



ΕΕΜΠΣΟΘ

ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΝΟΙΚΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ  
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ  
ΤΟΥ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΥ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΟΣ  
«ΣΠΟΥΔΕΣ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ»

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ  
ΤΟΥ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΥ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΟΣ  
«ΣΠΟΥΔΕΣ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ»

ΤΟΜΟΣ ΣΤ΄

ΤΟΜΟΣ ΣΤ΄

2015

ΠΑΤΡΑ 2015

ISSN: 2241-0015



ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΝΟΙΚΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ  
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ  
ΤΟΥ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΥ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΟΣ  
«ΣΠΟΥΔΕΣ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ»

ΤΟΜΟΣ ΣΤ΄

ΠΑΤΡΑ 2015

**ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ-ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ**

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΑΓΟΡΑΣ  
ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ  
ΣΩΤΗΡΙΟΣ ΔΕΣΠΟΤΗΣ  
ΠΟΛΥΚΑΡΠΙΟΣ ΚΑΡΑΜΟΥΖΗΣ  
ΧΡΗΣΤΟΣ ΤΕΡΕΖΗΣ  
ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΦΙΛΙΑΣ

**ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΥΛΗΣ**  
ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ  
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΜΑΝΤΖΑΝΑΡΗΣ  
ΣΠΥΡΙΔΩΝ ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΣ

**ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΕΚΔΟΣΗΣ**  
ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ

ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΣΗ: ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΕΝΝΟΙΑ»



ΕΚΔΟΣΗ ΠΡΟΣ ΤΙΜΗΝ

ΤΟΥ

*αιμνήστου*

*Καθηγητού*

*Νικολάου Ματσούκα*





## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγικό σημείωμα .....	11
---------------------------	----

### ΜΕΡΟΣ Α΄ Μελέτες

<b>Konstantinos Agoras</b> DE L'IRRÉDUCTIBILITÉ D'UNE 'VISION ECCLÉSIALE' À L'ECCLÉSIOLOGIE: <i>RÉFLEXIONS HERMÉNEUTIQUES ET SYSTÉMATIQUES</i> <i>SUR L'IDÉE DE COMMUNION CHEZ JEAN ZIZIOULAS</i> .....	14
<b>Konstantinos Agoras</b> LA RENCONTRE 'ORTHODOXIE-MODERNITÉ' DES SLAVOPHILES À VLADIMIR LOSSKY ET AU-DELÀ .....	40
<b>Konstantinos Agoras</b> «DIEU», «ÊTRE» ET LE « <i>MYSTÉRION</i> », OU DE LA PENSÉE DES GRECS ET DE LA RÉVÉLATION CHRISTIQUE .....	102
<b>Konstantinos Agoras</b> L'ORTHODOXIE ET LA 'PERSONNE' UNE INTRODUCTION À LA PROBLÉMATIQUE .....	124
<b>Εἰρήνη Ἀρτέμη</b> Η ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΒΑΠΤΙΣΜΑΤΟΣ ΣΤΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ ΚΥΡΙΑΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ .....	171
<b>Nikolaos Asproulis</b> DIVINE <i>MONARCHIA</i> AND THE INTERPRETATION OF PATRISTIC TRADITION T.F. TORRANCE AND JOHN ZIZIOULAS IN DIALOGUE .....	196
<b>Bruce N. Beck</b> "WHEN SHALL I COME AND SEE THE FACE OF GOD?" THE EXEGETICAL AND HISTORICAL GENESIS OF THE TRISAGION HYMN .....	228

**Бранко Горгиев**

ΕΤΙΜΟΛΟШКО-СΕΜΑΝΤΙЧКА ТУМАЧЕЊА ТЕРМИНА *ΑΓΛΠΗ*  
 – ΟΔ ΧΟΜΕΡΑ ΔΟ СВ. ΜΑКСΙΜΑ ΙСПΟΒΕДНИКА ..... 257

**Слађана Ристић Горгиев**

ДУХ, ДУША И ТЕЛО У ВИΖΑΝΤΙЈСКОЈ ПАТРИСТИЦИ ..... 270

**Απόστολος Α. Καπρούλιας**

Η ΘΕΙΑ ΠΡΟΝΟΙΑ ΩΣ ΠΡΟΤΥΠΩΣΗ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΚΗ  
 ΣΤΗΝ ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ ..... 283

**Πολύκαρπος Καραμούζης - Ευστάθιος Στέφος**

ΟΙ ΑΝΤΙΛΗΨΕΙΣ ΤΩΝ ΥΠΟΨΗΦΙΩΝ ΔΙΔΑΣΚΟΝΤΩΝ  
 ΤΟΥ ΜΑΘΗΜΑΤΟΣ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗΣ ΑΓΩΓΗΣ  
 ΓΙΑ ΤΟ ΝΕΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ ..... 291

**Αλεξάνδρα Κουτσοурά**

ΟΙ ΑΠΟΨΕΙΣ ΠΕΡΙ ΠΑΙΔΕΙΑΣ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΗ ΤΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ  
 ΜΕ ΒΑΣΗ ΤΗΝ ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΑ  
*Περί κενοδοξίας και ὅπως δεῖ τούς γονέας ανατρέφειν τά τέκνα*  
 ΣΕ ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΚΑΙ ΣΧΟΛΙΑ ΤΗΣ ΓΑΛΛΙΔΟΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΣ,  
 ANNE-MARIE MALINGREY ..... 309

**Γεώργιος Νεκτάριος Αθ. Λόης**

ΣΥΝΤΟΜΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΒΟΥΛΓΑΡΙΚΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ..... 335

**Αναστάσιος Γ. Μαράς**

Η ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΠΛΗΡΟΦΟΡΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΔΙΑΔΙΚΤΥΟΥ ..... 359

**Κωνσταντίνος Μαντζανάρης**

Η ΦΥΣΙΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΕΝΟΤΗΤΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ:  
 ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ ..... 380

**Αντώνιος Μπιτσάκης**

Η ΜΗ ΛΕΚΤΙΚΗ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ ΣΤΗ ΔΙΔΑΚΤΙΚΗ ..... 395

**Πέτρος Μποζίνης**

Ο ΤΡΟΠΟΣ ΕΠΙΣΤΡΟΦΗΣ ΤΩΝ ΑΙΡΕΤΙΚΩΝ  
 ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ,  
 ΣΥΜΦΩΝΑ ΜΕ ΤΟ ΒΑΡΒΕΡΙΝΟ ΕΥΧΟΛΟΓΙΟ GR.336 ..... 421

**Ελένη Β. Νταφοπούλου**

ΕΚΠΑΙΔΕΥΤΙΚΗ ΕΡΕΥΝΑ ΓΙΑ ΤΗ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΕΚΠΑΙΔΕΥΤΙΚΟΥ  
ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΟΥ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΟΣ ΜΕ ΘΕΜΑ  
ΤΗΝ ΕΙΡΗΝΗ ΣΤΗΝ ΣΤ' ΔΗΜΟΤΙΚΟΥ.

ΠΡΟΟΠΤΙΚΕΣ ΣΤΗ ΘΕΩΡΙΑ, ΣΤΗΝ ΕΡΕΥΝΑ ΚΑΙ ΣΤΗ ΔΙΔΑΚΤΙΚΗ ΠΡΑΞΗ ..... 435

**Αθανάσιος Ν. Παπαθανασίου**

ΣΑΡΚΑ ΝΑΙ, ΣΑΡΚΟΦΑΓΟΣ ΟΧΙ!  
ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΙΕΡΑΠΟΣΤΟΛΗ,  
“ΙΘΑΓΕΝΕΙΑ” ΚΑΙ “ΕΡΩΤΗΜΑ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ”.

ΜΙΑ ΕΡΕΥΝΑ ΣΤΙΣ ΑΠΑΡΧΕΣ ..... 463

**Ευάγγελος Κ. Πριγκιπάκης**

ΟΙ ΑΙΡΕΣΕΙΣ ΚΑΙ ΤΑ ΣΧΙΣΜΑΤΑ

ΣΤΗΝ ΚΑΝΟΝΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΤΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ..... 517

**Ιωάννα Στρεπέλια**

«ΜΙΚΡΗ ΠΡΑΣΙΝΗ ΘΑΛΑΣΣΑ»  
ΔΙΔΑΚΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΣΤΗΝ ΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΟΔΥΣΣΕΑ ΕΛΥΤΗ ΚΑΙ  
ΜΙΑ ΑΝΑΓΝΩΣΗ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΤΗΤΑΣ ΤΟΥ .....

545

**Ηλίας Τεμπέλης - Όλγα Θεοδώρου**

Ο ΙΩΣΗΠΟΣ ΜΟΙΣΙΟΔΑΞ, Ο «ΠΑΝΟΣΙΩΤΑΤΟΣ» ΣΕΒΑΣΤΟΣ ΛΕΟΝΤΙΑΔΗΣ  
ΚΑΙ Ο «ΕΥΓΕΝΕΣΤΑΤΟΣ» ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΡΑΪΩΑΝΝΗΣ .....

569

**Χρήστος Αθ. Τερέζης**

ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΣΤΟΝ ΑΓΙΟ ΓΡΗΓΟΡΙΟ ΝΥΣΣΗΣ:  
ΓΕΝΙΚΗ ΟΥΣΙΑ-ΙΔΙΑΙΤΕΡΗ ΟΥΣΙΑ.

Μία προσέγγιση (Μέρος Β') ..... 595

**Александра Костић Тмушић**

ΑΝΤΟΛΟΓΙЈЕ СТАРОГ СРПСКОГ ПЕСНИШТВА ..... 629

**Michael Wolter**

Η ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΠΙΣΤΗΣ.  
ΣΚΕΨΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΠΙΣΤΗΣ ΣΤΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ  
ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΠΑΥΛΟΥ ΚΑΙ ΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΠΟΧΗ

Μτφρ. Αθανάσιος Αντωνόπουλος, ΕΚΠΑ ..... 654

**Σταύρος Γιαγκάζογλου**

Η ΠΝΕΥΜΑΤΟΛΟΓΙΚΗ ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΝΙΚΟΥ ΝΗΣΙΩΤΗ ..... 673

**Παντελής Χατζηϊωάννου**

ΟΙ ΑΝΤΙΛΗΨΕΙΣ ΤΟΥ ΒΕΔΑ ΤΟΥ ΣΕΒΑΣΤΟΥ  
ΓΙΑ ΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΠΑΡΟΥΣΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ,  
ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ “ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΩΝ ΑΓΓΛΩΝ” ..... 712

**ΜΕΡΟΣ Β΄****Βιβλιοκρισίες****Αναστάσιος Γ. Μαράς**

Λόης, Γεώργιος-Νεκτάριος Αθ.  
*Ιστορία της Σερβίας. Πολιτική και εκκλησιαστική*..... 732

**Λυδία Πετρίδου**

Stephen Gersh,  
*From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the prehistory  
and evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*..... 737

**Αναστάσιος Γ. Μαράς**

Παπάζης Δημήτριος,  
«Μητροπολίτες Θεσσαλονίκης διαπνεόμενοι από φιλοπατρία  
από τα μέσα του 16ου αιώνα μέχρι την Απελευθέρωση του 1912» ..... 740



## ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Με τον ανά χείρας συλλογικό τόμο, το Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα του Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου «Σπουδές στην Ορθόδοξη Θεολογία» καταθέτει για έκτο συνεχές έτος την ερευνητική, επιστημονική και εκδοτική συμβολή του στον χώρο των Επιστημονικών Περιοδικών Εκδόσεων. Οι μελέτες οι οποίες περιλαμβάνονται στον 6ο τόμο είναι πρωτότυπες και εκτιμούμε ότι προσφέρουν ενδιαφέροντα νέα στοιχεία στα γνωστικά αντικείμενα στα οποία εντάσσονται. Με τον τρόπο αυτό, η ομάδα των συγγραφέων καταθέτει τον επιστημονικό μόχθο της, προς δόξαν Θεού, όπως αρμόζει σε ένα θεολογικού περιεχομένου ορθόδοξο μεταπτυχιακό πρόγραμμα σπουδών. Στον παρόντα τόμο, εκτός από τους Διδάσκοντες στο Πρόγραμμα, μέλη ΔΕΠ ή ΣΕΠ, δημοσιεύουν κείμενα και άλλοι επιστήμονες.

Άπαντες οι προαναφερόμενοι, ομοθύμως και εκθύμως, συμφώνησαν με την πρόταση της Επιστημονικής Επιτροπής της Επιθεώρησης να αφιερωθεί τιμητικά ο παρόν τόμος στον αξέχαστο διδάσκαλο και ερευνητή, Καθηγητή του Θεολογικού Τμήματος της Θεολογικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (Α.Π.Θ.), Νικόλαο Ματσούκα. Ο προαναφερόμενος, από το 1960 υπηρέτησε την Θεολογική Σχολή του Α.Π.Θ. από διάφορες θέσεις, έχοντας παράλληλα μια ευρύτατη θεολογική παραγωγή. Ο αφιερωματικός 6ος τόμος της Επιθεώρησής μας φιλοδοξεί να αποτελέσει ένα είδος πνευματικού μνημόσυνου του εμβληματικού διδασκάλου και επιστήμονα Νικολάου Ματσούκα.

Οφείλουμε ευχαριστίες στην Διοικούσα Επιτροπή του Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου για την ενίσχυση την οποία παρέχει στο Πρόγραμμά μας και για τον ένθερμο τρόπο με τον οποίο επικοινωνεί μαζί μας.

Η Επιστημονική Επιτροπή  
της Επιθεώρησης του Μεταπτυχιακού Προγράμματος  
«Σπουδές στην Ορθόδοξη Θεολογία»







Μελέτες

**Konstantinos Agoras**

L'ORTHODOXIE ET LA 'PERSONNE'  
UNE INTRODUCTION À LA PROBLÉMATIQUE

*σο Περίληψη σα*

Το μελέτημά μας αυτό «Ορθοδοξία και 'πρόσωπο'» είναι εισαγωγικό στην προσωπολογική προβληματική, στον ορθόδοξο χώρο. Στην προβληματική αυτή για την οντολογική και ανθρωπολογική σημασία του 'προσώπου' ευαισθητοποιηθήκαμε στην Ελλάδα από την δεκαετία του '60 και μετά κυρίως με το έργο των Χρήστου Γιανναρά και Ιωάννου Ζηζιούλα (μητρ. Περγάμου). Γνωρίζουμε όμως πως η 'προσωπολογία' δεν απαντάται ούτε μόνο σε θεολογικό χώρο (βλέπε τις φιλοσοφικές προσωπολογίες: Renouvier, Mounier, Revue «Esprit», Maritain, Nédoncelle κ.ά.), ούτε μόνο σε χριστιανικό ορθόδοξο χώρο (βλέπε μεταξύ άλλων Buber από πλευράς εβραϊκής σκέψης αλλά και τη ρωμαιοκαθολική ειδικά προσωπολογία).

Στον Ορθόδοξο χώρο, φιλοσοφικό και θεολογικό, η προβληματική για το 'πρόσωπο' εκδιπλώνεται σε τρεις διακεκριμένες φάσεις: (1). Πρωτοκάνει την εμφάνισή της με τη 'θρησκευτική φιλοσοφία' των Ρώσων τον 19<sup>ο</sup> αι. Την εποχή εκείνη, σαν προβληματική και τρόπος σκέψης, η προσωπολογία αρθρώνεται στο πλαίσιο του τότε ανανεωμένου ενδιαφέροντος για την ελληνοπατερική σκέψη και θεολογία καθώς και για τη βυζαντινή φιλοσοφία και επίσης, αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό διότι επαναλαμβάνεται στα τέλη του 20<sup>ο</sup> αι., σαν προσπάθεια αναμέτρησης της Ορθόδοξης σκέψης με τον Δυτικοευρωπαϊκό αθεϊσμό. Το ζητούμενο στον 19<sup>ο</sup> αι. ήταν ένας «ορθόδοξος πολιτισμός» (Gogol, Khomiakov, Kiriéievsky, Aksakov, Samarine κ.α.) εναλλακτικός στο δυτικό πολιτισμό. (2). Η δεύτερη φάση της 'ορθόδοξης προσωπολογίας' εκτυλίσσεται από τη Ρωσική διασπορά στη Δυτική Ευρώπη στον 20<sup>ο</sup> αι. όπου κυρίαρχη είναι η φιλοσοφική συμβολή του N. Berdiaev

και η θεολογική συμβολή του Vladimir Lossky. Ο καθένας τους εμπλούτισε την προσωπολογία με τα δικά του χαρακτηριστικά. (3). Τρίτη φάση για την προσωπολογία είναι η γενιά του '60 με κυρίαρχους όπως προαναφέρθηκε τους Χ. Γιανναρά (φιλοσοφική κυρίως προσέγγιση) και τον Ι. Ζηζιούλα (θεολογική κυρίως προσέγγιση). Μια ιδιοτυπία της τελευταίας αυτής φάσης είναι η διασταύρωση μεταξύ οντολογίας του προσώπου και οντολογίας της σχέσης, η διαπλοκή δηλαδή μεταξύ 'προσωπολογίας' και 'σχεσιολογίας'.

Σε κάθε περίπτωση ο κοινός παρανομαστής της 'ορθόδοξης προσωπολογίας' και ο κυρίαρχος άξονας της άρθρωσής της, είτε φιλοσοφικά είτε θεολογικά, από τον 19<sup>ο</sup> αι. μέχρι σήμερα, είναι ο «Ορθόδοξος πολιτισμός» ως ο έναντι της Δύσης πολιτισμός. Αυτό σηματοδοτεί τον ιδιότυπο χαρακτήρα της προσωπολογίας ως 'ορθόδοξης' και συνάμα τα θεωρητικά και ιστορικά όριά της.

**Λέξεις κλειδιά:** Πρόσωπο, οντολογία, θεολογία, Σλαβόφιλοι, Ν. Μπεργιάγεφ, Β. Λόσκυ, Χ. Γιανναράς, Ι. Ζηζιούλας.

### » *Abstrait* «

L'«Orthodoxie et la personne» est une introduction à la problématique théologique et philosophique de la «blématique ontologique et anthropologique de la personne nous sommes devenus sensibles en Grèce aux années '60 par les travaux de Ch. Yannaras et J. Zizioulas, métropolite de Pergame. Cependant la «personne» n'est pas l'apanage de la seule Orthodoxie, ni du seul domaine théologique (cf. les philosophies des Renouvier, Mounier, Revue «Esprit», Maritain, Nédoncelle e.a.). La pensée personnaliste se rencontre aussi bien dans l'univers catholique et dans le monde juif.

Dans le monde orthodoxe la pensée sur la «personne» (prosopologie) se développe historiquement en trois phases successives: (1) elle débute avec la «philosophie religieuse» des Russes du 19<sup>ème</sup> siècle. A cette époque la prosopologie (prôsopon, personne) comme problématique et mode de pensée a pris l'essor à cause de l'intérêt renouvelé pour la patristique grecque vers la fin du 19<sup>ème</sup> siècle chez les Russes; et ce en vue d'une confrontation de la pensée orthodoxe avec l'athéisme européen. La requête fondamentale

de la fin du 19<sup>ème</sup> siècle en Russie était donc une «culture orthodoxe» (Gogol, Khomiakov, Kiréievsky, Aksakov, Samarine κ.α.) alternative à la culture occidentale. (2) La deuxième phase du développement de la prosopologie orthodoxe passe de la Russie à la diaspora russe en Europe occidentale avec la contribution philosophique de N. Berdiaev et celle théologique de Vl. Lossky. (3) Dernière phase à nos jours de la prosopologie est celle en Grèce des années '60 avec la pensée philosophique de Ch. Yannaras et celle théologique de J. Zizioulas. La spécificité de cette phase chez les deux auteurs est l'entrecroisement d'une ontologie prosopologique avec une ontologie relationnelle.

Dans tous les cas le dénominateur commun et permanent de la prosopologie orthodoxe, aussi bien en philosophie qu'en théologie, du 19<sup>ème</sup> siècle à nos jours, semble être une «culture orthodoxe» constituée face à la culture de l'Occident. Cela définit le caractère propre de cette prosopologie orthodoxe comme plus ou moins anti-occidentale, donc fortement culturelle, ainsi que ses limites historiques et spéculatifs.

**Mots clés:** Personne, ontologie, théologie, Slavophiles, N. Berdiaev, Vl. Lossky, Ch. Yannaras, J. Zizioulas.

### *Intérêt du sujet*

Notre intérêt pour la problématique de la 'personne' est le fruit d'un long cheminement sur le plan de l'*existence humaine* et sur celui de la *préoccupation ecclésiale*. L'existence humaine est l'occasion de rencontrer l'antinomie entre 'personne' et 'individu', entre liberté et contrainte, la difficulté de l'*amour* (au-delà de son aspect psychologique). D'où vient-elle, l'impossibilité d'être pleinement nous-mêmes avec l'*autre*, notre peur d'aliénation? L'existence de l'autre vécue comme 'mon péché', ma condamnation, m'oblige à me réfugier dans mon 'individualité', pour échapper justement aux 'collectivismes'.

1. Dans la société l'*individualisme*, le subjectivisme, déforment le visage de l'homme; le *collectivisme* de son côté –principe des totalitarismes– ne saisit qu'une part de l'homme et masque son vrai visage. Dans les deux cas

également, nous n'avons jamais «l'homme avec l'homme» (M. Buber), la personne concrète, unique, dans son mystère inobjectivable. Le 'JE' qui existe *librement* à partir du 'TU', ayant son 'lieu' dans l' «entre-deux» (Buber) ne peut apparaître<sup>1</sup>.

On se demande: la liberté *contre l'autre* est-ce la liberté? D'où vient-elle notre difficulté de la vivre comme liberté *pour l'autre* dans le mouvement extatique d'autotranscendance de notre individualité dans l'amour? Alors surgit la question: Existons-nous comme fragment de la nature humaine, ou bien n'existons-nous que *dans et comme visage* (πρόσωπον), à partir de l'amour libre d'un autre visage, voire du Visage?

Autrement dit: Le problème de l'homme et la question de son *sens* se pose-t-il à partir de la 'nature' humaine impersonnelle ou bien à partir de son 'visage' (πρόσωπον), la personne concrète. Et que se passe-t-il avec le visage de l' 'individu' séparé; s'agit-il d'un visage ou bien d'un masque (προσωπείον)? Comment peut-on passer *du masque au (vrai) visage*, du personnage à la personne? En quoi notre *liberté* peut-elle avoir finalement une valeur ontologique? La *vérité* et la *beauté* appartiennent-elles au sujet 'clos en lui-même', autosuffisant, comme vérité et beauté subjectives, existent elles comme un fait objectif hors de moi et sans moi, ou faut-il admettre une troisième hypothèse?

2. Depuis longtemps, étant profondément touché par la division des Eglises –notre contre-témoignage chrétien dans le monde– je m'efforce de comprendre comment se pose en son fond le *problème œcuménique* du point de vue *théologique* (le contentieux *historique* et *culturel* du schisme entre l'Orient et l'Occident étant évident en tant que facteur non-théologique<sup>2</sup>). Je suis progressivement arrivé à la conviction que nos difficultés dans les dialogues interconfessionnels se situent plutôt au niveau de la *théologie fondamentale*, voire au niveau des *présupposés herméneutiques*, au niveau du 'non-dit', avec lequel chacun lit la Tradition commune.

1. Cf. M. BUBER, *Le problème de l'homme*, Aubier, Paris 1980, p. 115. Cf. également *Je et Tu*, Aubier, Paris 1969; *La Vie en dialogue*, Aubier Montaigne, Paris 1968; *L'Eclipse de Dieu: Considérations sur les Relations entre la Religion et la Philosophie*, Nouvelle Cité, Paris 1987; et finalement Th. Dreyfus, *Martin Buber*, Cerf, Paris 1981 (chap. III: l'existence dialogale).

2. Cf. P. LEMERLE, «L'Orthodoxie byzantine et l'œcuménisme médiéval: les origines du 'schisme des Eglises'», dans *Bulletin de l'Association G. Budé* 2 (1965), p. 228-246.

Ces présupposés semblent à première vue d'ordre philosophico-culturel dans le sens le plus large du terme. Ceci apparaît plus clairement dans le dialogue entre chrétiens d'Occident et d'Orient, car le Catholicisme et le Protestantisme constituent ensemble, me semble-t-il, une espèce d'Eglise d'Occident 'éclatée'. Quand les chrétiens d'Occident discutent entre eux, il arrive que, tout en posant des deux côtés des affirmations théologiques parfois contraires, ils débattent tous avec le *même langage*. Ils se comprennent plus ou moins, même s'ils ne peuvent tomber d'accord. Le *langage théologique* dans des affirmations contraires est *le même*, car il est fruit de la tradition théologique de l'Occident chrétien (la Scolastique, s. Augustin), acceptée ou refusé de part et d'autre.

Entre Orient et Occident (catholique ou protestant, peu importe ici), en revanche, on a un langage *différend*, même là où l'on semble être d'accord. Aux yeux du théologien occidental c'est *l'approche particulière de l'Orient* qui fait problème à la compréhension. J. Zizioulas, s'interrogeant dur le 'point de vue orthodoxe', répond

*«(qu'il) n'est pas quelque chose que l'on puise à des sources spéciales, mais (il) tient à l'interprétation des sources ... (que les orthodoxes) partagent avec le reste des chrétiens ... (Les orthodoxes) ont leurs propres présupposés théologiques qui suggèrent aussi une certaine problématique et une certaine méthodologie ... Quand, à l'intérieur du débat œcuménique, on en vient au dialogue ... la chose importante est toujours les présupposés théologiques et non les thèses concrètes<sup>3</sup>».*

On appelle souvent la théologie de l'Eglise d'Orient, 'mystique', à cause de sa dimension apophatique, à cause de son refus (en principe au moins) de l'objectivation. L'apophase, ou plutôt *l'antinomie apophatique*, ici considérée comme *dimension*, conditionne toute la théologie et finalement constitue une méthode de gnoséologie théologique particulière<sup>4</sup>. De même l'*eschatologie*, elle aussi comme l'antinomie apophatique colore fortement

3. J. ZIZIOULAS, «Le mystère de l'Eglise dans la tradition orthodoxe», dans *Irénikon* 1987/3 (cité comme *Le Mystère de l'Eglise*), p. 323.

4. Cf. N. NISSIOTIS, *Prolégomènes pour une gnoséologie théologique* (en grec), Athènes 1965; N. Matsoukas, *Théologie dogmatique en symbolique, vol. 1* (en grec), Thessalonique 1985; VI. Lossky,

l'ensemble de cette pensée, étant une autre dimension de celle-ci. Or à ces deux dimensions il faut en ajouter –à mon avis– une troisième: celle de la 'personne', la dimension '*prosopologique*'.

La dimension prosopologique de la théologie, conditionne –d'une manière constitutive– *aussi bien* la 'Théologie' (triadologie) *que* l'Economie' (anthropologie, cosmologie, morale etc.) jusque à l'*ontologie*, elle aussi 'prosopologique' et relationnelle<sup>5</sup>. Il s'agit ici d'une ontologie que l'on veut inspirée de la patristique, surtout grecque, indispensable à la compréhension du langage de l'Orient chrétien, nécessaire pour entrer en dialogue avec lui.

L'homme contemporain estime particulièrement l'anthropologie de l'identité personnelle, de la personne. Pourtant quand on dit '*personne*' on pense souvent à l'équivalent de l'*individu*. Cela va-t-il de soi? En tout cas l'aspect 'individualiste' de la 'personne' dans la civilisation occidentale semble remonter au moins au Vème siècle (Boèce). L'individu 'conscient' et 'pensant' est devenu le concept le plus haut de l'anthropologie occidentale. Aujourd'hui, au contact avec d'autres civilisations (p.ex. Extrême-Orient) on le remet en question.

3. Une dernière remarque s'impose: La *Grèce*, située au carrefour entre l'Orient et l'Occident, est depuis longtemps, et même actuellement, à la recherche de son identité spirituelle et culturelle. Le privilège historique de l'hellénisme se trouve dans la recherche de l'équilibre, toujours fragile à vrai dire, de synthèse des éléments culturels de l'Orient et de l'Occident. Cet équilibre semble être réalisé par la Grèce antique et, autrement, par Byzance dit-on. Il constitue peut-être le *fondement de la civilisation européenne*. Aujourd'hui la Grèce, devant ses engagements européens, même dans la plus profonde crise économique, doit garder son identité spirituelle, sa physionomie culturelle spécifique. Avec quelle conscience de soi la Grèce se situe culturellement dans l'Europe?

---

*Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, Paris 1944 (cité comme *Théologie mystique*), chap. II et III.

5. Cf. A titre indicatif: J. ZIZIOULAS, «Vérité et communion dans la perspective de la pensée patristique grecque», dans *L'Etre ecclésial*, Labor et Fides, Genève 1981 (cité comme *Vérité et communion*, p. 57-135; Aussi l'étude de Ch. Yannaras, *La Personne et l'Eros - Essai théologique d'ontologie* (en grec), Papazisis, Athènes 1976 (cité comme *Personne et Eros*).

Le but de cet essai est la notion et le contenu de ‘personne’ (πρόσωπον), notion clé de la patristique surtout grecque comme de la pensée byzantine<sup>6</sup>. La ‘prosopologie’ est chère à l’Orient chrétien de l’époque patristique à nos jours, en Grèce ainsi qu’à d’autres pays de culture orthodoxe (la Roumanie avec D. Staniloăe<sup>7</sup>, l’Eglise d’Antioche avec G. Khodr<sup>8</sup>), la diaspora orthodoxe en Europe occidentale (avec O. Clément<sup>9</sup>) comme aux Etats-Unis. Elle est devenue le bien commun de toute l’Orthodoxie et même au-delà ...

Cet essai sur *l’Orthodoxie et la prosopologie*, est centré sur la Grèce contemporaine. Il ne porte pas seulement sur la notion et le contenu du concept de ‘personne’ (prosopologie) mais aussi sur toute une pensée orthodoxe –philosophique et théologique, anthropologique et ontologique – qui s’ordonne autour du ‘prosopon’. On pourrait peut-être l’appeler une prosopologie helléno-chrétienne, puisque il se rattache directement aux intuitions de la patristique grecque et byzantine.

Le terme ‘pensée’, neutre et plus compréhensif en soi que ‘philosophie’ ou ‘théologie’, est utilisée ici dans le sens de ce que l’on appelle la philosophie religieuse russe des XIXème et XXème siècles qui englobe philosophie et théologie. Dans cette tradition –contrairement à celle de l’Occident qui, depuis le Moyen-Age mais surtout après, distingue (sinon sépare, dans la Modernité) philosophie et théologie, foi et raison– l’approche de la *Vérité* constitue un *moment unique*, avec une méthodologie particulière.

A vrai dire cette pensée de la ‘personne’ est *chrétienne* avant d’être orthodoxe ou orientale; car la ‘personne’ est un «pur rejeton de la pensée patristique grecque» –ainsi J. Zizioulas<sup>10</sup>– donc un héritage de *l’Eglise*

6. Cf. B. N. TATAKIS, *La Philosophie byzantine*, P.U.F., Paris 1959; K. OEHLER, «Die Kontinuität in der Philosophie der Griechen bis zum Untergang des byzantinischen Reiches», 1<sup>er</sup> chapitre de son œuvre *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, Beck, Munich 1969, p. 15-37 et L. BENAKIS, «L’étude de la philosophie byzantine- Revue critique 1949-1971», dans *Revue annuelle ‘Philosophie’ de l’Académie d’Athènes* 1/1971, p. 390-432 (en grec).

7. Cf. D. STANILOĂE, «L’image de Dieu et la déification de l’homme», dans *Communio Viatorum* 1976/3, p. 109-119. Cf. également «L’homme, image de Dieu dans le monde», dans *Contacts* 84 (1973), p. 287-289 et *Dieu est Amour*, Labor et Fides, Genève 1980.

8. Cf. J. HATEM, «L’épiphanie du Visage chez G. Khodr», dans *Ethique chrétienne et Révélation*, Paris 1987, p. 87-101.

9. Cf. spécialement O. CLÉMENT, *Questions sur l’Homme*, Anne Sigier, Québec 1986.

10. J. ZIZIOULAS, «Du personnage à la personne – la notion de la personne et l’hypostase ecclésiale», dans *L’Etre ecclésial*, Labor et Fides, Genève 1981 (cité Personnage – Personne), p. 23.

*indivise*, même si son lieu privilégié aujourd'hui est la tradition orthodoxe pour des raisons historiques assez complexes. Un de buts de ces pages est de faire voir que le contenu précis du 'πρόσωπον', avec les implications ontologiques et existentielles qui en découlent, est le seul qui se justifie sur la base de données bibliques et patristiques. Dans le cas contraire, des *impasses* philosophiques et théologiques, anthropologiques et ecclésiales se créent.

Une précision s'impose: la notion de 'personne' avec le contenu qu'elle implique n'est pas l'apanage de la seule Orthodoxie, bien qu'on affirme souvent le contraire<sup>11</sup>. Pour s'en convaincre il suffirait de citer les noms de Zundel, Habachi, Péguy, Blondel ... Cependant 'πρόσωπον' et 'prosopologie' orthodoxes, comme on aura bien compris jusqu'à présent, doivent être distingués par rapport au mouvement philosophique d'inspiration chrétienne en Europe occidentale au XXème siècle qui porte le nom de 'personnalisme'<sup>12</sup>. Les histoires respectives du 'personnalisme' et de la 'prosopologie orthodoxe' sont différentes bien que tous deux remontent, finalement, aux origines chrétiennes. Malgré les contacts de N. Berdiaev avec E. Mounier et le mouvement 'Esprit' et malgré l'influence du personnalisme biblique de Buber sur Berdiaev et Zizioulas<sup>13</sup>, on peut ici parler d'une prosopologie héléno-chrétienne de tradition orthodoxe, d'inspiration patristique grecque<sup>14</sup>.

Un dernier point avant d'entrer dans le vif du sujet: la problématique prosopologique était absente en Grèce au début du XXème siècle. La raison

- 
11. Cf. R. BENJAMIN, *Notion de Personne et Personnalisme chrétien*, Mouton, Paris 1971; Ch. LEFÈVRE, «La personne en patristique et dans la philosophie contemporaine», dans *Revue théologique de Louvain* 1973/1, p. 39-45; A. Milano, *Persona in Teologia*, Dehoniane, Napoli 1984; M. NÉDONCELLE, «Prosopon et persona dans l'antiquité classique», dans *Revue des Sciences religieuses* 22 (1948, p. 277-299; W. PANNENBERG, «Person», dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1957-1965 (3<sup>ème</sup> éd.), vol. V, coll. 230-235; aussi «Le fondement christologique de l'anthropologie chrétienne», dans *Concilium* 86 (1973), p. 87-103.
  12. Cf. E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, P.U.F., Paris 1971, p. 8-14; cf. également Y. Congar, «La personne et la liberté humaines dans l'anthropologie orientale», dans *Chrétiens en Dialogue*, Cerf, Paris 1964, p. 273-288.
  13. Chez Zizioulas l'influence de la pensée de Buber et de Lévinas est présente (cf. note 57 infra) et E. LÉVINAS, *Totalité et Infini: Essai sur l'Extériorité*, Martinus Nijhoff, The Hague 1984 (4<sup>ème</sup> éd.); *Ethique et Infini*, Fayard 1982. Chez Berdiaev c'est beaucoup moins clair (cf. N. Berdiaev, *Méditations sur l'Existence*, Aubier, Paris 1936, 3<sup>ème</sup> Méditation II).
  14. Cf. TH. SPIDLIK, «L'antropologia dell'Oriente Cristiano», dans *Temi di Antropologia teologica* (ouvrage coll.), Teresianum, Rome 1981, p. 377-402.

est, je pense, à ce que G. Florovsky appelait 'la captivité babylonienne' de la théologie orthodoxe, c'est-à-dire une pensée académique sèche, influencée par un certain rationalisme et par une scolastique décadente. Aussi, pourrait-on ajouter l'influence des universités allemandes où les théologiens de l'époque ont étudié<sup>15</sup>.

Les premiers qui ont traité *systématiquement* la question de l'originalité 'orthodoxe' de la théologie en générale et celle de la 'personne' en particulier sont Christos Yannaras<sup>16</sup> et Jean Zizioulas<sup>17</sup>. A l'évidence des éléments prosopologiques se retrouvent aussi ailleurs: chez N. Nissiotis<sup>18</sup> (lié à P. Evdokimov) et P. Nellas<sup>19</sup> par exemple. On ne peut pourtant pas parler dans leur cas de synthèse systématique originale comme ce fut le cas des Zizioulas et Yannaras. Ce fait explique et justifie le choix des auteurs de cet essai dans sa troisième partie.

### *I. Les précurseurs: Culture religieuse et prosopologie russe<sup>20</sup>*

Précisons ici un point, pourtant capital: la prosopologie orthodoxe *moderne*, de coloration plus philosophique ou plus théologique, peu importe,

15. Cf. CH. YANNARAS, «La théologie en Grèce aujourd'hui», dans *Istina* 1971, p. 132 ss.

16. Christos Yannaras est né à Athènes en 1935. Il a fait ses études de théologie en Grèce et de philosophie en Allemagne. Il a aussi étudié et soutenu un doctorat à l'Université de Paris-Sorbonne. Déjà professeur de philosophie à la faculté des Sciences Politiques à Athènes. Au-delà de ses essais d'actualité son œuvre philosophique et théologique est vaste et de lecture souvent difficile à cause de son style particulier et de la profondeur et concision de sa pensée. Nombre de ses œuvres sont traduites en langues occidentales. Cependant son langage pose plusieurs problèmes à la traduction.

17. La pensée de Jean Zizioulas, né en 1931, depuis 1984 métropolite de Pergame, un des plus originaux et importants théologiens orthodoxes d'aujourd'hui, se développe parallèlement à celle de Yannaras. Zizioulas a résidé et enseigné en Ecosse. Disciple de G. Florovsky et de P. Tillich à l'université de Harvard (U.S.A.) il veut se situer dans la ligne du premier (renouveau néopatristique) avec les influences de Tillich. Il est à la fois un historien de la pensée de l'antiquité chrétienne et un systématicien original.

18. Cf. N. NISSIOTIS, «*Θεολογία* t. 53 (1982), p. 947-989; t. 54 (1983), 90-122.

19. Cf. P. NELLAS, «Théologie de l'image. Essai d'anthropologie orthodoxe», dans *Contacts* 84 (1973), p. 261-268 et son *Le Vivant divinisé: Anthropologie des Pères de l'Eglise*, Cerf, Paris 1989.

20. Pour le début de cette partie de l'essai (XIXe siècle) j'utilise largement la synthèse d'Olivier Clément sur le personalisme russe (cf. O. Clément, «Le personalisme chrétien dans la pensée russe des XIXème et XXème siècles», dans *Contacts* t. 143 (1988), p. 206-225.

celle des Russes au XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècles comme celle des Grecs aux années soixante, doit être *distinguée* par rapport à la prosopologie patristique de l'*antiquité chrétienne et médiévale*. Une vision saine de l'histoire et du développement historique et culturel de la pensée oblige. On ne peut pas transposer *sic et simpliciter* les intuitions patristiques de l'hellénisme chrétien prémoderne à notre modernité contemporaine (si l'on veut éviter les constructions arbitraires, voire idéologiques), bien qu'on doit s'inspirer du fond de ces intuitions. C'est une question de saine herméneutique historique<sup>21</sup>. En tout cas, il est vrai que la prosopologie orthodoxe moderne, grecque notamment, doit être historiquement située à la suite de la prosopologie russe. Ce qui relie les deux est le souci permanent pour une '*culture orthodoxe*'. En effet, les uns comme les autres des auteurs, en Grèce comme en Russie, cherchent un «rapprochement nouveau et libre entre la *culture* et l'*Eglise*»<sup>22</sup>.

La prosopologie comme pensée s'effectue dans le contexte du renouveau patristique et de l'intérêt pour la philosophie byzantine d'un côté, et dans la recherche d'une réponse chrétienne orthodoxe à l'athéisme, d'un nouvel apport chrétien à l'Occident de l'autre. La redécouverte des Pères de l'Eglise et l'impasse spirituelle de nos sociétés ont amenés les deux auteurs, Yannaras et Zizioulas, à la 'personne' et à la 'culture orthodoxe'. Pourtant ils ont été précédés –d'une certaine manière au moins comme devra être précisé par la suite– par la *pensée russe* des XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècles.

---

21. Cf. dans ce sens les critiques notamment de A. de Halleux, «Orthodoxie et Catholicisme: du personnalisme en pneumatologie», dans *Revue théologique de Louvain* 6 (1975), p. 3-30; «Palamisme et Scolastique: exclusivité dogmatique ou pluriformité théologique», dans *Revue théologique de Louvain* 4 (1973), p. 409-442; «'Hypostase' et 'Personne' dans la formation du dogme trinitaire (ca 375-381)», dans *Revue d'Histoire ecclésiastique* 79 (1984), p. 313-369 et 625-670; «Personnalisme ou Essentialisme trinitaire chez les Pères Cappadociens», dans *Revue théologique de Louvain* 17 (1986), p. 129-155 et 265-292.

22. Cf. B. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe* (2 vol.), Gallimard, Paris 1953-55, ici vol 1, p. 202 (c'est moi qui souligne) qui reste à nos jours la meilleure introduction pour la pensée russe des XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècles. Nous sommes à la préhistoire du 'slavophilisme' (avec Gogol). Zenkovsky ajoute ce qui est significatif: «Mais la dialectique de la notion de *culture orthodoxe* serait évidemment restée stérile si elle n'avait été qu'un *programme*. Nous retrouverons cette idée de 'culture orthodoxe' et de 'programme' chez Yannaras (surtout) mais aussi chez Zizioulas aux années soixante pour lesquels le rapprochement entre Eglise et culture reste fondamental dans leur contexte comme ce fut pour Gogol et les slavophiles dans le leur.

### 1.1. *La 'culture orthodoxe'*

Il est significatif et fort instructif pour nous et pour les analogies frappantes avec la situation grecque des années soixante (Yannaras, Zizioulas) que, selon Zenkovsky, en Russie du XIX<sup>ème</sup> siècle «la rupture avec la conception ecclésiastique, qui avait commencé dans la deuxième moitié du XVII<sup>ème</sup> siècle pour atteindre au XVIII<sup>ème</sup> siècle sa forme définitive – sous Pierre le Grand– demandait ... qu'une idéologie nouvelle fût trouvée<sup>23</sup>». D'où l'effort des intellectuels pour un rapprochement libre entre la culture et l'Eglise. Dans ce contexte des penseurs russes «voient l'Eglise 'véritable' ... dans l'Orthodoxie propre à la Russie. Il devient alors possible à une telle attitude religieuse de féconder les recherches idéologiques de *l'intelligentia*. En effet, les philosophes religieux qui se rallient à l'Eglise orthodoxe deviennent les chefs d'un mouvement très hardi et fructueux qui cherche dans la conscience ecclésiastique *la réponse à toutes les questions complexes et douloureuses de la vie*»<sup>24</sup>. Parmi ce groupe d'intellectuels, nous attribuons –ainsi l'historien russe– la première place à N. Gogol (1809-1852)<sup>25</sup>. Celui-ci fut le père spirituel, pour ainsi dire, du 'mouvement slavophile'<sup>26</sup> (Khomiakov et Kiréievsky, mais aussi Aksakov et Samarine) et «un prophète de la culture orthodoxe».

Gogol percevait avec une force extraordinaire le tragique dans le problème «de l'Eglise et de la culture». Contrairement à d'autres intellectuels il ne peut renoncer à sa conception religieuse, et continue à être écrasé par

23. B. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe, op. cit.* vol 1, p. 193.

24. *Idem*, p. 194 (souligné par nous).

25. *Ibid*, p. 195-202.

26. Lorsqu'on parle de mouvement slavophile (ou de son opposé, occidentaliste) il faut éviter d'homogénéiser les pensées (différentes) et de styliser les représentants. Cela n'empêche qu'il fût un ensemble de penseurs, les Slavophiles, qui critiquaient l'Occident, notamment le rationalisme, et essayaient de promouvoir, face à celui-ci, une 'culture orthodoxe', *intégrale*. Mutatis mutandis nous aurons en Grèce, dans les années soixante, un 'mouvement' analogue que l'on pourrait appeler 'hellénophile' dans lequel le rôle prépondérant de la 'terre russe' tient l' 'esprit hellénique' (voir Yannaras notamment). Je ne nie pas les différences entre le slavophilisme et l'hellénophilisme, pour ainsi dire, des années soixante. Cependant il y a de similitudes frappantes qui font penser. Pour le mouvement slavophile cf. F. ROULEAU, *Ivan Kiréievsky et la naissance du slavophilisme*, Culture et Vérité, Namur 1990, p. 87-134; A. BESANÇON, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Gallimard, Paris 1977, p. 80-98 et N. BERDIAEV, *L'idée russe*, Mâme, Paris 1969, p. 41-77.

la constatation tragique que l'Église et la culture sont divisées. Le retour de la culture à l'Église, l'élaboration d'une nouvelle vision ecclésiastique du monde, d'une 'culture orthodoxe' s'imposait. Ses efforts tourneront toujours autour de cette thèse: la religion est appelée à transfigurer le structure naturelle de l'homme, sa culture, ses œuvres. Gogol ne rompt pas avec la culture en se tournant vers la religion, mais il attend de celle-ci la *solution des problèmes ultimes de celle-là*. C'est ainsi «qu'il en arrive à relier toute la culture avec l'Église, et qu'il introduit à jamais dans la pensée russe le thème de la 'culture orthodoxe'<sup>27</sup>».

«L'Église orientale, de l'avis de Gogol, a conservé une vision intégrale de la vie; non seulement l'âme et le cœur de l'homme, mais encore la raison avec toutes ses forces supérieures ont gardé en elle la largeur de leur libre horizon». «La plus haute instance de toute chose est l'Église ... l'Église seule est capable de trancher tous les nœuds, nos questions et nos énigmes». «Il y a au sein de notre terre un médiateur qui n'est pas encore visible à tous: c'est notre Église ... En elle, sont la règle et la direction du *nouvel ordre des choses*, et plus j'y pénètre avec mon cœur, mon intelligence et ma pensée, plus je m'étonne de la merveilleuse possibilité qu'elle comporte de *concilier les contradictions que l'Église occidentale est actuellement incapable de lever ... elle qui n'a fait qu'éloigner l'humanité du Christ*»<sup>28</sup>. Nous voyons ici «tout un programme pour *construire une culture dans l'esprit de l'Orthodoxie* à raison de 'perspectives largement ouvertes', c'est-à-dire d'une relation libre au Christ», remarque Zenkovsky, en ajoutant: «Outre qu'elle propose de nouvelles conceptions idéologiques, cette conception de Gogol indique sinon l'avènement, du moins l'annonce d'un rapprochement nouveau et libre entre la culture et l'Église. Mais la dialectique de la notion de culture orthodoxe serait évidemment restée stérile si elle n'avait été qu'un programme. Aussi bien le groupe de ceux que l'on appelle les 'ainés' des slavophiles, conduit par Khomiakov et Kiréievsky, entreprit-il de l'incarner dans un système correct<sup>29</sup>».

27. B. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe*, op. cit. vol 1, p. 200.

28. Gogol, cité dans B. Zenkovsky, op. cit., p. 201 (c'est moi qui souligne l'idée de médiatrice entre les Églises de l'Occident qui se retrouvera chez les Grecs).

29. B. ZENKOVSKY, op. cit., p. 202.

Zenkovsky note que «nous trouvons chez Gogol bien des considérations critiques sur la culture occidentale profondes et fondées; mais ce n'est pas là que nous chercherons l'essentiel de sa pensée: c'est dans l'affirmation que l'Eglise orthodoxe «permet de résoudre –ainsi Gogol– toutes les questions qui se posent actuellement avec une telle acuité à l'humanité entière». L'auteur appelle ainsi à *une reconstruction de toute la culture dans l'esprit de l'Orthodoxie* et il apparaît vraiment, comme nous l'avons déjà dit, un prophète de cette 'culture orthodoxe'. Le 'mouvement slavophile' fut le promoteur de cette culture.

A. S. Khomiakov<sup>30</sup> (1804-1860), sans être un professeur, il avait une culture exceptionnelle et une érudition immense dans les domaines les plus différents associée à une fermeté de la foi éclairée par la raison qui le distingue parmi tous les philosophes russes; Suivant l'heureuse expression de Berdiaev, Khomiakov était «un chevalier de l'Eglise». De l'avis de Zenkovsky il apporta à la théologie une impulsion nouvelle, on peut même dire une nouvelle méthode (à cause de sa théorie de la connaissance). Chez lui est indéniable l'influence du romantisme allemand pris dans son ensemble, en particulier l'influence de Schelling, de son transcendantalisme et de sa philosophie de la nature. Le premier caractère de son œuvre c'est que celui-ci procède du sentiment ecclésiastique pour construire sa philosophie. C'est pour lui un principe conscient, car il voit dans l'Eglise la plénitude de la vérité et la source d'une lumière qui nous éclaire nous-mêmes et se répand sur tout le créé. Il ne va pas vers la foi en partant du monde, de l'étude et de l'interprétation philosophique de celui-ci; sa démarche est inverse: pour lui, toute chose est éclairée par la lumière de l'Eglise. Il est authentiquement un 'philosophe chrétien', car il *part* du christianisme. Celui-ci est bien la *prémisse* de ses analyses philosophiques.

La doctrine ecclésiologique de Khomiakov fut très hardie: «L'Eglise n'est pas une autorité ... Car l'autorité est quelque chose d'extérieur à nous; l'Eglise n'est pas une autorité, elle est la vérité ...». L'Eglise est la réalité première: en communiant avec elle, la personne se découvre soi-même non pas dans des manifestations empiriques et fortuites, mais dans son principe

---

30. Cf. B. ZENKOVSKY, *op. cit.*, p. 202-230.

authentique et profond. Il est tout à fait significatif que dans ce contexte l'auteur déduit de la doctrine de l'Église une théorie de la personne qui nie décidément l'individualisme. En somme: «le problème central de Khomiakov était d'extraire de l'idée de l'Église (dans son sens orthodoxe) les fondements de la philosophie et de toute la culture. Mais en poursuivant cette tâche –ainsi Zenkovsky– il s'était insensiblement écarté du terrain ecclésiastique pour ce placer sur celui, étranger à lui, d'un système laïque (du transcendantalisme, qui est en général le plus haut produit de la conscience laïque)»<sup>31</sup>.

«L'idée directrice de la philosophie de Khomiakov: construire une conception intégrale du monde en se fondant sur la conscience ecclésiastique de l'Orthodoxie, ne lui appartenait pas en propre et il n'avait pas été le seul à établir ce programme. Avant comme après et en même temps que lui, l'on a considéré que l'Orthodoxie, dont la conception du christianisme est différente de celle de l'Occident, peut fonder une nouvelle attitude en face de la culture et de la vie. Cela fit naître une certaine *attente*, le désir prophétique, dirions-nous, d'un nouvel 'éon', et d'une *révision* de toute la culture. D'où un courant fatalement double: on recherche une nouvelle voie créatrice parce que l'on estime l'ancienne dépassée, et la tâche positive s'accompagne inmanquablement d'un jugement critique porté sur l' 'éon' antérieur. L'ardeur de l'œuvre nouvelle va nécessairement de pair avec celle de la destruction de l'ancienne ... Le 'passé' apparaît surtout dans l'esprit général de laïcisation qui régnait en Europe occidentale. Aussi les prédicateurs de la 'culture orthodoxe' se préoccupent-ils d'abord de combattre toute cette forme de pensée et de vie»<sup>32</sup>.

I. Kiréievsky (1806-1856)<sup>33</sup>, comme Khomiakov, veut constituer une culture orthodoxe qui devrait remplacer celle de l'Occident. De son avis «la philosophie profonde, vivante et pure des Saints Pères présente le germe d'un principe philosophique supérieur; en développant simplement celui-ci

31. B. ZENKOVSKY, *op. cit.*, p. 230.

32. *Ibid*, p. 231. Les analogies avec la situation grecque des années soixante, comme nous le verrons par la suite, seront frappantes.

33. Cf. B. ZENKOVSKY, *op. cit.*, t. I, p. 232-254 et F. ROULEAU, *Ivan Kiréievsky et la naissance du slavophilisme*, *op. cit.*

conformément à l'état contemporain de la science, aux exigences et aux problèmes actuels de la raison, on parviendrait à une nouvelle science de la pensée<sup>34</sup>». L'inspiration de son œuvre lui vint des Pères de l'Eglise qu'il étudia de près. C'est avec une profonde amertume qu'il remarque que «la philosophie spirituelle des Pères orientaux» est restée «presque inconnue» des penseurs occidentaux. Or, il est significatif que tout en reconnaissant qu'il «est impossible de reprendre la philosophie des Pères telle qu'elle s'est formée à leur époque», il en procède et il s'en inspire. A son avis, «l'orientation de la philosophie dans son principe initial dépend de la manière dont nous concevons la Très Sainte Trinité»<sup>35</sup>.

### 1.2. *La prosopologie*

De l'avis d'Olivier Clément l'honneur de la pensée russe moderne est d'avoir tiré les implications anthropologiques et existentielles du concept de personne, largement utilisé par la patristique de l'antiquité et du Moyen-Age en contexte trinitaire et christologique. La pensée grecque des années soixante semble vouloir continuer ces recherches prosopologiques au-delà (ou per dessus?) les Russes. Cependant les Russes du XIXème siècle ont été les premiers à lire de manière philosophique et existentielle les intuitions majeures de la pensée patristique, et à développer à partir d'elle une vraie pensée 'personnaliste' moderne. Historiquement on peut les considérer comme les épigones de la patristique grecque et byzantine<sup>36</sup>.

Olivier Clément attribue cette élaboration originale à la convergence de deux mouvements spirituels en Russie du XIXème siècle provoqués par le *défi œcuménique* –la nécessité pour l'Orthodoxie de se situer par rapport aux confessions occidentales– et par le *défi de la modernité 'réductrice'*. Il ajoute aussi comme facteur ultérieur la renaissance hésychaste inaugurée à la fin du XVIIIème siècle. Ce fut au *monastère d'Optino* en effet, que les Pères commencent à être traduits, et ce fut là qu'émergent les thèmes d'un

34. Cité dans ZENKOVSKY, *op. cit.*, p. 242.

35. Cf. *Ibid*, p. 236 et note 19.

36. Cf. B. ΤΑΤΑΚΙΣ, *La Philosophie byzantine*, P.U.F., Paris 1959, chap. VI.

‘personnalisme’ proprement chrétien (le mystère de l’hypostase humaine, l’homme ‘image de Dieu’ en tant que personne, la ‘consubstantialité’ en Christ de tous les hommes notamment). Simultanément avec l’essor des *Académies ecclésiastiques* et le *mouvement slavophile* (A. Khomiakov, I. Kireïevsky) les intuitions patristiques commencent à s’élucider: la *personne* conçue comme *liberté et amour*, l’amour constituant le véritable contenu de la liberté, la *connaissance* comme *acte de vie et de communion*. A ceci il faut ajouter les intuitions de F. Dostoïevsky (1821-1881)<sup>37</sup>, le grand visionnaire de la littérature russe de l’époque. A la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle ce ‘personnalisme’ se précise par rapport à la pensée allemande. Les ‘marxistes critiques’ –comme S. Boulgakov (1871-1944)<sup>38</sup> et N. Berdiaev (1874-1948)<sup>39</sup>– furent des penseurs séduits d’abord par le marxisme; passés par l’idéalisme ils découvrirent ensuite le ‘*réalisme mystique*’ et *personnaliste* de la tradition patristique de l’Orient.

Les grandes synthèses ont eu lieu soit en Russie soit dans la diaspora russe en Europe occidentale.

En Russie V. Nesmélov (1863-1920)<sup>40</sup> développe une *anthropologie*

---

37. Cf. B. ZENKOVSKY, *op. cit.*, t. I, p. 454-479; N. BERDIAEV, *L’Esprit de Dostoïevsky*, Stock, Paris 1974. Zenkovsky observe qu’“à la base de toute la pensée, de toutes les théories de Dostoïevsky, il y avait une recherche *religieuse* ...; l’importance exceptionnelle de son œuvre idéologique tient au fait qu’elle met en lumière avec une force incomparable la *problématique religieuse* de la morale, de l’esthétique, de l’homme et de l’histoire ... Ces doutes naissaient dans la profondeur de sa conscience religieuse, ils sont tous liés à un seul et même thème: la relation entre Dieu et le monde». Son œuvre philosophique –continue Zenkovsky– «procède de plusieurs points de départ, mais la ligne directrice est le thème de l’homme ... L’homme est énigmatique. Tissé de contradictions, l’homme le plus insignifiant représente quand même une valeur absolue. En vérité, ce n’est pas tant Dieu qui tourmentait Dostoïevsky que l’homme, par sa réalité et par sa profondeur, par ses mouvements fatals et criminels aussi bien que bons et lumineux». C’est dans les *Notes du souterrain* que l’indépendance de l’esprit par rapport à la nature est exprimée avec une force incomparable; et il y est proclamé que la véritable essence de l’homme est dans sa liberté et en elle seule. «Toute l’affaire de l’homme –affirme Dostoïevsky– il semble bien, ne consiste qu’à une chose: qu’à chaque instant l’homme se prouve à lui-même qu’il est homme et non quelque cheville» (cité dans ZENKOVSKY, *op. cit.*, p. 465). «Mais si la liberté est la chose la plus précieuse pour l’homme, si elle contient l’‘essence’ dernière de celui-ci, elle est aussi un fardeau qu’il lui est trop difficile de porter» (*ibid.*, p. 467).

38. Cf. B. ZENKOVSKY, *op. cit.*, t. II, p. 456-485.

39. Cf. B. ZENKOVSKY, *op. cit.*, t. II, p. 315-337.

40. Cf. B. ZENKOVSKY, *op. cit.*, t. II, p. 105-123.

*christologique* dans laquelle l'homme est mystère irréductible au monde. Selon P. Florensky (1882-1940/41)<sup>41</sup>, la 'personne' étant incompréhensible, ne se révèle qu'à l'amour, lui-même participation de l'extase trinitaire. S. Boulgakov de son côté développe une *anthropologie 'négative' (apophatique)* basée sur la distinction entre 'nature' et 'personne'.

Dans la diaspora russe en Europe occidentale le contenu de la notion de personne est approfondi d'une manière plus existentielle par N. Berdiaev, et par Vl. Lossky dans une approche proprement théologique alors que les deux approches se rassemblent chez P. Evdokimov<sup>42</sup> et O. Clément<sup>43</sup>.

### 2.1. N. Berdiaev: une métaphysique eschatologique<sup>44</sup>

Durant toute sa vie Nicolas Berdiaev (1874-1948) a été préoccupé par la 'personne' qui, avec son *refus d'objectivation*, constitue l'axe de sa pensée. Reprenant l'intuition de Nesmélov sur l'homme-énigme il développe une vraie *métaphysique du visage*.

V. Nesmélov (1863-1920) ayant préparé sa thèse doctorale sur le 'système dogmatique de saint Grégoire de Nysse', avait élaboré une *anthropologie christologique*<sup>45</sup>, selon laquelle l'homme, livré aux conditionnements de la nature et de la société, se découvre comme 'transcendance de soi', comme 'soif d'infini' et finalement comme 'énigme', 'question', 'ouverture', 'secret'. En suivant la doctrine patristique de *l'homme 'imago Dei'*,

41. Cf. B. ZENKOVSKY, *op. cit.*, t. II, p. 439-456.

42. Cf. P. EVDOKIMOV, «Mystère de la personne humaine», dans *Contacts* 68 (1969), p. 272-289.

43. Cf. spécialement O. CLÉMENT, *Questions sur l'Homme*, Anne Sigier, Québec 1986; *Orient-Occident, deux Passeurs: Vl. Lossky et P. Evdokimov*, Labor et Fides, Genève 1985; *Le Christ, Terre des Vivants*, Abbaye de Bellefontaine, 1976; «L'homme comme lieu théologique», dans *Contacts* 68 (1969), p. 290-305; «Nicolas Berdiaev et le Personnalisme français», dans *Contacts* 67 (1969), p. 205-228; «Notes éparses pour une théologie de l'histoire», dans *Contacts* 95 (1976), p. 243-257; *Les Visionnaires: Essai sur le dépassement du nihilisme*, Desclée de Brouwer, Paris 1986; *Berdiaev: Un philosophe russe en France*, Desclée de Brouwer, Paris 1991.

44. J. GAÏTH, *N. Berdiaev, philosophe de la Liberté*, Dar ël-Machreq, Beyrouth 1968; O. CLÉMENT, *Berdiaev, op. cit.*; J. L. SEGUNDO, *Berdiaev, une Réflexion chrétienne sur la Personne*, Aubier, Paris 1963.

45. V. NESMÉLOV, *La Science de l'Homme*, 2 volumes en russe (cf. N. Berdiaev, *L'Idée russe*, Mame, Paris 1969, p. 195-197).

Nesmélov optait pour une anthropologie ‘ouverte’ sur l’*infini*. On a avec lui la révélation de l’homme comme ‘*microcosme*’ et ‘*microthéos*’, expressions de Grégoire de Nysse.

N. Berdiaev reprend ces intuitions dans une anthropologie pour laquelle «le monde entier n’est rien, à côté de la personne humaine, à côté de ce qu’il y a d’unique dans un visage humain<sup>46</sup>». L’angoisse et la nostalgie (de l’existence) s’ouvrent sur l’*espérance*, sur l’*ailleurs*, dans un appel venu de l’absolu.

L’homme étant liberté peut et doit risquer de devenir ce qu’il est, une personne, à travers les ‘*actes créateurs*’. Dieu laisse surgir de son abîme cette liberté de l’homme, en se retirant dans l’acte de la Création. A cause du péché la liberté est pliée sur elle-même. Dieu la libère par la croix et le Saint-Esprit. Dieu donc ne nous a créés que pour *être créateurs* dans le temps, à travers une création spirituelle. Pour l’auteur, cet acte humain de création continue –à travers la liberté– la Création du monde. Il est donc constitutif de la vraie humanité de l’homme.

«La doctrine de l’homme –écrit Berdiaev– est avant tout celle de la *personne*. L’anthropologie authentique doit être personnaliste<sup>47</sup>». L’individu constitue une catégorie «naturaliste et biologique» tandis que la personne appartient à une *catégorie religieuse et spirituelle*. L’homme comme ‘personne’, à mesure qu’il se révèle à lui-même, cherche à se donner un contenu infini<sup>48</sup>. Ainsi la personne se révèle unique dans la mesure où elle *s’universalise* dans la *communion* et avec Dieu (έρως) et avec les hommes (αγάπη). Elle devient une hypostase ‘catholique’, à l’image de l’existence trinitaire communiquée à l’homme dans le Christ par l’Esprit. D’où la *christification de l’homme*. «Seule la *christologie de l’homme*, face inversée de l’*anthropologie du Christ* peut découvrir dans l’homme l’image véritable et la ressemblance du Dieu-Créateur<sup>49</sup>».

46. N. BERDIAEV, *De l’Esclavage et de la Liberté de l’homme*, Aubier, Paris 1946 (cité *De l’Esclavage*), p. 20.

47. N. BERDIAEV, *De la Destination de l’homme*, L’Age d’Homme, Lausanne 1979 (cité *De la Destination*), p. 79.

48. N. BERDIAEV, *De l’Esclavage*, p. 22.

49. N. BERDIAEV, *Le Sens de la Création*, D.D.B., Paris 1955 (cité *De la Création*), p. 112 (souligné par nous).

Comme ‘personne’ l’homme s’enracine dans l’*infini*. «Loin que la personne soit une partie de l’univers, c’est celui-ci qui est une partie, une dimension de la personne, qu’elle (la personne) qualifie<sup>50</sup>». L’allusion à la dimension personnelle du monde (le ‘macroanthropos’ de Maxime le Confesseur) est évidente<sup>51</sup>. L’homme, existence tragique, être ‘double’ et contradictoire, oscille entre Dieu et la bête, entre la ‘divino-humanité’ et la ‘bestialo-humanité’. A travers l’ascèse, le combat du moine ou du vrai créateur de vie et de beauté, emporte la victoire sur la pesanteur du monde. Par son *corps*, dont la forme «exprime une victoire de l’esprit sur le chaos de la nature<sup>52</sup>», la manifestation de l’Esprit culmine dans le *mystère du visage*, ce qu’il y a de plus étonnant dans l’existence cosmique.

*«La personne, telle personne concrète existe, non par les traits qui lui sont communes avec tous, non du fait qu’elle possède des yeux comme tout le monde, mais par l’expression de ses yeux qu’on ne retrouve chez nul autre<sup>53</sup>».*

La pensée de Nicolas Berdiaev, vraiment eschatologique et profondément chrétienne, aboutit à une vraie *métaphysique du visage*, une réalité eschatologique.

## 2.2. Vladimir Lossky: Le Renouveau ‘néopatristique’.

Ce que le philosophe Berdiaev «rigueurs particulières» (O. Clément).

La ‘personne’ chez Lossky est éclairée par la *révélation trinitaire* en Christ. A son avis la *Trinité*<sup>54</sup> est simultanément unité et différence, ‘distinction-identité’ de l’ousia et de l’hypostasis. L’*ουσία* ne relève pas d’un

50. N. BERDIAEV, *De l’Esclavage*, p. 22.

51. Cf. MAXIME LE CONFESSEUR, *Mystagogie* (PG 91, 684D-685A) et aussi L. THUNBERG, *Man and the Cosmos: the Vision of st. Maximus the Confessor*, Sf. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood-New York 1985, p. 71 ss.

52. N. BERDIAEV, *De l’Esclavage*, p. 32.

53. *Idem*, p. 23-24 (souligné par nous).

54. VI. LOSSKY, *Théologie mystique*, p. 43-64.

substantialisme hellénique et n'a aucune priorité sur les hypostases; elle désigne leur unité et leur contenu. L'*hypostase* est une *manière unique* de contenir et de donner l'*ουσία*. Le Père étant la source personnelle de la divinité (origine et fin), les personnes se contiennent mutuellement. La source en Dieu est justement *personnelle* donc inobjectivable, libre. La *relation* dans la trinité fonde, exprime, désigne la *différence*. «La réalité personnelle est méta-ontologique: elle signifie une originalité absolue, une différence pure<sup>55</sup>».

Dans l'Esprit, par le Christ et vers le Père, l'homme chemine de l'image à la ressemblance. Le *dogme christologique* sert de base à l'anthropologie chrétienne. La personne humaine *n'est pas* une partie de l'être humain. C'est pourquoi la qualité de *l'image de Dieu* ne revient pas à un élément quelconque du composé humain, mais à l'homme en tant que personne; celle-ci implique la *liberté* vis-à-vis de la nature et n'est pas déterminé par elle<sup>56</sup>.

*«La personne signifie l'irréductibilité de l'homme à sa nature. 'Irréductibilité' et non 'quelque chose d'irréductible' ou 'quelque chose qui rend l'homme irréductible à sa nature', justement parce qu'il ne peut s'agir ici de 'quelque chose' de distinct, d'une 'autre nature' mais de quelqu'un qui se distingue de sa propre nature, qui la dépasse tout en la contenant, qui la fait exister comme nature humaine par ce dépassement et cependant, n'existe pas en lui-même, en dehors de la nature qu'il 'enhypostasie' et qu'il dépasse sans cesse – qu'il extasie en quelque sorte<sup>57</sup>».*

Seul ce sens radical de la personne —écrit Ol. Clément<sup>58</sup>— explique l'apophatisme non moins radical de la théologie orientale. A l'approche apophatique de Dieu correspond une approche apophatique de l'homme; 'Deus absconditus, homo absconditus'.

55. OL. CLÉMENT, *Orient – Occident, deux passeurs: Vl. Lossky et P. Evdokimov*, Labor et Fides, Genève 1985 (cité *Deux passeurs*), p. 36; cf. aussi p. 33-57 et VL. LOSSKY, *Théologie mystique*, p. 119: «La nature est le contenu de la personne, la personne est l'existence de la nature».

56. VL. LOSSKY, *Théologie mystique*, chap. VI, p. 117.

57. VL. LOSSKY, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1967, p. 118.

58. OL. CLÉMENT, *Deux passeurs*, p. 34 et 43.

La personne est une présence qui se communique. Elle «ne peut être exprimée dans les concepts. Elle échappe à toute définition rationnelle ... (elle) peut seulement être saisie par une œuvre d'art. Quand nous disons 'c'est du Mozart' ou 'c'est de Rembrandt' –écrit toujours Vl. Lossky– nous nous trouvons chaque fois dans un univers personnel qui n'a son équivalent nulle part<sup>59</sup>». Il s'agit du correspondant (en anthropologie) de l'extase de Dieu dans Son 'œuvre d'art', la Création. Dieu, restant caché (Essence incommunicable) se révèle (par ses Energies communiquées) dans et par la Création.

La nature humaine apparaît donc ce qu'elle doit devenir: *le contenu de la communion de personnes*, communion brisée par le péché. L'homme déchu se veut le 'propriétaire' de son individualité. Devenir 'personne' signifie au contraire, devenir une existence en communion. L'ascèse introduit la personne 'au mode christique de la nature', état de donation, d'offrande, d'eucharistie<sup>60</sup>.

La nature humaine comme 'unité d'uniques' d'est pas un concept, c'est l'expérience de la *sainteté*. Le saint est le vrai 'pacificateur de l'existence' (Ol. Clément). Dans son 'cœur' (le centre existentiel au sens biblique) s'opère l'unification de toutes ses facultés, les sens, le corps, l'ambiance humaine et cosmique, le *cosmos* entier morcelé par le péché et transfiguré par la grâce.

### 3. La prosopologie grecque des années soixante

Une précision terminologique d'abord: le mot 'précurseurs', utilisé dans la partie précédente de cette étude ne veut rien dire sur les influences possibles et éventuelles de la pensée russe sur la pensée grecque des années soixante. Il faut l'entendre dans le sens où ce 'personnalisme', cette 'prosopologie', foncièrement patristique quant à ses intuitions, a été systématisé pour la première fois, historiquement, par les Russes. En outre, les Grecs des années soixante, comme les Russes avant eux à partir même du XIXème siècle, ont été également provoqués par le *défi œcuménique* –la nécessité

59. VL. LOSSKY, *Théologie mystique*, p. 52.

60. OL. CLÉMENT, *Deux passeurs*, p. 49.

pour l'Orthodoxie de se situer par rapport aux confessions occidentales— et par le *défi d'une modernité 'réductrice'*. Leur particularité face aux Russes est que dans leur époque *post-florovskienne* s'inscrivent, chacun à sa façon, plus Zizioulas que Yannaras (à ses débuts), dans le courant 'néopatristique' (comme par ailleurs Vl. Lossky).

Une question qui s'impose et à laquelle j'espère pouvoir répondre par la suite est dans quelle mesure les auteurs grecs sont-ils allés au-delà des synthèses des penseurs russes et, quel est leur originalité vis-à-vis de ces derniers.

### 3.1. *Cristos Yannaras: une prosopologie critique*

Christos Yannaras semble reprendre —par le biais de la philosophie plus que de la théologie— d'un côté les intuitions de Lossky (et peut-être de Berdiaev?) à propos de la 'personne' et de la liberté ainsi que le refus de l'objectivation. De l'autre côté, par ses études philosophiques en Allemagne (1964-67), il découvre l'école phénoménologique, les 'philosophies de l'existence' et à travers la pensée de Heidegger «pressent dans la 'mort de Dieu' l'attente de l'inaccessible et du Crucifié, de l'Abîme et de la Personne<sup>61</sup>». Ses études successives à Paris lui font découvrir la profondeur de la pensée de J-P. Sartre et son approche de la 'liberté'. Une de ses premières œuvres se situe dans ce contexte caractéristique: *Heidegger et l'Aréopogite: De l'absence et de l'Inconnaissance de Dieu* (Athènes 1967, en grec), étude programmatique pourrait-on dire, où se propose d'étudier les différences des traditions philosophiques grecque et occidentale, traditions, à son avis, qui déterminent les deux civilisations respectives. Il commence par considérer le point de divergence crucial entre l'Orient et l'Occident, c'est-à-dire '*la compréhension de l'apophatisme de la connaissance*'. Dans la seconde édition de cet ouvrage (vingt ans après le première — 1988, en grec), il insiste sur ce point, à ses yeux décisif, de la *divergence gnoséologique* profonde

---

61. 'Introduction' d'Olivier Clément dans Ch. Yannaras, *De l'Absence et de l'Inconnaissance de Dieu*, Cerf, Paris 1971 (cité *De l'Absence*), p. 41.

qui sera successivement étudiée par lui dans *La Personne et l'Eros* (1976, en grec) ainsi que dans *La Liberté de la Morale* (1979, en grec), sur le plan ontologique et éthique respectivement. Ses études postérieures *Philosophie sans rupture* (1980-81, en grec) et *Propositions pour une Ontologie critique* (1985, en grec) veulent illustrer selon l'auteur, cette priorité de l'opposition gnoséologique, telle qu'il la retient, en relation avec les différences ontologique, éthique et sociopolitique qui à son avis en découlent<sup>62</sup>.

La thèse doctorale en théologie de Yannaras pour l'université de Thessalonique *Le contenu ontologique du concept théologique de la Personne* (1970) constitue une première synthèse d'une ontologie personnaliste, d'une prosopologie, qui a d'ailleurs été reprise dans *La Personne et l'Eros: Essai théologique d'ontologie* (1976), inspirée par les Pères grecs et byzantins. Cette ontologie sera successivement développée comme 'Ontologie 'critique, c'est-à-dire une approche critique du problème de l'Être à partir du point de vue des Grecs (au sens diachronique). Il soutient en effet, qu'entre la philosophie de la Grèce classique –à travers la pensée byzantine– et sa reprise par Heidegger, il y a une certaine continuité. Yannaras comprend le nihilisme de l'Occident comme l'aboutissement d'une 'rupture' de sa tradition durant le Moyen-Âge et la scolastique.

On lui a souvent reproché<sup>63</sup> l'utilisation de Heidegger dans l'interprétation de la pensée patristique. Ce reproche fondamental reste à contrôler. Il n'est peut-être pas entièrement justifié car Yannaras n'utilise de Heidegger que sa déconstruction historique et son langage; il cherche à aller au-delà aussi bien de la pensée 'ontique' de la métaphysique classique que de la pensée 'ontologique' de la phénoménologie. L'Être pour Yannaras s'identifie avec l'*altérité personnelle*. C'est la 'Personne' en tant que relation qui constitue l'horizon de l'Être et non le 'Temps' (contre Heidegger). Ici l'auteur suit, me semble-t-il, les analyses de Lossky, selon lequel «seul l'approfondissement du dogme orthodoxe de la Trinité pourrait réconcilier, en les dépassant, la *philosophie essentialiste* (dégénérescence de la scolastique qui

62. Cf. CH. YANNARAS, *Heidegger et l'Aréopagite de l'Absence et de l'Inconnaissance de Dieu* (2<sup>ème</sup> édition en grec), Δόμος, Athènes 1988, p. 9.

63. Cf. J. ZIZIOULAS, *L'Être ecclésial*, Labor et Fides, Genève 1981 (cité *L'Être ecclésial*), p. 37, n. 30otes de lecture», dans *Contacts* 1977, p. 82.

met l'accent sur le moment essentiel au détriment du moment personnel) et *celle de l'existence* (qui subjectivise l'expérience)<sup>64</sup>». En cherchant à inclure l'ontologique dans le personnel pour unir la plénitude de l'être et de la vie, c'est la *personne comme relation* qui constitue l'horizon de la manifestation de l'Être. Il semble avoir chez Yannaras une antériorité ontologique de la 'Personne' sur l' 'Essence'.

La *Vérité* est constituée et manifestée, elle aussi, dans le rapport personnel et l' 'extase aimante' (éros) de la personne dans la liberté. C'est un reflet de l'extase kénotique, 'érotique', de la personne du Père dans la liberté. De même, Yannaras considère-t-il *l'espace, le temps et la beauté* de façon 'personnelle'.

Sa pensée philosophique, sa théologie fondamentale et son anthropologie n'ont jamais été profondément étudiés à ma connaissance. Présenter cette pensée dans son ensemble et notamment sa prosopologie est assez ardu à cause du langage utilisé. Dans les pages qui viennent je me propose de repérer les diverses influences subies la cohérence de cette pensée. En ce qui concerne l'évaluation de son apport en prosopologie ainsi que les critiques de fond d'ordre herméneutique, je les aborderai à la fin.

### 3.1.1 Une approche critique de l'Histoire de la Philosophie.

Dans *Philosophie sans Rupture* (Athènes 1980-81), Yannaras se propose d'exposer la conception hellénique de la philosophie et de ses problèmes, l'attitude *diachronique* des Grecs (de l'époque des mythes jusqu'à l'ère classique et hellénistique) et son prolongement dans l'ère chrétienne, antique et médiévale<sup>65</sup>.

Il décrit un mode d'approche de la vérité par la participation au 'κοινός λόγος', le 'logos commun', et refuse la soumission de la vérité au 'cogito' individuel, la réduction de la vérité à sa formulation conceptuelle. Simultanément il critique la pensée de l'Occident quand celui-ci adopte un mode d'approche individuel de la vérité selon lequel le sujet humain «définit et épuise les conditions de la connaissance, connaissance considéré» comme

64. Cité dans OL. CLÉMENT, *Deux passeurs*, p. 33.

65. Sur la continuité de la pensée grecque classique et byzantine, cf. K. OEHLER, *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, Beck, Munich 1969, p. 15-37.

un exploit de l'individu et pas comme réalisation sociale<sup>66</sup>). La rupture avec la pensée grecque dans la tradition philosophique se situe –selon lui– au moment de la scolastique occidentale, quand le 'logos' des Grecs devient la 'ratio' des scolastiques, à travers la relecture d'Aristote<sup>67</sup>. Pour l'auteur, la vérité est 'apophatique' et non objectivablenion des personnes ('κοινός λόγος'). La relecture de la pensée grecque ancienne que l'auteur propose est stimulante bien que discutable à mon sens (le logos de communion chez Héraclite, juge de la vérité; une vision 'apophatique' de la pensée d'Aristote<sup>68</sup>, la continuité sans rupture de la pensée grecque à Byzance notamment).

### *Philosophie sans rupture selon Yannaras*

*«veut être une proposition de base (proposition que l'on peut utiliser comme hypothèse) pour interpréter l'apparition et l'évolution historique de l'événement qu'est la philosophie – proposition que l'on peut réfuter, non vérifier. Mais jusqu'à ce qu'elle soit réfutée, notre proposition joue ici le rôle d'un mode d'approche critique ... de l'événement que constitue la philosophie ... Critique (donc) veut dire qu'on propose des critères d'approche de la philosophie. (Le lecteur) est invité à réagir lui-même de façon critique<sup>69</sup>».*

Dans *Heidegger et l'Aréopagite, ou de l'absence et de l'inconnnaissance de Dieu* (1<sup>ère</sup> éd. grecque 1967; 2<sup>ème</sup> éd. 1988) Yannaras fait une lecture de moments principaux de la pensée occidentale, de Descartes à Heidegger du point de vue de l'apophase qui aboutit, selon lui, au vide du nihilisme en Occident ('apophase comme absence'). Pour l'Orient, dans la pensée de

66. CH. YANNARAS, *Philosophie sans rupture*, Labor et Fides, Genève 1986 (cité comme *Philosophie sans Rupture*), p. 7-9.

67. CH. YANNARAS, «Influences philosophiques sur la mystique de la patristique grecque», dans J.-M. Van Gangh (édit), *La Mystique* (ouvrage collectif), Desclée, Paris 1988, p. 78-79.

68. CH. YANNARAS, «Aristote 'apophatique'», dans la revue *Διαβάζω*, n. 135 (15.1.1986), p. 14-16 (en grec).

69. CH. YANNARAS, *Philosophie sans Rupture*, p. 8-9.

l'Aréopagite notamment, l'apophasis gnoséologique est vécue comme 'in-connaissance'. L'attitude apophasique et la notion de personne étant strictement liées, on peut dire que Yannaras propose une (re)lecture personnaliste de la pensée de l'Orient chrétien. Souvent il est polémique et pas suffisamment nuancé, surtout dans la première édition de son ouvrage. Quoiqu'il en soit, par-delà l'historien, il y a le 'systématicien' avec sa 'précompréhension'. Il s'agit d'une lecture 'située' qu'il faut prudemment évaluer (problème du 'cercle herméneutique').

Il faut ici prendre également en considération l'interprétation du 'phénomène Occident' par Yannaras en ce qui concerne «l'attitude de l'homme occidental à l'égard du monde et de l'histoire», comme le montre p.ex. sa publication *L'Orthodoxie et l'Occident* (Athènes 1972)<sup>70</sup>. Ceci est visible dans certaines affirmations comme: «c'est alors que la *technologie*, avec son attitude et son caractère particuliers, qui constitue le *problème théologique fondamental* dans la rencontre entre l'Orient et l'Occident<sup>71</sup>». Cette interprétation de la civilisation occidentale me semble particulièrement gauche, surtout quand l'auteur affirme que la crise de notre civilisation est celle des *présupposés théologiques* sur lesquelles notre civilisation est fondée<sup>72</sup>. L'articulation entre philosophie et théologie est également problématique, ainsi que les principes théologiques de Yannaras<sup>73</sup> comme *présupposés* de son interprétation historique.

### 3.1.2. *Ontologie et Anthropologie: Personne, Eros, Vérité, Liberté.*

Comme Yannaras le précise lui-même, ses recherches sur l'Ontologie ont commencé en 1966<sup>74</sup>, durant ses études philosophiques. Assurément la critique de *Heidegger* au sujet de la tradition philosophique de l'Occident,

70. CH. YANNARAS, «L'Orthodoxie et l'Occident», dans *Istina* 1971, p. 155 ss.

71. *Idem*, p. 157 (souligné par nous).

72. CH. YANNARAS, «The Distinction between Essence and Energies and its Importance for Theology», dans *St. Vladimir's theological Quarterly* 1975/4, p. 245 (souligné par nous).

73. Cf. notamment son œuvre *L'Apologétique dans les limites de la Théologie orthodoxe* (en grec), Grigoris, Athènes 1975.

74. Cf. CH. YANNARAS, *Personne et Eros*, p. 10.

connaissant en même temps la tradition de *l'Orient chrétien* et la pensée *grecque classique*, il soupçonne un *présupposé* commun à Heidegger et à la pensée de l'Orient (à côté de leurs différences de base): le refus de définir l'Essence à travers les catégories de l' 'Étant absolu', le refus d'une conception de la Vérité, objectivée en définitions rationnelles par l' «*adequatio rei et intellectus*». Il se propose donc *d'éprouver les possibilités du langage* et de la problématique de la *philosophie contemporaine* dans le cadre de la *pensée patristique*, grecque et byzantine. Dans le prolongement de l'Ontologie des Byzantins, il souhaite formuler leurs réponses aux problèmes ontologiques dans les termes de la philosophie contemporaine (école phénoménologique, 'philosophies de l'existence')<sup>75</sup>.

La Personne et l'Eros, dans sa forme achevée (Athènes 1976) – précédée par Le contenu ontologique de la notion de Personne (Athènes 1970) – en constitue le premier fruit. D'après l'auteur il 's'agit du premier effort historique d'élaboration de la réponse des byzantins à la question ontologique: la 'nature' des Étants dans leur rapport (et leur différence) avec l'Être et l'approche de la Vérité, la connaissance de l'Être. Les réponses de Yannaras à ces questions sont ramenés à deux catégories fondamentales, 'Personne' et 'Eros' qui récapitulent ainsi l'interprétation patristique du 'mode d'existence' de l'Être et les conditions de la connaissance véritable de la réalité. Il s'agit d'une approche dynamique et éthique du problème ontologique, car elle présuppose l'intégralité de l'existence humaine et l'unité de l'intellect et du cœur, de la parole et de l'action<sup>76</sup>.

Dans les quatre parties de l'ouvrage sont traités successivement:

1. *Le Mode d'Existence personnel (approche ontologique)*
  - a. Le caractère extatique de la Personne.
  - b. La catholicité de la Personne.
  - c. L'unité de la Personne.

<sup>75</sup> *Idem*, p. 8-9; CH. YANNARAS, N. MAKRIS, *op. cit.*, p. 77-78.

<sup>76</sup> CH. YANNARAS, N. MAKRIS, *op. cit.* p. 77<sup>gie</sup>, *op. cit.*, p. 234 ss.

2. *La dimension cosmique de la Personne (approche cosmologique)*
  - a. La dimension personnelle du Cosmos.
  - b. La dimension personnelle de l'Espace: l'Absence.
  - c. La dimension personnelle du Temps: la Présence
  
3. *La Sémantique de la Manifestation personnelle (approche gnoséologique)*
  - a. Le 'Logos' comme manifestation de la Personne.
  - b. L' Icône
  - c. L' Analogie et la Hiérarchie.
  
4. *La Chute et le Néant (approche éthique)*
  - a. Le Néant comme 'en dehors' de la relation personnelle.
  - b. La dimension personnelle du Néant.
  - c. La dimension éthique du Néant.

Divers aspects de cette synthèse – qui reste fondamentale pour la pensée de l'auteur – ont été repris et développés dans la troisième partie de *Philosophie sans Rupture* (Athènes 1980-81).

### 3.1.3. *Philosophie, Théologie et Pratique sociale.*

On a vu que *La Personne et l'Eros* constituait un essai *théologique* d'ontologie car dans la pensée de l'auteur, philosophie et théologie sont strictement liées, entremêlées (comme par ailleurs dans la pensée patristique). Ce détail est très important: il est intéressant de considérer ici la *théologie fondamentale* de Yannaras ainsi que ce qu'il appelle 'la vérification critique', étape ultérieure de sa pensée.

*L'Apologétique dans les limites de la Théologie orthodoxe* (Athènes 1975, en grec) ainsi que *La Théologie en Grèce aujourd'hui* (Athènes 1972, en grec) montrent que le centre de gravité de sa pensée théologique est constitué par les *critères* et les *présupposés théologiques* spécifiquement orthodoxes et surtout par la *gnoséologie théologique orthodoxe*, à son avis 'apophatique'.

*La Liberté de la Morale* (Athènes 1979, en grec) représente l'effort de

l'auteur qui cherche à tirer les conséquences éthiques de *l'être personnel* de l'homme. L'ouvrage constitue

*«une recherche angoissante des fautes théologiques qui ont conduit aux impasses concrètes de notre civilisation technologique, ou de notre société de consommation ... (et) aussi une recherche des réponses de vie qui peuvent sauvegarder l'Orthodoxie ecclésiale devant les impasses<sup>77</sup>».*

Une morale autoritaire et conventionnelle est refusée. La morale est avant tout –selon Yannaras– «un événement existentiel: la réalisation dynamique de la plénitude de l'existence et de la vie, ou (bien) l'échec et l'altération de la vérité» de l'Etre et de l'Homme<sup>78</sup>. L'identification de *l'Etre* avec la *Liberté* et *l'Amour* dans la communion personnelle révèle la *vérité de la morale* comme équivalente à la *vérité de l'Etre*. On repère ici immédiatement l'influence de Zizioulas que l'auteur cite constamment, surtout dans les deux premiers chapitres de l'ouvrage.

Le péché compris comme l' «*altération existentielle de la nature de l'homme*», l'éthique de l'Eglise se réfère à des réalités ontologiques et non à une échelle de valeurs, se situant ainsi au-delà du bien et du mal (objectifs). A travers la transformation dynamique du péché en *repentir* dans le Christ, l'homme affirme la vérité de sa personne. *La liberté coïncide avec l'amour* dans l'accomplissement 'personnel'.

On peut dire que *L'abécédaire de la foi* (Athènes 1983, en grec) constitue un exposé de la foi chrétienne, un essai de théologie 'personnaliste' de l'auteur. Il reste toujours, je pense, l'aboutissement de toute sa réflexion théologique et présuppose ses travaux précédents. C'est un travail particulièrement riche sous l'aspect anthropologique.

*Rationalité et Pratique sociale* (Athènes 1984, en grec) représente une étape ultérieure de la problématique de l'auteur dans la période la plus intéressante de sa pensée. Il s'agit d'une étude philosophique sur la *vérification*

77. CH. YANNARAS, *La Liberté de la Morale*, Labor et Fides, Genève 1982, p. 9-10.

78. *Idem*, p. 13.

*critique* de propositions systématiques. Yannaras commence par la considération des conséquences pratiques, notamment socio-politiques de la gnoséologie scolastique et (à travers Descartes) cella du siècle des Lumières. La conséquence principale est –selon l’auteur– le *rationalisme*, caractéristique fondamentale de la civilisation occidentale. Pour la gnoséologie de ce mouvement, la raison (‘ratio’) *ne se réfère* simplement pas à la vérité, mais *coïncide* avec la possibilité de la vérité<sup>79</sup>.

Dans les six chapitres de l’ouvrage sont étudiés successivement:

- a. Le rationalisme comme *libération* (signe de libération de l’individu à l’époque des Lumières contre le dogmatisme métaphysique);
- b. le rationalisme comme *aliénation* (dans le cas de la technologie notamment);
- c. *The Open Society and its Enemies* de K. Popper, le sens de la ‘*relation*’ dans les premiers écrits de K. Marx et l’*exploration critique de l’autoconscience du sujet* par J. Lacan en psychanalyse;
- d. la possibilité d’une *utilisation ‘apophatique’ de la raison* et sa dynamique sociale dans la pensée grecque ancienne, lue à travers des préoccupations systématiques contemporaines en philosophie;
- e. les *conséquences* de la ‘rationalité apophatique’ pour la praxis sociale sont tirées par l’auteur, avec une préoccupation *socio-politique* et une dimension *pluridisciplinaire* pour cette ‘*vérification critique*’.

Avec *Propositions pour une Ontologie critique* (Athènes 1985, en grec) s’achève la période principale de la production prosopologique de l’auteur, qui coïncide avec les années de ses recherches et de son enseignement universitaire aux Sciences politiques, où furent nées ses synthèses principales. La production successive<sup>80</sup>, toujours très riche, de l’auteur ne fait que reprendre à mon sens les intuitions majeures de cette période, que l’on pourrait appeler ‘classique’, de la pensée de l’auteur.

79. Cf. CH. YANNARAS, *Rationalité et Pratique sociale* (en grec), Δόμος, Athènes 1985, p. 18.

80. Cf. Bibliographie à la fin.

Les *Propositions* –une œuvre particulièrement dure à traduire– constitue le point d'arrivée majeur de la réflexion systématique en philosophie de l'auteur, de sa prosopologie relationnelle et de sa gnoséologie apophatique. Il s'agit d'un Compendium de sa pensée, exprimée sous forme d'aphorismes, qui présupposent une vision philosophique, théologie et de sciences humaines particulière. Car chez Yannaras le tout se joue ensemble. C'est à mon avis ce jeu polyphonique des disciplines qui fait la lecture de Christos Yannaras intéressante et stimulante, même si parfois les *limites* d'une systématisation *excessive* sont visibles et la pensée souvent heurtante (plus que provocatrice).

### 3.2. Jean Zizioulas: une *prosopologie théologique*

Mgr Jean Zizioulas, métropolite émérite de Pergame, dans une œuvre profonde et dense, cherche à actualiser les intuitions majeures de la patristique grecque pour l'homme contemporain. Dans sa réflexion systématique, la préoccupation existentielle –déchiffrer l'énigme de l'existence humaine– va de pair avec ses recherches historiques et son engagement œcuménique.

Après ses études théologiques à l'Université d'Athènes il se spécialise à Harvard (U.S.A.) en histoire de l'Eglise de trois premières siècles avec G. Florovsky et étudie aussi avec P. Tillich. Il y prépare à la fois une thèse sur la christologie de Maxime le Confesseur (jamais publiée) et un doctorat sur l'histoire des institutions chrétiennes avec G. Konidaris pour l'Université d'Athènes: *L'unité de l'Eglise dans l'Eucharistie et l'Evêque durant les trois premiers siècles* (Athènes 1965, en grec).

La liaison entre la *vérité de l'Eglise* –pleinement réalisée et manifestée pendant la réunion eucharistique– et le *problème existentiel de l'homme* –problème de l'être, ou de la libération de la vie de toute limite d'espace, de temps, de corruption et de mort– constitue la charnière qui relie, en les unifiant, toutes les études de Zizioulas<sup>81</sup>. Sa préoccupation ecclésiale et œcuménique l'a amené à élaborer des *critères théologiques* pour l'approche des textes historiques, ceux de la Tradition. Dans la question de la '*précompréhension*

---

81. Cf. J. ZIZIOULAS, *L'Etre ecclésial*, p. 9.

*adéquate* ' en exégèse patristique se retrouvent l'historien et le systématique. Le retour à la *problématique ontologique* (à vrai dire onto-sotériologique) de l'Eglise indivise est réalisé dans le *dialogue* avec des philosophes et théologiens contemporains<sup>82</sup>.

Son œuvre, constituée par des publications très denses et quelques ouvrages, est presque toute entière écrite à l'étranger (sauf les dernières décennies où il réside en Grèce), d'où sa notoriété. Très actif dans le mouvement œcuménique, Zizioulas a eu (surtout à ses débuts) une approche interconfessionnelle en théologie souvent au-delà des divisions et des séparatismes de la stricte apologétique confessionnelle. Comme chez G. Florovsky, sa conception de l' 'Orthodoxie' est celle de l'Eglise indivise, sur la base de laquelle il critique souvent la praxis altérée de l'Orthodoxie contemporaine. Pour l'auteur, 'théologie orthodoxe' signifie presque toujours l'expression de la foi de l'Eglise indivise, la foi biblique et patristique, tout court. Comme son maître aux Etats-Unis il se veut, en effet, un théologien de l'Eglise, au-delà des séparations confessionnelles; d'où l'importance et la signification particulière de sa vision, prosopologique notamment. Pour ma part je reste toujours convaincu de l'importance décisive de sa pensée pour la *théologie fondamentale*, *l'anthropologie théologique* et même la *philosophie religieuse*.

Aussi j'estime que les trois publications de l'auteur, notamment *Human Capacity and Human Incapacity: A theological Exploration of Personhood* (1975), *Du Personnage à la Personne: la notion de Personne et l'Hypostase ecclésiale* (1977 en grec) et *Vérité et Communion dans la perspective de la pensée patristique grecque*<sup>83</sup> (1977) constituent un ensemble de théologie et d'anthropologie théologique –ensemble de grande valeur et cohérence– développé successivement par d'autres publications historiques et systématiques.

---

82. «La philosophie occidentale de notre temps, surtout en dehors de l'Eglise, a franchi pour nous quelques étapes importantes vers *l'ontologie relationnelle* (p.ex. E. Lévinas, M. Buber etc.), écrit Zizioulas dans son «Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie», contribution à l'ouvrage collectif '*Communio Sanctorum*': *Mélanges J. J. von Allmen*, Labor et Fides, Genève 1982, p. 151.

83. Cf. Bibliographie à la fin.

Exposer la vision d'ensemble de sa prosopologie, avec ses implications philosophiques et existentielles –contribution pour une *ontologie relationnelle*– tel est le but du reste de cet essai.

### 3.2.1. *L'hellénisme classique et l'hellénisme chrétien*'.

Zizioulas se range –à la suite de *E. Gilson*, mais autrement que lui– du côté de la légitimité et même de la nécessité d'une *philosophie chrétienne*. Mais, à son avis, si cette philosophie se base sur la notion de *l'Être lié à la nécessité*, on pourrait difficilement l'appeler 'chrétienne'. A son avis *l'Être doit être lié à la liberté* comme à son *fondement ultime*. Ceci ne pourrait se faire que si la notion de 'personne' devient une catégorie ultime en ontologie. Donc la vraie question pour la philosophie et la théologie *chrétiennes* se formuleraient ainsi: Est-ce la 'personne' ou est-ce la 'substance-essence' qui est *l'ultime catégorie ontologique* pour la théologie<sup>84</sup>? Ceci nous amène directement au sens de l' 'hellénisme chrétien'.

A l'époque patristique, du II<sup>ème</sup> au IV<sup>ème</sup> siècle, la pensée grecque au sein de la théologie, de l'avis de Zizioulas, a subi une transformation radicale, un 'baptême' dans la foi biblique. Dans ce processus certains éléments de la pensée grecque devaient changer radicalement. Signalons ici les principales transformations que l'auteur détecte.

#### *a. Monisme ontologique grec et dialectique 'créé-incréé' patristique.*

1. Dans la *pensée grecque ancienne*, le monde (κόσμος) était considéré comme éternel et en union ontologique avec Dieu. Dans cette optique l'unité

---

84. Cf. J. ZIZIOULAS, «The Teaching of the 2<sup>nd</sup> Ecumenical Council on the Holy Spirit in historical and ecumenical Perspective», dans *Credo in Spiritum Sanctum* (vol. 1), (ouvrage collectif), Rome 1983, p. 45 note 45; p. 46. *Autre formulation de la même question*: Est-ce adéquate une approche ontologique de l'homme, de la Création et de Dieu, *par le biais de la nature* ('substance-essence')? Il 's'agit visiblement de la pertinence de l'ontologie grecque (spécialement aristotélicienne, telle que l'auteur la comprend) pour la théologie. A cette question Zizioulas répond *négativement*. La seule approche essentiellement *chrétienne* selon lui, est l'approche par le biais de la 'personne' et non de la 'substance' (essence). A *l'Être comme essence* il opposera toujours et partout *l'Être comme communion des personnes*.

*Etre-Dieu-Monde* constituait une ‘*ontologie close*’. La même unité existait entre ‘*penser*’ et ‘*être*’, unité caractéristique de l’esprit hellénique. Entre le monde et Dieu existait une dépendance mutuelle, dans laquelle l’opposition phénoménologique s’efface (derrière l’unité de l’Etre)<sup>85</sup>. Dans cette vision de l’Etre lié à la nécessité ontologique, il n’y avait pas de place ni pour la *liberté* ni pour le *néant ontologiquement absolus*. La tragédie grecque témoigne à son avis de cette vision du monde: hommes et dieux sont soumis à l’ordre cosmique de la fatalité. *L’acte de Création du monde* par le ‘*démiurge*’ de Platon, était essentiellement un acte *esthétique*, non ontologique, selon Zizioulas, la mise en forme d’une matière préexistante<sup>86</sup>.

2. La *pensée biblique* affirme de son côté la *Création ‘ex nihilo* du monde (κτίσις), acte ontologique *absolu* qui pose une vraie *dialectique* entre le Créateur et la Création tirée du *néant*, en situant le monde non ‘en Dieu’ mais ‘*face à Lui*’<sup>87</sup>. C’est la *liberté* de Dieu qui constitue le fondement ontologique de la Création.

3. Selon l’auteur, les *Pères grecs* furent historiquement aux prises avec deux approches de Dieu incompatibles entre elles, approches qui menaient à *deux ontologies opposées*. Dans la *pensée grecque* (de l’union ontologique Dieu-Monde) l’Etre tient une place ontologiquement décisive; par contre dans la *pensée patristique* (de la dialectique Dieu-Monde) ce n’est pas l’Etre qui est ontologiquement ultime mais la *Liberté du Créateur*. Ceci libère l’Etre de la nécessité et pose le ‘*néant*’ comme *contenu ontologiquement absolu* dans le sens où il n’a absolument aucun rapport avec l’Etre. Le monde, selon les Pères, aurait pu ne pas exister du tout. Dieu «est la cause non seulement des êtres mas aussi de l’Etre – et même de son propre Etre»<sup>88</sup>. *L’existence est le fruit de la liberté* (la Création est grâce) et elle est menacée sans répit par la mort (à cause du ‘*ex nihilo*’ de ses origines - *ex nihilo* et *ex amore*). La nature créée est ‘*mortelle*’ selon saint Athanase, le non-être n’est pas automatiquement supprimé par le fait de l’existence, par le fait du ‘*ex amore*’

---

85. Cf. J. ZIZIOULAS, «Christologie et existence: la dialectique créé-incréé et le dogme de Chalcedoine», dans *Contacts* 36 (1984), p. 154-172 [ici p. 158] (cité *Christologie*).

86. *Idem*, p. 157.

87. *Ibid*, p. 158.

88. *Ibid*, p. 161.

de Dieu. *La dialectique est conservée*. Le ‘ex nihilo’ (le non-être), la traverse et la pénètre sans cesse<sup>89</sup>; de ce fait le créé «périt en existant et existe en périssant», il est *dans sa nature tragique*. Il ne peut vivre seul et simultanément, il est tant aimé par Dieu, qu’il doit vivre<sup>90</sup>. Pour les Pères grecs selon Zizioulas le problème foncier de la création est *la mort*, le ‘péché comme problème *ontologique* (αστοχία) et non moral. La réponse à ce problème ontologique nous est donnée avec *la résurrection du Christ*.

### *b. Vérité, Être et Histoire*

Pour la foi chrétienne, *la Christologie est le seul point de départ de l’intelligence de la Vérité* (Jn. 14,6). La théologie au cours de son histoire a présenté des compréhensions différentes de ce fait et du rapport entre Vérité et Histoire (historicité de la Vérité).

1. Pour la pensée grecque ancienne, affirme Zizioulas, la Vérité transcende l’histoire qui, de ce fait, était devenue ontologiquement problématique. Pour cette ‘ontologie close’ la Vérité était une question cosmologique<sup>91</sup>.

2. Pour le Juifs l’histoire était considérée comme le lieu de l’activité de Dieu, le ‘signe’ de Sa promesse. La réponse du Peuple Elu constitue elle-même une partie de la définition de la Vérité. La Vérité ultime c’est la promesse de Dieu, coïncidant avec la fin –l’accomplissement de l’histoire– la Vérité est donc eschatologique<sup>92</sup>.

3. Pour l’auteur, le problème patristique du caractère christologique de la Vérité pourrait être ainsi résumé:

*«Comment la Vérité peut-elle être considérée simultanément sous l’angle de la signification permanente de l’Être (préoccupation des Grecs), sous celui du dessein ultime de l’histoire (préoccupation des Juifs), et sous celui*

89. *Ibid*, p. 163.

90. *Ibid*, p. 164-165.

91. Cf. J. ZIZIOULAS, *Vérité et Communion*, p. 58-59.

92. *Idem*, p. 58.

*du Christ historique (prétention des Chrétiens) –et tout cela en préservant l'altérité de l'être de Dieu par rapport à la Création?»<sup>93</sup>*

La réponse de la patristique grecque, à l'avis de Zizioulas –et celle-ci est sa thèse fondamentale– réside dans l'identification de la Vérité avec la communion, *celle-ci n'étant pas ajouté à l'Etre*, mais l'Etre étant constitué *comme communion*<sup>94</sup>.

### *c. Personne, Liberté et Altérité.*

1. Pour l'ontologie des Grecs toute 'altérité' peut être ontologiquement qualifiée de 'non-être' puisqu'elle n'est pas obligatoirement liée à cet 'Etre' unique. De même, la 'liberté' s'efface devant l'harmonie cosmique. Le masque du théâtre exprime les conflits entre la liberté humaine, tragique, et la nécessité 'logique', cosmique.

2. Le concept ontologique de 'personne' est né, historiquement, de l'effort des Pères Cappadociens pour exprimer la foi de l'Eglise en un Dieu Trinitaire, à travers l'identification de l' 'hypostase' et de la 'personne' jusqu'alors dépourvue de contenu ontologique. C'est une autre des thèses principales de Zizioulas. Il fallait éviter l'erreur de Sabelliens et ne pas mettre en danger le monothéisme biblique, ni même l'altérité-indépendance ontologique de Dieu vis-à-vis du monde. Dans cette perspective, la 'personne' c'est l'hypostase même de l'Etre, affirme-t-il. Les êtres, les étants ne ramènent plus leur 'être' à 'l'être en soi' (l'Etre) mais à la 'personne', qui constitue précisément l'être des étants (leur 'principe' ou 'cause')<sup>95</sup>.

La thèse ontologique fondamentale de la théologie des Pères grecs est ainsi résumée par l'auteur:

*«Sans 'personne' ou 'hypostase' on 'mode d'existence', il n'y a pas d' 'ousia' ou de 'nature'; sans 'ousia' ou 'nature', il n'y a pas de 'personne';*

<sup>93</sup>. *Ibid*, p. 61 (souligné par nous).

<sup>94</sup>. *Ibid*, p. 89. Dans l'existence créée (donnée) –*en dehors* de la grâce de communion– l' 'être' est constitué *avant* la communion. Il s'agit bien sûr de l'existence *déchue*.

<sup>95</sup>. Cf. J. ZIZIOULAS, *Personnage-Personne*, p. 31-32.

*cependant, le 'principe' ou la 'cause' ontologique de l'Être ... n'est pas l' 'ousia' ou la 'nature', mais la 'personne' ou l' 'hypostase'. Ainsi, l'existence se ramène non pas à la 'substance' mais à la 'personne'<sup>96</sup>».*

### 3.2.2. Anthropologie: le Personnage 'tragique'.

Zizioulas fait au départ quelques remarques méthodologiques, fondamentales à une approche *théologique* de l'homme:

a. L'approche de l'homme doit-elle se faire à partir de la 'nature' humaine ou bien à partir d'autre chose? L'homme de l'expérience objective est-il vraiment l'homme? L'approche 'objectivée' (à partir de la 'nature' ou 'essence' humaine) est-elle une approche adéquate pour l'anthropologie *chrétienne*<sup>97</sup>? Ces questions sont inévitablement liées aux notions du 'péché' et de la 'rédemption'. Pour l'auteur, l'homme résiste à une définition 'substantialiste'. Les réalités théologiques de *l'homme image Dei*, du *péché* et de la *grâce* se réfèrent à une vraie ontologie de l'homme –ontologie *théologique*–, non pas celle de sa substance objectivée mais celle de la communion.

b. L'approche ontologique pertinente de la théologie est celle de la 'personne' (être relationnel, être comme communion). A ce point, il faut bien préciser que pour l'auteur, la 'personne' étant «l'horizon sur lequel se révèle la vérité de l'être<sup>98</sup>», est bien l'ultime catégorie anthropologique, christologique et au départ triadologique.

Selon les Pères grecs<sup>99</sup>, le terme 'nature' se réfère au fait de l'existence (ὅτι ἐστί), tandis que 'hypostase' ou 'personne' au mode d'existence (πώς

<sup>96</sup>. *Idem*, p. 35, n. 27

<sup>97</sup>. Cf. J. ZIZIOULAS, «Human Capacity and human Incapacity: a theological analysis of Personhood», dans *Scottish Journal of Theology* 28 (1975), p. 401-447 (cite comme *Human Capacity*), ici p. 401-407.

<sup>98</sup>. Cf. J. ZIZIOULAS, *Vérité et Communion*, p. 94.

<sup>99</sup>. La distinction est claire chez Maxime le Confesseur ('λόγος φύσεως/τρόπος υπάρξεως'), lequel souligne, à la suite des Cappadociens, que les différents 'λόγοι' n'existent jamais 'nus' (γυμνοί), mais en tant que 'modes d'existence'; cf. ZIZIOULAS, *Personnage-Personne*, p. 34, n. 26 et *Vérité et Communion*, p. 76, n. 64.

εσπι). L'image de Dieu en l'homme dans la Création se réfère à son mode d'existence (la 'personne'), non à sa nature biologique (mortelle). La survie éternelle de cette nature mortelle en l'homme (et à travers lui de la Création entière) est assurée à travers la communion *par participation*, non à la nature de Dieu –non susceptible de participation–, mais à son existence personnelle qui en elle-même est pure communion d'Autres (sans participation à l'autre)<sup>100</sup>. Cette réalisation de la 'personne' en l'homme (la 'vie éternelle') s'appelle 'déification'. Résumons brièvement:

a. La 'personne' est une notion première et absolue de l'existence (conçue non 'en soi' mais comme 'relation à ...'). Elle signifie 'ouverture de l'Être' mieux l'Être comme ouverture: simultanément 'έκ-στασις' et 'υπό-στασις', être vraiment comme mouvement vers la communion.

b. Elle ne peut exister dans l'isolement car elle 'est' comme rupture de la volonté égocentrique et soumission libre à la volonté de l'autre<sup>101</sup>.

c. En étant la part inséparable du rapport qui nous constitue ontologiquement, nous émergeons dans ce rapport comme identités uniques et non-réitérables.

d. Seulement quand la 'nature' est personnelle elle existe vraiment, éternellement<sup>102</sup>.

L'ultime provocation à la liberté humaine c'est le 'donné' de l'existence, le dépassement qui constitue la recherche la plus tragique de la personne. La cause de la liberté ontologique de Dieu n'est pas Sa 'nature' (divine) mais Son 'mode d'existence' (l'amour libre du Père). Ceci veut dire que le seul exercice ontologiquement possible de la liberté c'est l'Amour. En la 'personne', liberté, amour et vie coïncident<sup>103</sup>.

Le 'donné' de l'existence comme nécessité ontologique d'un côté, et l'individualisme, la séparation des êtres, qui aboutit à la mort, de l'autre, sont

100. Cf. J. ZIZIOULAS, *Vérité et Communion*, p. 82-83.

101. Cf. E. LÉVINAS, *Ethique et Infini*, Fayard et Radio-France, Paris 1982, p. 91-98.

102. Cf. J. ZIZIOULAS, *Human Capacity*, p. 408; et "The Contribution of Cappadocia to Christian Thought", dans *Sisnasos in Cappadocia* (ouvr. Collectif), London 1986, p. 34-36.

103. Cf. J. ZIZIOULAS, *Personnage-Personne*, p. 35-38.

les ‘deux passions’ de l’homme existant comme nature biologique, selon Zizioulas. Au lieu d’être véhicules de la ‘personne’, le corps et l’éros deviennent son masque dans l’existence déçue. L’‘έκ-στασις’ devient ‘από-στασις’ (distance entre ‘personne’ et ‘nature’), la ‘différence’ devient ‘division’<sup>104</sup>. L’homme cherche d’être ‘personne’, d’exister comme extase vers l’autre et échoue, il aboutit à l’‘individu’. La mort, de l’avis de Zizioulas, est la conséquence du péché comme échec (αστοχία). L’énergie extatique (έρως) conduisant à la naissance est liée à cette ‘passion’ de la nécessité ontologique, à la priorité ontologique de la ‘nature’ sur la ‘personne’. Pour éviter les conséquences du ‘personnage tragique’, la ‘personne’ –comme liberté ontologique absolue– nécessite ainsi une constitution hypostatique sans nécessité ontologique. Autrement dit, il faut d’un côté éviter la destruction de l’éros et du corps (constituants fondamentaux de l’hypostase biologique) et de l’autre changer le mode constitutif de l’hypostase (à travers une ‘nouvelle naissance d’en haut’ – le baptême)<sup>105</sup>. Ceci nous conduit à la Christologie.

### 3.2.3. *Christologie: la Personne, la Vérité.*

#### *a. La Personne*

Le mystère de l’homme ne se révèle pleinement qu’à la lumière du Christ, selon Zizioulas. Le Christ apporte à l’histoire la réalité même de la personne et en fait le fondement et l’hypostase pour tout homme. Il ne se situe pas simplement vis-à-vis de chaque homme, mais constitue le ‘fondement ontologique’ de chaque homme<sup>106</sup>.

Le contenu existentiel du péché étant la perversion de la ‘personnalité’ de l’homme (personhood) –c.à.d. son introversion idolâtre vers la Création, qui, à cause de sa rupture de la communion avec le Créateur aboutit à

<sup>104</sup>. *Idem*, p. 43-44; *Human Capacity*, p. 425.

<sup>105</sup>. Cf. J. ZIZIOULAS, *Personnage-Personne*, p. 46.

<sup>106</sup>. La *individualisation* du Christ exige, de l’avis de Zizioulas, un conditionnement pneumatologique et ecclésiologique de la Christologie (cf. Le Mystère de l’Eglise dans la tradition orthodoxe), dans *Irenikon* 1987/3, p. 330 ss.

l'abîme du néant– le but de la Création (la communion avec Dieu) est miné<sup>107</sup>.

Par l'événement du Christ cette division (séparation, non-communion) devient différence (dans et par la communion). La nature humaine dans la personne du Christ retrouve son événement extatique vers Dieu, devenant ainsi une 'nouvelle Création'. La division, la séparation, la mort, sont ainsi surmontées. La 'personne' est restaurée en Christ, non au niveau de l'individu mais au niveau de la vraie 'personnalité' qui est capable de contenir la totalité de la nature humaine puisque le Christ n'est pas un 'individu' mais *la seule vraie Personne de l'histoire humaine*<sup>108</sup>. Selon Zizioulas, en Christologie, la dialectique créé-incréé de Chalcédoine est transcendée, non supprimée<sup>109</sup>. L' 'homme' est un 'homme en communion avec Dieu'. La signification existentielle du dogme de Chalcédoine est que la liberté sans amour (séparation), comme l'amour sans liberté (mélange) conduisent également à la mort, élément 'essentiel' (qui appartient à l'essence) de la Création (ex nihilo). Pour que le créé échappe à ce 'destin' il lui faut une 'nouvelle naissance' (le mode d'existence du Christ, sans séparation et sans mélange). Si notre identité prend source au sein des relations qui sont amour, alors notre nature créée, unie sans division et sans mélange au Dieu incréé par la communion (participation de grâce) sera sauvée du 'destin' de la mort. L'Eglise, par le Baptême et l'Eucharistie, nous offre la possibilité de cette survie éternelle, la 'déification'<sup>110</sup>.

Le Baptême en Christ est 'constitutif de la personne' puisque, selon l'auteur, il s'agit de l'application à l'humanité de la relation filiale du Christ au Père, le Christ étant 'l'homme catholique' par excellence ('dernier Adam'), l'Un qui est simultanément 'mutiple' (le Christ présent à l'histoire 'comme' son Corps, l'Eglise)<sup>111</sup>.

L' 'hypostase ecclésiale' du baptisé en Christ est sacramentelle, paradoxale, car elle ne supprime pas l' 'hypostase biologique', mais elle la dépasse.

107. Cf. J. ZIZIOULAS, *Human Capacity*, p. 434.

108. *Idem*, p. 435. Il faut noter ici la différence d'accentuation, avertie par l'auteur, entre 'Union hypostatique' (union selon la *personne*) et 'Communicatio idiomatum' (à partir des *natures*) dans la Christologie.

109. Cf. J. ZIZIOULAS, *Christologie*, p. 165 ss.

110. *Idem*, p. 170-171.

111. Cf. J. ZIZIOULAS, *Personnage-Personne*, p. 50 et *Le Mystère de l'Eglise*, *op. cit.*, p. 327 ss.

L'homme de l' 'hyposatse sacramentelle' apparaît ainsi non tel qu'il est aujourd'hui mais tel qu'il sera (*pleinement* fils, dans le Fils unique). Dans l'histoire, la 'personne' appartient à l'eschatologie, à l'eschaton, comme aboutissement de l'existence humaine<sup>112</sup>. Dans la lutte ascétique le baptisé admet sa nature biologique mais il veut l' 'hypostasier' (la faire exister) en Christ, par la communion, selon un mode non-biologique (mais de grâce), pour lui donner une véritable ontologie (la 'Vie éternelle').

### *b. La Vérité*

J. Zizioulas parle d'une ontologie de communion ou ontologie relationnelle (les deux expressions lui sont synonymes), pour laquelle la Vérité ultime de l'Être ne se trouve que dans l'événement de communion. La communion est le fondement de l'Être, l'Être lui-même<sup>113</sup>.

La chute, à son avis, consiste dans le refus de faire que l'Être dépende de la communion, que l'Être soit donné comme communion. Ainsi la vérité de l'être prend le pas sur la vérité de la communion. Le monde déchu est un mode d'objets, où les êtres 'sont' avant d'être en communion. Vérité et liberté, vérité et amour sont ainsi en conflit. L' 'autre' (l'individu ou la chose) se pose devant moi comme objet de connaissance avant la relation de communion. La connaissance précède l'amour. L' 'être' est ainsi fragmenté avant d'être référé à la vérité<sup>114</sup>.

Le lieu du dépassement de cette condition déchu est la 'personne'. Son essence pour ainsi dire consiste dans le fait qu'elle est révélation de la Vérité de l'Être, non comme substance ('nature'), mais comme 'mode d'existence'. Elle est l'horizon sur lequel se révèle la Vérité de l'Être comme image (εικόων) unique, non-réitérable, de la totalité de l'Être. En elle, altérité et communion coïncident dans l'amour et la liberté<sup>115</sup>. En ce sens, seul le Christ est la Vérité et la Vie, non pas comme 'nature' ou individu mais comme 'hypostase', comme 'personne', l' 'εικόων' de la totalité de l'humanité.

112. Cf. J. ZIZIOULAS, *Personnage-Personne*, p. 50.

113. Cf. J. ZIZIOULAS, *Vérité et Communion*, p. 76.

114. *Idem*, p. 90-93.

115. *Ibid*, p. 94-95.

La parole de Dieu (la Vérité) habite l'histoire comme communion à l'intérieur d'une communauté. Le Christ, dit Zizioulas, se révèle lui-même comme Vérité, non pas dans la communauté mais en tant que communauté (l'Eglise, Son Corps). La communauté elle-même devient vérité<sup>116</sup>. Le Christ est révélé, mais aussi réalisé dans notre existence comme communion dans l'Eglise. La Vérité jaillit au milieu de nous, la Vérité nous visite au sein de l'histoire. Etant eschatologique, elle a un aspect prophétique, épiclétique (pneumatique) et cosmique, elle devient liberté de l' 'Amen' continuuel de la Création<sup>117</sup>.

La gnoséologie de J. Zizioulas découle de son ontologie communionnelle. Elle la veut libre de la cosmologie et de la gnoséologie dépendante d'elle, à l'inverse des Grecs anciens. Il ne s'agit pas d'une ontologie descriptive mais d'une ontologie extatique découlant de sa 'kτitiologie' (la 'κτίσις' dans la dialectique créé-incréé). C'est une ontologie communionnelle et eschatologique, libre du donné de la 'nature'. En effet la notion de 'nature' réapparaît –écrit l'auteur– dès lors que l'on aborde la Vérité du point de vue cosmologique<sup>118</sup>. Ici l'Etre est lié à la liberté (non-nécessité) comme communion-amour (personne comme 'extase'); communion par participation (pour le créé), communion pure, sans participation (pour l'incréé). C'est là à mon avis le point important, voire décisif de la pensée chrétienne. Il s'agit –chez Zizioulas– d'une justification théologique de la philosophie, d'une fondation extatique à l'incréé de l'ontologie<sup>119</sup>.

#### 4. Conclusion

Nous achevons notre itinéraire avec une série de questions et de remarques qui ouvrent à d'autres recherches. Les questions d'abord:

a. Est-ce que le personnalisme grec des années soixante a contribué

---

116. *Ibid.*, p. 103.

117. *Ibid.*, p. 104-110.

118. Cf. J. ZIZIOULAS, *Vérité et Communion*, p. 61, n. 14; p. 66, n. 37.

119. "La philosophie pourra arriver jusqu'à la constatation de la réalité de la personne, mais seule la théologie pourra parler de la personne authentique, véritable ... Si Dieu n'existe pas, il n'y a pas de personne", dans *Personnage-Personne*, p. 36.

effectivement à l'élucidation et à la détermination de la notion de 'personne' par rapport à celui des Russes N. Berdiaev en VI. Lossky notamment?

b. Cette ontologie relationnelle, supposée cohérente, constitue-t-elle un pas au-delà de l'ontologie phénoménologique (de Heidegger notamment) et de l'existentialisme sartrien? Comment se situe-t-elle par rapport à la pensée de Lévinas (place de l'altérité, ontologiquement fondée) et surtout à celle de J.-L. Marion<sup>120</sup>?

c. Est-ce que cette pensée peut venir en aide à la théologie œcuménique (dépasser les apories et les contradictions entre une approche essentialiste (post) scolastique, et une approche existentialiste, de tendance 'nominale')? Est-ce que cela peut être utile pour le dialogue catholique-protestant et celui plus vaste entre l'Occident et l'Orient?

d. Est-ce que la pensée prosopologique de Yannaras et de Zizioulas dans leur points de contact peut contribuer à une 'ontologie chrétienne' rénovée? A ce stade il faudrait peut-être faire une lecture simultanée de certaines œuvres de P. Gisel<sup>121</sup>.

Ici, il faut ajouter quelques remarques:

1. Il semble que la philosophie en Occident, après la 'mort de Dieu' et la crise de la métaphysique, cherche aujourd'hui –par le moyen d'un 'pas en arrière' (St. Breton<sup>122</sup>), indispensable pour sa fidélité envers elle-même– son chemin vers une pensée incluant l'altérité, une pensée qui échappe au 'narcissisme du même' (E. Lévinas), de la polarisation sujet/objet, une pensée qui ne confond pas l'Être et les Êtants (dans leur rapport et leur différence). Obsédée par une 'onto-théo-logie dogmatique' (St. Breton), la philosophie cherche de nouveau le sens de l'Origine et du Réel, pour échapper aux Idoles et 'parcourir la distance' (J.-L. Marion<sup>123</sup>).

120. Cf. Bibliographie à la fin.

121. P. GISEL, *La Création: Essai sur la Liberté et la Nécessité, l'Histoire et la Loi, l'Homme, le Mal et Dieu*, Labor et Fides, Genève 1987 (2<sup>ème</sup> éd.); «Création et Eschatologie», dans B. Lauret, F. REFOULÉ, *Initiation à la Pratique de la Théologie* (ouvrage coll.), tome III, Cerf, Paris 1983, p. 613-722.

122. Cf. ST. BRETON, «La querelle des dénominations», dans R. Kearney e.a. (édit.), *Heidegger et la Question de Dieu* (ouvrage coll.), Grasset, Paris 1980, p. 251.

123. Cf. J.-L. MARION, *L'idole et la distance*, Grasset, Paris 1977, p. 255-315; *Dieu sans l'Être* –

2. La théologie, elle-aussi, à travers ce même pas en arrière (sa possibilité permanente), cherche à se mettre de nouveau «sous l'ombre de la Croix, selon St. Breton<sup>124</sup> qui ajoute: «Nous n'avons nulle part l'indicatif de ce 'comment'. L'essentiel est qu'il soit à faire». L'oubli de la Croix en théologie équivaut à l'oubli de l'instance donatrice au seul bénéficiaire du 'donné'; l'objectivation de l'étant est la négation de sa réalité de 'créature'.

Le problème se pose précisément ainsi: Quelle ontologie nous faut-il pour la théologie chrétienne car, en théologie, *l'Être n'est qu'à être instauré* (P. Gisel<sup>125</sup>). Il n'existe donc que comme 'advenu' (conditionnement eschatologique de l'ontologie chrétienne). Il faut réconcilier le Réel et l'Espérance dans une reprise de l'ontologie, car le réel de la Création n'est pas seulement la 'nature' mais une 'réalité théologique', dite et reçue devant Dieu (P. Gisel). Gratuité et nécessité se conjuguent.

Il faut repenser en théologie de manière critique ce qu'on entend par le 'Réel' et le 'Possible' (le non encore réel?); Spécialement parce que l' 'être' dans la foi est l' 'être' comme advenu. De même l'Origine (le Fondement) ne se trouve pas au terme d'une régression temporelle à l'infini, mais se donne principalement, ici et maintenant, comme manifestation. L' 'être' est donné et accepté dans la reconnaissance de l'Autre, dans la reconnaissance de la différence (qui signifie finitude), condition de vie, pour que le monde soit non une 'substance-chose' morte mais 'signifiant' qui célèbre la Création de Dieu<sup>126</sup>.

Cette ontologie doit découler, je pense, de la théologie biblique et patristique de la Création comme Re-création, avec la médiation christologique (Création en Christ), et simultanément eschatologique (en Christ, dernier Adam). On pourrait appeler une telle ontologie chrétienne, 'ontologie eschatologique ou de la re-création'.

*Hors texte*, Communio/Fayard, Paris 1982; *Prolégomènes à la Charité*, La Différence, Paris 1986; «La vanité d'être et le Nom de Dieu», dans P. GISEL, PH. SECRETAN, *Analogie et Dialectique*, Labor et Fides, Genève 1982, p. 17-49; «De la 'Mort de Dieu' aux Noms Divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique», dans D. Bourg e.a; *L'Être et Dieu* (ouvrage coll.), Cerf, Paris 1986, p. 103-130.

124. St. BRETON, «La querelle des dénominations» (*art. cit. supra*), p. 263 (souligné par nous).

125. Cf. P. GISEL, «Création et Eschatologie», *op. cit.*, p. 692-719.

126. *Idem*, p. 700.

Chez P. Gisel, comme dans le cas de J.-L. Marion, par des approches différentes, il me semble que quelque part l'essentiel des intuitions de nos auteurs russes et grecs est confirmé, en partie du moins; d'où la signification et l'importance de cette prosopologie orthodoxe.

### *Bibliographie des sources principales utilisés*

- Berdiaev N., *Le Sens de la Création*, Desclée de Brouwer, Paris 1955 [1916<sup>127</sup>].  
 Berdiaev N., *L'Esprit de Dostoïevsky*, Stock, Paris 1974 [1923].  
 Berdiaev N., *Esprit et Liberté*, Desclée de Brouwer, Paris 1984 [1927-28].  
 Berdiaev N., *De la destination de l'Homme*, L'Age d'Homme, Lausanne 1979 [1931].  
 Berdiaev N., *Médiations sur l'Existence*, Aubier, Paris 1936 [1934].  
 Berdiaev N., *De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme*, Aubier, Paris 1946 [1939].  
 Berdiaev N., *Essai d'Autobiographie spirituelle*, Bûchet Chastel, Paris 1979 [1949].  
 Lossky V.I., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, Paris 1944.  
 Lossky V.I., *A l'image et à la Ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1967.  
 Lossky V.I., «Théologie dogmatique», dans *La Vie spirituelle*, n° 677 (1987), p. 533-641.  
 Lossky V.I., «La notion théologique de la personne humaine», dans *A l'image et à la Ressemblance (supra)*, p. 109-121.  
 Yannaras, Ch., *De l'Absence et de l'inconnaissance de Dieu*, Cerf, Paris 1971 (en grec: *Η θεολογία της απουσίας και της αγνωσίας του Θεού*, Γρηγόρης, Athènes 1967; 2<sup>ème</sup> édition entièrement renouvelée: Domos Athènes 1988).  
 Yannaras, Ch., «Eros divin et éros humain chez Jean Climaque», dans *Contacts* 67 (1969), p. 190-204.  
 Yannaras, Ch., *Le contenu ontologique du Concept théologique de Personne* (en grec: *Το οντολογικόν περιεχόμενον της θεολογικής εννοίας του προσώπου*, Athènes 1970).  
 Yannaras, Ch., *La métaphysique du Corps chez saint Jean Climaque* (en grec: *Μεταφυσική του σώματος*, Dodoni, Athènes 1971).  
 Yannaras, Ch., «L'Orthodoxie et l'Occident: la théologie en Grèce aujourd'hui», dans *Istina* 1971, p. 131-167.  
 Yannaras, Ch., «Personne et communion», dans *Contacts* 1973, p. 310-316.  
 Yannaras, Ch., «The Distinction between Essence and Energies and its importance for Theology», dans *St. Vladimir's Theological Quarterly* 1975/4, p. 232-245.  
 Yannaras, Ch., *La Personne et l'Eros: Essai théologique d'Ontologie* (en grec *Το πρόσωπο και ο έρωας: Θεολογικό δοκίμιο οντολογίας*, Παπαζήσης, Athènes 1976).

---

127. Les dates entre crochets pour les ouvrages de N. Berdiaev, indiquent l'édition originelle en russe.

Yannaras, Ch., *La Liberté de la Morale*, Labor et Fides, Genève 1982 (en grec: *Η ελευθερία του ήθους*, Γρηγόρης, Αθήνες 1979).

Yannaras, Ch., *Philosophie sans Rupture*, Labor et Fides, Genève 1986 (en grec: *Σχεδιάσμα εισαγωγής στη φιλοσοφία*, 2 vol., Δόμος, Αθήνες 1980-81).

Yannaras, Ch., «Consequences of an Erroneous Trinitology in the Modern World», dans *La Signification et l'Actualité du IIème Concile œcuménique pour le Monde d'aujourd'hui* (ouvrage coll.), Chambésy, Genève 1982, p. 497-502.

Yannaras, Ch., *La foi vivante de l'Eglise: Introduction à la théologie orthodoxe*, Cerf, Paris 1989 (en grec *Αλφαβητάρι της πίστης [Abécédaire de la foi]*, Δόμος, Αθήνες 1983).

Yannaras, Ch., *Rationalité et Pratique sociale* (en grec: *Ορθός λόγος και κοινωνική πρακτική*, Δόμος, Αθήνες 1985).

Yannaras, Ch., «Influences philosophiques sur la mystique de la patristique grecque», dans J.-M. van Cangh (édit), *La Mystique* (ouvrage collectif) Desclée, Paris 1988, p. 73-79.

Yannaras, Ch., *Méta-physiquemeta-moderne* (en grec: *Μετα-νεωτερική μετα-φυσική*, Δόμος, Αθήνες 1993).

Yannaras, Ch., *Ontologie de la relation* (en grec: *Οντολογία της σχέσης*, Ίκαρος, Αθήνες 2004).

Yannaras, Ch., *Contre la religion* (en grec: *Ενάντια στη θρησκεία*, Ίκαρος, Αθήνες 2007).

Yannaras, Ch., *L'énigme du mal* (en grec: *Το αίνιγμα του κακού*, Ίκαρος, Αθήνες 2008).

Zizioulas, J. (Métropolite Jean de Pergame), *L'Etre ecclésial*, Labor et Fides, Genève 1981.

Zizioulas, J. *L'Eucharistie, l'Evêque et l'Eglise durant les trois premiers siècles*, De-clée de Brouwer, Paris 1994 (en grec: *Η ενότης της εκκλησίας εν τη θεία ευχαριστία και τω επισκόπω κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, Αθήνες 1965).

Zizioulas, J., «ans *Contacts* 19 (1967), p. 83-92.

Zizioulas, J., «Human Capacity and Incapacity: A theological exploration of Personhood», dans *Scottish Journal of Theology* 28 (1975), p. 401-447.

Zizioulas, J., «Du personnage à la personne: la notion de la personne et l'hypostase ecclésiale», dans son *L'Etre ecclésial*, op. cit, p. 23-55 (en grec *Από το προσωπίον στο πρόσωπο*», dans *Mélanges offerts au Métropolite de Chalcédoine Mgr Méliton*, Thessalonique 1977, p. 287-323).

Zizioulas, J., «Hellénisme et christianisme: La rencontre de deux mondes», dans *Histoire de la nation grecque*, vol. VI, Εκδοτική Αθηνών, Αθήνες 1977, p. 519-559 (en grec).

Zizioulas, J., «Vérité et communion dans la perspective de la pensée patristique grecque», dans *Irénikon* 50 (1977), p. 451-510 [repris dans *L'Etre ecclésial*, op. cit., p. 57-135].

Zizioulas, J., «ologie et existence: la dialectique créé-incréé et le dogme de Chalcédoine», dans *Contacts* 36 (1984), p. 154-172 (en grec: dans *Σύναξη* 2 (1982), p. 9-20).

Zizioulas, J., «pos de l'article 'Christologie et existence'», dans *Contacts* 37 (1985), p. 60-72 (en grec: dans *Σύναξη* 3 (1982), p. 77-82).

Zizioulas, J., «The Teaching of the 2<sup>nd</sup> Ecumenical Council on the Holy Spirit in historical and ecumenical Perspective», dans *Credo in Spiritum Sanctum* (ouvrage coll.), t. I, Vatican 1983, p. 29-54.

Zizioulas, J., «The contribution of Cappadocia to Christian Thought», dans *Sina-sos in Cappadocia* (ouvrage coll.), London 1986, p. 23-37.

Zizioulas, J., «Le mystère de l'Eglise dans la tradition orthodoxe», dans *Irénikon* 1987/3, p. 323-335.

