

Supplément au SOP n° 210, juillet-août 1996

**L'APPROCHE THEOLOGIQUE DE LA
PERSONNE CHEZ VLADIMIR LOSSKY
ET JEAN ZIZIOULAS**

Présentation, par Michel STAVROU, de son mémoire
de maîtrise en théologie et intervention du père
Boris BOBRINSKOY, premier rapporteur

(Paris, Institut Saint-Serge, 6 juin 1996)

Service orthodoxe
de presse et d'information
14, rue Victor-Hugo
92400 COURBEVOIE
Tél. (1) 43 33 52 48
Fax (1) 43 33 86 72

*Abonnements :
voir en dernière page*

Le SOP informe ses lecteurs sur la
vie de l'Église orthodoxe en France
et dans le monde, et fournit une
réflexion sur l'actualité. Il n'est pas
responsable des opinions exprimées
dans son bulletin. L'ensemble
des textes qu'il publie peuvent être
librement reproduits avec l'indica-
tion de la source : SOP. Placé sous
les auspices du Comité inter-
épiscopal orthodoxe en France, ce
service est assuré par la Fraternité
orthodoxe en Europe occidentale.

Document 210.A

SOUTENANCE DE MAÎTRISE DE M. STAVROU A L'INSTITUT SAINT-SERGE,
LE 06 JUIN 1996

Révérénd Père Doyen, Mes révérends Pères, Messieurs les Professeurs, chers amis,

L'étude que je soumets aujourd'hui à votre approbation est consacrée à l'approche théologique de la personne chez deux théologiens orthodoxes contemporains, Vladimir Lossky et Mgr Jean Zizioulas, métropolite de Pergame.

Nous présentons tous de façon plus ou moins aiguë la prégnance et l'importance du thème de la personne dans nos vies. Il touche au cœur même de notre existence, à notre relation secrète avec Dieu, à la part la plus intime de notre identité. Derrière la personne c'est la question de la vie éternelle et du salut qui se profile. Ce thème est capital dans presque tous les domaines de la théologie dogmatique : théologie trinitaire, christologie, pneumatologie, ecclésiologie et naturellement anthropologie. Cependant, comment s'articule précisément la réalité personnelle entre l'homme et son Créateur ? Qu'est-ce qui fait que l'homme est *personne* de même que Dieu est *personne* et comment interpréter le rapport entre la personnalité de Dieu et celle de l'homme ? Enfin, comment devenir soi-même une personne ? Telles sont les questions qui m'ont amené à réfléchir sur ce thème et à l'approfondir sur la base de deux contributions théologiques importantes, celles de Vladimir Lossky et de Jean Zizioulas.

Faire de la théologie de façon existentielle et vivante

Pourquoi avoir choisi ces deux auteurs, parmi bien d'autres ? Le premier, l'un des grands théologiens de l'immigration russe des années 20, est connu pour son célèbre et désormais classique ouvrage paru en 1944 : l'*"Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient"*. Le second est l'une des grandes figures de la théologie orthodoxe contemporaine, participant au plus haut niveau au dialogue œcuménique au C.O.E. Ce qui m'a amené vers ces deux théologiens dans mon besoin d'approfondir la question de la personne ne se bornait pas au fait que ce thème était longuement abordé dans leurs écrits. L'élément déterminant fut pour moi non une affaire de contenu, mais plutôt de style, une manière de faire de la théologie de façon toujours existentielle et vivante, rompant ainsi avec ce que je n'ose appeler la tradition séculaire d'un académisme poussiéreux et désincarné — mauvaise copie orientale d'un scolasticisme occidental languissant (le P. G. Florovsky a écrit là-dessus un ouvrage qui fait date). Plutôt que de me contenter de ce mot d'*existantiel*, dont nous faisons un usage parfois immodéré de nos jours, j'aimerais citer ici un ou deux extraits particulièrement significatifs de Vladimir Lossky et de Jean Zizioulas. Le premier écrit, en introduction à son cours de Dogmatique : "La voie de la pensée chrétienne n'est pas seulement la Vérité, elle est aussi la vie, et qui dit la vie dit la lutte (...) Il ne suffit pas d'exposer une doctrine abstraite, il ne suffit pas de "connaître", il faut prendre parti, il faut avoir vécu ce qu'on apprend, il faut renouveler constamment cette connaissance, car la vie est exigeante, et ce n'est pas la doctrine morte des manuels de théologie qui pourra la contenter" (cité in O. Clément, *Orient-Occident : deux Passeurs*, Genève 1985, p. 18). Sans doute ne sont pas visés ici seulement les manuels de théologie mais tous les *écrits* (dont les mémoires !) de théologie. Je ressens un tel passage comme une condamnation de toute suffisance du discours théologique, et une invitation au dépassement de la pensée conceptuelle. Il y a là en filigrane l'exigence apophatique présente, pour Vladimir Lossky, au cœur de toute théologie authentique. Comme en écho à ce passage très fort de son aîné, Jean Zizioulas écrit 30 ans plus tard que les dogmes, en profondeur, sont "vie" et que, je cite, "ils doivent avoir des influences immédiates et décisives sur notre existence", leur poids et leur autorité éternelle venant non pas de leur label extérieur de "dogmes" mais du fait qu'"ils ne font référence qu'à des vérités totalement existentielles, à des questions de vie ou de mort" (cf J. Zizioulas, *Christologie et existence*, Synaxi N°2, Athènes 1982, pp. 9,ss).

Il y a donc chez ces deux auteurs l'affirmation du caractère fondamentalement et directement *sotériologique* de toute théologie chrétienne authentique. Car viser notre vie et notre existence, c'est d'abord pointer sa limitation tragique par la mort et la déchéance due au péché, c'est donc poser la question du salut.

Or, il se trouve que la caractéristique principale de la théologie patristique est sa dimension existentielle : c'est très naturellement que, tout comme Florovsky, Vladimir Lossky et Jean Zizioulas ont fait appel pour l'interprétation des dogmes aux porte-parole de la Tradition, les Pères de l'Eglise. Le P. G. Florovsky évoquait la "synthèse néopatristique" comme "la tâche et le but de la théologie orthodoxe aujourd'hui". Vladimir Lossky et, une génération après lui, Jean Zizioulas se sont intégrés dans ce courant, soucieux d'affranchir la théologie non seulement des influences scolastiques mais aussi de toute philosophie — et en particulier de la philosophie religieuse. Le retour aux Pères signifie un retour à une théologie s'insérant dans une Tradition inspirée et enracinée dans la vie liturgique de l'Eglise.

En m'intéressant à l'approche théologique de la personne chez Lossky et Zizioulas, je me suis aperçu que leurs démarches, loin d'être identiques, avaient certes une structure commune — sur laquelle je vais revenir — mais présentaient de notables différences, tant au plan de l'interprétation des dogmes qu'à celui des présupposés méthodologiques. En outre, ça et là à travers ses écrits et ses cours, Mgr Jean Zizioulas avait distillé un certain nombre d'évaluations critiques à l'égard de l'œuvre théologique de son prédécesseur. Il m'est apparu utile de mettre en lumière une confrontation entre les approches de ces deux auteurs. Telle fut la genèse de cette étude qui prit, assez naturellement, la forme d'un triptyque. Les deux premières parties sont consacrées à l'exposé de l'approche de la personne chez chacun des auteurs considéré séparément. La troisième partie est une esquisse de théologie comparée entre les deux approches, avec un exposé critique des évaluations de quelques aspects de l'œuvre losskienne faites par le métropolite de Pergame — une critique de la critique en quelque sorte.

J'aimerais à présent si vous le voulez bien esquisser en quelques traits synthétiques la compréhension chrétienne de la personne qui s'est dégagée pour moi de l'étude de ces deux théologiens.

Déceler le moment personnel en l'homme

Vladimir Lossky et Jean Zizioulas empruntent tous deux, pour déceler le moment personnel en l'homme, la démarche d'un saint Grégoire de Nysse qui part des dogmes trinitaire et christologique pour découvrir dans la réalité humaine une correspondance ayant son modèle en Dieu : cette correspondance repose sur la Révélation, selon laquelle l'homme est fait à l'image et à la ressemblance de Dieu.

Approchée à travers la Révélation et l'expérience ecclésiale, la diversité personnelle en Dieu est un fait initial qui ne découle d'aucun autre principe. Car rien ne peut être antérieur à la Trinité. Le Dieu révélé par Jésus-Christ est Père, Fils et Saint-Esprit. Vladimir Lossky souligne que le Prologue de Jean, "Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu" (Jn 1,1), est le germe de la théologie trinitaire. C'est aussi le germe de l'approche théologique de la personne. Et lorsque Jésus, à la veille de sa Passion, évoque le Paraclet, l'Esprit Saint qu'enverra le Père en son nom (Jn 14,26) il pose comme différente de Lui la figure de l'Esprit, l'Esprit de la Vérité qui procède du Père (Jn 15,26).

Ainsi est posé le Mystère trinitaire, antinomie crucifiante pour la raison humaine, dans la coïncidence entre unité et diversité. C'est à l'occasion des tentatives de réduction rationaliste du Mystère trinitaire au cours des premiers siècles que l'Eglise sera amenée à en préciser et expliciter la signification éternelle, à travers les élaborations, notamment, de saint Athanase et des Pères cappadociens. Le terme d'*homoousios* appliqué au Christ par saint Athanase d'Alexandrie et adopté

par le 1er Concile de Nicée (325), durement combattu ensuite par les ariens et semi-ariens, permet de sauvegarder la divinité du Christ et amorce en même temps non pas une hellénisation du christianisme mais bien au contraire une christianisation de l'hellénisme, les catégories de la philosophie grecque étant en quelque sorte assumées et baptisées pour servir à l'expression conceptuelle du Mystère objet de la Révélation. L'*homoousion* signifie l'identité d'essence ou de nature entre le Père et le Fils, et s'entend aussi par extension de l'Esprit Saint. Le Fils et l'Esprit Saint sont *ce* qu'est le Père, pour paraphraser saint Grégoire le Théologien, mais ils ne sont pas *le* Père car il n'y a qu'un seul Père. De même, n'y a-t-il qu'un Fils et qu'un seul Esprit.

L'Eglise sera redevable à saint Basile le Grand d'introduire le terme d'*hypostase* pour désigner par un nom commun riche de sens chacune des personnes divines : le Père, le Fils et l'Esprit. L'expression "une essence, trois hypostases" résume l'énoncé du Mystère trinitaire. A la fin du 4ème siècle, les Pères grecs accepteront même comme équivalent d'hypostase la notion de personne (*prosopon* en grec, *persona* en latin), adoptée un peu plus tôt et non sans risque de modalisme par les Pères latins.

Vladimir Lossky souligne que les Pères ont su utiliser la synonymie initiale des termes grecs *hypostasis* et *ousia* (l'essence) pour mettre en relief le caractère antinomique de l'énoncé du Mystère trinitaire. De son côté, le métropolite Jean insiste sur le caractère ontologique du mot *hypostasis* : si ce terme est appliqué à la personne (divine puis humaine), c'est que les Pères ont décelé que, derrière le masque tragique et illusoire que nous portons dans la vie sociale (le mot personne, en grec et en latin, désignait à l'origine le masque de théâtre), il y a bien en chacun de nous une dimension unique, irréductible et éternelle. Par son emploi pour désigner les personnes trinitaires, le terme acquiert une valeur relationnelle. Aucune personne divine n'est concevable, coupée des deux autres. "Le Verbe était auprès (*pros*) de Dieu" : c'est une distinction "vers" et non "contre" les autres, qui existe entre les personnes.

La vie trinitaire, paradigme de l'existence ecclésiale

La signification de la "monarchie" du Père est l'autre volet capital de la révolution conceptuelle accomplie par les Pères cappadociens. Vladimir Lossky y accorde une importance assez relative pour souligner surtout que chez les Pères grecs, le monothéisme procède de la monarchie du Père et non pas d'abord, comme chez les Pères latins, de l'unité de l'essence : la seconde étant une conséquence de la première. Dans la Sainte Trinité le Père est donc source à la fois de l'unité et de la diversité. Sur ce chapitre, l'apport de Jean Zizioulas me semble capital. Il rappelle que saint Athanase, déjà, dans ses *Discours contre les Ariens*, distinguait en Dieu la *boulésis* (dessein) qui s'exerce envers la création et la *thélésis* du Père envers la génération éternelle du Fils. En d'autres termes, la génération du Fils — et la procession du Saint-Esprit — n'ont pas pour Dieu un caractère de nécessité. "Le Fils est voulu (*théloménos*) par le Père" (*Contra Arianos* 3, 66, PG26, 461C), dit saint Athanase. Les relations trinitaires ne s'apparentent pas à une mécanique naturelle mais expriment l'amour et la liberté entre les personnes divines. Les Pères cappadociens réexprimeront la pensée d'Athanase pour contrer le néo-arianisme d'Eunome et iront plus loin dans l'explicitation du dogme en introduisant en Dieu une causalité personnelle intra-trinitaire, celle du Père. L'existence trinitaire ne se déploie pas à partir d'une essence suprême, "tel un cratère qui déborde", comme le souligne saint Grégoire le Théologien à l'encontre des néo-platonisants (il vise d'ailleurs ici une expression de Plotin) et des Anoméens. Cette causalité personnelle du Père, défendue par les Cappadociens, est d'une importance capitale, comme le montre Jean Zizioulas. Elle signifie que l'être n'est pas pour Dieu un donné comme il l'est pour la création. La cause ontologique de l'être véritable n'est pas l'*ousia* — l'essence —, mais *une personne*, le Père.

Dire que "Dieu est amour" signifie non pas que la nature ou essence de Dieu est amour et que — en conséquence — Dieu est par nature une communion de personnes, mais cela signifie que *le Père* est amour et qu'Il amène librement et éternellement à l'existence le Fils et l'Esprit Saint.

En d'autres termes la catégorie ontologique ultime est la personne et non pas la nature. Cette ontologie biblique et patristique supplante l'ontologie grecque essentialiste, centrée sur la *natura* des êtres, adoptée non seulement par la philosophie mais par une part notable de la théologie chrétienne occidentale. Dans l'optique des Pères grecs, chaque personne assume librement et en plénitude la totalité de la nature commune. Chacune des personnes trinitaires est caractérisée par son *mode d'existence*, comme le disent les Pères, terme qui indique la manière dont la personne se tient dans son existence éternelle. Paternité, Filiation et Procession désignent des relations ontologiques. La personne est fondamentalement *en relation* et n'existe *qu'en relation*, porteuse d'une essence commune. Et ici, Vladimir Lossky souligne avec saint Basile que chaque personne doit toujours être considérée en relation avec les deux autres. La distinction des personnes ne signifie nullement une opposition mais une communion plénière dans l'amour.

Telle est donc la révélation du mystère de l'existence personnelle en théologie trinitaire. Et la vie trinitaire, loin d'être une abstraction lointaine, se présente pour les Pères grecs comme le paradigme de l'existence ecclésiale.

L'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Cette correspondance mystérieuse est interprétée diversement par les Pères, mais tous sont d'accord néanmoins sur la présence en l'homme d'une faculté de se déterminer librement. C'est l'*autéxousia* mise en évidence surtout par saint Grégoire de Nysse. Or, comme nous l'avons vu, les personnes divines se caractérisent par leur liberté à l'égard de leur propre nature. Il apparaît donc, pour Vladimir Lossky comme pour Jean Zizioulas, que la personnalité est vue par les Pères grecs comme la signification même de la création à l'image de Dieu.

C'est dans l'Eglise que le Christ nous donne de pouvoir devenir des personnes véritables

Tout le problème, cependant, est que cette personnalité est à la fois un don et une promesse. L'homme est une personne en germe en tant que créé à l'image de Dieu mais il ne devient réellement et pleinement personne qu'à travers l'accomplissement de la ressemblance avec Dieu. Le sens de la Chute est la perte pour l'homme de la possibilité de réaliser pleinement son existence personnelle. Celle-ci n'était possible — et sera à nouveau possible en Christ — que dans la mesure où l'homme portait en lui toute la création et l'offrait à Dieu dans une anaphore, une offrande permanente : l'homme vivait en communion avec Dieu et dépassait ainsi ses limites naturelles. La séparation de l'homme d'avec Dieu entraîne une catastrophe cosmique : par nature, le créé est mortel parce qu'il est issu du néant, comme le dit saint Athanase. Coupés de la source de vie divine, l'homme et, à travers lui, toute la création, n'ont plus pour perspective que la désagrégation, la mort et le retour au néant. Ainsi, l'homme expérimente-t-il une personnalité incapable de s'accomplir. C'est la condition tragique d'une liberté qui tend à son accomplissement mais qui ne peut jamais l'atteindre. L'homme comme personne voudrait transcender sa nature, exprimer sa créativité, mais il se heurte inexorablement aux limites du créé, matière, temps, espace. La seule issue pour le créé serait - pour demeurer dans l'être - de restaurer une relation ferme et durable avec l'incréé.

C'est précisément cette relation ontologique nous assurant de subsister dans l'être et d'accomplir notre personnalité que nous offre le salut en Christ. Dans sa kénose, le Christ révèle, comme le note Vladimir Lossky, "le mode d'être de la personne divine envoyée dans le monde" ("*Théologie mystique*", p. 141). En Christ, Dieu parfait et homme parfait, la personnalité *passse* de Dieu à l'homme. "Jésus-Christ, note Mgr Jean, apporte à l'histoire la réalité même de la personne et en fait le fondement de la personne pour tout homme".

C'est dans le prolongement de son Corps, c'est-à-dire l'Eglise, que le Christ nous donne de pouvoir devenir des personnes véritables. On peut dire que les approches ecclésiologiques de nos deux auteurs diffèrent considérablement. Tous deux sont d'accord sur le fait que l'Eglise est l'œuvre

de la Sainte Trinité et trouve son modèle dans la communion trinitaire, mais leur version du rôle du Christ et de l'Esprit est sensiblement différente, de même que leur approche de la communion des personnes.

Au sein de l'espace ecclésial multipersonnel, une des questions théologiques d'importance est la compréhension du rapport, de la conjugaison, entre *unité* et *multiplicité*.

Chez Vladimir Lossky le rapport un — multiple est envisagé comme un rapport antinomique, une identité-distinction, entre la nature humaine une déifiée en Christ et la multiplicité des personnes. Dans ce schéma, une répartition des rôles est assignée par le Père entre le Fils et l'Esprit. Le Fils restaure la nature humaine, tandis que l'Esprit Saint restaure les personnes humaines en les configurant au Christ. L'Eglise est *une* par le Christ et *multiple* par l'Esprit. On sait combien ce schéma ecclésiologique bipolaire de Vladimir Lossky a été critiqué par nombre de théologiens, notamment G. Florovsky. Il est artificiel de disjoindre à l'intérieur d'un sujet humain, la zone nature et la zone personne, il n'y a pas de place pour une relation directe avec le Christ, enfin l'idée de l'existence de deux économies est problématique — Vladimir Lossky nuancera il est vrai sa vision sur ce dernier point, en parlant à la fin de sa vie d'une seule économie logo-pneumatique.

Le Mystère du Christ total

Dans la vision complémentaire de Jean Zizioulas, le rapport un — multiple est traité à travers la notion biblique et patristique de personnalité corporative. Là l'*un* ne désigne plus la nature mais une personne particulière, le Christ, qui donne la vie et l'être aux autres personnes, par la grâce de l'Esprit. De même que dans la Sainte Trinité l'*un* est le Père et non la nature divine, de même, la personne du Christ est l'*un* de l'Eglise. Cependant le Christ n'est pas dissociable de son corps. Le Christ total, "totus Christus, caput et corpus" (saint Augustin), c'est la personne du Christ, automatiquement liée à une communauté. Cette communauté est l'assemblée eschatologique des saints qui entourent le Christ dans le Royaume. En d'autres termes, l'Eglise fait partie de la définition du Christ. Tirant son identité du Christ et du Royaume à venir, l'Eglise est "une icône du Royaume à venir" (cf. J. Zizioulas, *Le mystère de l'Eglise dans la Tradition orthodoxe*, Irénikon 60 (1987), p. 332) et son identité véritable est eschatologique, même si sur la terre elle poursuit son pèlerinage historique.

C'est dans l'événement de la synaxe eucharistique que se révèle pleinement le mystère du Christ total. La prière du Seigneur pour que tous soient un s'accomplit alors et l'*eschaton* s'inscrit dans l'Histoire de façon passagère. Le monde à cet instant est transfiguré et le temps s'ouvre sur l'éternité. Dépassant ses limites naturelles sous l'action de l'Esprit Saint, la personne humaine s'accomplit en s'ouvrant librement à la grâce : elle se trouve *en-hypostasiée* dans la personne du Christ. C'est l'adoption filiale, ce qui signifie que la personne reçoit de l'Esprit la grâce de partager la relation éternelle d'amour qui unit le Fils au Père (Mgr Jean invoque ici la théologie de saint Athanase et de saint Maxime). La personne humaine est ainsi directement édifiée, accomplie en elle-même par cette relation de connaissance - amour partagée avec le Père, par le Fils, dans l'Esprit.

Il faut cependant insister sur le fait que dans cette approche ecclésiologique, la personne humaine n'est pas indépendante des autres personnes qui l'entourent. La structure de la communauté eucharistique ressemble, pour reprendre une image intéressante du P. McPartlan, à une toile d'araignée, dont le centre figurerait la personne du Christ et dont tous les points d'intersection des fils qui s'entrecroisent représenteraient les personnes humaines. Cela signifie que chaque personne est constituée de façon dynamique par ses relations avec les autres personnes du réseau ecclésial, tout en demeurant néanmoins absolument unique et transcendante par rapport à une structure organique de communion (ici Jean Zizioulas, comme le P. Florovsky et Vladimir Lossky, considère le modèle de la *sobornost* des Slavophiles comme insuffisant et problématique). Une personne — comme l'a bien montré le personnalisme philosophique — ne se réduit pas à un individu, c'est-à-dire à une monade répétitive et autosuffisante. D'autre part, comme le souligne Jean Zizioulas,

une personne n'est pas tout d'abord, avant d'être ensuite en relation. *Être et être en relation*, c'est tout un, pour une personne authentique : un seul et même événement de vie et de partage dans l'amour, à l'image du Modèle trinitaire.

De façon plus générale, tandis que chez Vladimir Lossky l'horizon théologique est plutôt ascético-mystique, celui de Zizioulas est liturgico-eucharistique. Chez le premier, l'accent est mis, en effet, sur une piété individuelle, l'Eglise étant vue d'abord comme le milieu où se prépare et s'effectue l'union personnelle avec Dieu. Sans être dévaluée, l'Eucharistie lui apparaît alors surtout comme un instrument de la piété, en vue de l'édification individuelle, par l'ascèse (le *podvig*), de l'homme renouvelé en Christ. Chez le second, l'accent est porté sur la vie eucharistique qui révèle comme nous l'avons vu l'être véritable, eschatologique, de l'Eglise. L'Eucharistie est vécue comme la source même de la piété. Jean Zizioulas apporte indéniablement une contribution théologique majeure en ce que, à travers la notion biblique de personnalité corporative utilisée dans une christologie extensive, il esquisse cette fameuse synthèse entre christologie et pneumatologie, à laquelle travaillent les théologiens orthodoxes contemporains depuis presque un siècle — même si, il est vrai, son approche peut susciter aussi quelques interrogations.

La réponse définitive est dans l'espace du Royaume à venir

J'aimerais aussi souligner la pertinence avec laquelle le métropolite de Pergame montre en quoi l'approche de la personne chez les Pères grecs a bien peu à voir avec l'existentialisme et le personnalisme philosophiques modernes. On prône souvent la "modernité" des Pères en mettant en évidence leur "personnalisme". Une telle confusion ne sert pas la théologie, car de quel personnalisme parle-t-on ? Jean Zizioulas met bien en évidence que la Tradition des Pères grecs n'envisage pas la personne (aussi bien divine qu'humaine) comme un sujet conscient, conception héritée de la tradition augustinienne et boétienne. Une christologie saine montre (comme l'a fait Vladimir Lossky) que la conscience subjective est avant tout d'ordre *naturel*, et non pas *personnel*. Reconnaître à l'instar des Pères que la conscience est un phénomène secondaire dans le mystère que constitue la personne humaine, qu'elle n'est pas en tous cas le cœur de la personnalité, devrait sans doute être pris davantage au sérieux par les chrétiens qui réfléchissent aux problèmes éthiques qui se posent à l'humanité d'aujourd'hui en se cantonnant souvent dans une anthropologie un peu scolastique.

Cette distinction irréductible que l'on observe entre les sensibilités théologiques de Vladimir Lossky et Jean Zizioulas explique grandement la différence d'approche de la question du rapport *un—multiple* évoquée plus haut. Mais il ne faudrait pas, me semble-t-il, en faire une opposition. Le pôle ascétique jouit en effet à juste titre, sous l'influence du courant monastique, d'un crédit immense dans la Tradition orthodoxe, tandis que le pôle eucharistique était déjà perçu par l'Eglise primitive comme le moment capital de la vie de la communauté ecclésiale. En fait, ces deux orientations mettent en relief deux facettes indissociables de l'existence chrétienne, et cela montre en quoi Vladimir Lossky et Jean Zizioulas ont des approches tout à fait complémentaires, s'inscrivant dans le sillon commun d'une théologie néopatristique.

Au travers de la réflexion nourrissante de ces deux théologiens, on discerne finalement que la question de l'accomplissement de la personne s'identifie à la question même du salut, qu'elle trouve sa réponse provisoire dans l'espace ecclésial et sa réponse définitive dans l'espace du Royaume à venir. En Christ il y a identification entre la vie de communion des personnes humaines déifiées et la vie de communion des personnes trinitaires. La condition de personne est donc non seulement une vérité anthropologique mais *la* vérité ultime de l'homme, révélée et accomplie dans le Mystère du Christ. Certes, il ne suffit pas d'en prendre conscience, il faut aussi le vivre pleinement.

[Les intertitres sont de la rédaction du SOP]

Extraits de l'intervention du Père Boris BOBRINSKOY,
premier rapporteur du mémoire de maîtrise de Michel STAVROU
lors de la soutenance publique le 6 juin 1996
à l'Institut Saint-Serge

I.

Après avoir longuement énuméré les aspects positifs de ce mémoire de maîtrise, présentation impeccable, précision du langage théologique, maturité de la pensée, objectivité de l'analyse de la pensée des auteurs étudiés, bonne connaissance de la théologie des Pères, je rappellerai que Michel Stavrou souligne la convergence théologique fondamentale de Vladimir Lossky et de Monseigneur Jean Zizioulas, métropolite de Pergame, dans l'élaboration d'une théologie orthodoxe de la personne, reposant sur un fondement trinitaire. Cela étant, Michel Stavrou définit l'horizon théologique de Vladimir Lossky comme étant davantage ascético-mystique à la différence de la vision liturgico-eucharistique du métropolite Jean.

Michel Stavrou cherche à cerner en quoi le métropolite Jean innove par rapport à Vladimir Lossky :

1) une plus grande centralité de la christologie comme lieu de la révélation d'une anthropologie trinitaire, sans pourtant tomber dans l'excès du christomonisme.

2) cela grâce à une inclusion organique de la pneumatologie dans la réflexion christologique, dans le cadre d'une "christologie extensive", où, à la suite du père Georges Florovsky, le métropolite Jean situe l'ecclésiologie dans la christologie et le mystère de l'Eglise à l'intérieur du mystère du Christ, constitué lui-même par le Saint Esprit.

3) une ecclésiologie et une théologie de la personne humaine fondée davantage sur la notion biblique, irénéenne (saint Irénée de Lyon) et basilienne (saint Basile de Césarée) de *koinonia* (communion), notion peu apparente chez Vladimir Lossky. Cette notion détermine toute l'importance de l'Eucharistie comme lieu de manifestation eschatologique du "Christ total", de ce que Michel Stavrou appelle à la suite du métropolite Jean "la personnalité corporative" du Christ.

4) La notion "cappadocienne" de la "monarchie du Père" étant largement commune aux deux auteurs étudiés, Michel Stavrou fait ressortir avec plus de netteté l'insistance du métropolite Jean dans l'affirmation que

c'est la personne du Père et non l'essence trinitaire commune qui est le fondement de l'unité trinitaire.

5) Michel Stavrou distingue deux axes différents dans l'ecclésiologie de ces deux auteurs :

- l'axe nature-personne chez Vladimir Lossky
- l'axe l'un-le multiple chez le métropolite Jean.

II.

Après les deux premières parties du mémoire consacrées à l'exposé analytique de la théologie de la personne chez Vladimir Lossky et Jean Zizioulas, nous avons une troisième partie plus brève, mais plus dense et plus personnelle, où Michel Stavrou tente d'une part de présenter les critiques que formule le métropolite Jean à l'égard de son aîné, et d'autre part de projeter un regard personnel sur les divergences qui ont pu apparaître entre les deux auteurs.

Michel Stavrou a le mérite de disculper Vladimir Lossky de quelques accusations ou reproches non mérités que lui adressait le métropolite Jean.

1) D'une part d'avoir sous-estimé la "prosopologie" (c'est-à-dire la terminologie de la personne humaine) des Pères de l'Eglise. Il est vrai que Vladimir Lossky n'avait pas hésité, avec l'honnêteté intellectuelle qui le caractérisait, à avouer que « jusqu'à présent, je n'ai pas rencontré ce qu'on pourrait appeler une doctrine élaborée de la personne humaine dans la théologie patristique, à côté d'enseignements très nets sur les personnes ou hypostases divines¹ ».

Michel Stavrou a raison de dire que pour Vladimir Lossky la terminologie anthropologique des Pères n'était pas à la hauteur de leur théologie, mais il conclut en souhaitant « à son tour avoir un point de vue plus précis de la part du métropolite Jean quant à la rectitude supposée de la terminologie patristique sur la notion de personne humaine. »

2) Un autre reproche du métropolite Jean à Vladimir Lossky concerne la question de la "sobornost". Le métropolite Jean voit dans la "sobornost" des slavophiles (de Khomiakov à Boulgakov) un caractère de priorité ontologique vis-à-vis de la personne. Celle-ci serait conçue à l'intérieur de la communion des personnes ou comme le résultat de celle-ci. Il considère la "sobornost" des slavophiles comme un modèle philosophique et romantique appliqué après coup à la doctrine trinitaire à travers un processus d'analogie sociologique et

¹ LOSSKY, Vladimir, Image et ressemblance, p 108

il voit en Vladimir Lossky un représentant typique de la tradition slavophile d'un mysticisme de la "sobornost".

Là aussi, Michel Stavrou a le mérite de disculper Vladimir Lossky de toute dépendance vis-à-vis de la philosophie religieuse russe. Je regrette pourtant qu'il n'ait pas tenté de se pencher de manière plus personnelle sur l'ecclésiologie des slavophiles et de leurs successeurs et qu'il se borne à prendre pour acquis les jugements défavorables du père Florovsky et du métropolite Jean à leur égard. Un regard neuf et impartial sur l'ecclésiologie des slavophiles reste encore à désirer.

3) Une autre critique du métropolite Jean concerne "la mystique trinitaire losskienne" (sic) qui surpasserait les personnes concrètes auxquelles nous nous adressons dans notre prière et notre liturgie. C'est le fameux texte de Vladimir Lossky selon lequel «le terme auquel aboutit la théologie apophatique, ce n'est pas une nature, ni une essence, ni non plus une personne, c'est quelque chose qui surpasse en même temps toute notion de nature et de personne, c'est la Trinité²».

Ici Michel Stavrou montre très nettement que l'intention de Vladimir Lossky est de souligner avant tout qu'aucune Personne divine n'est concevable coupée des deux autres ; que la vision de Dieu surpasse tout concept de nature et de personne. Pour Vladimir Lossky, la Trinité, ce sont les Personnes elles-mêmes en communion.

III.

Je me permets de risquer quelques questions personnelles, adressées davantage au métropolite Jean qu'à son interprète, dans le désir de susciter un débat en profondeur :

1) Le métropolite Jean présente à juste titre la monarchie du Père comme fondement de l'unité trinitaire. C'est une notion essentielle, mais ne faudrait-il pas l'élargir en affirmant que chacune des Personnes trinitaires est, selon son mode propre, Hypostase d'unité et de communion ?

- le Père, comme la cause, le principe de la divinité du Fils et de l'Esprit.
- le Fils comme le lieu de l'amour du Père et du repos de l'Esprit
- l'Esprit comme la puissance d'amour et même le lien d'amour du Père et du Fils.

2) le thème central de la "personnalité corporative" du Christ dans la pensée du métropolite Jean m'avait tout d'abord séduit et émerveillé. Pourtant avec le recul du temps, je ne puis m'empêcher de ressentir un certain

² LOSSKY, Vladimir, Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient, p 43

malaise. D'une part, il reproche à Vladimir Lossky un "trinitarisme excessif" qui serait notionnellement antérieur aux Personnes qui ne peuvent être posées que dans le contexte trinitaire. Michel Stavrou a bien montré l'infondé de ce reproche. Les Personnes divines sont en relation, mais gardent le mystère de leur spécificité propre et unique.

Par ailleurs, la notion zizioulienne de "personnalité corporative" du Christ me semble elle-même courir le danger que le métropolite Jean discerne chez Vladimir Lossky, à savoir tomber dans une vision telle de la "personnalité corporative" que la personne elle-même semble s'y fonder. Je m'explique.

La notion de personnalité corporative part de l'idée, paulinienne, chrysostomienne et augustinienne du Christ total, Tête et Corps, que Florovsky a développée et qui est fondamentale. Mais elle fait pendant à une autre image paulinienne, celle du Christ Epoux et de l'Eglise Epouse et cette dernière image situe l'Eglise non plus en unité organique avec le Christ mais en union nuptiale, impliquant le face à face du Christ et de son Eglise. Certes, en face du Christ, l'Eglise demeure une "personnalité corporative", mais cette image nuptiale offre une autre forme d'union que l'image de l'Eglise Corps du Christ.

Par ailleurs, la conception de la "personnalité corporative" du métropolite Jean me semble minimiser le mystère de la kénose. La théologie de la kénose implique que le Fils assume dans l'oeuvre rédemptrice, dès l'Incarnation, la «condition du serviteur» (Ph 2,7) et devient «sans apparence ni beauté» (Is 52,14 et 53,2). Quand le métropolite Jean dit que si le Christ n'était pas une "personnalité corporative", il serait un individu de la pire espèce, il ne croyait pas si bien dire, bien que l'expression puisse être choquante. Dans la kénose, le Christ entre dans la solitude, lui qui demeure dans le sein du Père. C'est seulement «lorsque Je serai élevé de terre (que) J'attirerai tous les hommes à moi» (Jn 12,32). C'est dans la descente aux enfers que le Sauveur récapitule l'Adam total (saint Irénée) et c'est dans son exaltation qu'il devient Christ et Sauveur et personnalité corporative (Ac 2,36; 4,11;5,31 et Phil 2,11).

Par conséquent j'ai du mal :

1. à accepter d'emblée l'affirmation du métropolite Jean que le Christ, sans son corps, n'est pas le Christ, mais "individu de la pire espèce".
2. que dans l'union du croyant avec le Christ, il devient Christ plutôt qu'il n'entre en communion avec le Christ.

3. la dialectique de l'Un et du Multiple qui caractérise la théologie de la "personnalité corporative" du Christ ne doit pas être limitée à la relation

Tête-Corps ou Christ-Eglise, mais elle se situe non moins dans le mystère du Christ lui-même, dans ce qui relie la christologie kénotique à la glorification du Seigneur, qui dès son Incarnation, puis dans la plénitude de la Résurrection, récapitule en Lui l'humanité.

3) L'eschatologisme intensif du métropolite Jean tend à dévaloriser l'histoire («l'Eglise n'est pas dans l'histoire...»). On connaît — Michel Stavrou la relève avec pertinence — la préférence du métropolite Jean pour l'approche orientale du Christ «qui vient de l'avenir» au détriment de l'approche historique de l'Occident.

Mais l'Eucharistie est pourtant non moins un mémorial de l'œuvre salvifique accomplie par le Christ au centre de l'histoire, par laquelle il récapitule toute l'histoire passée, présente et à venir, que l'élévation du regard de l'Eglise vers Celui qui est assis à la droite du Père, non moins que l'attente de Celui qui revient dans la gloire dans le hic et nunc de l'Eucharistie. Dans le mystère de l'histoire universelle comme dans celui de l'histoire de la personne humaine, l'Esprit Saint agit toujours à la fois de l'intérieur et de l'extérieur (Celui qui remplit toutes choses et Celui que nous appelons). Il pénètre l'histoire, Il l'anime, Il la vivifie tout en la jugeant et en la transcendant. Il rend la temporalité elle-même transparente à la présence de l'Eternel dans l'aujourd'hui permanent de l'Eglise.

C'était quelques-unes des nombreuses questions ou réflexions que suggère la lecture de ce mémoire d'une densité et d'une richesse exceptionnelles. Ce sont davantage des questions posées à nous-mêmes que des critiques soit à l'auteur du mémoire, soit au métropolite Jean. Elles méritaient d'être posées et ne font que souligner la valeur du labour théologique de Michel Stavrou.

Directeur de la publication : Michel EVDOKIMOV

Abonnement annuel

Rédaction : Jean TCHEKAN

SOP mensuel SOP + Suppléments

Réalisation : Serge TCHEKAN

France 200 F 400 F

ISSN 0338 - 2478

Autres pays 225 F 500 F

Commission paritaire : 56 935

c.c.p. : 21 016 76 L Paris

Tiré par nos soins

Tarifs PAR AVION sur demande