

CONTACTS

Revue Orthodoxe de Théologie et de Spiritualité

Association gestionnaire sans but lucratif (Loi 1901) Siret : 309.133205.00018

Direction-Rédaction: 43, rue du Fer-à-Moulin, 75005 Paris — Tél. (1) 45.35.80.98

Abonnements à «Contacts» (tarif 1993)

ABONNEMENT ANNUEL (1 tome, 4 numéros) — partant du 1^{er} janvier.
«Juste prix»: France, 220 FF; Etranger, 240 FF; U.S.A., 50 dollars.
«Réduit (en principe Clercs et étudiants)»: France, 205 FF; Etranger, 225 FF; U.S.A., 47 dollars. «Soutien»: 300 FF. La revue étant publiée en tomes annuels, tous les abonnements partent du 1^{er} janvier de chaque année.

Les abonnements se renouvellent d'année en année à moins d'instructions contraires. **REGLEMENT:** Compte Chèques Postaux: Paris 7495.15 W. Banque: Crédit Lyonnais, Paris ag. Y, compte 63337 x — (Chèques et Eurochèques payables à l'étranger: ajouter 20 FF. pour frais d'encaissement).

Service diaconal œcuménique « Enotikon »

Nous recevons, 43, rue du Fer-à-Moulin, Paris 5^e (carrefour Monge-Gobelins, Métro: Censier-Daubenton ou Gobelins), sur rendez-vous. Nos amis peuvent y obtenir des renseignements concrets.
Téléphone: (1) 45.35.80.98. Pour les rendez-vous, prière d'écrire ou de téléphoner.

Service orthodoxe de presse et d'information (S.O.P.).

Placé sous les auspices du Comité Interépiscopal orthodoxe en France publie un bulletin mensuel avec des suppléments et un annuaire annuel de l'Eglise. S.O.P., 14, rue Victor-Hugo 92400 Courbevoie;
par téléphone: (1) 43.33.52.48. C.C.P. Paris 21.016.76 L:

Bulletin mensuel (10 numéros par an); informations sur la vie de l'Eglise, points de vue sur l'actualité, documents, chroniques livres et revues, programmes des émissions orthodoxes radio-télévision, annonces de cours, conférences, sessions. Abonnement annuel: France 180 FF; autres pays 210 FF (tarifs avion sur demande).

Annuaire 1993 de l'Eglise Orthodoxe en France prix : 65 FF franco.

Fraternité orthodoxe en Europe occidentale (Rencontres inter-orthodoxes, débats, approfondissement de la foi) publie en français, à l'usage des clercs et des laïcs, et soigneusement mis à jour annuellement :

Calendrier liturgique orthodoxe pour l'année 1993 (ordo temporal et sanctoral, lectionnaire, notes et rubriques très développées) 130 pages, 15 x 20 en 2 couleurs. Prix: 63 FF + port (à régler au CCP Fraternité orthodoxe Paris 22.601.08 V, ou chèque bancaire adressé à la trésorière Olga Victoroff, 9 allée d'Arques, 91390 Morsang-sur-Orge. Port: France 8,00 F; autres pays 6 F.

Le **Service Sonothèque** propose des enregistrements de cours et de conférences: théologie, spiritualité, histoire de l'Eglise... de: Père Cyrille Argenti, Père Boris Bobrinskoy, Olivier Clément, Père Michel Evdokimov, Père Jean Guelt, Père Romul Joanta, Père Elie Mella, etc.

Ce service est bénévole, donc non professionnel ni commercial. Participation aux frais: 60 F la cassette de 60 mn, 65 F la cassette de 90 mn (franco). Catalogue complet sur demande. Fraternité orthodoxe, Service Sonothèque, 121, rue du Clos Saint-Labre, 84200 Carpentras. Tél. 90.63.59.63.

Imp. Service Concordia, 94500 Champigny Le Directeur-Gérant: J. BALZON
Commission Paritaire des Papiers de Presse N° 53610

ISSN — 0045.8325

CONTACTS

REVUE FRANÇAISE DE L'ORTHODOXIE UN GRAND THÉOLOGIEN : JEAN ZIZIOULAS HELLÉNISME ET CHRISTIANISME

(Constantin Agoras)

HYMNE SUR LA RÉSURRECTION

(saint Ephrem le Syrien)

PRIÈRE POUR LES MORTS

(Acathiste de St Job de Potchaïev)

MYSTAGOGIE TRINITAIRE DES SACREMENTS

(Père Boris Bobrinskoy)

UN PHILOSOPHE GREC S'ENTRETIENT AVEC

UN PHILOSOPHE RUSSE

(Christos Yannaras et Constantin Sigov)

PHILOCALIQUES (extraits)

(Jacques Touraille)



XXXIV^e ANNÉE - N° 160

4^e TRIMESTRE 1992

PRIX DE CE NUMÉRO : FRANCE : 55,00 FF — ETRANGER : 60,00 FF

HELLENISME ET CHRISTIANISME : la question de l'histoire, de la personne et de sa liberté selon Jean Zizioulas

1 — Présentation de la problématique

D'après J. Zizioulas¹ « le respect envers l'identité personnelle de l'homme constitue l'idéal le plus important peut-être, de notre époque ». A la suite des « lumières » et du nouvel humanisme la question de la personne est située dans le cadre « d'une morale autonome, voire d'une philosophie existentielle purement humaniste ». Mais on ne soupçonne guère selon notre auteur que ce concept « est indissolublement lié à la théologie, tant historiquement qu'existentiellement ». Selon lui, en effet, bien que les origines d'un questionnement existentiel sur la personne (*prosopon*, *persona*, identité et liberté personnelles) remontent à l'antiquité classique, grecque et romaine, le plein éclaircissement du contenu de cette notion et sa justification ontologique ont eu lieu historiquement dans le cadre de l'effort de la tradition ecclésiale comme réponse à des questions sur l'être de Dieu (par rapport à l'être du monde) et sur l'être de Son Christ. Or, « le lien entre le concept de la personne et la théologie patristique est profond et indestructible ». C'est ainsi que pour l'auteur « la personne, aussi bien comme concept que comme réalité vécue, est un pur rejeton de la théologie patristique : en dehors de celle-ci, son profond contenu ne peut être ni compris ni justifié ». Pourquoi et dans quel sens ? Le métropolite de Pergame est catégorique : « la personne ne pourra pas se réaliser en tant que réalité intracosmique ou humanitariste. 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. Car la personne véritable, en tant que liberté ontologique absolue ne peut être qu'« incréée », c'est-à-

dire libre de tout « donné », sa propre existence comprise. Si en effet, une telle personne n'existe pas, alors le concept de « personne » n'est qu'une rêvasserie arbitraire. Si Dieu n'existe pas, il n'y a pas de personne »². Comment et à partir d'où l'auteur envisage-t-il le questionnement sur l'ontologie de la personne (« être-personnel » et de sa liberté (« être-libre ») ?

Il faut le dire d'emblée : celle-ci est commandée par une affirmation fondamentale, d'une grande importance, à savoir que « la prétention du Christ d'être la Vérité (Jn 14, 6) constitue le présupposé fondamental de la théologie chrétienne ». Par là, J. Zizioulas nous situe d'emblée devant une question décisive : « Comment faut-il comprendre que le Christ est la Vérité ? « Qu'est-ce que la Vérité » (Jn 18, 38) ? Le Christ a laissé sans réponse cette question de Ponce Pilate et, au cours des âges l'Eglise n'y a pas répondu de manière unanime. Nos problèmes d'aujourd'hui en ce qui concerne la Vérité paraissent dériver directement de ces compréhensions différentes de la Vérité au cours de l'histoire de l'Eglise. Les différenciations fondamentales qui se sont produites en relation avec ce sujet, paraissent remonter à la rencontre de l'Eglise primitive avec la pensée grecque »³. C'est dans ce cadre que le questionnement du métropolite sur l'identification entre le Christ et la vérité ainsi que sur le type de cette identification constituent, croyons-nous, l'axe de son interrogation historico-théologique et de son herméneutique systématique.

Cette identification — d'un type particulier qui nous reste à discerner — entre le Christ et la Vérité, se fait, dans l'œuvre de notre auteur, sur l'arrière-plan d'une rencontre de deux Weltanschauungen. Il nous faut donc étudier la rencontre « hellénisme-christianisme », qui, pour lui représente un rapport conflictuel entre deux visions du monde, tout en tenant compte d'un facteur fondamental de base : la rencontre complexe entre le « monde hellénique » et le « monde biblique » dans son ensemble. Comment J. Zizioulas envisage la rencontre conflictuelle entre le « monde hellénique » et le « monde biblique » du point de vue de la vérité et de l'histoire (et de l'être) ?

2 — La question « vérité-histoire » dans les contextes juif, hellénique et chrétien

La complexité de ce problème historique est loin d'être niée par notre auteur lorsqu'il affirme : « Même si nous devons toujours garder présent à l'esprit que dans la Bible elle-même la pensée hellénique est enchevêtrée très souvent avec ce que l'on a coutume d'appeler la pensée sémitique ou la mentalité juive, nous devrions être attentifs néanmoins à l'existence d'une forme de pensée particulière que l'on pourrait appeler « hellénique » et qui tend à affirmer ses caractéristiques propres dans sa rencontre avec l'Évangile⁴. Ceci dit, il serait erroné d'en déduire trop aisément que la pensée biblique, spécialement dans sa forme néo-testamentaire, serait à identifier avec ce que l'on pourrait appeler des formes de pensée « hébraïques » ou « juives ». Quand saint Paul présente le Christ comme le contenu de sa prédication, il s'oppose à la fois à la mentalité grecque et à la mentalité juive : le kérygme chrétien ne peut être confondu ni avec la « sagesse » des Grecs ni avec la préoccupation des Juifs pour les « signes » (1 Cor 1, 22). Cette opposition entre le contenu christologique du kérygme, d'une part, et la mentalité tant « juive » qu'« hellénique », de l'autre se rattache directement au problème de la Vérité ».

Comment l'auteur va-t-il aborder le rapport « vérité-histoire » dans le cadre du contraste entre « vision vétérotestamentaire » et « vision hellénique » ? Ce contraste, qui se manifeste dès avant l'ère chrétienne, se caractérise principalement par l'intérêt des Juifs pour l'histoire. Celui-ci était lié à leur « recherche » (qui était aussi une « attente ») des « signes », considérés comme des manifestations de la présence de Dieu et de son activité dans l'histoire. Par ces « signes » la Vérité se trouve vérifiée historiquement comme la fidélité de Dieu envers son Peuple. La Vérité devient ainsi, d'après selon J. Zizioulas, identique au « serment » de Dieu qui est sans repentance et qui, pour cette raison offre la sécurité. Tout cela prend place dans le champ de l'histoire

créée par la promesse de Dieu à son Peuple. En conséquence, la réponse de ce Peuple constitue elle-même une partie de la définition de la Vérité. Bref, « c'est la promesse de Dieu qui peut être considérée comme la Vérité ultime et cette promesse coïncide avec la fin ou accomplissement de l'histoire. C'est en définitive, une vérité eschatologique qui oriente l'esprit humain vers le futur »⁵.

Certes les Grecs de l'antiquité étaient intéressés par l'histoire comme historiographie, mais précisément « les événements historiques devaient ou bien être expliqués par quelque *logos*, c'est-à-dire qu'ils devaient être attribués à quelque raison qui en rendait compte, ou bien on devait s'expliquer à leur sujet, c'est-à-dire les écarter comme non signifiants par rapport à l'être »⁶. Il s'agissait en fait, selon notre auteur, d'une place « problématique » de l'histoire au sein d'une « ontologie close » comme celle de l'antiquité grecque. Une ontologie où « l'être constitue une unité, un cercle clos qui est « formé » par le *logos* ou par le *noûs*. L'histoire et la matière⁷ ou bien devaient se conformer à cette unité ou bien ensemble elles devaient déchoir de l'être. L'histoire, en tant que domaine de la liberté où la personne — divine ou humaine — apparaît si souvent comme opérant de manière « irrationnelle » et arbitraire, contredisant ainsi l'unité ontologique close que crée la conjonction entre l'être et le *logos*, ne pouvait pas être le biais qui permit l'approche de la Vérité⁸ ». Avant d'aborder pleinement la question complexe du conflit entre les « visions du monde » hellénique et biblique au sujet du rapport « vérité, être et histoire », nous devons revenir quelque peu sur l'acception « christologique » de la vérité dans la conscience des communautés primitives d'après notre auteur.

A ses origines historiques, l'Eglise expérimentait le Christ, le Ressuscité d'entre les morts, comme « la voie, la vérité et la vie » du monde. La résurrection du Christ — et la célébration eucharistique de cette résurrection — comme glorification et confession dans l'attente de Sa Parousie, constituaient le fondement christologique

du kérygme eschatologique-sotériologique⁹. En proclamant le Christ-Vérité à partir de la célébration de Son mystère en tant que le mystère du salut l'Eglise développait sa « conscience d'être » à travers une réflexion kérygmatisque sur ce mystère — et à partir de ce mystère, dans la célébration du Ressuscité face au Père — pour l'annonce-kérygme de ce mystère du Christ comme « voie », « vérité » et « vie » du monde. De quelle manière le Nouveau Testament comprend-il la vérité « christologique » et spécifiquement sa dimension d'« historicité » ?

La compréhension néotestamentaire de la vérité d'après le métropolite de Pergame paraît contredire à la fois les deux notions, juive et grecque, de vérité. « En se référant au Christ comme à l'Alpha et à l'Oméga de l'histoire, le Nouveau Testament a transformé de manière radicale l'historicisme linéaire hébraïque, puisque, d'une certaine manière, la fin de l'histoire en Christ devient déjà présente ici et maintenant¹⁰. De même, en affirmant que le Christ, c'est-à-dire un être historique, est la Vérité, le Nouveau Testament lance un défi à la pensée grecque, puisque c'est dans le flux de l'histoire et à travers lui, à travers ses changements et ses ambiguïtés, que l'homme est appelé à trouver la signification de l'être, chose que la pensée grecque ne peut accepter¹¹ ». Quelles sont les implications de ce caractère « christologique » de la vérité au sujet de l'histoire, quelle est le sens de l'« historicité » de la vérité dans la perspective chrétienne¹² ? J. Zizioulas s'exprime avec ces termes : « Si nous voulons être fidèles au caractère christologique de la Vérité nous devons affirmer l'historicité de cette Vérité et ne pas la mépriser en raison de la « signification » de cette histoire. A cet égard les réactions modernes contre telles approches « démythologisantes » du Nouveau Testament sont pleinement justifiées. On doit affirmer néanmoins, que, si par cette « historicité » de la Vérité nous entendons l'historicisme linéaire juif pour lequel le futur constitue une réalité encore à venir, comme s'il n'était pas déjà arrivé dans l'histoire, nous nous séparons radicalement de la

conception de la Vérité qu'a le Nouveau Testament. C'est pourquoi le problème qu'a présenté à l'Eglise dès les origines le caractère christologique de la Vérité peut-être résumé dans la question suivante : Comment pouvons-nous tenir à la fois et en même temps la nature historique de la Vérité et la présence de la Vérité dernière hic et nunc ? Comment, en d'autres termes, 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 l'être de Dieu par rapport à la création ? »¹³. Il faut bien percevoir l'enjeu du sens christologique de l'historicité de la vérité d'après une autre formulation de l'auteur : « si l'on ne comprend la signification de l'histoire que comme expectative, comment pourra-t-on trouver le lieu propre et décisif qui revient à la christologie dans notre conception de la Vérité ? Le problème se complique encore quand on veut le rattacher à l'ontologie : comment le « terme » de l'histoire peut-il être identique, en tant que Vérité, au processus de l'histoire elle-même (l'Incarnation), comme aussi à la permanence de l'être ? »¹⁴.

Pour explorer la question du rapport « vérité-histoire » dans le cadre de l'identification du Christ avec la vérité, il faut nous arrêter quelque peu sur la question de l'opposition en ontologie entre les deux Weltanschauungen, hellénique et biblique. Car, d'après la lecture de J. Zizioulas¹⁵, « les Pères grecs délaissèrent [...] l'ontologie hellénique de l'antiquité pour progresser vers la dialectique créé/incréé » en opérant ainsi un « retournement », [un] baptême de l'esprit hellénique, [une] christianisation de l'hellénisme ». Pourquoi ? La réponse que notre auteur en donne est nette et grosse en conséquences : « Historiquement les Pères grecs furent aux prises avec deux approches de Dieu incompatibles, qui menaient à deux ontologies opposées » ! Une telle affirmation mérite d'être illustrée d'autant plus qu'elle constitue l'axe de l'optique « personnaliste » de l'auteur et de

sa vision de l'hellénisme chrétien. N'anticipons pas mais abordons ci-dessus en détail sa thèse.

3 — « Dieu et monde » selon les visions du monde hellénique et biblique : deux ontologies opposés

Aux débuts de la rencontre de l'Évangile avec l'esprit hellénique de l'Antiquité, le premier problème qui se présenta à ceux qui avaient une éducation philosophique fut de l'avis de notre auteur « celui de la relation entre Dieu et le monde. Pour la pensée de l'antiquité grecque dans son ensemble le monde était considéré comme éternel. Il était impossible de paler d'une quelconque origine du monde dans le sens [ontologiquement] absolu du terme, c'est-à-dire dans le sens où cela eût signifié que l'être du monde, son « hypostase » [ou subsistance] ontologique avait un point de départ, ce qui eût permis de dire que le monde avait été créé à partir du néant. Certes Platon, dans le *Timée*, fait état d'une création (*dêmiourgia*) du monde et d'un dieu qui crée « de par sa libre volonté »¹⁶. Mais est-ce que cette « libre volonté » du démiurge platonicien pointerait-elle, à l'avis de J. Zizioulas, à un « Dieu libre » ? Il n'en est point. Notre auteur est ici catégorique : « Dans quelle mesure ce dieu-démiurge de Platon est « libre » et dans quel mesure l'acte créateur du dieu platonicien est ontologiquement absolu — dans le sens donné ci-dessus à l'origine ontologique du monde — résultent du fait que pour créer le monde, ce dieu a utilisé une « matière » qui préexistait éternellement. Le dieu-démiurge de Platon est en fait un « décorateur »¹⁷. Il a donné au monde la forme, l'harmonie, les lois naturelles et tout ce qui fait du monde un *cosmos*, c'est-à-dire un ensemble harmonieux, unifié et gracieux mais il ne lui a pas donné l'existence dans son sens pleinement ontologique, puisque quelque chose préexistait avant qu'il ne le façonnât (l'éternelle « matière », et même l'espace¹⁸). Ainsi ne peut-il être question d'une « origine » du monde dans le sens [ontologiquement] absolu du terme. Dans la

pensée de l'ancien Grec, nulle place n'était accordée au « rien », au néant ontologiquement absolu, au non-être. Ce que nous appelons aujourd'hui « nihilisme », l'ancien grec le craignait et le chassait spontanément de sa pensée. Il existait toujours quelque chose mais sans forme [au pire], comme il existe partout quelque chose, « le tout est rempli de dieux ». Le « non-être » est certainement un concept que l'ancien Grec ne refuse pas mais qu'il rattache inséparablement à l'être. Le « non-être » est si étroitement lié à l'être qu'il en perd sa radicalité : le « non-être » contient déjà en lui-même la potentialité de l'étant et l'on peut dire que lui aussi « existe ». Ainsi tout existe éternellement d'une façon ou d'une autre, et le monde existait depuis toujours de quelque façon que ce soit »¹⁹.

A ces considérations sur l'impossibilité ontologique d'une origine absolue du Cosmos et simultanément du néant absolu, dans le cadre de l'ontologie « close » de la pensée grecque, l'auteur ajoute des considérations sur le beau, l'érôs, et la nécessité. « De la même façon — dit-il — l'ancien Grec haïssait le chaos et vouait une véritable adoration au « Beau » qui était lié, dans son esprit, à l'ordre et à l'harmonie du monde. Derrière la notion de la création se cache l'attraction, l'érôs²⁰ que le Beau (et par extension le Bien qui en est synonyme) exerce : le dieu crée parce qu'il abhorre le chaos, le désordre ; c'est un dieu d'ordre et de beauté, un dieu du cosmos, en dernière analyse, un dieu cosmique²¹. Même si, en principe et par pure hypothèse, le dieu de Platon pourrait aussi bien ne pas façonner le monde (pour parler, comme dans le *Timée*, de libre volonté du démiurge) il ne serait pas réellement le dieu du beau, le Bien lui-même, en laissant le chaos non mis en forme et en ne façonnant pas le monde. En fait, le Beau exerce une attraction irrésistible aussi bien à travers l'érôs que dans la création, tandis que le laid [...] provoque l'aversion. Le fait d'aimer un homme laid ou, pire, un pécheur (celui qui s'oppose à l'harmonie de l'univers éthique, l'*a-schêmos*) est aussi inconcevable que le fait d'éviter l'attraction, l'érôs du Beau. Cette liberté, le dieu de

Platon ne la possède pas, au contraire du Dieu des chrétiens qui, lui aime les pécheurs et les « laids », peut-être encore plus que les « beaux-et-bons »²². Ainsi, le Dieu chrétien ne crée pas parce qu'il aime le beau et veut donner forme et beauté au monde. Il crée, parce qu'il veut qu'existe quelque chose d'autre en dehors de Lui, « quelque chose » avec quoi s'entretenir et entrer en communion. Il crée car Il veut donner existence à quelque chose qui n'existait nullement auparavant (d'où la création à partir du néant absolu). L'acte de création du Dieu chrétien est essentiellement un acte ontologique, c'est-à-dire [un acte] constitutif d'une autre existence. Pour le dieu de Platon, par contre, l'acte de création est essentiellement un acte esthétique, la mise en forme d'une matière qui préexistait »²³.

D'après l'auteur le dieu platonicien est « cosmique » dans le cadre d'une théologie conçue sur l'arrière-plan d'une vision ontologique foncièrement « esthétique ». C'est ici qui se manifeste pour J. Zizioulas l'opposition radicale entre la vision hellénique et la vision biblique concernant le rapport « Dieu-monde » ; par conséquent aussi bien la théologie que la cosmologie : « D'une part [il y avait] le dieu des Grecs qui était toujours lié au monde, soumis à l'être du monde, et qui rendait l'être absolu²⁴ ; la pensée hellénique — même quand elle allait « au-delà de l'essence » — ne brisait pas l'union ontologique entre dieu et le monde. D'autre part, le Dieu de la Bible, si indépendant du monde, était pensable non seulement sans référence au monde (chose inconcevable pour l'hellénisme antique) mais aussi il faisait ce qu'il voulait, libre de toute obligation logique ou éthique — bref un Dieu arbitraire jusqu'à la provocation, qui fait miséricorde « à qui il fait miséricorde » et qui a compassion « de qui il a compassion » (Rom 9, 15) ; un Dieu qui ne rend de comptes à quelque Logique ni Ethique »²⁵. Ces affirmations de J. Zizioulas exigent une explication ultérieure afin de bien saisir comment notre auteur entend l'hellénisme chrétien et l'ontologie de communion. Car dans les textes du métropolite cités ci-dessus la question d'un statut ontologique de la liberté

— faisant référence à une origine-arché ontologique absolue — est liée à la question d'un néant ontologiquement absolu. C'est un point focal de la réflexion de J. Zizioulas sur l'être-personne et sa liberté qui ne doit pas être perdu de vue par le lecteur. Or, il n'est pas étonnant que c'est ce problème d'un rapport « Dieu-monde » spécifique de l'antiquité classique — avec ce qu'il présume, l'ontologie « close » — qui détermine la question de la liberté personnelle aussi bien celle d'un dieu « démiurge » que celle de l'homme (au sein de la polis hellénique et la *societas* romaine) dans l'approche du métropolite de Pergame. Comment une vision « cosmologique » de dieu et une vision « politique » de l'homme n'iraient pas avec les mêmes problèmes concernant la liberté et la personnalité dans le cadre d'une « ontologie close » qui caractérise à l'avis de l'auteur l'antiquité classique dans son ensemble ?

4 — Implications anthropologiques de l'« ontologie close » : « *prosôpon* » et « *persona* » dans l'antiquité gréco-romaine

La vision et la pensée de l'antiquité classique grecque « est essentiellement 'a-personnelle' » affirme notre auteur²⁶. La pensée de l'antiquité grecque s'est montrée, de l'avis de J. Zizioulas, « incapable de composer la permanence (la stabilité ontologique) dans l'être avec l'« individualité concrète » pour créer une véritable ontologie de la personne en tant que concept absolu »²⁷. Dans la pensée platonicienne, cette notion « savère ontologiquement impossible parce que l'âme qui assure la durée (l'être de l'homme) n'est pas liée en permanence à l'homme concret et 'individuel' »²⁸. Pour Aristote, inversement, l'âme est indissolublement liée au concret (à l'« individualité ») mais précisément en tant que composition psychosomatique ; la mort abolit complètement et définitivement cette individualité concrète. Bref, pour que la pensée grecque puisse concevoir la personne en tant que concept ontologique absolu,

il lui fallait une révision radicale de son ontologie. Mais quelles en étaient les présupposés ontologiques pour la vision de l'homme concret dans l'antiquité grecque et romaine ?

La question de fond est ici, à l'avis de notre auteur, le problème ontologique lié à l'unité et la multiplicité de l'être dans l'approche ontologique et gnoséologique²⁹ de la pensée hellénique : « La pensée grecque ancienne se montre [...] incapable de composer la permanence et l'« individualité » afin de créer une véritable ontologie de la personne en tant que concept absolu. Pour y réussir, elle devra réviser radicalement son ontologie (...). La pensée grecque ancienne demeure enchaînée au principe fondamental suivant qu'elle s'est imposée : malgré la multiplicité des êtres, l'« être » constitue une unité ; les êtres concrets rapportent finalement leur « être » à leur relation nécessaire, à leur « affinité » avec cet « être » unique ; par conséquent, nous devons qualifier de « non-être » toute « altérité » et tout « mouvement de transition » du moment où ils ne sont pas reliés nécessairement à cet « être » unique³⁰. C'est précisément ce monisme ontologique³¹ qui amène la pensée hellénique au concept du cosmos (ontologie « cosmo-logique ») où les dieux et les hommes sont liés à cette unité ontologique (l'être, comme nécessité). Nous aborderons plus loin le plein développement de cette question capitale en tant que point crucial d'opposition entre les *Weltanschauungen* hellénique³² et biblique. Pour l'instant il nous faut considérer la place de l'homme au sein de ce « monde unitaire ».

La place de l'homme au sein de cet univers logique (unitaire-harmonieux) constitue le thème de la tragédie dans la Grèce classique. Son « lieu » est le théâtre. C'est ici — au sein de la tragédie — que le terme *prosôpon* fait son apparition pour s'identifier au masque (*prosôpeïon*). S'agirait-il d'une simple coïncidence ? Il n'en est rien d'après J. Zizioulas car c'est justement au sein de la tragédie que se jouent les conflits entre la liberté de l'homme — comme besoin existentiel et ontologique — et la nécessité « onto-logique », le cosmos, l'univers

unitaire et harmonieux ; un univers représenté par « les dieux » et le destin, un univers qui s'impose à l'homme comme nécessité logique et éthique au sens le plus fort du mot³⁴. C'est ainsi qu'à travers le « théâtre de la tragédie » l'homme arrive à une double expérience : d'un côté il constate de manière existentielle les limites de son identité en tant que « liberté limitée » ou mieux, l'impossibilité radicale d'être soi-même (identité comme liberté et altérité) ; que son « visage » (*prosôpon*) n'était — au fond et dès le début — qu'un masque (*prosôpeïon*) ; un élément surajouté par rapport à son hypostase réelle, concrète, et sans rapport ontologique avec elle³⁵. Mais simultanément et de l'autre côté l'acteur (et spécialement le spectateur) acquièrent, justement grâce au masque, un certain goût de la liberté, une certaine hypostase particulière, une certaine « entité » (réalité particulière) que la « logique » et l'ordre — mieux l'harmonie éthique — du monde où il vit, lui refusent. « Grâce au masque l'homme de la tragédie acquiert le goût amer de sa transgression mais, en même temps Grâce à ce masque, il devient une « personne », une identité unique et non réitérable ; ne fût-ce que pour quelques moments. Le masque n'est pas sans rapport avec la personne, mais leur rapport est tragique »³⁶.

D'après notre auteur, la pensée romaine suit les traces de la pensée grecque au sujet de la personne³⁷. Le terme *persona* désigne le rôle tenu soit au théâtre soit dans la vie sociale. Il semblerait qu'au moins à ses débuts, l'usage romain du terme ne diffère guère de son usage grec. Plus tard — vraisemblablement après le deuxième siècle — ce terme fait son apparition dans le vocabulaire juridique, dans un sens proche de l'actuel et qui n'est pas très différent du « masque » de l'antiquité grecque : il s'agit du rôle qu'une personne joue effectivement dans ses relations sociales et juridiques. Cette vision de l'homme comme « personne morale » dans son aspect soit collectif soit individuel ne touche point la question de l'ontologie de la personne³⁸. La pensée romaine étant « organisatrice et sociale à sa base, ne s'intéresse pas à l'ontologie, comme telle, à l'« être » de

l'homme mais à sa relation avec les autres, à sa capacité de s'associer, de s'assembler, de fonder des collèges, d'organiser la vie humaine en Etat. Une fois de plus la personne n'a pas de contenu ontologique ; elle constitue un « ajout extérieur » à l'entité concrète. C'est précisément ce fait qui — sans pour autant que la mentalité romaine en soit troublée — permet au même homme de tenir plusieurs « rôles » différents (d'agir à la place de plusieurs hommes). Dans cette situation, la liberté et l'imprévu sont étrangers au concept de personne »³⁹. La liberté est manipulée par le groupe social ou, finalement, par l'Etat — « cet ensemble organisé des relations humaines » — qui lui impose aussi ses limites. La *persona* romaine (de même que le *prosôpon* grec) « exprime simultanément la négation et la « position »⁴⁰ de la liberté humaine. En tant que *persona*, l'homme engage sa liberté au sein de l'ensemble organisé de la société et en même temps il s'assure un moyen et une possibilité de « goûter » à la liberté en affirmant (partiellement) son identité »⁴¹. L'identité donc, cet élément constitutif du concept de « personne », ce qui fait qu'un homme soit différent des autres (être soi-même), est garantie et octroyée par l'Etat ou le groupe social. Même lorsque l'autorité de l'Etat est remise en question, même lorsque l'homme se révolte contre cet Etat, c'est à une certaine puissance juridique et politique (à une certaine notion d'Etat) qu'il aura recours pour obtenir — à l'aide d'une identité nouvelle l'affirmation de son « moi »⁴².

Or, de l'avis du métropolite de Pergame, « l'ancien monde gréco-romain s'arrête précisément à ce moment de l'évolution du concept de personne. La grandeur de ce monde consiste en ce qu'il a montré à l'homme une dimension de son existence pouvant être appelée personnelle. Sa faiblesse, par contre, consiste dans le fait que le cadre même de sa *Weltanschauungen* ne permettait pas à cette « dimension personnelle » d'être ontologiquement justifiée. Le masque et la « *persona* » furent des jalons sur la voie menant à la « personne » ; mais — étant donné les exigences du cadre cosmologique de

l'harmonie étatique ou cosmique « autoconfirmée » — ce masque et cette *persona* n'étaient, consciemment, qu'un rappel : à savoir que cette dimension personnelle n'est et ne devra jamais devenir identique à l'essence des choses, à l'« être » véritable de l'homme. Le contenu ontologique de l'existence humaine n'était pas revendiqué par la qualité « personnelle » de l'homme mais par d'autres « puissances »⁴³.

La difficulté d'attribuer un statut ontologique à la personne et à sa liberté est liée à l'« ontologie close » de l'antiquité classique. On peut à raison se poser la question : étant donné le cadre ontologique de la *Weltanschauung* gréco-romaine — à savoir une acception naturelle (*physis-ousia*) de l'être en tant que nécessité — comment une identification du *prosôpon* (personne) avec l'*ousia* de l'homme concrètement existant aurait pu avoir lieu ? Il faut relever qu'une ontologie de la personne concrète et réellement existante, une ontologie de l'homme comme identité libre, absolue et indestructible fait appel à une ontologie de la liberté. Tout cela s'avère impossible du moment où, comme nous l'avons vu, la notion du *cosmos* (univers) dans l'ontologie hellénique implique la nécessité ou mieux, l'être comme nécessité (« ontologie close ») comme l'ontologiquement ultime. La première de deux conditions pouvait historiquement⁴⁴ être remplie par le christianisme avec sa mentalité biblique-apocalyptique. La seconde ne pouvait être satisfaite que par l'hellénisme que manifestait des intérêts ontologiques.

Notre auteur énonce cette problématique en ces termes : « Comment pourrait-on [...] arriver à l'identification de la personne avec la substance (*ousia*) de l'homme ? Comment la liberté pourrait-elle s'identifier au cosmos, l'homme [devenir] identique à la personne ? »⁴⁵ Or, de l'avis de J. Zizioulas deux conditions fondamentales étaient nécessaires :

a) un changement radical de la *Weltanschauung* qui libérerait aussi bien le cosmos [univers] que l'homme de l'« absoluité ontologique » du « donné » cosmologique »⁴⁶. Et

« b) une vision ontologique de l'homme qui rattacherait la « personne » à l'« être » de l'homme, à son existence permanente et durable, à son identité, authentique et absolue. »

« Seul le christianisme, avec sa mentalité biblique, pouvait remplir la première condition. Seul l'hellénisme avec ses intérêts ontologiques pouvait remplir la deuxième. Les Pères grecs ont été précisément ceux qui réunissaient tous les deux : dotés d'une rare créativité digne de l'esprit hellénique, ils offrirent à l'histoire le concept de personne avec une absoluité qui émeut même l'homme de notre époque, pourtant négateur de leur esprit »⁴⁷.

Le fait que la question ontologique de la personne soit liée à la question ontologique de la liberté et le fait que le vrai problème soit la conséquence d'une ontologie « close » ou « moniste » (cosmologique — une ontologie de la nécessité), nous ramène à une reprise de l'ontologie à partir du concept biblique de la création dans l'altérité et à partir du néant, prolongé dans la tradition des Pères grecs. Sur la base de cette dialectique « créé/incréé » prolongée dans la « ktisiologie »⁴⁸ (la création de Dieu comme *ktisis*) la lecture de la *theologia* (la sainte Trinité de Dieu en Lui-même) de J. Zizioulas acquiert son vrai sens.

En résumant nos considérations sur la synthèse de la conception patristique grecque concernant la Vérité, nous pouvons dire avec notre auteur que « la principale réussite des Pères grecs sur le sujet réside dans l'identification de la Vérité avec la communion. Ici il faut souligner clairement le mot identification, parce que cette synthèse ne doit pas être confondue avec d'autres combinaisons de la Vérité et de la communion qui ont pris place dans l'histoire de la théologie chrétienne. Si la communion est une notion qui s'ajoute à l'être, nous n'avons plus le même tableau. Le point crucial se trouve dans le fait que l'être est constitué comme communion et [c'est] alors seulement [que] Vérité et communion peuvent s'identifier. Que cette identification constitue pour la théologie le problème le plus difficile, cela est perceptible lors de l'application de la Vérité à l'exis-

tence. Notre condition déchue est caractérisée précisément par le fait que dans notre approche de la Vérité l'être est constitué avant la communion. Le salut par la Vérité dépend ainsi en dernier ressort de l'identification de la Vérité avec la communion »⁴⁹.

5 — « Créé et Incréé » : une relation absolument dialectique dans le cadre d'une ontologie de liberté

Le métropolite de Pergame précise que l'« ontologie close » de la Weltanschauung grecque et romaine constitue à son avis le point vraiment crucial où se situe la lutte entre la pensée hellénique et la pensée biblique à l'époque des Pères grecs. C'est cette question qui illustre le défi que la pensée hellénique a lancé à la Bible au sujet de la vérité, non seulement à l'époque des Pères grecs, mais encore au Moyen Age et dans les temps modernes, y compris à notre époque : la réponse chrétienne à ce défi consistera en une acception de la vérité libre de la gnoséologie et en une acception de l'« être » libre du donné cosmologique⁵⁰. Le défi hellénique et les questions qui sont posées au christianisme sont exprimés en ces termes :

a) « Comment un chrétien peut-il maintenir l'unité de la Vérité au sens ontologique, alors qu'il parle de deux êtres différents, Dieu et le monde ? Cette différence n'introduit-elle pas deux modes d'être et par là, en définitive, l'absurdité de deux modes ontologiques de la Vérité ? »

b) « Comment un chrétien peut-il tenir l'idée que la Vérité opère dans l'histoire et dans la création, puisque le caractère ultime de la Vérité et son unicité paraissent inconciliables avec le changement et le déclin auxquels sont sujets l'histoire et la création ? »⁵¹

Quelles étaient les conséquences de ces présupposés de la pensée grecque de l'antiquité ? Quelles sont les implications épistémologiques et les conséquences ontologiques de cette approche du monde, de dieu et de

l'être (et de leur rapport) ? Tout d'abord en ce qui concerne la théologie de la pensée hellénique, nous avons à l'avis du métropolite « un lien organique et indissoluble entre le dieu et le monde. Pour atteindre le dieu, il fallait passer par l'observation du monde (selon Platon), de même que pour atteindre le Beau, il fallait impérativement passer par l'observation de la beauté sensible, celle du corps humain, par exemple. Le Tout est relié par le *logos* qui est le principe simultanément divin et cosmologique⁵² (selon les stoïciens). L'« Un », l'intellect et l'« être » constituent une unité indissoluble, grâce à laquelle le monde est « beau » et vaut la peine que nous y vivions (selon les néoplatoniciens). Mais si l'on établit, un instant, une opposition [ontologique] absolue entre dieu et le monde ; si l'on fait, autrement dit, de la relation entre dieu et monde, ce qu'on appelle [une] « dialectique », alors, dans l'esprit de l'ancien Grec, l'univers s'écroule. On peut, bien sûr, faire usage d'antithèses et la pensée hellénique prenait plaisir à ce jeu, mais à condition que ces antithèses ne soient pas ontologiquement absolues, qu'elles ne donnent pas « lieu » et « durée » au « non-être » »⁵³.

Dans une telle optique d'après notre auteur « les notions créé et incréé non seulement ne peuvent être appréhendées de façon dialectique, mais aussi et surtout perdent complètement leur sens »⁵⁴, qui est précisément l'établissement d'une relation *absolument dialectique*. « En fait, le « monde-cosmos » est une chose et la « création-*ktisis* » en est une autre. Le « monde-cosmos » est un concept qu'a offert à l'histoire l'esprit hellénique antique, en liant ontologiquement dieu et les étants, en formant ainsi un ensemble harmonieux et divin, bref un « monde-cosmos » »⁵⁵.

« Le terme *ktisis* est une notion que l'on rencontre pour la première fois dans les textes chrétiens chez l'apôtre Paul, et qui présuppose clairement une origine ontologiquement absolue ; c'est quelque chose comme un événement qui advient pour la première fois (cf. en particulier Col 1, 16-17) »⁵⁶. Par conséquent — ajoute notre auteur — « nous ne devons pas utiliser le terme

cosmologie dans la théologie chrétienne quand on se réfère à la *ktisis* ; de même il ne faut pas utiliser le terme *kosmos* en parlant dialectiquement de la relation Dieu-monde »⁵⁷. Le « monde-cosmos » sans dieu cesse d'être *cosmos* et devient *a-cosmos*⁵⁸. Le « monde-cosmos » présuppose sa liaison obligatoire avec dieu, la présence de dieu en lui pour qu'il soit *cosmos*, alors que la « création-*ktisis* » présuppose un acte de Dieu qui a amené à l'existence quelque chose d'autre et en dehors de Lui, une créature qui se situe non pas en Lui, mais face à Lui » Et J. Zizioulas conclut : « Ainsi le schéma « créé-incréé » est différent du [schéma] « dieu-monde ». Le premier [schéma] rend obligatoire une relation absolument dialectique, alors que le second ne la permet pas »⁵⁹. De l'avis de l'auteur, « la théologie patristique a jailli du sein de la pensée hellénique antique. [...] C'est pourquoi elle a fait preuve d'une sensibilité particulière à l'égard du thème que nous abordons [la dialectique entre créé et incréé]. Chez les théologiens chrétiens des premiers siècles, le souci de maintenir la relation dialectique entre créé et incréé atteint presque la psychose » affirme J. Zizioulas. « Si le gnosticisme, l'arianisme et même les querelles christologiques ont menacé l'Eglise, c'était justement en raison de la difficulté de cette question. Dès le début, on insista fortement sur le fait que Dieu ne doit pas, dans notre pensée, être lié ontologiquement avec le monde. Dieu ainsi a été dit *agennêtos*, « non-engendré » par quelqu'un d'autre (théogonie) et aussi *agenêtos*, « non-créé » par quelqu'un d'autre (ktisiologie). Le monde, d'autre part, a été créé à partir du « non-être » (*mê ontos*) ou du néant (*ex ouk ontôn*)⁶⁰.

« Le néant, dont le monde a été tiré est ontologiquement absolu » affirme J. Zizioulas⁶¹ en ajoutant : « c'est-à-dire qu'il n'a aucun rapport avec l'être, il n'a pas de contenu ontologiquement en aucun sens ». C'est une affirmation que nous reprendrons dans le cinquième chapitre de ce travail dans le cadre systématique de la création. Pour l'instant nous nous limitons à cette explication de notre auteur : « Quand les Pères parlent de la

création à partir du néant, ils ne conçoivent pas une décoration de l'univers ni une production du monde à partir d'une pâte informe, mais [un événement de communion⁶²] à partir du « rien » dans son sens absolu. Et l'on pourrait dire que les Pères grecs sont les premiers à introduire dans la philosophie grecque le néant en tant que concept absolu. A cet endroit, l'ancien Grec se poserait immédiatement la question : Qu'est-ce que ce « rien » ? Et il lui donnerai quelque contenu ontologique (c'est ce que Platon fait avec le *mê einai*), satisfaisant ainsi autant les exigences de sa logique (le non-être doit, de quelque façon, être ; autrement, ce qui n'est pas » qu'est-ce ?) que celle de son ontologie (il n'y a ni espace ni temps pour le rien dans un monde qui est réellement monde-cosmos) »⁶³.

Les conséquences ontologiques, méthodologiques et existentielles de cette approche de Dieu et, corrélativement, du créé (homme, monde ...) seront élucidées tout au long de notre étude de l'œuvre de J. Zizioulas. Pour l'instant nous devons signaler une conséquence ontologique de cette « théo-logie » de l'hellénisme chrétien libre de la « cosmo-logie » ; une théologie radicalement différente par rapport à celle de l'hellénisme païen car, ainsi que le métropolite le dit : « ce n'est pas l'être qui tient la place décisive dans l'ontologie, c'est-à-dire dans la référence absolue à la vérité de l'existence, mais c'est la liberté. C'est justement la notion de liberté qui impose celle du néant comme notion absolue. Oui, ce monde aurait pu aussi bien ne pas exister du tout (l'ancien Grec aurait-il dit cela ?). Le fait d'exister, pour une chose ne va pas de soi mais c'est un événement redevable à la libre volonté de quelqu'un. Ce quelqu'un, qui dans la foi biblique est Dieu, ne dépend pas de l'être du monde (ni de son propre être) car c'est Lui qui donne l'être à tout ce qui est. C'est Lui la cause non seulement des êtres mais aussi de l'être — et même de son propre être »⁶⁴.

Constantin AGORAS

SIGLES DES PUBLICATIONS CITÉES DE JEAN ZIZIOULAS.

Christologie-existence 1 — « Christologie et existence : la dialectique créé-Incréé et le dogme de Chalcédoine », dans *Synaxé* n° 2 (1982), p. 9-20 (en grec) [cf. trad. française, dans *Contacts*, t. 36 (1984), p. 154-172].

Continuité avec les origines — « La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des Eglises orthodoxes », dans *L'Etre ecclésial*, p. 136-170.

Deux pneumatologies — « Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie », dans *Mélanges offerts à J.-J. von Allmen — Communio Sanctorum*, Labor et Fides, Genève 1982, p. 141-154.

Early Christian Community — « The Early Christian Community », dans collectif : *Christian Spirituality — Origins to the Twelfth Century* (B. MCGINN, J. MEYENDORFF, J. LECLERQ, éd.), coll. World Spirituality, n° 16, Crossroad, New York 1985, p. 23-43.

Esprit européen — « Esprit européen et orthodoxie hellénique » dans *Euthynè* nos 163 et 167 (1985), p. 329-333 et 569-573 (en grec).

Etre ecclésial — *L'Etre ecclésial*, coll. Perspective orthodoxe, n° 3, Labor et Fides, Genève 1981, 194 p.

Hellénisme-Christianisme — « Hellénisme et Christianisme. La rencontre de deux mondes », dans *Histoire de la nation hellénique*, vol. VI, Ekdotiki Athénôn, Athènes, 1977, p. 519-559 (en grec).

Human Capacity — « Human Capacity and Human Incapacity : A Theological Exploration of Personhood », dans *Scottish Journal of Theology*, t. 28 (1975), p. 401-447.

Personnage-personne — « Du personnage (masque) à la personne (visage). La contribution de la théologie patristique à la notion de personne », dans *Mélanges en l'honneur du métropolite Méliton de Chalcédoine*, Institut patriarcal des Etudes patristiques, Thessalonique 1977, p. 287-323 (en grec) [cf. *L'Etre ecclésial*, p. 23-55].

Preserving God's Creation 1 — « Preserving God's Creation — Three Lectures on Theology and Ecology », dans *King's theological review*, n° 1 (1989), p. 1-5.

Vérité-communion — « Vérité et communion. Fondements patristiques et implications existentielles de l'ecclésiologie eucharistique » dans *L'Etre ecclésial*, p. 57-110.

NOTES

1. *Personnage-personne*, p. 23, souligné par nous. Les traductions de cette œuvre sont parfois rectifiées d'après l'original grec.
2. *Personnage-Personne*, p. 36.
3. Cf. *Vérité-communion*, p. 57.
4. L'auteur a abordé cette problématique en détail dans son *Hellénisme-Christianisme* [période intertestamentaire et néotestamentaire (p. 519-544); premier et second siècle (p. 544-559)]. La même question se trouve brièvement traitée dans son *Early Christian Community* [pour l'Eglise primitive cf. p. 23-31; pour les trois premiers siècles cf. p. 31-43].
5. *Vérité-communion*, p. 58.
6. *Ibid.*, p. 59.
7. Ce point est lié à la « vision du monde » spécifiquement chrétienne comme « prophétie cosmologique » et comme « cosmologie eucharistique »; une vision *apocalyptique* de l'histoire (= « icône ») et une vision *sacramentelle* de la matière (= « sacrement »). Cf. *Preserving God's Creation 1*, p. 1-5; *Early Christian Community*.
8. Cf. *Vérité-communion*, p. 59-60. Ici apparaît clairement que les problèmes de la personne, de l'histoire et de la matière vont ensemble et qu'ils achoppent devant les mêmes difficultés ontologiques.
9. Cf. *Hellénisme-Christianisme*, p. 525-544.
10. Cf. *Early Christian Community*, p. 23-31.
11. *Vérité-communion*, p. 60-61.
12. Il s'agit d'un point particulièrement délicat dans l'étude de l'œuvre de J. Zizioulas. Il met en évidence le *double écart* de notre auteur au niveau de la lecture de l'histoire : à la fois par rapport à l'école bultmanienne et à celle d'O. Cullmann. Pour une vision de ce *double écart* chez Zizioulas, qui passe souvent inaperçu, voir *Continuité avec les origines*, p. 136-170, *Deux pneumatologies*, p. 148, note 25.
13. *Vérité-communion*, p. 61. « La notion de « Communion » a été l'instrument décisif entre les mains des Pères grecs pour leur permettre de répondre à cette question et [...] elle continue à être la clef de notre propre réponse à ce problème aujourd'hui », *ibid.*, p. 61-62.
14. *Ibid.*, p. 85. Au fond de la question il y a l'enjeu de la *relation* de l'histoire à la Vérité, une relation non sous l'angle du temps par rapport à l'éternité, mais sous celui de l'être et de la vie par rapport à la mort et au déclin. La question de la relation de l'histoire à la Vérité trouvera sa réponse dans la pensée de Maxime le Confesseur sur la *Personne du Christ* comme *Mystèrion* du Christ. Ainsi la vision *christologique* de la Vérité correspond — dans l'optique de J. Zizioulas — à la vision également christologique de la Personne (dans sa Liberté), comme *communion*. Il s'agit en vérité de la même *réalité*. Personne et communion s'impliquent l'une l'autre à partir du Christ.
15. *Christologie-existence 1*, p. 160, traduction modifiée d'après l'original grec et souligné par nous.

16. *Ibid.*, p. 155, traduction modifiée.
17. *Dia-kosmein* = décorer; *kosmos* = univers harmonieux (catégorie logique et esthétique).
18. *Christologie-existence 1*, p. 155, traduction modifiée; cf. note 2 de la publication (p. 171-172) sur la « nécessité » qui limite doublement (la matière, l'espace) l'action créatrice du dieu démiurge.
19. *Christologie-existence 1*, p. 156 avec citation d'Aristote : « Il est impossible que naisse quelque chose s'il n'y a pas d'élément préexistant; et il est bien évident que cet élément (dont naît la chose) existe par nécessité; c'est que la matière est un élément; en effet, elle existe et elle devient » (*Métaphysique Z'* chap. 7); cf. *Christologie-existence 1*, p. 172, note 3.
20. Nous ne traduisons pas le mot *érôs* par amour (*agapè*), car *érôs* d'après J. Zizioulas, implique la *nécessité* ontologique. Dans son optique, celle de l'ontologie de la liberté, les deux termes dénotent deux ontologies radicalement différentes. Cf. A. NYGREN, *Erôs et Agapè — La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Paris 1944-1952, 3 vol.
21. *Cosmos*, *kosmikos* (cosmique) expriment l'ordre, l'harmonie, la beauté, éléments qui appartiennent à (ou plutôt qui constituent) l'essence du mot *cosmos*. Le sens des mots *kosmos* et *ktisis* (en grec) et leurs contenus ontologiques peuvent être difficilement traduits dans une autre langue. Sans une connaissance même élémentaire des connotations ontologiques de ces deux termes en grec on ne pourra guère saisir la révolution ontologique qui s'opère au moment où le « monde-cosmos » commence à être considéré comme « monde-ktisis »; autrement dit le passage de la « cosmologie » à la « ktisio-logie » ou, d'une ontologie close, « en-statique », intra-créaturelle et symbolique, à une ontologie ouverte « ek-statique », extra-créaturelle et iconique.
22. En grec *kaloi kagathoi*. « L'*érôs* du beau est dicté par l'*attrait* exercé par le beau. L'*agapè* envers la personne laide et envers le pécheur n'est, par contre, dicté par aucun attrait, c'est-à-dire par aucune nécessité : c'est un acte de liberté absolue »; cf. *Christologie-existence 1*, note 4 et p. 172 et A. NYGREN, *Erôs et Agapè*, op. cit.
23. *Christologie-existence 1*, p. 156-157, traduction modifiée.
24. L'expression peu claire, signifie la primauté absolue de l'être de l'ontologie hellénique (« cosmo-logique »); absolue même par rapport à dieu.
25. *Christologie-existence 1*, p. 160, traduction modifiée. Et notre auteur ajoute : « C'était le Dieu de la Bible — Ne remarquez-vous pas que nous, ensuite, nous L'avons « rationalisé » et « moralisé », c'est-à-dire hellénisé ? »
26. Cf. *Personnage-personne*, p. 23 et ss.
27. *Ibid.*, p. 24-25.
28. *Ibid.*, p. 24. L'insistance sur la concrétude en ontologie est capitale pour la pensée de l'hellénisme chrétien telle que notre auteur l'entend. De façon significative il cite A. TH. LOSSEV — d'après

- G. FLOROVSKY, « Eschatology on the Patristic Age : An introduction » dans *Studia Patristica*, vol II, coll. T.U. 64 (Congrès d'Oxford 1955), Berlin 1957, p. 235-250 [248]. — à propos de la sculpture comme clef de compréhension de la mentalité grecque ancienne : « Il y a d'une part des *corps*, d'autre part des *idées*. Le caractère spirituel de l'idée est tué par le corps et la chaleur du corps est neutralisée par l'idée abstraite » (*Personnage-personne*, p. 24). Il est inutile d'insister sur l'aspect de la concrétude pour une vision ontologique dans la perspective de la foi ecclésiale.
29. Sur l'aspect gnoséologique de cette ontologie moniste, cf. *Personnage-personne*, p. 25 note 3 et P. AUBENQUE, « Ontologie », dans A. JACOB (dir.) *L'Univers philosophique*, Paris 1989, p. 5-16.
30. Qui les « unifie » (leur donne l'être) nécessairement. L'être *en tant qu'être* ramène ontologiquement à la « nécessité ontologique » de la « mêmeté ». Il n'y a point de place en ontologie pour l'altérité, la liberté, et le mouvement. Dans cette vision, l'imprévu et le transitoire sont rejetés (cf. référence à l'*Esthétique* de Hegel à la p. 25 de *Personnage-personne*. Nous traduisons de l'original grec, en revoyant la traduction française, parfois peu précise). Pour le « non-être » et l'interdiction de le penser selon Parménide, cf. P. AUBENQUE, « Ontologie » dans A. JACOB (dir.) *L'Univers philosophique*, Paris 1989, p. 8-10.
31. Cf. *Vérité-communion*, p. 58-60 pour l'unité comme « cercle clos » — dans la pensée grecque — entre le monde intelligible, l'esprit pensant et l'être. Cette unité forme un univers esthétique d'harmonie et de beauté où la multiplicité, le mouvement et l'histoire font problème pour l'ontologie.
32. Par *Weltanschauung* ou vision du monde hellénique, l'auteur entend l'ensemble du monde gréco-romain de l'antiquité dans son contraste avec la vision du monde biblique. Il nous semble que ce contraste est établi par l'auteur du *point de vue de la Weltanschauung biblique* (Transcendance-altérité et liberté de Dieu par rapport à la création). C'est de ce point de vue que le monde gréco-romain constitue un ensemble, une vision du monde, malgré les différences entre le monde grec et le monde romain.
33. Il faut se souvenir du titre original (en grec) de cette étude de J. Zizioulas, difficilement traduisible en français : « du masque (comme visage) — à la personne (avec son vrai visage) ». Il s'agit de la convergence entre le *prosôpon* comme *prosôpeion*, le masque théâtral de l'antiquité grecque de la *polis* d'un côté et la *persona* (l'identité du sujet humain) comme rôle social dans la *societas* romaine de l'autre.
34. Pour l'interdiction de l'infraction de cet ordre absolu qui constitue l'*hybris* (excès) chez Parménide, cf. P. AUBENQUE, op. cit. supra.
35. Cf. *Personnage-personne*, p. 27, surtout la note 10.
36. *Ibid.*, p. 27 ; « personne » est pris ici comme hypostase et entité. L'auteur ajoute qu'à cette époque classique du monde hellénique « l'être personne constitue un élément surajouté à l'entité réelle

- de l'homme (le terme a, en fait, le sens de masque) ; il ne constitue pas encore la « vraie hypostase » de l'homme. « Hypostase » signifie encore nature (*physis*) ou essence-substantielle (*ousia*). Plusieurs siècles s'écouleront encore avant que la pensée grecque n'arrive à l'identification historique de l'« hypostase » à la « personne » ; *ibid.*, p. 27-28.
37. Cela n'a rien d'étonnant car plutôt que de « pensée » il s'agit au fond d'une attitude globale comme expression de la *Weltanschauung* commune à l'antiquité classique. Du point de vue du « monisme clos de l'ontologie », les différences entre la pensée grecque et la pensée romaine sur l'homme comme « personne » sont non significatives, car cette « personne » s'avère nécessairement *an-hypostatique*, sans hypostase ; elle ne concerne pas l'ousie de l'homme. L'être-personne ne constitue ontologiquement qu'un « masque », et sa liberté un « excès » (*hybris*). Un des mérites de cette étude de l'auteur consiste dans son approche : ramener la question de la « personne » (et de sa liberté) à son fondement ontologique implicite dans une « vision du monde » déterminée. Cela implique — au sujet de la personne et de la liberté — qu'aucune « vision du monde » ne va pas de soi ; elle doit être radicalement mise en question.
38. *Personnage-personne*, p. 28.
39. *Ibid.*
40. C'est l'Etat qui pose — en l'assurant — la liberté effective et concrète de chaque individu au sein de la société.
41. *Ibid.*, p. 28.
42. Se référant à une certaine conception sociologique et politique de la personne, J. Zizioulas affirme : « La politisation de l'homme contemporain et la montée de la sociologie de nos jours ne peuvent être comprises sans référence à la *persona* romaine. Il s'agit de la mentalité éminemment *occidentale* de notre civilisation, d'une conjonction de la *persona* avec le *masque* des grecs anciens », dans *Personnage-personne*, p. 29 ; cf. *Esprit européen*.
43. *Ibid.*, p. 29.
44. « Historiquement » ne signifie pas « nécessairement », car selon J. Zizioulas l'histoire, dans sa vérité profonde, est un événement de *liberté*. L'expression signifie que cette condition ne pouvait être remplie *que* par le christianisme, précisément à cause de sa vision du monde *sotériologique* (une vision de l'« être » comme *don* en Christ). Le fait qu'elle a été effectivement remplie — du moins selon J. Zizioulas — signifie un *don* dans l'histoire, non un déterminisme historique. L'auteur nous semble étranger à l'*Aufhebung* hegelienne comme à la pulvérisation phénoménologique de l'histoire, précisément à cause de ses présupposés ontologiques et épistémologiques : le statut ontologique de la Création et la catégorie ontologique de *creaturehood* (= être créature).
45. *Personnage-personne*, p. 29.
46. *Ibid.*, p. 29 : un donné comme nécessité et autoposition.
47. *Personnage-personne*, p. 29-30.

48. Le terme a été forgé par J. Zizioulas dans le but de distinguer clairement entre la doctrine de la création *ex nihilo* — dans la conception biblique-ontologique spécifique de l'hellénisme chrétien — et la conception « cosmologique » de la création de la philosophie hellénique *païenne*. De l'avis de J. Zizioulas, la vision authentiquement biblique de la création affirme qu'un *être personnel précède ontologiquement* le monde. A ce propos et en rapport avec la théologie trinitaire, il remarque : « It is a supposition that no Greek philosopher would ever raise. For the Greeks « being », or the « world » precedes the *person* — hence if we say that God creates we cannot but imply that he creates out of some pre-existing matter. To deny this would imply a denial of the ultimacy of « being quâ being » and give ontological priority to personhood. This is why for the Greeks the world constitutes a *given datum* of ontology : it is because it has always been and will always be [...]. Now it is too easy to admit on a doctrinal level that for a Christian things are different because the world was created *ex nihilo*. But I venture to suggest that unless we admit on a philosophical level that personhood is not secondary to being, that the mode of existence of being is not secondary to its « substance » but *itself primary* and constitutive of it, it is impossible to make sense of the doctrine of *creatio ex nihilo* », *Human Capacity*, p. 415-416 ; souligné par nous.
49. *Vérité-communion*, p. 89.
50. *Ibid.*, p. 60 (c'est nous qui soulignons le problème de l'histoire et de la matière qui lui est lié inséparablement).
51. *Vérité-communion*, p. 60 ; c'est nous qui soulignons.
52. Cf. M. DARAKI, *Une religiosité sans Dieu — Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin*, Paris 1989 ; cf. la recension de R. BEN-NAHMIAS, « La Stoa : Une religion pour le XXI^e siècle » dans *Études Théologiques et religieuses* 1991/2, p. 261-264.
53. *Christologie-existence 1*, p. 157, souligné par nous. J. Zizioulas remarque avec pertinence : « ainsi, la montée et la descente sont les parties d'une opposition que l'esprit présocratique utilise pour accentuer justement leur unité. Finalement il s'agit ontologiquement d'une même chose qui, d'en haut, apparaît comme une descente et d'en bas comme une montée. Ceci n'est pas une *relation dialectique* dans un sens *ontologiquement absolu*. Il s'agit d'une dépendance mutuelle, dans laquelle l'opposition *phénoménologique* s'efface derrière l'unité de l'être » ; *ibid.*, p. 158.
54. *Ibid.*, p. 158.
55. *Ibid.*
56. *Ibid.*, p. 158. Dans *Col 1*, 16-17 le Christ est dit « image de Dieu invisible, premier-né de toute créature ».
57. *Ibid.*, p. 158.
58. Sans harmonie, sans forme, « non-monde ». La pensée hellénique de l'antiquité « en étant essentiellement 'cosmologique', était 'théologique' par excellence », *Christologie-existence 1*, p. 158.
59. *Ibid.*, p. 158 (p. 12 du texte grec).
60. *Ibid.*, p. 159.

61. *Ibid.*, p. 159.

62. C'est le sens de la création (ktisis) de la créature (ktisma) à partir du néant. Le texte original sous-entend le terme « événement » L'événement de créer n'est ni du type de la décoration ni de la production ; c'est *un événement d'amour, de communion*. Thématiser l'agir de l'être de Dieu — comme « opération » divine d'un « être » divin — est impossible selon J. Zizioulas. Cela équivaldrait à thématiser la communion ou l'amour de Dieu comme un *en soi*. On ne thématise jamais l'agir de Dieu comme « un acte », parce qu'il s'agit de *l'aimer de Dieu* qui est *une personne*, Son Fils, le Christ. Notre auteur affirme que la dépendance à partir de Dieu d'une existence créée « n'est pas une dépendance dans le sens d'une production ontologique et d'un développement d'une espèce d'être à une autre. Au contraire, c'est comme *communion constante* avec Dieu que cette dépendance doit être comprise et expliquée » ; cf. *Vérité-communion*, p. 82.

63. *Christologie-existence 1*, p. 159-160.

64. *Christologie-existence 1*, p. 161 (or. grec p. 14).

Complément des notes

Nous attirons l'attention du lecteur sur l'impossibilité de projection des *limitations* propres au *seul créé* sur l'incrédé concernant le sens ontologique, personnel et communionnel, de « cause » et de « liberté ». Le sens *hypostatique-personnel* du Père comme « cause » (*ho aitios*) de l'être des étants — et même de son propre être personnel en tant que communion des personnes — n'a rien à voir avec une causalité *naturelle, neutre et nécessaire* de l'être de type aristotélicien. Il s'agit dans le cas de l'être personnel *incrédé* du Créateur d'un « être » en tant qu'être comme communion *en Lui-même* (sans participation) — distingué par rapport à l'être *créé* de la créature où l'« être » est entendu en tant qu'être comme communion *par participation* personnelle-communionnelle au Créateur. Une telle distinction n'est établie que sur l'arrière-plan du rapport « créé-incréé » dans leur relation *enhypostatique* (dans la personne du Christ) en tant que relation *absolument dialectique* (« sans séparation, *ni confusion* »). Cf. *Vérité-communion*, p. 83. Il faut préciser en outre le sens ontologique — et non éthique — de « liberté ». Il s'agit de la « liberté agapétique » — et corrélativement de l'« agapè libre » — du Père manifestées dans la liberté *personnelle* (divine et humaine) du Christ *incarné*. Elle n'est pas à confondre avec la forme *paradoxale* que la liberté ontologique assume dans notre état de créés, en séparation d'avec Dieu : une « liberté de choix », une liberté subie dans le choix dû à la nécessité du donné. Cf. *Vérité-communion*, p. 90 ss. La liberté (agapétique, au sens ontologique du terme) est le seul pouvoir de dire « oui » à l'autre, un « oui » ontologique-libre *au-delà* de l'arbitre et du nécessaire qui caractérisent le seul créé (pris en dehors de sa communion avec Dieu). Le contenu ultime — dans le sens ontologique et historique du terme — d'un tel pouvoir ne nous est révélé que dans et par la Résurrection du Christ. Cf. *Human capacity*, p. 433-447.