

# **Le mystère de la divino-humanité Signification herméneutique d'une notion de l'anthropologie orthodoxe**

par Waclaw HRYNIEWICZ o.m.i.

Au cours de ces dernières décennies, la pensée chrétienne, surtout occidentale, a passé par une période de crise particulièrement aiguë révélant souvent son impuissance à surmonter la séparation, ou même l'opposition, de l'historique et du transcendant, du créé et de l'incrélé, du temporel et de l'éternel. Le statut même de la relation Dieu-homme devient de plus en plus ambigu et perd son équilibre.

Les réflexions qui suivent voudraient suggérer une approche de ce problème fondamental, inspirée par la notion de « divino-humanité ». Elle détermine, dans une grande mesure, l'attitude de l'Eglise orthodoxe concernant tous les phénomènes de la pensée contemporaine, la présence des chrétiens dans la culture et dans le monde. La notion de divino-humanité est une des idées les plus originales qui - du point de vue herméneutique - pourraient être introduites par la tradition chrétienne orientale dans les débats sur le problème de la relation Dieu-homme<sup>1</sup>. Dans son sens immédiat, cette notion constitue le principe d'interprétation de la réalité divino-humaine du Christ ; d'une façon plus large, elle peut être appliquée aussi à l'interprétation du mystère de l'homme lui-même, du mystère de l'Eglise et de toute l'évolution de l'histoire humaine. C'est dans ce sens qu'elle a été souvent employée par les penseurs religieux orthodoxes comme une manière originale d'interprétation. Ce qui décide de l'importance herméneutique de cette idée, c'est le fait qu'elle n'est pas née de réflexions abstraites sur la nature humaine ; elle est le résultat de nombreux essais d'interprétation de la relation du divin et de l'humain dans le Christ, dans l'homme, dans le mystère de l'Eglise, dans la culture et dans toute l'histoire de l'humanité.

La théologie chrétienne cherche de différentes manières la solution du problème. Parfois elle semble sous-estimer l'historique au profit du trans-

1. La notion de « divino-humanité » (en russe *bogotchelovetchestvo*, *bogotche-lovetchnost*) possède en allemand, néerlandais et anglais les équivalents suivants : *Gottmenschentum*, *Godmanhood*, *God-humanity*.

ependant. La révélation chrétienne peut être alors déformée par le désir de fuir l'histoire. Parfois, suivant l'exemple des humanismes modernes, elle tombe dans l'autre extrême et rejette le transcendant pour sauver l'historique. C'est le cas de la « théologie de la mort de Dieu », phénomène assez frappant dans l'histoire de la pensée chrétienne occidentale. Les Orthodoxes se demandent souvent pourquoi la théologie occidentale moderne, pour se rapprocher de l'humanisme, prêche un Dieu sécularisé.

La notion de divino-humanité pourrait apporter une certaine correction aux différentes tendances sécularistes actuellement répandues. Elle fait entrevoir les principales insuffisances du concept de « co-humanité » (*Mitmenschlichkeit*) comprise d'une façon autonome et horizontale. A notre époque où fleurissent les théologies « politiques », les théologies de la libération et de la révolution et même les « théologies de la mort de Dieu », la voix de l'Orthodoxie ne doit pas être oubliée.

Quel pourrait donc être l'apport de l'Orthodoxie à la solution de tous ces problèmes ? Les limites d'un article ne permettent pas de répondre d'une façon adéquate à la question. Il faut au moins présenter brièvement la notion de divino-humanité et, ensuite, dégager ses implications herméneutiques qui permettraient une compréhension plus pleine de la perspective orthodoxe concernant la relation entre Dieu et l'homme. Nous ne prétendons pas apporter une réponse à toutes les questions que suscite cette notion. On essaiera de proposer plutôt une orientation dans laquelle on doit chercher les réponses aux questions qui se posent de nos jours.

### I. *Le contexte herméneutique du développement de l'idée de divino-humanité*

Au cours de l'histoire de l'Eglise d'Orient nombreux ont été ceux qui ont confessé le théandrisme chrétien. Lors des controverses christologiques des premiers siècles, la notion de divino-humanité se dessina déjà, quoique d'une manière encore peu distincte, dans les écrits des Pères de l'Eglise, tels que par exemple saint Grégoire de Nysse, Théodore de Mopsueste, saint Jean Chrysostome<sup>2</sup>. Elle est impliquée avant tout dans la doctrine du Concile de Chalcédoine qui rejeta tant le point de vue du dualisme nestorien (séparation des réalités divine et humaine dans le Christ) que celui du monophysisme (Dieu absorbant la réalité humaine). Selon l'enseignement du Concile, le divin et l'humain sont unis dans le Christ sans confusion et sans division. L'harmonie de deux natures et de deux volontés en Christ constitue le fondement de la synergie des

2. D'après S. Boulgakov, on peut reconnaître en Apollinaire de Laodicée un précurseur de l'idée de divino-humanité. Il enseigne que « l'homme céleste », existant en Dieu lui-même, est le prototype de la création de « l'homme terrestre » ; on trouve aussi chez lui l'idée de la ressemblance réciproque de Dieu et de l'homme. Cf. « Die christliche Anthropologie » dans *Kirche, Staat und Mensch*, Genève, 1937, pp. 209-255, surtout pp. 237-238.

actions de Dieu et de l'homme. Au VII<sup>e</sup> siècle, on rencontre deux grands défenseurs du théandrisme christologique : saint Maxime le Confesseur et saint Théodore Studite.

Parmi tous les témoins privilégiés de la divino-humanité un rôle spécial appartient à saint Maxime le Confesseur († 662). Il est vraiment « le confesseur par excellence de l'humano-divinité du Christ »<sup>3</sup>. Dans sa confession de foi en la plénitude humano-divine du Christ, Maxime a assumé, en effet, toute la synthèse de la tradition chrétienne de l'Eglise indivise. Chez lui, cette tradition est encore pleinement catholique ; elle contient l'apport de l'*oikouménè* tout entière : Moyen Orient, Byzance, Rome, Carthage. On découvre chez lui une synthèse de plus en plus grandiose de l'économie divine dans laquelle s'opère la plus haute synergie entre l'humain et le divin<sup>4</sup>. Tout le secret de la création, il le voit dans le mystère de l'Incarnation qui manifeste l'entière ontologie du créé dans son rapport à l'incréd. Le dogme de Chalcedoine met en lumière l'ensemble de la réalité du cosmos. La synthèse de Dieu et de l'homme dans le Christ éclaire non seulement le mystère de l'homme lui-même, mais aussi celui de la création tout entière. Tout dépend du libre accueil de la grâce par l'homme. En défendant le libre vouloir humain du Christ contre le mono-énergisme, il a définitivement contribué au développement correct de la notion de divino-humanité. Maxime était convaincu que de la permanence dans le Christ de la nature humaine découle nécessairement la vérité de la permanence de la volonté et de l'opération humaine. Dans le Christ la dépendance de la volonté humaine par rapport à la volonté divine n'est pas une soumission passive. Autrement il faudrait nier la liberté et l'énergie humaines, choisir le fatalisme et le quiétisme. Cela signifierait également que l'humanité n'a rien à faire dans l'œuvre de son salut. Dieu opère seul, à l'exclusion de sa créature. En s'attaquant à la collaboration active dans le Christ de la liberté humaine avec la volonté divine, on menace toute la vérité théandrique du christianisme. Saint Maxime et ses partisans (quelques moines, en effet) ont combattu le principe de la soumission passive au divin sans verser pour autant dans un autre principe, celui de l'indépendance de l'humain. Une union vérifiable entre Dieu et l'homme est basée sur leur action réciproque. Dieu ne veut pas que sa grâce et sa vérité soient acceptées d'une manière passive et servile. Il demande à être reconnu par un acte libre de l'humanité. La causalité créatrice de Dieu respecte les principes d'être et d'agir qu'il a donnés à ses créatures et, en particulier, le statut propre de l'humanité, la volonté libre de l'homme. La divinisation est au fond l'innovation ontologique et l'accomplissement de la nature humaine en Dieu. L'agir

3. M.-J. LE GUILLOU. « Préface. De Maxime le Confesseur (+ 13 août 662) à Vladimir Soloviev (+ 13 août 1900) » dans J.-M. GARRIGUES. *Maxime le Confesseur. La charité avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 9.

4. Dans sa Préface au livre d'Alain RIOU, *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 11, M.-J. LE GUILLOU écrit : « Maxime mérite d'être connu, à l'égal d'Augustin. Il se situe en vérité à un des tournants les plus décisifs de la pensée chrétienne. »

humain et l'agir divin se compénètrent dans la liberté. C'est un théandrisme personnel et ontologique à la fois. Son principe suprême est l'amour, « avenir divin de l'homme »<sup>5</sup>.

À l'époque byzantine le sens théologique de l'idée de divino-humanité se manifesta avant tout dans la doctrine de la transfiguration (*metamorphosis*) de la nature humaine par les énergies créées de Dieu<sup>6</sup>. Ses grands témoins sont, entre autres, saint Syméon le Nouveau Théologien († 1022), Nicolas Cabasilas († 1371 ou 1400) et saint Grégoire Palamas († 1359). Pourtant il fallait attendre l'époque moderne pour que la notion de divino-humanité fût redécouverte dans toute son envergure. C'est avant tout Vladimir Soloviev qui l'a fait dans ses *Leçons sur le théandrisme*<sup>7</sup>. Cette notion constitue chez lui le centre herméneutique de la révélation chrétienne, le critère fondamental de la vie et de l'unité de l'Église. Il l'a rencontrée surtout chez saint Maxime le Confesseur et il a bien perçu l'originalité de sa contribution<sup>8</sup>. Dans la notion de divino-humanité Soloviev a vu toute la synthèse de la foi en Dieu et en l'homme, unique moyen de surmonter la crise religieuse et les fausses opinions concernant les rapports entre l'homme et Dieu. D'après lui, la divino-humanité est un processus englobant l'histoire de l'humanité entière qui se manifeste à travers les différentes religions et qui ne peut trouver sa pleine réalisation que dans le christianisme.

Les slavophiles avaient appliqué la notion de divino-humanité à l'épistémologie, en soulignant que la connaissance humaine possède le caractère intégral, conciliaire (*sobornii*) et synergique. Grâce à la sophiologie, cette idée a joué un rôle très important dans le renouveau de la pensée orthodoxe russe<sup>9</sup>. Plusieurs penseurs religieux russes du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle ont développé la notion de divino-humanité d'une façon originale dans le contexte du conflit moderne entre la religion et l'humanisme. Ils ont essayé d'élaborer une « anthropodicée » philosophique et théologique dans le but de s'opposer à toutes les tendances à l'auto-affirmation ou à l'apothéose de l'homme (*tchelovekobojestvo*), au point de le concevoir

5. Cf. J.-M. GARRIGUES, *op. cit.*, pp. 83 ss. Voir aussi les observations critiques concernant cet ouvrage par le P. Fr. BRUNE, « La rédemption chez saint Maxime le Confesseur » dans *Contacts*, 30 (1978), n° 102, pp. 141-171.

6. La notion de surnaturel en tant que don ajouté à la nature créée est ignorée par la tradition orthodoxe ; l'idée de grâce créée lui est étrangère. Elle ne parle que de la grâce créée, c'est-à-dire des énergies divinissantes, rayonnant perpétuellement de l'essence divine. Cette distinction entre l'essence et les énergies de Dieu apparaît déjà chez saint Basile et saint Grégoire de Nysse et elle est acceptée entre autres par le Pseudo-Denys, saint Jean Damascène et saint Grégoire Palamas. C'est par les énergies créées que Dieu se révèle à ses créatures en les défiant ; son essence reste absolument transcendante, inaccessible et inconnaissable.

7. « Tchtenia o Bogotchelovchestve (1877-1881) » dans *Sobranie Sotchinenii V.S. Solovieva* (éd. phototypique), Bruxelles, 1966, pp. 3-181.

8. Sur ce sujet voir les remarques suggestives de M.-J. LE GUILLOU, *op. cit.*, pp. 9-22.

9. Cf. N. ZERNOV, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, London, 1963, pp. 283-308.

d'une façon extrêmement moniste ou dualiste. Dans leurs intentions la notion de divino-humanité devait contribuer à surmonter en particulier deux tendances extrêmes concernant la relation Dieu-homme : *a/* le transcendantisme pessimiste de l'anthropologie protestante, pessimisme se manifestant surtout dans l'affirmation que le péché originel a détruit dans l'homme l'image même de Dieu<sup>10</sup> ; *b/* l'immanentisme purement humaniste qui méconnaît le rapport étroit entre l'humain et le divin. Puisque, au fond, ces deux tendances mènent au sécularisme, l'idée de divino-humanité de l'homme devait être un essai pour surmonter à la fois le transcendantisme et l'immanentisme ; elle devait dégager une partie de la vérité enfermée dans l'un et l'autre et, ainsi, éclairer la synthèse du divin et de l'humain dans la structure même de la réalité créée<sup>11</sup>.

Sous l'influence de Soloviev la notion de divino-humanité est devenue un motif central chez presque tous les grands penseurs de l'époque postérieure, tels que F. Dostoïevski, N.A. Berdiaev, S.N. Boulgakov, S.L. Frank, P. Evdokimov, O. Clément<sup>12</sup>. Chacun de ces auteurs lui donne des nuances spécifiques. Ils nous livrent une interprétation originale des textes bibliques, en continuation avec la pensée patristique de l'Église orientale, visant à poser et résoudre correctement le problème crucial de la relation entre l'homme et Dieu.

Notons bien que la divino-humanité, le théandrisme, se trouve au cœur de la vision unitaire du mystère chrétien. Elle constitue, en effet, son centre herméneutique. La divinisation de l'homme, but suprême du dessein salutaire de Dieu et force directrice de sa création, ne peut se faire qu'avec le concours dynamique de la liberté de l'homme elle-même que Dieu suscite et soutient constamment par sa grâce.

## II. La divino-humanité et le statut de la relation Dieu-homme

C'est un trait caractéristique de la pensée orientale de ne pas fractionner et fragmenter, mais de synthétiser et universaliser. Elle n'introduit pas des séparations, des oppositions et des divisions là où les réalités se complètent mutuellement et s'unissent sans perdre leur authenticité<sup>13</sup>.

10. C'est aussi en raison de l'opposition des penseurs orthodoxes au barthisme et à sa conception pessimiste de la nature humaine, même après l'Incarnation. Cf. N. BERDIAEV, « Probiema tchelovieka (k postroeniou khristianskoi antropologii) » dans *Pout*, 12 (1936), n° 50, p. 9 ; B. VICHESLAVTSEV, « Obraz bojii v souchtchestve tchelovieka » dans *Pout*, 11 (1935), n° 49, pp. 66-67.

11. Cf. S. BOULGAKOV, « Die christliche Anthropologie », *op. cit.*, pp. 248-251.

12. Cf. N. BERDIAEV, *Filosofia svobodnogo doukha*, vol. I-II, Paris, 1928 ; S. BOULGAKOV, *Du Verbe Incarné (Agnus Dei)*, Paris, 1943 ; IDEM, *Le Paraclét*, Paris, 1946 ; IDEM, *Nevesta Agnitsa*, Paris, 1945 ; S.L. FRANK, *Realnosti tchelovek*, Paris, 1956, pp. 209-220 ; IDEM, *S nami Bog*, Paris, 1964, pp. 189-205 ; P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1959, passim ; O. CLÉMENT, *Questions sur l'homme*, Paris, 1972, pp. 31, 36, 40, 50, 196.

13. Cf. P. NELLAS, « La Mort de Dieu et la résurrection de l'homme » dans *Contacts*, 28 (1976), n° 95, pp. 204 ss.

L'historique et le transcendant, le terrestre et le céleste, le temporel et l'éternel, l'homme et Dieu - toutes ces réalités coexistent sans s'exclure et sans s'opposer. Le temps révèle l'éternité et la rend réelle ; l'éternité accomplit le temps, constitue son contenu définitif et son but. La vie future n'écrase pas ni n'engloutit la vie présente ; elle lui donne continuité et sens. L'homme est une personne qui commence par vivre dans le temps, mais qui s'accomplit dans l'éternité. Il trouve en Dieu son accomplissement et sa plénitude. Créé à l'image de Dieu, il est appelé à une transformation radicale par la participation à la vie de Dieu lui-même. C'est la métamorphose de la divinisation, de la *théosis*. L'homme est manifestation et gloire de Dieu, comme le disent souvent les Pères grecs<sup>14</sup>.

Il semble que le phénomène de « la mort de Dieu » dans la pensée occidentale résulte en partie de certaines caricatures « théistes ». On a beaucoup écrit déjà sur cette problématique. Les théologiens occidentaux se sont efforcés de répondre à cette provocation. Ils ont même créé ce qu'on appelle « la théologie de la mort de Dieu ». On voit mieux aujourd'hui le danger auquel conduit l'humanisme athée et autonome : pour que l'homme soit libre et son existence authentique, il faut que Dieu n'existe pas. Mais en fin de compte on ne parvient qu'à tuer l'homme lui-même. La mort de Dieu s'avère être en réalité la mort de l'homme<sup>15</sup>.

La contribution des théologiens orthodoxes<sup>16</sup> n'a pas été absente des débats. L'effort de la théologie occidentale pour résoudre le problème leur apparaît sympathique dans ses intentions, mais les solutions apportées leur semblent parfois superficielles, trop théoriques et même dangereuses. Au fond elles méconnaissent le vrai sens de la divino-humanité qui demeure le noyau du christianisme. Il ne suffit pas de parler la langue de nos contemporains et de leur retraduire le message chrétien, même si ce désir est inspiré par une bonne intention. Il faut donner à l'homme le vrai Dieu, le Dieu qui sauve, le Dieu du Christ qui agit par l'Esprit Saint dans l'histoire des hommes en les libérant et non un Dieu sécularisé et théorique. La théologie de la mort de Dieu ne lève en rien les graves malentendus dans la façon de concevoir Dieu et l'homme, qui ont conduit à la révolte de l'humanisme autonome contre Dieu. Elle s'éloigne de la réalité du salut qui est venu dans et par le Dieu-Homme.

Le Dieu-Homme, le Christ, unit Dieu et l'homme dans une même personne, sans confusion et sans division. Il révèle pleinement d'une part

14. « Gloria enim Dei vivens homo », dit saint IRÉNÉE (*Adv. haer.*, IV, xx, 7. PG 7, 1037). Cf. saint GÉGOIRE DE NYSSE, *Epistulae*, PG 37, 1327.

15. Cf. R. MEHL, « La crise actuelle de la théologie » dans *Etudes théologiques et religieuses*, 45 (1970), pp. 355-366, surtout p. 365.

16. Cf. S.S. HARAKAS, « An Orthodox Evaluation of the "New Theology" » dans *Greek Orthodox Theological Review*, 12 (1967), pp. 340-368 ; Ch. YANNARAS, « Commentaire d'un orthodoxe sur la "mort de Dieu" » dans *Contacts*, 20 (1968), n° 62-63, pp. 101-114 ; T. STYLIANOPOULOS, « New Theology and The Orthodox Tradition » dans *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 14 (1970), pp. 136-154 ; P. NELLAS, cf. supra n. 13.

Dieu et sa réelle nature, d'autre part les vraies dimensions de la nature humaine. Il révèle l'amour de Dieu pour l'homme, sa *philanthropie*, pleine de respect et d'estime. Dieu, comme l'homme réel, descend dans la mort même ; il meurt, il vainc la mort, il ressuscite. Dieu meurt pour que l'homme ressuscite dans son âme et dans son corps. Cette mort réelle et historique de Dieu porte en elle déjà la résurrection réelle, véritable et historique de l'homme. La mort de Dieu s'identifie à la résurrection du Christ. Dans la perspective orthodoxe, tel est le vrai cœur du problème. Comme le dit P. Nellas, « la réponse à l'annonce de la mort de Dieu est l'évangile de la résurrection de l'homme »<sup>17</sup>. Au lieu d'un discours idéologique ou philosophique, nous avons ici une histoire réelle. Ce n'est pas la mort d'une idée qu'on se faisait de Dieu ni un jeu de mots, mais la mort historique réelle de Dieu. Cependant cette mort devient à la fois le salut de l'homme, sa promotion inégalable, sa vraie résurrection. En d'autres mots, la vraie réponse aux philosophes et théologiens de la mort de Dieu est le message chrétien du salut. Il faut repenser plus profondément l'ensemble de la christologie, de la sotériologie et de la pneumatologie.

La plus originale spécificité du christianisme est son caractère théandrique. Le mystère de la divino-humanité s'accomplit dans l'histoire des hommes, touchée une fois pour toutes par l'incarnation historique de Dieu. Par respect pour sa création et pour la liberté de l'homme, Dieu se révèle et agit dans le temps. Mais cela produit en même temps le dépassement de l'histoire humaine en Dieu. L'accomplissement de l'histoire devient désormais une synergie de l'action divine et de l'action humaine.

Le christianisme est théandrique en son essence. Bien plus qu'un théisme, il est avant tout un théandrisme. De ce fait, il dépasse tous les théismes et tous les humanismes, il n'est pas une religion comme les autres. Il suppose l'action divine, mais exige à la fois l'action humaine, une relation réciproque entre l'homme et Dieu<sup>18</sup>. La réalisation de la divino-humanité dépend non seulement de Dieu, mais aussi de l'humanité elle-même, de sa synergie.

Certes, la divino-humanité restera toujours pour l'homme un idéal, un but à atteindre, et non le fait déjà accompli d'une vie toute pénétrée par Dieu. Il y a une seule exception : la divino-humanité du Christ lui-même dans sa plénitude absolue et permanente. Mais, pour nous, elle doit se concrétiser, s'accomplir et se continuer au fil de nos vies. Elle est un but également pour l'Eglise, comme œuvre de l'Esprit Saint au cours des siècles. La divino-humanité veut montrer que le sens ultime de l'histoire humaine se trouve au-delà des limites de l'histoire et de l'homme lui-même. Mais, pour reprendre une belle expression d'Olivier Clément, c'est « un au-delà devenu par l'Incarnation intérieur à l'histoire et à

17. P. NELLAS, « La mort de Dieu », *art. cit.*, p. 208.

18. Cf. A. VAN BUNNEN, « Le christianisme : théisme ou humanisme ? » dans *Contacts*, 28 (1976), n° 95, pp. 187-194.

l'homme »<sup>19</sup>. La transcendance se fait immanente et se retrouve au cœur du temps.

Le mystère de la divino-humanité c'est, au fond, tout le mystère du Christ incarné, crucifié et ressuscité, se réalisant, à la mesure de sa toute-humanité (*vsetchelovtchesto*) consubstantielle à tous les hommes, dans et par l'histoire. Depuis Pâques et Pentecôte cette histoire devient « eschatophore », c'est-à-dire inséparable des événements derniers, des *eschata*, et de leurs énergies transfigurantes. Le mystère du Christ crucifié et ressuscité, indissolublement lié avec l'économie du Saint-Esprit, constitue donc le sens et la fin de l'histoire. Il juge constamment cette histoire parce qu'il est toujours au-dedans de celle-ci. Par le mystère pascal du Christ la fin de l'histoire se trouve déjà dans l'histoire. C'est elle qui lui donne sens. L'histoire elle-même devient une dimension de l'eschatologie, elle est inséparable des événements derniers. Mais cela signifie en même temps que l'histoire des hommes ne doit pas être comprise comme une réalité purement humaine. Elle est aussi « eschatophore », c'est-à-dire pénétrée d'un bout à l'autre par les énergies transfigurantes, - comme un feu, une lumière, - une irruption de l'accomplissement final. Elle devient un processus divino-humain, où Dieu et l'homme s'affrontent mutuellement ou agissent en commun, même si la continuité de ce processus échappe à nos yeux, pas encore transfigurés pour en apercevoir les conséquences.

On pourrait dire qu'au fond, lorsque le théandrisme est rompu, cela résulte toujours d'un oubli de l'Esprit Saint. C'est lui qui est le vrai souffle de la vie divine et de la liberté. Vu de ce côté, le théandrisme s'identifie à toute la révélation de Dieu dans l'histoire humaine, à son action dans et par le temps, à l'œuvre de l'Esprit dans l'Eglise, corps du Christ. Dans le processus divino-humain, c'est l'Eglise qui doit constituer « un ferment humble et irréductible, une inspiration, une lumière, et aussi une dénonciation des idoles, critique selon l'Esprit (...), le lieu de recueillement et de l'ouverture à l'éternité, simultanément un dynamisme de transfiguration »<sup>20</sup>. L'Eglise est appelée à transfigurer l'histoire et à renouveler le monde : elle doit redevenir constamment plus pleinement ce qu'elle est par la vocation de Dieu. De cette façon elle parvient à agir de plus en plus comme une force divino-humaine de régénération spirituelle.

### III. Face au mystère théandrique de l'homme

La notion de divino-humanité exprime l'ouverture réciproque de l'homme et de Dieu. L'homme n'est pas un être absolument autonome et renfermé sur lui-même comme une « monade sans fenêtres ». Il est un être en communion, en dialogue, toujours en relation, en réponse, ou en

19. « Notes éparses pour une théologie de l'histoire » dans *Contacts*, 28 (1976), n° 95, p. 243.

20. *Ibid.*, p. 249.

révolte, un être théocentrique de par sa nature même ouvert sur Dieu. Dieu va au-devant de cette ouverture et c'est lui qui fait l'homme véritablement humain. Lui aussi, il est « ouvert » sur l'homme. La communion avec Dieu est un élément déterminant de son essence. Le mystère impénétrable du « Dieu caché » (Is 45, 15) se prolonge - pour ainsi dire - dans le mystère de « l'homme caché », dont saint Pierre dit qu'il est *ho kryptós tes kardias ánthropos* (1 P 3, 4). La divino-humanité de l'homme est ce qui le fait vraiment humain ; c'est la source de l'humanité en lui<sup>21</sup>. L'ouverture réciproque de l'homme sur Dieu et de Dieu sur l'homme conduit en conséquence à la coexistence de l'humain en Dieu et du divin en l'homme.

Le mystère théandrique de l'homme se fonde sur le fait de la création de l'homme à l'image de Dieu (Gn 1, 26). Il y est potentiellement contenu ; il se manifeste par la capacité radicale qu'a l'homme d'accueillir Dieu et par sa destination éternelle à la divinisation (*théosis*). Dans ce sens, la divino-humanité de l'homme est la réalité qui lui est due de toute éternité ; elle existe comme un prototype idéal de l'homme en Dieu et comme l'image de Dieu en l'homme, comme l'« humanité » de Dieu (*tchelovetchnost Boga*), c'est-à-dire ce que Dieu a en lui-même d'originellement humain<sup>22</sup>. Cette éternelle « humanité de Dieu » est, en quelque sorte, le revers de la divinité de l'homme. L'homme fut créé en tant que participant de la nature divine et Dieu, grâce à l'Incarnation, participe pleinement à la nature humaine. Ainsi, comme dit P. Evdokimov, l'humanité de Dieu correspond à la divinisation de l'homme<sup>23</sup>.

Dans l'anthropologie orthodoxe la notion de divino-humanité est née de la réinterprétation du contenu essentiel du dogme chalcédonien en rapport avec l'homme et l'ensemble de l'histoire. Selon S. Boulgakov, le dogme chalcédonien n'est pas seulement une norme principale pour la christologie, mais aussi le principe fondamental de l'ontologie elle-même<sup>24</sup>. La forme apophatique de ce dogme, qui s'exprime en quatre formules négatives, comprend en fin de compte un contenu positif : l'affirmation de la divino-humanité, qui est l'idée centrale du christianisme manifestant un lien dynamique entre l'Incarnation et toute l'histoire humaine.

Le mystère de la personne humaine relève de son ouverture, de sa capacité à la transcendance. Ce qui donne à réfléchir c'est que l'idée de

21. Cf. notre étude « L'anthropologie orthodoxe contemporaine » dans *Analecta Cracoviensia*, 4 (1972), pp. 217-238 et « L'homme - être ouvert à la participation en Dieu » dans *Byc czlowiekiem* (Être homme), Poznan, 1974, pp. 233-255 (en polonais avec un résumé en français).

22. Cf. S. BOULGAKOV, « Die christliche Anthropologie », *art. cit.*, p. 235 ; N. BERDIAEV, « Problema tchelovieka », *art. cit.*, pp. 7-8, 25-26 ; IDEM, *Ekzistentsialnaia dialektika bojestvennogo i tchelovetcheskogo*, Paris, 1952, pp. 137-157, surtout p. 138.

23. *L'Orthodoxie*, p. 88.

24. « Die christliche Anthropologie », *art. cit.*, p. 250. Déjà en 1933 Boulgakov demandait qu'on revienne à la grande vérité de Chalcedoine sur la divino-humanité (« Na poutiakh dogmi » dans *Pout*, 9 (1933), n° 37, pp. 3-35).

divinisation (*théosis*) de toute la création, et non pas celle de la rédemption ou de la satisfaction personnelle, constitue le motif central de la patristique de l'Église orientale. Ce n'est pas par hasard que les plus grands maîtres de l'Église orthodoxe penchaient pour l'idée de l'apocatastase (Clément d'Alexandrie, Origène, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze, Maxime le Confesseur). L'Orthodoxie n'a pas accepté cette notion d'apocatastase comme une certitude doctrinale ; elle l'adopta dans le domaine de la spiritualité comme exprimant l'espoir, la prière et le combat continu pour le salut de tous, même des « mauvais », afin qu'ils ne soient pas exclus du salut, mais transfigurés <sup>25</sup>.

A la lumière de la tradition orientale, la divinisation ne doit pas être comprise individuellement. Elle possède le caractère « conciliaire » (*sobornii*). L'homme ne peut être transfiguré que quand il aime son prochain et vit pour les autres. La dimension horizontale de l'amour actif, dont le but est le salut de tous les hommes, devient en même temps amour « vertical », amour de Dieu. L'interprétation orthodoxe du salut cosmique est profondément marquée par la notion de « conciliarité » (*sobornost*) : l'homme ne se sauve qu'avec les autres, jamais séparément. Ainsi la notion de divino-humanité trouve son achèvement dans l'espoir du salut universel, vraiment « conciliaire », dans la responsabilité de tous pour tous. Le salut d'un individu est étroitement lié avec le salut d'un autre homme, de tous les hommes et de l'univers. D'après Berdiaev cette « conciliarité » du salut est le postulat du christianisme conçu comme la religion de l'amour et de la compassion <sup>26</sup>. Bien que ces idées n'aient pas trouvé une formule claire dans la conscience théologique, on les ressent néanmoins toujours dans l'atmosphère spirituelle de l'Église orthodoxe.

A un autre égard encore, la notion de divino-humanité pourrait contribuer à surmonter l'opposition entre le créé et l'incrédé ou, si l'on veut, entre le verticalisme et l'horizontalisme. L'homme créé à l'image de Dieu-Créateur n'est pas seulement un être luttant contre le mal et cherchant le salut ; il est aussi un être créateur, dont la vocation est la créativité et la transformation de la vie. Il est appelé à « humaniser le monde », à lui « donner continuellement le nom humain », à créer une vraie culture <sup>27</sup>. Le mystère de la divino-humanité ne se limite ni au Christ seul,

25. Cf. N. BERDIAEV, *O naznatcheniï tchelovieka*, Paris, 1931, pp. 286-303 ; O. CLÉMENT, *Transfigurer le temps*, Neuchâtel, 1959, pp. 215-218. Le défenseur le plus décidé de la doctrine de l'apocatastase fut à notre époque S. Boulgakov : cf. *Nevesta Agntsa*, *op. cit.*, pp. 493-586. Cf. aussi notre étude « L'espérance du salut universel. Réflexions sur la tradition orientale » dans *Wież*, 21 (1978), n° 1, pp. 25-44 (en polonais).

26. N. BERDIAEV, « Rousskaïa religioznaïa ideïa » dans *Problemi rousskogo religioznago soznania*, Berlin, 1924, pp. 123-129 ; IDEM, *Filosofia svobodnago doukha*, *op. cit.*, vol. II, p. 226 ; S. BOULGAKOV, *Nevesta Agntsa*, *op. cit.*, pp. 533-534, 547-552, 569-586.

27. Expression de S. Boulgakov, « Die christliche Anthropologie », *art. cit.*, pp. 253-254. Dans la nature créatrice de l'homme Berdiaev découvrait l'essence même de l'image de Dieu en lui et sa ressemblance avec le Créateur divin (« Problema tchelovieka », *art. cit.*, pp. 9-11).

ni à des personnes humaines individuelles ; il s'étend à l'histoire de l'humanité tout entière et, par là, il explique le sens profond de la culture humaine, du progrès et de l'humanisation du monde. La divino-humanité exige de la part de l'homme son engagement actif dans le processus de la culture et de la transformation du monde.

Dès son début, la tradition de l'Eglise d'Orient a été favorable à l'interprétation du christianisme dans une perspective cosmique (transfiguration du cosmos, divinisation de tout être créé)<sup>28</sup>. Le christianisme est la religion de la divino-humanité et celle-ci exclut le dualisme de l'Eglise et du monde, de l'Eglise et de la culture, du sacré et du profane, du vertical et de l'horizontal, du salut et de la créativité. La divino-humanité justifie profondément la créativité de l'homme et sa haute vocation à transformer la vie d'une façon créatrice, inspirée par l'amour de l'homme. Autrement nous n'aurions affaire qu'à « un christianisme apeuré » et diminué. Berdiaev écrit avec justesse que le christianisme conçu exclusivement comme la religion d'une humble soumission et du salut individuel serait « un système d'égoïsme transcendant »<sup>29</sup>. Le personnalisme communautaire de Berdiaev et des autres penseurs proclame la transformation de la société humaine en une vraie communauté à l'exemple de la Sainte Trinité. Selon la formule célèbre de N. Fedorov, « le dogme de la Trinité est notre programme social »<sup>30</sup>. L'homme ne peut pas se sauver tout seul, mais avec les autres. La créativité humaine, proprement conçue, ne fait pas obstacle au salut. Il est vrai qu'elle peut être souillée par le péché, qu'elle peut être une créativité « qui n'est pas au nom de Dieu »<sup>31</sup>. Pourtant cela ne justifie pas une attitude négative envers la créativité comme telle. Les chrétiens sont appelés à transfigurer la vie dans l'esprit d'une liberté et d'une fraternité vraies. Le christianisme est la religion de Dieu et de l'homme, de la créativité, et, comme disait Fedorov, la religion de la résurrection universelle<sup>32</sup>, bref la religion de la divino-humanité.

En développant sa doctrine sur la transfiguration du créé, l'anthropologie orthodoxe comprend celle-ci surtout comme une conséquence de la descente et de la manifestation du divin dans la réalité terrestre et non pas comme le fruit de l'activité temporelle de l'homme. Cela explique le fait que, malgré son caractère éminemment cosmique, l'Orthodoxie n'a pas développé au même degré qu'en Occident une doctrine sur l'engagement temporel de l'homme et sur son activité dans le monde.

28. La même idée fut aussi le thème central de la renaissance religieuse de la pensée orthodoxe russe au début du XX<sup>e</sup> siècle. Cf. N. ZERNOV, *The Russian Religious Renaissance...*, op. cit., pp. 296-301 ; N. BERDIAEV, *Rousskaia ideia*, Paris, 1946 (réimpr. 1971), p. 246.

29. N. BERDIAEV, « Spassienie i tvortchestvo » dans *Pout*, 1 (1926), n° 2, p. 35.

30. Cf. O. CLÉMENT, « Berdiaeff et le personnalisme français » dans *Contacts*, 21 (1969), n° 67, pp. 205-228.

31. Il en résulte que dans la pensée orthodoxe russe on rencontre souvent la notion de « bestialo-humanité » comme antithèse de cette divino-humanité.

32. N.F. FEDOROV, *Filosofia obchtchago dela*, Moscou, 1913.

A la lumière de la tradition orthodoxe, le renouvellement de la nature entière, en tant que prélude « des cieux nouveaux et de la terre nouvelle », commencé par la divinisation de chaque personne humaine. Il ne suffit pas de dominer le cosmos, il faut le transfigurer par la grâce. Ainsi la sainteté orthodoxe se réalisait habituellement dans le passé sous la forme monastique de la fuite du monde ; l'humanisme orthodoxe, pour la plupart de ses tenants, manifestait un caractère maximaliste et eschatologique, avec de nombreux traits monastiques. On comprend Soloviev quand il dit que l'Eglise orthodoxe n'a pas réussi à créer une culture pleinement chrétienne, parce qu'elle ne sut pas incarner dans la vie toute la plénitude de la vérité évangélique. La divino-humanité n'est pas seulement l'œuvre de la puissance de Dieu, mais aussi le résultat de la synergie de l'homme ; elle exige non seulement qu'on garde le divin (ce qui est le mérite de l'Orient), mais aussi qu'on l'associe à une contribution active de l'homme (ce qui caractérise l'Occident). Il en résulte que la synthèse de l'Orient et de l'Occident chrétiens est nécessaire pour arriver à la plénitude de la divino-humanité. Chez les penseurs orthodoxes contemporains on voit une tendance croissante à souligner le besoin d'un « humanisme chrétien créateur » conçu comme « la création au nom du Christ, inspirée par l'Esprit Saint (...) construisant le royaume de Dieu et préparant la parousie dans l'histoire »<sup>33</sup>. L'activité humaine ne diminue pas dans le monde l'activité divine, laquelle le conduit à l'accomplissement eschatologique. Toutes les œuvres historiques de l'homme, quoique toujours limitées et relatives, sont pénétrées par les énergies de l'Esprit Saint. De cette façon la ligne descendante verticale de l'action divine, traditionnellement soulignée par les Orthodoxes, se rencontre avec la ligne montante horizontale de l'activité humaine.

L'esprit de toute la tradition orthodoxe est étranger à l'idée de la « co-humanité » (*Mitmenschlichkeit*) purement horizontale, détachée de ses racines les plus profondes. En affirmant la dimension « conciliaire » de toute l'œuvre du salut, ainsi que la valeur de la culture humaine, la théologie orthodoxe souligne en même temps avec force le rôle cosmique de l'Eglise, des sacrements et de la liturgie. Elle montre l'homme comme « un être liturgique », appelé à l'adoration, à la prière et au service. Bien que l'espérance chrétienne ne conteste ni la juste autonomie de l'homme, ni le vrai progrès humain, elle s'appuie sur la vision eschatologique de l'avenir et non pas sur une futurologie anthropologique purement horizontale.

#### IV. Conclusions

Tout ce qui précède nous amène à la certitude que le christianisme ne peut en aucune façon s'épuiser dans un humain rivé à l'horizon terres-

33. S. BOULGAKOV, « Die christliche Anthropologie », *art. cit.*, p. 251. Cf. aussi G. FEDOTOV, « De l'Esprit Saint dans la nature et dans la culture » dans *Contacts*, 28 (1976), n° 95, pp. 212-228.

tre. On ne saurait enfermer le désir infini de l'homme dans la perspective d'espoirs trop courts, transformés en mythes tels que le progrès, la science, le paradis historique. L'actualité spécifique de l'idée de divino-humanité résulte du fait qu'elle constitue un principe d'interprétation particulièrement cher à la pensée orthodoxe et, en même temps aussi, un principe d'équilibre dans l'interprétation de la relation Dieu-homme. Du point de vue herméneutique elle est le fruit de la réinterprétation des textes bibliques et patristiques à la lumière d'un nouveau contexte historique, une actualisation originale du sens de la révélation.

Il est vrai que même certains interprètes orthodoxes reprochent à la notion de divino-humanité, surtout chez Soloviev, son caractère un peu vague et trop abstrait. G. Florovsky, par exemple, constate que celui-ci parle beaucoup plus de la divino-humanité que de Dieu-Homme lui-même. Dans son système de pensée la figure du Sauveur ne serait qu'« une ombre pâle » ; les chapitres christologiques ne furent point développés dans ses « Lectures sur le théandrisme »<sup>34</sup>. L'appréciation des autres penseurs orthodoxes est plus favorable. Ils estiment que la notion de divino-humanité, en éclairant le sens divino-humain de l'histoire et de l'univers, montre ainsi l'actualité permanente du dogme chalcédonien<sup>35</sup>.

Il ne faut pas oublier que cette notion n'affirme pas la même chose du Christ et, par exemple, de l'Eglise ou de l'histoire entière. Elle n'est qu'un concept analogique qui peut être appliqué, en respectant les différences et les proportions, aussi bien à chaque personne qu'à l'Eglise et à l'ensemble de l'histoire humaine. Conformément à la définition du Concile de Chalcédoine, on doit souligner que le mystère de la divino-humanité en Christ, dans toute sa plénitude, est unique et lui est exclusivement propre. La notion de divino-humanité ne signifie pas qu'il y ait en Christ une seule nature divino-humaine ; elle ne contredit pas non plus la transcendance de Dieu. Il y aura toujours une infranchissable frontière ontologique entre le Créateur et ses créatures. Il se peut que certains partisans de l'idée de la divino-humanité n'aient pas su éviter de tomber dans une tendance à une sorte de « monophysisme ». C'est pourquoi on leur a même reproché d'être panthéistes<sup>36</sup>. Qu'on pense par exemple à la liaison de cette idée avec le concept de « pan-unité » (*vseiedinstvo*) chez Soloviev. En réalité c'est un pan-enthéisme (tout en Dieu) plutôt qu'un panthéisme (tout est Dieu). Il reste néanmoins vrai que le christocentrisme de certains penseurs russes semble parfois avoir un caractère bien plus métaphysique et cosmique qu'historique.

De même qu'on parle de la divino-humanité, de même on doit aussi

34. *Pouti rousskogo bogoslovnia*, Paris, 1937, p. 317.

35. Cf. A. KARTACHEV, « 1500-letniaia godovchtchina IV vselenskogo Sobora » dans *Pravoslavnaia Mysl*, 9 (1953), pp. 65-95, surtout pp. 91-92.

36. V. ZENKOVSKI, « Soudba khalkidonskikh opredelenii » dans *Pravoslavnaia Mysl*, 9 (1953), pp. 51-64, spécialement p. 54. Cf. aussi B. SCHULTZE, « Chalkedon in der neuen russischen Theologie » dans *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Bd 3, Würzburg, 1954, pp. 719-763.

parler d'un divino-humanisme. Déchiffré dans les signes des temps à la lumière du mystère divin dans l'homme, il pourrait répondre aux aspirations de nos contemporains<sup>37</sup>. A la lumière de l'idée de divino-humanité on s'aperçoit mieux du principal défaut de l'horizontalisme anthropologique. On ne saurait chercher le véritable *humanum* uniquement dans l'homme lui-même. L'humanisme qui ne connaît pas la valeur de la personne humaine dans son rapport à Dieu n'est pas un humanisme intégral ; son affirmation de l'homme ne va pas jusqu'au bout. Les chrétiens doivent se tenir toujours prêts à reconnaître d'autres humanismes dans la mesure où ceux-ci affirment vraiment l'humain ; ils s'opposent aux humanismes qui nient l'enracinement de l'humain dans le divin. Telle est la logique inaliénable du théandriste chrétien. C'est la participation dynamique dans la vie de Dieu lui-même qui fait l'homme pleinement humain. Le paradoxe du verticalisme et de l'horizontalisme fut résolu une fois pour toutes dans le mystère du Christ, Dieu-Homme.

Certes, le message de la déification de l'homme contenu dans la notion même de divino-humanité ne doit pas obscurcir son « humanisation », c'est-à-dire son authentique devenir humain. Le Dieu-Homme fait l'homme vraiment humain, cela veut dire aussi vraiment « co-humain », ouvert aux autres. Les chrétiens sont non moins humanistes que les autres humanistes, mais ils voient l'humain, l'authentique humain, dans une relation indissoluble à Dieu qui s'est fait homme. C'est un « humanisme radical » qui non seulement affirme tout ce qui est vrai, beau et bon dans l'homme, mais qui sait en même temps comment intégrer, surmonter et transformer tout ce qui en lui est négatif, même la faute, le péché, la souffrance et la mort<sup>38</sup>. La notion de « co-humanité » (*Mitmenschlichkeit*) conçue d'une façon purement horizontale doit retrouver son sens propre à la lumière de l'idée de divino-humanité. Le christianisme est la religion de la divino-humanité.

Comme le remarque bien H. Küng, l'homme veut aujourd'hui être avant tout homme, non pas « surhomme », ni « sous-homme », mais homme intégral dans un monde le plus humain possible. Notre problème, dit-il, n'est à présent pas tellement la déification de l'homme que son « humanisation » (*die Vermenschlichung des Menschen*)<sup>39</sup>. Un homme raisonnable veut-il encore aujourd'hui devenir Dieu ? Les paroles flamboyantes des Pères de l'Église : « Dieu est devenu homme pour que l'homme puisse devenir Dieu » n'attirent plus l'attention des chrétiens. Elles ont perdu leur évidence et leur compréhensibilité. Le message de l'Incarnation du Verbe n'a pas de sens s'il ne dit pas quelque chose sur le « devenir humain » de l'homme lui-même. En constatant cela, Küng

37. Un bel exemple d'un tel déchiffrement a été donné par un théologien russe du XIX<sup>e</sup> siècle, Alexandre Boukharev. Cf. à ce sujet le beau livre récent de E. BEHR-SIGEL, *Alexandre Boukharev. Un théologien de l'Église orthodoxe russe en dialogue avec le monde moderne*, Paris, 1977.

38. Cf. H. KÜNG, *Christ sein*, München, 1974, p. 594.

39. *Ibid.*, pp. 18 et 433.

admet néanmoins que le processus contemporain de l'émancipation de l'homme porte en lui le réel danger de faire l'homme moins humain (*Entmenschlichung des Menschen*). Face à ce danger ne faudrait-il pas s'ouvrir plus de nouveau à l'ancienne vérité qui dit que sans Dieu il n'y a pas de vrai « devenir humain » de l'homme (*Menschwerdung des Menschen*) ? Il s'agit, bien sûr, de Dieu qui fait l'homme humain, l'« humanise » et lui laisse sa liberté, de « Dieu faible » dont la face se laisse entrevoir à la Croix et non de Dieu « tout puissant » qui tient l'homme apeuré et petit en le privant du don de la liberté. C'est ce Dieu tout puissant, semble-t-il, que craignent tous les athéistes et tous les apôtres de la mort de Dieu. Mais ce Dieu n'est qu'une création de l'homme à son image et à sa ressemblance.

Il faut reconnaître que la notion de divino-humanité, bien comprise et développée, possède une valeur indéniable. Les penseurs orthodoxes ont bien perçu le besoin de lier étroitement le dogme chalcédonien avec l'anthropologie ; ils ont posé bien des questions qui réclament une réponse encore de nos jours. Le mystère de l'homme ne s'éclaire qu'à la lumière du mystère du Christ.

Ce qui importe le plus dans la notion de divino-humanité c'est la synergie de la relation essentielle de l'homme à Dieu. D'une part on ne laisse pas à Dieu tout le travail pour exclure l'activité humaine, d'autre part on ne l'exile pas au ciel, pour faire de l'homme un être tout à fait autonome. La notion de divino-humanité s'oppose non seulement à tout monisme dans l'histoire humaine, mais également à toute théorie fragmentaire, fermée, appauvrissante et simplifiante de l'homme. Il y a dans l'homme une ouverture ontologique qui provient du fait de sa création à l'image et à la ressemblance de Dieu. De par sa nature même il est un être ouvert et multidimensionnel. Selon une belle description donnée par saint Jean Damascène, l'homme est « un être ayant besoin de plusieurs explications » (*to polythryleton zóon*)<sup>40</sup>. Il l'est précisément à cause de sa multidimensionalité et complexité. Il porte en lui-même tout le mystère de la divino-humanité. L'anthropologie chrétienne a la tâche énorme, toujours à reprendre, de nous rendre sensibles à cette ouverture et à cette divino-humanité de la personne humaine en communion, qui lui donne sa dignité infinie d'image de Dieu.

Qu'on ne se dispense pas trop facilement de cette sorte de discours théologique, en le qualifiant d'idéaliste, de triomphaliste ou de trop beau pour être vrai. Au contraire, il est, semble-t-il, la principale contribution que l'Orthodoxie pourrait apporter aux débats de notre temps.

40. *Homilia in ficum arefactum*, PG 96, 608.