

SOMMAIRE DU NUMÉRO

Liminaire (<i>Contacts</i>)	p. 3
Vierge de Tendresse (<i>Jacques Vidal</i>)	p. 4
L'anthropologie théologique de Jean Zizioulas (<i>Constantin Agoras</i>)	p. 6
Les animaux dans la pensée orthodoxe	
I — (<i>Tatiana Goritcheva</i>)	p. 24
II — (<i>Olivier Clément</i>)	p. 35
La Parole de Dieu en langue roumaine :	
la Bible de Bucarest (1688)	
le Nouveau Testament (1648)	
(<i>Pères Romul, Théophane et Irénée</i>)	p. 45
Principes de l'Herméneutique orthodoxe	
III — Méthodes modernes et typologie (<i>Paul Evdokimov</i>)	p. 56
CHRONIQUE	
Olivier Clément, Docteur « honoris causa » de l'Université de Louvain (<i>SOP et Jean Balzon</i>)	p. 65
La question uniate (<i>Vladimir Porech</i>)	p. 68

BIBLIOGRAPHIE

Introductions à l'histoire et l'ecclésiologie de l'Église melkite (*Serge Descy*) Éd. Saint-Paul, A.V.B., p. 70. - Les Chrétiens et leur histoire (*Pierre Vallin*) Éd. Desclée, A.V.B., p. 74. - Ministères et charismes dans l'Église orthodoxe (*Mgr Stéphane*) Éd. Desclée de Brouwer, J.M., p. 75. - Vie de Saint Colomban et de ses disciples (*Jonas de Bobbio*) Abbaye de Bellefontaine, J.M., p. 77. - Le Synaxaire (Tome II) Vie des Saints de l'Église orthodoxe (*moine Macaire de l'Athos*) Éd. To Perivoli, Salonique. J.M., p. 79.

Autres livres reçus :

Comme le feu mêlé d'aromates (*Gabriel Matzneff*) Éd. Table Ronde, p. 79. - Ottavogiorno (*Ed. Lavoro*) p. 80. - L'expérience bénédictine dans le miroir de la Bible (*André Gozier, m.b.*) Éd. Saint-Paul, p. 80.

Illustration, page 5 : Icône miraculeuse de Théophane le Grec (1340-1410) *La Vierge de Tendresse*, dite « Donskaya », la tradition voulant qu'elle ait été donnée au prince Dimitri Donskoï qui la fit porter devant son armée à la bataille de Kolkovo, le 8 septembre 1380, où il repoussa les hordes Tartares.

Tarifs des abonnements: voir p. 4 de la couverture

Prière à ceux de nos abonnés n'ayant pas encore réglé 1989 de le faire dès que possible. Nous les remercions de leur participation ainsi apportée à notre œuvre malgré les difficultés de la conjoncture actuelle.

Les abonnements à chacun des tomes annuels de la revue partent du 1^{er} janvier et se renouvellent tacitement, sauf notification contraire avant la fin de l'année en cours — ou refus, dès réception, du premier numéro de l'année nouvelle.

Manuscrits : Nous regrettons de ne pouvoir accepter que les manuscrits dactylographiés d'un seul côté et dont les notes sont reportées en fin du texte principal.

CONTACTS

REVUE ORTHODOXE DE THEOLOGIE ET DE SPIRITUALITE

FONDÉE EN 1949

Nouvelle série

TOME XXXXI

75005 PARIS

43, RUE DU FER-À-MOULIN

1989

L'ANTHROPOLOGIE THÉOLOGIQUE DE JEAN ZIZIOULAS Un bref aperçu

Esquisser la pensée du métropolite de Pergamos¹, un des théologiens les plus originaux et les plus profonds de notre époque — selon les mots du père Congar² même sous l'aspect particulier de l'anthropologie théologique et la forme provisoire de notes, n'est pas une tâche facile. Car cet auteur, que le lecteur français, surtout orthodoxe mais non uniquement, connaît sans doute au moins de nom, a élaboré de nos jours une synthèse théologique impressionnante pour sa cohérence « qui intègre remarquablement la tradition patristique grecque avec l'aspiration contemporaine à l'absolu du sens dans le don de soi³ ». Je voudrais pourtant m'y aventurer, poussé par devoir et par conviction. Le devoir de reconnaissance et de gratitude dues à celui qui m'a rendu sensible à la signification et à l'importance décisive de la problématique — philosophique et théologique — axée sur le *prosopon* (hypostase, personne, visage) dans son aspect anthropologique et ontologique, pour la pensée chrétienne; la conviction, d'autre part, que dans la pensée de Mgr Zizioulas, c'est la problématique et l'*éthos* de l'Eglise indivise qui re-émergent.

Deux précisions s'imposent : le métropolite de Pergamos n'est pas actuellement le seul auteur « personnaliste » dans le cadre de la pensée ecclésiale. Il faudrait lui associer les noms de Christos Yannaras en Grèce, d'Olivier Clément en France, de D. Staniloăe en Roumanie, du métropolite Georges Khodr' au Liban et d'autres encore, moins connus, pour se limiter au terrain orthodoxe. Ici, il faut dire d'emblée et sans équivoque que ce terrain n'est pas le seul car la 'personne' devient de plus

en plus — me semble-t-il — le bien de *tout* le monde chrétien, de *toute* l'Eglise dans sa pensée et sa vie (malgré les tâtonnements et les résistances).

Ces quelques pages ne veulent être que des *notes de lecture* d'une œuvre profonde, complexe et particulièrement dense. Elles représentent la première étape d'une recherche plus vaste de celui qui a l'audace de les rendre publiques; autrement dit, elles ne prétendent nullement être définitives. Le lecteur est donc prié de les considérer avec une indulgence particulière.

Quelques mots sur l'auteur : Jean Zizioulas, qui est à la fois un *historien* de la pensée de l'antiquité chrétienne et un *systématicien* original, cherche dans son œuvre à actualiser les intuitions patristiques pour l'homme contemporain. Sa préoccupation existentielle — déchiffrer l'énigme de l'existence humaine — va de pair avec ses recherches historiques et sa réflexion systématique.

Après des études théologiques à l'Université d'Athènes, il se spécialise à Harvard (Etats-Unis) en histoire de l'Eglise des trois premiers siècles avec G. Florovsky. Il y prépare à la fois une thèse sur la christologie de Maxime le Confesseur (jamais publiée) et un doctorat pour l'Université d'Athènes : *L'Unité de l'Eglise dans l'Eucharistie et l'Evêque durant les trois premiers siècles* (Athènes, 1965).

La liaison entre la *vérité de l'Eglise* — pleinement réalisée et manifestée à chaque réunion eucharistique — et le *problème existentiel de l'homme* — problème de l'être, ou de la libération de la vie de toute limite d'espace, de temps, de corruption et de mort — constitue la charnière qui relie, en les unifiant, toutes les études de Zizioulas⁴. Sa préoccupation ecclésiale et œcuménique l'a amené à élaborer des *critères théologiques* pour l'approche des textes historiques. Dans la question de la '*précompréhension adéquate*' en exégèse patristique se retrouvent l'historien et le 'systématicien'. Le retour à la *problématique ontologique* de l'Eglise indivise est réalisé dans le *dialogue* avec les philosophes et théologiens contemporains⁵.

Son œuvre, constituée par des articles très denses et quelques livres, est presque toute écrite à l'étranger, d'où sa notoriété. Très actif dans le mouvement œcuménique, Zizioulas a une approche, en théologie, qui se situe au-delà des divisions et séparatismes de l'apologétique; il s'agit d'une approche interconfessionnelle. Sa conception de l'Orthodoxie est celle de l'Eglise indivise, sur la base de laquelle il critique souvent la *praxis* de l'Orthodoxie historique. *Théologie orthodoxe*, pour l'auteur, signifie toujours l'expression de la foi de l'Eglise indivise, la foi biblique et patristique tout court. Il se veut, en effet, un théologien de l'Eglise, au-delà des séparations confessionnelles; d'où l'importance et la signification particulière de sa vision.

J. Zizioulas est bien connu depuis longtemps dans les milieux œcuméniques, surtout par ses travaux ecclésiologiques. Une thèse de doctorat, portant sur son ecclésiologie, a été soutenue à l'Université Paris IV-Sorbonne et l'Institut Catholique de Paris en 1987⁶. J'ose dire que depuis longtemps je reste convaincu de l'importance décisive de sa pensée pour la *théologie fondamentale*, *l'anthropologie théologique* et la *philosophie religieuse*.

Je considère que les trois articles de Zizioulas, notamment : *Human Capacity and human Incapacity : A theological Exploration of Personhood* (1975); *Du Personnage à la Personne — la notion de Personne et l'Hypostase ecclésiale* (en grec, 1977); *Vérité et Communio dans la Perspective de la Pensée Patristique grecque* (1977)⁷, constituent un ensemble de théologie fondamentale et d'anthropologie théologique — un ensemble de grande valeur et cohérence — développé ensuite par d'autres articles historiques et systématiques.

Donner un bref aperçu de cette vision d'ensemble avec ses implications philosophiques et existentielles — contribution pour une *Ontologie relationnelle* — tel est le but des pages qui suivent. Une vraie synthèse, que Zizioulas lui-même a parfois souhaitée⁸, n'a jamais été réalisée à ma connaissance. Je me limite ici à l'esquisser, conscient de son importance et de sa difficulté,

dans l'espérance d'un approfondissement ultérieur digne de cette pensée.

I. LA PENSÉE GRECQUE ANTIQUE ET L'« HELLÉNISME CHRÉTIEN »

Zizioulas se range — à la suite de Gilson, mais d'une autre manière — du côté de la légitimité et de la nécessité d'une *philosophie chrétienne*. Si cette philosophie, selon notre auteur, se fondait sur la notion de l'Être lié à la *nécessité*, on pourrait difficilement l'appeler « chrétienne ». A son avis, l'Être doit être lié à la *liberté* comme à son fondement ontologique ultime. Ceci peut se faire seulement si la notion de « personne » devient la *catégorie ultime* en ontologie. Donc, la vraie question pour la philosophie et la théologie chrétiennes se formule ainsi : Est-ce la 'personne' ou est-ce la 'substance-essence' qui est l'ultime catégorie pour la théologie⁹. Ceci nous ramène directement à la question de l'« hellénisme chrétien ».

A l'époque des Pères du II^e au IV^e siècle, selon notre auteur, la pensée grecque a subi une transformation radicale, voire un 'baptême' dans la foi biblique. Dans ce passage, certains éléments de la pensée grecque devaient changer radicalement. Signalons ici les principales transformations qu'indique Zizioulas :

a) Monisme ontologique grec et dialectique 'Créé-Incréé' patristique

1. Dans la *pensée grecque ancienne*, le monde (*kosmos*) était considéré comme éternel et en union ontologique avec Dieu. Dans cette optique, l'unité *Être-Dieu-Monde* constituait une « ontologie close ». La même unité existait entre « penser » et « être », unité caractéristique de l'esprit hellénique. Entre le monde et Dieu existait une dépendance mutuelle, dans laquelle l'oppo-

sition phénoménologique s'effaçait (derrière l'unité de l'Être)¹⁰. Dans cette vision de l'Être lié à la nécessité, il n'y avait de place ni pour la *liberté* ni pour le *néant* ontologiquement absolu. La tragédie grecque témoigne de cette vision du monde : hommes et dieux sont soumis à l'ordre cosmique de la fatalité. L'acte de la Création du monde par le « démiurge » de Platon était essentiellement un acte esthétique, non ontologique, la mise en forme d'une matière préexistante¹¹.

2. La *pensée biblique*, pour Jean Zizioulas, affirme au contraire la Création *ex nihilo* (*ktisis*), acte ontologique absolu qui pose une vraie *dialectique* entre le Créateur et la Création tirée du néant, et situe le monde non « en Dieu », mais « face à lui »¹². La liberté de Dieu constitue donc le fondement ontologique de la Création.

3. Selon l'auteur, les *Pères grecs* furent historiquement aux prises avec deux approches de Dieu incompatibles entre elles, approches qui menaient à deux ontologies opposées. Dans la pensée grecque (selon l'union ontologique Dieu-monde) l'Être tient une place ontologique décisive; par contre, dans la pensée patristique, ce n'est pas l'Être qui est ontologiquement ultime, mais la *liberté* du Créateur. Ceci libère l'Être de la nécessité et pose le *néant* comme fondement ontologique absolu. Le monde, selon les Pères, aurait pu ne pas exister du tout. Dieu « est la cause non seulement des êtres mais aussi de l'« être » — et même de son propre être¹³ ». *L'existence est le fruit de la liberté* (autrement dit, la Création est grâce) et *elle est menacée sans répit par la mort* (la nature créée est mortelle, selon saint Athanase). Le *non-être* n'est pas automatiquement supprimé par le fait de l'existence, la dialectique est conservée. Il la traverse et la pénètre sans cesse¹⁴; ainsi le créé « périt en existant et existe en périssant », il est *par nature tragique*. Il ne peut vivre seul et simultanément, il est tant aimé par Dieu qu'il doit vivre¹⁵. Pour les Pères grecs, le problème de la Création est *la mort*, le péché comme problème *ontologique* et non moral (*astochia*). La réponse à ce problème nous est donnée avec la *résurrection du Christ*.

b) Vérité, « Être » et Histoire

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

1. Pour la *pensée grecque* ancienne, la Vérité *transcende* l'histoire qui était ressentie comme ontologiquement problématique. Pour cette « ontologie close », la Vérité était une *question cosmologique*¹⁶.

2. Pour les *Juifs*, l'histoire était considérée comme le lieu de l'activité de Dieu, le 'signe' de Sa promesse. La réponse du Peuple élu constitue elle-même une partie de la définition de la Vérité. La Vérité ultime c'est la promesse de Dieu, coïncidant avec la fin — accomplissement de l'histoire — Vérité donc *eschatologique*¹⁷.

3. Selon Zizioulas, le problème *patristique* du caractère *christologique* de la Vérité peut être résumé ainsi : « Comment la Vérité peut-elle être considérée *simultanément* sous l'angle de la *signification permanente de l'être* (préoccupation des Grecs), sous celui du *dessein ultime de l'histoire* (préoccupation des Juifs), et sous celui du *Christ historique* (prétention des chrétiens) — et tout cela en préservant l'« *altérité* » de Dieu par rapport à la Création ? »¹⁸

La réponse de la patristique grecque réside dans l'identification de la Vérité avec la *communio*, celle-ci n'étant pas *ajoutée* à l'être, mais l'être étant *constitué comme communion*¹⁹.

c) Personne, Liberté et Altérité

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

gique et la *nécessité* logique, *cosmique*.

2. Le concept ontologique de 'personne' est né historiquement de l'effort des Pères cappadociens pour exprimer la foi de l'Eglise en un Dieu Trinitaire, à travers l'identification de l'*hypostase* et de la *personne* jusqu'alors sans contenu ontologique. Il fallait éviter l'erreur des Sabelliens et ne pas mettre en danger le *monothéisme* ni même l'*altérité-indépendance ontologique* de Dieu vis-à-vis du monde. Dans cette perspective, la 'personne' c'est l'*hypostase même de l'«être»*, selon Zizioulas. Les êtres ne ramènent plus leur « être » à l'« être en soi » mais à la « personne », qui *constitue* précisément l'être (leur 'principe' ou 'cause')²⁰.

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

« Sans personne ou hypostase ou mode d'existence, il n'y pas d'«ousia» ou de nature; sans «ousia» ou nature, il n'y a pas de personne; cependant, le «principe» ou la «cause» ontologique de l'être... n'est pas l'ousia ou la nature, mais la *personne* ou l'*hypostase*. Ainsi, l'existence se ramène non pas à la substance mais à la personne²¹ ».

II. ANTHROPOLOGIE : LE PERSONNAGE TRAGIQUE

Zizioulas fait au départ deux remarques méthodologiques, fondamentales pour l'approche théologique de l'homme :

a) L'approche de l'homme doit-elle se faire à partir de la *nature* humaine ou bien à partir d'autre chose ? L'homme de l'expérience objective est-il vraiment l'homme ? L'approche 'objectivée' (à partir de la 'nature' ou 'essence') est-elle une approche adéquate pour l'anthropologie chrétienne²²? La question est liée à la notion de *Péché* et de *Rédemption*. Pour l'auteur, l'homme résiste à une définition 'substantielle'. Les réalités théologiques de l'*homme*, '*imago Dei*', du *Péché* et de la *Grâce* se réfèrent à une vraie *ontologie* de

l'homme, non pas celle de la substance objectivée mais celle de la *communio*.

b) L'approche ontologique pertinente de la théologie est celle de la 'personne' (être 'relationnel', être en communion), non de l'*individu* (être en soi, substance objectivée). A ce point, il faut bien préciser que pour l'auteur, la 'personne', étant « l'horizon sur lequel se révèle la vérité de l'être »²³, est bien l'ultime catégorie anthropologique, christologique ou triadologique.

Selon les Pères grecs²⁴, 'nature' se réfère au *fait de l'existence (hoti esti)*, tandis que 'hypostase' ou 'personne' se réfère au *mode d'existence (pôs esti)*. L'« image de Dieu » en l'homme dans la Création se réfère à son mode d'existence (la 'personne'), non à sa nature biologique (mortelle). La *survie éternelle de cette nature mortelle en l'homme (et à travers lui de la Création entière) est assurée à travers la communion par participation* non à la nature de Dieu, non susceptible de participation, mais à Son *existence personnelle (Communio sans participation)*²⁵. Cette *réalisation de la 'personne' en l'homme (la 'vie éternelle')* s'appelle la *déification*. Résumons brièvement :

a) la 'personne' est la notion première et absolue de l'existence (conçue non 'en soi', mais comme 'relation à'). Elle signifie 'ouverture de l'être' : mieux, l'être comme ouverture; simultanément *ekstasis* et *hypostasis*, être vraiment comme mouvement vers la communion.

b) Elle ne peut pas exister dans l'isolement car elle 'est' comme *rupture de la volonté égocentrique* et soumission libre à la présence de l'autre²⁶.

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

d) Seulement quand la nature est personnelle elle existe vraiment, éternellement²⁷.

L'ultime provocation à la *liberté humaine* c'est le 'donné' de l'existence, le dépassement qui constitue la

recherche la plus tragique de la personne. La cause de la liberté ontologique de Dieu n'est pas Sa « nature » (divine) mais Son « mode d'existence » (*l'amour libre* du Père). Ceci veut dire que le seul exercice ontologiquement possible de la liberté c'est l'Amour. En la « personne », liberté, amour et vie coïncident²⁸.

Le « donné » de l'existence comme *nécessité ontologique* d'un côté, et *l'individualisme*, la séparation des êtres, qui aboutit à la *mort*, de l'autre, sont les *deux passions* de l'homme existant comme nature biologique, selon Zizioulas. Au lieu d'être véhicules de la « personne », le *corps* et l'*éros* deviennent son masque dans l'existence déchue. L'*ek-stasis* devient *apo-stasis* (distance entre personne et nature), la *différence* devient *division*²⁹. L'homme cherche à être personne, à exister comme *extase vers l'autre* et échoue, il aboutit à l'*individu*. La mort est la conséquence du *péché comme échec (astochia)*. L'énergie extatique (*éros*) conduisant à la naissance est liée à cette « passion » de la nécessité ontologique, à la *priorité ontologique de la nature sur la personne*. Pour éviter les conséquences du personnage tragique, la personne — comme liberté ontologique absolue — nécessite ainsi une *constitution hypostatique sans nécessité ontologique*. Autrement dit, il faut d'un côté *éviter la destruction* de l'*éros* et du corps (constituants fondamentaux de l'hypostase biologique) et de l'autre *changer le mode constitutif* de l'hypostase (à travers une « nouvelle naissance d'en haut » — le baptême)³⁰. Ceci nous conduit à la Christologie.

III. CHRISTOLOGIE : LA PERSONNE, LA VÉRITÉ

a) La personne

Le *mystère de l'homme* se révèle pleinement à la lumière du Christ, selon Zizioulas. Le Christ apporte à l'histoire *la réalité même de la personne* et en fait

le fondement et l'hypostase pour tout homme. Il ne se situe pas simplement vis-à-vis de chaque homme, mais constitue le « fondement ontologique » de chaque homme³¹.

Le contenu existentiel du péché étant la *perversion de la 'personnalité (personhood)* de l'homme — c'est-à-dire son introversion idôlatre vers la *Création*, qui, à cause de sa rupture de communion avec le Créateur aboutit à l'abîme du néant — le but de la *Création* (la communion avec Dieu) est miné³².

Par l'événement du Christ cette *division* (séparation sans communion) devient *différence* (dans et par la communion). La nature humaine dans la personne du Christ retrouve son événement extatique vers Dieu, devenant ainsi une « nouvelle Création ». La division, la séparation, la mort, sont surmontées. *La « Personne » est restaurée en Christ*, non au niveau de l'individu mais *au niveau de la vraie 'personnalité'*, qui est capable de contenir *la totalité de la nature humaine* puisque le Christ n'est pas un individu mais *la seule vraie Personne* de l'histoire humaine³³. Selon Zizioulas la dialectique christologique créé — incréé de Chalcedoine est dépassée, non supprimée³⁴. *L'homme est homme en communion avec Dieu*. La signification existentielle du dogme de Chalcedoine est que la liberté sans amour (« séparation »), comme l'amour sans liberté (« mélange ») conduisent à la mort, élément « essentiel » de la *Création*. Pour que le créé échappe à ce destin il lui faut une « nouvelle naissance » (le mode d'existence du Christ, « sans séparation et sans mélange »). Si notre identité personnelle prend source au sein des *relations qui sont amour*, alors notre nature créée, unie *sans division* et *sans mélange* au Dieu incréé par la *communion* (la Grâce), sera sauvée du destin de la mort. L'Église par le Baptême et l'Eucharistie nous offre la possibilité de cette survie éternelle, la déification³⁵.

Le *Baptême en Christ* est « constitutif » de la personne puisque, selon l'auteur, il s'agit de l'application à l'humanité de la *relation filiale* du Christ au Père, le Christ étant *l'homme catholique* (dernier Adam), l'*Un*

qui est simultanément *multiple* (le Christ présent à l'histoire *comme* Son Corps, l'Église³⁶).

L'*hypostase ecclésiale* du baptisé en Christ est *sacramentelle* car elle ne supprime pas l'*hypostase biologique*, mais elle la dépasse. L'homme de l'*hypostase sacramentelle* apparaît non tel qu'il est mais *tel qu'il sera* (fils dans le Fils Unique). La « personne » appartient à l'*eschatologie* comme aboutissement final de l'existence humaine³⁷. Dans la lutte ascétique le baptisé admet sa nature biologique mais *il veut l'hypostasier* (faire exister) en Christ, par la communion, *selon un mode non biologique*, pour lui donner une *véritable ontologie* (la « Vie éternelle »).

b) La Vérité

J. Zizioulas parle d'une *ontologie de la communion* ou « ontologie relationnelle », pour laquelle la Vérité ultime de l'Être ne se trouve que dans la communion comme *événement*. La communion est le fondement de l'« Être » lui-même³⁸.

La *chute* consiste dans le refus de faire que l'« être » dépende de la communion. Ainsi la *vérité de l'être* prend le pas sur la *vérité de la communion*. Le monde déchu est un *monde d'objets*, où *les êtres sont avant d'être en communion*. Vérité et liberté, vérité et amour sont en conflit. L'« autre » (l'individu ou la chose) se pose devant moi comme objet de connaissance *avant* la relation de communion. La connaissance précède l'amour. L'« être » est ainsi fragmenté avant d'être référé à la vérité³⁹.

Le « lieu » du dépassement de cette condition déchu est la « personne ». Son essence consiste dans le fait qu'elle est *révélation de la Vérité de l'Être*, non comme substance (« nature »), mais comme « mode d'existence ». Elle est *l'horizon sur lequel se révèle la Vérité de l'Être* comme « image » (*eikon*) unique, *non-réitérable*, de la *totalité* de l'Être. En elle, *altérité* et *communion* coïncident dans l'*amour* et la *liberté*⁴⁰. En ce sens, seul le Christ est la *Vérité* et la *Vie*, non comme « nature » ou individu mais comme « hypostase »,

« personne », l'*eikon* de la totalité de l'humanité.

La *Parole de Dieu* (la Vérité) habite l'histoire comme *communion* à l'intérieur d'une communauté. Le Christ, dit Zizioulas, se révèle lui-même comme la Vérité, non pas dans la communauté, mais *en tant que* communauté (l'Église, Son « Corps »). La communauté elle-même devient vérité⁴¹. Le Christ est *révélé*, mais aussi *réalisé* dans notre existence comme communion dans l'Église. La Vérité *jaillit* au milieu de nous; elle a un aspect *prophétique*, épiciétique (eschatologique) et *cosmique*, elle devient *liberté* de l'« Amen » continué de la Création⁴².

La gnoséologie de J. Zizioulas découle de son ontologie — qui est libre de la cosmologie et de la gnoséologie, à l'inverse des Grecs anciens. Il ne s'agit pas d'une « ontologie descriptive » (phénoménologique) mais d'une « ontologie extatique » (découlant de la *ktisiologia* de l'auteur). C'est une *Ontologie Communionnelle*, libre de la « nature ». En effet la notion de *nature* réapparaît — écrit l'auteur — dès lors que l'on aborde la Vérité du point de vue cosmologique⁴³. L'Être est lié à la *liberté* (non-nécessité) comme *communion-amour* (personne comme « extase »); *communion par participation* (pour le créé), *communion* sans participation (pour l'incréd). C'est là à mon avis le point important, décisif de la pensée chrétienne. Il s'agit — chez Zizioulas — d'une justification théologique de l'ontologie (philosophie)⁴⁴.



Cette esquisse qui simplifie peut-être trop les choses n'a pour but que d'attirer l'attention du lecteur sur la vision si riche de l'auteur. Une caractéristique de son écriture est que l'œuvre étant en soi très condensée — justement sous forme d'articles, le plus souvent —, elle exigerait plutôt des commentaires développés qu'un résumé pour qu'apparaisse sa cohérence interne. Pour ne donner que quelques exemples : le lecteur peut rester étonné de la notion du *néant* découlant de la doctrine de la Création comme ontologiquement absolu chez Zizioulas; de la *nature* humaine (fatalement ?)

mortelle, donc essence tragique; de la place réduite de la doctrine des Énergies divines dans son œuvre⁴⁵. Mais c'est surtout l'affirmation que Dieu (l'amour libre du Père) est la cause, non seulement de l'« être » des êtres mais aussi de Son propre « être » qui crée beaucoup de perplexité. En effet Zizioulas pose la liberté de la Personne (du Père) comme fondement ontologique absolu de l'« Être ». Ceci lui a valu des critiques⁴⁶ — il faut bien le dire en conclusion de cet aperçu. Sans vouloir entrer dans les détails du débat — cela fait partie en effet de mes recherches actuelles — et en m'abstenant pour le moment de prendre position, je voudrais simplement signaler au lecteur que les critiques lui viennent du côté aussi bien orthodoxe que catholique et se situent au niveau tant historique que systématique de sa pensée.

a) Sur le plan *historique* je me permets de signaler la critique de Nikos Matsoukas⁴⁷ de l'Université de Thessalonique qui, dans le second volume de sa dogmatique, reproche au métropolite l'expression « Dieu en tant que Père et non en tant que « substance » ... confirme perpétuellement Sa *libre* volonté d'exister (en engendrant le Fils et en spirant l'Esprit). Si Dieu existe, c'est parce que le Père existe, c'est-à-dire Celui qui par amour et librement engendre le Fils et spire l'Esprit. Ainsi Dieu comme personne — l'hypostase du Père — fait que la substance divine est ce qu'Elle est : le Dieu Un⁴⁸. A ceci Matsoukas oppose un passage du *Contra Arianos* d'Athanase d'Alexandrie qui distingue face aux Ariens la « naissance selon la nature » (du Fils par le Père) de la « Création selon la volonté ».

b) Sur le même plan le père André de Halleux⁴⁹, de l'Université de Louvain, en Belgique, historien, orientaliste et membre catholique de la commission mixte pour le dialogue orthodoxe/catholique-romain, critique l'interprétation de Zizioulas sur la « révolution » opérée par les Cappadociens au IV^e siècle dans la pensée philosophique, notamment l'ontologie⁵⁰. Selon de Halleux la révolution personaliste de la théologie n'est pas

assignée de manière correcte aux Pères Cappadociens par le métropolite de Pergamos. Il faut dire d'emblée que je suis conscient ici de trop simplifier les choses, soit du côté de l'analyse subtile de Zizioulas, soit pour la complexité des analyses historiques de De Halleux. Peut-être leur opposition est-elle au fond moins réelle qu'apparente. Je ne veux ici que signaler un débat en me réservant pour son approfondissement.

c) En conclusion, je voudrais signaler aussi la critique de Jean Panagopoulos⁵¹ de l'Université d'Athènes, critique qui se situe au niveau plutôt systématique qu'historique. Quoique elle vise — à mon avis — plus particulièrement l'œuvre de Christos Yannaras⁵² — elle suppose en même temps une critique du métropolite de Pergamos. Son point de départ — en simplifiant les choses à l'extrême — est la contestation de la priorité ontologique de la « personne » sur la « nature » (en Dieu Trinité), priorité commune à la pensée des deux auteurs. Panagopoulos propose une interprétation historique de l'*identification* de l'hypostase avec la personne au IV^e s., notamment une définition *apophatique* de la relation essence-hypostase (personne). Cette critique s'inspire ici quelque peu — me semble-t-il — de Vladimir Lossky⁵³. Panagopoulos insiste particulièrement sur le rapport *apophatique ousia/prosôpon*, sur la distinction Essence/Énergies incréées en Dieu et — plutôt contre Yannaras — nie la possibilité d'une justification *philosophique* de la personne. Sur ce dernier point au moins, Zizioulas est entièrement d'accord, étant donnée l'importance décisive de la médiation christologique dans son œuvre⁵⁴. Il s'agit ici d'une contribution remarquable à un débat passionnant.

L'homme contemporain estime particulièrement l'anthropologie de l'identité personnelle, de la « personne »; celle-ci est un « pur rejeton de la pensée patristique grecque⁵⁵ » — donc un héritage de l'*Église indivise*, même si son « lieu » privilégié aujourd'hui est la tradition orthodoxe, pour des raisons historiques assez

complexes. Le but de cette brève esquisse était de suggérer les implications ontologiques et existentielles du *prosôpon* dans l'anthropologie théologique de Jean Zizioulas. Depuis longtemps, étant profondément touché par la division des Églises — notre contre-témoignage chrétien dans le monde — je m'efforce de comprendre comment se pose le problème œcuménique du point de vue théologique car les facteurs non théologiques du schisme (tout un contentieux historique et culturel) sont évidents⁵⁶. Je suis arrivé à la conviction que nos difficultés dans les dialogues interconfessionnels se situent au niveau du *non-dit*, au niveau de la théologie fondamentale, voire des présupposés herméneutiques avec lesquels on lit la Tradition commune. Ces présupposés sont, — me semble-t-il —, d'ordre philosophico-culturel, dans le sens le plus large du terme. Un tel présupposé pour l'Orthodoxie — on l'a bien vu dans le cas du métropolite de Pergamos — est la « personne ». La *question de base* (que je pose autant à moi-même qu'à Jean Zizioulas et à laquelle je ne pourrais pas répondre aujourd'hui) est celle du « cercle herméneutique », voire de la « pré-compréhension » : jusqu'à quel point la pensée systématique de l'auteur influence-t-elle sa lecture de l'histoire, sur laquelle elle se base (et vice-versa) ? Je me permets d'amorcer ici ce problème tout en exprimant ma profonde admiration pour une pensée particulièrement riche et stimulante, vraiment ecclésiale.

Constantin AGORAS

NOTES

1. La pensée de Jean Zizioulas, né en 1931, depuis 1984 métropolite de Pergamos, se développe parallèlement à celle de Christos Yannaras en Grèce. Zizioulas a longtemps résidé et enseigné en Écosse et depuis 1984 aussi à l'Université de Thessalonique en Grèce. Disciple de G. Florovsky à l'Université de Harvard (États-Unis) il se situe dans la ligne de son maître (renouveau néopatristique).
2. Cf. Y Congar, « Bulletin d'ecclésiologie », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1982/1, p. 88-89 (recension de

- L'Être ecclésial, Labor et Fides, Genève, 1981, 149 p., recueil des principaux articles de l'auteur).
3. Cf. A. De Halleux, « Personnalisme ou Essentialisme trinitaire chez les Pères Cappadociens », dans *Revue théologique de Louvain* 17 (1986), p. 133-135.
 4. Cf. *L'Être ecclésial*, p. 9.
 5. « La philosophie occidentale de notre temps, surtout en dehors de l'Église, a franchi pour nous quelques étapes importantes vers l'ontologie relationnelle (p. ex. E. Lévinas, M. Buber etc.) », écrit Zizioulas dans : « Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie », sa contribution à l'ouvrage collectif *Mélanges J.J. von Allmen — « Communio Sanctorum »*, Labor et Fides, Genève, 1982, p. 151. L'influence de ces deux auteurs sur Zizioulas est remarquable mais l'absence d'une influence de l'Occident chrétien (Blondel, Péguy, G. Marcel, Mounier, jusqu'à Zundel et Habachi pour ne citer que quelques-uns) me semble quelque peu étonnante.
 6. Gaëtan Baillargeon, *L'Oeuvre de J.D. Zizioulas — Une vision théologique de l'Église dans l'Orthodoxie contemporaine*, Paris, 1987 (Thèse non publiée).
 7. La référence complète : « Human Capacity and human Incapacity : A theological exploration of Personhood », dans *Scottish Journal of Theology* 28 (1975), p. 401-447 cité *Human Capacity*; « Du Personnage à la Personne — la Notion de la Personne et l'Hypostase ecclésiale », dans *L'Être ecclésial* (supra), p. 23-55 (original en grec, dans *Mélanges offerts au Métropolite de Chalcédoine Méliton*, Thessalonique, 1977, p. 287-323) cité *Personnage-Personne* « Vérité et Communion dans la Perspective de la Pensée patristique grecque », dans *Irénikon* 50 (1977), p. 451-510; repris et corrigé dans *L'Être ecclésial*, p. 57-135 cité *Vérité et Communion*.
 8. *L'Être ecclésial*, p. 19.
 9. Cf. J. Zizioulas, « The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in historical and Ecumenical Perspective », dans *Credo in Spiritum Sanctum — Atti de Congresso teologico internazionale di pneumatologia in occasione del 1600^e anniversario del 1^{er} Concilio di Costantinopoli e del 1550^e anniversario del Concilio di Efeso, Roma, 22-26 marzo 1982*, t. 1, Vatican, 1983, p. 45, n. 45; p. 46.
Autre formulation du même problème : une approche ontologique de l'homme, de la Création et de Dieu, par le biais de la *nature* (substance, essence) est-elle adéquate ? Il s'agit de la pertinence de l'ontologie grecque (spécialement aristotélicienne) pour la théologie. À cette question Zizioulas répond *négativement*. La seule approche *chrétienne* selon lui, est l'approche par le biais de la « personne » et non de la « substance » (essence). À *L'Être comme essence* il oppose *L'Être comme communion*.
 10. Cf. J. Zizioulas, « Christologie et existence; la dialectique créé-Incréé et le dogme de Chalcédoine », dans *Contacts* 36 (1984), p. 154-172 (cité dans la suite *Christologie*), p. 158.

11. *Idem*, p. 157.
12. *Ibid*, p. 158.
13. *Ibid*, p. 161.
14. *Ibid*, p. 163.
15. *Ibid*, p. 164-165.
16. Cf. J. Zizioulas, *Vérité et Communion*, p. 58-59.
17. *Idem*, p. 58.
18. *Ibid*, p. 61 (c'est moi qui souligne).
19. *Ibid*, p. 89. Dans l'existence l'« être » est constitué avant la communion. Il s'agit bien sûr de l'existence *déchue*.
20. Cf. J. Zizioulas, *Personnage-Personne*, p. 31-32.
21. *Idem*, p. 35, n. 27 (La thèse fondamentale pour l'Ontologie personnaliste de Zizioulas et de Yannaras critiquée par de Halleux et Panagopoulos). Cf. *infra notes 48 et 50*.
22. Cf. *Human Capacity*, p. 401-407.
23. Cf. J. Zizioulas, *Vérité et Communion*, p. 94.
24. La distinction est claire chez Maxime le Confesseur. (*Logos physéôs/Tropos hyparxeôs*), lequel souligne à la suite des Cappadociens que les différents *logoi* n'existent jamais « nus », mais en tant que « modes d'existence »; cf. Zizioulas, *Personnage-Personne*, p. 34, n. 26 et *Vérité et Communion*, p. 76, n. 64.
25. Cf. J. Zizioulas, *Vérité et Communion*, p. 82-83.
26. Cf. E. Lévinas, *Éthique et Infini*, Fayard et Radio-France, Paris, 1982, p. 91-98.
27. Cf. J. Zizioulas, *Human Capacity*, p. 408; et « The Contribution of Cappadocia to christian Thought », dans *Sinasos in Cappadocia* (ouvrage coll.). London, 1986, p. 34-36.
28. Cf. J. Zizioulas, *Personnage-Personne*, p. 35-38.
29. *Idem*, p. 43-44; *Human Capacity*, p. 425.
30. Cf. *Personnage-Personne*, p. 46.
31. La *désindividualisation* du Christ exige un conditionnement pneumatologique et ecclésiologique de la Christologie (cf. « Le Mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe », dans *Irénikon* 1987/3, p. 330 ss.).
32. Cf. J. Zizioulas, *Human Capacity*, p. 434.
33. *Idem*, p. 435. Il faut noter ici la différence entre *Union hypostatique* (union selon la *personne*) et *Communicatio idiomatum* (à partir des *natures*) dans la Christologie. Cf. *Human Capacity*, p. 435 ss; *Vérité et Communion*, p. 97, n. 106.
34. Cf. J. Zizioulas, *Christologie*, p. 165 ss.
35. *Idem*, p. 170-171.
36. Cf. J. Zizioulas, *Personnage-Personne*, p. 50 et *Le Mystère de l'Église* (op. cit. supra n. 31), p. 327 ss.
37. Cf. J. Zizioulas, *Personnage-Personne*, p. 50.
38. Cf. J. Zizioulas, *Vérité et Communion*, p. 76.
39. *Idem*, p. 90-93.
40. *Ibid.*, p. 94-95.
41. *Ibid.*, p. 103.
42. *Ibid.*, p. 104-110.

43. *Ibid.*, p. 61, n. 14; p. 66, n. 37.
44. « La philosophie pourra arriver jusqu'à la constatation de la réalité de la personne, mais seule la théologie pourra parler de la personne authentique, véritable ... Si Dieu n'existe pas, il n'y a pas de personne », dans *Personnage-Personne*, p. 36.
45. Selon A. de Halleux (art. n. 3, supra), p. 134, n. 20. « J. D. Zizioulas ne fait pas appel aux « énergies » divinisantes de la théologie palamite et son raisonnement n'est plus ici strictement trinitaire, en ce sens que la conception personnaliste, ou dialogale, des rapports entre Dieu et l'homme vaut pour le judaïsme ou l'islam aussi bien que pour le christianisme ».
46. Cf. le débat suscité par la parution de l'article « Christologie et existence » en Grèce en 1982 (supra n. 10) publié sous le titre « La relation de l'hellénisme et du christianisme et le problème de la mort ». — A propos de l'article « Christologie et existence » (orig. en grec, dans *Sinaxi* 3, 1982, p. 77-82), trad. franç. dans *Contacts* 37 (1985), p. 60-72.
47. Cf. N. Matsoukas, *Théologie dogmatique et symbolique*, T. II, (en grec), Phournaras, Thessalonique, 1985, p. 96, n. 56.
48. Cf. *Personnage-Personne*, p. 34.
49. Cf. A. de Halleux (art. n. 3, supra) et « 'Hypostase' et 'Personne' dans la formation du dogme Trinitaire (ca. 375-381) », dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 79 (1984), p. 313-369 et 625-670.
50. Le père de Halleux examine l'analyse historique de Zizioulas d'après l'article cité (supra n. 9).
51. Cf. Jean Panagopoulos, « Ontologie ou théologie de la personne? » (en grec), dans *Sinaxi* 13 (1985), p. 63-79 et 14 (1985), p. 35-47.
52. *Christos Yannaras*, né à Athènes en 1935, philosophe et théologien grec. Après avoir étudié en Grèce et en Allemagne il est actuellement professeur de philosophie à l'École supérieure des Sciences Politiques à Athènes. Son œuvre (une vingtaine presque de volumes et plusieurs articles) est axée sur le thème de la « personne ». Je me limite ici à signaler son *Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1982; *Philosophie sans Rupture*, Labor et Fides, Genève, 1986 et *La Liberté de la Morale*, Labor et Fides, Genève 1982 (traductions en langues occidentales de trois de ses œuvres les plus importantes).
53. Cf. Vi. Lossky, « La notion théologique de la personne humaine », dans *A l'Image et à la Ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 109-121.
54. Cf. supra n. 44. — 55. Cf. *Personnage-Personne*, p. 23.
56. Cf. P. Lemerle, « L'Orthodoxie byzantine et l'Oecuménisme médiéval : les origines du 'Schisme des Églises' », dans *Bulletin de l'Association G. Budé* 2 (1965), p. 228-246; une autre tendance plutôt opposée — dans le sens de l'« historiosophie » — est représentée par Ph. Sherrard, *The Greek East and the Latin West*, Oxford Univ. Press, London, 1959 et par Ch. Yannaras lui-même.