ΕΕΜΠΣΟΘ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ
ΤΟΥ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΥ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΟΣ
«ΣΠΟΥΔΕΣ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ»

ΤΟΜΟΣ ΣΤ΄

2015

ISSN: 2241-0015

ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΝΟΙΚΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΟΥ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΥ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΟΣ «ΣΠΟΥΔΕΣ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ»

ΤΟΜΟΣ ΣΤ΄

ΠΑΤΡΑ 2015

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
ΠΟΛΥΚΑΡΠΟΣ ΚΑΡΑΜΟΥΖΗΣ
ΧΡΗΣΤΟΣ ΤΕΡΕΖΗΣ
ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΦΙΛΙΑΣ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΥΛΗΣ
ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΜΑΝΤΖΑΝΑΡΗΣ
ΣΠΥΡΙΔΩΝ ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΣ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΕΚΔΟΣΗΣ
ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ

ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΣΗ: ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΕΝΝΟΙΑ»

ΕΚΔΟΣΗ ΠΡΟΣ ΤΙΜΗΝ

του

αειμνήστου

Καθηγητού

Νικολάου Ματσούκα

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγικό σημείωμα 11

ΜΕΡΟΣ Α΄
Μελέτες

Konstantinos Agoras
DE L'IRRÉDUCTIBILITÉ D'UNE 'VISION ECCLÉSIALE' À L'ECCLÉSIOLOGIE:
RÉFLEXIONS HERMÉNEUTIQUES ET SYSTÉMATIQUES
SUR L'IDÉE DE COMMUNION CHEZ JEAN ZIZIOULAS 14

Konstantinos Agoras
LA RENCONTRE 'ORTHODOXIE-MODERNITÉ'
DES SLAVOPHILES À VLADIMIR LOSSKY ET AU-DELÀ 40

Konstantinos Agoras
«DIEU», «ÊTRE» ET LE «*MYSTÉRION*»,
OU DE LA PENSÉE DES GRECS
ET DE LA RÉVÉLATION CHRISTIQUE 102

Konstantinos Agoras
L'ORTHODOXIE ET LA 'PERSONNE'
UNE INTRODUCTION À LA PROBLÉMATIQUE 124

Εἰρήνη Ἀρτέμη
Η ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΒΑΠΤΙΣΜΑΤΟΣ
ΣΤΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ ΚΥΡΙΛΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ 171

Nikolaos Asproulis
DIVINE *MONARCHIA* AND THE INTERPRETATION
OF PATRISTIC TRADITION
T.F. TORRANCE AND JOHN ZIZIOULAS IN DIALOGUE 196

Bruce N. Beck
"WHEN SHALL I COME AND SEE THE FACE OF GOD?"
THE EXEGETICAL AND HISTORICAL GENESIS
OF THE TRISAGION HYMN 228

Бранко Горгиев
ЕТИМОЛОШКО-СЕМАНТИЧКА ТУМАЧЕЊА ТЕРМИНА *АГАПН*
– ОД ХОМЕРА ДО СВ. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА 257

Слађана Ристић Горгиев
ДУХ, ДУША И ТЕЛО У ВИЗАНТИЈСКОЈ 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 Κουτσουρά
ΟΙ ΑΠΟΨΕΙΣ ΠΕΡΙ ΠΑΙΔΕΙΑΣ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΗ ΤΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ
ΜΕ ΒΑΣΗ ΤΗΝ ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΑ
Περί κενοδοξίας καί ὅπως δεῖ τούς γονέας ἀνατρέφειν 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
АНТОЛОГИЈЕ 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. Ἀθανάσιος Ἀντωνόπουλος, 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 εμβληματικούδιδασκάλου 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

LA RENCONTRE 'ORTHODOXIE-MODERNITÉ' DES SLAVOPHILES À VLADIMIR LOSSKY ET AU-DELÀ

Περίληψη

Η μελέτη με τίτλο «η συνάντηση Ορθοδοξίας και Νεωτερικότητας: Από τους Σλαβόφιλους στον Βλαδίμηρο Λόσκυ και επέκεινα» εξετάζει αρχικά (1ο μέρος) το θέμα της συνάντησης, συγκρουσιακής εν πολλοίς αλλά οπωσδήποτε κριτικής, μεταξύ Σλαβοφίλων και Ευρωπαϊκού πνεύματος τον 19ο αι. Δείχνει πως τότε οι Σλαβόφιλοι προώθησαν μια αντίληψη περί «προσωπικής ύπαρξης» (πρόσωπο) στο πλαίσιο ενός «μυστικού ρεαλισμού». Με τον τρόπο αυτό γεννήθηκε η ρωσική «θρησκευτική φιλοσοφία» η οποία επέζησε μέχρι σήμερα. Το σημαντικό είναι ότι η εν λόγω φιλοσοφία αναπτύχθηκε την εποχή εκείνη σε συνδυασμό με μια αναζήτηση μιας «ορθόδοξης κουλτούρας» σαν καθολική πολιτισμική μορφή. Θρησκευτική φιλοσοφία και Ορθόδοξη κουλτούρα είναι άμεσα συνδεδεμένες, τόσο την εποχή των Σλαβοφίλων όσο και μετέπειτα, λ.χ. στους Νέο-ορθοδόξους στην Ελλάδα στη δεκαετία του '60. Στη συνέχεια (2ο μέρος) εξετάζεται κριτικά, από την οπτική γωνία της θεολογίας, το έργο του Βλαδίμηρου Λόσκυ υπό το πρίσμα βασικών εννοιών της σκέψης του όπως «αποφατική αντινομία» και «μυστική θεολογία», καθώς και η εικονολογία και η προσωπολογία του. Δείχνονται οι επιρροές από τη θρησκευτική φιλοσοφία επί της θεολογίας του καθώς και τα ενδογενή προβλήματά της. Ακολούθως (3ο μέρος) έρχεται η σειρά του π. Γ. Φλωρόφσκυ, του χριστιανικού ελληνισμού του και της κριτικής του στον ρωσικό ιδεαλισμό και μονισμό. Καταληκτικά (4ο μέρος) διατυπώνονται οι προσωπικές μας απόψεις για τα θέματα αυτά και ειδικά για την σύγχρονη συζήτηση μεταξύ «Παρισινής σχολής» (στη συνέχεια του Boulgakov) και «Νεοπατερικής σχολής» (στη συνέχεια του Φλωρόφσκυ).

Λέξεις κλειδιά: Ορθοδοξία, Νεωτερικότητα, Σλαβόφιλοι, θρησκευτική φιλοσοφία, Βλαδίμιρος Λόσσκυ, Γεώργιος Φλωρόφσκυ, παρισινή σχολή, νεοπατερική σχολή.

Abstrait

L'étude présente sur «la rencontre entre Orthodoxie et Modernité, des Slavophiles à Vladimir Lossky et au-delà» examine en sa 1ère partie la question de la rencontre conflictuelle mais critique entre les Slavophiles du 19ème siècle en Russie et l'Esprit européen de l'Occident. Il est montré que les premiers avancèrent une perception nouvelle de l'existence personnelle, de la «personne» dans le cadre d'un «réalisme mystique». De cette manière la «philosophie religieuse» russe, qui survit à nos jours, est née. La chose importante est que cette philosophie religieuse a été développée à l'époque en relation avec une requête de «culture orthodoxe» chez le Russes (Gogol) comme forme culturelle «catholique», globale, au sens étymologique du terme. La philosophie religieuse et la culture orthodoxe sont intimement ainsi par leur généalogie reliées, aussi bien à l'époque des Slavophiles que par la suite, comme p.ex. chez les «néo-orthodoxes» en Grèce des années '60. Dans la 2ème partie de l'étude est examinée de manière critique et du point de vue strictement de la théologie chrétienne l'œuvre de Vladimir Lossky sous l'angle des notions clés de sa pensée telles que «antinomie apophatique» et «théologie mystique» ainsi que son icônologie (théologie de l'icône) et sa prosopologie (théologie de la personne). Les influences de la philosophie religieuse sur sa pensée de Lossky sont montrées ainsi que les ambigüités intrinsèques de sa théologie dus à cette influence. Dans la 3ème partie de l'étude c'est le tour de la pensée de George Florovsky, de son «hellénisme chrétien» ainsi que de sa critique à l'idéalisme et au monisme russes. Finalement, en 4ème partie, nous avançons nos propres idées personnelles sur ces sujets et notamment sur le débat contemporain entre l'«école parisienne» à la suite de S. Boulgakov et l' «école néopatristique» à la suite de celle de G. Florovsky; débat qui est essentiellement porté par la même question Orthodoxie et Modernité mais cette fois-ci à l'intérieur de la théologie orthodoxe.

Mots clés: Orthodoxie, Modernité, Slavophiles, philosophie religieuse, Vladimir Lossky, George Florovsky, école parisienne, école néo-patristique.

Section 1

L' 'existence personnelle' comme "réalisme mystique" et sa critique

Le schisme entre l'Orient et l'Occident chrétien a marqué les siècles où naît notre modernité, affirme Olivier Clément[1]. L'Occident lorsqu'il explose dans toutes les dimensions de l'espace et de la culture, ignore les trésors, antérieurs à toute scission, élaborés par l'Orient chrétien. Il ignore notamment la théologie, la spiritualité, la 'divino-humanité' du 14e siècle byzantin, ébauches d'une *autre modernité*, où l'humain se serait affirmé sans se séparer du divin, où la maîtrise de la terre aurait trouvé sens dans un effort de transfiguration. L'Orthodoxie de son côté –selon Clément– a durement souffert de cette séparation, en perdant sa dimension 'occidentale', en perdant la possibilité de se situer dans une histoire qu'elle ne fait plus. Ainsi elle se contracte «en une transmission à prédominance liturgique qui n'est pas sans évoquer celle du judaïsme, avec des phénomènes, judaïsants aussi, et par là même antisémites, de *messianisme national*. C'est de là que la tentation Orthodoxe, selon Gleb Yakounine, prend origine; comme risque pour l'Orthodoxie de se transformer en 'secte liturgique'»[2].

---

1. Cf. Ol. Clement, "Orthodoxie et modernité" dans *Actes du colloque sur l'Orthodoxie dans le monde,* Paris, 27-28/2/1984, p. 36. C'est une vision du schisme et de ses conséquences d'un point de vue orthodoxe très équilibrée. Pour une autre approche du même point de vue mais beaucoup moins équilibrée on peut chercher chez Ch. Yannaras, "L'Orthodoxie et l'Occident", dans *Istina* 1971, p 131-167;Ibid, *Vérité et Unité de l'Eglise*, Grez-Doiceau 1989 mais aussi Ph. Sherrard, *The Greek East and the Latin West*, London 1959. Pour une autre approche du schisme, classique du point de vue catholique objective et irénique cf. Y. Congar, «Neuf Cents ans après: Notes sur le 'Schisme oriental'», dans *1054-1954.L'Eglise et les Eglises: Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Etudes et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, tome 1, Editions de Chevetogne, 1954, pp. 3-95.

2. Cf. Ol. Clement, *art. cit.*p. 36-37; J. Zizioulas, "Ortodossia", dans *Enciclopedia del novecento*, vol. 5, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Rome 1981, p. 1-18 et "Tradition liturgique et unité chrétienne" dans *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, octobre/décembre 1970, p. 157-170. Ol. Clément signale bien, à notre avis, la tentation du *'messianisme national'* de type juif au sein d'une certaine Orthodoxie. Comme nous le verrons à la fin il nous semble que qu'il y ait une analogie –

Les rencontres de l'Orient avec l'Occident ont été nombreuses durant les siècles suivants la séparation du 11e siècle. Des tentatives unionistes et des conciles d'union, des croisades et des missionnaires en Orient, on va jusqu'aux Confessions de foi de Loukaris et de Moghila; de Pierre le Grand en Russie jusqu'à l'Académie athonite et à Tichon de Zadonsk l'effort pour connaître la dimension mystique du christianisme de l'Occident est –selon Olivier Clément[3]– souvent ignoré. Ainsi et pendant le 18e siècle la théologie orthodoxe s'enfonce de plus en plus dans sa 'captivité de Babylone' (G. Florovsky).

Au 19e siècle, le renouveau philocalique gagne les milieux occidentalisés du monde orthodoxe[4] en répondant en profondeur aux problèmes propres de la modernité; à savoir –selon Clément– celui de laconnaissance et celui de la paternité, donc d'une vraie fraternité. C'est l'époque des monastères rayonnants. Ce rayonnement spirituel et philocalique on le repère reflété dans l'œuvre de Dostoïevsky en Russie, dans celle de Papadiamantis en Grèce durant le 19e siècle; et Olivier Clément ajoute: c'est alors que naît et se précise, de Kiréievski et de Khomiakov à Boukharev et à Soloviev, la

---

chez Vl. Lossky notamment– entre une vision judaïsante de l'*eschatologie* et une vision également judaïsante du *monothéisme* (apophase et image). Ne s'agirait-il pas au fond –et malgré les apparences– d'une démarche et d'une vision, quant à l'*eschatologie* et au *monothéisme*, proches à celles de Philon le juif, comme d'une approche et d'une vision, de l'*image* et de la *'trinité'*proches à celle de Plotin le grec? Quelle est la vision losskienne du *rapport entre hellénisme, judaïsme et christianisme*? C'est une question de première importance que nous devons au moins effleurer.

3. Ol. Clement, *art. cit.*p 38; l'auteur précise ici le second élément, celui du 'court-circuit' idéaliste et romantique, à la suite de l'*Aufklärung* allemand, entre la pensée germanique et la pensée russe, après celui de l'influence juive. Nous verrons par la suite la critique de ces deux éléments dans la pensée russe par G. Florovsky.

4. Pour la Russie cf. G. Florovsky, *Les voies de la théologie russe*, tome 1, coll. Théophanie, D.D.B., Paris 1991;B.Zenkovsky, *Histoire de la philosophie russe,* 2 tomes, Gallimard, Paris 1953 et 1955 et N. Berdiaev, *L'idée russe*, Paris 1970. Il est curieux de constater que le phénomène de la recherche d'une 'culture orthodoxe' opposée à celle de l'Occident qui s'est produit en Russie au 19e siècle semble se reproduire, *mutatis mutandis*, en Grèce après les années 60. Il s'agit du même *'rapport conflictuel de l'Orthodoxie à l'Occident*', avec des caractéristiques semblables, dans le mouvement néo-orthodoxe notamment; cf. P.Dimitras, "L'anti-occidentalisme grec", dans *Esprit* 1984/6, p. 123-130; Ch. Yannaras, "L'Orthodoxie et l'Occident", dans *Istina*, t. 16 (1971), p. 151-167; Ibid., "Orient-Occident: la signification profonde du schisme", dans *S.O.P.*, n° 150 (août-septembre 1990), p. 29-35 et *L'Orthodoxie et l'Occident dans la Grèce moderne* [Ορθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα], Domos, Athènes 1992, 505 p. (en grec).

philosophie chrétienne russe. Cette 'philosophie religieuse' n'ignorant rien de la philosophie occidentale, "aidée par les intuitions de Pascal et de l'idéalisme romantique allemand, souvent empêtrée aussi dans les spéculations de cet idéalisme, elle ébauche l'expression dans le langage de la modernité, de la 'connaissance intégrale', philosophique, à l'aide du 'cœur-esprit' hésychaste"; ceci jusqu'au début du 20e siècle, avec la Révolution en Russie et le 'réalisme mystique' de Boulgakov et de Berdiaev.

Ce que Clément manque de signaler ici, et qui nous semble de première importance, c'est que la question de la 'philosophie religieuse' est associée à celle de la 'Culture orthodoxe'. Aussi bien au 19e siècle 'russe' qu'au 20e siècle 'grec'.

Il est significatif pour les analogies frappantes avec la situation grecque des années soixante (Yannaras, Zizioulas) que, selon Zenkovsky, en Russie du XIXème siècle «la rupture avec la conception ecclésiastique, qui avait commencé dans la deuxième moitié du XVIIème siècle pour atteindre au XVIIIème siècle sa forme définitive –sous Pierre le Grand– demandait ... qu'une idéologie nouvelle fût trouvée[5]». 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'intelliguentia*. 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*»[6].

Parmi ce groupe d'intellectuels, nous attribuons –ainsi l'historien russe– la première place à N. Gogol (1809-1852)[7]. Celui-ci fut le père spirituel, pour ainsi dire, du 'mouvement slavophile[8]' (Khomiakov et Kiréievsky, mais aussi Aksakov et Samarine) et «un prophète de la *culture orthodoxe*».

---

5. B. Zenkovsky, *Histoire de la philosophie russe, op. cit.* tome 1, p. 193.

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

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

8. 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*. Or nous aurons

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 la constatation tragique que l'Eglise et la culture sont divisées. Le retour de la culture à l'Eglise, 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'Eglise, et qu'il introduit à jamais dans la pensée russe le thème de la 'culture orthodoxe'[9]».

«L'Eglise 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'Eglise ... l'Eglise 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 Eglise ... 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'Eglise occidentale est actuellement incapable de lever* ... elle qui n'a fait qu'éloigner l'humanité du Christ»[10]. Nous

---

en Grèce, dans les années soixante un 'mouvement', dont les similitudes avec la 'slavophilisme' sont frappantes, et que l'on aurait pu les appeler *mutatis mutandis* les *'Hellénophiles'* mais qui au fait sont appelés les '*Néo-orthodoxes*'. Au sein de ce courant de pensée l' '*esprit hellénique*' tient le *rôle prépondérant* que la '*terre russe'* tenait chez les 'Slavophiles'. Nous ne nions pas les différences entre le 'slavophilisme' du 19e siècle en Russie et le 'mouvement néo-orthodoxe' des années '60 en Grèce. Cependant il y a de similitudes frappantes qui nous font penser. En premier lieu l'*association stricte* entre la recherche d'une 'Philosophie religieuse autre' (par rapport à celle de l'Occident) et simultanément d'une 'Culture orthodoxe' plus ou moins anti-occidentale (selon les auteurs). 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.

9. B. Zenkovsky, *Histoire de la philosophie russe, op. cit.* vol 1, p. 200.

10. Gogol, cité dans B. Zenkovsky, *op. cit.,* p. 201 (c'est nous qui soulignons l'idée de médiatrice entre les antithèses au sein des Eglises de l'Occident).

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'Eglise. 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[11]».

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 apparait vraiment, comme nous l'avons déjà dit, un prophète de cette 'culture orthodoxe'. Le 'mouvement slavophile' fut le promoteur de cette culture.

Dans l'univers spirituel de l'Orthodoxie russe durant les 19e et 20e siècles, la problématique sur la personne, trouve une formulation *existentielle* pour l'homme. C'est ce qui constitue –à l'avis de Clément– l'honneur de cette pensée. «Cette élaboration originale s'explique, par la convergence de deux mouvements, tous deux liés à la rencontre avec l'Occident», rencontre qui apporte «à la quête occidentale une réponse proprement orthodoxe[12]».

---

11. B. Zenkovsky, *op. cit.,* p. 202.

12. Cf. Ol. Clement, "Le personnalisme chrétien dans la pensée russe des 19e et 20e siècles", dans *Contacts*, 1988/3, p. 206-225. On ne peut s'empêcher de signaler que la pensée *philosophique* sur la 'personne' n'est pas l'exclusivité ni de l'Orient chrétien ni de la seule pensée russe. Pour des contributions au sein de l'Occident cf. I. Meyerson (éd.), *Problèmes de la personne*, Paris, la Haye, 1973, p 113-203 où la présence d'un personnalisme chrétien est affirmé pour la chrétienté occidentale, bien avant Berdiaev et le 'mouvement Esprit'. De plus on ne peut pas manquer de signaler la contribution majeure de la pensée juive au personnalisme, celle de M. Buber notamment. Car la dimension 'personnaliste' est conjointe avec la pensée biblique de l'A.T. Cependant le problème théologique qui émerge ici quant à la pensée juive est le rapport pertinent de l'A.T. au N. T. ou le sens, authentiquement chrétien de la 'prophétie'.

«Pleinement fondé dans la révélation évangélique» –affirme l'auteur– «le thème de la personne a trouvé sa formulation théologique chez les Pères du 4e siècle; mais c'était au niveau de l'*existence* divine, non encore d'une façon claire au niveau de l'*existence* humaine[13]». L'élaboration originale personnaliste russe dans sa spécificité est due à la convergence de l'essor des Académies ecclésiastiques en Russie et du mouvement de renaissance hésychaste, dès la fin du 18e siècle. Dans ce contexte l'*individu en communion* et la 'synergie ' entre la grâce et la liberté humaine s'affirment en délimitant

---

13. Cf Ol. Clement, *"Le personnalisme chrétien ..."*, p. 206 s. (souligné par nous). Clément ne signale ici que la signification de la *théologie trinitaire* pour la notion de 'personne' sans y mentionner l'apport des *débats christologiques* (du 5e au 8e siècle) à cette question. Cela qui nous semble un lapsus important, est très fréquent en personnalisme orthodoxe. Probablement Olivier Clément subit en cela l'influence de Vladimir Lossky et de sa vision aussi bien du rapport ('energocentrique') entre «Théologie» et «Economie» que du sens ('logo-pneumatique') de l' «Economie» elle-même. Ce qui nous semble particulièrement significatif dans cette structure théologique c'est une *hétéro-interprétation*, à notre sens, de la notion 'théologique' (?) de *l'image (εικών)*: la conception de l'image (de Dieu en l'homme) est pensée comme *relation au niveau de l'existence* (analogique ?) du divin et de l'humain. Ce 'saut immédiat', vertical, *anhistorique et mystique* à partir d'une 'existence divine' (antinomique et relationnelle) vers une 'existence humaine' pose des graves problèmes théologiques qu'on illustrera par la suite; [cf. la critique, du point de vue florovskien, de ce 'saut immédiat' dans Th. Papathanassiou, "Historicité et an-historicité", préface de sa traduction en grec du G.H. Williams, *G. Florovsky*, Athènes, 1989, p. 9-20 [16] (en grec)]. Par ailleurs, la présence des figures de Boulgakov et de Lossky à côte de Soloviev et de Berdiaev dans cette publication de Ol. Clément trahit, à notre avis, une certaine homogénéisation de la part de Clément –fidèle peut-être à P. Evdokimov– entre 'philosophie (religieuse)' et 'théologie (systématique)'. Le problème capital *d'une iconologie de la συγγένεια (parenté) ontologique* entre Dieu et l'homme– ainsi que celui de la *non-distinction entre les épistémologies respectives aux deux disciplines, philosophie et théologie*, saute aux yeux. Est-ce que cette analogie 'apophatique' entre Dieu et l'homme et ce saut 'mystique' de l'existence trinitaire à l'existence humaine –justifié peut-être en une philosophie qui opère à partir d'un 'sur-Etre'– serait-il-il acceptable de la part de la théologie chrétienne qui reçoit l'Etre comme 'don' (d'être) 'à partir du', 'dans le', et 'comme le' Christ? D'où l'importance de la 'phénoménologie de la donation' pour un dialogue renouvelé entre théologie et philosophie. Ce sont des questions que l'on rencontre telles quelles en Grèce jusqu'aujourd'hui dans certaines synthèses plus ou moins théo-philosophiques 'personnalistes' et 'relationnelles' au sein du mouvement 'néo-orthodoxe'. Cf. notamment Ch. Yannaras, *La Personne et l'Eros; Essai théologique d'ontologie* [Το πρόσωπο και ο έρως], Papazisi, Athènes [3]1976, 377 p. et Domos, Athènes [4]1987, 374 p. (en grec); *Philosophie sans rupture*, coll. Perspective orthodoxe, n° 7, Labor et Fides, Genève 1986, 307 p. Pour un aperçu synthétique des différents personnalismes en anthropologie cf. I. Sanna, "La categoria persona e le antropologiecontemporanee", dans *Lateranum,* ns. t. 58, vol. 1 (1992), p. 75-142.

l'église comme 'milieu' de connaissance intégrale et de communion avec Dieu.

Aussi ledéfi œcuménique pour l'Orthodoxie comme nécessité de se situer par rapport aux confessions du christianisme occidental d'un côté et le défi de la 'modernité réductrice' de l'autre ont amené l'Orthodoxie –selon Ol. Clément– à la réalisation de ses 'synthèsespersonnalistes' de la première moitié du 20e siècle[14]. Ces synthèses, nous l'avons vu, se situent à l'entrecroisement entre la recherche d'une 'Philosophie religieuse autre' (par rapport à celle du thomisme notamment) et celle d'une 'Culture orthodoxe autre' (par rapport à cellede l'Europe). Berf, et c'est notre hypothèse d'interprétation et de lecture, il s'agit d'un entrecroisement du 'théologique' avec le 'culturel' en anthropologie à partir d'un 'réalisme mystique communautariste' (de la *sobornost*) comme retournement d'un certain individualisme (occidental).

§ 1 – Les avatars (de Philarète de Moscou à la fin du 19e siècle)

Philarète de Moscou (1872-1867) souligne que «l'homme est à l'image de Dieu un et trine»; autrement dit que «la *structure* même de l'être humain est *relationnelle*, ecclésiale[15]». Chezles Slavophiles –affirme Ol. Clément– l'accent est mis «sur la personne comme liberté et comme amour»; l'amour constitue ainsi «le véritable contenu de la liberté». Pour l'auteur la *tentation*des Slavophiles est double: «[...] d'une part le *nationalisme religieux* (par confusion du 'peuple de Dieu' et du peuple russe) et d'autre part un *organicisme* qui ne permet pas de fonder le caractère absolu et proprement

---

14. Etant donné que la critique amorcée par G. Florovsky porte sur le contenu et surtout sur la méthodologie de ces 'synthèses personnalistes', on ne peut pas faire l'économie d'un bref aperçu historique, même schématique des leurs auteurs principaux; pour mieux saisir l'équivocité, à notre avis, de la perspective du*'réalisme mystique'* et les conséquences de son infiltration en théologie, de la 'personne' notamment. Il s'agit d'une infiltration qui semble conditionner, jusqu'aujourd'hui même, nombre des synthèses théologiques notamment 'personnalistes' (et non seulement orthodoxes).

15. Ol. Clement, *"Le personnalisme chrétien ..."*, p 209.

transcendant de chaque personne. La *communion* tend à devenir une sorte de fusion dans un organisme dont chacun n'est qu'une parcelle. Cette seconde tentation –continue Clément– me semble d'ailleurs marquer toute la pensée organiciste de l'époque, qu'elle soit traditionaliste ou socialiste[16]».

Pour A. S. Khomiakov (1804-1860)[17] l'Eglise constitue «une libre communion (*sobornost*[18])», un «organisme de vérité et d'amour» où la personne constitue le «nœud de l'unité et de liberté». «Ni la liberté sans l'unité (le protestantisme) ni l'unité sans la liberté (le catholicisme), mais leur synthèse manifestant la sainteté et l'infaillibilité du Corps tout entier[19]». A. S. Khomiakov[20] (1804-1860), sans être un professeur, il avait une culture exceptionnelle et

---

16. *Idem* p. 210. Clément discerne bien des tentations semblables dans l'école de Tübingen et notamment chez J. A. Möhler. Evaluation semblable chez J. Zizioulas dans "Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe", dans G. ALBERIGO (éd.), *Les Églises après Vatican II – Dynamisme et perspectives*. Actes du colloque international de Bologne 1980, coll. Théologie historique, n° 61, Beauchesne, Paris 1981, p 139 s. L'influence de l'idéalisme en théologie est lourde en conséquences. Elle se manifeste comme 'pneumocentrisme' qui affecte visiblement l'ecclésiologie et surtout l'Economie trinitaire dans son ensemble (de la création à l'eschatologie).

17. Cf. B. ZENKOVSKY,*op. cit*, t. I, p. 202-230.

18. Cf. la critique du mysticisme de la 'sobornost' (d'une "pneumatocratie cosmique" et d'une «anthropologie gnoséocentrique") chez J. ZIZIOULAS dans son "L'être de Dieu et l'être de l'homme" (engrec), ["Το είναι του Θεού και το είναι του ανθρώπου"], dans *Σύναξη,* n°15-25. "L'attribution [...] de la notion de personne à la personne [= hypostase trinitaire] du Père en tant que 'principe' et 'cause' de l'existence personnelle en Dieu Lui-même signifie que *nous n'empruntons pas la notion de personne de la philosophie pour l'appliquer en Dieu* –cela serait vraiment une influence de la philosophie [sur la théologie]– mais que *la philosophie peut*, s'il le veut, *emprunter cette notion* [de 'personne'] *de la théologie*. La même thèse [des Cappadociens] prouve également que la théologie trinitaire ne peut pas être fondée sur une notion de κοινωνία-communion qui détermine ou caractérise l'existence trinitaire de Dieu comme un principe philosophique indépendant (ανεξάρτητη φιλοσοφική αρχή); tel la notion de 'Sobornost' ou la structure existentielle dialogale 'Je-Tu' buberienne, ou encore l'émergence panoramique des étants [de l'être] d'un Heidegger puisque toute communion et relationnalité personnelle dans la Trinité émerge uniquement du Père»; *idem* p. 18-19. A moins de réduire les hypostases-personnelles (ou plus simplement les 'personnes') à leur communion qui s'identifie à leur nature, nous ne pouvons absolument pas penser ou considérer, même apophatiquement, la Trinité (des personnes) et leur communion (trinitaire) comme une réalité transcendante et apophatique *en soi* ! L'hypostase-personnelle, la 'personne' *au sens théologique du terme,* est irréductible à sa nature.

19. A. S. KHOMIAKOV, *Œuvres*, Moscou 1900-1905, tome II, p. 244 (cité dans OL. CLEMENT, *"Le personnalisme chrétien ..."*, p 210).

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

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 authentique et profond. Il est tout à fait significatif que dans ce contexte l'auteur déduit de la doctrine de l'Eglise 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'Eglise (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)»[21].

«L'idée directive de la philosophie de Khomiakov: construire une conception intégrale du monde en se fondant sur la conscience ecclésiastique

---

21. Cf. B. Zenkovsky, *op. cit.,* p. 230.

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 immanquablement 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[22]».

I. Kiréievsky (1806-1856)[23], 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 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[24]». 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»[25]. Kiréievsky, «tentant de conceptualiser l'expérience hésychaste, définit la connaissance comme acte de vie

---

22. *Ibid*, p. 231. Les analogies avec la situation grecque des années soixante chez les 'néo-orthodoxes' sont frappantes.

23. Cf. B. Zenkovsky,*op. cit*, t. I, p. 232-254 et F. Rouleau, *Ivan Kiréievsky et la naissance du slavophilisme*, *op. cit*.

24. Cité dans Zenkovsky, *op. cit,* p. 242.

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

et de communion, intégration de toutes les facultés humaines dans la foi, dans l'adhésion aimante au Dieu qui est en lui-même amour et source de tout amour. 'La pensée philosophique, écrit-il, dépend avant tout de la connaissance que nous avons de la Trinité'. Dans l'Eglise, par la sanctification du tout de l'homme, et donc aussi de l'intelligence qui, ainsi intégrée, devient 'intégrale' [...], la loi du monde déchu, loi de l'esclavage, fait place à une loi nouvelle, la 'loi de la liberté'. Dans le monde déchu, chacun ne vit que par la mort des autres; dans le monde de la sainteté, chaque personne vit de la vie des autres, elle sert et intensifie la vie de tous, elle porte, dans sa concrétude même, l'humanité entière, l'universel[26]».

S. Troubetskoï (1862-1905)[27] «définit autour de 1900 –dans la lignée des Slavophiles– la nature de la *connaissance personnelle* comme 'collégiale' et 'conciliaire-communiante'. Le sujet de la connaissance n'est jamais un individu isolé –on sent ici, comme chez les slavophiles, ainsi Olivier Clément, une forte réaction contre l'individualisme occidental– c'est la personne-en-*sobornost*. La conscience a donc une structure communautaire; le véritable sujet de la connaissance n'est pas le 'moi' enfermé en lui-même, mais le 'moi' se libérant de ses limitations individuelles pour coïncider avec le 'nous' ecclésial. 'Celui qui cherche la vérité doit tenir le concile de tous à l'intérieur de son esprit'[28]».

Dans le sillage de Dostoïevsky et de Vladimir Soloviev (fin du 19e siècle) la renaissance spirituelle du début du 20e siècle met l'accent sur «la personne non seulement dans la perspective de la *sobornost* [...] mais dans son lien avec la transcendance qui lui donne un caractère absolu. Face à une vision hédoniste et positiviste, les philosophes religieux mettent l'accent sur

---

26. La pensée philosophique –écrit-il– dépend avant tout de la conception que nous avons de la Trinité (*Ibid.* p. 209). Nous ne pouvons pas nous empêcher de signaler que la 'Trinité' (lire la Théologie trinitaire - Θεολογία) est ici envisagé comme un 'en soi' sur lequel on spécule à volonté par analogie (ou plutôt par anagogie) à partir du créé.

27. Cf. B. Zenkovsky, *op. cit.,* tome 2, p. 351-364.

28. *Ibid.*p 210; l'auteur ajoute aussi dans cette orientation l''école morale' pour laquelle la vie autonome et morale des sujets concourt à leur unité (*ibid*, p. 211) et la problématique de Dostoïevsky (*ibid*p. 211-214). Pour ce dernier il ne serait peut-être pas sans intérêt une autre lecture, dans le sens de l'altérité de E. Lévinas. cf. J. Rolland, *Dostoïevsky, la question de l'autre*, Paris, 1983.

le sens tragique de la vie, sur l'énigme de l'homme affronté [...] aux situations-limites de la mort, de l'amour et de la beauté. Face à l'Occident des idéologies immanentistes, ces philosophes savent déceler, pour s'allier avec lui, l'Occident de la quête spirituelle [...] Pascal et surtout Nietzsche, que les russes interprètent dans une perspective religieuse[29]». Dans cette postérité –selon Clément– la présence de Nietzsche et du 'surhomme' est renversée en 'homme transfigurée'. Pour lesmarxistes critiques enfin (Struve, Boulgakov et Berdiaev notamment), la prétention d'un certain marxisme totalitaire est refusée «pour faire place à la liberté de l'esprit, une liberté proprement personnelle». Ils posent –selon l'auteur– une *dialectique intégrale* (refusant la superstructure) «où tous les aspects de l'histoire s'interfèrent sans autre possibilité de synthèse que celle, méta-scientifique, de l'existence personnelle et interpersonnelle». Ce personnalisme –ajoute Clément– «se précise surtout par rapport à la grande pensée allemande. Si Marx a inversé l'idéalisme, beaucoup des jeunes intellectuels russes, d'abord séduits par le marxisme ouvert et nuancé du révisionnisme allemand, inversent à leur tour, par soif d'absolu, le marxisme en idéalisme, puis critiquent celui-ci en découvrant *le réalisme mystique et personnaliste* de l'Orthodoxie. Ils enracinent le *sens kantien de la personne* dans une ontologie relationnelle, ils introduisent le thème de la '*sobornost'*, de la communion, dans le '*moi absolu'* de l'idéalisme allemand[30]».

---

29. «Nietzsche traduisait de façon douloureuse, passionnée, avec génie, ce thème pathétique: comment l'élévation, l'héroïsme, l'extase sont-ils possibles si Dieu n'existe pas, si Dieu a été tué? Car ce n'est pas seulement la mort de Dieu, c'est celle de l'homme qui devenait évidente, et voici que surgissait la figure angoissante du surhomme. La pensée de Nietzsche représente la dialectique existentielle du destin de l'homme. Cela avait une immense importance pour moi». Ainsi Clément en citant Berdiaev dans *"Le personnalisme chrétien ..."*, p. 214-215.

30. *Ibid.* p. 215, c'est nous qui soulignons. Il est encore une fois intéressant de constater la persistance –*mutatis mutandis*– de cette problématique chez les 'néo-orthodoxes' dans la Grèce des années '60 en observant le chemin intellectuel, fort intéressant par ailleurs, du professeur Yannaras notamment. A notre avis –et en schématisant quelque peu– Ch. Yannaras semble partir de *l'école morale* ["La morale de la liberté" dans Ch. Yannaras, R. Mehl, J-M. Aubert, *La loi de la liberté* (ouv. col.), Paris, 1972, p 9-62] en direction d'une *dialectique intégrale de fond idéaliste* [Ch. Yannaras *La personne et l'eros: essai théologique d'ontologie*, Athènes, 1976 (en grec)], avec la différence que dans cette *ontologie relationnelle* l'idéalisme est critiquement renversé en *réalisme mystique et personnaliste* (mieux: intersubjectif) [*Philosophie sans rupture*, Genève, 1986; éd. or. grecque 1979-80] à travers l'enracinement de la personne dans une critique de *type kantien* [*Propositions pour une ontologie critique*, Athènes, 1985 (en grec)].

§ 2 – Les grandes synthèses personnalistes (de V. Nesmélov à N. Berdiaev)

V. Nesmélov (1863-1920)[31], professeur à l'Académie théologique de Kazan, qui dans sa thèse avait étudié 'le système dogmatique de saint Grégoire de Nysse', a élaboré «une véritable *anthropologie christologique*[32]». Dans cette œuvre l'homme n'est pas seulement «une 'chose' parmi toutes les choses du monde, livrée aux conditionnements de la nature, de la société, d'une psychologie individuelle». Au contraire, l'homme se découvre comme «autotranscendement, dépassement, énigme, travaillé par une soif d'Infini». Ainsi pour Nesmélov «toute anthropologie 'honnête' se doit d'être ouverte», car «l'homme est 'question, ouverture et secret». Il s'agit –selon Ol. Clément– d'une «nouvelle *précompréhension* du mystère», à savoir de l'homme, *image* de Dieu[33]. Au seuil de notre siècle, affirme notre auteur, «Nesmélov part de l'homme irréductible et tragique et montre qu'il s'ouvre à l'*infini*[34]».

Les sophiologues pour lesquels la pensée de la *Sagesse* de Dieu (Sophia) était structurante, ils ont systématiquement approfondi la notion de personne à partir du thème de la 'terre sacrée' (la terre russe comme 'paradisiaque') et à partir de l'origine éternelle de la divino-humanité; pour situer celle-ci *en Dieu* (comme sophia-sagesse divine dans l'autoconscience de la Trinité éternelle);

---

31. Cf. B. Zenkovsky, *op. cit.,* tome 2, p. 105-123.

32. V. Nesmelov, *La science de l'homme* (en deux volumes, en russe); 1896, 1903 cité dans Ol. Clement, *"Le personnalisme chrétien ..."*, p. 216; le problème de la 'nature' et de son autotranscendance dans l'homme y apparait.

33. Souligné par nous. On voit précisément là un des problèmes majeurs à notre avis de cette approche: l'interprétation *du 'selon l'image'* de la création de l'homme (*imago Dei*) selon une précompréhension de l'image (εικών) non biblique, à partir de S. Paul, mais philosophique et pour l'essentiel platonicienne. Cela pose la question suivante en théologie: le Christ, qui pour la bible est l'image de Dieu, est-il le 'symbole' ou l' 'icône' du Pèreomme est-il le 'symbole' ou l' 'icône' de Dieu *en Christ* ? La différence capitale entre ces deux approches, symbolique et iconique de l'image (εικών) justifiera les objections critiques de G. Florovsky. Ici nous voulons simplement attirer l'attention sur la question du sens spécifiquement théologique de l'image à l'aide des différences entre le 'symbole', l' 'icône' et l' 'idole', traitées avec subtilité d'ailleurs, du point de vue de la phénoménologie, dans J-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 1982, p. 15-37.

34. Il s'agit au fond, nous semble-t-il, d'un concept *analogique* d' 'infini'. Il semble qu'une grande partie de la théologie orthodoxe, notamment russe, parte du concept *analogique* de l'infini en le redoublant à travers l'apophase. La question est importante, nous ne pouvons que la signaler.

en même temps pour la situer *dans la Création* (comme Sagesse créée, transparente à l'incréé) et *dans la communion ecclésiale* des personnes[35].

P. Florensky (1882-1943)[36] a consacré au thème de la personne la 'Quatrième lettre', (intitulée *La lumière de la vérité*) de son *La Colonne et le fondement de la Vérité* (1913). Il est impossible, dit-il, de donner un concept de la personne, «"par le fait que contrairement à la chose, qui est sujette à concept et par conséquent 'comprise', la personne est 'incompréhensible', qu'elle sort du cadre de tout concept, qu'elle transcende[37]». Ceci, «la personne ne se révèle qu'à l'amour; un amour qui participe de l'*existence* trinitaire elle-même: 'Seul peut aimer vraiment celui qui accède à la *connaissance* du Dieu Tri-Unique. Si je n'ai pas la connaissance de Dieu, si je n'ai pas communié avec son être, je n'aime pas. Et inversement: si j'aime, j'ai communié avec Dieu, je Le connais[38]». Et Florenskycontinue: «La nature métaphysique de l'amour consiste à surmonter, au-delà de toute logique, l'identité nue du Moi=Moi et à sortir de soi-même. Cela se produit quand la *force divine*, qui rompt les liens de la suffisance close de l'humain, s'écoule vers autrui et l'investit. En *sortant de soi-même* dans un autre, dans un non-moi, le moi devient ce non-moi; il devient consubstantiel au frère: consubstantiel, *ομοούσιος* et non pas seulement *ομοιούσιος*[39]».

---

35. Ol. Clement, *"Le personnalisme chrétien ..."*, p. 217; cet élément est pour notre problématique particulièrement significatif dans la mesure où l'articulation est pensée chez les 'sophiologues' à partir de la 'Sagesse-Σοφία' (comme analogie: Trinité - Création - Communion ecclésiale) sous l'emprise –peut-être– de l'idéalisme allemand. Nesmélov au contraire –selon Clément– semble penser cette articulation à partir du Christ.

36. Cf. B. Zenkovsky, *op. cit.,* tome 2, p. 437-456.

37. P. Florensky, *La Colonne et le Fondement de la Vérité* (tr. fr.) Lausanne, 1975, p 59 (cité dans Ol. Clément,*"Le personnalisme chrétien ..."*, p 217). Cf. la critique de G. Florovsky dans son *Vie dellateologiarussa*, p 390-394 et G. Williams, "G.V. Florovsky: His American Career (1948-1965)" dans *The Greek Orthodox theological Review,* vol XI (1965/1), p 7-107 [29].

38. OlClement, *"Le personnalisme chrétien ..."*, p 217-218.

39. *Ibid* p. 217-218 (c'est nous qui soulignons). Florensky oppose ici selon Clément un personnalisme 'homoousien' (ομοούσιος) –spécifiquement chrétien à son avis– à un humanisme 'homoïousien' (ομοιούσιος) du 'semblable' (humaniste ?) dans un commentaire philosophique du concile de Nicée. Visiblement la 'personne' est ici pensée à partir de l'existence trinitaire de Dieu (comme *nature* ou ousie suressentielle) en tant que puissance naturelle extatique (érotique), comme force ou énergie divine. Ce thème sera repris et développé par Ch. Yannaras, *Personne et Eros*, Athènes 1976 (en grec) et dans sa *Philosophie sans rupture*, Genève 1986.

S. Boulgakov (1871-1944)[40] «le réalisme mystique dans une synthèse dont la clé de voûte ne pourrait être que la valeur absolue de la personne[41]». Ainsi il pensait –je cite Boulgakov d'après Clément– qu'on ne peut pas «tenter de servir le bien dans l'histoire sans résoudre le problème de la nature. Or, le bien véritable s'enracine dans la *transcendance*, il exige *le rapport de l'autre».* Ainsi Boulgakov –selon notre auteur– insiste sur la consubstantialité humaine instaurée en Christ à travers cet axiome anthropologique: chaque homme est à la fois personnel et universel, pan-humain[42].

L'originalité de cette anthropologie tiendrait plutôt –selon Clément– «à l'accent qu'il met sur le caractère à la fois *kénotique et apophatique*, de la personne. L'*existence* trinitaire est une *kénose* joyeuse, chaque hypostase s'épuise et se trouve comme amour sacrificiel: croix d'amour, inscrite dans le cœur de Dieu. Cette Kénose joyeuse devient douloureuse et sanglante sur la croix. C'est pour que chacun d'entre nous, ressuscité dans la Résurrection, découvre qu'il porte en lui tous les autres et accède à cette existentialité douloureuse et joyeuse à la fois, se 'dévastant' volontairement pour que l'autre existe. Alors l'homme devient capable de déceler la 'sophianité' du crée et d'anticiper la Parousie qui s'offre dans la célébration des 'mystères'[43]».

Boulgakov ébauche simultanément «une distinction entre la *nature,* c'est à diretout le *créé* soumis par la chute aux conditionnements et aux déterminismes,

---

40. Cf. P. Valliere, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov – Orthodox Theology in a New Key*, T & T Clark, Edinburgh 2000; B. Zenkovsky, *op. cit.,* tome 2, p. 456-485.

41. Ol. Clement, *"Le personnalisme chrétien ..."*, p. 216; 218. Ce même rêve semble sous-jacent dans la production philosophique du professeur Yannaras postérieure (du moins) à 1980; cf. Ch. Yannaras, *Rationalité et pratique sociale* [Ορθός λόγος και κοινωνική πρακτική], Domos, Athènes 1984, 341 p. et *Propositions pour une ontologie critique* [Προτάσεις κριτικής οντολογίας], Domos, Athènes 1985, 165 p. (en grec). Il est significatif chez Boulgakov le fait que la transcendance semble être pensée sur le fond de *l'altérité intersubjective humaine* (je-tu).

42. Cf. Ol. Clement, *"Le personnalisme chrétien ..."*, p. 218.

43. Commentaire sur Boulgakov par Clément: *ibid*. p. 218 (c'est nous qui soulignons). Dans cette approche le "à l'image et la ressemblance (de Dieu)" est pensé comme "selon l'existence (trinitaire)" ou plutôt "*à l'image de* l'existence trinitaire", bref "à l'image de *la communion*". L'importance de cette approche de l'image (εικών) à partir de *l'existentialité kénotique et apophatique* de Dieu ne peut pas échapper. Observons que, du point de vue de la philosophie (et de la théologie philosophique) Boulgakov semble se situer dans le cadre d'un 'théisme dialectique' (ou 'panenthéisme'). Cette tradition philosophique, de Plotin à Heidegger, constitue –selon J. Macquarrie, *In Search of Deity*, London 1984; p. 43 s.– une 'tradition alternative' par rapport à celle du 'théisme classique'. Peut-être que Boulgakov, Evdokimov et Yannaras y trouveraient leur place.

et la *personne* dont il dit obscurément qu'elle a quelque chose d'incréé (allusion, certes, à sa condition d'image de Dieu)[44]». On a chez Boulgakov – selon Clément–«un beau développement d'*anthropologie négative*» dans son ouvrage sur la tragédie de la philosophie (*Die Tragödie der Philosophie*[45]). Ici Boulgakov reprend l'idée exprimée déjà par Florensky selon laquelle le 'moi' est inconceptualisable. Le concept, relevant de l'ordre de la maîtrise (possession) est inadéquat pour la définition de la personne. Celle-ci relève de l'ordre kénotique de la non-possession[46].

Le 'moi' pour Boulgakov (reprenant l'idée déjà exprimée par Florensky) est inconceptualisable, car «le concept relève de l'ordre de la maîtrise, de la possession. La personne, elle, relève de l'ordre de la 'kénose', de la non-possession. Le mot 'moi', [...] est en quelque sorte un signe, un symbole, qui nous guide vers 'un abîme ineffable', une 'ténèbre dont jaillissent sans cesse des goûtes de lumière', 'la source souterraine dont continuellement quelque chose arrive à la surface [...]'. Le *sujet psychologique*, autrement dit le 'moi' qui connait, aime ou veut, constitue en quelque sorte, le *'prédicat' de cet ineffable*[47].

D'autre part l'utilisation de Heidegger par Yannaras –pour une théologie *philosophique* (théologie *naturelle*)–semble cohérente et significative. Le problème ferait son apparition au moment de *l'utilisation de la méthodologie de ce 'théisme dialectique'* –comme de tout théisme par ailleurs– *en théologie*, suite à une équivalence supposée entre une 'théologie philosophique' (ou religieuse) et une 'théologie systématique' (ou dogmatique). Récusant la *séparation* des deux disciplines, Yannaras, dans l'optique de la patristique grecque et byzantine, n'a jamais accepté la *distinction* (méthodologique) entre 'philosophie' et 'théologie'. Ce qui nous semble problématique.

44. Cf.Ol. Clement, *"Le personnalisme chrétien ..."*, p. 218-9 (c'est nous qui soulignons); la distinction entre 'nature' *créé* et 'personne' *incréé* est reprise par la postérité de Boulgakov (Vl. Lossky, P. Evdokimov et C. Yannaras notamment). Ceci est d'importance capitale pour la théologie en général et pour la personne, la liberté, la Création et l'image (de Dieu) notamment.

45. "On pourrait dire que le 'moi' n'est pas 'existence' mais 'sur-existence', car «il n'existe pas au sens habituel du mot» (S. Boulgakov, *Die Tragödie der Philosophie*), cité dans Ol. Clement, *art. cit.* p. 219.

46. On relève ici que la 'personne' est pensée à partir du 'moi', comme *subjectivité inconceptualisable* (apophatique et extatique). Cf. le 'Self' chez Ch. Yannaras (*Propositions pour une ontologie critique*, Athènes, 1985, pas).

47. Ol. Clement, *"Le personnalisme chrétien ..."*, p. 219. Il faut toutefois remarquer que selon Boulgakov la théologie trinitaire des Pères de l'Eglise est foncièrement 'non-personnaliste' [cf. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, Paris, 1946; p. 16 (Tertullien) et p. 36 (les Cappadociens) où l'auteur affirme: "Ainsi l'ousia divine des Cappadociens est, d'une part, la divinité inaccessible et transcendante, et d'autre part, elle est une substance générale qui n'existe que concrétisée par les signes personnels"].

En dernière analyse –conclue Clément à propos de Boulgakov– la *personne* doit être suggérée 'd'une manière *antinomique*, comme procède la théologie *négative*'. D'une part elle est un 'non', un 'n'est pas' intégral, car au sens habituel elle n'est pas. Pourtant elle ne se réduit pas à un vide, (à) une non existence; elle constitue une '*sur-existence*' qui qualifie tout, (qui) peut se relever en tout, car tout peut devenir son 'prédicat'. L'autre me rend la nouveauté paradisiaque du monde illuminé par la *Sophia* [...][48]».

Avec les 'sophiologues' P. Florensky et S. Boulgakov on dispose quelques éléments nécessaires à la compréhension de leur critique par G. Florovsky. On doit pourtant ajouter ici quelques notes sur le personnalisme de N. Berdiaev. Bien que ce philosophe a toujours insisté sur le statut philosophique –et non théologique– de sa pensée, son influence sur le personnalisme en théologie orthodoxe a été considérable. Surtout quand on pense avec Olivier Clément de l'importance de ce personnalisme berdiaevien sur la notion théologique de personne chez Vladimir Lossky[49].

---

48. Ol. Clement, *art. cit*. p. 219. D'un point de vue théologique on observe que ce qui constitue ici le fond du problème c'est d'abord *une équivalence entre 'personne' et 'sur-existence';* le fait autrement dit que *la personne est pensée* (de manière apophatique-transcendantale) *à partir de l'existence*. Ceci –appliqué à la théologie trinitaire– ne nous amènerait-il pas à penser le Dieu-Trinité ou bien comme 'surexistence', donc comme 'personne' (!?) ou alors comme simultanéité panoramique des personnes [une = trois: communion suressentielle, "plénitude de l'éros" chez Yannaras] ? Outre le fait fort gênant que l'on spécule sur la Trinité *remoto Christo* ! –ce qui est une démarche plus gnostique que chrétienne– on ne voit pas clairement comment cela ne constituerait-il pas une réduction du mystère du Père à une méta-mathématique (de type de P. Florensky et de ses reprises postérieures). Une telle vision ne serait-elle pas due, entre autre, à une *mécompréhension* du αίτιος (personnel) du Père et de Sa liberté (personnelle-agapétique), bref, *du mystère du Père Lui-même*? En tout cas le fond de la question est constitué, nous semble-t-il, par le sens 'antinomique' (philosophique) de l'apophatisme théologique qui révèle un sens 'ana-logique' de l'*icône* et de la *communion* en tant que 'participation' du créé à l'incréé. Mais, demandons-nous, un *'logos apophatique'* (C. Yannaras) pourrait-il occuper la place du *Logos incarné* (= du Christ) en théologie *chrétienne*? C'est une question théologique qui ne se pose évidemment pas pour la philosophie et que G. Florovsky a été un des premiers à y attirer notre attention dans son débat avec "l'école russe" (G. H. Williams). "In Florensky the fate of Origen is repeated [...]. Both of them see in Christianity the religion of the Logos and not the religion of Christ"; G. H. Williams, *art. cit.* p 29. Réduire toutes les questions que la théologie de Boulgakov soulève au seul problème de la 'sophiologie' (héritée probablement par Soloviev), sans avoir suffisamment creusé aux *présupposés herméneutiques de "l'école russe" in toto*, ce n'est peut-être pas une preuve de sensibilité théologique ni de justice envers les requêtes profondes de G. Florovsky.

49. «Ce que Berdiaev a décrit par une analyse passionnée de l'existence, Lossky le fonde théologiquement, avec une clarté et une rigueur particulières»; Ol. Clement, *"Le personnalisme chrétien ..."*, p. 221.

N. Berdiaev (1874-1948)[50] la pensée duquel constitue «du bout en bout une préoccupation de la personne» –écrit Ol. Clément– affirme que «l'homme est une énigme non comme produit et partie de la nature et de la société, mais comme existence personnelle». Le monde entier –écrit Berdiaev– n'est rien à côté de la personne humaine, à côté de ce qu'il y a d'unique dans un *visage* humain[51].

La personne –ainsi Ol. Clément– est *vocation*, au sens d'un appel venu de l'absolu. Elle doit devenir ce qu'elle est, à la longueur de vie [...] car 'nul homme ne peut dire qu'il est une personne au sens plein du mot[52]'; elle doit le devenir en risquant, à partir de cette origine qui l'aimante, des 'actes créateurs'. Elle le peut, car elle est liberté, une liberté que Dieu ne fabrique pas comme on fabrique un objet, mais qu'il laisse surgir de l'*Ungrund* en se retirant, et qu'il vient libérer, par la Croix, par l'Esprit, quand elle est devenue esclave d'elle-même.

«'A mesure qu'elle se révèle à elle-même (la personne) cherche à se donner un contenu infini'. Plus elle s'universalise dans la communion, dans un amour qui doit être à la fois *éros* et *agapè*, désir de Dieu et compassion sans bornes pour ceux que Dieu semble abandonner, plus elle se révèle unique.

---

50. Cf. B. Zenkovsky, *op. cit.,* tome 2, p. 315-337.

51. *Ibid.* p. 219. Significativement pour Berdiaev 'personne' dit 'visage' (relationalité ou manifestation?) et non pas *aussi* 'hypostase' (subsistance). En une de ses pages les plus heureuses J. Zizioulas parle de la personne comme à la fois d'*hypostase* (subsistance) et *extase* (relationalité) de l'être; ce qui rapproche la 'personne' de l'idée de l'*'icône'* (J. Zizioulas, "Du personnage à la personne. La notion de la personne et l'hypostase ecclésiale", dans son *L'Être ecclésial*, Labor et Fides, Genève 1981, p. 23-55). Par contre faudrait-il peut-être voir chez Berdiaev un sens biblique *'an-iconique'* de type *juif*? L'influence de Buber sur Berdiaev est d'ailleurs connue (cf. N. Berdiaev, *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, 1936 (Troisième méditation, p. 111 s. où l'auteur ajoute le 'nous' à l'intersubjectivité buberienne). En tout cas le 'visage' est un concept clé chez E. Lévinas. Selon les spécialistes de cet auteur l'Idée de Création dans son œuvre tienne une place fondamentale, exprimée à l'aide des concepts d' '*illéité*' et de '*trace*'. Or, d'un point de vue philosophique, l' *'illeité'* –à la différence de la *'distance'* d'un J-L. Marion– interdit probablement toute pensée d'incarnation et sape ainsi le fondement de toute christologie; [cf. S. Petrosino, J. Rolland, *La vérité nomade*, Paris 1984; p. 164, n. 92]. L'écart entre une vision juive et une vision chrétienne de la Création apparaitrait, du point de vue de la tradition de la patristique grecque, fondamental.

52. N. Berdiaev, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris, 1990 cité dans Ol. Clement, *"Le personnalisme chrétien ..."*, p. 220.

Cette unité du particulier et de l'universel, c'est le mystère même de la Trinité qui se révèle dans le Christ et que l'Esprit communique à l'homme en le christifiant: ce que Berdiaev nomme la '*christification de l'homme'*[53]». Ainsi l'homme est double et contradictoire, noble et vil, oscillant entre la 'divino-humanité' et la 'bestialo-humanité'. Et sa vocation est dite «combat, résistance, victoire sur la pesanteur du monde, triomphe de la liberté [...][54]».

L'*unité psychosomatique* de la personne est affirmée chez Berdiaev; la personne n'a pas un corps, elle est son corps dont la forme "exprime une victoire de l'esprit sur la nature". Une intégration de la beauté du corps est exigée –affirme Clément– car la corporéité constitue «une manifestation de l'Esprit et culmine au mystère du visage»: En effet «le visage est ce qu'il y a de plus étonnant dans l'existence cosmique, car il laisse transparaître un autre monde [...]»[55]. Et Clément conclue sur le fait que Berdiaev, «qui n'a presque rien dit sur l'icône nous introduit à sa signification la plus profonde par sa *métaphysique du visage*[56]». L'influence du personnalisme de Berdiaev sur la théologie a été de l'avis de Clément profonde et ambiguë[57]. Cette ambiguïté est due, je pense -ainsi Clément- au statut particulier du point de vue méthodologique de son *'réalisme mystique'*[58].

Résumons à présent les caractéristiques de la 'personne' dans son rapport avec la 'liberté' selon Berdiaev: Tout d'abord son caractère méta-ontologique;

---

53. *Idem* p 220 «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 qualifie.»

54. Cité *ibid.*, p. 221.

55. Cf. *ibid*. p. 221 où le visage dit l'ouverture sur l'altérité, la transcendance. Dans la postérité de Berdiaev, l'*image* (*imago Dei*) sera pensée à partir de la transcendance-visage-altérité, dans une *perspective symbolique et 'ana-logique', foncièrement 'an-iconique'*. Quelle est la spécificité de la notion de transcendance et quel rôle y joue la notion de l'image? Quel est le rapport entre transcendance et image et comment y jouent la personne et la liberté? Ce sont des questions ouvertes.

56. *Ibid.* p. 221 (souligné par nous).

57. Cf. Ol. Clement, "Berdiaev et le personnalisme français" dans *Contacts* 67 (1969), p 205-228 [cf. Ol. Clement, *Berdiaev*, p 81-123]

58. Selon Clément [dans *"Berdiaev et le personnalisme français",* p. 205-6] l'intention de Berdiaev était de répondre au défi de l'Occident face à l'absence d'un centre organisateur et spirituel. Autrement dit il avait un souci éthico-politique, une intention pédagogique en liaison avec une crise de civilisation (ainsi P. Ricœur cité dans Ol. Clément, *"Berdiaev et le personnalisme ..."*, p. 211).

en suite son identification avec la liberté et finalement une définition de la liberté comme dépassement créateur incompatible à l'hédonisme[59].

Dans son *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* Berdiaev, en mettant en rapport la personne avec Dieu, il affirme que «la personne n'est pas une partie et ne peut pas être une partie d'un Tout quelconque [...]»; comme 'personne' *Dieu* est, mais il *n'est pas l'Etre* car la personne est *'vocation'* et elle s'accomplit comme *communion*[60]. Selon Olivier Clément notre philosophe abordait la personne dans une 'attitude synthétique' se définissant lui-même comme 'un philosophe de l'existence' dans un sens global du terme. Seul un approfondissement mystique peut à la longue féconder la vie – écrit-il. Chez Berdiaev la connaissance avait une fonction de la vie «comme symbolique de l'expérience spirituelle intégrale de l'homme, de sa foi et de sa contemplation mystique»[61].

Le spécifique de la *pensée sur l'existence* de Berdiaev consiste d'abord en son radicalisme (comme radicalisme social et spirituel), ensuite à l'aspect antinomique de la réalité comme 'symbolique et opaque' à la fois, et finalement à la dimension eschatologique comme élément 'catastrophique et créateur'. Ces aspects –selon Ol. Clément– n'ont pas été bien saisis par ses contemporains; et cette mécompréhension serait due probablement, selon l'évaluation de l'auteur, à une notion de 'nature' quelque peu statique dans la perspective occidentale et thomiste. Une notion plus dynamique de 'nature' et de 'liberté' aurait successivement débloqué la réception du personnalisme berdiaevien en Occident[62].

---

59. *Ibid.* p 216; à noter que –selon Ol. Clément– Berdiaev a appris aux personnalistes en France à discerner «la vérité et le mensonge du communisme» à travers un discernement éthique, fondé sur la personne.

60. *Ibid*. p 217-8. Il faut signaler l'équation entre personne, vocation et communion, dans le cadre de 'Dieu qui n'est pas l'être'.

61. *Ibid.* p 221-2; à remarquer le sens vitaliste conjoint à l'aspect non réflexif mais plutôt théosophe (mystique) de la pensée de Berdiaev. Selon Ol. Clément (*ibid* p. 222) la pensée de Berdiaev était «foncièrement radicale, antinomique et profondément eschatologique»; cf. aussi N. Berdiaev, *Autobiographie spirituelle*, p 346. Ce dernier aspect était considéré par Berdiaev comme l'élément le plus caractéristique et personnel de sa pensée, par rapport aux existentialismes en Occident.

62. Cf. Ol. Clement, *"Berdiaev et le personnalisme ..."*, p 222-224.

Le problème d'une vision statique de la *'nature'* constituerait peut-être un blocage pour une réception du 'réalisme mystique' au sein de la pensée occidentale. Lossky l'avait bien discerné et il a cherché de fonder théologiquement ce 'réalisme mystique' comme 'théologie mystique'. C'est un élément de première importance pour notre recherche et c'est dans le cadre de cette théologie que sa pensée sur la 'personne' se situe, comme nous le verrons bientôt. Tout de même le fond du problème épistémologique en théologie est constitué, même chez Lossky, dans l'approche de l' «*être»*comme *'nature'* (plus ou moins statique peu importe) et –simultanément– dans le sens du «*mystère»* (de communion personnelle) comme *'communion mystique'*.

Dans quel sens la critique globale de G. Florovsky touchera ce problème de fond du moment où sa critique portait sur la dépendance de l'école russe dans son ensemble par rapport à l'idéalisme? Et d'autre part est-ce que l'apport personnaliste de Vl. Lossky peut-il être significatif pour nous? Il faut donc l'interroger brièvement sur la 'personne' et la place qu'elle tienne dans sa théologie; dans le cadre de son iconologie notamment. Pourquoi?

Du point de vue de la théologie chrétienne le problème de la *'personne'* se pose comme *le sens de l'icône* (εικών) – *en* Dieu en lui-même, au départ et, *de* Dieu, dans l'homme. Quel est le sens de la 'transcendance de Dieu' (Son altérité et liberté par rapport à la création) et du 'Monothéisme' (le Dieu 'Un') dans la perspective losskienne? Quelle est la spécificité de ce 'Monothéisme' (d'où la personne prend son origine) –sur l'arrière-fond de 'Sa transcendance et liberté'– face au monothéisme de la tradition juive et face à l'hénothéisme de la tradition grecque? C'est un ensemble des questions qu'on examinera chez Lossky après avoir parlé de G. Florovsky et de son 'hellénisme chrétien'.

Section 2

Apophase, image et personne: une "théologie *mystique*" (Vl. Lossky)

«Ce que Berdiaev a décrit avec une analyse passionnée de l'existence, Lossky le fonde théologiquement, avec une clarté et une rigueur particulières»

affirme Ol. Clément à propos de Vl. Lossky[63]. Mais cela voudrait ne voudrait-il pas dire qu'au personnalisme philosophique de Berdiaev (dans le cadre de son *'réalisme mystique'*) correspondrait le personnalisme théologique de Lossky (dans le cadre de sa *'théologie mystique'*)[64]? Question méthodologique intrigante car dans ce cas une ambiguïté *théologique* quant au sens du '*mystique*' se serait perpétuée dans la pensée de Lossky malgré toutes ses intentions pour une théologie orthodoxe authentiquement 'ecclésiale'. A moins que l' 'ecclésialité' elle-même de l'Eglise (et de l'Orthodoxie en l'occurrence) ne serait, elle aussi, une catégorie 'mystique' pour Lossky[65]. Ce qui pourrait être le cas. Avant d'aborder le statut de la 'personne' dans l'œuvre de Lossky il nous faut à présent définir le cadre général de sa synthèse

---

63. Ol. Clement, *"Le personnalisme chrétien ..."*, p. 221; cf. aussi les pages sur Lossky dans Ol. Clement, *Deux passeurs*, Genève 1985 (9-103) qui reprennent le fond d'une publication de 1959. L'auteur nous propose une lecture simultanée de Lossky et d'Evdokimov (p. 14), ce qui est cohérent avec sa vision des rapports entre théologie systématique et philosophie religieuse. Une première question s'impose: un rapport de *corrélation*, sans plus, entre la théologie systématique et les sciences humaines tout court serait-il envisageable d'un point de vue théologique? C'est nous semble-t-il l'option méthodologique de P. Evdokimov et de Ch. Yannaras (pour ne pas parler que de l'Orthodoxie).

64. Ceci voudrait dire, comme je le pense, que *'réalisme mystique'* et *'théologie mystique'* sont des *homologies* au niveau de la *mystique* (de l'Etre ou de Dieu); *ontologie mystique* (réalisme berdiaevien) et *théologie mystique* (néopalamitismelosskien) se recoupent *à ce niveau*. Ce problème, qui ne se posait pour Lossky, il se posait bien, semble-t-il, pour P. Evdokimov et Ch. Yannaras. cf. Ch. Yannaras, "Influences philosophiques sur la mystique de la patristique grecque" dans J-M. van Cangh (édit.), *La Mystique* (ouvrage collectif), Paris 1988, p. 73-79. Dans cette question, le rapport entre une 'mystique' spécifiquement chrétienne (ni simplement biblique ni simplement grecque) et le 'Mystère' de Dieu en Christ, est décisif..

65. Pour la théologie de Vl. Lossky cf. R. D. Williams, *The theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: an exposition and critique*. D. Phil. University of Oxford 1975; Ibid, "La voienégative et les fondements de la théologie – Une introduction à la pensée de V. N. Lossky", dans *Contacts*, t. 106 n° 2 (1979), p. 153-184; Dom Illtyd Trethowan, "Lossky on Mystical Theology", dans *The Downside Review* 309 (October 1974), p. 239-247S; Ibid, "Irrationality in Theology and the Palamite Distinction", dans *Eastern Churches Review* t. XI, n° 1 (1977), p. 19-26; Ibid, *Mysticism and Theology – An Essay in Christian Metaphysics*, London 1975; O. Clément, *Orient-Occident, deuxpasseurs – Vl. Lossky et P. Evdokimov*, coll. Perspective orthodoxe, n° 6, Labor et Fides, Genève 1985; Papadopoulos, *Théologie et langage – Théologie expérientielle et langage conventionnel (Θεολογία και γλώσσα)*, Katerini 1988 (engrec); A. Papanikolaou, *Being with God – Trinity, Apophaticism and Divine-Human Communion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2006.

théologique, sous l'angle notamment d'une 'mystique[66]' à son avis spécifiquement chrétienne, pensée dans le cadre de sa vision de l' 'apophase' et de l''image'. C'est à partir de ce contexte que la 'personne' chez Lossky acquiert son sens et son statut[67].

On se souvient bien quela postérité de Solovev dans sa critique au marxisme découvre le «réalisme mystique et personnaliste» dans le cadre d'une «dialectique intégrale» où, tous les aspects de l'histoire interfèrent, sans autre possibilité de synthèse que celle de l'existence personnelle et interpersonnelle. Et que par là on arrive à l'idée de l'existence mystique et réelle comme communion dans/par l'amour. Ceci dans une perspective spécialement russe, celle de l'*eschatologie active,* où le progrès n'a pas de sens que dans une totalisation eschatologique de l'histoire[68]. Or, ce *'réalisme mystique et personnaliste'* serait lié, nous semble-t-il, à une vision particulière de l'eschatologie; justement Berdiaev l'appelle une 'métaphysique eschatologique'[69].

Vl. Lossky (1903-1958), «homme d'église» au sens plein du mot, n'entendait travailler que pour l'Orthodoxie; pour le renouvellement de sa tradition,

---

66. Pour le sens chrétien de la 'mystique' cf. le classique L. Bouyer, '*Mystèrion' – Du mystère à la mystique*, O.E.I.L., Paris 1986. La confrontation entre l'acception losskienne de la 'mystique' et celle de L. Bouyer est frappante.

67. Il nous semble que Lossky constitue un aboutissement théologique dans l'Orthodoxie moderne prise dans son ensemble, aboutissement considéré non tellement comme thèses ou formulations théologiques mais comme méthodologie et démarche herméneutique en théologie. Sous cet angle-là la différence de Lossky par rapport à Florovsky ou à Zizioulas est frappante. Cependant à notre avis la théologie orthodoxe contemporaine semble ne pas prendre en considération cette différence méthodologique et herméneutique.

68. Cf. Ol. Clement, *"Berdiaev et le personnalisme"* dans *Contacts* 1969, p. 219 et 220 s.

69. Etant donné le rapport entre eschatologie et pneumatologie, d'un côté, et celui entre la dimension personnelle, le Saint Esprit (selon Lossky) et le 'mystère du Père', de l'autre, on comprend dès maintenant que la 'personne' renvoie à l'eschatologie (via la pneumatologie inséparable de la christologie). Mais précisément à une 'eschatologie active'. Dans une telle vision le problème se situe dans le rapport entre *histoire et eschatologie*. D'où l'importance décisive du statut théologique de l'*icône* dans sa référence à l'hypostase du *Christ* pour la création et l'anthropologie. De ce point de vue on pose les questions suivantes: la 'personne' chez Vl. Lossky est-elle référée (ontologiquement et théologiquement) au Christ-icône (l'hypostase personnelle du Christ) ou bien à l'apophase trinitaire? Et l'eschatologie (θέωσις) à son tour est-elle *christique-sacramentelle* ou bien *apophatique-mystique*? Pour la foi ecclésiale il n'y a aucun doute: l'eschatologie chrétienne est constituée par le dernier Adam, le Christ, et par notre participation *totale* à son état glorieux à la droite du Père.

un renouvellement fidèle et créateur. Mais pour cela il pensait '*contre*' la 'philosophie religieuse' et le catholicisme de son époque[70]. C'est bien possible que par là il a subi leurs influences quant à la méthodologie théologique. Il nous faut donc poser la question: Quelle est la place et le contenu de la 'personne' dans la structure théologique de l'œuvre de Vl. Lossky? Ol. Clément en effet considère la '*personne'* et l' '*apophase'* comme les deux éléments structurants de la pensée losskienne[71].

§ 1 – Antinomie apophatique et révélation du "monothéisme trinitaire" [72]

Dans le recueil des cours de Vl. Lossky, constitué posthume par Ol. Clément

---

70. Cf. Ol. Clement, *Deux passeurs* p. 12. Vl. Lossky pensait contre la 'sophiologie' de Boulgakov comme thèse théologique précise; contre aussi la théologie thomiste selon des thèses précises. Peut-être il s'est laissé trop conditionner par les 'règles (méthodologiques) du jeux' de ses adversaires. Et peut-être, inconsciemment, il a adopté leurs méthodologies (en les invertissant ...). La critique de St. Papadopoulos «"à la survalorisation de l'apophatisme chez Vl. Lossky» va dans ce sens. Il s'agit d'une réaction au néothomisme; une réaction déséquilibré, «influencée essentiellement –et non seulement au niveau terminologique– par le néoplatonisme de l'Aréopagite qui [...] n'était certes pas un théologien rigoureusement orthodoxe»! Papadopoulos remarque que l'expression «[...] toute vraie théologie est foncièrement une théologie apophatique» [cf. Vl. Lossky, *La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p 37] constitue «la phrase, la plus 'a-théologique' (την πιο αθεολόγητη φράση) de Lossky»; cf. St. Papadopoulos, *Théologie et langage*, théologie expérientielle-langage conventionnel, Katerini 1988 (en grec), p. 147-163 [158, 149]. Dans la même direction J. Zizioulas critique l'apophatisme losskien en ses termes: «Vl. Lossky, un représentant typique de la tradition slavophile du mysticisme de la *sobornost*, [...] a exercé une forte influence sur la théologie orthodoxe moderne en avançant une acception de l'apophatisme d'une manière inconnue à la transparence de la tradition patristique grecque. Ainsi, non seulement il a sous-titré la dogmatique orthodoxe comme 'théologie mystique de l'Eglise d'Orient', mais il a également avancé la thèse selon laquelle 'le terme auquel la théologie apophatique (... une montée vers l'infini) aboutit ce n'est pas une nature ou une essence [...] ni une personne; c'est quelque chose qui surpasse en même temps toute notion de nature et de personne: c'est la Trinité' [cf. Vl. Lossky, *La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, p 43]» dans J. Zizioulas, "L'être de Dieu et l'être de l'homme" (en grec), ["Το είναι του Θεού και το είναι του ανθρώπου"], dans *Σύναξη,* n° 37 (1991), p. 21, souligné par le métropolite [cf. aussi ses *Cours de dogmatique chrétienne* (en grec), [*Μαθήματα χριστιανικής δογματικής*] (notes pour les étudiants), 1ère série, Université de Thessalonique, Thessalonique 1984-85, p. 118 s.].

71. Cf. Ol. Clement, *Deux passeurs*, p. 17 et R. Williams, "La voie négative et les fondements de la théologie" dans *Contacts*, 1979/2, p. 153-184.

72. Pour ce chapitre cf. Vl. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, p. 7-23 ("L'apophase et la théologie trinitaire"). Les dernières œuvres de Lossky (après sa *"Théologie*

notre auteur s'exprime sur le sens chrétien du monothéisme biblique[73]. 'Dieu' y est pensé comme objet de révélation et non de science; comme dans une rencontre, l'expérience de la Révélation dans la prière. Une rencontre, asymétrique certes puisqu'elle part de l'initiative divine, mais une rencontre interpersonnelle du schéma 'Je-Tu'. Lossky affirme, dans une perspective de l'histoire comparée des religions, qu'en dehors de la tradition judéo-chrétienne cette relation (le 'Je-Tu') se retrouve aussi, mais comme manifestation d'un absolu impersonnel[74].

En Grèce ancienne –selon l'auteur– le principe cosmologique oblige comme 'nécessité anonyme et dominatrice'. Ainsi Plotin –qui représente peut-être le sommet de l'Antiquité non biblique et dont la pensée sera assimilée et utilisée par des nombreux Pères, en recevant par eux un véritable accomplissement– aurait, selon Lossky identifié l'extase-inconnaissance avec l'impersonnalité[75]. Dans une telle identification la structure dialogale

---

mystique de l'Eglise d'Orient") semblent plus nuancées dans l'expression, tout en suivant pourtant la même *structure* théologique de l'apophatisme, de la 'Trinité' et 'communion' *en soi*.

73. Cf.Vl. Lossky dans *Vie Spirituelle*, 1987 (n. 677), p. 533-641; "Les deux monothéismes", *idem*. p. 533-536; du moment où les textes publiées dans ce recueil ne sont pas rédigés par Lossky lui-même, leur valeur est relative et ne peut être confirmée qu'indirectement. Nous avons personnellement contrôlée la fidélité de ces notes à la pensée de Vl. Lossky telle qu'elle s'exprime dans *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944; *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967; "Le problème de la 'Vision face à face' et la Tradition patristique de Byzance" dans *StudiaPatristica* 64 (1957/2), p 512-537; "Foi et théologie" dans *Contacts* 35/36 (1961), p 163-176 rédigés par Lossky lui-même.

74. Cf. Vl. Losskydans *Vie Spirituelle*, 1987 (n. 677), p 533; à remarquer la contraposition entre 'révélation' et 'science', qui définit le contexte de la (rencontre dans la) prière comme le cadre de la révélation biblique dans la perspective judéo-chrétienne. Le problème parait mal posé car Lossky semble présupposer la réciprocité de toute nature existante qu'il appelle 'le personnel'. D'où son problème portant sur la 'vision' apophatique d'une nature antinomique. Lossky semble déduire à partir d'une *nature* existante (énergétique) mais à l'aide de l'antinomie conceptuelle. Une seconde observation concerne l'opposition entre *'absolu impersonnel*' (en dehors de la tradition judéo-chrétienne) et *'absolu personnel*' (pertinent à cette tradition). Quelle est le sens du mot 'absolu' ? (= 'Dieu'?) Dans ce cas il nous semble que la Trinité de Dieu serait quelque peu déduite à travers l'*idée de l'absolu* (ou l'idée de 'Dieu'). Pour le moment ce n'est qu'une hypothèse.

75. On signale l'embarras de Lossky devant Plotin et sa trinité (το ομοούσιον είναι) dans *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, p. 48 et sa perplexité entre face à la spécificité de la différence entre '*heno*-théisme' et '*mono*-théisme', dans *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, p. 123-147. A cet endroit Lossky aborde la théologie de l'image à partir du sens qu'il attribue au monothéisme biblique (judéo-chrétien).

du 'Je-Tu' disparait. Ni réciprocité ni face-à-face sont possibles en dehors de la tradition biblique judéo-chrétienne; mais ici intervienne la distinction –au sein de la tradition biblique–à savoir:

1) Dans le Judaïsme (et plus tard dans l'Islam) un monothéisme s'affirme comme caractère *personnel* de Dieu. Mais selon Lossky, on ignore Sa nature; on connait certes *le Dieu* Vivant mais non *la Vie* divine[76].

2) Dans le monde antique on a la mystique de l'absorption où la connaissance de Dieu s'avère impossible. On a l'*obéissance* personnelle au Dieu personnel mais sans la *vision* de Sa nature; connaissance en fait interdite car impossible[77].

3) Dans le christianisme l'homme est libéré, selon notre auteur, de ces deux limitations. Nous avons donc en même temps et le 'Dieu personnel' et la 'vision-participation' (énergétique) de Sa nature imparticipable[78].

---

76. L'observation qu'il faut faire c'est, la non distinction pertinente entre le spécifique du monothéisme selon la tradition chrétienne par rapport à celui du judaïsme biblique, à savoir la personne-hypostase du Père (= Père du Fils éternel, Jésus le Christ); et aussi quant au 'sens' et au 'lieu' de la révélation à savoir le Fils *incarné*. Dans le Christ on n'a pas la révélation d'*une communion* mais celle du Père (monothéisme) au Fils (Son Christ) dans le saint Esprit, en communion. Nous n'avons pas la révélation *d'une vie divine* mais celle des trois hypostases personnelles en communion qui sont le Dieu Vivant et Unique.

77. Cf. Vl. Lossky dans *"Vie Spirituelle",* p. 535. Vl. Lossky oppose, de façon significative, obéissance et connaissance comme vision (connaissance mystique et apophatique). Et, ce qui est plus important chez lui, la connaissance dans la vision (mystique) signifie la personne dans/par la participation (énergétique).

78. Qu'il me soit permis ici d'exprimer une hypothèse à vérifier: Il se pourrait que la problématique losskienne –étant conditionnée par le couple antithétique 'thomisme/palamisme'– soit centrée sur l''*antinomie apophatique* ' (entre essence et énergies, entre nature et personne et, peut-être (?) entre histoire et eschatologie). Dans ce cas la notion de 'personne' ne serait qu'un corollaire méthodologique supplémentaire. Alors Ol. Clément aurait raison quand il affirme que «Lossky a fondé théologiquement l'analyse existentielle-métaphysique de Berdiaev». Le propre de Berdiaev étant donc constitué, comme on a vu, par la 'personne' dans le cadre de son réalisme mystique, le propre de Lossky, ne serait-il peut-être pas constitué par l''antinomie apophatique' dans le cadre de sa théologie mystique ? De cette 'antinomie apophatique' comme méthode théologique il en découleraient des applications en théologie trinitaire, en anthropologie théologique, etc. Finalement, par un tour étrange du jeux et contre les intentions, authentiquement théologiques de Lossky, on aurait chez C. Yannaras l'essai de justification philosophique –à l'aide de la mystique Heideggérienne (et post)– de ce que Lossky a fondé comme méthode théologique. De Berdiaev à Lossky et de Lossky à Yannaras (par Evdokimov et Heidegger) y pourrait y avoir un itinéraire intéressant. Ce n'est évidemment qu'une hypothèse [...] à vérifier.

Le scandale de saint Paul face à la philosophie grecque et face au messianisme juif de l'A.T. est exprimé par Lossky à l'aide de ce questionnement: Comment l'Unique (le Dieu) Transcendant aurait-il un Fils (Dieu lui-même et pourtant homme)? Et, *en même temps* comment Dieu "deviendrait-il *cequ'il faut justement dépasser* pour se fondre en lui[79]? Le christianisme donc, selon Vl. Lossky, 'accomplit' et 'scandalise', dans le *Corps du 'Verbe'* qui récapitule toutes choses[80].

L'antinomie apophatique caractérise la méthode théologique de Vl. Lossky en se démarquant du schéma de la 'triplex via' scolastique. D'après la lecture du "*Voie négative et voie positive"*, dans le recueil posthume consacré à la théologie de notre auteur[81], on peut retenir les points suivants:

1) Révélation - connaissance de Dieu, par le rapport personnel:Lossky avertit (p. 536) sur le caractère *existentiel* et biblique de cette rencontre qui n'est pas à confondre ni avec l'historicisme ni avec le biblicisme. Dans *A l'image et à la ressemblance de Dieu* l'auteur nous avertit aussi clairement sur la non-confusion de ce caractère 'existentiel' avec l'ontologie 'existentialiste'[82].

---

79. *Idem*. p. 536 (c'est nous qui soulignons). L'opposition entre spiritualité et corporéité est aussi significative (et très hellénique ...). La résurrection des corps durant la Parousie du Christ serait-elle la participation énergétique? Ceci recouperait avec la vision losskienne de la déification (quelque peu spiritualiste et pneumatomoniste) de même qu'avec son anthropologie (totalité 'psychosomatique' = 'personneïté').

80. Cf. *ibid*. p. 536 (c'est nous qui soulignons). Cette vision de l'*Economie divine* semble au moins problématique. Ceci constitue un des problèmes majeurs de la théologie losskienne, celui de la 'double économie' ou, si l'on préfère, de l''unique économie logo-pneumatique'. Car il touche le centre de la révélation à savoir le Mystère de la vie et de la volonté du Père: Son Christ, et par là notre christification-adoption filiale en Lui. L'expression 'Corps du *Verbe* ' (au lieu de 'Corps du *Christ*'), fidèle à l'esprit de la théologie losskienne, lourde en implications pour le Salut (christologie, pneumatologie, ecclésiologie et eschatologie) a été toujours détecté par l'Eglise; notamment durant les hérésies 'subtiles' des 6e-7e siècles. G. Florovsky y insistait particulièrement dans sa critique; il y discernait un *monisme* de type juif; G. H. Williams, *art. cit.* p. 20 s. Personnellement nous parlerions volontiers d'un monisme communionnel qui présuppose une vision aussi bien de la 'Trinité' que de la 'communion' comme *en soi* (comme nature antinomique-apophatique). Dans ce *monisme communionnel-énergétique* le temps et l'espace de l'Economie sembleraient quelque peu absorbés et pour cause!.

81. Vl. Lossky dans *"Vie Spirituelle"* p. 537-541; cf. *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, p. 7-23 et *La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, p. 21-41.

82. Cet avertissement de Lossky témoigne contre la reprise de la pensée losskienne à l'aide de l'existentivité (Dasein) de l'Etre de C. Yannaras.

2) La révélation comme rapport 'personnel' est une 'relation théocosmique'; ainsi «dans l'immanence de la révélation, Dieu s'affirme transcendant à la Création. Dieu est immanent et transcendant à la fois; *immanence et transcendance s'impliquent mutuellement*[83]». La «source de la 'vraie théologie' est [donc] la confession de l'incarnation du Fils de Dieu», où la transcendance s'Imane en nous donnant la possibilité de parler sur Dieu[84]. Ainsi pour notre auteur, la pensée grecque est à la fois ouverte et fermée au christianisme.

Les implications herméneutiques et systématiques de cette méthode théologique sont importantes dans le cadre de la théologie *chrétienne* de la Création *ex nihilo*. Lossky aborde cette question –significativement– dans son *Apophase et théologie trinitaire*[85], où il dit: «L'expression *ex nihilo* doit signaler [...] l'absence de toute nécessité *ex parte Dei*, une certaine contingence divine, si l'on ose dire, dans l'acte de la volonté créatrice [...]», en référant la 'volonté' à l'Economie et la 'transcendance [de la nature]' à la Théologie. Cette transcendance de la *nature* par rapport à la *volonté* serait, selon notre auteur, «le principe de la distinction entre l'Economie et la Théologie [...] (car) la Théologie était pour Origène une connaissance, une gnose dans le logos [...]». Pour atteindre cette 'Théologie' proprement dite, «il faudra dépasser l'aspect sous lequel nous connaissons Dieu comme Créateur de l'Univers, afin de pouvoir *dégager la notion* trinitaire des *implications cosmologiques* propres à l'économie[86]».

---

83. VL. LOSSKY,"Vie Spirituelle" p. 537 (c'est nous qui soulignons). D'un point de vue historique mais aussi systé-matique cette vision de l'implication mutuelle entre immanence et transcendance reste problématique. D'un point de vue systématique d'abord: le schéma *binaire* ('monothéisme biblique' judéo-chrétien d'un côté et 'hénothéisme néoplatonicien' de l'autre côté) délimite le champ de la problématique en regard du concept de *révélation* pensée comme *antinomie apophatique* entre les concret/abstrait, immanence/transcendance, temps/éternité. Ainsi l'essentiel du monothéisme chrétien serait le *dépassement* (apophatique) de l'opposition de ces couples, dépassement pensé à partir de l'immanence et (apophatiquement) de la transcendance qui s'impliqueraient mutuellement. Suivant ce schéma on a la *révélation de la personne* (monothéisme biblique), la *trans-cendance de l'Etre* (hénothéisme plotinien) et leur dépassement synthético-apophatique, la *'vie' du Transcendant qui est personne(s)*. D'un point de vue historique, ce schéma est essentiellement *binaire* au sens dia-lectique mais non pas à la manière de Saint Paul qui se trouve en fait face aussi bien aux Grecs qu'aux Juifs en même temps.

84. *Ibid*. p. 540; la confusion entre la parole '*sur'* Dieu ('théo-logique') et la parole '*de'* Dieu ('théologie') est significative.

85. VL. LOSSKY, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, p. 8 s.

86. *Idem*. p. 9 (c'est nous qui soulignons).

Cette vision du point de vue méthodologique recoupe, à notre avis parfaitement, avec ce qu'on a vu dans *Deux monothéïsmes*. Significativement l'aspect sous lequel l'Economie est visée par rapport à la Théologie (et *réciproquement*!) est *philosophique* (nécessité/liberté *cosmologique*) et non spécifiquement *théologique* (*christologique*); ce qui nous parait fort intéressant. Lossky aurait-il pensée les couples 'nature et volonté', 'nécessité et communion-liberté' en corrélation *naturelle*antinomique? La mention d'Origène est significative dans ce contexte; de même l'expression «une certaine contingence» et «une gnose dans le logos»[87].

Ainsi donc pour l''apophase de Dieu trinitaire' selon Lossky «la voie de la *connaissance*, contrairement à celle de la *manifestation* (de Dieu), ne sera pas une catabase (descente), mais une anabase (remontée) vers *la source de toute énergie manifestatrice* [...], théarchie ou monarchie divine[88]».

§ 2 – La "théologie de l'image" et la notion de 'personne'

On reprend à présent les questions exposées ci-dessus pour mieux discerner le statut théologique de l''image' (εικών) dans le cadre de la 'parenté' (συγγένεια) ontologique du créé à l'incréé[89]. Notre théologien dans *A l'image*

---

87. A remarquer l'expression «le corps du *Verbe*». La méthode en théologie trinitaire (apophase) et celle de la christologie (apophase christologique, ecclésiologique ...) s'impliquent réciproquement. Il se pourrait que Vl. Lossky ait pensée apophatiquement la communion et la liberté à partir de la personne objectivée et sa solitude comme nécessité. Dans cette hypothèse il n'aurait pas pu éviter l'objectivation de la liberté et de la communion, objectivation qui s'exprimerait comme énergie d'un *face-à-face* dialogal. A relever aussi l'Energie comme 'l'entre deux' au sein du couple Je-Tu, à savoir l'entre deux mystique (ou mystifié ?). De toute façon une telle interprétation mystique de la relation apophatique, dialogale (éros, liberté), est repérable dans l'œuvre de C. Yannaras.

88. *Ibid*. p. 9-10 (c'est nous qui soulignons). Si nous insistons sur le sens de l'apophase comme antinomie apophatique chez Lossky, c'est parce que avec la *personne* elle constitue la contribution majeure de l'auteur à la théologie. Contribution à notre sens quelque peu ambiguë.

89. Notons ici deux chosesμετοχή, μέθεξις) et que le terme 'image' peut avoir deux (ou trois) sens: 'symbole' (σύμβολον), 'icone' (εικόνα) ou carrément 'idole' (είδωλον). Cela dépend essentiellement du contexte, du cadre général, à partir d'où le concept est pensé. En Christianisme ce concept est pensé d'abord *'bibliquement'à partir de la christologie* (le Christ image du Père, l'image véritable de Dieu). Vl. Lossky semble le penser autrement (de manière 'an-historique'!) et cela n'ira pas sans lui créer de problèmes de fond *d'abord en christologie* (mais non exclusivement, voir p.ex. son ecclésiologie ou sa sacramentaire) à cause de sa précompréhension 'non-biblique'

et à la ressemblance de Dieu (ch. 7) il compare le monothéisme biblique-chrétien avec l'hénothéisme néoplatonicien en vue de mieux dégager la spécificité de la συγγένεια-participation ontologique dans la perspective ecclésiale. Inutile à ajouter qu'à ce point précis, le problème du rapport Dieu-Etre devient crucial[90]. Nous avons jusqu'ici relevé une certaine ambiguïté chez notre auteur, notamment à propos d'Origène (le Logos) et de Plotin (sa trinité). On trouve également chez Lossky une prise de position caractéristique à propos de l'*érôs et agapè*.

En examinant les théories de Lehmann et de Nygren sur le rapport hellénique, platonicien et stoïcien de la traduction de εικών et de ομοίωσις par la Septante, Lossky constate que dans le livre de la 'Sagesse' cette dernière (la σοφία του θεού)[91] est co-créatrice de l'Univers et, par-là, elle fait connaître Dieu dans la Création, comme reflet-rayonnement de Sa lumière éternelle et comme «miroir sans tache de l'activité de Dieu», à savoir comme l'image de Son excellence. D'où un certain embarras quant à la 'Sophia': «c'est presque –dit-il– la deuxième hypostase du moyen platonisme ou le Logos de Philon[92]». L'auteur, en examinent l'histoire de la formation du Canon biblique, il avoue que dans l'A.T. il n'y a rien ou presque qui permettrait de fonder une 'théognosie' (connaissance de Dieu) ou une anthropologie religieuse sur la notion de l'image de Dieu; cependant –à son avis– ce Dieu caché d'Isaïe Il parle, Il exige une réponse, Il révèle Son Nom et appelle par leur nom ceux qu'Il choisit. C'est un *Absolu personnel* qui entre

---

mais 'philosophico-mystique' de l'image. Cela évidemment malgré ses intentions théologiques authentiques. Son iconologie reste essentiellement platonicienne et non pas biblico-chrétienne.

90. La bibliographie est immense. Cf. entre autres d'un point de vue *philosophique* G. Madec, *L'onto-théo-logiepatristique*, Institut Catholique de Paris, 1981 [polycopiés association. A. Robert]; et d'un point de vue *systématique en théologie* M. Corbin, "Négation et transcendance de Dieu dans l'œuvre de Denys", dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 69 (1985), p. 41-76. Cela vaut bien entendu non seulement pour la (ou les) tradition(s) orientale(s) mais également pour les traditions de l'Occident chrétien: augustinisme(s), thomisme(s) etc.; bref pour *toute pensée d'école* dans la tradition chrétienne (néo-orthodoxies inclues).

91. Pour une approche plus détaillée de la question cf. A. de Halleux, "Manifesté par le Fils", dans *Revue théologique de Louvain*,1989, p. 3-31 [5 s.].

92. Cf. Vl. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, p 125. L'auteur y est bien préoccupé par le sophianisme de Boulgakov.

en relation avec des personnes humaines. Et Lossky en citant Buber: «Le grand fait d'Israël n'est pas d'avoir enseigné le seul vrai Dieu, qui est le Dieu unique, origine et fin de tout ce qui est; c'est d'avoir montré qu'il était possible en réalité de lui parler, de lui dire Tu, de se tenir debout devant sa face [...]. C'est Israël, le premier, qui comprit et, bien plus! vécut la vie comme un dialogue entre l'homme et Dieu[93]».

«S'il y a une gnose qui soit purement hébraïque, affirme Lossky, ce n'est pas une connaissance de la nature divine, mais *la révélation des desseins mystérieux de Dieu donnée aux prophètes*, une révélation de l'économie divine se réalisant dans l'histoire orientée vers une fin, histoire qui trouve son sens dans la promesse d'un événement eschatologiqueéïsme des prophètes juifs n'exclut pas la légitimité de l'image; bien plus il la suppose». Ainsi l'ascension apophatique de Plotin, où le νους est l'image de l'Un. «ature sacrée [...]. Or, la nature sacrée, parce que image de l'Inimaginable est pleine des Dieux qui, sans être jamais des maîtres de l'histoire, reçoivent les sacrifices des mortels [...][94]». Visiblement Plotin et son hénothéisme créent de l'embarras à Lossky et pour cause ...

---

93. *Idem.* p. 127. Nous voudrions signaler ici quelques limites de cette vision de l'image selon Lossky: d'abord son souci de fonder une *théognosie* (θεογνωσία), une *connaissance de Dieu* et une *anthropologie religieuse* à partir d'une lecture *historique* de la formation du Canon biblique. Ensuite sa conception de Dieu comme *absolu personnel* et l'utilisation dans un but *théologique* de la pensée buberienne (*philosophique*). Ainsi Lossky ne pourrait aboutir qu'à une tentative de justification philosophique de la personnéïté de l'homme sur la base de sa συγγένεια (parenté) prétendue avec la personnéïté de Dieu (l' Absolu personnel). Enfin, et même dans le cadre *philosophique* on devrait tenir compte des critiques de E. Lévinas à Buber (sur ce point précis) du point de vue justement de la tradition juive sur la Création (cf. E. Levinas, *Noms propres*, Paris 1976, p. 23-48 [39 s.]). Cet emprunt de Buber par Lossky est plutôt malheureux; notamment puisqu'il aboutit logiquement à la *réciprocité* entre 'connaissance' et 'manifestation' et ainsi postule (de la part de Dieu) la nécessité de la révélation. cf. Vl. Lossky, "Foi et théologie" dans *Contacts* 35/36(1961), p. 163-176 et "Le problème de la 'Vision face à face' et la Tradition patristique de Byzance" dans *StudiaPatristica* 64(1957/2), p 512-537. Si comme nous le pensons, un lien objectif existe sur ce point entre Lossky et Buber, à savoir la structure dialogale 'Je-Tu', notre théologien aurait quelque peu confondu la notion chrétienne de 'révélation' et son 'lieu' (l'Economie comme mystère du Christ selon la chair) et finalement le sens chrétien du 'monothéïsme' biblique.

94. Vl. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, p. 127-129 (c'est nous qui soulignons); à remarquer le côté 'nature' de Dieu d'Israël uniquement personnel [cf. *idem* p. 130] où le 'Dieu des théologiens' et 'celui des philosophes' pourrait selon Lossky coïncider (dans l'Etre) à moins

Résumons à présent la différence de l'hénothéisme grec par rapport au monothéisme juif et au monothéisme chrétien dans la perspective de l'icône suivant Lossky; d'abord en théologie trinitaire:

1) «Dans les cadres d'une *théognosie hellénique* (l'image de Dieu invisible) impliquerait un rapport de l'image à son archétype: en tant qu'il fait connaître la première hypostase, inconnaissable en elle-même, le Logos et son image. Ce serait un rapport de similitude fondé sur une participation naturelle de l'inférieur au supérieur. Il y aurait donc une non-identité de nature (ou de niveau) qui n'en serait pas moins une parenté, une 'συγγένεια'. Ceci veut dire qu'un dépassement serait possible, une réduction du niveau de Dieu-Image à celui de Dieu-archétype, si l'on pouvait atteindre la nature inexprimable du Premier en lui-même[95]».

2) Pour le *judaïsme hellénisant*, pour qui «le Dieu personnel de la Bible, identifié avec le Dieu impersonnel de l'hellénisme n'en reste pas moins une monade fermée, une personne-nature transcendante par son essence au Logos qui est son image, son médiateur vis-à-vis du monde crée, –la Parole hébraïque personnifiée plutôt que personnelle[96]».

3) L'élément nouveau, propre à la *théologie chrétienne* c'est la distinction entre la Nature ou essence et la Personne ou hypostase en Dieu. Le Logos des chrétiens est l'image consubstantielle du Père (le Fils), le rapport de l'image à l'archétype. Ce rapport de l'image à l'archétype (à ce qu'elle manifeste) ne pourra plus être conçu comme une participation (μέθεξις) ou parenté (συγγένεια), car il s'agit d'identité naturelle. Mais alors –demande Lossky– comment la relation personnelle qui marque la non- identité pourrait-elle, à elle seule, donner lieu à la manifestation[97]?

«La théologie trinitaire des 'images' –affirme Lossky– ne peut avoir sa place que dans une perspective verticale, celle de l'action manifestatrice de

---

qu'on ne le rencontre pas dans une 'expérience vivante'. La notion de révélation *historique-prophétique* semble ici un peu carente dans une perspective eschatologique où on ne voit pas très bien la place du Christ et en général de l'histoire (du salut). Ne s'agirait-il pas au fond d'une conception de *révélation* et d'*eschatologie* de type mystique, 'an-historique' ?

95. *Ibid*. p. 131-132.

96. *Ibid*. p. 132.

97. *Ibid*. p. 132-133.

la nature divine [...]; Cette manifestation n'est pas l'acte d'une divinité impersonnelle, le résidu d'un hellénisme non surmonté ... Ainsi, par exemple, l'attribut de sagesse aura, dans cette théologie de l'image, le Père comme source de la Sagesse, le Logos comme Sagesse hypostatique, exprimant pleinement l'Archétype dans sa personne, l'Esprit Saint comme rayonnement énergétique de la Sagesse, commune aux trois hypostases, révélé à l'extérieur et communicable, comme Don, aux personnes créées[98]». Ainsi, selon notre auteur, le moment de l'image en théologie trinitaire peut faire comprendre le vrai sens de la théorie énergétique des attributs divins en permettant d'écarter, aux Pères antenicéens, le reproche du subordinationisme[99].

A propos du fonctionnement en christologie, Vl. Lossky remarque:

1) «Le moment de l'Image de Dieu s'attache ici à l'hypostase du Fils qui, devenant homme, rend visible dans la nature humaine qu'Il assume Sa personne divine consubstantielle au Père. C'est dans ce contexte que la création de l'homme à l'image de Dieu reçoit toute sa valeur théologique qui resterait inapparente [...] sous la lettre du récit de la Création[100]».

2) Le sens positif d'une relation particulière à Dieu, selon Lossky, commence à se préciser dans le judaïsme hellénisant (v. Septante); comme «promesse de théologie future, marquant *un progrès de la tradition* [...] dans une lumière plus intense de la Révélation. L'annonce de l'Image de Dieu manifestée dans le Christ [...] se servira de cette traduction, en découvrant

---

98. *Ibid*. p. 133-134.

99. *Ibid*. p. 134.

100. *Ibid*. p. 134. Du point de vue de l' '*extériorité*' biblique l'approche théologique de Vl. Lossky s'inscrit au sein d'une 'totalité mystique' où malgré l'apophatisme *gnoséologique*, le monisme *ontologique* règne après tout. Le rapport divinité/humanité en Christ est pensé platoniquement à l'aide du couple invisible/visible dans le cadre d'une *manifestation* de l'invisible au visible *au sein du 'même' impensable*. Le fait que la plénitude de la *'révélation' historique* de Dieu en Christ (histoire du salut) est pensée comme 'manifestation' platonicienne (visibilité) de l'invisible nous semble être une grosse limite, constante dans l'interprétation idéaliste au fond de la théologie chrétienne par Lossky. Comme G. Florovsky le soulignera 'nature' et 'histoire' sont irréductibles l'une à l'autre et chez notre auteur l'histoire semble être finalement récupérée au profit d'une 'nature suressentielle' de type mystique qui se manifeste *ad extra*.

des correspondances nouvelles, favorables à une *anthropologie révélé,* quoique latente, sous la lettre des écrits bibliques[101]».

3) «Comme dans la théologie trinitaire, le terme 'image' [...] devra recevoir un sens nouveau, dans le même ligne de pensée qui faisait distinguer en Dieu le moment personnel (hypostatique) du moment essentiel (naturel) [...]. La condition de personne appartient à chaque être humain en vertu d'une relation singulière et unique à Dieu qui l'a créé 'à son image' [...]. Ce moment personnel dans l'anthropologie, découvert par la pensée chrétienne ne signale pas, à lui seul, un rapport de participation; encore moins une συγγένεια [...] mais plutôt une *analogie*: Comme le Dieu personnel, à l'image duquel il est créé, l'homme n'est pas uniquement 'nature'. Ceci lui confère une liberté vis-à-vis de soi-même en tant qu'individu naturel. L'image appliquée à l'homme concerne la personne humaine en tant qu'elle manifeste Dieu[102]».

---

101. *Ibid*. p. 135 (c'est nous qui soulignons); il faut insister particulièrement sur le statut de l'*image* - et donc sur le sens de la *participation*- parce que c'est elle qui commande en *Economie trinitaire* [anthropologie (la personne humaine), christologie (la personne du Christ), etc.] mais aussi en *Théologie trinitaire* [la sainte Trinité des hypostases en communion de Dieu Unique]. Malheureusement la structure de la pensée et le sens de l'image chez Vl. Lossky sont foncièrement ana*logiques* –apo*phatiques*, c'est-à-dire 'symboliques' et donc non 'iconiques'. Elles relèvent strictement de la 'théo-*logique*', mais non pas de la 'théo-logie'. Cela a eu, et continue à avoir nous semble-t-il, des graves répercussions dans la théologie orthodoxe contemporaine de type losskien. Comme nous le verrons dans la critique florovskienne, Lossky reste –*de ce point de vue* – paradoxalement et pour l'essentiel dans la structure de sa pensée (paradigme), qu'il le veuille ou non, dans le cadre de la structure théologique (paradigme) des Boulgakov et Florensky et, au départ peut-être d'Origène. Chez tous ces auteurs il y a une tendance à la réduction de la *révélation*(du Père dans l'Esprit *en Christ*) à la *manifestation* (du Logos et de l'Esprit éternels *dans le temps*). Ceci à cause de la structure de pensée souvent implicite, et contre les intentions authentiquement théologiques et sincèrement ecclésiales des auteurs! Bref on pourrait bien parler d'un 'idéalisme de Lossky', semblable à l'idéalismes des Florensky et Boulgakov, surtout si l'on le confronte avec la structure de pensée (paradigme) non-idéaliste des Florovsky et Zizioulas. Le tout est jugé sur l'irréductibilité *de l'histoire et de la révélation (*à partir de l'*extériorité)* à la visibilité et à la manifestation du *même,* au sein de la *totalité mystique et suressentielle*.

102. *Ibid*. p 135-136 (c'est nous qui soulignons); il faut relever ici la notion apophatique de l'*analogie* (mais sur la base de quoi ? D'une mystique de l'Etre?) Et le sens du *'personnel'* qui signifie la liberté par rapport à la nature. Ces deux éléments de base ont été repris –et philosophiquement exploités– par Ch. Yannaras, dans *Personne et Erôs*, *op.cit.,* contre les intentions de Lossky. Cette reprise *mystico-philosophique* des intuitions de Lossky dans l'œuvre de Yannaras à partir

4) L'image en théologie trinitaire –affirme Lossky avec un souci authentiquement théologique– présuppose la consubstantialité; ce qui est évidemment exclu pour une personne *créé*. L'image donc est de l'ordre de l'analogie et non de l'ontologie[103]. La personne humaine pourtant comme image de Dieu personnel, «ne saurait vraiment (manifester Dieu) si elle n'avait pas la faculté d'assimilation à Dieu [...]; (celle-ci, comme réalisation) ne sera jamais concevable autrement que par grâce venant de Dieu». Finalement l'image de Dieu en l'homme n'est pas quelque chose du reste de la nature humaine, comme nous le verrons ci-après; il signifie plutôt l'irréductibilité de l'homme à sa nature[104].

Comme on l'a vu jusqu'à présent notre auteur développe la 'personne' à partir d'une vision *analogique* de l'image, basée sur l'antinomie apophatique entre nature et liberté[105]. Cette notion de l'image –notion structurellement analogique, conçue apophatiquement à partir d'une vision de Dieu, *préconstituée* (à partir du Mystère du Christ comme *mystique*)– commande l'ensemble de sa vision de l'Economie. Certaines de ces répercussions ont été critiquement relevées par G. Florovsky notamment[106]. Par ailleurs la sensibilité authentiquement théologique de Lossky se manifeste, tout au long

---

de la pensée heideggérienne suffirait pour signaler l'équivocité de lastructure *mystico-théologique*losskienne (son acception de l'apophase, de l'image, d'une 'trinité' et d'une 'communion' *prise en elle-même,* etc.).

103. *Ibid*. p. 136; c'est un souci théologique qui est trahi par le fait de l' 'ana-*logie'*, car comme 'onto-*logie'*, l'analogie relève du 'logos' lui-même. Dans le cas de Lossky, elle relève du 'logos de la mystique' plus ou moins néoplatonicienne. Dans le cas de Yannaras en revanche elle relève d'un 'logos de l'être mystique' ou d'une 'mystique de l'être' (ce qui revient au même), plus ou moins heideggérienne.

104. *Ibid*. p. 134-137. Il nous semble que la question de la 'personne' chez Lossky est liée à sa conception antinomique-apophatique de la 'nature' *prise en elle-même;*ce que nous appellerions un 'physiocentrisme apophatique' ('physis' = nature). L'auteur n'utilise jamais la notion de l'être-créature (creaturhood)à son ontologieet une dialectique ontologiquement ultime de type créé/incréé lui fait entièrement défaut. Il reste bloqué au sein de la '*totalité mystique*'. Quand il parle de 'créé' il le comprend à partir de la 'nature suressentielle' (totalité mystique) par le biais de l'antinomie apophatique: essence imparticipable/énergies participables.

105. Pour une lecture je proposerais les chapitres 7 et 6 qui se recoupent avec le chapitre 1 de son *A l'image et à la ressemblance de Dieu*.

106. Cf. G. Florovsky, "Christ and his Church: Suggestions and Comments", dans *L'Eglise et les Eglises,* Etudes et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à dom Lambert Beauduin, Chevetogne, 1954, (vol 2) p. 159-170.

de son œuvre, à travers ses apories et ses contradictions. Nous le verrons à présent quant à la notion de la personne en anthropologie théologique.

Pour l'auteur, le niveau où se pose la question de la personne (en Christologie comme en anthropologie) dépasse celui de l'ontologie, telle qu'on l'entend habituellement. S'il s'agit d'une 'méta-ontologie', affirme-t-il, seul Dieu peut la connaître[107]. «Afin de mieux exprimer la réalité personnelle de Dieu, ou plutôt la réalité d'un Dieu personnel –affirme Lossky– réalité qui n'est pas seulement un mode économique de manifestation d'une monade impersonnelle en soi, mais la condition primordiale et absolue d'un Dieu-Trinité dans sa transcendance – les Pères grecs ont préféré (au terme πρόσωπον) celui d'υπόστασις pour désigner les personnes divines[108]».

---

107. Vl. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, p. 120-121. Probablement pour Lossky le couple nature-liberté avait un sens antinomique. Ainsi l'Etre (et l'ontologie) acquièrent un sens métaphysique-apophatique, ce qu'il appelait une "méta-ontologie". Que cette méta-ontologie est également impertinente pour 'dire' le Mystère, comme par ailleurs l'ontologie de la métaphysique classique, résulte clairement après examen de l'œuvre de Zizioulas et de son ontologie communionnelle. Cf. K. Agoras, *Personne et liberté ou être comme communion dans l'œuvre de Jean Zizioulas*, Université Paris IV – Institut Catholique de Paris, Paris 1992 (thèse non publiée). Car, finalement, pour Lossky cette "méta-ontologie" reste nécessairement (quoique mystiquement) 'cosmologique' et comme telle *non libre du donné*. Il va sans dire que le Mystère du Christ est introduit *après coup* dans cette structure 'méta-ontologique' préconstituée*remoto Christo*. Cf. la critique de cette "méta-ontologie" losskienne faite par J. Zizioulas [*"Etre Dieu, homme"*, p. 21-25]. Cf. aussi St. Papadopoulos, *"Théologie et langage"*, p. 147-163 et Ch. Savatos, *La notion de 'personne' dans la pensée théologique du professeur J. Zizioulas, le Métropolite de Pergame*, (mémoire de maîtrise spécialisée), Rome, Pont. Inst. Orientale, 1990 (en grec, non publiée), p. 23-24.

108. Vl. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, p. 110. Nous aimerions signaler à ce point l'équivalence terminologique (mais antinomique) selon Lossky, entre 'ουσία' et 'υπόστασις' (p. 111). Cela montre que Lossky persiste à penser le 'Dieu Un et Trine' à partir d'une idée de l'être, ou plutôt du 'sur-être' apophatique et antinomique. Par la suite, et pour échapper au danger panthéiste, l'auteur développe une distinction antinomique-apophatique entre "essence im-*participable*" et "énergies *participées*". Il nous semble évident que la 'communion' de Dieu Un est pensée *du point de vue de la participation* (et non vice-versa, la participation à partir de la communion comme chez J. Zizioulas). Une telle vision de la 'communion' de Dieu comme nature antinomique-apophatique [ousieimparticipable, énergies participées] friserait, à notre sens, l'eunomianisme. Or tout cela ne risquerait-il pas de postuler une notion *nécessaire* (car cosmologique) de la *transcendance* et de la *révélation* (comme manifestation énergétique)? Paradoxalement Vl. Lossky –avec sa vision "naturelle et participative" de l'incréé et de la création– rejoindrait le Dieu de la 'philosophie religieuse', par le biais d'un 'théisme dialectique' qui va

En anthropologie théologique, selon Lossky, il est impossible de former un *concept* de la personne humaine. Il faudra donc se contenter de dire que «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 s'agit pas de 'quelque chose', d'une 'autre nature' mais de *quelqu'un* qui se distingue de sa propre nature, de quelqu'un qui dépasse sa nature, tout en la contenant, qui la fait *exister* par ce dépassement, quelqu'un qui *enhypostasie* sa nature[109]».

Il semble que le souci principal de notre auteur était d'établir une notion dynamique de la nature; d'y inclure la liberté (dans la nature elle-même), afin d'éviter l'objectivation, la réduction de la nature (humaine et divine) à une 'chose'. Est-ce que ce souci (d'une nature 'extatique' et antinomique) fonderait-il théologiquement (et même philosophiquement) la personne? L'approche de J. Zizioulas en répondra négativement. De ce point de vue la démarche théologique de Vl. Lossky était, au fond, parallèle à celle de N. Berdiaev. *'Réalisme mystique'* et *'théologie mystique'* donc se recoupent. Peut-être sur une vision antinomique de 'nature et liberté' au sein de l'Etre mystiquement transcendant soi-même; comme 'personne' et comme 'énergie' (par rapport à sa nature). On souscrirait donc sans difficultés à l'affirmation d' Ol. Clément quant à l'effort, de la part de Lossky, pour justifier théologiquement ce que Berdiaev avait établi par une analyse passionnée de l'existence bien que le problème est plus profond.

---

de Plotin à Heidegger. A cesujet cf. J. Macquarrie, *In search of Deity; An Essay in Dialectical Theism*, London 1984, p. 59 s.

109. Vl. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, p. 118 (c'est nous qui soulignons); et Lossky continue son avertissement «J'aurais dit - 'qu'il extasie' si je ne craignais qu'on me fasse le reproche d'introduire une expression qui rappelle trop 'le caractère extatique du *Dasein*' chez Heidegger, après avoir critiqué d'autres qui se sont permis de faire des rapprochements pareils». Cet avertissement grave (dans la lettre mais non dans la structure de pensée!) va contre l'exploitation de Ch. Yannaras. Un des mérites du professeur Yannaras est, paradoxalement, d'avoir bien compris les possibilités structurelles de la théologie mystique losskienne et d'avoir tenté un rapprochement *au niveau de structure* (et non au niveau des affirmations ontologiques) entre un 'idéalisme' losskien et un 'existentialisme' heideggérien. Vl. Lossky a eu beau se cantonner derrière une 'mystique', mais aucune mystique ne va pas sans implications, sotériologiques et ontologiques, inhérentes à sa structure.

Dans cette perspective qui est celle d'un grand nombre des théologiens orthodoxes contemporains –et que l'on désignent de 'néopalamites'– deux choses sont à signaler. D'abord une approche de *l'être comme 'nature'* (une ontologie préconstituée) et par conséquent l'*absence de la dialectique créé/incréé*[110] et une acception de l'image (donc de la personne et de sa liberté), 'symbolique' (et non 'iconique').

Il nous semble que la clé principale de la structure théologique losskienne est celle de la «distinction-identité» ou «antinomie»[111]. Une «distinction-identité» qui constitue au niveau «théologique» une «antinomie *apophatique*».

---

110. Cela implique une vision de l'être de Dieu en tant que "nature divine" et de celui de la création de Dieu en tant qu' "énergie de la nature divine" [nature créée et nature humaine].

111. Cf Ol. Clément,*op. cit.*, p 25s. Il s'agit principalement de la "distinction-identité" ou antinomie apophatique entre 'nature' et 'personne'. Ainsi que Clément le relève Vl. Lossky médite sur ce *principe antinomique* dans le cadre du dogme de Chalcédoine. «Nous connaissons bien, dit-il, le fait de l'union des deux natures dans une personne, mais le "comment" de cette union demeure pour nous un mystère fondé sur la *distinction-identité* incompréhensible de la nature et de la personne» [Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1990, p. 139, nous qui soulignons]. Il faut pourtant ajouter que cette *structure antinomique*, qui constitue à notre avis la clé de la méthodologie losskienne, a son origine non pas à la christologie elle-même (la Personne du Christ en Economie) mais bien plutôt au "Dieu-Trinité" (Théologie). Remarquons ici l'écart entre la *structure antinomique* de la christologie losskienne et la *structure dialectique* de la christologie zizioulienne (J. Zizioulas, "Christologie et existence: la dialectique créé - incréé et le dogme de Chalcédoine", dans *Contacts*, t. 36 (1984), p. 154-172).
Dans la conclusion de son chapitre sur "Dieu-Trinité" Lossky fait une longue remarque importante que nous citons en entier. «*La Trinité*, pour l'Eglise orthodoxe, est le fondement inébranlable de toute pensée religieuse, de toute piété, de toute vie spirituelle, de toute expérience. C'est *Elle* que l'on cherche lorsqu'on cherche Dieu, lorsqu'on cherche la plénitude de l'être, le sens et le but de l'existence. Révélation primordiale et source de toute révélation comme de tout être, la Sainte Trinité s'impose à notre conscience religieuse: *il faut l'accepter comme un fait dont l'évidence et la nécessité ne peut se fonder que sur lui-même*. Selon le P. Florensky [...] il n'y aurait pas d'autre issue pour la pensée humaine que celle d'admettre l'*antinomie trinitaire*, pour trouver une *stabilité absolue*: en rejetant la Trinité comme fondement de toute réalité, de toute pensée, on est voué à une voie sans issue, on aboutit à une aporie, à la folie, au déchirement de l'être, à la mort spirituelle. *Entre la Trinité et l'enfer il n'y a pas d'autre choix*. En vérité, c'est une question cruciale dans le sens littéral de ce mot: le dogme trinitaire est une croix de la pensée humaine. L'ascension *apophatique* est une monté au calvaire. C'est pourquoi aucune spéculation philosophique n'a jamais pu s'élever jusqu'au mystère de la Sainte Trinité. C'est pourquoi aussi les esprits humains n'ont pu recevoir cette *révélation plénière de la divinité* qu'après la croix du Christ qui triompha sur la mort et sur les abîmes de l'enfer. C'est pourquoi enfin la révélation de la Trinité rejaillit dans l'Eglise comme *une donnée purement religieuse*, comme la vérité catholique par excellence»; *idem* p. 64, souligné par nous. Or, la citation du père Florensky chez

Ici le terme antinomie doit être souligné car chez Lossky il ne s'agit point d'un simple apophatisme. Cette «distinction-identité», *apophatique* en «Théologie», serend *manifeste*, se révèle en «Economie», dans la «double économie» (celle du Fils et celle de l'Esprit Saint) ou mieux (selon Clément) dans l' «unique économie logo-pneumatique[112]». Bien que la question mérite une analyse détaillée il nous semble que nous avons ici pour l'essentiel l'optique méthodologique de Vl. Lossky telle qu'elle se reflète dans son *Essai sur la théologie mystique*[113].

SECTION 3
"HELLÉNISME CHRÉTIEN" ET CRITIQUE DE L'IDÉALISME RUSSE (G. FLOROVSKY)

Né en 1893 en Russie (mort en 1965 aux Etats-Unis), de formation historique, philologique et philosophique, G. Florovsky était un des plus célèbres théologiens et historiens orthodoxes de notre siècle[114]. Professeur de Patrologie

---

Lossky, de sa théorie de la connaissance, de son arithmologie, de sa vision antinomique de la vérité (et peut être aussi de sa vision de "personne") nous semble bien significative. Elle pourrait être utile pour mieux comprendre la méthodologie et la structure théologique de Vl. Lossky; cf. B. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe*, Gallimard, Paris 1955, 2e vol, p. 439-456.

112. Selon l'expression heureuse d'Olivier Clément, *op. cit.*, p. 63. Le problème, à notre sens, n'est pas tellement celui d'une distinction entre l' "Economie du Fils" et l' "Economie de l'Esprit" –inséparables d'ailleurs d'après le célèbre théologien russe [cf. VL. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1990, p. 163]– mais bien plutôt celui d'*une vision moniste etantinomique de l'Economie en Christ incarné*; et à partir de là une vision antinomique-panoramique et non enhypostatique et eschatologique de *l'ensemble de l'histoire du salut* (de la création à l'eschatologie). Nous ne risquerions pas ainsi d'établir, bon gré mal gré, une *antinomie apophatique* (ou mystique sur l'écran d'un panoramique) entre 'création' et 'eschatologie', entre 'créé' et 'incréé', entre 'nature' et 'grâce', entre la 'croix' et la 'résurrection' du Christ et ainsi de suite? Et quelles seraient les implications d'une telle antinomie apophatique pour la vérité du 'Christ' et du 'salut du monde'? Dans une telle perspective la résurrection du Christ en personne serait-elle autre chose que la "méta-logique" de sa mort du moment que la personne constitue une "méta-ontologie"?

113. Il est vrai que l'auteur a développé ultérieurement sa pensé en nuançant certains de ces expressions dans ses ouvrages postérieurs à l'*Essai*. Néanmoins la structure 'moniste-antinomique' de sa pensée comme telle et le principe antinomique-apophatique de "distinction-identité" en théologie orthodoxe est resté sans changement.

114. Pour un aperçu sur G. Florovsky voir surtout G. H. WILLIAMS, *art. cit. supra*;C. KÜNKEL, *Totus*

à l'Institut Saint-Serge de Paris et de théologie systématique (1926-1948), devint plus tard doyen du Séminaire Saint-Vladimir aux Etats-Unis. Il a terminé sa carrière comme professeur d'histoire ecclésiastique, associé au département d'études slaves de la même université[115]. Son enseignement était toujours associé à une activité pastorale et à l'engagement ferme et constant aux dialogues œcuméniques[116]; bref à un témoignage de fidélité à la vérité ecclésiale et à sa catholicité ouverte. Un bref aperçu de son activité à Paris est nécessaire pour comprendre sa position théologique et le fond de ses critiques épistémologiques.

En 1932 Florovsky vient d'être ordonné prêtre par le métropolite Euloge au service de la communauté russe de la diaspora orthodoxe. Celle-ci se trouve à l'époque dans une situation difficile; du point de vue de l'organisation de la vie ecclésiale (dans un conflit des juridictions) et du point de vue de l'orientation théologique de l'école de Paris liée à la diversité culturelle et au conflit juridictionnel de la diaspora orthodoxe[117]. Une polarisation se forme entre la majorité de professeurs de cette école –parmi lesquels S. Boulgakov comme doyen– et G. Florovsky.

La *'branche russe'* représentait l'actualisation des grands thèmes de la 'pensée théologique et philosophique russe' du 19e siècle;*G. Florovsky* de son côté s'affirme avec son programmatique 'retour aux Pères' comme réadaptation de la pensée chrétienne et orthodoxe à l'esprit des Pères grecs. Au fond de cette orientation florovskienne il y a sa critique radicale de l'idéalisme russe; ce que l'on a généralement tendance à sous-estimer, probablement pour homogénéiser à titre confessionnel l'Orthodoxie: sa critique de la théologie

---

Christus – Die Theologie G. V. Florovskys, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1991; A. Blane (ed.), *Georges Florovsky. Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood-NY, 1993; Baker M., *'Neo-Patristic Synthesis': An Examination of a key hermeneutical paradigm in the Thought of Georges V. Florovsky*, Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, Brookline, MA 2010 (thèse doctorale non publiée) et P. Gavrilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, Oxford and New York, Oxford University Press 2013. Cf. aussi N. Asproulis, *Creation, histoire, eschaton dans l'herméneutique théologique contemporaine: De G. Florovsky à J. Zizioulas*), Patras 2016 (thèse doctorale non publiée, en grec).

115. Où il a eu comme étudiants en doctorat J. Romanidis et J. Zizioulas notamment.

116. Cf. G.H. Williams, *ar. cit*. p. 14-54.

117. Cf. *Idem.* p. 26-27.

'sophianique' de S. Boulgakov ne représente *que l'application de la critique de l'idéalisme orthodoxe sur un cas particulier*.

Déjà en 1916 en Russie avec son *'Contemporary Doctrines on LogicalInference'* et plus tard à Sophia, en Bulgarie, avec son *'The Cunning of Reason'*[118]. Florovsky décide de s'émanciper complètement des influences de l'idéalisme, profondément pénétrées dans la pensée russe. En même temps il rompt avec les Slavophiles et leur messianisme russe, en désavouant l'idéal vieux en soi, révolutionnaire et patriotique, même sublimé. Car selon Florovsky ce qui lie la Russie actuelle à son passé ce n'est pas de l'ordre du politique ou du culturel, mais plutôt un élément théologique; à savoir son héritage byzantin et orthodoxe.

Significativement Florovsky s'interroge sur le statut épistémologique de la Vérité dans la perspective chrétienne[119]. Plus tard (1924-26) avec ses *'Foundations of Logical Relativism'* et ses *'Metaphysical Pressupositions of Utopianism'*[120] l'auteur affirme, du point de vue chrétien, la contingence de la réalité comme 'créature[121] ainsi que sa liberté métaphysique et historique.

La questionsophiologique portait essentiellement sur un problème majeur en théologie, celui de l'articulation ontologique[122] entre la 'créature' (=

---

118. Cf. *Ibid*. p. 15-17, où Williams cite Florovsky: "There is but one discipline which I readily admit: the discipline of Christian Truth as revealed and embodied in the life of the Church" (p. 17).

119. Dans *'The Cunning of Reason'* la *gnose* est définie comme tentation latente derrière la *connaissance* religieuse, afin de rejoindre la liberté de la *vie* chrétienne (par cette connaissance); tentation qui est liée à toute une crise de la culture européenne, sous la forme de l'irrationalisme, représentant ce dernier la face renversée du rationalisme. Cette tentation d'irrationalisme se manifeste –selon Florovsky– comme vitalisme et comme panlogisme. Et l'auteur signale également dans cette tentation la présence d'un élément moniste de la tradition juive; cf. G. H. Williams, *art. cit.* p. 17-21.

120. Cf. G. H. Williams, *art. cit.* p. 23-24. Florovsky s'oppose à l'organicisme historiciste en affirmant que l'Univers *n'est pas* un système prédéterminé. Par conséquent la déduction logique n'a qu'une validité conditionnée derrière certaines présuppositions (qui constituent plutôt des postulats que des axiomes) le choix desquels est optionnel. Significativement cette affirmation est fondée sur la base de laradicalité ontologique des notions chrétiennes de 'Création', (de 'liberté' et d'eschatologie) comme «contingence ultime de la réalité cosmique»; cf. *ibid.* p. 54-56, 61-66 et 99 s.

121. C'est une notion clé chez G. Florovsky.

122. Le sens de cette *articulation ontologique* et le *sens théologique de l'icône* vont ensemble du

la Création comme réalité cosmique) et le 'Créateur'[123]. La pensée sur la 'sophia' dans ce cadre, ayant son origine en partie chez Vl. Solovev[124], était exprimée par P. Florensky et S. Boulgakov[125] à l'aide d'une terminologie empruntée aux sciences modernes. Dans ce contexte la Vierge Marie constituait la 'symbolique' de la Création et de l'Eglise.

La traduction en 1930 du *'Colonne et Fondement de la Vérité'* de P. Florensky offre à notre auteur l'occasion –dans sa critique– de s'expliquer sur ce problème de fond[126]. Ce livre et l'ensemble de la vision de son auteur constituent –selon G. Florovsky– un cas 'homologue' à celui d'Origène et également étranger à la vision orthodoxe. Chez P. Florensky, écrit-il, le destin d'Origène se répète comme fatalité. Origène et Florensky voient dans le christianisme la 'religion du Logos' et non celle du 'Christ'; car la '*sophia'* se manifeste plutôt comme *théotokos* que comme le Christ. Ainsi la sainte Vierge devient une espèce de pneumatophanie, dans un spiritualisme excessif, plus proche de l'idéalisme (allemand) que du christianisme ecclésial. Le passé tragique de l'esprit russe –à cause de sa 'pseudomorphose' occidentale

---

point de vue méthodologique: ou bien (articulation et sens) sont donnés à partir d'un 'Etre' (ontologiquement préconstitué) ou bien à partir de 'Jésus- Christ' (Don, théologiquement constitué); cf. J-L. MARION, "Théo-logique", dans *L'Univers philosophique*, t. 1, Paris 1988.

123. Problématique qui sera ultérieurement approfondie chez J. ZIZIOULAS. Cf. *L'Être ecclésial*, coll. Perspective orthodoxe, n° 3, Labor et Fides, Genève 1981, pp. 23-110; "Christologie et existence: la dialectique créé - incréé et le dogme de Chalcédoine", dans *Contacts*, t. 36 (1984), p. 154-172 et "Preserving God's Creation – Three Lectures on Theology and Ecology", dans *King's theological review*, n° 1 (1989), p. 1-5; n° 2 (1989), p. 41-45; n° 1 (1990), p. 1-5.

124. P. VALLIERE, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov – Orthodox Theology in a New Key*, T & T Clark, Edinburgh 2000; D. STRÉMOOUKHOFF, *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique*, coll. 'Sophia', L'Age d'Homme, Lausanne s.d.; B. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe*, tome II, Gallimard, Paris 1955, pp. 9-73 et A. MATTIAZZO, *'Quello che abbiamo di più caro ... Gesù Cristo. Saggio sul mistero di Cristo negli scritti di Vladimir Solov'ëv*, Edizioni Messaggero, Padova 2016.

125. G. H. WILLIAMS, *art. cit*. p. 28 et J. MEYENDORFF, "New Life in Christ: Salvation in orthodox Theology", dans *Theological Studies* 50 (1989), p. 481-499. Cette doctrine est formellement condamnée par l'Eglise russe en 1935. Dans la vision de Florensky la 'sophia' était considérée comme une espèce de 'quatrième hypostase' en Dieu; cf. W. FERRIS CRUM, *The Doctrine of Sophia according to Sergius Boulgakov*, Cambridge 1965; P. PATRIC (RANSON), *La doctrine des Néo-orthodoxes sur l'amour*, Paris, 1991, pas.; Cf. B. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe*, tome II, Gallimard, Paris 1955, pp. 437-485.

126. Cf. G. FLOROVSKY, "Vexation of the Spirit" dans *Put* 1930, p. 102-107 (enrusse).

– est attesté par cette vision qui ignore la consistance propre au Dieu-homme[127].

Florovsky procède vers l'idée de son 'hellénisme chrétien' à l'aide d'une double démarche; de la dénonciation à l'affirmation. Ceci lui permet de ne pas critiquer de façon absolue, c'est à dire utopique (sans 'lieu'). Il est significatif qu'au sein du 1er Congrès théologique d'Athènes en 1936, le père Florovsky participe avec deux communications. Dans la première il dénonce la 'pseudomorphose' de la théologie orthodoxe dans la modernité, en reprenant son "*Les voies de la théologie russe*[128]". Dans la seconde de ses communications il propose les principes pour une utilisation des Pères de l'Eglise (notamment grecs) en théologie comme 'ré-hellénisation de l'Orthodoxie'. Ainsi il reprend le fond de ses deux études précédentes, à savoir "*Les Pères orientaux du 4e siècle*[129]" et "*Les Pères byzantins du 5e à l'8e siècle*[130]".

L'auteur à cette époque désire marquer une rupture claire –comme on l'a déjà dit– avec l'idéalisme sous-jacent aux synthèses théologiques de plusieurs parmi ses collègues, de même qu'avec le piétisme à son avis anti-théologique et avec la *'sobornost folklorique*' des 'Slavophiles' et des 'Populistes' (Narodniki)[131]. Cela en vue non seulement d'un *retour à l'helléni- sme patristique*, mais en même temps en vue d'une *rencontre libre et responsable avec l'Occident chrétien*. Derrière ce choix, conséquent jusqu'au bout –même à travers des tâtonnements dus à des circonstances particulières[132]–, la vision

---

127. Cf. G. H. Williams, *art. cit.* p. 29. A ce point Florovsky touche de doigt, à notre sens, la tentation profonde, toujours latente de la théologie et de la philosophie religieuse russes; à savoir celle qui considère la Création (et l'Eglise) comme une espèce de 'pneumatophanie(s)'. Si on lit cette objection radicale de Florovsky dans le contexte de l'ensemble de son œuvre, on comprend bien sa critique de l'idéalisme (*rationaliste* et, au fond paradoxalement *irrationaliste*), la critique aussi du monisme (eschatologique et messianique de type biblique *juif*). La difficulté d'une telle *vision idéaliste et moniste russe* –visible aussi chez Vl. Lossky, malgré ses distances par rapport à la 'sophiologie' boulgakovienne– se manifeste dans un sens particulier de la *révélation comme manifestation* de (dans) l'Esprit.

128. Paris, YMCA-Press, 1937 (en russe).

129. Paris, YMCA-Press, 1931 (en russe).

130. Paris, YMCA-Press, 1933 (en russe).

131. Cf. G. H. Williams,*art.cit.*p. 30.

132. Le travail de Williams nous offre un excellent aperçu, non seulement de l'ensemble de la pensée de Florovsky, mais aussi de son activité œcuménique.

ecclésiale de l'auteur joue un rôle décisif. Son témoignage de la catholicité ecclésiale de l'Orthodoxie semble être libre d'une notion slavophile de la 'sobornost'. Ainsi l'Eglise est considérée comme la communauté établie par le Christ, dans le processus cosmique de la recréation (en Christ)[133].

Il faut pourtant dire que Florovsky –lequel n'a jamais achevé sa propre synthèse néo-patristique, loin de là– il a clairement énoncé ceux qui considérait comme les *principes épistémologiques et herméneutiques de l'histoire de la 'Tradition' ecclésiale*. Celle-ci est pensée non seulement comme *accord avec le passé*, mais aussi et surtout comme *liberté vis-à-vis de ce passé*; la 'Tradition' est foncièrement pour Florovsky un principe *plutôt charismatique que historique*[134].

On peut conclure ce bref aperçu sur l'optique florovskienne et ses principes pour une 're-hellénisation' du christianisme, en précisant que la vision de l'histoire chez le théologien russe est déduite christologiquement (?), par la doctrine patristique de la Création *ex nihilo*, plutôt comme restauration universelle (apocatastase) que comme 're-création' en Christ[135]. Le thème

---

133. *Ibid.* p. 31; p. 33-36; sur l'ecclésiologie de Florovsky cf. J. Zizioulas "Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe", dans G. Alberigo (éd.), *Les Églises après Vatican II – Dynamisme et perspectives.* Actes du colloque international de Bologne 1980, coll. Théologie historique, n° 61, Beauchesne, Paris 1981, p. 132.

134. Cf. G. H. Williams, p. 34-35 (et la critique du 'canon lerinien' par Florovsky). On a pensé souvent que la vision de Florovsky est marquée par un certain christocentrisme en manquant, en même temps, d'une synthèse pertinente entre christologie et pneumatologie en ecclésiologie – entre "l'un et le multiple", entre l'histoire et l'eschatologie comme *tension.* C'est l'objection-principale que J. Zizioulas lui a adressé. On a aussi repéré un aspect plutôt charismatique de la Tradition dans l'œuvre du père Florovsky. Une certaine ambiguïté du 'christocentrisme' de ce dernier, qui n'arrive pas, paraît-il à dissiper entièrement le danger d'un 'pneumocentrisme', contre ses intentions profondes, expliquerait peut-être des lectures 'abusives' de Florovsky faites dans une direction plutôt 'pneumocentrique'! C'est le comble du paradoxe compte tenu du fait que Florovsky a toujours farouchement combattu conte le 'pneumocentrisme'. On pourrait peut-être dire que J. Zizioulas, ayant discerné la *cohérence des principes herméneutiques* de Florovsky mais en même temps les *incohérences dans la lettre des écrits* du dernier, il a cherché d'articuler plus efficacement la Vérité, l'être et l'histoire à partir du Christ (dernier Adam, eschatologique) à l'aide de la notion de 'communion'. Il n'est pas sans intérêt pour notre propos de remarquer que, même une théologie tellement 'christocentrique' comme celle de Florovsky, achopperait sur ces points faute d'articulations pertinentes.

135. Cf. G. H. Williams, *art. cit.* p. 60 s. où justement Florovsky considère la théologie de la Création (ex nihilo) comme le problème majeur des Pères et, en même temps, leur accomplissement le plus important.

célèbre de la '*captivité de Babylone'* de la théologie orthodoxe signifiait pour Florovsky non seulement l'aliénation venue de la scolastique et du protestantisme mais quelque chose de plus général: *la trahison de l'esprit hellénique chrétien (l'hellénisme christianisé) comme catégorie herméneutique permanente et structurante de la théologie chrétienne*; aliénation due successivement –selon lui– au formalisme byzantin tardif, à l'influence de la scolastique tridentine, au piétisme protestant et finalement à l'idéalisme allemand[136]. Il faut bien se rappeler que G. Florovsky, en analysant le phénomène de la crise de la culture européenne sous le prisme de la philosophie dans son *'The Cunning of Reason'*[137], il attribue cette crise à unirrationalisme lattent à l'Occident[138]. Or l'Occident pour échapper au déclin, il se refuge massivement à la 'religion du monisme' (théosophie) et à la 'connaissance religieuse' (rejoindre la liberté authentique de la vie religieuse à travers la connaissance religieuse). Cet irrationalisme, selon notre auteur, aboutissant à l'idéalisme allemand, il se manifeste commemonisme naturaliste[139], sous la forme à la fois spirituelle et matérielle. Derrière cet irrationalisme dans toutes ses manifestations se profile –selon G. Florovsky– une autre métaphysique néo-rationaliste; celle de la phénoménologie de E. Husserl. Malgré son anti-psychologisme il s'agit en effet d'un nouveau déisme où la fascination du *'mysteriumtremendum et fascinans'* retourne encore. Ainsi l'idéal de la connaissance reste une espèce de contemplation intellectuelle, d'intuition eidetique. Un autre panlogisme comme science absolue se profile –selon Florovsky– où l'histoire devienne système et la liberté est abolie[140].

Opposé à une ecclésiologie pneumocentrique[141], Florovsky opte pour une

---

136. Cf. G. H. Williams, *art. cit.* p. 30.

137. En russe 1921, dans *idem.* p. 17-22

138. Qui commence –selon Florovsky– par une présence des 'puissances religieuses' (στοιχεία) nourrissant l'Orient et l'Occident; du mont-Athos et de Siméon le Nouveau théologien aux 'flagellantes' en Allemagne et à Thérèse d'Avila.

139. Florovsky en donne comme exemple l''élan vital' selon Bergson et le vitalisme pragmatiste de W. James.

140. Nous attirons l'attention sur cette lecture de l'histoire de la philosophie par Florovsky pour que le lecteur puisse s'en rendre compte de l'orientation de l'auteur et de la radicalité de sa critique à l'idéalisme.

141. Cf. G. Florovsky, "Christ and his Church. Suggestions and Comments", dans *1054-1954. L'Eglise et les Eglises: Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident.*

ecclésiologie 'catholique' en Christ. Sa critique de l'ecclésiologie de Vl. Lossky cherche à éviter l'absolutisation historique et, en même temps, l'hyper-eschatologisation ecclésiologique. Ceci en montrant le fait que toute ecclésiologie pneumocentrique est au fond impersonnelle[142]. Il signale également le concept d'hypostase comme personnalité en signalant que cette notion patristique est probablement, à son avis, la contribution majeure du christianisme à la philosophie[143].

La *critique du 'monisme' et de l' 'idéalisme' russe* comme '*pseudomorphose*' d'un côté et la piste pour une *'re-hellénisation' de la théologie orthodoxe* comme *méthodologie et herméneutique*, de l'autre, trouveront chez J. Zizioulas leur prolongement et leur développement organique. En même temps ils marquent au sein de l'Orthodoxie contemporaine *une orientation divergente par rapport à celle de l'école russe*, précisément du point de vue de la *méthodologie théologique*. On pourrait dire sans exagération que l'Orthodoxie du 20e siècle reste profondément marquée par *deux 'figures théologiques' majeures*, à savoir par S. Boulgakov et G. Florovsky; de même que par *deux 'orientations différentes'* et peut-être aussi, mais cela il faudrait le vérifier, par *deux visions de 'catholicité ecclésiale'*.

Etudes et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin, tome 2, Editions de Chevetogne, 1954, pp. 159-170. Ol. Clément pense que la critique florovskienne à l'œuvre de Vl. Lossky ne lui est pas pertinente [cf. Ol. Clement, *Orient-Occident: deux passeurs, V. Lossky et P. Evdokimov*, Genève 1985, p. 48]. Nous ne sommes pas d'accord avec lui. A nous, il nous semble au contraire que, quant à la *méthodologie*, Vl. Lossky se situe essentiellement dans la ligne de la *théologie 'orthodoxe moderne'*, *notamment russe* – qu'on a examiné sommairement et que G. H. Williams appelle "*the Russian school*"; et cela, même lors de sa contestation profonde et sincère de la sophiologie de Boulgakov. Puisque l'apophase, l'image et la 'personne' constituent la perspective fondamentale de son œuvre et –à notre avis– tombent pile au centre de la critique méthodologique de Florovsky, nous préférons exposer brièvement la position critique de G. Florovsky avant d'offrir quelque éléments (concernant notre question) d'après la vision losskienne. Sans être spécialiste de G. Florovsky il nous semble que *son œuvre constitue une ligne de démarcation critique par rapport à (et au sein de) toute une ligne théologique orthodoxe*; cf. l'appréciation de la personnalité théologique de Florovsky par J. Zizioulas [cf. J. Zizioulas, *La signification de la théologie du père G. Florovsky*, Conférence de l'auteur pour la revue *Σύναξη*].

142. G. H. Williams, *art cit*. p. 59-61.

143. *Ibid*. p. 77: "The idea of personality itself was probably the greatest Christian contribution to philosophy".

Toutes les 'combinaisons' entre Boulgakov et Florovsky par leur postérité sont marquées, à notre avis, par l'équivoque du sens de 'captivité de Babylone' de la théologie orthodoxe selon Florovsky; 'captivité' comme 'pseudomorphose'; de même –et symétriquement– par le sens de la 're-hellénisation' de la théologie.

Questions ouvertes: Théologie, Philosophie et Histoire

Pour l'Orthodoxie moderne, notamment russe à partir du 19e siècle, la problématique de la 'personne', ou plus exactement de l' 'existence personnelle', est *au point de vue historique* inscrite à l'entrecroisement de deux questions: celle sur la 'philosophie religieuse' et celle sur la 'culture orthodoxe'. Cette même problématique de la'personne' est *au point de vue méthodologique* inscrite au sein d'un 'réalisme mystique', où théologie systématique et philosophie religieuse russes se recoupent sur le thème de l' 'image' (εικών) de Dieu, aussi bien en lui-même que dans l'homme. Ainsi 'personne' et 'image', 'réalisme mystique' et 'culture orthodoxe' comme problématique forment un ensemble; ce qui rend la problématique complexe. Comme nous l'avons vu –suivant l'exposé détaillé de Ol. Clément– chez en philosophie religieuse russe l'*image* de Dieu *en l'homme* est pensée tantôt à partir de la 'Trinité' comme communion *en soi*, tantôt à partir de la 'liberté' comme *abîme* (*Unground*).

Puisque le 'personnalisme' et l' 'iconologie' vont de pair dans ce contexte de 'réalisme mystique' et de 'culture orthodoxe', pour explorer ce personnalisme (et l'iconologie sous-jacente) nous avons entrepris un questionnement au long de l'histoire moderne de son évolution à partir du 19e siècle et nous nous sommes demandés, d'un point de vue biblico-chrétien, non seulement sur le sens exact de l'expression «l'image (εικών) de Dieu» (en lui-même comme en l'homme) dans le cadre des rapports entre théologie et philosophie (religieuse), mais aussi, en creusant plus profondément, sur le sens de l'articulation entre théologie et philosophie *dans l'histoiredes deux* (et non idéalement).

Il va sans dire que l'articulation entre 'philosophie' et 'théologie' constitue

une question non seulement pour la théologie orthodoxe (dans son rapport avec la philosophie 'religieuse' ou autre) mais aussi pour les théologies en Occident, pour la théologie catholique en particulier (dans son rapport avec la 'philosophie chrétienne', celle du thomisme notamment)[144].

La question ici et là semble être foncièrement la même; à savoir l'articulation pertinente entre 'Dieu' et 'être', ou plus précisément entre 'révélation' et 'ontologie'; articulation qui pour la théologie *chrétienne* ne pourrait se faire, selon notre point de vue, qu'à partir du '*mystèrion'* (*Eph*. 1, 3-14) du Christ *mort et ressuscité*. Articulation donc de manière 'iconique' et 'mystérique' et non pas simplement 'symbolique' ou culturelle. Au fait pour nous telle articulation 'iconique' ne pourrait qu'être sacramentelle, 'mystérique', et non pas simplement 'symbolique' ou 'mystique'[145]. Nous insistons sur ce dernier point pour être claires.

Partant de la distinction entre 'idole', 'symbole' et 'icône' (J.-L. Marion[146]) les principaux schémas (mais probablement pas les seuls) d'articulation entre 'révélation' et 'ontologie' dans l' 'histoire' (de la théologie et de la philosophie) qui déterminent le sens de la 'personne' et de l' 'image' nous semblent être deux: (1) un schéma (paradigme) d'articulation de l'ordre du 'symbolique' à partir de la *culture* et dans un contexte plus *philosophique*[147] d'abord. C'est le schéma-paradigme que nous appellerions de *corrélation*. (2) Dans d'autres cas (et c'est notre option) le schéma-paradigme d'articulation est de l'ordre de l' 'iconique', à partir du *mystèrion-sacramentum* qui est le Christ ressuscité en lui-même; articulation qui s'opère dans un contexte *sacramentel*. Paradigme qui pour nous est *dialectique*. A ces deux schémas-paradigmes,

---

144. La bibliographie de la question est immense; cf. à titre d'exemple P. Gisel, *La Création: Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Genève 1987 (2e éd.), p.145-171; P. Gisel, Ph.Secretan (édit.), *Analogie et dialectique*, Genève, 1982, p. 217 s; D. Bourg (édit), *L'être et Dieu*, Paris, Cerf, 1986, pas.

145. Cf. L. Bouyer, '*Mystèrion' – Du mystère à la mystique*, O.E.I.L., Paris 1986.

146. J.-L. Marion, *Dieu sans l'être – Hors texte*, Communio-Fayard, Paris 1982; *Prolégomènes à la charité*, La Différence, Paris 1986; *La croisée du visible*, La Différence, Paris 1991; *Etant donné – Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris ^{3}2005; *Le visible et le révélé*, coll. Philosophie et Théologie, éd. du Cerf, Paris 2005.

147. Cf. P. Gisel, *op. cit.,* p. 239-289.

'symbolique/iconique', 'culturel/sacramentel', très différents entre eux, nous semble correspondre pour l'essentiel les deux types de personnalismes (et d'iconologies) suivant deux approches différentes de la 'personne' (et de l' 'image'). (1) D'une part un '*personnalisme symbolique'*, *'analogique'* ou 'mystique', essentiellement 'triadocentrique'. Ce personnalisme s'origine sur une précompréhension de la *théologie trinitaire* et de l'*iconologie -remoto Christo-* et se base *directement* sur une certaine analogie au niveau de l'existence personnelle, entre 'communion trinitaire' et 'communion humaine'. La précompréhension ici est 'existentielle et communautariste'. Elle nous fait penser entre autre à la 'sobornost' slavophile. (2) D'autre part il y a un '*personnalisme iconique' ou 'mystérique-sacramentel'*, christocentrique, qui se s'origine directement à partir de la *christologie* et se base sur une acception christique de l'image comme icône[148]. Ici le rapport entre 'communion trinitaire' et 'communion humaine' (= ecclésiale), entre existence personnelle trinitaire et existence personnelle humaine n'est pas direct (symbolique, analogique ou mystique), mais *médiatisé sacramentellement* par l'humanité et l'histoire selon la chair du Christ. Chez les Russes que nous avons considérés et chez la majorité des auteurs orthodoxes (sauf exceptions, J. Zizioulas en est une et cela partiellement), nous ne rencontrons que le premier schéma (anagogico-apophatique, essentiellement platonicien). Corrélativement à ceux deux types de 'personnalisme' et d'iconologie et compte tenu que la 'personnéité' et l' 'iconicité' sont les éléments portants de l'anthropologie chrétienne nous avons deux types d''anthropologie théologique': l'anthropologie 'triadocentrique' et l'anthropologie 'christocentrique'. Personnellement nous optons pour la dernière.

Notre essai n'a voulu qu'interroger non pas simplement des affirmations philosophiques ou théologiques comme telles mais des structures de pensée (paradigmes herméneutiques), des Slavophiles à Vladimir Lossky, dans le cadre de la rencontre entre 'Orthodoxie et Modernité'. Nous convenons

---

148. Dans ce dernier contexte, essentiellement biblique, Jésus-Christ est l'icône du *Père*, Adam est l'icône du *Christ* et l'adoption filiale, pneumatique de l'*homme*, à savoir sa christification sacramentelle et ascétique, est la véritable *personnification* par grâce, à laquelle s'ensuit l'incorruptibilité eschatologique de l'être-personne de l'homme lors de la résurrection.

volontiers que la problématique étant immense et fort complexe nos pages ne sont qu'une première tentative pour explorer ce champ vaste. Aussi une certaine correspondance entre «réalisme mystique» (Berdiaev) et «théologie mystique» (Lossky) que nous avons constaté nous incite à repenser constamment le rapport entre 'philosophie' et 'théologie', non seulement chez les auteurs eux-mêmes mais plus généralement dans l' 'histoire' comme histoire (de la théologie et de la philosophie), au niveau de la 'prosopologie' (personne) et de l' 'iconologie' (image). Ce faisant, et à travers la critique et le contestation, nous nous permettons de proposer ici un autre point de départ pour la rencontre actuelle entre Orthodoxie et Modernité qui nous intéresse tous: à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Orthodoxie.

La question de la 'philosophie religieuse' nous semble être très bien thématisée dans une citation d'Olivier Clément qui, parlant de Berdiaev comme «philosophe religieux» –qui s'opposerait à l'avis de Clément aussi bien au «théologien scolaire» qu'au «philosophe de type occidental» – s'exprime en ces mots: «je pense que dans la tradition orthodoxe on ne serait durcir l'opposition entre théologie et philosophie religieuse[149]». Cette affirmation, avouons-le franchement, nous intrigue beaucoup: le rapport, dans l'histoire, entre théologie et philosophie –remarquez l'ordre des disciplines, je parle du point de vue *théologique*– se manifeste sous deux aspects: 'Dieu' et l' 'être' (théologie et philosophie) d'abord; 'Dieu' et l' 'être mystique' (théologie et philosophie religieuse) ensuite. Du moment où la théologie ne peut que s'en servir des catégories philosophiques et, suprêmement, de l'idée de l'être, du moment aussi où ils n'existent pas des concepts (ni des idées) "neutres", on se pose obligatoirement la question si effectivement la théologie *s'en sert* de l' 'être' (philosophique) *en lui changeant complètement le sens* ou bien *si elle utilise* l'être *tel quelreçu et préconçu* par la philosophie (rationnelle, ou mystique, ou autre). Pourquoi une telle question serait-elle importante? Parce que par le biais d'un être philosophiquement ou même mystiquement préconstitué *remoto Christo* la philosophie (et la mystique) dicterait ses lois et ses paramètres *créés et déchus* en théologie (hétéro-interprétation en théologie).

---

149. O. Clement, *Berdiaev – Un philosophe russe en France*, D.D.B., Paris 1991, p. 226.

Il nous semble qu'une saine théologie chrétienne (à la fois biblique, patristique et liturgique), qui parte de l'extériorité biblique et récuse ainsi latotalité et la pensée du 'même', qui accepte donc la relation entre 'créé' et 'incréé' comme *absolument dialectique* –Zizioulas dirait comme 'dialectique ontologiquement absolue' et nous sommes bien d'accord avec lui– ne pourrait pas accepter en même temps d'opérer avec une idée de (l')être et de (sa) vérité qui lui viendrait d'une ontologie descriptive ou mystique, cataphatique, apophatique ou antinomique, philosophique ou philosophico-religieuse. La présence de la mystique à l'ontologie ici ne servirait à rien d'autre qu'à dissimuler le fond de la question qui est 'théologique'.

Une théologie qui opère avec une ontologie christique-dialectique dans le sens absolu, une ontologie mystérique et iconique à partir de l'être ressuscité de l'humanité du Dernier Adam, ne pourrait pas accepter, au niveau de l'être (et de sa vérité), une simple *corrélation* ontologique et/ou mystique entre théologie et philosophie. Précisément parce qu'elle n'accepterait aucune corrélation (même pas mystique) entre le créé et l'incréé mais une dialectique entre les deux, comme nous l'avons dit, du type "ou bien/ou bien". Ainsi donc, selon notre vision des choses, derrière le problème général: "philosophie–théologie" (et évidemment derrière celui, plus particulier, 'philosophie religieuse–théologie') il y a la question de la *précompréhension* de l'être et de l'existence (et de sa vérité et de sa vie), non neutre ni innocente il faut le reconnaitre; bref, précompréhension qui se répercute nécessairement sur une certaine vision du couple 'créé/incréé' comme par ailleurs de celui 'histoire/eschatologie' dans leurs articulations. Pour nous il s'agit d'une articulation enhypostatique-eschatologique, ou si l'on préfère enhypostatique-apocalyptique en Christ –à partir du *mystèrion* qui est le Christ en personne et dans son histoire pascale– au niveau de la théologie systématique.

D'un point de vue de la foi chrétienne la relation entre théologie et philosophie dans l'histoire, ou plus précisément entre 'révélation' et 'ontologie' au sein de la théologie, se base sur celle entre 'incréé' et 'créé' '*en Christ'* (voir Chalcédoine). 'En Christ' (*in Christo*), c'est-à-dire dans la grâce de sa résurrection, il ne s'agit point d'une *corrélation d'aucun type* –qui présupposerait une *syggeneia* ontologique ou mystique entre l'existence créée et l'existence incréée, entre la créature (l'être) et le Créateur (Dieu). Il s'agit en revanche d'une *hypostatisation eschatologique* (= *ενυπόστατος κοινωνία*),

à la manière de l'icône dans sa référence au prototype, du créé *à l'incréé*, de l'ontologie (mieux de la philosophie) *à la révélation ou plutôt au mystère de la personne du Christ*. Une corrélation (même apophatique ou antinomique) ainsi qu'une opposition entre philosophie et théologie seraient dans ce dernier cadre radicalement exclues.

En effet, théologiquement parlant, une *corrélation* impliquerait une confusion panoramique–plus ou moins mystique, entre le créé et l'incréé, d'abord, et simultanément entre l'ontologie (être) et la 'théo-logie' (Dieu); une corrélation éventuellement apophatique-mystique englobant à un 'même impensable' (l') 'être' et 'Dieu' et, finalement, une mystification et de (l') 'être' et de 'Dieu'. Nous nous aventurons de soutenir qu'une confusion entre 'créé' et 'incréé' irait de pair avec une confusion entre (les) 'personnes trinitaires' uniques et autres ('au sein de la' et finalement 'avec la' "nature une"). On retomberait ainsi, par un autre biais!, à nouveau dans une 'hétéronomie théiste de la mêmeté': ce qui entrainerait la perte de l'hypostase *libre* des êtres (personnels) et la mystification (éthique, utopique) de leur liberté.

Une suppression de la dialectique –ontologiquement ultime– entre créé/incréé, totaliserait mystiquement l'*être* au profit du «même», de la «totalité. De même la suppression de la dialectique entre histoire/eschatologie totaliserait mystiquement l'*histoire* au profit de l'indifférence et de la vanité. Car, en fait, les deux totalisations (être-Dieu, histoire-eschaton) supposeraient au préalable une totalisation de l'incréé *en lui-même* (entre personnes et nature); autrement dit une totalisation de la nouveauté permanente et personnelle de l'être de Dieu en lui-même et de l'eschatologie comme apocalyptique de la nouveauté. Ce n'est pas inintéressant de se rappeler par exemple –pour ne pas parler que d'une parmi les visions "mystiques" en théologie– que dans l'œuvre de Vl. Lossky on a constaté la présence simultanée de ces trois (?) totalisations *mystiques* au sein de l'être comme '*sur-essence'* (apophatique et antinomique). En même temps on a relevé chez lui l'absence de l' '*ex nihilo'* comme d'une eschatologie '*de la nouveauté'*; l'absence du sens *eschatologique* de l'hypostase du Père, au sein de l'incréé, comme par ailleurs du sens *eschatologique* de l'hypostase du Christ, au sein du créé. Une totalisation donc mystique-apophatique (ou antinomique) entre essence/hypostases en Dieu trinitaire entraine par conséquence une autre (?) totalisation entre créé/incréé et entre histoire/eschatologie. Au moins selon notre lecture

de Lossky où la *dialectique* hypostatique-apocalyptique est supplantée par l'*antinomie* analogique-apophatique.

Pour illustrer ce qui vient d'être dit sur la dialectique ultime entre 'créé' et 'incréé' il nous faut préciser que telle dialectique, absolue en elle-même, devrait être pensée comme entièrement 'pneumatique', donc à partir du *mystèrion*, à savoir en Christ-Jésus incarné, mort et ressuscité *dans l'Esprit-Saint*. Non pas *remoto Christo*! C'est 'dans', 'par' et 'comme' la personne incarné du Seigneur dans son histoire unique et 'mystérique' (si l'on préfère 'sacramentelle') que la dialectique créé/incréé (ou humanité/divinité) pourrait être pensée dans l'Esprit *«sans séparation, ni confusion».* Mutatis mutandis de la même manière pourrait être pensée en théologie christique, chalcédonienne (*«sans séparation, ni confusion»*), la dialectique entre 'Dieu' et 'être', entre 'révélation' et 'ontologie'. C'est cela que dit nous semble-t-il le *mystèrion* du Christ *en lui-même* dans son incarnation (à ne pas confondre avec le *mystèrion* du Christ *dans l'Eglise*)[150]. Comment donc ne pas penser à l'importance et aux implications de la *structure christologique de Chalcédoine* (paradigme) comme structure dialectique dans l'Esprit, axée sur la 'personne' incréée du Seigneur de *manière asymétrique,* et non pas sur les 'natures' autres comme telles, pour la structuration interne de la pensée théologique (et éventuellement 'philosophique religieuse')?

Pour ce qui est du rapport entre 'révélation' et 'ontologie', entre 'histoire' et 'être' en théologie nous l'envisagerions selon le paradigme chalcédonien: comme un rapport «pneumatique» (dans l'Esprit Saint), asymétrique et dialectique d'altérités en communion, sans séparation ni confusion, *à partir du 'site eucharistique de la théologie'* (J.-L. Marion). Ce dernier point est important. Pour la structuration *interne* en revanche de la pensée théologiquel'approche pour laquelle nous plaidions ici serait celle d'une articulation 'christocentrique' –ni christomoniste, ni pneumatomoniste– non pas renfermée sur elle-même mais doublement ouverte: ouverte d'une part à l'être trinitaire de Dieu (Théologie) et d'autre part à l'être eschatologique du créé

---

150. Ce sont les deux aspects, christologique et sotériologique, du mystère total du Christ (*totus Christus, caput et corpus*) qui sont entre eux en corrélation dialectique, sans séparation ni confusion, de manière *asymétrique*. C'est la sotériologie qui se fonde sur la christologie (fondement ontologique), en la prolongeant d'une certaine manière, non pas vice-versa.

(fin de l'Economie)[151]. Telle articulation 'christocentrique' ne serait point 'christoexclusiviste', loin de là. Car il s'agit ici d'un 'christocentrisme' à la fois *trinitaire* et *eschatologique*, d'un 'christocentrisme' qui s'efforce de dire l'identité absolue entre le *Fils incarné du Père* (la Théologie en Economie) et le *Dernier Adam de l'histoire* (la fin de l'Economie). Ce qui veut dire une articulation eschatologique-apocalyptique entre Vérité, être et histoire, en ouverture sur le '*Mystère'* de la personne incréée-et-incarnée du Christ; non sur une 'mystique' du 'sur-être'.

Mais alors, dans cette approche de choses, à partir du Christ comme mystère (*mystèrion*), ne s'agirait-il pas d'une opposition *durcie* entre 'théologie' et 'philosophie' ou d'une fermeture de la 'théologie' à la 'philosophie', donc contre la perspective d'un dialogue entre Orthodoxie et Modernité, pourrait-on nous rétorquer. Cela pourrait être un danger mais *la question* à notre sens– et pour le compte de la 'révélation' qui est le Christ *incarné* en personne–, ne serait-il pas une *opposition* durcie, ni une opposition en tant que telle (même non durcie) entre les deux disciplines, ni une fermeture de la 'théologie' vis-à-vis de la 'philosophie' (et plus largement des 'sciences humaines'), mais *l'a priori de leurcorrélation* qui n'est –pour le théologien– jamais innocente, surtout lorsqu'elle est préétablie *remoto Christo*. Car *remoto Christo* une telle corrélation supposerait nécessairement un "lieu" commun (même sublime et mystique) entre 'Dieu' et 'être', entre 'révélation' et 'ontologie', entre 'Royaume' et 'histoire': une *parenté quelconque* (συγγένεια), ontologique ou 'mystique' *culturellement préétablie*. C'est une telle parenté, *culturelle* et non 'mystérique' (sacramentelle), préétablie *remoto Christo*, nous le répétons, que nous discernerions comme utopie pour l'Eglise et danger d'hétéro-interprétation pour la théologie ecclésiale. Surtout lorsqu'elle est couverte de mystique! Et la 'mystique' est très demandé, même de nos jours, sur le marché ... De ce fait elle représente pour nous une grande tentation.

Des Slavophiles a Lossky (et au-delà) une pensée de "style orthodoxe (russe)" –malgré les différences considérables des différents auteurs– se soucie de la question "Orthodoxie–Modernité" en se mettant à la recherche d'une

---

151. Cela à cause du conditionnement pneumatologique de la christologie. C'est le Saint-Esprit qui établit le Christ comme événement de communion, ouverture et nouveauté [...] à jamais jusqu'à la Parousie.

'Culture orthodoxe', tantôt pacifiquement (Berdiaev) comme proposition, tantôt de manière 'durcie', comme critique radicale de l'Occident (Lossky)[152]. Avec cette grille les auteurs principaux que nous avons abordés dans cet essai procèdent à certaines lectures de la Tradition ecclésiale aussi bien en théologie qu'en philosophie religieuse. C'est dans ce contexte où *la corrélation mystique* –entre «Dieu» et «être», entre «révélation» et «ontologie», entre «eschaton» et «histoire»– devient l'enjeu important pour l'ensemble de cette pensée. Est-ce que cela implique que cette grille de «*corrélation mystique*» (au sein d'une opposition relationnelle «Orthodoxie-Occident») deviendrait pertinente au déchiffrement orthodoxe de la Tradition ecclésiale et patristique? Nous ne le croyons pas. Florovsky, et pour cela nous lui sommes reconnaissants, a déplacé la problématique à un niveau plus profond ayant discerné une autre grille de «*dialectique ontologique*» au sein de l'opposition relationnelle «Hellénisme-Christianisme», où toute corrélation mystique de type idéaliste et finalement toute *syggeneia* ontologique *pourrait éventuellement* être exclue. Le déplacement de *l''Orthodoxie-Modernité*' (philosophie religieuse) au '*Hellénisme-Christianisme*' (hellénisme chrétien) n'annule point le premier questionnement mais il le radicalise. Est-ce qu'il le radicalise *suffisamment à fond* (du point de vue de la foi apostolique)? C'est ma question à moi que je me pose depuis logntemps ...

Nous sommes reconnaissants à G. Florovsky –et à J. Zizioulas en particulier à sa suite– de ce déplacement du questionnement, donc de ce déplacement méthodologique. Car une chose est de questionner le rapport théologie-philosophie et ses répercussions sur la culture à partir d'une situation moderne Orthodoxie-Occident et en est une autre de le questionner aux origines de la théologie chrétienne, à l'âge patristique. Et centrer le questionnement sur une critique de l'idéalisme, cela nous parait important.

Il se pourrait que des résidus d'idéalisme ont survécu même dans les synthèses de Florovsky (et de Zizioulas), cela semblerait normal. Ou qu'il n'pas creusé suffisamment à fond, comme nous le pensons bien, sur les rapports conflictuels et dialectiques entre 'foi biblique' et 'esprit hellénique' chez les

---

152. Attitude, la dernière, qui se répercute d'une certaine manière plus tard chez C. Yannaras comme opposition. Mais il nous parait indéniable que c'est une attitude qui remonte aux Slavophiles du 19e s.

Pères. L'histoire de sa critique de l'idéalisme n'est pas terminée, loin de là. Elle est à peine commencée. Cela n'empêche que la chose la plus importante qui nous vient de lui reste cette critique contre l'idéalisme, parfaitement justifiée à notre avis, plutôt que la partie constructive de son œuvre. Et aussi son idée de qualifier la tradition patristique et conciliaire d' 'hellénisme chrétien' (ou hellénisme christianisé).

Cependant, sur ce dernier point j'aimerais observer ceci: l'hellénisme chrétien (ou la *christianisation de l'hellénisme*) chez Florovsky doit être considéré à partir de sa réaction à Harnack (*l'hellénisation du christianisme*). Personnellement je pense qu'il s'agissait chez Florovsky, pour l'essentiel, d'un retournement dialectique de la thèse de Harnack. Je pense aussi que chez chacun d'eux il y *a une part* de vérité, mais seulement 'une part'. Evidemment je trouve *relativement* plus convaincant Florovsky que Harnack. En tout cas, je reste persuadé qu'un tel rapport dialectique entre Florovsky et Harnack devait être sereinement entrepris aujourd'hui, à nouveaux frais, sans attitudes de défense confessionnelle et sans apologétique stupide, par tous les intéressées (orthodoxes, catholiques et protestants). Car la question 'révélation' et 'ontologie' en théologie *dans l'histoire* reste encore ouverte, fort importante et urgente, et le sera probablement pour toujours, le temps que dure l'histoire de la théologie. Certainement Harnack a exagéré dans un sens, cela semble aujourd'hui communément admis.

Mais Florovsky aussi a peut-être exagéré dans un autre sens, le sens d'une homogénéisation de la patristique et quelque fois dans la récupération de l'irrécupérable. Innocenter toute forme d'hellénisation (modéré) en patristique cela ne sert à personne. Ceci tant dit il ne me semble pas aussi évident que la tradition patristique puisse être qualifié, globalement, de christianisme hellénisé, parce que 'patristique'. Preuve en soit la progressive éclipse du 'trinitarianisme', de la structure trinitaire de l'ontologie théologique (ou théologale) après les Cappadociens[153]. Cela est historiquement incontestable et il faut faire avec en théologie. Une forme d'idéalisme serait donc infiltrée dans la théologie patristique elle-même à partir di IVe siècle progressivement.

---

153. D. Wendebourg, "From the Cappadocian Fathers to Gregory Palamas: The Defeat of Trinitarian Theology", in *Studia Patristica* 17/1 (1982), 194-197; cf. aussi pour une analyse détaillée C. M. La Cugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life*, Harper, San Francisco 1991, p. 1-205

Le dialogue donc Harnack-Florovsky devrait être rouvert, par des historiens et des systématiciens de la théologie, au niveau herméneutique, à savoir à celui de la théologie fondamentale. Et le discernement *in concreto*, cas par cas, d'une certaine hellénisation possible chez les Pères (ou d'une ambivalence herméneutique face aussi bien à l'esprit biblique qu'à l'esprit hellénique) devrait être sérieusement considérée. Certainement non pour disqualifier qui que ce soit, Pères ou Conciles, mais pour mieux les *comprendre* et donc les *interpréter* pour aujourd'hui.

D'autre part, certainement Florovsky doit être situé lui aussi au sein de cette '*Renaissance religieuse russe'* comme P. Gavrilyuk l'a justement démontré[154]. Lui aussi s'inscrit dans l'histoire qui va des Slavophiles à Lossky (à aujourd'hui je dirais plutôt). Sauf qu'il s'y inscrit *en porte à faux*. L'opposition de Florovsky à l'idéalisme des Solovev, Florensky et Boulgakov notamment présuppose certes un point de départ commun, une histoire intellectuelle *commune*, même si cette histoire est par la suite *critiqué*. On apprend beaucoup grâce à nos adversaires intellectuels, cela se produit toujours. Parce qu'ils nous aident *a contrario*, à préciser notre propre position de manière dialectique et à les contester. Nous apprenons réellement de leurs échecs, c'est en cela qu'ils nous sont précieux. La «philosophie religieuse» russe (modernisme) et la «synthèse néo-patristique» florovskienne (traditionalisme?), comme «paradigmes», ne peuvent peut être plus être opposées en tant qu' «écoles» comme Gavrilyuk le soutient. Cependant il y a des *différences cruciales* entre eux, nous semble-t-il, au niveau de la *méthodologie théologique,* beaucoup plus profondes que le niveau des affirmations théologiques. Elles concernent, nous pensons bien, la prise en charge *théologique* de l'histoire et donc de la tradition.

On a pensé que la différence méthodologique entre 'philosophie religieuse' (Bulgakov) et 'hellénisme chrétien' (Florovsky) porterait sur l'attitude des uns et des autres envers la 'Tradition ecclésiale' et en particulier sur le sens et le fonctionnement de la 'tradition patristique[155]': la dernière

---

154. Cf. P. Gavrilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, Oxford and New York, Oxford University Press 2013.

155. De mon point de vue la tradition ('t' minuscule) patristique et conciliaire se trouve-elle aussi au

serait-elle 'normative' (Florovsky) ou simplement 'indicative' (Bulgakov)? Il nous semble que cela pourrait être bien le cas, sauf qu'il faudrait reformuler le point de départ de la question. Il s'agit à notre sens du statut théologique de la Tradition (ecclésiale globalement ou patristique en particulier) *dans l'histoire*: non *in abstracto*! De ce point de vue il faudrait s'interroger sur la qualification de «patristique» de la Tradition. Est-elle dite «patristique» dans un sens *matériel* ou *formel*? *Matériellement* la Tradition ecclésiale dans l'histoire de l'Eglise elle est *aussi* «patristique» mais étant d'abord et normativement «apostolique» (Canon!). *Formellement* elle peut peut-être être dite «patristique» mais pour ma part je la dirai d'abord «apostolique». La tradition apostolique «canonique» n'a pas le même niveau d'autorité que la tradition successive «patristique-conciliaire». La première est le critère de discernement d'orthodoxie de la seconde, non pas vice-versa. Par ailleurs au Credo nous confessons une Eglise «apostolique», non «patristique», ni «orthodoxe» ou «romaine» ou «protestante». Il faut être sincère avec ces choses-là. Sinon on risque de retomber dans un confessionnalisme inacceptable, les uns ou les autres.

Pour retourner à notre question de base qui porte sur les rapports entre *révélation* et *ontologie* sous l'angle du *mystèrion*, il nous semble qu'en théologie chrétienne l'être *n'est pas* (en tant que tel) mais que l'être dit '*don'* (en tant que reçu). Don, non comme une 'grâce' (sur-naturelle) qui supposerait, comme déjà existante, une 'nature', un "être à l'état brut" (*naturapura*), mais comme *un 'don' ontologiquement radical, absolu et –tel que la résurrection du Christ nous le fait prévoir– ultime (eschatologique)*.

Le problème de la pertinence de la *grille herméneutique* en théologie chrétienne est crucial. Et comme nous l'avons vu, la question n'est pas l'inversion d'une 'grille cataphatique-analogique' (paradigme) en une 'grille apophatique-mystique', présupposée et contenue dans notre regard *sur* Dieu et sur la réalité (l'être). Il s'agit d'un *retournement iconique de l'herméneutique* elle-même, d'une inversion de notre regard sur la réalité. Non plus un regard (analogique ou apophatique) posé sur Dieu, mais un accueil du regard

---

sein de la Traditon ecclésiale ('T' majuscule) qui est *d'abord biblique et 'apostolique'*, et pareillement liturgique, *non d'abord patristique*.

de Dieu posé sur nous et sur notre réalité (l'être créé) à partir de son don de grâce en Christ. C'est en cela qu'une gnoséologie –cataphatique ou même apophatique, antinomique ou mystique– relèvent pareillement d'une herméneutique "idolique". Cela au contraire d'une herméneutique 'iconique' dans la réception eucharistique du don de grâce.

De ce point de vue notre regard posé sur Dieu –qui dit "le Christ sur la croix"– dit Sa mort (la "mort de Dieu" et de l'être); et cela relève de l'herméneutique "idolique" qui comme telle constitue notre jugement (le jugement du créé sur lui-même). Par contre le regard "iconique" –le regard de Dieu posé sur nous et sur le créé– dit le Crucifié ressuscité (par Dieu, d'après et sous le regard de Dieu). Et précisément ceci constitue *l'herméneutique eschatologique-apocalyptique de l'être* (comme vie éternelle). Mais ce regard de Dieu sur l'être ne pourrait-il pas être le Saint-Esprit posé sur le Christ?

Au sein d'un "style Orthodoxe issu des Slavophiles" (du réalisme mystique dans le cadre de la rencontre Orthodoxie-Modernité), dès l'époque des Slavophiles et jusqu'à nos jours peut-être, c'est le *«Logos»* (de même que l'*Esprit*) qui devient l'élément structurant de la pensée et de la théologie, mais pas le*«Christ»*! Il s'agit d'une optique idéaliste qui sape la *christologie comme principe herméneutique et fondement de toute théologie chrétienne*, optique idéaliste déjà vivement critiquée par G. Florovsky, et nous lui sommes pour cela reconnaissants. C'est d'abord sur *le sens de la christologie et plus généralement de l'histoire*, que pourrait porter la différence essentielle entre une '*philosophie religieuse*' et un '*hellénisme christianisé*'[156].

---

156. G. Florovsky a bien vu le problème mais il l'a identifié à moitié à notre sens. Car le problème d'un déplacement du «Christ» au «Logos», avec tout ce que cela comporte n'est pas le propre de la philosophie religieuse (par rapport à l'hellénisme chrétien ou théologie patristique) mais il existe, potentiellement au moins, au sein de l'hellénisme chrétien lui-même. Cet *idéalisme christologique*, associé au *monisme christologique*, typique de l'école d'Alexandrie, nous oblige de repenser à nouveaux frais en théologie la christologie, spécialement l'alexandrine du Ve et sa reprise néo-alexandrine au VIe siècle en regard de *l'intégrité du statut ontologique* de l'*humanité concrète* et de l'*histoire singulière* de Jésus-Christ. Contrairement à la christologie *dialectique* de Chalcédoine, en cette christologie *idéaliste et moniste* le «Logos» semble finalement engloutir «Jésus-Christ», à savoir la concrétude *historique* de son humanité. Pour un tel réexamen critique il faut du courage intellectuel et surtout de l'humilité devant le Seigneur et devant les autres traditions christologiques. Il faut surtout se débarrasser de l'idée d'attribuer au «néo-alexandrinisme» du VIe s. un statut carrément *confessionnel* au sein de l'Orthodoxie et voir les

L'ensemble de la première et les apories qu'il suscite, comme nous l'avons vu, ne peuvent que nous renvoyer à la christologie bien-sûr mais aussi au *sens biblico-chrétien de l'iconologie*, à la question du *rapport entre iconologie et ontologie en théologie*, et précisément à la différence entre *idole*, *symbole* et *icône* sur le plan de l'ontologie, en tant que "*manière d'être des étants*" (J-L. Marion). Le *sens biblico-chrétien del'iconologie elle-même* est chose urgente à reconsidérer *dans le cadre de la christologie*. Pour notre compte cette iconologie nous la pensons comme christocentrique, mystérique (sacramentelle) et apocalyptique (eschatologique); donc non 'mystique', ni 'a-temporelle'.

---

choses plus tranquillement, de manière moins confessionnaliste et plus ecclésiale. Cela ne pourrait se faire que sur la base des Conciles de Chalcédoine, du Latran et du VIe œcuménique ainsi que de la théologie de Maxime le Confesseur. Pour le néo-alexandrinisme de la christologie orthodoxe et son statut confessionnel cf. J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, coll. Bibliothèque œcuménique n° 2, Cerf, Paris 1969, p. 13ss et surtout A. Grillmeier, *Le Christ dans la Tradition chrétienne – tome II/1 le concile de Chalcédoine (451): réception et opposition (451-513),* coll. Cogitatio Fidei n° 154, Cerf, Paris 1990; Idem., *Le Christ dans la Tradition chrétienne – tome II/2 L'Eglise de Constantinople au VIe siècle,* coll. Cogitatio Fidei n° 172, Cerf, Paris 1993. Sur cette question de la christologie idéaliste et moniste voir les critiques pertinentes du P. Bernardi, *Il Logos teandrico: La 'cristologia asimmetrica' nellateologia bizantino-ortodossa*, Città Nuova, Roma 2013. Cf. également les critiques de sur les équivocités du rapprochement théologique des Orthodoxes chalcédoniens avec les Orthodoxes non-chalcédoniens sur la base précisément du «néo-alexandrinisme» dans J.-C. Larchet, «La question christologique. A propos du projet d'union de l'Eglise orthodoxe et des Eglises non chalcédoniennes: problèmes théologiques et ecclésiologiques en suspens», in *Le Messager orthodoxe* 134 (2000), pp. 3-103.