

Supplément au SOP n° 334, janvier 2009

QUELQUES RÉFLEXIONS SUR L'ECCLÉSIOLOGIE DE VLADIMIR LOSSKY

Communication de Michel STAVROU,
professeur à l'Institut de théologie orthodoxe
de Paris (Institut Saint-Serge),
présentée dans le cadre de la journée d'études
« *Vladimir Lossky revisité* »,
commémorant le 50^e anniversaire
de son décès (1958)

(Paris, Institut Saint-Serge, 4 octobre 2008)

**Service orthodoxe
de presse et d'information**
14, rue Victor-Hugo
92400 COURBEVOIE
Tél. 01 43 33 52 48
Fax 01 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 cités avec l'indication de la source : SOP. Par contre, aucun texte ne peut être reproduit, de quelque manière que ce soit, sans l'accord explicite de la rédaction. Placé sous les auspices de l'Assemblée des évêques orthodoxes de France, ce service est assuré par la Fraternité orthodoxe en Europe occidentale.

Document 334.A

QUELQUES RÉFLEXIONS SUR L'ECCLÉSIOLOGIE DE VLADIMIR LOSSKY

Vladimir Lossky s'insère, comme on le sait, dans le courant « néopatristique », mouvement informel désireux de rompre avec la philosophie religieuse et de revenir aux Pères de l'Église, où se sont signalés des théologiens aussi divers que le Père Cyprien Kern, Myrrha Lot-Borodine, avec qui la famille Lossky était liée d'amitié, et le Père Georges Florovsky. Ce dernier a exercé une profonde influence sur Lossky¹, qui le présentait d'ailleurs en 1956 comme « peut-être le plus grand [théologien orthodoxe] de cette époque »².

Si Vladimir Lossky s'intègre dans ce mouvement, il le dépasse et le surplombe par des contributions décisives. Je mentionne pour mémoire quelques-unes d'entre elles : la réflexion sur la dimension apophatique de la théologie chrétienne et surtout la théologie de la personne que j'ai eu l'occasion d'étudier dans le détail dans mon mémoire de maîtrise, et qui constitue le motif le plus fondamental de l'œuvre de Lossky. Je ne voudrais pas revenir aujourd'hui une nouvelle fois sur ces acquis indiscutables pour la conscience dogmatique orthodoxe contemporaine mais développer quelques réflexions sur quelques points d'ecclésiologie.

En effet, le thème de la personne n'est pas chez Lossky une vérité anthropologique abstraite. C'est dans son Corps, c'est-à-dire l'Église, que le Christ nous donne de pouvoir devenir des personnes véritables. S'appuyant sur les Pères, Lossky souligne que non seulement l'Église est l'œuvre de la Sainte Trinité mais elle puise son modèle dans la communion trinitaire.

Dans le cadre de cette approche patristique, je voudrais m'intéresser ici à la manière dont Vladimir Lossky a tenté de résoudre deux questions connexes qui intéressent la réflexion orthodoxe depuis au moins un siècle : d'une part le problème de la synthèse ecclésiologique entre *christo*-logie et *pneumato*-logie, en d'autres termes la juste considération de la place et du rôle actif du Christ et de l'Esprit Saint dans l'Église ; d'autre part la question du juste rapport entre la personne et la collectivité ecclésiale, en lien avec la signification de l'unité et de la catholicité. Je conclurai par la dimension kénotique de la personne dans l'Église.

¹ Cf. R. WILLIAMS, *The Theology of Vladimir Nikolaievitch Lossky : An Exposition and Critique*. Thèse de doctorat en philosophie, soutenue à l'université d'Oxford (inédiée), 1975, p. 279.

² Cours du 13 décembre 1956, cité in R. WILLIAMS, *op. cit.*, p. 281.

1. L'œuvre conjointe du Christ et de l'Esprit dans la vie ecclésiale

L'ecclésiologie de l'École russe au XIX^e siècle avait dans sa diversité, partagée entre un courant scolastique et un courant patristique, valorisé les trois grandes figures bibliques de l'Église : 1^o comme peuple de Dieu (avec la *Sobornost* notamment), 2^o comme Corps du Christ, 3^o comme Temple du Saint-Esprit ; mais un des problèmes pendants demeurait l'articulation exacte de ces différentes facettes du mystère dans une vision globale de l'être ecclésial.

Dans son approche synthétique, Vladimir Lossky considère l'Église comme étant à la fois l'œuvre du Fils et du Saint-Esprit, envoyés dans le monde par le Père ; l'Église présente pour lui en même temps la nouvelle unité de la nature humaine restaurée en Christ, dans son Corps divino-humain, et la multiplicité des personnes dont chacune reçoit le don de l'Esprit Saint. Les événements fondateurs de l'Église correspondent pour Lossky aux deux pôles humains nature – personnes (ici *personnes* est au pluriel, du fait du contexte ecclésial). L'Incarnation-Rédemption, fondement christologique, assure l'unité de nature, tandis que la Pentecôte, fondement pneumatologique, est pour lui « l'affirmation de la multiplicité des personnes dans l'Église »³.

L'ecclésiologie ainsi développée par Vladimir Lossky est la vision d'un rapport « dialectique » entre les fonctions du Christ et de l'Esprit Saint. Face à la polarité nature - personnes, il voit dans l'Économie du salut une sorte de répartition des rôles entre les deux « Mains du Père » (saint Irénée)⁴ : la restauration de la nature humaine est assurée par l'action du Christ, et celle des personnes humaines est faite par l'action de l'Esprit.

Effectivement, l'humanité se trouve mise en contact avec la nature divine par la médiation du Verbe Incarné, tandis que chaque personne humaine particulière est appelée à être configurée au Christ, c'est-à-dire déifiée, par la grâce de l'Esprit – l'Esprit permettant au caractère personnel de l'homme de s'accomplir pleinement. Ce schéma ecclésiologique bipolaire a le mérite d'être simple mais c'est cette excessive simplicité qui a été dénoncée rapidement non sans raisons par de nombreux théologiens orthodoxes, à commencer par le père Florovsky⁵.

Celui-ci considère à juste titre comme artificiel le fait que, pour déterminer les secteurs d'application du salut, Vladimir Lossky ait disjoint la zone « nature » de la zone « personne » à l'intérieur du même sujet humain, et il lui paraît arbitraire d'attribuer à chacune de ces dimensions de l'homme un agent du salut différent. En ne reliant le « Je » chrétien qu'à l'Esprit Saint, « la conception de Lossky, écrit-il, ne laisse pas assez de place à la relation personnelle des individus avec le Christ ». Cette théorie contredit « Je connais mes brebis, et mes brebis me connaissent » (Jn 10,14) mais aussi l'expérience de rencontre personnelle avec le Christ dans les sacrements. La thèse « l'Église est une dans le Christ et multiple par l'Esprit » est forcée. La diversité catholique est déjà assurée par la rencontre de chaque croyant avec le Christ dans l'acte de foi et dans la vie sacramentelle.

³ Cf. V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Cerf, 2005³, p. 173.

⁴ Cité in V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Cerf, 2006², p. 175.

⁵ G. FLOROVSKY, *Christ and his Church*, in *L'Église et les Églises*, Chevetogne, 1954, vol. 2, pp.159-170.

Toutefois, comme l'écrit Olivier Clément, il ne faut pas durcir les formules ni mécaniser la pensée d'un auteur pour lequel « la notion de nature est inséparable de celle de personne »⁶. En réalité, la critique du père Florovsky, si elle nous paraît judicieuse, a un peu simplifié la vision losskienne en laissant de côté des considérations importantes. La formule « L'œuvre du Christ unifie ; l'œuvre du Saint-Esprit diversifie »⁷ est certes une simplification malheureuse du mystère de l'économie du salut, mais elle dépasse sans vraiment la résumer la pensée de Lossky, plus subtile.

Vladimir Lossky souligne lui-même qu'on doit distinguer deux communications de l'Esprit Saint à l'Église : « L'une se fit par le souffle du Christ qui apparut aux Apôtres le soir de la Résurrection (Jn 20,19-23), l'autre fut l'avènement personnel de l'Esprit Saint le jour de la Pentecôte (Ac 2,1-5). » Il y a donc deux modes de présence de l'Esprit dans l'économie divine : l'un, fonctionnel (Pentecôte johannique), l'autre, personnel (Pentecôte lucanienne). Il distingue le rôle « fonctionnel » de l'Esprit, qui, insufflé par le Christ sur son corps ecclésial assure à celui-ci la cohésion et la sacramentalité, de son rôle « personnel » qui instaure en Christ une relation unique avec chaque personne humaine⁸. On pourrait discuter de la pertinence de ce terme de « fonctionnel » pour désigner la présence unifiante de l'Esprit du Christ mais on voit donc que l'œuvre du Saint-Esprit unifie autant qu'elle diversifie, de même que l'œuvre du Christ atteint les personnes autant que la nature dans le mystère de l'Église.

Effectivement, l'ecclésiologie de Vladimir Lossky s'appuie essentiellement sur ce qu'il appelle la « distinction-identité » entre les pôles nature et personne. Chacun des pôles renvoie à l'autre. Il n'en reste pas moins qu'on s'interroge sur le bien-fondé d'une répartition schématique entre d'une part le soin de la nature attribué au Christ et d'autre part l'édification des personnes dévolue à l'Esprit Saint.

Vladimir Lossky est même allé, comme on le sait, jusqu'à distinguer deux économies dans sa *Théologie mystique*, consacrant un chapitre à chacune des deux : chap. VII, « Économie du Fils » ; chap. VIII, « Économie du Saint-Esprit »⁹.

Sa vision de l'Église se trouve résumée dans son commentaire de Ep 1,23 : « L'Église est son corps [c.-à-d. du Christ], la plénitude de Celui qui remplit tout en tous¹⁰. » Dans cette définition paulinienne de l'Église, chacun des pôles ecclésiologiques est, selon Vladimir Lossky, mentionné dans un demi-verset : le Christ est « la tête de l'Église, qui est son corps » ; d'autre part, le Saint-Esprit serait « Celui qui remplit tout en tous ». Cette dernière interprétation donnée au second demi-verset est peu convaincante, sans compter le fait que nulle part à notre connaissance, ni dans la Tradition des Pères ni chez les exégètes modernes, l'expression « la plénitude de Celui qui remplit tout en tous » ne renvoie à la personne de l'Esprit Saint¹¹. Mais l'important ici

⁶ O. CLÉMENT, *Orient-Occident, deux passeurs : Vladimir Lossky et Paul Evdokimov*, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 65.

⁷ V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, op. cit., p. 163.

⁸ V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, op. cit., p. 164.

⁹ Cf. V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, op. cit., p. 131-151; 153-169.

¹⁰ *Ibid.*, p. 181.

¹¹ Cf. par ex. I. KARAVIDOPOULOU, *Les Épîtres de l'Apôtre Paul aux Éphésiens, Philippiens, Colossiens et à Philémon*, Athènes, 1981 (en grec), p. 104 et ss.

est sans doute moins la pertinence de l'exégèse que la vision ecclésiologique si équilibrée qui met en relief les rôles conjoints et indissociables du Fils et de l'Esprit.

Si pourtant Vladimir Lossky a accusé la polarité entre les œuvres du Fils et de l'Esprit en allant jusqu'à parler de deux économies, c'est sans aucun doute pour souligner l'importance égale des rôles respectifs des deux mains du Père dans la vie ecclésiale. N'oublions pas le contexte de rédaction de *l'Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* : il s'agit du recueil d'un cycle de conférences données par Lossky durant la 2^e guerre mondiale à un public catholique français qui désirait découvrir la théologie orthodoxe. L'accent placé sur la pneumatologie était indispensable face à une Église catholique-romaine défendant une ecclésiologie qu'on pourrait qualifier de *christomoniste*, où l'Esprit Saint avait la portion congrue et qui devait son défaut, selon Vladimir Lossky, à la théologie du *Filioque* – dans laquelle l'Esprit Saint n'apparaît que comme un simple agent du Fils.

Pour de Lubac, la Pentecôte amène le Christ incarné à naître personnellement dans les chrétiens. S'appuyant sur la réflexion de Bérulle sur le mystère de l'incarnation, qui est, pour le Père de l'École française, « un mystère permanent et non une action passagère »¹² dans le fait que le Christ naît dans le cœur des chrétiens, de Lubac reprend de Johann Möhler (1796-1838) l'idée d'une « incarnation permanente » du Fils de Dieu. L'Église est donc en quelque sorte l'incarnation continuée¹³.

À cette ecclésiologie catholique qu'il connaissait bien, Lossky répond : « La Pentecôte n'est pas une "continuation" de l'Incarnation, elle est sa suite, sa conséquence : la créature est devenue apte à recevoir l'Esprit Saint et Il descend dans le monde, remplit de sa présence l'Église rachetée, lavée, purifiée par le sang du Christ¹⁴. » Vladimir Lossky s'en est expliqué dans son essai sur *Le troisième attribut de l'Église* : « Vouloir fonder l'ecclésiologie uniquement sur l'Incarnation, voir dans l'Église une "continuation de l'Incarnation", [...] c'est oublier la Pentecôte, c'est réduire l'œuvre du Saint-Esprit à un rôle secondaire, celui d'un émissaire du Christ, d'un agent de liaison entre le Chef et les membres du Corps¹⁵. » Cette observation judicieuse dénonce une dévaluation de fait de la place éminente de l'Esprit Saint dans l'Église, dévaluation qui commence en théologie trinitaire lorsque trop souvent l'Esprit Saint est réduit au lien d'amour qui existe entre le Père et le Fils. Cette dépréciation entraîne en ecclésiologie l'accentuation portée sur l'unité collective au détriment des personnes dans leur singularité, ce qui implique que les membres du corps ecclésial sont vus comme unis à la Tête soit par une sorte de fusion mystique, soit par une contrainte extérieure (comme dans l'augustinisme radical des jansénistes), en tous cas sans respect de la liberté personnelle¹⁶.

¹² Cité dans H. DE LUBAC, « Mystique et mystère », in *Théologies d'occasion*, Desclée de Brouwer, 1984, p. 72.

¹³ Cf. H. DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Aubier-Montaigne, 1967, p. 24. Cf. *Méditation sur l'Église*, Seuil, (1^{re} éd. 1953), 1985³, p. 27, n. 6.

¹⁴ V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, op. cit., p. 156.

¹⁵ V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, op. cit., p. 175.

¹⁶ Cf. V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, op. cit., p. 166.

Pour Vladimir Lossky, notre liberté ne peut être préservée face à la grâce divine que par l'Esprit Saint qui manifeste en nous la divinité du Fils, nous permettant de recevoir celle-ci librement.

Aujourd'hui, un demi-siècle après la rédaction de l'œuvre de Vladimir Lossky, dans un contexte historique renouvelé, il me semble périlleux de continuer à parler de plusieurs économies au sein de la Trinité, contre l'Écriture (1 Tm 1,4) et la Tradition des Pères (Irénée, etc.) et des conciles ? L'emploi serait malheureux car il risque d'alimenter un trithéisme verbal, de véhiculer l'idée fautive que dans l'histoire du salut parfois c'est le Fils qui agit, parfois c'est l'Esprit. En fait, il n'y a qu'une seule économie divine car un seul Dieu, car un seul Père céleste, source de tout. Il est regrettable d'ailleurs d'évacuer le Père de l'économie divine en ne retenant que le Fils et l'Esprit, parler de la dyade économique comme chez le père Boulgakov. N'oublions pas les paroles de Jésus lui-même dans l'Évangile de Jean : « Mon Père travaille, et moi aussi je travaille » (Jn 5,17). La bienveillance du Père n'est pas une abstraction ; elle est à l'œuvre par le Fils et dans l'Esprit.

Vladimir Lossky a lui-même nuancé à la fin de sa vie le schéma développé dans sa *Théologie mystique*. Il parlera non plus de deux économies du Fils et de l'Esprit, mais d'« une seule économie de la Sainte Trinité accomplie par deux Personnes envoyées par le Père dans le monde »¹⁷. Il faudrait plutôt parler d'une unique économie trinitaire, différenciée selon chacun des trois modes d'existence en Dieu, donc une et diverse.

On pourrait conclure ce point en rappelant que pour Vladimir Lossky, le rapport entre l'œuvre du Christ et celle du Saint-Esprit apparaît comme une antinomie¹⁸ et non comme une opposition. Il souligne sans cesse que l'œuvre du Christ et celle de l'Esprit sont liées et inséparables : « Le Christ, écrit-il, crée l'unité de son corps mystique par le Saint-Esprit, le Saint-Esprit se communique aux personnes humaines par le Christ¹⁹. » C'est d'ailleurs dans l'accord parfait entre ces deux œuvres, entre les pôles unité et diversité, nature et personnes, que consiste, pour Lossky, la *catholicité*, troisième attribut de l'Église²⁰.

2. Sobornost ou catholicité ?

Selon l'approche des Slavophiles, il n'y a, dans l'Église, que des membres solidaires, comme dans un corps vivant, et qui n'ont d'autres liens que ceux d'une solidarité spirituelle vivante, les liens de l'amour mutuel²¹. Cette idée, reprise aujourd'hui par un bon nombre de théologiens orthodoxes, vient directement d'Alexis Khomiakov (†1860)²² et on la trouvait aussi chez Ivan Kireïevsky. La pensée de Khomiakov s'était élaborée en

¹⁷ V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, op. cit., p. 107.

¹⁸ *Ibid.*, p. 175.

¹⁹ V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, op. cit., p. 163.

²⁰ *Ibid.*, p. 176.

²¹ Cf. S. BOULGAKOV, *L'Orthodoxie*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1980, p. 57 : « La relation entre la hiérarchie et les laïcs n'est pas celle d'une domination mais celle de l'amour mutuel. »

²² Cf. *L'Église latine et le Protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient. Recueil d'articles sur des questions religieuses, écrits de différentes époques et à diverses occasions* par A.S. KHOMIAKOFF, Lausanne et Vevey, 1872.

réaction contre l'Occident et la culture occidentale coupables selon lui d'avoir avili la vie, en la spécialisant, en la compartimentant, en lui donnant une orientation utilitaire : alors que le génie de l'orthodoxie et de l'homme orthodoxe réside dans l'indivision de la vie ; en réaction aussi contre le hiérarchisme étouffant de l'Église de l'empire russe, à laquelle la *Sobornost* devait rendre souffle et liberté intérieure.

On sait que c'est de l'adjectif slave *sobornaïa* – épithète pour l'Église qui a remplacé à partir du XIV^e siècle l'ancienne désignation *kafolitcheskaïa* dans le symbole de foi en Russie –, qu'Alexis Khomiakov (+ 1860) a créé le néologisme de "*Sobornost*". *Sobornaïa* provient du substantif *sobor*, le rassemblement²³. La notion de *Sobornost* ne se limite pas à la convocation formelle des conciles mais exprime la conciliarité, la symphonie de l'Église, l'unité dans la pluralité²⁴. Mais pour Khomiakov, qui n'a cessé de nier toute autorité extérieure pouvant s'exercer sur la vie ecclésiale, cette unité est organique, la *Sobornost* s'opposant, pour lui, autant à l'autoritarisme légaliste du monde catholique romain qu'au fractionnement individualiste du monde protestant²⁵. Elle désigne idéalement l'Église en tant qu'organisme dans lequel, en même temps, il ne peut exister ni individualisme, ni coercition de la part des instances religieuses.

La question du rapport entre personne et communauté – qu'elle soit ecclésiale ou nationale – a été l'objet d'un vif débat entre les penseurs de la diaspora russe du début du XX^e siècle. Représentatif de la philosophie religieuse, le père Serge Boulgakov, par exemple, soulignait dans son approche ecclésiologique la nécessité de « dégager [...] l'idée de "rassemblement" (*sobornost'*) : l'Église est un *organisme* ou un corps, une vivante unité multiple. De nombreux membres s'y réunissent et des dons divers y sont distribués, tandis que la pluri-unité de l'ensemble est "récapitulée" par le Christ et animée par l'Esprit Saint²⁶. » En d'autres termes, le fait que les divers charismes personnels et enseignements des saints puissent s'associer harmonieusement sans entrer en contradiction reflète la conciliarité ecclésiale.

Vladimir Lossky, quant à lui, a repris positivement le meilleur des intuitions de la théologie russe sur la nécessaire solidarité entre la personne et la communauté ecclésiale.

Le métropolite Jean Zizioulas, tout en saluant en Vladimir Lossky le premier théologien qui ait cherché une vraie synthèse entre christologie et pneumatologie, a cru naguère voir en lui un « représentant typique de la tradition slavophile d'un mysticisme de la *sobornost* »²⁷. En m'appuyant sur l'examen attentif des écrits de Lossky, je pense

²³ Ce dernier terme pourrait avoir évoqué en premier lieu la synaxe eucharistique, puis le temple, là où elle se rassemble, et tout type d'assemblée.

²⁴ Je laisse de côté le terme de "collégialité", proposé par Y. Congar, pour traduire *Sobornost*. Le sens de la collégialité est en effet plus restreint que la conciliarité, car ce terme est connoté d'une dimension hiérarchique que ne recèle pas le terme de conciliarité. La collégialité s'applique à l'épiscopat.

²⁵ Cf. N. BERDIAEV, *L'idée russe*, Tours, Mame, 1970, p. 172.

²⁶ S. BOULGAKOV, *L'épouse de l'Agneau. La Création, l'Homme, l'Église et la fin*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1984, p. 201.

²⁷ Cf. J. ZIZIOULAS, « L'Être de Dieu et l'être de l'Homme », *Synaxi* 37 (1991) [en grec], p. 21.

avoir montré de façon convaincante dans mon travail de maîtrise²⁸, le caractère infondé de ces allégations du métropolite de Pergame.

Vladimir Lossky s'est montré très critique à l'égard de la notion de *Sobornost*. Il évite presque systématiquement d'utiliser ce terme ; au contraire, il s'attaque à la mystique qui lui est associée. D'entrée il se déclare sceptique envers les tenants de l'idée, développée par les Slavophiles, que l'adjectif *soborny* représenterait une notion intraduisible dans les langues occidentales. Pour lui, la *Sobornost* ne désigne rien de plus que la catholicité²⁹ – même si le terme possède étymologiquement une connotation spécifique en russe. De plus, l'ecclésiologie de Khomiakov, à travers l'élaboration de la notion de *Sobornost*, témoigne pour Lossky d'un romantisme (ayant l'idéalisme allemand pour arrière-plan philosophique) qui dissout la *personéité*³⁰ dans une vague « supra-conscience », un instinct collectif essentiellement impersonnel, fondé sur la personne de l'Esprit Saint mais non relié aux personnes humaines³¹. Vladimir Lossky considère que Khomiakov « n'a pas développé le moment anthropologique dans sa théologie de l'Église »³². À l'universalité abstraite de la *Sobornost*, il faut, comme le dit Lossky, substituer « la concorde absolue de la diversité catholique »³³. C'est d'ailleurs dans l'accord parfait entre les pôles unité et diversité, nature et personnes que consiste la *catholicité* de l'Église³⁴.

On doit donc ici clairement souligner le tournant radical opéré par la théologie de Lossky dans son approche néo-patristique de l'Église, tout en considérant comme sans doute un peu sévère son jugement sur la notion de *Sobornost*. En effet, si l'on admet que cette notion doit être complétée par une véritable anthropologie personnaliste, elle ne constitue pas moins un puissant antidote face au juridisme ecclésiastique et face à l'individualisme consumériste qui menace nos communautés ecclésiales, en Orient comme en Occident. La *Sobornost* n'est pas une doctrine morale, mais c'est une intuition de la solidarité qui unit les membres du peuple de Dieu et donc, au-delà, tous les hommes entre eux.

Conclusion : la personne et sa dimension kénotique

Je voudrais conclure sur un thème qui découle également de l'ecclésiologie de Vladimir Lossky, de sa vision d'une Église à l'image de la Sainte Trinité. Comment, en recevant la vie même du Dieu trinitaire dans l'Église, la personne humaine, créée à

²⁸ Cf. M. STAVROU, *L'approche théologique de la personne chez V. Lossky et J. Zizioulas*, Mémoire de maîtrise, sous la dir. de B. Bobrinskoy et N. Lossky (inédit), Paris, Institut Saint-Serge, 1996.

²⁹ V. Lossky dénonce un goût pour l'insolite, un désir de « se montrer exotique, étrange, impénétrable pour les non-initiés ». Et d'invoquer Molière : « Il faut parler chrétien, si vous voulez qu'on vous entende ! » Cf. *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, op. cit., p. 167-168.

³⁰ Nous employons le néologisme *personéité* pour désigner la condition de personne, « Personhood » en anglais (le terme « personnalité » étant impropre du fait de sa signification psychologique).

³¹ Cf. V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, op. cit., p. 188-190.

³² Notes du cours de V. Lossky du 12 avril 1956 citées par R. WILLIAMS, *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky*, op. cit., p. 101.

³³ Cf. *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, op. cit., p. 177.

³⁴ *Ibid.*, p. 176.

l'image et à la ressemblance de Dieu, peut-elle peu à peu s'accomplir, dans la mesure où être une personne est à la fois un donné et une vocation ?

La réalisation de la personne dans le dépassement des limites de sa nature individuelle possède un paradigme pour Vladimir Lossky : celui du Christ. Le mode d'existence intégralement personnel – et non « individualiste » – du Christ se trouve pleinement manifesté dans sa kénose.

La kénose n'est rien d'autre, pour Vladimir Lossky, que « le mode d'être de la personne divine envoyée dans le monde »³⁵. Par sa kénose, la nature divine du Fils restait cachée sous « la figure de l'esclave », mais « [sa] personne se manifestait clairement ». Par son libre renoncement à « l'être pour soi-même », le Seigneur Jésus témoigne de ce qu'en sa personne la nature humaine se trouve non seulement assumée mais proprement dépassée et offerte à la volonté divine de salut, même si ce dépassement, loin de se réaliser mécaniquement, passe par la sueur de sang du Golgotha. Et Vladimir Lossky souligne aussi la présence d'une autre kénose, celle de l'Esprit Saint dans l'économie divine. Mais elle est en quelque sorte inverse de celle du Fils : au lieu de masquer sa nature et manifester sa personne, l'Esprit dissimule sa personne et manifeste sa nature divine dans le don de la grâce³⁶.

Soulignons la portée ecclésiologique de cette dimension kénotique de la personne divine mise en valeur dans la vision losskienne. Ce qui est vrai de la Tête l'est aussi des membres du corps ecclésial. La kénose du Fils de l'Homme apparaît comme le modèle de la vraie liberté des enfants de Dieu. Lossky souligne maintes fois que « la perfection de la personne consiste dans l'abandon », dans le « renoncement à l'être pour soi-même »³⁷. De même que le Christ, et en Christ, chaque personne humaine est appelée à évacuer d'elle-même l'individu « autosuffisant » et à approfondir le mode d'existence kénotique inauguré par son baptême : elle peut le faire par une vie ascétique en Église avec le secours de l'Esprit Saint.

À ce propos, Vladimir Lossky, comme de son côté le père Paul Florensky³⁸, souligne une opposition entre spiritualités chrétiennes de l'Occident et de l'Orient : il ne faut pas, dit-il, comme l'enseigne la spiritualité occidentale médiévale « imiter le Christ » mais, comme le proclame l'Orient chrétien, devenir « conforme au Christ » par la grâce acquise du Saint-Esprit³⁹. Cette opposition nous semble assez scolaire et stérile, caractéristique de quelques rares schématismes auxquels se prête parfois le grand théologien que nous honorons. S'il est exact que l'Occident chrétien prêche davantage l'*imitatio* que la *conformatio* du chrétien à l'égard du Christ, l'inverse est-il vrai pour l'Orient chrétien ? Les exemples abondent d'auteurs ascétiques d'Orient qui prêchent *en même temps* l'imitation du Christ et l'identification au Christ, d'Ignace d'Antioche à Nicolas Cabasilas⁴⁰

³⁵ *Théologie mystique de l'Église d'Orient, op. cit.*, p. 141.

³⁶ *Ibid.*, p. 243.

³⁷ *Ibid.*, p. 140.

³⁸ Cf P. FLORENSKY, *La colonne et le fondement de la vérité*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1975, chap. IX, note 400, p. 448. Le P. Paul Florensky considère l'imitation du Christ comme un « mimétisme extérieur ».

³⁹ *Théologie mystique de l'Église d'Orient, op. cit.*, p. 242.

⁴⁰ Voir Nicolas Cabasilas, *La Vie en Christ*, II 85,9 ; VI 24,11 ; VII 99,1, Cerf, Sources chrétiennes 355, p. 241 ; 361, p. 60, 212.

en passant par Grégoire de Nysse⁴¹, sans parler de la spiritualité russe avec par ex. Cyrille de Tourov : « Avec vigilance, imite (*podraïai*) la vie du Christ »⁴² et Tikhon de Zadonsk.... L'opposition apparaît forcée, car chacun des aspects appelle nécessairement l'autre.

Il reste que cette dimension kénotique de la vie personnelle *en Christ* et à *l'image du Christ* nous est révélée par la croix que chaque chrétien est appelé à porter pour suivre le Christ. Héritier d'une grande tradition spirituelle russe, illustrée notamment par saint Philarète Drosdov, V. Lossky souligne que la croix révèle à la fois ce qui caractérise l'être personnel de Dieu et ce qui est possible à l'homme. Le renoncement à l'existence pour soi est l'attitude de l'homme la plus authentiquement personnelle. Par le don et l'oubli de soi qu'elle manifeste, la kénose ne peut pas ne pas évoquer la périchorèse trinitaire, en vertu de laquelle chaque personne divine s'offre totalement aux autres et contient en elle-même les deux autres. On voit ainsi comment Vladimir Lossky nous montre à quel point la vie en Église nous introduit et nous fait communier au mystère même de la sainte Trinité.

⁴¹ Cf. Grégoire de Nysse, *De perfectione*, GNO 8,2, p. 175,5-10 : « Paul avait imité si clairement le Christ qu'il montrait son propre Maître ayant pris forme en lui [...]. »

⁴² *Œuvres complètes*, Kiev 1880, p. 117, cité in T. Spidlik, *L'Idée russe*, Ed. Fatès, Troyes 1994, p. 53.

Directeur de la publication : père Michel EVDOKIMOV

Rédaction : Jean TCHÉKAN

Réalisation : Serge TCHÉKAN

Abonnement annuel

	SOP mensuel	SOP + Suppléments
France + DOM	40,00 €	72,00 €
Europe + TOM	44,00 €	88,00 €
Autres pays	52,00 €	99,00 €

Commission paritaire : 1111 G 80948
ISSN 0338-2478

Tiré par nos soins

C.C.P.: 21 016 76 L Paris
Tarifs PAR AVION sur demande
