comme un avant-goût, ici-bas, aux âmes saintes; d'autre part, elle vise à rendre assimilables à la raison naturelle qui l'interroge, les vérités révélées qu'elle professe et auxquelles elle adhère; elle cherche à leur conférer un statut, aussi rigoureux et précis que possible, afin de les faire agréer par la raison, cette ménagère méticuleuse, qui aime l'ordre dans son domaine et range soigneusement toutes choses dans ses tiroirs, munis d'étiquettes.

La théologie — ou l'intelligence au service de la foi — va donc suivre deux directions diamétralement opposées : d'une part, soulevée par le dynamisme de la foi vers la vision, l'intelligence s'effor-

7. Depuis le IV[e] siècle, chez Evagre le Pontique (art. *Contemplation,* par Lemaitre, dans le *Dict. Spir.,* fasc. XIV, 1779, 5).

8. L'argument le plus décisif des Pères contre les hérétiques (p. ex. d'Athanase contre Arius) était que leurs erreurs compromettaient la divinisation même du chrétien, qui est la fin de toutes les voies de Dieu sur nous. « Si le Christ n'est pas Dieu, disait Athanase, comment peut-il nous diviniser? »

cera, à travers les entrevisions que Dieu donne de Lui-même dans la Révélation, de saisir Dieu plus parfaitement et d'éclairer les voies obscures qui mènent à cette possession savoureuse ; d'autre part, elle sera ramenée vers la raison pour lui expliquer le sens de ce qu'elle croit, indiquer la place des vérités surnaturelles dans l'ensemble du savoir humain et, au besoin, la défendre ; bref, concilier foi et raison dans une synthèse organique qui, sans les confondre, les fasse coexister pacifiquement, sinon amicalement.

La première voie est suivie par la théologie orientale et voilà pourquoi on l'appelle une théologie mystique, la seconde est celle de la théologie latine, soucieuse de justifier la foi devant la raison incrédule et de montrer son accord avec la science et les autres connaissances humaines : on peut lui donner le nom de théologie rationnelle.

Sans doute, toutes deux, faut-il le dire, font appel à la raison, aux concepts, aux raisonnements — nous n'avons pas d'autres instruments pour réfléchir, même sur la foi — et, en ce sens, elles sont toutes deux des disciplines rationnelles, mais la direction qu'elles suivent, de part et d'autre, est différente et cette orientation va conférer à leurs méthodes des caractères qui les distinguent nettement.

Une théologie négative.

Vous vous souvenez de l'apologue, raconté par Augustin, du petit garçon, voulant mettre toute l'eau de la mer dans un trou creusé par lui dans le sable. C'est l'image même de la tentative de l'esprit humain, affronté au mystère de Dieu. Dieu, le Dieu vivant, nous dépasse infiniment. Même quand Il se révèle, Il reste mystérieux, incompréhensible, Il se dérobe dans la Ténèbre, cette « nuée obscure où Il se tenait au Sinaï, quand Il parlait avec Moyse » (Ex 20, 21). Cette idée de la Transcendance de Dieu, de son mystère inaccessible à l'intelligence humaine, même éclairée par la foi, comme d'ailleurs à toute intelligence, est un thème familier de la patristique grecque [9] et de la théologie orthodoxe qui est son héritière. Le fait n'a rien d'étonnant, car le progrès même de la vie spirituelle nous fait réaliser à mesure la grandeur de Dieu qui passe toute mesure.

Or, ce thème de l'incognoscibilité de Dieu, mieux éprouvé dans l'ascension mystique de l'âme, appellera corrélativement non pas une timidité et comme un dédain dans l'usage que la théologie fera de la raison, mais au contraire, dans la conscience de ses limites, elle exigera d'elle un effort de dépassement d'elle-même, un surpassement de son activité normale afin de s'unir à Dieu, au-delà de tout concept. C'est la voie que l'on appelle la « théologie négative ou apophatique »

9. On peut se reporter au texte classique de Grégoire de Nysse, dans la *Vie de Moyse*, II, 163-164, coll. Sources chrétiennes, 1955, p. 81-82.

et qui a été consacrée comme méthode théologique par le pseudo-Denys l'Aréopagite.

Quand nous voulons connaître Dieu, Perfection infinie et infiniment simple, il faut dépasser non seulement les images tirées des choses sensibles, mais aussi nos idées, empruntées aux perfections créées, qui, parce qu'elles sont limitées, nous masquent l'infini et peuvent être des idoles mises à la place du vrai Dieu. Or, dépasser les perfections créées équivaut à les nier, quand nous les appliquons à Dieu : on pourra dire, par exemple, que Dieu n'est pas juste; que Dieu n'est pas miséricordieux, puisque, à tout prendre, nos idées de la justice, de la miséricorde, sont bornées, limitées et comme telles ne s'appliquent pas à Dieu.

Ne croyez pas qu'il s'agit ici de spéculation abstraite; nous sommes au cœur même de notre foi et proches de l'Evangile. Vous vous souvenez de la parabole du Maître et des ouvriers envoyés à la vigne, à des heures différentes de la journée [10]. Notre justice humaine ne nous dit-elle pas : à travail égal, salaire égal; ou, si vous le voulez, à travail inégal, salaire différent; c'est pure justice, disons-nous. Or, le Maître donne le même salaire : un denier, à ceux qui ont travaillé différemment et vous vous rappelez la plainte de l'ouvrier, embauché depuis l'aube et qui a peiné tout le jour. Que lui répond le Maître? « Ami, prends ce qui te revient, te fais-je tort? » Autant dire : « ne suis-je pas juste? » Sans doute, Dieu est juste, il faut l'affirmer, et pas juste, si nous l'entendons à notre manière.

Or, quand on doit nier d'une chose ou d'un être ce qu'on vient d'en affirmer et sous le même rapport, notre raison est comme frappée de stupeur et n'a plus de prise sur cet être qui lui échappe. Telle est la fonction de la théologie négative qui nous fait prendre conscience, concrètement, que Dieu dépasse notre esprit et que la voie pour le saisir est celle d'une connaissance « par delà » le concept, au-delà de toute représentation notionnelle.

La théologie latine au moyen âge a connu par le Pseudo-Denys et parfois suivi la voie de la théologie négative — qu'on songe à Jean Scot Erigène —, mais, avec saint Thomas, elle a opté en faveur d'une théologie positive qui prend appui sur les concepts empruntés aux perfections créées; consciente de leurs limites, elle ne les nie pas pour autant, mais les corrige et les affine, en tenant compte que Dieu les réalise à sa manière, qui nous dépasse [11]. Elle fait confiance à l'« analogie », à la proportion qui rattache le fini à l'infini et s'attache à

10. Mt 20, 1-16.

11. On peut le constater chez S. Thomas. De l'œuvre du peudo-Denys, il ne commente que les *Noms divins*, c'est-à-dire la voie de la théologie positive; il subordonne d'autre part la voie négative à la voie positive, par la « via eminentiae », celle de l'analogie.

l'aspect positif, « révélateur », des images et concepts sous lesquels Dieu se manifeste pour se faire connaître de nous. Jamais, elle n'abandonne son lent et patient travail d'ébéniste, qui n'a, pour parler de Dieu, que les concepts et qui entend bien construire, grâce à eux, une science des choses divines.

Une théologie « expérientielle ».

Ces deux attitudes antinomiques achèvent de les caractériser l'une et l'autre.

La théologie orthodoxe, consciente de la transcendance des réalités de la foi sera une théologie de l'expérience spirituelle ; elle ramène sans cesse l'esprit du croyant, au-delà de toute formule et de tout concept, à une expérience de la foi, à une connaissance immédiate, de type existentiel, celle qui est accordée aux « saints » et aux « Pères ». Elle sera relativement indépendante de la philosophie et se défiera plutôt de l'abus du raisonnement qui risque de glisser à côté du réel divin à saisir.

La théologie latine, au contraire, veillant à la rigueur de ses énoncés, faisant confiance à la sûreté de ses démarches rationnelles, recourra davantage à la philosophie et au raisonnement. Tout en s'abreuvant aux sources de la Révélation, elle sera portée à la décanter comme un vin trop généreux, à l'enclore dans des notions précises, et au besoin à les multiplier, ces concepts, afin de mieux cerner le mystère et elle ne s'arrêtera dans son explication que lorsque la raison se verra contrainte au silence.

Une confirmation par l'histoire.

Deux traits historiques vont nous faire saisir sur le vif ces optiques différentes.

Quand, au moyen âge, la théologie chrétienne rencontra la philosophie antique ressuscitée, en l'occurrence l'aristotélisme arabe, le résultat fut une synthèse où les deux firent apparemment bon ménage, grâce à S. Thomas d'Aquin, qui donna à la théologie le statut d'une science humaine et en élabora le système.

Quand, un siècle plus tard, au XIV^e^ siècle, la théologie orthodoxe rencontra l'humanisme de la Renaissance et son culte du savoir humain à Byzance, loin de s'en accommoder, elle résista et lui fit front courageusement. Les attaques de cet humanisme portant sur la vie spirituelle des moines de l'Athos et leur doctrine de l'hésychasme, Grégoire Palamas, le coryphée de la théologie orthodoxe moderne, déclencha par ses écrits une vigoureuse contre-offensive. Pour combattre ses adversaires, il ne fit pas appel à des spéculations philoso-

phiques, mais à l'expérience des saints, à la vie spirituelle en exercice, dont il justifia théoriquement la rigoureuse orthodoxie, conforme à la Tradition et à l'Ecriture [12].

Plus tard, au XV[e] siècle, au concile de Florence, on vit s'affronter de nouveau ces mentalités diverses. Pour prouver leur doctrine du *Filioque,* les Latins faisaient appel aux arguments dialectiques, tandis que les Grecs opposaient, avec une égale constance, la tradition et les écrits des Pères grecs. Deux « esprits » théologiques se heurtaient, cherchant à s'expliquer l'un à l'autre sans réussir vraiment à se rencontrer ni à se comprendre [13].

DEUX TYPES DE THÉOLOGIE

Après ces considérations générales sur l'esprit qui anime ces deux théologies, nous pouvons chercher à les caractériser selon leurs traits essentiels.

La théologie orthodoxe.

Trois caractères spécifiques distinguent, nous l'avons vu, la théologie orthodoxe de la théologie latine : elle est ***mystique,*** voyant toutes choses en Dieu et Dieu en toutes choses, et y ramenant sans cesse tout le reste comme à un vivant principe;

elle est ***négative,*** consciente de la transcendance de Dieu vis-à-vis de toute intelligence et soucieuse de régler sur elle toutes ses démarches;

elle est « ***expérientielle*** » ou, si l'on préfère, existentielle, liée et confrontée sans cesse avec la réalité de l'existence chrétienne et l'expérience qu'en ont les fidèles et les saints.

On comprendra, dès lors, que son point de départ, son centre et sa fin, c'est le mystère de la Sainte Trinité. Elle sera, par excellence, une ***théologie trinitaire.***

La théologie orthodoxe part du Dieu vivant qui se manifeste et ce Dieu qu'elle connaît par révélation, c'est le Père, le Fils et le Saint-Esprit, trois subsistants ou hypostases qui ne font qu'un seul Dieu, dont tout le reste provient et vers lequel tout revient.

En outre, c'est à la lumière de ce mystère, inaccessible à l'esprit humain, qu'elle s'efforce d'éclairer les autres mystères : Création,

12. Voir, à propos de Palamas, l'ouvrage récent de J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas,* coll. Patristica Sorbonensia, Ed. du Seuil, 1959.

13. Cfr l'ouvrage du P. Gill, S. J., *The Council of Florence,* Cambridge Univ. Press et la recension que nous en avons donnée dans la *N.R.Th.,* 1959, pp. 967-969.

Origine de l'homme, Incarnation, Rédemption, Eglise, d'où le caractère résolument trinitaire de la théologie orientale qui trouve en ce mystère son centre de référence.

Enfin, c'est dans l'union avec la Trinité qu'elle voit la fin de l'Univers et en particulier de l'homme par la déification, cette participation à la gloire ou à la splendeur incréée de la Trinité [14]. Par là s'explique le caractère nettement eschatologique et pascal de la théologie orthodoxe.

La théologie latine.

Par contre, trois traits caractérisent la théologie latine : elle est *rationnelle* : procédant du connu à l'inconnu par des voies sûres et éprouvées et par conséquent partant de l'homme, de sa nature, de ses aspirations, en particulier de son désir de bonheur pour y rattacher tout le reste méthodiquement ;

elle est *positive* : se fondant sur ce que Dieu révèle et met à notre portée pour se faire connaître de nous et édifiant sur cette base un système structuré ;

elle est *technique,* s'intéressant au « comment » des mystères et cherchant à les expliquer par réduction à l'unité, qui est la loi de la raison.

Elle sera, par excellence, une théologie *christologique,* c'est-à-dire du Dieu fait Homme, « révélé », visible. Le Christ et sa prédestination éternelle dans le dessein du Père en sera le vrai point de départ, il en constituera le centre comme Christ mystique dans l'Eglise, à la lumière duquel tout le reste sera aperçu et il en sera la fin comme Chef glorieux du Royaume achevé [15].

Elle sera, par le fait même, davantage une théologie du salut que de la divinisation et elle s'attachera, comme à un centre d'intérêt, à son accomplissement présent plus qu'à son terme final.

POSITIONS PRINCIPALES DE LA THÉOLOGIE ORTHODOXE

Nous pouvons désormais passer à la considération de quelques mystères essentiels de notre foi et montrer brièvement comment la théologie orthodoxe, selon son optique propre, va les aborder.

---

14. Sur le thème de la déification et celui de la « lumière », on se reportera toujours avec profit à l'étude approfondie de M^me^ Lot-Borodine, *La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque,* dans la *Revue de l'Histoire des Religions,* 1932, t. 105, pp. 5-43, t. 106, pp. 525-574 ; 1933, t. 107, pp. 8-55.

15. Les ouvrages du P. E. Mersch, S. J., *Le Corps mystique* et *Théologie du Corps mystique* (Museum Lessianum) n'en témoignent-ils pas ?

Trinité.

Le mystère de la Trinité est le mystère de trois personnes qui sont un seul Dieu. A voir les choses logiquement, on peut, pour essayer de saisir quelque peu ce mystère, prendre son point de départ dans la Trinité des personnes ou dans l'unité même de la nature divine.

La théologie orientale aurait suivi la première voie, la théologie latine la seconde. Si c'était vrai, il faudrait dire que les Pères grecs comme les Pères latins partent d'un concept, les premiers du concept de personne, les seconds du concept de nature, grâce auquel ils tâcheraient d'expliquer les aspects antinomiques du mystère.

En réalité, les Pères grecs, du moins selon l'interprétation de la théologie orthodoxe, ne partent pas d'un concept, mais de la réalité même des trois subsistants ou hypostases qui sont une seule « ousie » ou réalité existante, distincte de toute autre. La Trinité des personnes est, pour eux, le premier principe logique au-delà duquel on ne peut pas remonter; ces personnes divines, on ne peut ni les expliquer ni, par exemple, les « déduire » à partir de l'Essence divine, puisque c'est une donnée première, irréductible. Leur essence, c'est leur unité même, le fait qu'elles se contiennent mutuellement, que chacune donne aux autres tout ce qu'elle a. La source de cette unité, c'est le Père, origine « personnelle » de la divinité, qui communique celle-ci au Fils et à l'Esprit; ceux-ci, trouvant dans le Père leur origine, y trouvent aussi leur fin.

On sait comment procède, par contre, la théologie latine[16] qui, en ce domaine, suit comme chef de file S. Augustin. Le grand Docteur de l'Occident part de l'homme, de la psychologie humaine. Il se représente Dieu sous l'analogie de l'âme humaine, qui se connaît et qui s'aime : selon ces démarches ou processions immanentes, elle produit en elle une représentation intérieure et fidèle d'elle-même, son verbe, et d'autre part une « inspiration d'amour » rattachant ce verbe à elle-même : l'esprit. Identiques à l'essence, ces processions sont distinctes par leur opposition même. Par là, la pensée latine cherche à s'expliquer la Trinité des personnes à partir de l'unité de l'essence.

Une telle tentative paraît, aux yeux des Orthodoxes, téméraire et impie. Vouloir déduire la multiplicité des Personnes de l'essence, conçue comme logiquement antérieure, c'est sembler mettre un premier principe de la divinité *avant* la Personne du Père, c'est vouloir percer le mystère de l'Essence divine, inaccessible à notre esprit,

16. Chaque fois que nous parlerons ici de la théologie latine, nous entendrons la théologie classique, celle des manuels, *vue dans la perspective orthodoxe.* Il y aurait beaucoup à redire à la façon dont les Orthodoxes l'interprètent et aux griefs qu'ils nous font. Nous aussi, nous nous sentons quelquefois mal compris d'eux. Mais notre exposé étant de simple information, nous n'avons pas à rectifier ces erreurs d'interprétation ni à présenter d'apologie.

c'est, surtout, ne pas aboutir, car ces processions immanentes ne paraissent pas réellement distinctes et l'on s'approche dangereusement du Sabellianisme.

Ces objections mêmes nous éclairent sur la mentalité orthodoxe. On ne déduit pas les Personnes de la nature divine, mais le Fils et l'Esprit procèdent du Père comme de la source unique.

Dans cette optique, on comprend mieux l'objection théologique que font les Grecs à l'affirmation latine de la procession du Saint-Esprit à partir du Père et du Fils.

Le Fils ne peut être gratifié d'un privilège qui n'appartient qu'au Père d'être l'origine première, le principe d'unité des autres Personnes. On détruirait de la sorte la monarchie du Père. Par ailleurs, mettre à part le Père et le Fils comme un principe unique, transpersonnel, de l'Esprit, c'est en revenir à une procession selon la nature, impensable dans la perspective orthodoxe, puisque, à ce titre, le Saint-Esprit qui est cette même nature divine, procéderait de lui-même.

Je m'empresse d'ajouter que les théologiens latins ont répondu avec pertinence aux objections des Grecs, lors du Concile de Florence au XV^e siècle. Ils y ont satisfait et apaisé leurs craintes en montrant que leur méthode, suivie par les Pères latins, eux-mêmes de grands saints, semblait aussi légitime que le schème grec. Les deux formules, la grecque : le Saint-Esprit procède du Père *par* le Fils et la latine : procède du Père *et* du Fils, furent toutes deux reconnues correctes et acceptées comme équivalentes pour la foi. L'accord, librement donné par les Grecs au décret d'union en témoigne.

Qu'on ne croie pas, cependant, que toutes les difficulés soient, de ce fait, aplanies. Il s'est tenu, récemment, à Paris, en 1950, une session entre théologiens catholiques et orthodoxes sur cette question; après de longues discussions, les deux partis se sont séparés, sans parvenir à se mettre d'accord sur leur point de vue respectif [17].

Création.

Cette diversité entre une théologie des Personnes ou de la personne et une théologie de la nature va se marquer encore plus profondément dans le domaine que les Pères grecs appellent l'« économie », c'est-à-dire l'activité de Dieu au dehors, dans l'œuvre de la Création et le retour de l'Univers en Dieu.

Quant on part d'une notion de Dieu comme Etre infiniment parfait, pleinement heureux et se suffisant à lui-même, il est bien difficile de réconcilier avec elle l'idée d'une création, production d'êtres

17. Voir *Russie et Chrétienté*, 1950, n° 3-4.

inférieurs à Dieu et distincts de lui par leur nature. Pourquoi le Parfait aurait-Il créé l'imparfait? S'Il le fait, est-il vraiment et absolument parfait et ne cherche-t-il pas en eux une perfection plus totale? La pensée philosophique, laissée à elle-même, est sans cesse guettée par le spectre du panthéisme.

Pour la théologie orientale, Dieu n'est pas une « nature » repliée sur elle-même, un Dieu « fermé », mais une Trinité de personnes qui s'extasient l'une dans l'autre, un Dieu « ouvert » qui rayonne au dehors comme le soleil.

Ce Dieu, dont l'essence est la Bonté, se communique au dehors à une multiplicité d'êtres, car il y a, en Lui, une pluralité d'énergies et de puissances distinctes et cependant identiques à son Essence, par lesquelles Il peut faire surgir, hors de Lui, des êtres auxquels Il pourra se donner.

La fin de la Création est, en effet, le Don que Dieu veut faire de Lui-même et comment ne serait-elle pas libre, puisqu'elle est le terme d'une volonté d'amour émanant de personnes?

La Trinité façonne donc l'Univers et y met son empreinte. Le Père de toute bonté, cet habile artisan, dit saint Irénée, pétrit la création de ses deux mains qui sont le Fils et l'Esprit Saint, y faisant éclater partout la puissance du Père, la sagesse (ou l'ordre) du Fils et la vie de l'Esprit.

L'homme et son destin.

De cet Univers, l'homme est le sommet, puisqu'il est fait, lui, à l'image et la ressemblance de la Trinité.

L'homme est d'abord l'image de la Trinité, puisqu'il est, comme elle, à son niveau, un être pluripersonnel dans une unique nature : la théologie orientale voit, en effet, dans le premier homme sorti des mains de Dieu toute l'humanité concrète qui en procède et répond à l'intention divine.

Cet homme est aussi créé à la ressemblance de Dieu, puisqu'il est appelé, par sa nature même, à s'unir à Lui librement.

La pensée orientale ne peut imaginer l'homme autrement que comme un être théocentrique, c'est-à-dire avec une relation dynamique, inscrite dans sa nature même vers l'union avec Dieu et la déification.

La pensée latine, elle, plus soucieuse de distinguer d'abord l'homme d'avec Dieu, considère principalement l'homme comme une nature, élevée par la bonté de Dieu à un ordre surnaturel et pourvue de dons gratuits en vue d'une fin qui dépasse ses capacités natives : conception « analytique » qui répugne singulièrement, faut-il le dire, à la perspective « personnaliste » et unifiante de l'Orthodoxie.

Créé par le Verbe comme son « hypostase visible », « Fils du Jour

divin », comme disent les Pères grecs, l'homme est donc appelé à parachever la ressemblance avec Dieu.

Cette œuvre consiste à s'orienter, lui et l'Univers entier, vers Dieu, par un processus de spiritualisation de la nature qui est du ressort de sa liberté. Composé lui-même d'un corps, d'une âme raisonnable et d'un esprit polarisé sur Dieu, suivant la trichotomie chère aux Pères grecs, il doit soumettre le corps et ses passions à l'âme, l'âme et ses valeurs à l'esprit et l'esprit à Dieu. C'est en gardant sans cesse cette orientation dynamique qu'il pourra parallèlement spiritualiser le Cosmos, dont il est le grand-prêtre et le liturge.

Au terme, il est appelé à participer à la gloire de la Trinité, ce reflet lumineux de l'essence divine inaccessible qui doit le transfigurer et pénétrer son être tout entier, corps, âme et esprit, de la lumière toute pure de la divinité.

Le péché.

Cette mission confiée par Dieu à l'origine, l'homme l'a compromise en détournant à son profit la liberté reçue. Par son péché, il a déformé en lui l'image de Dieu, désagrégé la nature et l'Univers.

Désormais, par sa faute, le mouvement vers Dieu est inversé : l'esprit se nourrit de l'âme, l'âme du corps et le corps cherche son bien dans un Univers voué à la mort. Mort, concupiscence, illusion de l'esprit sont entrés dans l'homme ; souffrance et anarchie ont envahi le Cosmos. Tel est le mystère du péché d'origine et ses répercussions cosmiques.

Trois barrières, désormais, séparent Dieu de l'homme : la nature désagrégée, le péché corrompant la volonté et la mort.

Incarnation.

Il fallait reprendre l'œuvre compromise, ramener l'homme à son intégrité primitive et mener à son terme la déification de l'homme.

C'est alors que le Verbe de Dieu se fait homme pour nous faire et nous refaire « dieux ». Il écarte les obstacles, rend à la nature humaine son intégrité en l'unissant à sa personne divine, à la volonté humaine sa droiture en obéissant jusqu'à la mort de la croix et à notre corps l'immortalité par sa résurrection.

La théologie orthodoxe aborde le mystère du Christ dans la lumière du *Dieu* fait homme et non, si je puis m'exprimer ainsi, dans celle de l'*Homme*-Dieu. Ce qui est vrai de sa personne, il faudra le dire pareillement de son œuvre rédemptrice.

Rédemption.

De même que le Christ apparaît avant tout à l'Orient chrétien comme le Verbe de Dieu, assumant l'humanité pour la diviniser, ainsi la Rédemption qu'il opère est conçue comme l'œuvre de la déification reprise et menée à terme : Dieu qui déifie, en nous transformant déjà, plus que l'Homme-Dieu qui nous sauve.

La preuve en est que la représentation la plus habituelle, l'icone populaire du Christ en Orient est celle de la Transfiguration, où la divinité rayonne dans l'humanité, déjà participante de la gloire. C'est même là, pour la pensée orthodoxe, l'état connaturel du Christ, qui lui est dû en raison de l'union hypostatique, mais Il y a renoncé par « économie », afin d'opérer notre rachat. Plus que le viateur, c'est le Christ triomphant au matin de Pâques et siégeant désormais au ciel comme le *Pantocratôr*, qu'aime à évoquer la dévotion de l'Orient.

Il faut bien l'avouer, le Christ historique semble un peu disparaître dans cette conception, ce Christ homme qui naît, souffre et meurt, si familier à notre piété occidentale [18]. Le moyen âge latin a suivi ici la maxime de S. Augustin, vers laquelle l'inclinait son humanisme : c'est par le Christ-*homme* que l'on atteint le Christ-*Dieu* et, après les abaissements de la crèche, c'est devant le mystère de sa souffrance expiatrice que la pensée latine s'est le plus longuement attardée.

Cette différence d'accent, tributaire de tempéraments spirituels divers, va expliquer les orientations ultérieures que vont suivre les théologies et que nous nous voyons contraints de n'esquisser que sommairement. La mentalité latine, humaniste, soucieuse d'autonomie et passablement juridique, concevra la rédemption comme une œuvre expiatoire, accomplie par le Christ, chef de l'humanité, éteignant pour nous, par ses souffrances, la dette de justice contractée envers Dieu par le péché et nous rendant le droit à la vie éternelle, la grâce qui nous permet de la mériter par nos actes.

Une certaine conception de la justice, qui sous-tend la pensée occidentale, volontiers dualiste, dans l'appréciation des rapports entre Dieu et l'homme, explique sans doute, à elle seule, les doctrines plus accusées de la théologie latine sur le péché originel, comme privation d'un état dû à la nature d'Adam et de ses descendants en vertu d'un décret libéral de Dieu, la notion de satisfaction pour le péché dans l'œuvre de la rédemption et le sacrement de pénitence, comme aussi les indulgences et les peines du purgatoire.

---

18. Nous n'oublions pas la piété russe, sa dévotion à l'humanité souffrante du Christ et l'imitation de son humilité. Voir à ce propos le livre suggestif de N. Gorodetzky, *The humiliated Christ in modern Russian Thought*, S.P.C.K. Mais elle a un autre accent que dans l'Eglise latine et elle ne se comprend bien que sur l'arrière-fond d'un Christ glorifié, acceptant pour nous la kénose de son humiliation terrestre.

La théologie orientale, plus mystique, c'est-à-dire unifiante, comme nous l'avons noté plus haut, ne sépare jamais Dieu et l'homme dans l'œuvre du salut et répugne à leur assigner un rôle respectif. C'est la raison pour laquelle l'épineux problème des rapports entre grâce et liberté, qui a passionné si longtemps la théologie latine, ne s'est jamais posé à l'esprit d'un Oriental ; sa doctrine de la *synergie* parfaite entre Dieu et l'homme, qui n'est, au fond, qu'une expression de la théologie négative en face d'un mystère qui dépasse l'esprit de l'homme, l'a préservé de s'engager dans ces sentiers sans issue.

Par ailleurs, la conception d'un Dieu, Bonté et Amour infini, a empêché l'Orthodoxie d'appliquer à nos rapports avec Lui notre catégorie de justice et c'est peut-être par là que s'explique la négation qu'elle oppose à certaines de nos vérités dogmatiques. Sa répudiation des peines du purgatoire a sans doute là son origine ; la sensibilité orientale ne peut accepter, semble-t-il, l'idée d'une souffrance purement expiatrice et non simplement médicinale.

Mariologie.

Notre insistance sur l'aspect humain de la Rédemption et notre coopération personnelle au salut explique, pour une part, dans la piété occidentale, les honneurs distincts rendus à la Vierge Marie et l'exaltation de ses privilèges personnels comme l'Immaculée Conception.

L'Orthodoxie, dont on connaît la touchante piété mariale, ne sépare jamais néanmoins dans ses icones comme dans son dogme la Mère de son Fils (le dogme d'Ephèse, de la *Theotokos*, fut, en réalité, une affirmation christologique) ; elle sera, de ce fait, moins encline à considérer à part le mystère de Marie. Par ailleurs, la notion de privilèges purement gratuits, non liés immédiatement à une coopération de la créature, répugne à son idée de la synergie ; aussi, sera-t-elle portée à rejeter — mais cette négation est loin d'être universellement admise — le privilège de l'Immaculée Conception, tel qu'il est défini par l'Eglise catholique.

Elle y oppose des objections que nous pouvons d'ailleurs retrouver sous la plume de certains théologiens latins, au moyen âge, entre autres celle-ci : Marie doit être rachetée et ne peut l'être avant la Passion de son Fils. Elle craint, d'autre part, en raison d'une fausse idée qu'elle se fait de cette grâce de l'Immaculée, de diminuer la valeur et le mérite de son oblation volontaire, de son Fiat, à l'Annonciation.

On peut toutefois se demander si ce n'est pas le fait même de la définition par le Pape en dehors de tout Concile qui incline certains théologiens contemporains à rejeter parmi les *theologoumena* indifférents les dogmes mariaux récemment reconnus par l'Eglise catholique.

Pneumatologie.

Toute action de Dieu au dehors, surtout celle de la restauration du genre humain, engage nécessairement et conjointement le Fils et l'Esprit, le Logos et la Vie.

L'œuvre de la déification ne s'achève pas avec le Christ. Il a restauré la nature comme un tout; il s'est uni l'humanité et en a fait son Corps mystique, mais il faut encore que chaque personne et toutes ensemble, s'unissent à Dieu librement, par un don personnel et volontaire. Ce rôle personnel d'achever en chaque chrétien la ressemblance divine est dévolu au Saint-Esprit, lui qui confère déjà à la Trinité son « cachet personnel », puisqu'il empêche la dyade du Père et du Fils de se refermer sur elle-même et est principe de vie et d'amour.

Le Christ l'avait dit, de son vivant : « Je suis venu apporter le feu sur la terre. Comme je voudrais qu'il fut déjà allumé [19] ! » Ce feu, pour les Pères grecs, c'est l'Esprit Saint, animant l'Eglise.

Eglise.

L'Eglise est, à la fois, le monde rénové par le Christ, le « paradis sur terre », selon Irénée, réplique du jardin d'Eden et anticipation de l'au-delà, mais aussi le lieu où les hommes après avoir reçu, par le baptême, l'empreinte du Christ, image du Père, achèvent librement dans l'Esprit leur ressemblance avec Dieu. L'Eglise est conçue par les Orientaux dans sa dimension verticale, son rapport avec Dieu, plutôt que dans sa dimension horizontale, en profondeur plutôt qu'en étendue [20]. Telle est la raison pour laquelle les Orthodoxes sont moins sensibles à l'aspect d'unité sociologique, qui fait de l'Eglise un seul Corps visible du Christ. La catholicité est, pour eux, plus ontologique que géographique, interne plutôt qu'externe et visible, car elle est, en réalité, le signe et le caractère de la Trinité dans l'Eglise, le mystère de plusieurs en un seul. De même que chaque personne divine est toute l'ousie, ainsi chaque église locale, par son évêque, possède toute l'essence de l'Eglise et est le lieu de la présence plénière de l'Esprit. L'unité de l'Eglise en son ensemble se réalise dans l'amour mutuel et la parfaite égalité des évêques, détenteurs du pouvoir sacerdotal, comme d'ailleurs dans la concorde des fidèles en tant que temples du Saint-Esprit : c'est par là qu'elle est l'image terrestre de la Trinité bienheureuse.

C'est l'Esprit qui, dans l'Eglise, assure l'unité de l'amour et non un pouvoir juridique quelconque, surtout pas celui d'un seul. C'est

19. Lc 12, 49.

20. Nous devons cette remarque à Mgr Szepticky, *Deux mentalités*, dans *Irénikon*, 1926, n° 5, p. 234.

l'Esprit qui est à l'œuvre dans les sacrements avec l'évêque et le prêtre. Sans lui, pas de présence sacramentelle du Christ ; il est l'âme qui donne aux mots et aux gestes leur vertu divine. Il n'y a pas d'eucharistie sans épiclèse, c'est-à-dire sans l'invocation du Saint-Esprit, indispensable, selon la théologie orthodoxe, pour conférer aux paroles de l'institution, leur pouvoir consécrateur.

CONCLUSION

Ce bref aperçu, que nous ne pouvons développer davantage, nous a fait pressentir la dualité des théologies latine et orientale, dues à des optiques très différentes. Une enquête plus poussée nous en convaincrait sans doute bien davantage.

On peut se demander, en terminant, si la négation par l'Orthodoxie, de dogmes catholiques comme le Primat et l'infaillibilité du Souverain Pontife, le *Filioque*, l'Immaculée Conception, le Purgatoire et quelques autres, n'est pas due d'abord à une perspective qui ne réussit pas à les intégrer plutôt qu'elle ne les rejette. Nos dogmes, expression d'une foi qui doit nous être commune, s'incarnent nécessairement, *dans leur expression même*, au sein d'un contexte théologique et selon une mentalité religieuse. Sentir les limites de celle-ci, en prendre conscience et vouloir les dépasser pour rejoindre la perspective de l'autre, afin que lui aussi fasse le même chemin inverse et découvre un jour la vérité que nous lui proposons, n'est-ce pas la seule voie certaine d'un rapprochement durable ?

C'est, à notre avis, la tâche la plus urgente : avant d'oser espérer l'unité de nos églises, il faudra d'abord confronter nos théologies, les mettre en contact l'une de l'autre, les enrichir l'une par l'autre. N'y aurait-il pas grand profit, pour l'une comme pour l'autre, à lever le rideau de fer qui les sépare [21] ? Une cure de théologie négative ne ferait-elle pas le plus grand bien à la théologie latine, dans sa quête rationnelle, trop rationnelle, du mystère de Dieu-Trinité et du mystère du salut ? Et l'Orthodoxie elle-même, si attentive aux réalités eschatologiques de la gloire, n'y gagnerait-elle pas un peu de notre inquiétude humaine pour le déroulement terrestre du salut et son accomplissement ecclésial ici-bas, au sein d'un monde qui le cherche sans le connaître ?

Eegenhoven-Louvain G. DEJAIFVE, S. J.
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean.

21. Ce « ressourcement » oriental s'est amorcé, dans la théologie latine, depuis une génération. La « source » grecque a d'ailleurs toujours irrigué la pensée occidentale, même au moyen âge. Mais ce qu'on souhaite ici, c'est un contact des théologies « vécues » de part et d'autre.