



HAL
open science

**La structure ontologique-communautaire de la personne :
aux sources théologiques et philosophiques du père
Dumitru Staniloae**
Costin-Ciprian Apintiliesei

► **To cite this version:**

Costin-Ciprian Apintiliesei. La structure ontologique-communautaire de la personne : aux sources théologiques et philosophiques du père Dumitru Staniloae. Religions. Université de Strasbourg; Université catholique de Louvain (1970-..), 2018. Français. NNT : 2018STRAK012 . tel-03505552

HAL Id: tel-03505552

<https://theses.hal.science/tel-03505552v1>

Submitted on 17 Feb 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITÉ DE STRASBOURG



ÉCOLE DOCTORALE 270
UMR 7354

THÈSE

présentée par :

Ciprian Costin APINTILIESEI

soutenue le 07 novembre 2018

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'Université de Strasbourg**

Discipline / Spécialité : Théologie et Sciences Religieuses / Sciences Religieuses

**La structure ontologique-communautaire de la personne :
aux sources théologiques et philosophiques du père Dumitru Staniloae**

THÈSE dirigée par :

M. DENEKEN Michel
M. FAMEREE Joseph

Professeur, Université de Strasbourg
Professeur, Université de Louvain-la-Neuve

RAPPORTEURS :

M. LECLERCQ Jean
M. RĂDUCĂ Vasile

Professeur, Université de Louvain-la-Neuve
Professeur, Université de Bucarest

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. VALLIN Philippe

Professeur, Université de Strasbourg

Remerciements

Je tiens en tout premier lieu à exprimer ma profonde gratitude à Monsieur le professeur Michel DENEKEN, président de l'Université de Strasbourg, pour son accueil, son accompagnement lors de ma formation doctorale et sa lecture attentive de cette étude.

J'exprime ensuite mes vifs remerciements à Monsieur le professeur Joseph FAMEREE de la Faculté de Théologie Catholique de l'Université de Louvain-la-Neuve, qui a accepté la codirection de cette recherche, m'a donné des précieux conseils et m'a constamment encouragé.

Je remercie aussi et j'exprime ma considération aux membres professeurs du jury pour avoir accepté d'évaluer la qualité de ce travail : Monsieur Philippe VALLIN de la Faculté de Théologie Catholique de l'Université de Strasbourg, Monsieur Vasile RĂDUCĂ de la Faculté de Théologie Orthodoxe de l'Université de Bucarest et Monsieur Jean LECLERCQ de la Faculté de Philosophie, Arts et Lettres de l'Université de Louvain-la-Neuve.

Je voudrais remercier spécialement Madame Martha MAKASSIKI et Monsieur Emanuel DOBRE pour avoir investi du temps et de l'énergie pour la relecture de ma thèse, ainsi que Mesdames Martine ARRO et Iozefina IORGULESCU pour leur disponibilité et appui lors de la préparation de la soutenance.

Mes remerciements cordiaux vont également au père Vasile IORGULESCU de la paroisse orthodoxe roumaine de Strasbourg pour tout le soutien spirituel, moral et matériel qu'il m'a apporté ainsi qu'à tous mes amis rencontrés depuis mon installation à Strasbourg.

Je tiens enfin remercier tout particulièrement ma famille qui m'a constamment accompagné sur le chemin de ma formation théologique.

*À mes parents, Costică et Elena,
qui m'ont élevé en Christ.*

Sommaire

Liste des abréviations.....	9
<i>Introduction générale</i>	11
PREMIERE PARTIE Dumitru Staniloae : structure ontologique-communautaire de la personne	
CHAPITRE PREMIER Le pôle ontologique de la personne.....	41
CHAPITRE DEUXIEME Le pôle communautaire de la personne	105
DEUXIEME PARTIE Aux sources théologiques	
<i>A. La théologie contemporaine</i>	177
CHAPITRE PREMIER Serge Boulgakov, approche sophiologique de la personne	181
CHAPITRE DEUXIEME Boris Vycheslavitsev, approche dialectique de la personne.....	225
<i>Excursus : Vladimir Lossky (1903-1958)</i>	249
CHAPITRE TROISIEME Emil Brunner, approche relationnelle de la personne	257
<i>B. La théologie patristique</i>	293
CHAPITRE QUATRIEME Saint Grégoire Palamas : la structure personne – essence – énergies. 297	
TROISIEME PARTIE Aux sources philosophiques	
CHAPITRE PREMIER Nicolas Berdiaev, approche existentialiste de la personne.....	331
CHAPITRE DEUXIEME Ferdinand Ebner, approche dialogique de la personne	375
<i>Conclusion générale</i>	405
Index rerum et nominorum	415
Bibliographie.....	421

LISTE DES ABBREVIATIONS

CD	I. D. VLĂDESCU (éd.), <i>Cultură și duhovnicie. Articole publicate în Telegraful Român</i> (Culture et spiritualité. Articles publiés dans le <i>Telegraful Român</i>), vol. I-III, București, Basilica, 2012
DSH	G. PALAMAS, <i>Défense des saints hésychastes</i> (introd., trad. et notes par J. Meyendorff), vol. I-II, Louvain (Coll. Spicilegium sacrum Lovaniense. Etudes et documents, 30), 1959
EA	S. BOULGAKOV, <i>L'épouse de l'Agneau : la création, l'homme, l'Eglise et la fin</i> (trad. par C. Andronikof), Lausanne, L'Age d'Homme, 1984
EAS	N. BERDIAEV, <i>Essai d'autobiographie spirituelle</i> (trad. par E. Belenson), Paris, Éditions Buchet / Chastel Corrêa, 1958
EL	N. BERDIAEV, <i>Esprit et liberté : essai de philosophie chrétienne</i> (trad. par I. P. et H. M.), Paris, Éd. "Je sers", 1933
ER	N. BERDIAEV, <i>Esprit et réalité</i> , Paris, Aubier, Ed. Montaigne, 1940
ERP	B. P. VYCHESLAVTSEV, <i>The eternal in Russian philosophy</i> (trad. par P. V. Burt), Michigan / Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2002
GM	E. BRUNNER, <i>God and man : four essays on the nature of personality</i> (trans. by D. Cairn), London, Student Christian Movement Press, 1936
I.B.M.B.O.R.	La maison d'Édition de l'Institut Biblique et Missionnaire de l'Église Orthodoxe Roumaine, Bucarest
IHRO	D. STĂNILOAE, <i>Iisus Hristos sau restaurarea omului</i> (Jésus-Christ ou la restauration de l'homme), București, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, 2013
ME	N. BERDIAEV, <i>5 méditations sur l'existence : solitude, société et communauté</i> (trad. par I. Vildé-Lot), Paris, F. Aubier, Éd. Montaigne, 1936
MR	E. BRUNNER, <i>Man in Revolt: A Christian Anthropology</i> (trans. by O. Wyon), Cambridge, The Lutterworth Press, 2002
PA	F. EBNER, <i>Parola e amore. Dal diario 1916/17. Aforismi 1931</i> (trad. par E. Ducci et P. Rossano), Milano, Rusconi, 1998
PSB	Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 1-81 (Bucaret, Ed. I.B.M.B.O.R., 1978-)
RT	Revista Teologică (La revue théologique) (Sibiu, 1907-1947, 1991-)
TDO	D. STĂNILOAE, <i>Teologia Dogmatică Ortodoxă</i> (La Théologie Dogmatique Orthodoxe), vol. I-III, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2010
VI	S. BOULGAKOV, <i>Du Verbe incarné : Agnus Dei</i> (trad. par C. Andronikof), Paris, Aubier, 1943
WSR	F. EBNER, <i>The Word and the Spiritual Realities</i>
cf.	se réfère à
n.n.	notre note
n.t.	notre traduction
n.t.i.	notre traduction et italiques

Introduction générale

Au sein de nos sociétés actuelles, de nombreux domaines de recherche se trouvent de plus en plus confrontés à la question de la *personne*. Psychologie, philosophie, droit, éthique, bioéthique sont autant de champs où le concept de personne est réinterrogé, étudié, analysé et disséqué : tout être humain est-il une personne ? Seuls les êtres humains sont-ils des personnes ? Qu'en est-il des animaux ? Peut-on devenir une autre personne au fil de la vie ?¹ Les personnes sont-elles remplaçables ?² Qu'en est-il des extrémités de la vie humaine : l'embryon humain jouit-il du statut de personne ?³ Les personnes âgées plongées dans un état végétatif conservent-elles toujours la qualité de personnes ?⁴ Au fond, le concept de personne humaine est-il encore pertinent dans les débats bioéthiques actuels ?⁵

Considérée comme « la perle la plus précieuse de notre civilisation » fondant toutes les institutions démocratiques, la dignité de la personne humaine semble, selon F.-X. Putallaz, subir à l'heure actuelle « un curieux processus d'érosion »⁶. En témoignent les débats autour de l'expérimentation sur l'être humain, de l'euthanasie, du clonage, des cellules souches embryonnaires, du statut des personnes démentes, *etc.* Dans ce contexte, c'est aux sciences humaines, en particulier à la philosophie, et, partant, à la théologie, qu'incombe la tâche d'apporter un éclairage sur la catégorie de personne, son statut, sa dignité et sa vocation. Rappelons que ce concept est forgé au « laboratoire » de la *théologie* durant les premiers siècles : il émerge au moment de la controverse trinitaire, entraînant l'élaboration du dogme d'un Dieu en

¹ Pour une réponse philosophique actuelle à ces questions, voir S. CHAUVIER, *Qu'est-ce qu'une personne ?*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin (Chemins Philosophiques), 2012, p. 27 : « les concepts d'homme et de personne ne sont nullement synonymes. Un homme pourrait, en principe, ne pas être ou ne plus être une personne et autre chose qu'un homme pourrait être une personne ». En établissant une équivalence entre la personne et la *pensée de soi*, Chauvier affirme : « un homme, mais aussi bien, peut-être, un ordinateur, un singe, un ange, un dieu ou un fantôme peuvent être des personnes s'ils ont des pensées de soi », *cf.* p. 26-27.

² J.-C. WOLF, « Les personnes sont-elles remplaçables ? », in F.-X. Putallaz et B. Schumacher (coord.), *L'humain et la personne*, Paris, Les Editions du Cerf, 2008, p. 319-336.

³ Consulter G. RAGER, « Données biologiques et réflexions sur la personne », in F.-X. Putallaz et B. Schumacher (coord.), *L'humain et la personne*, p. 97-114.

⁴ Voir T. COLLAUD, « Que devient la personne dans la démence ? », in F.-X. Putallaz et B. Schumacher (coord.), *L'humain et la personne*, p. 115-130.

⁵ K. LEHMKÜHLER, « Le concept de personne humaine est-il pertinent dans les débats bioéthiques actuels ? », dans *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 31 (2012), p. 265-287.

⁶ F.-X. PUTALLAZ et B. SCHUMACHER (coord.), « Introduction », in *L'humain et la personne*, p. 11-12.

trois « Personnes », et ensuite des débats christologiques, énonçant le dogme d'une seule Personne qui unit en soi les deux natures : divine et humaine⁷. C'est donc à l'issue de ces recherches théologiques que la notion de « personne » est transférée au domaine de l'anthropologie où elle continue à désigner l'individu substantiel qui possède subsistance propre, unité en soi, intelligence et liberté⁸. De toute évidence, à travers les siècles, la définition de ce terme subit de nombreuses variations et nuances, imposant en somme deux catégories principales d'interprétations : les conceptions *ontologiques* qui font reposer la personne sur un fondement insaisissable mais inaliénable, à savoir la nature (*ουσία*) / essence (*essentia*) humaine, et les conceptions *existentialistes* ou *cognitionnistes* qui la définissent seulement en fonction de sa liberté et responsabilité ou de certaines actions, capacités intellectuelles (conscience de soi) ou performances permettant de former des projets d'avenir⁹.

Cela étant, nous pouvons schématiquement identifier deux types d'attitudes actuelles vis-à-vis du concept de personne. D'une part, s'élève la voix de ceux qui proposent de « renoncer purement et simplement à cette notion », laquelle s'applique aussi aux êtres rationnels non humains (Dieu, anges), afin de « chercher un autre trait en l'homme »¹⁰ qui lui conférerait une dignité proprement humaine. Et d'autre part, se fait jour l'exhortation de ceux qui plaident, au contraire, « pour une métaphysique de la personne »¹¹ ou, plus théologiquement encore, repèrent le véritable fondement de la personne dans l'acte de l'incarnation du Verbe divin : l'homme accède, selon Cormier, à la condition de personne « surtout parce que et à partir du fait que la *Personne du Verbe*, en se faisant réellement homme, a fait réellement de l'homme une personne »¹². Enfin, notre projet de recherche s'inscrit dans la deuxième démarche et se propose à cet effet de repérer les éléments fondamentaux qui déterminent la compréhension du concept de « personne » chez le théologien roumain Dumitru Staniloae, apprécié par ses contemporains comme « le plus grand théologien orthodoxe »¹³ de la seconde moitié du XX^e siècle.

⁷ B. MEUNIER, « Introduction générale », in B. MEUNIER (dir.), *La personne et le Christianisme ancien*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006, p. 12-13. Voir aussi F.-X. PUTALLAZ et B. SCHUMACHER (coord.), « Introduction », in *L'humain et la personne*, p. 14 : « ...qu'on le veuille ou non, l'origine de la notion de personne est théologique ».

⁸ Cf. G. EMERY, « La Trinité, le Christ et l'homme. Théologie et métaphysique de la personne », dans F.-X. Putallaz et B. Schumacher (coord.), *L'humain et la personne*, p. 187.

⁹ A. MERKER, « Introduction. Personne », dans *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 31 (2012), p. 11.

¹⁰ C. BOURIAU, *Qu'est-ce que l'humanisme ?*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007, p. 23.

¹¹ F.-X. PUTALLAZ, « Pour une métaphysique de la personne », dans F.-X. Putallaz et B. Schumacher (coord.), *L'humain et la personne*, p. 302.

¹² Ph. CORMIER, *Généalogie de personne*, Paris, Ed. Ad Solem, 2015, p. 306 (l'auteur souligne).

¹³ O. CLEMENT, « Le père Dumitru Stăniloae et le génie de l'Orthodoxie roumaine », in I. I. ICĂ jr (éd.), *Personă și*

1. Problématique et méthode de la recherche

Suite à ce rappel succinct de l'actualité et pertinence du concept de personne humaine pour notre étude, il importe maintenant de préciser la problématique de notre recherche, ainsi que la méthode mise en œuvre à cet effet.

a) Définir la problématique de la recherche

Afin d'apporter une modeste contribution au débat polarisé autour du concept de personne, nous choisissons de concentrer notre attention sur l'œuvre de D. Staniloae, consacré comme « théologien de la personne »¹⁴. Dans le volume *Personne et communion* (paru en 1993) qui lui rend hommage, l'éditeur I. Ică jr considère que la « clé de toute sa vision théologique » réside en la personne et la communion¹⁵. Son opinion converge, d'ailleurs, avec les témoignages propres de Staniloae exprimés lors des interviews des années 1990 : « J'ai beaucoup insisté, disait-il en 1992, sur l'idée de personne qui a été posée comme prémisse au concile de Chalcédoine contre le nestorianisme et le monophysisme. Une distinction a été établie alors entre *personne* et *nature*, sans que l'idée de personne soit pour autant développé... J'ai mis l'accent sur l'idée de personne, mais liée à la communion »¹⁶. Selon K. Ware, Staniloae jouit dans l'Orthodoxie d'un statut comparable à celui de Barth dans le Protestantisme et à celui de Rahner dans le Catholicisme¹⁷. Mais, contrairement à Barth et Rahner qui expriment des réserves par rapport au concept de personne, surtout dans son application à la triadologie¹⁸, Staniloae éprouve un « sens aigu » de l'importance de la personne¹⁹, d'où sa quasi-omniprésence à travers ses écrits. Reprenons en ce sens un passage très suggestif du dialogue avec l'archimandrite I. Bălan ayant lieu en 1993, peu avant la mort de Staniloae :

comuniune. Prin os de cinstire părintelui profesor D. Stăniloae, Sibiu, Ed. Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, 1993, p. 82.

¹⁴ C. GALERIU, « În comuniune sacră cu părintele Stăniloae (En communion sacrée avec le père Stăniloae) », in I. BĂLAN (éd.), *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae* (Hommage au père Dumitru Stăniloae), Iași, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, 1994, p. 125.

¹⁵ I. I. ICĂ jr, « De ce „Persoană și comuniune” ? (Pourquoi „Personne et Communion” ?) », in I. I. ICĂ jr (éd.), *Persoană și comuniune*, p. XXVII.

¹⁶ S. DUMITRESCU, *7 dimineți cu Părintele Stăniloae: convorbiri* (7 matinées avec le père Dumitru Staniloae. Conversations), București, Editura Anastasia, 1992, p. 185 (l'éditeur souligne) et p. 22.

¹⁷ K. WARE, évêque de Diokleia, « Experiența lui Dumnezeu în „Teologia dogmatică” a părintelui Dumitru Stăniloae (L'expérience de Dieu dans la „Théologie dogmatique” du père D. Staniloae) », in I. I. ICĂ jr (éd.), *Persoană și comuniune*, p. 118.

¹⁸ X. MORALES, *Dieu en personnes*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2015, p. 12-16.

¹⁹ A. LOUTH, « Review Essay: The orthodox dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae », *Modern Theology*, 2 (1997), vol. 13, p. 261.

« I.B. : Après soixante ans d'études théologiques, en tant que professeur universitaire, en tant qu'auteur d'ouvrages dogmatiques d'envergure et en tant que traducteur d'écrits philocaliques, faites-nous, s'il vous plaît, un bilan spirituel de la théologie que vous avez suivie, vécue et enseignée à tant d'étudiants et de prêtres théologiens.

D. S. : Il est difficile de faire un bilan spirituel de la théologie au service de laquelle j'ai été pendant plus de soixante ans, un bilan des idées principales que j'ai mises en relief dans mes écrits. Si je devais cependant montrer ce que j'ai en particulier accentué, cela serait, je pense, la valeur que Dieu accorde à chaque personne humaine... *Personne* et *communion* sont les deux notions à travers lesquelles j'ai tenté de développer ce que je considère être la profondeur de la théologie orthodoxe. Ces deux valeurs se trouvent dans une dépendance mutuelle, en sorte que l'appréciation de l'une équivaut à l'appréciation de l'autre »²⁰.

Selon notre théologien, l'Orthodoxie se caractérise, au fond, par un « personnalisme communautaire »²¹ qui lui est sous-jacent : ni communion sans personne, comme le suggère le communisme, ni personne sans communion, comme le proposent les sociétés individualistes, mais personne dans la communion. A vrai dire, pour mieux comprendre les accents personnalistes de la réflexion de Staniloae, il est nécessaire de prendre en compte le contexte historique et culturel dans lequel il a travaillé une grande partie de sa vie, à savoir le régime communiste athée (1947-1989) dont l'idéologie promouvait à tout prix une communauté d'individus humains, au détriment de la personne et de sa dignité. C'est précisément là l'intrigue réelle ayant stimulé la rédaction de son premier ouvrage de caractère dogmatique, *Jésus-Christ ou la restauration de l'homme*²² (paru en 1943, à Sibiu)²³. Cette intrigue représente à juste titre le ressort intime de toute sa pensée théologique et philosophique ultérieure.

²⁰ I. BĂLAN (éd.), *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae* (Hommage au père Dumitru Stăniloae), p. 11-12 (n.t.i.) ; Voir aussi D. STĂNILOAE, « Sfântul Grigorie de Nazianz sau ce înseamnă a fi teolog (Saint Grégoire de Nazianze ou ce que signifie être théologien) », in T. Baconsky et B. Tătaru-Cazaban (coords.), *Dumitru Stăniloae sau Paradoxul teologiei*, București, Ed. Anastasia, 2003, p. 24 : « Dans mes ouvrages, j'ai réfléchi longtemps au mystère de la personne ».

²¹ S. DUMITRESCU, *7 dimineți cu Părintele Stăniloae: convorbiri* (7 matinées avec le père Dumitru Staniloae. Conversations), p. 161-162.

²² Nous employons ici l'édition D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului* (Jésus-Christ ou la restauration de l'homme), București, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, 2013.

²³ Cf. la déclaration de Staniloae dans I. BALAN (éd.), *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae* (Hommage au père Dumitru Stăniloae), p. 57 : « Lors de la guerre, nous avons prévu que s'installera soit le communisme soit l'hitlérisme. C'est pourquoi nous avons écrit sur la personne dans l'ouvrage „Jésus-Christ ou la restauration de l'homme”. La valeur de la personne et la valeur de l'amour entre les personnes, c'est ce que j'ai toujours accentué [...]. Quelle valeur est plus grande que la personne et la communauté d'amour entre les personnes ? » (n.t.).

Concernant sa carrière théologique, le protestant E. Bartoș constate deux tendances directrices : 1. la première est l’*ouverture aux valeurs occidentales*, à savoir la philosophie existentialiste et personaliste de G. Marcel, Jasper, Lavelle, Heidegger, Buber, Ebner, *etc.*, de même que la théologie dialectique de Barth, Brunner et Bultmann ; c’est pourquoi Clément le perçoit surtout comme un homme « qui n’a pas peur de l’Occident »²⁴ ; 2. et la deuxième tendance relève de son *intérêt profond pour la théologie des Pères de l’Eglise* qui répond à sa quête incessante pour une théologie vécue, expérimentielle : saint Maxime le Confesseur, saint Grégoire Palamas, saint Athanase, les Cappadociens, *etc.*²⁵. Notons ici que Staniloae traduit, tout seul, douze volumes d’une grande *Philocalie*, plus épaisse que la *Philocalie* grecque ou russe²⁶, ce qui détermine Louth à le situer parmi les représentants centraux du mouvement orthodoxe « néo-patristique » du XX^e siècle²⁷, se donnant pour tâche le retour aux Pères de l’Eglise.

Cela étant, le sujet qui manifeste, par excellence, la jonction chez Staniloae de ces deux tendances, n’est autre que le concept de *personne*. C’est dans ses assertions sur la personne que s’articulent particulièrement ses acquis tant de la pensée occidentale moderne que de la théologie des Saints Pères. Dès 1993, I. Ică jr signalait chez Staniloae un « effort ample et inexploré encore de synthétiser les intuitions du personalisme moderne avec l’ontologisme de la pensée patristique »²⁸. Or, il n’y a jusqu’ici aucune monographie s’intéressant minutieusement à la construction de la vision de Staniloae sur la personne, aux *éléments* qui la composent, ainsi qu’aux *sources* l’ayant influencé de manière déterminante. C’est la raison pour laquelle notre problématique de recherche consiste à « explorer » cette piste indiquée par le professeur I. Ică jr, afin d’analyser et de révéler les *origines*, les *sources* réelles et les *étapes* de sa compréhension de

²⁴ O. CLEMENT, « Le père Dumitru Stăniloae et le génie de l’Orthodoxie roumaine », p. 83.

²⁵ E. BARTOȘ, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae* (Le concept de la déification dans la théologie de Dumitru Staniloae), Oradea, Ed. Cartea creștină, 2002, p. 24-25 ; voir aussi certaines articles concernant la pensée théologique et la bibliographie de Stăniloae : A. PLĂMĂDEALĂ, « Some Lines on Professor Staniloae’s Theology », *The Altar* (bulletin of the Romanian parish), London, 1970, p. 24-29 ; I. BRIA, « A look at Contemporary Romanian Dogmatic Theology », *Sobornost*, 5 (1972), p. 330-336 ; ***, « Père Dumitru Staniloae a 70 ans », *L’Eglise orthodoxe roumaine en 1973*, Bucharest, Romanian Patriarchate Printing House, 1974, p. 115-122 ; I. BRIA, « Pour situer la théologie du Père Staniloae », *Revue de théologie et de philosophie*, 112 (1980), p. 133-137.

²⁶ Il s’agit en somme de près de 10 000 pages traduites, cf. M. BIELAWSKY, *The Philokalic Vision of the World in the Theology of Dumitru Stăniloae*, Wydawnictwo, Bydgoszcz, 1997, p. 73.

²⁷ A. LOUTH, « Review Essay: The orthodox dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae », p. 256: « He is not marginal, he is not even simply a bridge between East and West, or between Russian and Greek Orthodoxy: he is at the centre of what many would regard as the liveliest and most original movement in modern Orthodox thought ». Cet article est aussi traduit en roumain : A. LOUTH, « Dumitru Stăniloae și teologia neo-patristică », in T. Baconsky et B. Tătaru-Cazaban (coords.), *Dumitru Stăniloae sau Paradoxul teologiei*, p. 121-155.

²⁸ I. I. ICĂ jr, « De ce „Persoană și comuniune” ? (Pourquoi „Personne et Communion” ?) », in I. I. ICĂ jr (éd.), *Personă și comuniune*, p. XXVI.

la personne. D'autant que prévaut l'opinion que la paternité de sa vision sur la personne serait exclusivement patristique²⁹ ou biblique. A titre d'exemple, signalons la réaction très critique, voire dédaigneuse, de L. Ionescu Staniloae, la fille du théologien roumain, face à un auteur d'article qui osa indiquer Buber comme source potentielle de l'idée de personne chez Staniloae³⁰.

Par conséquent, notre problématique vise expressément la mise en lumière de sa pensée sur la personne, ainsi que les auteurs l'ayant influencé. Dans ce but, plusieurs questions interpellent et dynamisent notre recherche : que comprend d'abord Staniloae par la notion de « personne » et quels sont les éléments qui déterminent son approche de la personne ? Ensuite, d'où vient son intérêt pour la notion de « personne » ? Quels sont les auteurs phares qui l'ont inspiré de façon décisive dans ses démarches ? S'agit-il exclusivement des Saints Pères et de la Bible, ou bien aussi des théologiens et des philosophes de son époque ? En quoi se distingue-t-il de ces auteurs ? En quoi consiste concrètement son originalité ? Dès lors, le titre de notre thèse est formulé ainsi : *La structure ontologique-communautaire de la personne. Aux sources théologiques et philosophiques de Dumitru Staniloae*. Un des avantages d'un tel projet réside dans le fait qu'il ne se limite pas à l'œuvre de Staniloae, mais va bien au-delà, tâtonnant une aire assez large et franchissant tant les frontières de la théologie orthodoxe en direction de la théologie occidentale, que les frontières de la théologie en direction de la philosophie du XX^e siècle.

b) Choix méthodologiques

Un tel projet de recherche exige une méthode *historico-critique*, laquelle se déploiera en deux étapes :

- La première étape consiste à approfondir l'*œuvre entière de Staniloae*, exception faite de certaines études qui n'intéressent pas notre sujet, afin de repérer les éléments qui définissent sa compréhension de la personne. C'est une tâche qui s'avère assez difficile, au vu de deux aspects essentiels : a) d'une part, la manière *non systématique* dont notre auteur emploie cette notion :

²⁹ Son approche de la personne ne serait qu'un approfondissement de la pensée des Saints Pères, et en particulier des Pères orientaux, cf. Șt. L. TOMA, *Tradiție și actualitate la pr. Dumitru Stăniloae* (Tradition et actualité chez le père Dumitru Staniloae), Sibiu, Agnos, 2008, p. 146.

³⁰ L. IONESCU STĂNILOAE, „*Lumina faptei din lumina cuvântului*”. *Împreună cu tatăl meu, Dumitru Stăniloae* („La lumière de l'acte émergeant de la lumière de la parole”. Avec mon père, Dumitru Staniloae), București, Humanitas, 2000, p. 89-90 : « Un jeune théologien de Sibiu affirme que Staniloae a été – ô, merveille – fortement influencé par Buber. C'est chez lui que mon père aurait découvert l'idée de personnalisme, qui l'a amené à créer une théologie de la personne. Incontestablement, Buber a été un grand penseur... Mais le docte commentateur ne devait pas s'efforcer d'enrichir jusqu'à ce point sa lecture. Il lui suffisait de se rappeler la *Bible*. On ne saurait trouver ailleurs une théologie plus personnaliste, une relation Je-Tu plus profonde et prégnante » (l'auteur souligne).

disséminée un peu partout dans ses productions théologiques, véritable fil rouge qui les traverse, la « personne » ne jouit, pourtant, d’aucune approche systématique. Aucun écrit de Staniloae ne comprend dans son titre la notion de personne, bien qu’elle y soit quasi-omniprésente, surtout dans ses productions ultérieures à 1963, l’année de sa libération de prison. Sans la définir ni l’expliquer, Staniloae se sert d’elle pour éclairer la plupart de ses problématiques, christologique, triadologique, anthropologique, ecclésiologique, *etc.*, faisant comme si le sens de cette notion allait de soi. De plus, il l’alterne souvent avec le concept patristique d’*hypostase* et avec le concept moderne de *sujet*, ce qui complexifie d’avantage la compréhension de cette notion ; b) d’autre part, notre tâche est entravée par le *volume immense* des productions théologiques de notre auteur : couvrant plus de 60 ans d’activité, la bibliographie de Staniloae comprend plus de 20 ouvrages et plus de 1000 articles et études³¹, sans compter les 30 et quelques volumes de traductions, émaillées de riches commentaires et de notes explicatives infrapaginales.

● La deuxième étape consiste à accorder une attention particulière aux *prémices* de notre théologien dans sa carrière, afin de révéler ses sources réelles. Il s’agit de son séjour à Sibiu, de 1929 à 1947, dont il témoigne en 1993 : « s’il n’y avait pas eu le début à Sibiu, je pense que je n’aurais pas été capable de continuer mon travail ultérieur qui poursuit la même ligne »³². C’est durant cette période, suite à des lectures d’ordre théologique et philosophique, que se dessinent les lignes directrices de sa pensée. De plus, pour tenter de repérer les sources d’un auteur qui écrit dans une perspective plutôt pastorale, missionnaire, sans se soucier de révéler, surtout à l’âge de sa maturité théologique, les auteurs ayant nourri sa réflexion, il est vital de se pencher sur ses écrits de jeunesse, les seuls susceptibles de nous livrer des indices. Dans ce but, un outil indispensable, mais non l’unique, ce sont les trois volumes de la collection *Œuvres Complètes*, parus pour la première fois en 2012 sous le titre *Culture et Spiritualité*³³. Comptant 2625 pages, ces trois volumes rassemblent les articles publiés par Staniloae dans la revue *Telegraful Român*, entre 1930 et 1945. C’est là que nous percevons les premiers tâtonnements et contacts de notre auteur avec la théologie et la philosophie de son époque.

³¹ Gh. DRĂGULIN, *Preotul academician profesor D. Stăniloae, mărturisitor al dreptei-credițe în țară și străinătate* (Le père D. Staniloae, témoin de l’orthodoxie en Roumanie et à l’étranger), București, Basilica, 2015, p. 7.

³² I. BĂLAN (éd.), *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae* (Hommage au père Dumitru Stăniloae), p. 33 (n.t.).

³³ I. D. VLĂDESCU (éd.), *Cultură și duhovnicie. Articole publicate în Telegraful Român* (Culture et spiritualité. Articles publiés dans le *Telegraful Român*), București, Basilica, 2012 : le vol. 1 couvre les années 1930-1936 ; le vol. 2 couvre l’étape 1937-1941 ; et le vol. 3 couvre les années 1943-1945.

Après identification et consultation des auteurs les plus évoqués dans ces écrits de jeunesse, nous retenons *infra* ceux dont l'œuvre comporte des rapprochements indéniables avec la théologie de Staniloae. Pour repérer les idées, les thèses ou les concepts qu'il s'approprie, nous concentrons notre attention sur les écrits qu'il cite de ces auteurs. Mais nous ne nous limitons pas à ces œuvres, car il est fort probable que Staniloae n'ait pas cité tous les ouvrages qu'il a eus sous la main. D'autre part, préoccupé que nous sommes par les influences, nous privilégions les rapprochements, les convergences, au détriment des divergences.

2. Plan et limites de la recherche

Après avoir précisé la problématique et la méthode mise à son service, nous pouvons à présent esquisser le plan, ainsi que les limites inhérentes à cette recherche.

Structuré en trois parties, le plan s'ouvre avec une analyse systématique de l'approche de Staniloae sur le concept de personne. Cette analyse met en relief la jonction ou l'articulation chez lui entre le pôle *ontologique* et le pôle *communautaire* ou *relationnel* de la personne, c'est-à-dire entre l'*existence en soi* de la personne et son *existence en relation*. C'est grâce à cette structure *bipolaire* du concept de personne que notre auteur alterne constamment les anciennes notions de l'ontologie patristique, telles que la *nature* (ousia), l'*hypostase* (hypostasis) et la *personne* (prosopon), avec des notions plus modernes, telles que le *moi*, le *sujet*, l'*altérité*, la *relation*, l'*existence dialogique*, etc.

La deuxième partie, intitulée simplement *Aux sources théologiques*, se focalise sur les théologiens présumés l'avoir inspiré dès le début de sa carrière. Nous retenons ainsi deux théologiens russes de l'époque, B. Vycheslavtsev et le controversé S. Boulgakov, le théologien protestant E. Brunner et saint Grégoire Palamas, théologien byzantin du XIV^e siècle.

La dernière partie, qui remonte *Aux sources philosophiques*, ne s'intéresse qu'au personnalisme chrétien de N. Berdiaev et à la réflexion dialogique de l'autrichien F. Ebner. Cela ne signifie cependant pas qu'il faut leur reconnaître une exclusivité chez Staniloae. Plusieurs autres philosophes ont contribué plus ou moins à l'édification de sa vision sur la personne.

Un tel projet subit au moins deux limites dont nous sommes toujours conscient. La première est liée à notre *sujet* d'étude. Circonscrire le concept de personne et le détacher en

quelque sorte de l'ensemble théologique où il émerge et se développe, pour le présenter d'une manière systématique, implique forcément une limitation. Notre sujet relève du domaine de l'*anthropologie*, pour autant qu'il vise particulièrement l'*homme en tant que personne*, et cela entraîne une approche limitative sur deux registres : a) d'une part, au niveau de l'ensemble de la théologie de notre auteur, dont les préoccupations débordent largement le cadre de l'anthropologie : débutant ses recherches dogmatiques avec l'ouvrage *Jésus-Christ ou la restauration de l'homme* (1943) et clôturant sa carrière avec *La Sainte Trinité ou au commencement était l'amour* (1993), Staniloae apporte des contributions considérables à la christologie et à la triadologie, ce qui lui vaut une renommée au niveau national et international³⁴. De ce fait, notre étude ne saurait aucunement se proposer comme une monographie de la théologie intégrale de Staniloae ; b) d'autre part, notre problématique entraîne une limitation au niveau même de l'anthropologie de notre auteur : elle concerne, non l'anthropologie dans son intégralité, mais un aspect précis et bien délimité de cette anthropologie, à savoir la personnalité humaine, l'homme en tant que personne. D'ailleurs, il existe déjà des recherches qui portent sur les autres aspects de l'anthropologie de Staniloae.

La deuxième limite de notre recherche est liée à la *diversité* des sources de Staniloae, ainsi qu'à leur caractère *polyglotte*, qui nécessitent la connaissance de six langues vivantes et de deux langues classiques. Faute d'une maîtrise du russe et de l'allemand, nous avons privilégié les traductions françaises, anglaises et italiennes des auteurs retenus dans cette étude. Ainsi, nous avouons notre dépendance de la fidélité de ces traductions. Il est donc probable que des nuances de leur pensée nous aient échappé.

3. État de la recherche

S'agissant d'un auteur reconnu comme l'« architecte de la théologie roumaine contemporaine »³⁵, Staniloae jouit ces 25 dernières années d'un intérêt croissant de la part des chercheurs, roumains ou étrangers, orthodoxes ou protestants et catholiques. Signalons *infra*

³⁴ Le théologien réformé J. Moltmann dédie au père Staniloae son ouvrage *In der Geschichte des Dreieinigen Gottes* (2010), avec les mots « À mon ami, le père Dumitru Staniloae, qui m'a encouragé pour une pensée trinitaire », cf. D. MUNTEANU, « Dimensiunea ecumenică a teologiei părintelui Dumitru Stăniloae (La dimension œcuménique de la théologie du père Dumitru Staniloae) », in *Teologia Dogmatică ortodoxă la începutul celui de al III-lea mileniu: Colocviu Național de Teologie Dogmatică, Arad 30-31 martie 2006*, Arad, Gutenberg Univers, 2006, p. 322.

³⁵ I. BRIA, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică* (Traité de Théologie Dogmatique et Œcuménique), București, România Creștină, 1999, p. 48.

quelques-unes des thèses et des ouvrages les plus significatifs, en fonction des thématiques qu'ils abordent.

- Sur la gnoseologie théologique : en 2003, le moine C. Berger soutient à Catholic University of America sa thèse intitulée *Towards a theological gnoseology : the synthesis of Fr. Dumitru Stăniloae*, traduite en roumain et publiée en 2014³⁶ ; à ce sujet, on peut voir également l'ouvrage de Șt. Buchiu, *Cunoașterea apofatică în gândirea părintelui Stăniloae*, paru en 2002³⁷.

- Sur l'ecclésiologie : un premier mémoire de Master, qui porte le titre *The Orthodox Pneumatic Ecclesiology of Father Dumitru Staniloae ; An Ecumenical Approach*, est soutenu en 1984, à Dublin, par E. O'Brien ; en 1988, R. G. Roberson soutient à l'Institut Pontifical de Rome sa thèse *Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology. The Contribution of Dumitru Stăniloae and Younger Colleagues* ; en 1999, une autre thèse, intitulée *La Sinodalita e/o la Conciliarita espressione dell'unita e della cattolicita della Chiesa in Dumitru Stăniloae (1903-1993)*, est soutenue par Șt. Lupu à Pontificiae Universitatis Gregoriana – cette thèse sera publiée en traduction roumaine³⁸ ; en 2005, D. Mănăstireanu défend à Brunel University sa thèse *A perichoretic model of the Church : the trinitarian ecclesiology of Dumitru Staniloae*, qui sera publiée en 2012³⁹ ; ultérieurement, en 2006, R. Bordeianu soutient à Marquette University sa thèse *The Trinitarian Ecclesiology of Dumitru Staniloae and its Significance for Contemporary Orthodox-Catholic Dialogue*, qu'il publie en 2011⁴⁰ ; en 2008, S. Șelaru soutient à l'Université de Strasbourg sa thèse *L'Église, image du mystère de la Trinité. Les accents ecclésiologiques de la théologie de Dumitru Staniloae*, qui sera traduite en roumain et publiée en 2014⁴¹.

- Sur la théologie de la création : en 1997, le père bénédictin M. Bielawski défend sa thèse *The philokalical vision of the world in the theology of Dumitru Stăniloae*, à Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe – cette thèse sera publiée la même année en anglais et traduite

³⁶ C. BERGER, *Teognosia – sinteza dogmatică și duhovnicească a părintelui Dumitru Stăniloae* (trad. par N. Dărăban), Sibiu, Deisis, 2014, 462 p.

³⁷ Șt. BUCHIU, *La connaissance apophatique dans la pensée du père Staniloae*, București, Libra, 2002, 226 p. ; sur le même sujet, voir aussi la thèse de F. Tuscanu, *Cunoașterea apofatică la D. Stăniloae*, Iași, 2006, 350 p.

³⁸ Șt. LUPU, *Sinodalitatea: expresie a unității și catolicității Bisericii în gândirea pr. Dumitru Stăniloae*, Iași, Sapiența, 2009, 361 p.

³⁹ D. MĂNĂSTIREANU, *A perichoretic model of the Church : the trinitarian ecclesiology of Dumitru Staniloae*, Saarbrücken, Lap Lambert Academic Pub., 2012, 328 p.

⁴⁰ R. BORDEIANU, *Dumitru Staniloae: An Ecumenical Ecclesiology*, London, New York, T&T Clark International / Continuum, 2011, 232 p.

⁴¹ S. ȘELARU, *Biserica – Laborator al Învierii. Perspective asupra eclesiologiei părintelui Dumitru Stăniloae*, București, Ed. Basilica, 2014, 327 p.

un an plus tard en roumain⁴² ; sur le même sujet, voir l'ouvrage du théologien anglais M. Charles, *The Gift of the World : an introduction to the theology of Dumitru Stăniloae*, paru en 2000 à Edinburgh, ainsi que l'ouvrage de V. M. Păvălucă, *Lucrarea lui Dumnezeu în creație după Părintele Stăniloae și Jürgen Moltmann*, publié en 2014 à Cluj⁴³.

- Sur la triadologie : en 2003 paraît l'ouvrage de D. Munteanu, *Der tröstende Geist der Liebe : zu einer ökumenischen Lehre vom Heiligen Geist über die trinitarischen Theologien Jürgen Moltmanns und Dumitru Stăniloaes*⁴⁴, qui se propose une approche comparative entre les deux théologiens ; puis en 2004, E. Matei soutient sa thèse *The Practice of Community in social Trinitarianism: A theological Evaluation with Reference to Dumitru Stăniloae and Jürgen Moltmann*, au Centre pour études théologiques avancées de Pasadena.

- Sur la christologie : en 2006, L. N. Jitianu défend sa thèse *Christologische Symphonie von Mensch und Welt : Grundzüge einer neupatristischen orthodoxen Theologie im Werk von Dumitru Stăniloae*, à l'Université de Freiburg.

- Sur des problématiques anthropologiques : le théologien protestant E. Bartoș soutient en 1997 sa thèse *Deification in Eastern Orthodox Theology. An Evaluation and Critique of the Theology of Dumitru Stăniloae*, à Regent's Park College, Oxford – elle sera publiée en 1999 à la fois en anglais et en roumain⁴⁵ ; en 2001, le protestant J. Henkel défend sa thèse *Eros und Ethos. Mensch, gottesdienstliche Gemeinschaft und Nation als Adressaten theologischer Ethik bei Dumitru Stăniloae*, à l'Université d'Erlangen-Nürnberg, et la publie en 2003 tant en allemand qu'en roumain⁴⁶ ; en 2002, le théologien orthodoxe V. Cristescu soutient à l'Université de Heidelberg la thèse *Die Anthropologie und ihre christologische Begründung bei Wolfhart*

⁴² M. BIELAWSKI, *The philocalical vision of the world in the theology of Dumitru Stăniloae*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz, 1997, 230 p. ; M. BIELAWSKI, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume* (trad. par I. Ică jr), Sibiu, Ed. Deisis, 1998, 348 p.

⁴³ V. M. PĂVĂLUCĂ, *L'œuvre de Dieu dans la création, selon le père Stăniloae et Jürgen Moltmann* (coll. Studia Oecumenica, 9), Cluj-Napoca, Presa Universitară Cluj, 2014, 300 p.

⁴⁴ D. MUNTEANU, *Der tröstende Geist der Liebe : zu einer ökumenischen Lehre vom Heiligen Geist über die trinitarischen Theologien Jürgen Moltmanns und Dumitru Stăniloaes*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2003, 325 p.

⁴⁵ E. BARTOȘ, *Deification in Eastern Orthodox Theology. An Evaluation and Critique of Dumitru Stăniloae*, Carlisle, Paternoster Press, 1999, 340 p. ; E. BARTOȘ, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae* (trad. par C. Simuț), Oradea, Ed. Institutului Biblic Emanuel, 1999.

⁴⁶ J. HENKEL, *Eros und Ethos: Mensch, gottesdienstliche Gemeinschaft und Nation als Adressaten theologischer Ethik bei Dumitru Stăniloae*, Münster - Hamburg - London, Lit Verlag, 344 p. ; J. HENKEL, *Îndumnezeire și etică a iubirii în spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica părintelui Dumitru Stăniloae* (trad. I. Ică jr), Sibiu, Deisis, 2003, 436 p.

Pannenberg und Dumitru Staniloae, qu'il publie en allemand en 2003 et en roumain en 2004⁴⁷ ; puis M. Weber soutient en 2010 à l'Université de Sibiu la thèse *Der geistig-geistliche Mensch im Konzept der Gnade bei Dumitru Stăniloae eine theologische Untersuchung unter der Berücksichtigung des soziokulturellen Hintergrundes*, qui sera publiée en 2012⁴⁸ ; enfin, en 2014, le théologien orthodoxe I. A. Marinescu défend à l'Université de Strasbourg sa thèse intitulée *L'homme et son accomplissement en Dieu. Étude comparative des approches anthropologiques de Vladimir Lossky, Dumitru Staniloae et Jean Zizioulas*, thèse non encore publiée.

● Concernant notre problématique de la « personne », signalons la thèse du théologien protestant S. E. Rogobete, *Subject and Supreme Personal Reality in the Theological Thought of Fr. Dumitru Staniloae. An Ontology of Love*, soutenue en 1997 à Brunel University et publiée en roumain en 2001⁴⁹. Notons que sa problématique vise surtout, comme l'indique le titre, le concept de « sujet », corrélé à celui de « Réalité personnelle suprême »⁵⁰, c'est-à-dire le sujet dans son application à Dieu et au Christ. Si dans la première partie l'auteur avance quelques éléments d'ordre épistémologique chez Lossky (chapitre 3) et chez Staniloae (chapitre 4), ainsi que certaines remarques critiques (chapitre 5), l'auteur tâche de présenter dans la deuxième partie un tableau générale de la rencontre de Staniloae avec l'existentialisme de son époque (chapitre 6)⁵¹, une analyse de la « nature de la Réalité suprême » chez Staniloae, à savoir sa doctrine de Dieu (chapitre 7), et un essai sur la révélation de cette Réalité dans le Christ, donc sa christologie (chapitre 8). Comme l'annonce l'auteur lui-même, « il n'y a pas un chapitre consacré à l'anthropologie en tant que telle, car la discussion sur l'homme est située au bon endroit, plus précisément dans la lumière du Christ »⁵². À la différence de Rogobete, notre choix méthodologique dirige la recherche vers le concept de « personne » et ses implications *anthropologiques*, en conférant en outre de la place aux sources de Staniloae.

⁴⁷ V. CRISTESCU, *Die Anthropologie und ihre christologische Begründung bei Wolfhart Pannenberg und Dumitru Stăniloae*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2003, p. 352 p.; V. CRISTESCU, *Antropologia și fundamentarea ei hirstologică la Wolfhart Pannenberg și Dumitru Stăniloae*, Iași, Golia, 2004, 432 p.

⁴⁸ M. WEBER, *Der geistig-geistliche Mensch im Konzept der Gnade bei Dumitru Stăniloae : eine theologische Untersuchung unter der Berücksichtigung des soziokulturellen Hintergrundes*, Berlin – Münster, Lit Verlag, 543 p.

⁴⁹ S. E. ROGOBETE, *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea teologică a părintelui Dumitru Stăniloae* (trad. par A. Dumitrașcu et A. Guiu), Iași, Polirom, 2001, 282 p.

⁵⁰ S. E. ROGOBETE, *O ontologie a iubirii*, p. 14-15 : « Pour cela, notre objectif principal est de livrer une présentation contextuelle et une approche critique du concept de *sujet* dans la pensée théologique de Staniloae. Mais, sans prendre en compte un autre concept fondamental dans l'œuvre de Staniloae, celui de *Réalité personnelle suprême*, notre démarche ne saura être menée à bonne fin » (l'auteur souligne).

⁵¹ Rogobete retient en particulier Buber et Heidegger.

⁵² S. E. ROGOBETE, *O ontologie a iubirii*, p. 17 (n.t.).

4. Brève présentation biographique de notre auteur

Qualifié dans les pages du *Dictionnaire des théologiens roumains* de « professeur de théologie, dogmatiste, philosophe, historien, traducteur et journaliste »⁵³, Staniloae jouit dans la conscience des Roumains du statut d'« archevêque »⁵⁴ ou de « patriarche de la théologie orthodoxe roumaine »⁵⁵. Homme de prière et de culture, il gagne son autorité grâce à l'habilité de conjuguer dans sa vie la spiritualité authentique avec la théologie la plus pointue.

a) Repères généraux

Né le 16 novembre 1903, à Vlădeni, en Transylvanie, Dumitru est le dernier des cinq enfants d'Irimie et Reveca. Diplômé en 1922 de l'école secondaire, classé premier de sa promotion, Dumitru décroche une bourse d'études, offerte par le métropolitain N. Bălan de Transylvanie, et s'inscrit à la Faculté de théologie de Cernăuți (actuellement Tchernihivtsi, en Ukraine)⁵⁶. Il y soutient son mémoire de licence en 1927. Au terme d'une année de recherches à Athènes (1927-1928), il soutient sa thèse au sein de la même Faculté de théologie de Cernăuți et est promu au grade de docteur. C'est aussi le métropolitain Bălan qui finance par la suite le jeune théologien, afin qu'il approfondisse ses connaissances en dogmatique et histoire de l'Eglise à Berlin, München et Paris. De retour en Roumanie, en 1929, le même métropolitain le nomme, à 26 ans seulement, professeur suppléant à la chaire de théologie dogmatique de l'Académie théologique de Sibiu, où il enseignera également l'apologétique, la théologie pastorale et la langue grecque ancienne⁵⁷. En 1936, Staniloae est nommé professeur titulaire à la chaire de théologie dogmatique et apologétique, ainsi que recteur de l'Académie théologique, fonction remplie jusqu'en 1946. En outre, le métropolitain lui demande de collaborer intensément à la revue *Telegraful Român*, où il le nomme en 1934 rédacteur en chef, grâce à son talent d'écrivain. Jusqu'en 1945, tant qu'il occupe ce poste, Staniloae y publie approximativement 350 articles aux

⁵³ M. PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români*, București, Ed. Enciclopedică, 2002, p. 455.

⁵⁴ Mgr. C. ARGATU, évêque d'Argeș, « Arhiereul teologiei românești (L'archevêque de la théologie roumaine) », *Frumusețea lumii văzute*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 44-47.

⁵⁵ Mgr. A. PLĂMĂDEALĂ, métropolitain d'Ardeal, « Părintele Stăniloae – dascăl care ne-a învățat taina apropiării lui Dumnezeu de noi și a noastră de Dumnezeu », in *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*. Anul universitar 2003-2004. Închinat memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae cu prilejul împlinirii a 100 de ani de la naștere, București, Ed. Universității București, 2004, p. 67.

⁵⁶ F. DUȚU, *Viața Părintelui Dumitru Stăniloae. 1903-1993* (La vie du père Dumitru Stăniloae. 1903-1923), București, Ed. Floare albă de colț, 2015, p. 11-13.

⁵⁷ Gh. ANGHELESCU et C. UNTEA, *Părintele Dumitru Stăniloae, un urmaș vrednic al patristicii clasice (bio-bibliografie)* (Le père Dumitru Staniloae, un successeur digne de la patristique classique ; bio-bibliographie), Craiova, Ed. Mitropolia Olteniei, 2008, p. 31.

sujets théologiques et culturels⁵⁸. C'est durant cette période qu'il s'engage dans les débats intellectuels qui préoccupent la philosophie roumaine de l'époque⁵⁹ et commence à traduire du grec les œuvres de saint Grégoire Palamas et de saint Maxime le Confesseur, les deux piliers fondamentaux de sa réflexion théologique.

Pour ce qui est de sa vie privée, Staniloae épouse Maria en 1930, avec laquelle il a trois enfants : une paire de jumeaux nés en mai 1931 et dont la vie sera courte – Dumitru meurt quelques mois plus tard, et Maria meurt à l'âge de 15 ans (1945) –, et sa fille Lidia née en 1933, qui aura une plus grande longévité – elle décède en 2017. Une fois marié, Staniloae est ordonné diacre en 1931, prêtre en 1932, puis est nommé doyen en 1940.

Une deuxième étape de la vie de notre théologien débute en 1947 quand il est transféré à la Faculté de théologie de Bucarest pour enseigner le cours d'ascétique et mystique, à la place du professeur N. Crainic. Un an plus tard, il est installé à la chaire de théologie dogmatique et symbolique en tant que professeur titulaire jusqu'à sa retraite, en 1973⁶⁰. C'est la période au cours de laquelle la dictature du régime communiste s'installe en Roumanie. En rejoignant le groupe « Le buisson ardent »⁶¹, dont les membres étaient en particulier des intellectuels roumains qui partageaient leur intérêt pour l'hésychasme et les écrits philocaliques, Staniloae est alors arrêté par le régime et incarcéré en 1958 à Aiud, d'où il sera relâché en 1963.

En effet, à partir de 1968, mais surtout après sa retraite, commencent les années les plus prodigieuses de son activité : il publie quantité d'articles, de livres, de traductions, et donne nombre de conférences aux Universités de Freiburg, Oxford, Köln, Bonn, Tübingen, Heidelberg, Paris, Berna, Strasbourg, Geneva, Belgrade, Athènes, Thessalonique, Bossey, New York, Detroit, etc. Dès 1970, Staniloae fait aussi partie des délégations officielles de l'Eglise Orthodoxe Roumaine aux congrès orthodoxes, nationaux et internationaux, ainsi qu'aux conférences œcuméniques internationales. En 1971, il rejoint même la délégation envoyée au Vatican pour discuter avec le pape Paul VI de l'opportunité d'un rapprochement entre l'Eglise Catholique et l'Eglise Orthodoxe⁶².

⁵⁸ Cf. C. BERGER, *Teognosia – sinteza dogmatică și duhovnicească a părintelui Dumitru Stăniloae*, p. 12-13.

⁵⁹ I. BRIA, « Hommage au père Dumitru Staniloae pour son soixante-quinzième anniversaire », *Contacts*, nr. 105 (1979), p. 65.

⁶⁰ Gh. ANGHELESCU et C. UNTEA, *Părintele Dumitru Stăniloae*, p. 37.

⁶¹ Concernant ce groupe, consulter R. BRAGA, *Exploring the Inner Universe*, Rives Junction, HDM Press, 1996.

⁶² Gh. ANGHELESCU et C. UNTEA, *Părintele Dumitru Stăniloae*, p. 45.

En signe de reconnaissance pour ses mérites, plusieurs institutions théologiques lui décernent la distinction *Doctor Honoris Causa* : la Faculté de théologie orthodoxe de Thessalonique en 1976, l'Institut orthodoxe Saint Serge de Paris en 1981, la Faculté de théologie orthodoxe de Belgrade en 1982, la Faculté de théologie orthodoxe d'Athènes en 1991 et la Faculté de théologie orthodoxe de Bucarest en 1992. De plus, en 1981, il reçoit la distinction honorifique « La Croix de saint Augustin de Canterbury » du primat d'Angleterre et le prix « Dr. Leopold Lucas » de la part de la Faculté de théologie évangélique de Tübingen. En 1991, Staniloae devient membre titulaire de l'Académie Roumaine⁶³. Après plus de 60 ans de vie commune, son épouse Maria meurt en mars 1993, et Staniloae la rejoint au ciel le 5 octobre 1993. Tous deux sont enterrés au cimetière du Monastère Cernica de Bucarest.

b) L'activité à Sibiu auprès du Métropolitain N. Bălan (1929 – 1946)

Au regard de notre intérêt pour le début ou l'étape de formation de Staniloae, nous proposons un focus particulier sur son séjour à Sibiu, plus précisément sur son activité auprès du métropolitain Bălan. Dans une interview donnée en 1993, peu avant sa mort, il décrit cette étape comme le « début de [son] activité dans le sens d'une théologie de l'amour : l'amour à Dieu, au Christ et aux hommes »⁶⁴. C'est une théologie *spirituelle*, irriguée par l'Esprit Saint, en contraste avec la théologie rationaliste-scolastique opérant souvent avec des « définitions figées ». D'ailleurs, à cause de sa répulsion face aux méthodes scolastiques d'enseignement de la théologie, Staniloae quitte la Faculté de théologie de Cernăuți, en 1923⁶⁵, après la première année d'études, pour s'inscrire à la Faculté de lettres à Bucarest. Or, celui qui le convainc de revenir à Cernăuți, en 1924, est le métropolitain Bălan⁶⁶, qui financera en outre toutes ses études. A vrai dire, la personnalité de ce métropolitain marque le chemin théologique de Staniloae. Ses grandes préoccupations, ses intérêts et ses idées trouvent un écho dans la réflexion du jeune Staniloae, en sorte qu'elles stimulent les lignes directrices de son activité. Dans l'interview précitée, notre auteur affirme avec nostalgie : « Je suis très attaché à Sibiu. J'ai débuté là avec l'enthousiasme de la jeunesse et s'il n'y avait pas eu le début à Sibiu, je pense que je n'aurais pas été capable de

⁶³ V. POPA, *Părintele Dumitru Stăniloae. Biobibliographie* (Le père Dumitru Staniloae. Biobibliographie), București, Ed. Trinitas a Patriarhiei Române, 2013, p. 17-19.

⁶⁴ I. BĂLAN (éd.), *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae* (Hommage au père Dumitru Stăniloae), p. 32.

⁶⁵ F. DUȚU, *Viața Părintelui Dumitru Stăniloae. 1903-1993* (La vie du père Dumitru Stăniloae. 1903-1923), p. 13.

⁶⁶ M.-A. C. de BEAUREGARD, Dumitru STĂNILOAE, *Mica dogmatică vorbită ; dialoguri la Cernica* (Petite dogmatique parlée : dialogues à Cernica), trad. M.-C. Oros, Sibiu, Deisis, 1995, p. 16 ; voir la version française du même ouvrage M.-A. C. de BEAUREGARD, *Dumitru Staniloae. Ose comprendre que Je t'aime*, Paris, Les Editions du Cerf, 2008, p. 19.

continuer mon travail ultérieur qui poursuit la même ligne »⁶⁷. Afin d'éclairer l'influence exercée par le métropolite Bălan sur Staniloae, nous mettrons en exergue trois thèmes majeurs chers au premier qui ont pénétré la pensée et les écrits de ce dernier :

- *La centralité du Christ.* Staniloae se rappelle en 1981 que le *leitmotiv* de son métropolite était toujours : « Prêchez le Christ »⁶⁸. La source de son inspiration et de sa vivacité religieuse, l'objet central de sa prédication, le message essentiel de ses sermons et de ses pastorales étaient constamment « l'intérêt pour le Christ, le regard vers le Christ »⁶⁹. Confronté à une prédication « utilitariste » qui visait plutôt les besoins quotidiens, journaliers des fidèles, le métropolite Bălan se donna comme mission principale d'introduire dans son éparchie « la prédication du Christ ». Or Staniloae, comme lui-même l'indique à plusieurs reprises, reprend cette idée de son maître, et la développe amplement pour la première fois dans *Jésus-Christ ou la restauration de l'homme* (1943). Ultérieurement, toute l'œuvre de Staniloae s'inscrit dans cette perspective : « J'ai repris, confie-t-il en 1993, cette idée et je l'ai approfondie, en faisant de toute mon écriture théologique une mise en lumière du Christ qui aime »⁷⁰. Fidèle aux exhortations de son hiérarque, Staniloae dresse le regard vers le Christ tout au long de sa vie, comme lui-même le révèle en 1992 : « Je dois vous dire que j'ai inlassablement été préoccupé par Jésus-Christ et toujours je n'ai pensé qu'à Lui »⁷¹. C'est donc le métropolite Bălan qui lui inculque l'intérêt constant pour la christologie.

- *La synthèse entre l'orthodoxie et le roumanisme*⁷². Il faut savoir que le théologien N. Bălan a été élu et installé comme métropolite de Transylvanie en 1920, soit deux ans après le 1^{er} décembre 1918 qui marque l'union de la Transylvanie à la Roumanie, un moment important pour l'histoire de Roumanie. Ce contexte historique impose au nouveau métropolite une question

⁶⁷ I. BĂLAN (éd.), *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae* (Hommage au père Dumitru Stăniloae), p. 33.

⁶⁸ M.-A. C. de BEAUREGARD, *Dumitru Stăniloae. Ose comprendre que Je t'aime*, p. 20 ; et la version roumaine M.-A. C. de BEAUREGARD, *Dumitru STANILOAE, Mica dogmatică vorbită: dialoguri la Cernica* (Petite dogmatique parlée : dialogues à Cernica), p. 16.

⁶⁹ D. STANILOAE, « Mitropolitul Nicolae ca teolog (Le métropolite Nicolae en tant que théologien) », *RT*, 5-8 (1940), p. 430-431 ; voir également D. STANILOAE, « Îndrumările Arhipăstorului (Les directives de l'Archevêque) », *CD*, vol. II, p. 61.

⁷⁰ I. BĂLAN (éd.), *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae* (Hommage au père Dumitru Stăniloae), p. 33.

⁷¹ S. DUMITRESCU, *7 dimineți cu Părintele Stăniloae: convorbiri* (7 matinées avec le père Dumitru Staniloae. Conversations), p. 8.

⁷² On pourrait traduire le terme « româanism » aussi bien par « roumanisme » et par « roumanité », ce qui fait référence à l'essence ou à l'être du peuple roumain.

urgente : « Comment promouvoir la conscience nationale ? »⁷³, la conscience nationale unitaire. Or, la réponse du métropolite comporte, comme le remarque Staniloae en 1940, « un élément cher à sa réflexion, un élément qu'il représentera dans toute l'activité et la lutte de sa vie, en le clarifiant davantage : l'idée de synthèse entre orthodoxie et roumanisme et, partant, son ardent nationalisme chrétien ou orthodoxisme national »⁷⁴. En tant que promoteur clé du nationalisme chrétien, à côté d'autres personnalités culturelles et théologiques de l'époque, le métropolite Bălan rédige ainsi plusieurs articles et études à ce sujet⁷⁵, parmi lesquels on retient « Orthodoxie et Roumanisme »⁷⁶. C'est sous le même titre que Staniloae publie en 1939 un ouvrage⁷⁷ rassemblant une série d'articles de sa plume, centrés sur la même problématique et apparus dans différentes revues culturelles et théologiques de l'époque⁷⁸. Que ce thème soit resté cher au théologien roumain jusqu'à la fin de sa vie, bien qu'il ait été exprimé avec des nuances et dans des formes différentes, disons plus modérées, est visible dans la publication en 1992 des *Réflexions sur la spiritualité du peuple roumain*⁷⁹.

● *L'ouverture vers la culture contemporaine.* Le professeur N. Bălan débute sa carrière théologique par la publication d'études d'ordre apologétique se penchant sur le rapport tendu entre la religion et la science de son époque⁸⁰. Son but consiste à démontrer qu'il n'y a pas de raisons objectives pour installer un conflit entre les deux domaines, ou entre la théologie et la

⁷³ D. STANILOAE, « Prin ce se promovează conștiința națională? (Comment promouvoir la conscience nationale ?) », *CD*, vol. II, p. 564.

⁷⁴ D. STANILOAE, « Mitropolitul Nicolae ca teolog (Le métropolite Nicolae en tant que théologien) », p. 437 (n.t.).

⁷⁵ N. BĂLAN, « Biserica și națiunea (L'Eglise et la nation) », *Viața Ilustrată*, 1 (1934), p. 2-6 ; N. BĂLAN, « Biserica și renașterea națională (L'Eglise et la renaissance nationale) », *RT*, 2-3 (1939), p. 53-56 ; N. BĂLAN, « Ortodoxia în mijlocul frământărilor de azi (L'Orthodoxie au milieu des tensions actuelles) », *RT*, 3 (1933), p. 81-92 où le métropolite affirme que « la race et l'orthodoxie sont les composants originaires de la substance roumaine », p. 89.

⁷⁶ N. BĂLAN, « Ortodoxie și Româanism (Orthodoxie et Roumanisme) », *Viața Ilustrată*, 2 (1934), p. 3-8.

⁷⁷ D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), Sibiu, Tipografia arhiepiscopiei, 1939.

⁷⁸ D. STANILOAE, « Ortodoxie și națiune (Orthodoxie et nation) », *Gândirea*, 14 (1935), nr. 2, p. 76-84 ; D. STANILOAE, « Scurtă interpretare teologică a națiunii (Breve interpretation théologique de la nation) », *Telegraful Român*, 82 (1934), nr. 15, p. 2-3 ; D. STANILOAE, « Creștinism și națiune. Raportul lor în Catholicism (Christianisme et nation. Leur rapport dans le Catholicisme) », *Telegraful Român*, 82 (1934), nr. 16, p. 1-2 ; D. STANILOAE, « Româanism și Ortodoxie (Roumanisme et Orthodoxie) », *Gândirea*, 15 (1936), nr. 8, p. 400-409 ; D. STANILOAE, « Iarăși Româanism și Ortodoxie (De nouveau Roumanisme et Orthodoxie) », *Gândirea*, 16 (1937), nr. 5, p. 241-247 ; D. STANILOAE, « Naționalismul sub aspect moral (Le nationalisme sous l'aspect moral) », *Gândirea*, 16 (1937), nr. 9, p. 417-425 ; D. STANILOAE, « Ortodoxie și Latinitate (Orthodoxie et Latinité) », *Gândirea*, 18 (1939), nr. 4, p. 197-202.

⁷⁹ D. STANILOAE, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român* (Réflexions sur la spiritualité du peuple roumain), Craiova, Scrisul Românesc, 1992.

⁸⁰ N. BĂLAN, « Problema religioasă în timpul nostru (Le problème religieux à notre époque) », *Anuarul al Institutului pedagogic-teologic al arhiepiscopiei ortodoxe române transilvane în Sibiu pe anul școlariu 1905/6*, Sibiu, p. 2-52 ; N. BĂLAN, « Armonia dintre religiune și știință (L'Harmonie entre la religion et la science) », *RT*, 6, (1911), p. 161-171.

culture de l'époque⁸¹. L'un de ses articles, *Religion et culture*⁸², se propose d'affirmer l'impératif de leur articulation dans l'activité et la vie des fidèles en général et des prêtres en particulier. Ces derniers ont même la vocation de devenir des « apôtres du progrès de la foi et de la culture »⁸³. C'est cela qu'il exigera constamment de ses prêtres quand il sera ordonné métropolitain :

« Je pense aux prêtres dont on a besoin aujourd'hui : maîtres de la culture de ce temps, orientés vers les courants sociaux, analysant les réalités et les besoins de la vie, mais ayant toujours les yeux et l'esprit fixés sur l'idéal de l'Évangile »⁸⁴.

Quant à Staniloae, il ne fait que se conformer, pour ainsi dire, à ce modèle de prêtre souhaité par son maître, et cela explique son intérêt et son ouverture constante au dialogue avec la philosophie tout au long de son séjour à Sibiu. Il lit les auteurs les plus marquants de la Roumanie ou de l'Europe et rédige des articles pour propager la même exhortation de son hiérarque⁸⁵. L'article *La fonction culturelle des sacerdoces* va dans ce sens, et sa conclusion établit que « la fonction culturelle des sacerdoces ne forme qu'un avec leur fonction spirituelle »⁸⁶. Il va de même pour l'article *Culture et spiritualité*⁸⁷. Rappelons que la collection de ses articles publiés dans la revue *Telegraful Român* durant le séjour à Sibiu, recevra en 2012 de la part de son éditeur le titre *Culture et spiritualité*. De plus, lors de ce séjour, Staniloae engage des débats, souvent polémiques, avec des philosophes et hommes de culture. Le plus notable reste son différend avec le philosophe L. Blaga, connu du grand public à travers l'ouvrage *La position de M. Lucian Blaga face au Christianisme et à l'Orthodoxie*⁸⁸. Bref, comme le constate aussi I. Pinteș, cette ouverture à la culture laïque⁸⁹ sera effective chez Staniloae jusqu'à la fin de sa vie, tout comme les deux autres problématiques précédentes.

⁸¹ D. STANILOAE, « Mitropolitul Nicolae ca teolog (Le métropolitain Nicolae en tant que théologien) », p. 427-428.

⁸² N. BĂLAN, « Religie și cultură (Religion et culture) », *RT*, 9-10 (1907), p. 336-350.

⁸³ N. BĂLAN, « Probleme actuale pentru cultura preoțimii noastre (Problèmes actuels pour la culture de nos prêtres) », *RT*, 3 (1907), p. 109-121 ; et la suite dans *RT*, 18-19 (1912), p. 497-512.

⁸⁴ Cf. D. STANILOAE, « Pentru intensificarea activității pastorale a clerului (Pour intensifier l'activité pastorale du clergé) », *CD*, vol. I, p. 293.

⁸⁵ D. STANILOAE, « Religia și filosofia în școala secundară (La Religion et la philosophie dans l'école secondaire) », *CD*, vol. I, p. 423-430 : « La religion et la philosophie sont très proches et se croisent dans certaines problématiques », p. 423 (n.t.) ; voir également D. STANILOAE, « Ortodoxia și cultura românească (L'orthodoxie et la culture roumaine) », *RT*, 10 (1938), p. 437-440.

⁸⁶ D. STANILOAE, « Funcția culturală a preoțimii astăzi (La fonction culturelle des sacerdoces) », *CD*, vol. II, p. 272.

⁸⁷ D. STANILOAE, « Cultură și duhovnicie (Culture et spiritualité) », *CD*, vol. III, p. 278-282.

⁸⁸ D. STANILOAE, *Poziția domnului Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie* (La position de M. Lucian Blaga face au Christianisme et à l'Orthodoxie), Sibiu, Editura Arhidiecezană, 1942.

⁸⁹ I. PINTEȘ (éd.), *Bucuria întrebării: părintele Stăniloae în dialog cu Ioan Pinteș* (La joie de la question : le père Staniloae en dialogue avec Ioan Pinteș), Bistrița, Ed. Aletheia, 2002, p. 13 : « et le père, bien qu'à l'intérieur du dogme, possède une remarquable ouverture à la culture laïque » (n.t.).

Finalement, le sujet qui nous intéresse, le concept de *personne*, ne figure pas parmi les trois axes initiaux de recherche sur lesquels porte l'intérêt du jeune Staniloae. Mais, dans la mesure où la découverte de ce concept est due à son ouverture à la philosophie contemporaine et à la théologie occidentale, nous avons ici la *source de cette ouverture* : le métropolitain Nicolae Bălan. C'est grâce à lui que notre auteur s'intéresse au *Christ* et découvre ainsi l'acuité du problème de *l'homme*, ce qui le mène à élaborer une « théologie de la personne »⁹⁰.

5. Précisions terminologiques

La difficulté ressentie par le lecteur de Staniloae est liée à sa manière d'employer des termes et des concepts anthropologiques empruntés à la philosophie, souvent sans les définir dans ses ouvrages, comme *moi, sujet, esprit, principe personnel*, et à sa manière de les associer avec des concepts patristiques, tels *hypostase, nature / essence, âme et énergies*. Toutefois, nous avons relevé des précisions terminologiques importantes, d'une part dans ses articles de jeunesse, et d'autre part, dans son premier ouvrage dogmatique *Jésus-Christ ou la restauration de l'homme* (1943).

a) Qu'est-ce que l'« esprit » ? Le premier essai pour définir un concept d'ordre anthropologique se focalise sur la notion d'« esprit ». Contrairement à W. Moock qui perçoit l'esprit comme un système d'idées, de doctrines ou de conceptions communes au monde⁹¹, Staniloae précise que l'esprit présente, pour lui, un tout autre sens :

« *l'esprit* est une réalité beaucoup plus consistante, la partie qui comporte toute la vie psychique et corporelle de l'homme, cette base ultime de notre être que l'on ne peut plus déterminer dans ce qu'elle est, car tout ce qu'on peut déterminer, c'est seulement son émanation, sa manifestation. L'esprit est *l'hypostase*, ce qui se trouve au-dessous, il est le *moi* incolore et indéterminable d'où jaillissent indéfiniment les pensées, les décisions, les sentiments, les mouvements, sans que lui s'épuise en celles-ci »⁹².

Ce qui nous semble surprenant dans ce texte de 1934, repris d'ailleurs dans un livre de

⁹⁰ C'est ainsi qu'est perçue la théologie de Staniloae par I. CHIRILĂ, « Căutându-ne în celălalt vom putea găsi pe Dumnezeu vorbindu-ne (En nous cherchant dans l'autre, nous pourrions trouver Dieu qui nous parle) », in I. PINTEA (éd.), *Bucuria întrebării: părintele Stăniloae în dialog cu Ioan Pinte*, p. 136.

⁹¹ Cf. D. STANILOAE, « Creștinism și națiune. Raportul lor în Catholicism (Christianisme et nation. Leur rapport en Catholicisme) », *CD*, vol. 1, p. 457.

⁹² *Ibidem*, p. 460 (n.t.i.).

1939⁹³, vise l'équivalence ou la synonymie qu'il entend établir entre l'« esprit », d'une part, et la notion patristique d'« hypostase » et la notion philosophique de « moi », d'autre part. Si l'on prend en considération la distinction patristique entre l'*hypostase* et la *nature*, distinction qui traverse toute la théologie de Staniloae, on voit que l'esprit est placé ici du côté de l'hypostase. Il est le fond intouchable et indéterminé d'où ressortent tous les actes réflexifs, volitifs et affectifs. Mais la difficulté surgit dès que le lecteur se penche sur ses premières tentatives de définir la nature ou l'être humain dans un article de 1935, donc à peine un an plus tard :

« (L'être) est *incolore*, non manifesté, *indéterminé*, mais *de lui jaillissent* toutes les couleurs de la conscience, toutes les manifestations déterminées. Il n'est ni *pensée*, ni volonté, ni pouvoir actif, ni idée de ce moment, ni *décision* du moment suivant, ni ce *sentiment-là*, ni tel geste ou tel *mouvement*, ni tous ensemble. Et néanmoins, ceux-ci ressortent tous de lui. Il est à la fois pensé, sentiment, acte, *etc.* »⁹⁴.

Comme on peut le remarquer, ce sont presque les mêmes éléments composant la définition donnée de l'esprit en 1934 qu'on retrouve, un an plus tard, dans la définition de l'« être » ou de l'« essence » humaine. Plus précisément, tant l'esprit que l'être humain sont perçus comme support ultime et insondable, d'où émergent tous les actes et les manifestations de l'homme. Or la difficulté réside dans le fait que l'esprit est, dans le texte antérieur, rapproché de l'« hypostase » et du « moi », tandis qu'ici il semble être indirectement rapproché de l'« être », vu que tous les deux accomplissent les mêmes fonctions. L'ambiguïté dans la terminologie devient aussi manifeste dans ses déclarations concernant le fond ultime et impénétrable de l'homme : dans le texte de 1934, ce fond est « le *Moi incolore* et indéterminable d'où jaillissent indéfiniment les pensées, les décisions, *etc.* »⁹⁵, alors que dans le texte de 1935 ce fond n'est plus le *Moi* indéterminable : « je ne le nomme pas „moi”, comme le fait le père Boulgakov »⁹⁶, car ce fond caché et imperceptible n'est rien d'autre que l'« être » ou l'« essence » de l'homme.

⁹³ Nous employons ici l'édition D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), București, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, 2014, p. 49.

⁹⁴ D. STANILOAE, « Încercare despre teofanii, I (Essai sur les théophanies) », *CD*, vol. I, p. 707 (n.t.i.) ; article repris aussi dans D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 147 où il nous révèle que la source de ses idées relatives à l'être en tant que fond inaccessible aux tentatives de la connaissance est S. BOULGAKOV, *Die Tragödie der Philosophie*, Darmstadt, 1927.

⁹⁵ D. STANILOAE, « Creștinism și națiune. Raportul lor în Catholicism (Christianisme et nation. Leur rapport dans le Catholicisme) », *CD*, vol. I, p. 460 (n.t.) ; voir aussi D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 49.

⁹⁶ D. STANILOAE, « Încercare despre teofanii, I (Essai sur les théophanies, I) », *CD*, vol. I, p. 707 (n.t.) ; également D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 147.

Pour revenir à la question de l'esprit, la définition la plus claire caractérisant l'étape de maturité de Staniloae, apparaît dans le premier volume de sa *Dogmatique* (1978), où il s'intéresse à l'union mystérieuse de l'âme spirituelle au corps matériel. En ce sens, l'« âme » qui vient simultanément à l'existence avec le corps n'est autre chose que l'« esprit incarné »⁹⁷. Une fois « inséré » dans le monde matériel, l'« esprit pur » devient « esprit incarné » ou « âme ». Reprenons en ce sens un texte illustratif :

« Comme l'âme n'existe seule à aucun moment, tout comme le corps, l'enseignement chrétien préfère parler non de l'*esprit* de l'homme, mais de son *âme*. Car par l'esprit, on pourrait comprendre une entité n'ayant aucune qualification due à sa coexistence avec le corps. C'est pour cela que l'esprit n'est pas en l'homme une entité distincte de l'âme, mais les *fonctions supérieures de l'âme*, dédiées moins au soin du corps et plus à la pensée »⁹⁸ à Dieu.

Par conséquent, si au début de sa carrière théologique, Staniloae a tendance à voir en l'esprit la source ultime et indéterminée de « toute la vie psychique et corporelle de l'homme »⁹⁹, donc de la complexité de tous ses actes et manifestations, ultérieurement l'esprit n'est plus responsable que des fonctions supérieures de l'âme, à savoir la « conscience » et la « liberté », d'où l'expression très fréquente chez Staniloae d'« esprit conscient et libre »¹⁰⁰. En d'autres termes, *l'esprit n'est plus assimilé à l'hypostase ou à l'être humain, mais à l'âme, qui n'est qu'une composante de l'être humain.*

b) Qu'est-ce que le « moi » ? Comme nous l'avons déjà exposé *supra*, le « moi » est au début, pour le jeune Staniloae, ce fond indéterminé et mystérieux, assimilé à l'*hypostase* et à l'*esprit*. À cet effet, reportons-nous à un passage de notre auteur : « Dans la proposition „j'ai telle pensée, tel sentiment, tel corps, etc.», le *moi* est l'*hypostase*, l'*esprit*, le *principe personnel*, et tout ce que j'ai est l'*être*. Les idées font partie de l'être, sont des choses, des objets, elles ne sont pas

⁹⁷ D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (La Théologie Dogmatique Orthodoxe), vol. I, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2010, p. 402-403, où l'auteur parle de l'« insertion intime de l'esprit dans le corps et sa qualification dès le premier moment de son existence comme *esprit incarné* ou *âme* » (n.t.); voir également p. 398 : « L'insertion de l'esprit dans la nature matérielle est si intime que le facteur spirituel ne peut aucunement être conçu comme un esprit pur, mais comme une âme, ou comme un esprit incarné, comme un esprit ayant ses ramifications dans le corps » (n.t.).

⁹⁸ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 396 (n.t.i.).

⁹⁹ D. STANILOAE, « Creștinism și națiune. Raportul lor în Catholicism (Christianisme et nation. Leur rapport en Catholicisme) », *CD*, vol. I, p. 460.

¹⁰⁰ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 403 ; p. 404 : « L'âme humaine... est douée de traits apparentés à ceux de Dieu : la conscience, la raison cognitive, la liberté » (n.t.).

le sujet, le moi en tant que mouvement et conscience de soi »¹⁰¹ (l'auteur souligne). Tout comme l'esprit, le Moi est donc ici rapproché de l'« hypostase », ces deux termes étant parfois employés de manière interchangeable¹⁰², ce qui entraîne dans ses écrits une certaine équivocité. Au début, du moins dans les articles de 1934, sa définition est empruntée au théologien russe Boulgakov¹⁰³ : le moi se trouve, selon ce dernier, au-delà de tous les actes de pensée, de volonté ou de mouvement, en vertu du fait qu'il est leur *source*, leur créateur ; ce moi mystérieux et indéterminé est « d'une autre origine que la nature » (âme et corps) qu'il porte, c'est-à-dire d'« origine divine »¹⁰⁴. Insufflé à l'homme par Dieu de Lui-même, ce moi serait, selon Boulgakov, un rayon, un morceau de la nature divine elle-même, et par-là créée. Or l'attitude de Staniloae face à cette théorie, au début non critique et même admirative¹⁰⁵, change peu à peu : cet « au-delà » impénétrable en tant que source de tous les actes n'est plus, dans un article de 1935, le « moi » d'origine divine, mais décidément l'« être » inaccessible au regard de l'homme. Notons l'assertion même de Staniloae qui marque la prise de distance par rapport à Boulgakov :

« Plus profondément que les états de conscience et les manifestations d'une personne, il y a une réalité indéterminable... Ce caché qui est au-delà des états déterminés de la conscience, je ne l'appelle pas „moi”, comme fait le père Boulgakov. Ce caché est autre chose que ce qu'on appelle „personne”, même s'il fait partie intégrante de la personne. Le „moi” est, pour moi, le *facteur volontaire et éclaircissant* qui fait passer par sa douane presque tous les jaillissements de ce „caché”... Appelons ce caché „être” ou „substance”, parce qu'il est de fait ce qui se trouve bien au-dessous des choses, il est leur essence »¹⁰⁶ (nous soulignons).

Hormis la mention importante de la « personne » comme quelque chose qui renferme en soi ce « caché », retenons que le « moi » n'est plus ici la base ultime de l'homme, son « centre

¹⁰¹ D. STANILOAE, « Creștinism și națiune. Raportul lor în Catholicism (Christianisme et nation. Leur rapport en Catholicisme) », *CD*, vol. I, p. 460 (n.t.).

¹⁰² D. STANILOAE, « Pruncul Iisus (L'enfant Jésus) », *CD*, vol. I, p. 742 : « L'hypostase ou le moi humain étant substitué dans Jésus-Christ par la deuxième Hypostase ou Moi de la Trinité, celui-ci s'est diminué jusqu'au niveau d'une hypostase ou d'un moi humain » (n.t.).

¹⁰³ L'ouvrage important qui a influencé le jeune Staniloae pour cette problématique est S. BOULGAKOV, *Du Verbe incarné ; Agnus Dei* (trad. par C. Andronikof), Paris, Aubier, 1943.

¹⁰⁴ D. STANILOAE, « ... și din Maria Fecioara S-a făcut om (...et par la Vierge Marie Il s'est fait homme) », *CD*, vol. I, p. 605.

¹⁰⁵ Staniloae considère en 1934 cette théorie « beaucoup plus profonde, plus satisfaisante » que l'ancienne théorie de l'hypostase, en dépit de certains inconvénients. Voir D. STANILOAE, « ... și din Maria Fecioara S-a făcut om (...et par la Vierge Marie Il s'est fait homme) », *CD*, vol. I, p. 604.

¹⁰⁶ D. STANILOAE, « Încercare despre teofanii, I (Essai sur les théophanies, I) », *CD*, vol. I, p. 707-708 (n.t.i.) ; voir aussi D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româniism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 147-148.

ontologique »¹⁰⁷, voire « la source, le formateur de sa nature »¹⁰⁸, tel qu'il le déclarait auparavant, mais le moi n'est enfin que le facteur *volontaire* et *conscient* qui filtre une grande partie des manifestations jaillissant d'une autre source bien plus profonde, celle de l'« être ». Enfin, cette détermination du « moi » humain en tant que « soi conscient et libre » s'impose dans tous ses ouvrages ultérieurs : « L'homme est un moi qui se connaît toujours, mais qui se pose sans cesse la question : Que suis-je ?... En disant *moi*, il exprime son soi conscient et actif »¹⁰⁹. De ce fait, le Moi est assimilé chez Staniloae au « sujet », car la *conscience* est sous-jacente aux deux.

c) Qu'est-ce que le « sujet » ? Sur le plan anthropologique, l'assimilation entre le « moi » et le « sujet » est bien évidente dans le cadre de ses références critiques de 1943 relatives à la théorie de Boulgakov, où Staniloae emploie parfois l'expression « le moi ou le sujet de l'homme »¹¹⁰ afin de désigner la même réalité. Ce rapprochement est également confirmé dans un article de 1951 définissant l'« hypostase » comme « un tout indivisible » qui, au niveau de l'homme, devient « sujet ou moi »¹¹¹ grâce à sa *conscience* ; une telle hypostase humaine reçoit le « caractère de sujet »¹¹², en raison de son autodétermination consciente¹¹³. Quant au plan théologique-trinitaire, le caractère interchangeable des deux notions est encore plus manifeste. Dans le chapitre traitant de l'« intersubjectivité trinitaire »¹¹⁴, par exemple, le théologien roumain emploie à la fois les termes de « sujet » et de « moi », sans faire de distinction entre eux, afin de mettre en lumière la compénétration ou l'intériorité parfaite des trois Personnes, ce qu'il dénomme « intersubjectivité » en Dieu. Prenons à cet effet un exemple illustratif :

¹⁰⁷ D. STANILOAE, « Ortodoxie și națiune (Orthodoxie et nation) », *Gândirea*, 2 (1935), p. 76 ; D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 15.

¹⁰⁸ D. STANILOAE, « ... și din Maria Fecioara S-a făcut om (...et par la Vierge Marie Il s'est fait homme) », *CD*, vol. I, p. 609.

¹⁰⁹ D. STANILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), București, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, 2013, p. 117-118 (n.t.).

¹¹⁰ D. STANILOAE, *IHRO*, p. 89 : « Boulgakov soutient que le moi ou le sujet de l'homme est incréé, et que seule sa nature – qui consiste dans une âme rationnelle et un corps – est créée... » (n.t.).

¹¹¹ D. STANILOAE, « Definiția dogmatică de la Calcedon (Définition dogmatique de Chalcédoine) », *Ortodoxia*, 2-3 (1951), p. 436 : « Quand l'hypostase possède une partie spirituelle, cette unité (de destin, d'actes et de souffrances n.n.) lui est consciente et alors il est un **qui**. Dans ce cas, la conscience reflète et conduit, du moins partiellement, son destin, cette unité en devenant ainsi *sujet ou moi* » (n.t.i.).

¹¹² D. STANILOAE, *IHRO*, p. 155.

¹¹³ La conscience est, selon Staniloae, l'un des traits les plus propres du sujet, cf. D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 306 : « Le sujet ne peut pas être séparé de la conscience, la conscience ne peut pas être séparée du sujet..., en étant toujours le prédicat du sujet » (n.t.).

¹¹⁴ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 312-318. Voir le chapitre « L'intersubjectivité trinitaire, possibilité du remplacement réciproque des Moi », p. 316-318, où l'auteur parle de la possibilité de chaque Moi divin de se mettre à la place des Autres, parce qu'Il est le « titulaire » de tout ce que possèdent les Autres, ce qui ne vaut pas pour le moi humain.

« Le caractère pur des *Sujets* divins¹¹⁵ implique leur intersubjectivité plénière. C'est pour cela qu'on parle d'un Dieu unique et de *trois Moi*. Les *trois Sujets* ne se détachent pas l'Un de l'Autre, l'Un de la conscience des Autres, pour que la Divinité subsiste séparément. Par cela, la subjectivité d'aucun *Moi* ne se restreint pas, mais au contraire s'élargit, en comprenant d'une certaine façon les Autres »¹¹⁶.

Ce rapprochement entre sujet et moi est confirmé dès les années 1940 quand notre auteur définit le sujet comme un « foyer conscient d'indépendance », en insistant sur le fait que « la conscience et la liberté, qui signifient la capacité d'activité librement décidée, sont ses côtés essentiels »¹¹⁷. Or, comme nous l'avons déjà noté, les deux côtés sont autant constitutifs de l'« esprit » que du « moi ».

Mais il faut en même temps préciser que le « sujet » comporte, outre ce rapprochement, certaines nuances distinctives, dans la mesure où il est corrélatif de l'objet. Tandis que ce dernier « n'existe pas en lui-même, n'a pas une existence intérieure et une autodétermination »¹¹⁸, puisqu'il n'est qu'une entité sans résonance intérieure et manipulée de l'extérieur, « le sujet est un centre ultime de spontanéité et d'autodétermination consciente »¹¹⁹. C'est exactement en ce sens qu'il est appliqué à Dieu à travers le concept de « subjectivité pure ». Ce concept se propose, comme l'indique Staniloae, d'enlever à Dieu « tout caractère d'objet » et de révéler son « mode absolument libre d'être par Soi et de se décider par Soi »¹²⁰ (l'auteur souligne). Mais si Dieu est alors le Sujet absolu en tant que Souverain parfait de tous ses actes, l'homme créé à son image comporte lui aussi cette qualité de *sujet*, bien que d'une façon relative :

« Par sa qualité de sujet, l'homme est jusqu'à un certain point *causa sui*, au sens qu'il est le forum et la source ultime de ses actes, non pas une force externe ou interne qui ne l'écoute pas, mais bien lui-même. Il est pour cette raison celui qui se crée... Il n'est

¹¹⁵ Quant à l'explication du caractère *pur* des Sujets divins, voir D. STANILOAE, « Sfânta Treime, structura supremei iubirii (La Sainte Trinité, structure de l'amour suprême) », *Studii Teologice*, 5-6 (1970), p. 335 : « Le caractère de sujet pur est vécu seulement par celui qui ne se vit soi-même en aucune façon comme objet de l'autre, ou ne vit pas du tout l'autre comme son objet » (n.t.).

¹¹⁶ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 313 (n.t.) ; la même équivalence se retrouve en D. STANILOAE, « Sfânta Treime, structura supremei iubirii (La Sainte Trinité, structure de l'amour suprême) », p. 335 : « Le contenu d'un Moi divin doit consister... en d'autres sujets intérieurs à lui, dans une intersubjectivité intérieure » (n.t.i.).

¹¹⁷ D. STANILOAE, *IHRO*, p. 92.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 93.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 92 (n.t.).

¹²⁰ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 322 (n.t.) ; voir aussi p. 312 : « Dieu est sujet pur, ou Trinité de sujets purs. Toute l'essence divine, l'essence spirituelle triplement subsistante, est subjectivée ou triplement subjectivée... Aucun des trois Sujets ne voit rien d'objet en la Personne des Autres, auss vit-Il les Autres comme des sujets purs et Soi-même comme sujet pur » (n.t.).

pas *causa sui* au sens absolu, car il ne se donne pas non plus l'existence comme point de départ, ni les possibilités à réaliser dans sa vie »¹²¹ (l'auteur souligne).

Mais tous ces actes dont le régisseur est le sujet humain en tant que *causa sui*, possèdent naturellement une intention, une vocation précise, conformément à son modèle divin : la « communion » avec les autres sujets. Et si la communion est étroitement liée à l'*amour*, il va de soi que les actes du sujet sont imprégnés de cet amour comme expression de son *orientation* à la relation avec un autre sujet. Le « sujet n'est sujet que dans la communion avec d'autres sujets », d'où il résulte que le sujet accompli n'est qu'« une intentionnalité sans réserves à la communion »¹²². Et comme le sujet est rapproché de l'hypostase, Staniloae peut même dire que « l'intentionnalité à la communion est une déterminante bien plus adéquate au sujet ou à l'hypostase »¹²³. En résumé, à la différence de l'objet, *le sujet a donc la capacité d'autodétermination impliquant la liberté, la capacité d'intériorité impliquant la conscience, et son accomplissement dans la communion impliquant l'amour pour d'autres sujets.*

Concernant la particularité du « sujet » chez Staniloae, on remarque de nouveau, comme pour les autres notions, le même rapprochement à l'hypostase, ce qui lui confère un poids ontologique : « l'essence n'est donnée que dans un sujet ou une hypostase »¹²⁴. En contraste avec la compréhension réductionniste infligée au sujet par le *cogito* cartésien, cette assimilation à l'hypostase¹²⁵ lui confère un *contenu essentialiste* qui fait du sujet « la réalité la plus intense »¹²⁶. Le sujet comporte en effet, chez Staniloae, à la fois un pôle *ontologique* (essence) et un pôle *relationnel* (intentionnalité à la communion), c'est-à-dire une *existence en soi* et une *existence en relation* : « Seul le sujet a une existence en soi, et ne peut tomber sous la domination de rien ni de personne... Mais on ne peut concevoir un sujet enfermé dans une totale singularité. Le sujet se réfère à quelque chose. C'est là un paradoxe qui lui est propre : il est la non-domination en soi et

¹²¹ D. STANILOAE, *IHRO*, p. 92 (n.t.).

¹²² *Ibidem*, p. 97.

¹²³ *Ibidem*, p. 155 : « le sujet est une intentionnalité orientée vers d'autres sujets » (n.t.) ; la même assertion est valable pour l'hypostase, p. 152 : « l'hypostase divine, tout comme l'hypostase humaine, consistent principalement dans leur intentionnalité à la communion, et pour cela, elles disposent de la parole » (n.t.). On constate donc ici la même association entre « sujet » et « hypostase ».

¹²⁴ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 155 (n.t.)

¹²⁵ D. STANILOAE, *IHRO*, p. 155 : « l'hypostase est le sujet, c'est-à-dire le régisseur des pouvoirs de la nature ». Staniloae applique le concept de « sujet » au dogme christologique lui-même issu des Conciles Œcuméniques : la formule classique, « une hypostase en deux natures », devient alors « un sujet en deux natures », p. 133.

¹²⁶ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 322.

se réfère à quelque chose »¹²⁷. Enfin, le théologien protestant S. Rogobete perçoit dans cette « façon révolutionnaire »¹²⁸ de redéfinir le concept de sujet, de par la synthèse de ses pôles ontologique et relationnel, l'apport original de Staniloae à la réflexion théologique et philosophique contemporaine. C'est une assertion qui reste à vérifier.

d) Qu'est-ce que l'« hypostase » ? En traitant les concepts antérieurs, nous avons déjà eu l'occasion de les voir dans leur dépendance ou référence à l'« hypostase »¹²⁹, concept central pour l'ontologie patristique orientale, repris et affiné par Staniloae. On peut même dire que leurs définitions, y compris l'équivocité déjà signalée dans les articles de jeunesse, sont directement liées à la compréhension que l'« hypostase » acquiert progressivement dans sa réflexion. Tout cela sera abordé plus loin, compte tenu de la place significative qu'occupe l'hypostase dans notre étude sur le concept de « personne ». Pour l'instant, reprenons la définition de l'hypostase donnée dans la *Dogmatique*, donc au moment de son mûrissement théologique :

« L'hypostase ou la personne est l'état de soi d'une nature spirituelle, ou également spirituelle ; elle est l'une des unités d'une telle nature, dans une étroite corrélation avec les autres unités, et en ce qui concerne la personne humaine, en corrélation aussi avec le Dieu personnel »¹³⁰ (l'auteur souligne).

Deux aspects sont à retenir : a) l'égalité ou l'équivalence entre *hypostase* et *personne*, ce qui justifie notre intention d'insister d'abord sur la place de l'hypostase dans sa théologie, avant de nous pencher sur la personne elle-même ; b) les deux pôles de l'hypostase : *le pôle *ontologique* – l'hypostase est l'unité en soi, l'autoposition d'une nature, la seule façon dont la nature peut exister réellement¹³¹ ; la nature humaine, par exemple, « ne peut exister réellement en tant que telle, c'est-à-dire qu'elle n'existe pas non-hypostasiée et donc non-personnalisée, ou non-subjectivée »¹³² ; *et le pôle *relationnel* – l'hypostase est en relation avec les autres hypostases en tant qu'unités de la même nature, et avec Dieu quand il s'agit de l'homme.

¹²⁷ D. STANILOAE, *Dieu est amour* (trad. par D. Neeser), Geneve, Labort et Fides, 1980, p. 41 ; ou l'original roumain D. STANILOAE, « Dumnezeu este iubire », *Ortodoxia*, 3 (1971), p. 375.

¹²⁸ S. E. ROGOBETE, *O ontologie a iubirii* (Une ontologie de l'amour), p. 262.

¹²⁹ D. STANILOAE, « Creștinism și națiune. Raportul lor în Catholicism », *CD*, vol. I, p. 460 : « L'esprit est l'hypostase, ce qui se trouve au-dessous » ; « le moi est l'hypostase, l'esprit, le principe personnel » ; D. STANILOAE, *IHRO*, p. 155 : « l'hypostase est le *sujet*, c'est-à-dire le régisseur des pouvoirs de la nature ».

¹³⁰ D. STANILOAE, *TDO*, vol. II, p. 38 (n.t.).

¹³¹ D. STANILOAE, « Studii catolice recente despre *Filioque* (Etudes catholiques récentes sur *Filioque*), *Studii Teologice*, 7-8 (1973), p. 497 : « L'hypostase est l'être dans son existence réelle. L'hypostase est la seule réalité concrète... Ce ne sont pas les hypostases qui se trouvent dans l'être, mais l'être qui se trouve dans l'hypostase » (n.t.).

¹³² D. STANILOAE, *TDO*, vol. II, p. 40 (n.t.). Voir aussi à ce sujet, D. STANILOAE, « Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare », *Ortodoxia*, 1 (1979), p. 58.

e) **Qu'est-ce que l'« être » ou la « nature » ?** Comme cela fut anticipé dans nos remarques relatives au Moi, l'« être » n'est que le « caché » sous-jacent et indéterminable, le *contenu* d'une hypostase ou d'un sujet d'où jaillissent tous les actes réflexifs, volitifs, sensitifs, *etc.* Il est le fond ou la source responsable de toutes ses manifestations qui ne l'épuisent jamais dans sa richesse. Bien plus, en tant que support ultime d'une chose ou d'une personne, l'« être » reste à jamais inaccessible aux efforts épistémologiques. Il s'avère une réalité consistante, non une entité abstraite ou conceptuelle, mais une réalité qui échappe constamment à toute tentative de l'approcher directement.

« Plus profondément que les états de conscience et les manifestations d'une personne, il y a une réalité indéterminable. Même notre profondeur nous reste cachée et indéterminable. On connaît les manifestations, les œuvres, les pouvoirs de ce caché-là, mais lui-même n'est identique à aucune de ces œuvres, ni à toutes ensemble. Ce caché n'est pas la somme de toutes ses manifestations... Il est incolore, non manifesté, indéterminé, mais de lui jaillissent toutes les couleurs de la conscience, toutes les manifestations déterminées... Appelons ce caché-là „être” ou „substance”, parce qu'il est de fait ce qui se trouve au-dessous des choses, il est leur essence »¹³³.

À n'en point douter, cette approche de l'« être » humain représente une transposition sur le plan anthropologique de la thèse issue de la polémique hésychaste du XIV^e siècle : tout comme Dieu reste à jamais inaccessible et inconnaissable¹³⁴ dans son « être », mais se montre ou descend vers le créé par les « énergies » ou les pouvoirs inhérents à son être, de même la personne humaine reste elle aussi intouchable dans son « caché » sous-jacent, dans sa « nature », tout en communiant avec les autres par ses énergies ou « manifestations », définies comme actualisations de ses potentialités constitutives. En d'autres termes, « de même que l'on ne connaît de Dieu que ses énergies créées, de même l'on ne connaît de l'homme que ses énergies humaines »¹³⁵.

Cependant, en ce qui concerne l'homme, une différence est à signaler, étant donné que sa nature ou son être, bien qu'unitaire, est composé à la fois « d'esprit et de corps »¹³⁶. En tant que « sujet pur » et sans rien d'objet en Lui, Dieu est pour nous absolument inconnaissable dans

¹³³ D. STANILOAE, « Încercare despre teofanii, I (Essai sur les théophanies, I) », *CD*, vol. I, p. 707-708 (n.t.) ; voir aussi D. STANILOAE, *Ortodoxie și Românisim* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 147-148.

¹³⁴ Sur l'inconnaissance de Dieu dans sa nature divine, consulter D. STANILOAE, « Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Ioan Gură de Aur (La connaissance de Dieu chez saint Jean Chrysostome), *Ortodoxia*, 4 (1957), p. 555-567.

¹³⁵ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 419 (n.t.).

¹³⁶ D. STANILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 164.

son être, raison pour laquelle nous n'avons accès qu'à ses « rayonnements, manifestations ou œuvres »¹³⁷. Or l'être de l'homme peut toutefois être en quelque sorte déterminé, en vertu de son côté matériel ; il ne présente pas le même degré d'apophatisme que l'être divin. De là s'explique le fait qu'après avoir parlé en 1935 de l'*indéterminable* de ce « caché », Staniloae semble nuancer sa position en 1943, en parlant aussi de son *déterminable* : « Les parties du corps, les états de conscience, les sentiments, tout ce qu'on peut déterminer et nommer de soi-même, c'est la nature. Le sujet est l'agent que l'on ne peut déterminer, l'on ne peut pointer du doigt »¹³⁸. Remarquons que l'indéterminable caractérise ici plutôt le *sujet*, qui se trouve en arrière-plan et met en œuvre toutes les virtualités résidant dans l'être. Nous reviendrons sur cet aspect au chapitre où il sera question de l'apophatisme de la personne ou du sujet.

En fin de compte, si l'on excepte l'« esprit » corrélatif *de l'âme* (surtout de ses *facultés supérieures*), les trois autres concepts, que sont l'« hypostase », le « sujet » et le « moi », et dont le rapprochement vient d'être mis en relief, constituent les éléments indispensables d'une recherche sur le « principe personnel » chez Staniloae. Retenons de ce bref aperçu deux registres conceptuels, qui n'entretiennent aucun lien avec un potentiel dualisme anthropologique : d'un côté, le registre de la « nature » ou de l'« être » en tant que base ultime et inconnaissable de tous les actes d'une personne, qu'elle soit divine ou humaine, et de l'autre côté, le registre de l'« hypostase », dont se rapprochent le « sujet » et le « moi » afin de lui emprunter leurs traits principaux, la *conscience* et la *liberté*, et faire ainsi de lui une « personne ».

¹³⁷ D. STANILOAE, « Încercare despre teofanii, I (Essai sur les théophanies, I) », *CD*, vol. I, p. 709 (n.t.) ; voir D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româniism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 149.

¹³⁸ D. STANILOAE, *IHRO*, p. 145 (n.t.).

PREMIÈRE PARTIE

Dumitru Stăniloae :

La structure ontologique-communautaire de la personne

CHAPITRE PREMIER

Le pôle ontologique de la personne

Conscient des implications de la thèse *évolutionniste* sur la science et notamment sur l'anthropologie de son époque, Staniloae signale dans un article de sa jeunesse (en 1933) que la « question la plus ardente de nos jours, ce n'est pas si le monde peut croire en Dieu, mais s'il peut encore croire en l'homme »¹. Cependant, sa première étude sur l'anthropologie proprement dite n'apparaît qu'en 1939². En attendant, ses premières réflexions touchant la notion de personne surgissent dans le cadre des débats concernant le « nationalisme chrétien », où Staniloae met en avant le versant ontologique de l'élément national, c'est-à-dire l'idée que « l'humain n'existe que sous la forme nationale »³ et individuelle.

Dans ce chapitre, nous nous proposons d'analyser les deux éléments qui composent ce que nous appelons le pôle ontologique de sa pensée de la personne : hypostase / personne et nature / essence. Il s'agit d'un pôle ontologique abreuvé à la fois de théologie russe et de tradition patristique. Quant au choix de traiter d'abord ce pôle, il découle de la déclaration suivante de notre théologien : « la relation... repose sur l'unité de l'être »⁴. En conséquence, avant de nous intéresser à la « relation », au pôle relationnel de la personne, nous devons, dans une première étape, observer tous les éléments liés à cet « être », ainsi que leur évolution dans la compréhension théologique de Staniloae.

¹ D. STANILOAE, « Înălțarea (L'Ascension) », *CD*, vol. I, p. 308 (n.t.).

² D. STANILOAE, « Antropologia ortodoxă. Comentarii asupra stării primordiale a omului (Anthropologie orthodoxe. Commentaires sur l'état primordial de l'homme) », dans *Anuarul Academiei „Andreiene” din Sibiu*, nr. 5-10 (1939-1940), XVI^{ème} année, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, p. 5-21.

³ D. STANILOAE, « Scurtă interpretare teologică a națiunii (Brève interprétation théologique de la nation) », *CD*, vol. I, p. 454 (n.t.) ; article paru aussi dans D. STANILOAE, *Ortodoxie și Românisim* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 42.

⁴ D. STANILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », *Ortodoxia*, 3 (1956), p. 329.

1. La personne, forme d'existence concrète d'une nature spirituelle

On peut considérer comme *leitmotiv* de Staniloae, ou comme thèse principale de ses ouvrages, l'assertion suivante, mise en mots pour la première fois dans un article de 1940 : « la réalisation culminante dans la création est la personne », en ce qu'elle représente le « but de la création du monde », l'« entité terrestre la plus élevée »⁵ ou le sommet en vue duquel tout a été créé. C'est la même assertion qui ouvrira, 40 ans plus tard, le chapitre de sa *Dogmatique* traitant de la création de l'homme : « le but de la création se réalise ainsi par la mise en existence de la personne consciente créée »⁶. C'est d'ailleurs la raison essentielle pour laquelle « le christianisme s'adresse à la personne »⁷. Retenons en ce sens une assertion qui pourrait résumer le credo de notre théologien : « Le christianisme est personnaliste ; il est le salut de la personne humaine par la Personne suprême. Il croit en la valeur éternelle de la personne »⁸.

Notre intention consiste donc à relever les dimensions particulières que la notion de « personne » prend chez Staniloae. Mais à cette fin, il nous faut nous pencher d'abord sur la problématique de l'« hypostase » : comment le jeune Staniloae interprète-t-il cette notion ? D'où s'inspire-t-il dans ses premiers essais pour la définir ? Y a-t-il une continuité, une invariabilité, ou, au contraire, une oscillation dans la compréhension de ce terme ?

a) L'« hypostase » : l'étape d'une filiation boulgakovienne

A cet effet, notre analyse repose sur une approche comparative entre son premier ouvrage de théologie dogmatique *Jésus-Christ ou la restauration de l'homme* (1943) et quelques articles de 1933-1935, se focalisant particulièrement sur la problématique de l'union hypostatique en Christ : « ... et la Parole s'est faite chair » (1933), « Christianisme et nation. Leur rapport dans le Catholicisme » (1934), « ...et par la Vierge Marie Il s'est fait homme » (1934), « L'enfant Jésus » (1935)⁹ et « Orthodoxie et nation » (1935)¹⁰.

⁵ D. STANILOAE, « Idealul național permanent (L'idéal national permanent) », *CD*, vol. II, p. 559 (n.t.).

⁶ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 394 (n.t.).

⁷ D. STANILOAE, « Ortodoxie și națiune (Orthodoxie et nation) », *Gândirea*, 2 (1935), p. 76 ; D. STANILOAE, *Ortodoxie și Românism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 15.

⁸ D. STANILOAE, *TDO*, vol. II, p. 114 (n.t.).

⁹ Tous ces articles sont repris dans D. STANILOAE, *CD*, vol. I.

¹⁰ Article paru d'abord dans D. STANILOAE, « Ortodoxie și națiune (Orthodoxie et nation) », *Gândirea*, 2 (1935), p. 76-84. Celui-ci ne représente que l'approfondissement de certains passages d'un article de 1934, à savoir « Sentințe care nu rezistă (Sentences qui ne résistent pas) », *Telegraful Român*, 50 (1934), p. 1-3. Dans sa forme modifiée de

D'entrée de jeu, reprenons cette assertion déjà évoquée, mais qui nous sera d'un grand secours dans nos recherches visant les sources de Staniloae : « Le *moi* est l'*hypostase*,... le *principe personnel* »¹¹ (c'est l'auteur qui souligne). À proprement parler, chaque fois que notre théologien s'interroge sur le « moi » lors de cette étape, il songe en réalité à l'hypostase. La curiosité consiste dans le fait qu'il choisit par là de s'exprimer dans le registre conceptuel du théologien russe Boulgakov. Employer le « moi » à la place de l'« hypostase », c'est la marque de Boulgakov, plus exactement de son livre célèbre, *Agnets Bozhiy* (L'agneau de Dieu)¹², paru en 1933 et dont Staniloae a eu connaissance en langue russe. D'ailleurs, certains de ses articles de cette époque présentent explicitement cette référence en bas de page et d'autres la sous-entendent. A l'appui de son admiration révérencielle pour Boulgakov, on ne retient ici qu'un paragraphe de 1933¹³, dont le ton et l'enthousiasme juvéniles ne l'honorent pas forcément, mais nous révèle néanmoins ses premières sources :

« Les esprits d'élite du monde entier tournent à nouveau leur regard vers l'Orthodoxie. Les écritures des *théologiens russes de la diaspora* sont recherchées avidement et elles ont produit une panique dans la classe décisionnelle des catholiques et des protestants »¹⁴ (nous soulignons).

De ces théologiens russes de la diaspora, parmi lesquels se retrouve aussi Boulgakov, nous ferons état au moment opportun. Pour l'instant, notons seulement que les premières apories d'ordre dogmatique sont analysées par Staniloae à la lumière des thèses de Boulgakov. Or, parmi ces apories, on repère en particulier celle de l'*union hypostatique* des deux natures en Christ, aporie exprimée non seulement dans sa formule traditionnelle, à savoir « l'hypostase du Logos s'est fait aussi hypostase humaine », mais également dans la formule d'inspiration boulgakovienne : « Le Moi du Logos est devenu un moi humain »¹⁵. C'est là que réside la raison de notre intérêt portant sur la compréhension du *moi humain* chez le jeune Staniloae qui, en outre, se donne discrètement la liberté de l'ajuster en certains points.

1935, l'article est repris en 1939 dans *Ortodoxie și Româniism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 15-36.

¹¹ D. STANILOAE, « Creștinism și națiune. Raportul lor în Catholicism (Christianisme et nation. Leur rapport en Catholicisme) », *CD*, vol. I, p. 460 (n.t.).

¹² S. BOULGAKOV, *Агнецъ Божіи* (*Agnets Bozhiy*), Paris, YMCA Press, 1933 ; traduit en français en 1943 : S. BOULGAKOV, *Du Verbe incarné : Agnus Dei* (trad. par C. Andronikof), Paris, Aubier, 1943.

¹³ Tout de suite après ce paragraphe, Staniloae évoque l'ouvrage *L'Orthodoxie* de Boulgakov qui venait d'apparaître en traduction roumaine en 1933 à Sibiu. Donc, il est hors de doute que l'affirmation retenue ci-dessus se réfère à Boulgakov.

¹⁴ D. STANILOAE, « Se dezvelește iarăși slava Ortodoxiei (La gloire de l'Orthodoxie se dévoile à nouveau) », *CD*, vol. I, p. 311 (n.t.).

¹⁵ D. STANILOAE, « ... și Cuvântul trup S-a făcut (... et la Parole s'est faite chair) », *CD*, vol. I, p. 392 (n.t.).

• *Le « moi » boulgakovien.* On ne retient ici que deux des déterminants essentiels du « moi » humain dans les écrits de Boulgakov, tels qu'ils ont été repérés et retenus par Staniloae : a) A la différence de la nature spirituelle-corporelle (âme et corps), *créée* de la poussière de la terre, le « moi » de l'homme est, selon ce théologien russe, d'*origine directement divine*¹⁶, une sorte d'émanation de Dieu Lui-même ; il est *incrée* et *éternel*, dans la mesure où il est insufflé par Dieu de Lui-même. De cette façon, le moi humain pourrait être conçu comme « une étincelle divine dans la nature créée »¹⁷ et c'est dans ces termes que Staniloae comprend le « moi » boulgakovien dans ses articles mentionnés *supra* ; b) grâce à cette origine divine, le « moi » (l'hypostase) est la base ultime, la *source indéterminée* de tous les actes et les manifestations de l'homme, tel qu'on l'a déjà évoqué¹⁸.

• *La réception du « moi » boulgakovien par Staniloae.* La plus grande difficulté relève de l'origine divine de ce « moi ». Tout en cherchant initialement à justifier cette approche de Boulgakov, Staniloae se sent quelque peu gêné par l'image panthéiste qu'elle risque de proposer, bien qu'il ne l'affiche pas explicitement. Après l'avoir exposée sommairement dans un article de 1934, il amorce ses propres réflexions par l'expression dubitative « en tout cas »¹⁹, devenue en 1939 « même s'il n'en est pas ainsi »²⁰ (le même article de 1934 est repris dans un livre de 1939), ce qui nous prouve un certain état d'incertitude chez Staniloae. Sans contredire ou critiquer cette assertion en 1934, il s'efforce, au contraire, de l'ajuster discrètement afin d'atténuer l'impact qu'elle aurait pu avoir sur le plan anthropologique. Dans ce but, il recourt à un autre concept repris aussi de Boulgakov, à savoir le « modèle-force » : chaque créature de ce monde, y compris le moi, possède un *modèle* en Dieu (il s'agit de l'idée éternelle que Dieu a de chaque être), mais ce modèle n'est pas statique, car il renferme en soi des *forces* qui le portent à l'existence, conservent ensuite la créature en existence et la conduisent à son accomplissement²¹. Voilà

¹⁶ Voir les textes de S. BOULGAKOV, *Агнец Божий*, p. 209 : « L'homme possède l'esprit divin incrée, à savoir le moi qui s'hypostasie dans la créature, et l'âme et le corps créés, à savoir la nature spirituelle-corporelle » ; p. 211 : « on distingue deux parties en l'homme : la nature spirituelle-corporelle et l'esprit hypostatique d'origine divine, qui n'est pas fait de Dieu à partir de rien, mais qui a reçu sa vie de la vie propre de Dieu » (n.t.), *apud* D. STANILOAE, « Creștinism și națiune. Raportul lor în Catholicism (Christianisme et nation. Leur rapport en Catholicisme) », *CD*, vol. I, p. 460-461 ; consulter aussi D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 49.

¹⁷ D. STANILOAE, « ... și din Maria Fecioara S-a făcut om (...et par la Vierge Marie Il s'est fait homme) », *CD*, vol. I, p. 605.

¹⁸ Voir le sous-chapitre « Précisions terminologiques ».

¹⁹ D. STANILOAE, « Creștinism și națiune. Raportul lor în Catholicism (Christianisme et nation. Leur rapport en Catholicisme) », *CD*, vol. I, p. 461.

²⁰ D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 50.

²¹ D. STANILOAE, « Scurtă interpretare teologică a națiunii (Courte interprétation théologique de la nation) », *CD*,

comment le théologien roumain applique ce concept au « moi » humain :

« *En tout cas, l'esprit (le moi, n. n.) d'un homme est préexistant, non seulement à la vie entière de cet homme, mais à l'éternité, ne serait-ce que parce que le modèle, la force qui le porte à l'existence et le conserve de ses profondeurs ultimes, est éternelle. En ce sens, l'esprit (le moi) est aussi *incrée* »²² (nous soulignons).*

A la différence de Boulgakov, Staniloae tente, comme on l'observe, de déplacer les deux caractéristiques, à savoir l'*éternel* et l'*incrée*, du « moi » proprement dit à son *modèle-force* se retrouvant en Dieu dès l'éternité. Si le moi ne peut être éternel et incrée, au moins son modèle l'est certainement. C'est de cette façon qu'il entend affiner, dans une première étape, l'*origine divine* du « moi », pour ne pas faire de lui simplement une *émanation* de l'essence divine.

Dans une deuxième étape, dont témoigne un article de 1935, il avance ses réflexions sur l'origine du « moi » à l'occasion d'un débat avec la thèse diamétralement opposée à celle de Boulgakov. Il s'agit de l'« opinion » selon laquelle l'origine des déterminants de chaque moi ne réside que dans ses *conditions externes de vie* et dans l'*histoire de ses ancêtres*²³, ce qui ferait de « moi » uniquement un produit des facteurs immanents. Or, en s'appuyant sur la thèse de Boulgakov pour combattre cette « opinion », Staniloae l'ajuste de nouveau, sans le préciser explicitement²⁴ et même peut-être sans le prévoir. Cette fois-ci, l'origine du moi n'est plus exclusivement *divine*, mais également *humaine* : « Un nouveau moi humain ne peut être produit uniquement grâce au procès immanent, toutefois celui-ci a ses droits jusqu'à un certain point »²⁵. En d'autres termes, « l'hypostase de chaque homme vient de Dieu, mais il pénètre à travers le passé accumulé par ses ancêtres ». Il comporte, pourrait-on dire, une origine à la foi immanente et transcendante, en étant le fruit d'un « seul acte, naturel-divin, tout à fait simultané »²⁶. Pour

vol. I, p. 451-452 : « bien que le modèle spirituel, le modèle-force, conduise graduellement le développement d'un exemplaire créé, toutefois, au moment de la création il a fait un pas de géant, car il a fait le tout : il a mis une chose en forme créée et hypostasiée, qui est son image » (n.t.).

²² D. STANILOAE, « Creștinism și națiune. Raportul lor în Catholicism (Christianisme et nation. Leur rapport en Catholicisme) », *CD*, vol. I, p. 461 (n.t.) ; aussi D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 50.

²³ D. STANILOAE, « Ortodoxie și națiune (Orthodoxie et nation) », *Gândirea*, 2 (1935), p. 76 ; D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 16 : « Il est courant que les différences entre les moi des personnes se réduisent finalement aux conditions externes de vie, non seulement aux conditions vécues par ces personnes, mais aussi aux conditions vécues par leurs ancêtres » (n.t.).

²⁴ D'ailleurs, il ne fait pas non plus ici référence à Boulgakov, son nom n'est pas mentionné.

²⁵ D. STANILOAE, « Ortodoxie și națiune (Orthodoxie et nation) », p. 77 ; D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 17.

²⁶ *Ibidem*, p. 77.

résumer, à côté de l'*image-force*, Staniloae repère ici un deuxième élément constitutif du « moi » ou de l'hypostase humaine, à savoir l'*histoire des ancêtres*²⁷.

D'ailleurs, il semble que, dès le début, cette approche boulgakovienne ne l'a pas complètement satisfait, bien qu'il la reprenne. Dans un autre article de 1934, après l'avoir expressément félicité de son avantage de mieux expliquer l'Incarnation du Logos²⁸, il se rend compte de certaines « difficultés » qu'elle suppose aussi. Mais il s'empresse d'ajouter que « c'est dans la nature des réalités spirituelles » de ne pas être saisies complètement et épuisées par aucune théorie. En dépit des incertitudes éprouvées par rapport à cette thèse, il n'ose pas encore²⁹ l'approcher de manière critique :

« Il est difficile de comprendre comment les moi humains sont des morceaux individualisés, hypostasiés, de la nature divine. Une sorte de rayons, d'étincelles divines, en acquérant une certaine individualité et autoposition, une sorte d'expiration divine, comme le dit la Sainte Ecriture à la création d'Adam. Cette question est plus difficile à comprendre qu'à admettre, car la Sainte Ecriture montre que l'esprit (le moi, n.n.) vient plus directement de Dieu que le corps »³⁰.

Soulignons dans ce texte deux aspects notables quant à l'évolution de la compréhension de l'hypostase chez notre théologien : a) Staniloae *admet* cette thèse de Boulgakov, quoique difficile à *comprendre*, car elle lui semble relever du récit biblique de la création ; b) en conséquence, l'hypostase vient, selon cette thèse, directement *de Dieu*. Cet aspect revêt une importance particulière, comme l'on verra, dans le rapport entre hypostase et nature, après cette étape boulgakovienne, au moment où Staniloae rejoindra de nouveau l'approche patristique.

²⁷ D. STANILOAE, « Ortodoxie și națiune (Orthodoxie et nation) », p. 77 : « Dès le premier instant de son existence, le moi a aussi les traces qu'il reçoit de l'histoire de ses ancêtres. Avant d'avoir ces traces, donc avant son entrée dans l'existence, il n'existe pas non plus. Il n'existe que l'image-force qui jusqu'ici a seulement préparé le terrain pour son lancement dans l'existence, sans l'avoir encore constitué. Mais l'image-force de chaque moi comporte virtuellement tous ses déterminants, y compris ceux reçus par le moi à travers l'histoire qui le précède » (n.t.).

²⁸ D. STANILOAE, « Creștinism și națiune. Raportul lor în Catholicism (Christianisme et nation. Leur rapport en Catholicisme) », *CD*, vol. I, note 2, p. 460-461 ; voir aussi D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 49-50 : « Selon Boulgakov, l'Hypostase divine de Jésus-Christ n'était pas une catastrophe pour sa nature humaine, grâce au fait que c'est la nature humaine de tous les hommes qui est portée par une sorte d'hypostase divine » (n.t.).

²⁹ On comprend bien l'attitude de Staniloae, car Boulgakov était à ses yeux le porte-parole de l'Orthodoxie à cette époque. D'ailleurs, il le dira explicitement, quelques années plus tard, quand il évoquera l'accusation de Serge de Moscou face à Boulgakov en 1935 : cette démarche était difficile, dit-il, « vu le prestige immense dont Boulgakov jouissait dans les milieux intellectuels de toutes les confessions et ses liens d'amitié avec tous les théologiens russes de l'émigration », cf. D. STANILOAE, « Patriarhul Serghie al Moscovei ca teolog (Le patriarche Serge de Moscou en tant que théologien) », *Ortodoxia*, 2-3 (1949), p. 185 (n.t.).

³⁰ D. STANILOAE, « ... și din Maria Fecioara S-a făcut om (...et par la Vierge Marie Il s'est fait homme) », *CD*, vol. I, p. 608-609 (n.t.).

• *Le rapport de l'hypostase à la nature humaine.* Il est intéressant de voir comment Staniloae perçoit ce rapport entre l'hypostase et la nature au moment de ce que nous appelons l'étape de sa filiation boulgakovienne. Tout d'abord, précisons que nous ne savons pas exactement jusqu'où s'étend cette étape, mais nous pouvons l'estimer au début de l'année 1936. En effet, en 1934, à la question « en quel rapport se trouve l'hypostase, le principe personnel, avec la nature qu'il porte ? »³¹, Staniloae livre une réponse tout à fait discordante et étonnante par rapport à toute sa théologie ultérieure. Le plus frappant, pour un théologien orthodoxe qui allait devenir « a Patristic scholar, a true representative of the Neo-Patristic synthesis movement »³², c'est qu'à ce sujet et à cette époque, il s'éloigne visiblement de l'approche patristique avant de s'approprier la théorie de Boulgakov, qu'il qualifiera d'ailleurs lui-même, un peu plus tard, de « spéculation » ou de « fruit de la fantaisie gratuite »³³.

Ainsi, afin de donner une réponse à la question posée ci-dessus, Staniloae expose les deux « théories » apparues, selon lui, depuis le Concile de Chalcédoine (451) jusqu'à son temps. Il s'agit de la théorie traditionnelle de l'Eglise et de la théorie de Boulgakov. Pour des raisons de clarté et d'objectivité, on mettra en avant les textes mêmes de Staniloae. Voyons d'abord, comment il s'exprime vis-à-vis de la théorie traditionnelle de l'Eglise :

« L'une des deux (théories, n.n.) a exclusivement dominé jusqu'à notre époque et elle est imprégnée du formalisme scolastique. Selon elle, l'hypostase n'est pas un surcroît à la nature, mais seulement une forme, un mode d'être de la nature. L'hypostase humaine n'ajoute rien à la nature humaine, elle est seulement le mode d'être de soi de cette nature... Evidemment, cette théorie ne satisfait personne. Si on l'appliquait à la Sainte Trinité, elle nous obligerait de ne voir les 3 personnes que séparées. Puis l'union entre le Fils de Dieu et la nature humaine ne resterait, selon cette théorie, qu'une sorte d'annexion de la nature humaine à la nature divine, et ne serait pas une pénétration de l'Hypostase divine au milieu de la nature humaine. D'autres objections encore s'élèvent contre cette théorie qui réduit l'hypostase à la nature »³⁴.

³¹ D. STANILOAE, « ... și din Maria Fecioara S-a făcut om (...et par la Vierge Marie Il s'est fait homme) », *CD*, vol. I, p. 603 (n.t.).

³² A. AGACHI, *The Neo-Palamite Synthesis of Father Dumitru Stăniloae*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2013, p. 16.

³³ D. STANILOAE, *IHRO*, p. 89.

³⁴ D. STANILOAE, « ... și din Maria Fecioara S-a făcut om (...et par la Vierge Marie Il s'est fait homme) », *CD*, vol. I, p. 603-604 (n.t.).

Retenons que la critique principale apportée à cette théorie concerne la compréhension de l'hypostase uniquement en tant que *mode d'être de soi d'une nature*, ce que lui ne permettrait pas d'ajouter quelque chose à cette nature, en réduisant ainsi l'hypostase à la nature. C'est pourquoi Staniloae la confronte immédiatement à la deuxième théorie qui venait d'apparaître à cette époque et qu'il trouvait bien plus juste :

« Ces derniers temps, a surgi une autre théorie pour expliquer l'hypostase, bien plus profonde, plus satisfaisante. Elle est liée à la *découverte de la personne* dans la philosophie actuelle. Ni la philosophie, ni la *théologie ancienne* ne s'approchèrent du *mystère de la personne*, excepté l'Écriture Sainte. La personne était conçue de l'extérieur, comme un objet, un contour de la nature. On n'avait pas l'intuition du mystère de la personne, qui ne se découvre que des profondeurs de l'âme et se montre comme *quelque chose au-delà de la nature*. C'est spécialement la *pensée russe* qui a découvert le *mystère du moi*, le *mystère du principe personnel*, qui porte notre nature spirituelle-corporelle... C'est cette philosophie de la personne que le père Boulgakov a appliqué de façon magistrale au dogme de l'union hypostatique »³⁵ (nous soulignons).

On a là un texte clé pour la problématique de notre recherche concernant les sources de Staniloae sur lesquelles repose sa pensée de la personne. Il faut retenir de ce texte trois aspects importants qui confirment à la fois ce qu'on a déjà exposé ci-dessus et ce qu'on va traiter par la suite : a) les trois notions : « hypostase », « moi » et « principe personnel » désignent une seule et même réalité, d'où notre choix de s'intéresser à l'hypostase avant de parler de la personne ; b) ce n'est pas à la philosophie ou à la théologie anciennes (y compris patristique) que revient le mérite d'avoir découvert le *mystère de la personne*, mais à la philosophie actuelle, spécialement à la *pensée russe* ; c) quant au rapport entre hypostase et nature, à la différence de la théorie ancienne qui concevait la personne / l'hypostase comme un contour de la nature seulement, en la traitant comme un objet, la nouvelle théorie représente l'hypostase comme *quelque chose situé au-delà de la nature*, quelque chose qui vient de Dieu comme une étincelle émergeant de Lui.

³⁵ D. STANILOAE, « ... și din Maria Fecioara S-a făcut om (...et par la Vierge Marie Il s'est fait homme) », *CD*, vol. I, p. 604-605 (n.t.) ; en outre, Staniloae approuve en 1934 cette thèse de Boulgakov dans son application à l'union hypostatique, cf. les pages 606-607 : « parce que le moi est une étincelle divine dans la nature créée, son remplacement avec le Logos, l'Hypostase divine, n'était pas une catastrophe pour la nature humaine, mais quelque chose qui lui est adéquat, propre à sa destination, parce qu'elle a toujours été portée par un sujet d'origine divine (...) A l'appui de cette théorie du père S. Boulgakov, les quatre termes du Concile de Chalcédoine (...) peuvent être compris bien plus concrètement et plus profondément. A l'appui de la théorie ancienne, il était, par exemple, très malaisé de comprendre que les natures se trouvaient *non divisées* et *non séparées* » (l'auteur souligne).

En résumé de ce sous-chapitre, retenons que, lors de cette étape de filiation boulgakovienne (1933-1936), Staniloae se déclare insatisfait par l'*ancienne théorie* (disons patristique), tout simplement parce qu'elle laisse sous-entendre que l'hypostase « est une partie de la nature »³⁶, et qu'elle est ainsi réduite à la nature. Cela étant, notre auteur s'approprie la théorie boulgakovienne grâce à laquelle « les esprits (hypostases, n.n.) humains viennent de Dieu, non de la nature uniforme »³⁷. Selon cette théorie, l'hypostase vient de Dieu comme un « schéma originaire apriorique »³⁸, « un schéma donné »³⁹, mais au sein duquel l'homme doit ensuite manifester « sa liberté créatrice », afin de le remplir. C'est donc en vertu de ce « quelque chose de divin » présent en l'homme que cette théorie nouvelle a pour Staniloae l'avantage d'expliquer « la possibilité de la déification de l'homme »⁴⁰, problématique qui constituera le cœur, l'épicentre, de sa théologie ultérieure. Voilà où réside au fond le charme de cette théorie.

b) L'« hypostase » : rejet de Boulgakov et rapprochement de la vision patristique

Comme nous l'avons déjà mentiné, Staniloae laisse parfois sous-entendre que la thèse boulgakovienne, en dépit de son pouvoir de séduction, ne le satisfait pas pleinement. Toutefois, vu le statut imposant de Boulgakov au sein de l'Orthodoxie de cette époque, notre auteur ne fait que le suivre docilement dans ses approches dogmatiques. Un exemple concret, qui va dans ce sens, trait au rapport entre l'hypostase et la nature. Après avoir ratifié sa thèse « bien plus profonde et plus satisfaisante », il observe tout de même que le lien du principe hypostatique à la nature humaine est ici tellement faible que cette thèse risque au fond de proposer « une image

³⁶ D. STANILOAE, « ... și din Maria Fecioara S-a făcut om (...et par la Vierge Marie Il s'est fait homme) », *CD*, vol. I, p. 603.

³⁷ D. STANILOAE, « Creștinism și națiune. Raportul lor în Catholicism (Christianisme et nation. Leur rapport en Catholicisme) », *CD*, vol. I, p. 461 (n.t.) ; voir aussi D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 50.

³⁸ D. STANILOAE, « Ortodoxie și națiune (Orthodoxie et nation) », p. 77 ; D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 18 : « Chaque homme vient à l'existence avec un schéma originaire apriorique, qui n'est déterminé que partiellement par le passé, et au sein duquel il manifestera sa liberté créatrice, en le remplissant d'un contenu quelconque » (n.t.).

³⁹ D. STANILOAE, « Creștinism și națiune. Raportul lor în Catholicism (Christianisme et nation. Leur rapport en Catholicisme) », *CD*, vol. I, p. 462 ; aussi D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 51 : « L'homme ne forge pas lui-même le tout dès le début, il ne se crée pas depuis ses racines, mais il est mis en face d'un schéma donné, au sein duquel il manifestera sa liberté créatrice, en le remplissant d'une façon ou d'une autre » (n.t.).

⁴⁰ D. STANILOAE, « ... și din Maria Fecioara S-a făcut om (...et par la Vierge Marie Il s'est fait homme) », *CD*, vol. I, p. 606.

trop dualiste »⁴¹ sur l'homme. Un *moi* parvenu intégralement d'ailleurs et une *nature* créée de la poussière de la terre nous laissent peu de chances pour expliquer leur jonction, leur unité indissoluble et conformité constitutive. C'est pourquoi le théologien roumain s'évertue à proposer un ajustement de cette thèse :

« Dans l'analyse du rapport entre le moi (esprit) et la nature humaine (âme rationnelle-corps), je crois qu'il faudrait insister sur *la dépendance de la nature au moi*. Je crois que le moi n'est pas seulement un régulateur, un manipulateur de la nature, à savoir la réflexion, la sensibilité, les actes corporels..., mais aussi une sorte de source, de formateur de la nature, au moins dans sa dimension spirituelle. La nature humaine ne se forme pas par soi-même, indépendamment du moi qui la dirige, mais le moi est le facteur principal dans sa constitution. *La nature d'un homme dépend de son moi* »⁴².

Rappelons ce qu'on a déjà dit relativement à l'équivocité du « moi »⁴³. Avant d'être vu comme facteur *volontaire* et *conscient*, chargé de filtrer une grande partie des manifestations émergentes de l'être, le « moi » (d'inspiration boulgakovienne) est lui-même la source *indéterminée*, le sujet et le dirigeant de ces manifestations *déterminées*⁴⁴. Or, selon ce texte, il est encore plus, il est même « le formateur de la nature », le principe originaire de la nature d'où jaillissent ces manifestations de vie. Alors, ce que propose ici Staniloae ne concerne pas la dépendance du moi à la nature autant que la dépendance de la nature au moi. Il ne s'agit plus d'une *interdépendance* réciproque et simultanée, telle qu'elle ressortait du rapport classique entre l'hypostase et la nature. On ne se trompe pas si on voit ici un *primat du moi* sur sa nature, comme réaction de Staniloae face à la théorie ancienne qui établissait, selon ses dires, un *primat de la nature* sur le moi : le moi n'y était, rappelons-nous, que le contour de sa nature, le mode d'être de sa nature. En conséquence, même sous cette forme ajustée, la thèse de Staniloae reste fidèle à l'approche de Boulgakov, dans la mesure où elle ne met pas en question l'*origine du moi en Dieu*, mais s'interroge uniquement sur l'*origine de la nature en son moi*. Toutes ces remarques sont très utiles pour nos analyses à venir.

⁴¹ D. STANILOAE, « ... și din Maria Fecioara S-a făcut om (...et par la Vierge Marie Il s'est fait homme) », *CD*, vol. I, p. 610.

⁴² *Ibidem*, p. 609 (n.t.i.).

⁴³ Voir ci-dessus les pages 31-33.

⁴⁴ D. STANILOAE, « Pentru depășirea individualismului și a socialismului (Pour surmonter l'individualisme et le socialisme) », *RT*, 1-2 (1935), p. 39-40 : « Il y a quelque chose qui ne peut être communié : ce fondement, cette racine ultime, ce point de fond, qui ne peut être déterminé, qu'on appelle *moi*, d'où surgit et qui porte toute la vie spirituelle et corporelle ; c'est l'*hypostase*, et toute la vie qu'il possède et qu'on peut déterminer, est son *être* » (n.t.i.). L'hypostase indéterminable vs. l'être déterminable.

- *Rejet de la thèse boulgakovienne.*

Cependant, cette situation commence à évoluer à partir de la fin de l'année 1935, quand l'admiration et la réception de Boulgakov au sein du monde orthodoxe connaît une tournure inattendue. A la suite des accusations du métropolite Serge (futur patriarche de Moscou) relatives au caractère audacieux et dangereux des théories de Boulgakov, plusieurs commissions théologiques se sont constituées pour analyser leur fidélité à la foi orthodoxe. Dans un article de 1949, Staniloae se souvient que cette démarche du métropolite Serge « avait produit une surprise extraordinaire dans tous les milieux (intellectuels et théologiques, n.n.) et était tombée comme un coup de foudre sur l'édifice de la théologie boulgakovienne, admirée par tout le monde, bien qu'avec inquiétude à l'égard de sa justesse »⁴⁵. On peut déduire que Staniloae se réfère aussi à lui-même dans ce texte, vu son admiration pour Boulgakov et en même temps ses efforts discrets d'ajuster certaines de ses théories. Il est ainsi intéressant de découvrir, près 15 ans plus tard, que c'étaient l'admiration et l'inquiétude qui définissaient en réalité son rapport à Boulgakov.

À l'issue de cette controverse, Staniloae ne rappellera jamais aux lecteurs, à partir de 1935, son rapprochement de jeunesse avec Boulgakov, préférant le passer sous silence. Au contraire, il critiquera ardemment les mêmes thèses, dont la « profondeur » l'avait séduit auparavant, de telle sorte qu'à l'heure actuelle, des théologiens non informés du contenu de ses articles de jeunesse publiés à Sibiu, parlent unilatéralement d'une « analyse critique » des thèses boulgakoviennes⁴⁶ chez Staniloae, comme s'il avait été depuis toujours un critique de Boulgakov. A l'appui de notre assertion, avançons un exemple illustratif. Il s'agit de la reprise mot à mot par Staniloae dans l'ouvrage *Jésus-Christ ou la Restauration de l'homme* (1943)⁴⁷, d'un de ses derniers articles d'inspiration boulgakovienne qui traite de la christologie kénotique, à savoir « L'enfant Jésus »⁴⁸, paru le 25 décembre 1935. Outre le fait que cette reprise n'est nulle part signalée au cours de l'ouvrage, ce qui importe le plus est la manière dont l'auteur modifie ou élimine discrètement tous les passages témoignant de son rapprochement de Boulgakov. Tandis

⁴⁵ D. STANILOAE, « Patriarhul Serghie al Moscovei ca teolog (Le patriarche Serge de Moscou en tant que théologien) », p. 185 (n.t.).

⁴⁶ Gh. HOLBEA, « Consecințele teoriei sofologice a lui Serghie Bulgakov în hristologie în analiza Părintelui Dumitru Stăniloae (Les conséquences de la théorie sophologique de Serge Boulgakov dans la christologie, d'après l'analyse du père Dumitru Stăniloae) », în *Ortodoxia*, 3-4 (2003), p. 128-157 ; voir aussi Gh. HOLBEA, « Teoria Sofiei în analiza părintelui Stăniloae (La théorie de la Sophie dans l'analyse du père Staniloae) », in <http://www.crestinortodox.ro/editoriale/teoria-sofiei-analiza-parintelui-staniloae-70120.html>.

⁴⁷ D. STANILOAE, *IHRO*, p. 162-169.

⁴⁸ D. STANILOAE, « Pruncul Iisus (L'enfant Jésus) », *CD*, vol. I, p. 739-746.

que l'article de 1935 constatait que « chez les orthodoxes, le premier théologien qui développe et encadre (la christologie kénotique⁴⁹) dans l'esprit du dogme chalcédonien, est le père S. Boulgakov dans son œuvre théologique monumentale *Agnets Bozhyi*⁵⁰ »⁵¹, sa reprise de 1943 ne garde que le fragment suivant : « chez les orthodoxes, le premier à avoir emprunté ces théories (à la théologie protestante), qui au fond se ressemblent beaucoup, est S. Boulgakov »⁵². Autrement dit, en 1935 la thèse kénotique de Boulgakov est en consonance avec le dogme de l'Eglise, elle donne des réponses « assez satisfaisantes »⁵³ (passage éliminé aussi), alors qu'en 1943 sa thèse kénotique ne représente plus qu'un prêt des thèses protestantes, d'où la nécessité d'être soumise à un « examen critique »⁵⁴.

En revenant à notre problématique de l'hypostase ou du principe personnel, on peut observer la même attitude chez notre auteur, si l'on compare son livre de 1943 avec les articles indiqués au début de ce chapitre. A cet effet, rappelons ce que nous avons déjà mis en lumière relativement à la *réception* de la thèse boulgakovienne qui percevait le moi humain comme une étincelle de la nature divine : après avoir exprimé la difficulté d'éclaircir une telle thèse, Staniloae conclut en 1934 que « cette question est bien plus difficile à comprendre qu'admettre, car l'Écriture Sainte nous montre que l'esprit (le moi, n.n.) vient plus directement de Dieu que le corps »⁵⁵. Il voit donc cette thèse comme reposant sur un fondement *biblique*, quoiqu'impossible à examiner rationnellement. Or cette conviction change diamétralement, d'abord dans un article de 1941, repris lui aussi dans l'ouvrage de 1943. En évoquant la même thèse controversée, Staniloae tire cette fois-ci la conclusion suivante :

« Ces spéculations ne nous attirent pas, car elles ont perdu le support religieux de la Révélation. Outre cela, la théorie de Boulgakov sort du cadre du dogme chrétien, en passant dans le panthéisme. La Révélation nous dit que l'homme est créé à l'image de Dieu et le salut concerne la restauration de l'homme, "pour qu'il ressemble à l'image

⁴⁹ Il est question des théories kénotiques, développées dans la théologie protestante à la fin du XIX^e siècle.

⁵⁰ Cet ouvrage de 1933 est traduit en français : S. BOULGAKOV, *Du Verbe incarné : Agnus Dei* (trad. par C. Andronikof), Paris, Aubier, 1943.

⁵¹ D. STANILOAE, « Pruncul Iisus (L'enfant Jésus) », *CD*, vol. I, p. 739 (n.t.).

⁵² D. STANILOAE, *IHRO*, p. 163.

⁵³ D. STANILOAE, « Pruncul Iisus (L'enfant Jésus) », *CD*, vol. I, p. 742.

⁵⁴ D. STANILOAE, *IHRO*, p. 169.

⁵⁵ D. STANILOAE, « ... și din Maria Fecioara S-a făcut om (...et par la Vierge Marie Il s'est fait homme) », *CD*, vol. I, p. 609 (n.t.).

de Son Fils” (Rom 8,29)... Et la Sainte Ecriture ne comporte aucune spéculation sur la substance »⁵⁶.

En conséquence, à partir de 1941, la thèse du « sujet » ou de l’« hypostase » humaine comme rayon incréé, émergeant de l’être divin, est sans aucun appui biblique. Elle est tout simplement une « fantaisie qui rend incompréhensible la chute de l’homme et le besoin de salut »⁵⁷ ; si l’homme recelait en lui quelque chose de divin, alors sa chute incomberait en dernière instance à Dieu et son salut serait inexplicable. De plus, en percevant le moi humain comme un morceau divin ou en déclarant divin « le principe personnel de l’homme », Boulgakov tombe, avertit Staniloae, dans un « panthéisme direct »⁵⁸. Enfin, en considérant un article de 1949, il n’est pas exclu que la plupart de ces « critiques » soient en réalité parvenu à Staniloae, bien qu’il ne le montre pas, par le biais du métropolite Serge, le premier à avoir lancé officiellement de telles critiques sur les thèses boulgakoviennes. C’est le métropolite qui, en 1936, dénonce le système de Boulgakov comme un « panthéisme païen, d’influence gnostique », au sein duquel « le péché devient un problème difficile »⁵⁹, tout comme le « salut » de l’homme. Bref, il n’est pas exclu que les critiques de Staniloae soient pour la plupart un reflet des critiques énoncées par les détracteurs de Boulgakov.

• *Le rapport de l’hypostase à la nature.*

En observant déjà ce rapport lors de l’étape de sa filiation boulgakovienne, il nous faut maintenant analyser le même rapport dans ses écrits après le rejet de Boulgakov. La raison principale pour laquelle Staniloae avait opté pour la théorie boulgakovienne, réside dans sa manière de concevoir le principe hypostatique comme quelque chose situé *au-delà de la nature* ; la théorie ancienne est rejetée, rappelons-nous, précisément à cause de son approche réductionniste définissant l’hypostase comme un *mode d’être de soi de la nature*, un contour de celle-ci⁶⁰ : « L’hypostase de chaque homme vient de Dieu »⁶¹, affirmait-il sous l’influence de

⁵⁶ D. STANILOAE, « Temeiurile eterne ale mântuirii (Les fondements éternels du salut) », *Gândirea*, 8 (1941), p. 399 (n.t.) ; passage repris et légèrement modifié dans D. STANILOAE, *IHRO*, p. 89.

⁵⁷ D. STANILOAE, *IHRO*, p. 150.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 140.

⁵⁹ Cf. sa lettre officielle envoyée le 6 septembre 1935 au métropolite Eleuthère et publiée pour la première fois dans la revue *Orient und Occident*, 9 (1936), *apud* D. STANILOAE, « Patriarhul Serghie al Moscovei ca teolog (Le patriarche Serge de Moscou en tant que théologien) », p. 185-186.

⁶⁰ Voir le sous-chapitre « L’„hypostase” : l’étape d’une filiation boulgakovienne ».

⁶¹ D. STANILOAE, « Ortodoxie și națiune (Orthodoxie et nation) », p. 77 ; D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 18.

Boulgakov. Or, le rejet de cette théorie comporte étonnamment la même raison grâce à laquelle elle avait été saluée, c'est-à-dire le fait de concevoir l'hypostase / le sujet comme « une réalité mystérieuse, distincte de la nature ». Selon Staniloae, cet aspect rapprocherait Boulgakov des monothélites, lesquels concevaient la personne comme « une entité irrationnelle au-delà de tout ce qui est nature »⁶². Décidément, en 1943 « la théorie de Serge Boulgakov, qui distingue le *sujet* de la *nature* comme une autre partie substantielle, ne peut d'aucune façon être admise »⁶³. Mais que recouvre alors pour le théologien roumain cette réalité appelée « sujet », « hypostase », « moi » ou « personne » ?

C'est dans son ouvrage de 1943 que Staniloae tente, pour la première fois, d'avancer sa propre thèse relative à l'hypostase et à son rapport avec la nature. Soulignons à cette occasion un aspect important : en se rendant compte que le problème est « si plein de mystère » que l'on ne sait pas encore « ce qu'est le facteur personne »⁶⁴, Staniloae se contente de revenir à la *réflexion patristique*, à savoir aux « explications de Léonce de Byzance, de saint Maxime le Confesseur et de saint Jean Damascène »⁶⁵. Et comme jadis pour la thèse boulgakovienne, il s'efforce de l'approfondir au moyen des concepts empruntés à la philosophie. En s'interrogeant sur la particularité de la « personne » par rapport à la « nature », il met de nouveau face à face les deux théories, comme il l'avait fait dans l'article de 1934⁶⁶ : d'un côté, la théorie patristique, pour laquelle le sujet « n'est rien d'autre que la forme d'être de soi de la nature », et de l'autre côté, la théorie de Boulgakov⁶⁷. Or cette fois-ci, son option porte sur la première théorie, qui ne l'avait pas satisfait autrefois. Notons ici un passage reflétant la nouvelle approche de Staniloae :

« L'hypostase n'est que la façon d'être comme *un tout existant par soi-même* de la substance ou de la nature, arrondie en elle-même, avec son propre support. Elle n'est

⁶² D. STANILOAE, *IHRO*, note 60, p. 145.

⁶³ *Ibidem*, p. 150 (n.t.i.).

⁶⁴ *Ibidem*, p. 140-141 : « Le problème est, sans doute, si *plein de mystère* que personne n'a pu lui donner une réponse éclairante. Il ne peut qu'être circonscrit de plus près ; on peut réaliser certains avancements à son noyau en tant que mystère impénétrable, mais il est impossible de l'éclairer. L'homme ne sait pas encore ce qu'est le *facteur personne* en soi » (n.t.i.) ; allant dans le même sens, il affirme en 1951 que « le problème de la personne et de son rapport avec l'être, qui même pour la philosophie est encore un problème profond, non résolu, où l'on peut toujours surprendre de nouveaux éléments », demeure un thème de méditation pour la réflexion théologique, cf. D. STANILOAE, « Definiția dogmatică de la Calcedon (La définition dogmatique de Chalcédoine) », p. 438.

⁶⁵ D. STANILOAE, *IHRO*, p. 141 : « Nous nous contentons, pour cela, des indications générales à suivre, en restant auprès des explications de Léonce de Byzance, de saint Maxime le Confesseur et de saint Jean Damascène » (n.t.).

⁶⁶ D. STANILOAE, « ... și din Maria Fecioara S-a făcut om (...et par la Vierge Marie Il s'est fait homme) », *CD*, vol. I, p. 603-605.

⁶⁷ D. STANILOAE, *IHRO*, p. 138-140.

pas un ajout de contenu, de matériau, à ce qu'est la nature ... Ainsi, on voit en l'homme concret tant la nature – peau, sang, spiritualité – que l'hypostase. Cette dernière n'est *pas quelque chose de plus* à côté de la nature, mais la nature elle-même dans une forme individuelle, existant par elle-même. La nature toute seule n'est pas encore hypostase, et bien que l'hypostase ne soit *pas identique à la nature* ou à une partie de celle-ci, bien qu'elle ne soit *pas non plus un ajout à la nature*, elle est une *forme d'être de la nature* »⁶⁸ (nous soulignons).

Comme on peut l'observer, il y a là trois déterminants du rapport entre l'hypostase et la nature, rapport reposant cette fois-ci sur la vision de saint Maxime le Confesseur (étudiée en Occident à l'époque par le théologien Hans Urs von Balthasar⁶⁹) : a) l'hypostase n'est plus un *ajout à la nature*, un quelque chose d'origine divine, un « schéma originaire apriorique »⁷⁰ et par là la « source » ou le « formateur de la nature »⁷¹ ; b) l'hypostase n'est pas non plus *identique à la nature*, comme une réalité indistincte ou confondue à la nature ; c) l'hypostase n'est que la *forme d'être comme un tout de la nature* ; toutefois, pour ce qui concerne l'homme, elle acquiert de surcroît « les vertus de sujet », c'est-à-dire la « capacité de mouvements spontanés »⁷², la capacité d'actes initiés et dirigés par soi-même.

Pour répondre à la question posée ci-dessus, par la notion d'« hypostase », notre théologien intègre enfin deux aspects essentiels : premièrement, la *subsistence individuelle*, le fait de devenir un *tout*, d'arrondir ou d'envelopper la nature dans un tout bien distinct des autres ; et deuxièmement, « le principe personnel »⁷³, à savoir la capacité de mouvement et d'action par soi-même à partir d'un « centre » qui se met en place à l'intérieur de ce tout. Cela importe pour notre problématique, dans la mesure où ces deux éléments se retrouvent aussi dans la définition de la personne, donnée dans sa *Dogmatique* de 1978 : « la personne, qui est le *mode de subsistance*

⁶⁸ D. STANILOAE, *IHRO*, p. 141 (n.t.).

⁶⁹ Consulter H. U. von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner : Höhe und Krise des griechischen Weltbilds*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1941 ; traduction française dans H. U. von BALTHASAR, *Liturgie cosmique : Maxime le Confesseur* (trad. par L. Lhaumet et H.-A. Prentout), Paris, Aubier, 1947.

⁷⁰ D. STANILOAE, « Orthodoxie și națiune (Orthodoxie et nation) », p. 77 ; D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 18.

⁷¹ D. STANILOAE, « ... și din Maria Fecioara S-a făcut om (...et par la Vierge Marie Il s'est fait homme) », *CD*, vol. I, p. 609.

⁷² D. STANILOAE, *IHRO*, p. 142 : « Quant à l'homme, on constate clairement que l'hypostase n'est pas seulement l'acte d'arrondir la nature dans un tout, mais aussi la capacité de ce tout pour des mouvements spontanés. Le tout hypostatique acquiert des *vertus de sujet*, d'activité mise en scène par lui-même à partir de son propre centre » (n.t.i.).

⁷³ *Ibidem*, p. 138 : « ... en comprenant par l'hypostase, d'abord le devenir comme un tout d'une réalité, et ensuite le principe personnel », (n.t.).

concrète de la nature humaine, est un *centre unitaire* de tous ses actes et relations toujours nouvelles envers d'autres personnes »⁷⁴. Evidemment, la question qui se pose là touche la genèse ou l'apparition de ce « centre » : comment surgit-il dans ce *tout* mis en scène ? Par la réponse qu'il fournit à cette question, Staniloae manifeste son intention d'enrichir ou d'affiner en quelque sorte l'approche patristique, en ayant recours au philosophe L. Klages. Tout comme pour ce dernier le *sujet* n'est pas une entité séparée de la *nature*, n'est pas non plus identique à la nature, mais un « centre » qui surgit de l'osmose de deux composantes de la nature humaine (la vie et l'esprit)⁷⁵, de même le « centre » de Staniloae ne parvient pas d'ailleurs, mais de la nature elle-même. Il est, plus exactement, l'*effet* du processus par lequel une substance quelconque se détache ou est enlevée d'un ensemble plus vaste. Dit autrement, ce « centre unitaire » émerge au moment où la substance est arrondie dans un tout individuel plus petit : « L'enlèvement d'une substance de l'ensemble plus vaste, sa concrétisation dans un tout individuel, produit comme effet le surgissement d'un centre en ce tout »⁷⁶.

Cela étant, l'image à laquelle aboutit ici le théologien roumain est celle de la nature d'un « tout géant » d'où se détachent au fur et à mesure des « parties de substance »⁷⁷, engendrant des « tous plus petits » qui se donnent leurs propres centres d'activité et de spontanéité⁷⁸. Or cette image est indéniablement risquée pour un théologien dont l'objectif dans ce livre de 1943 était, conformément à ses propres aveux de 1993, d'accentuer « la valeur de la personne et la valeur de l'amour entre personnes »⁷⁹. Elle risque, en effet, de proposer une perspective *substantialiste* de la personne. Concrètement, cette image comporte le risque d'une antériorité et prévalence de la catégorie de *substance* sur celle de *personne*, ce que Staniloae critiquera d'ailleurs un peu plus tard dans la théologie du *Filioque*, quand il réclamera la « domination » de cette théologie⁸⁰ par la catégorie de l'essence, au détriment de la personne.

⁷⁴ D. STANILOAE, *TDO*, vol. II, p. 38 (n.t.i.).

⁷⁵ Cf. D. STANILOAE, *IHRO*, note 61, p. 145-146 : « Le moi n'est ni esprit ni vie, et pas non plus une essentialité nouvelle à côté d'eux, mais le point de corrélation de leur collaboration, dépourvu de toute extension » (n.t.).

⁷⁶ *Ibidem*, p. 142 (n.t.).

⁷⁷ *Ibidem*, p. 147 : « une partie de substance, en se détachant d'un tout plus vaste, requiert un centre propre de mouvements » (n.t.).

⁷⁸ *Ibidem*, p. 143 : « Seulement dans la mesure où la nature d'un tout géant se distribuerait dans des tous plus petits, on constaterait comment ces tous se donnent à leur intérieur le centre de spontanéité, acquérant ainsi des vertus de sujets » (n.t.).

⁷⁹ I. BĂLAN (éd.), *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae* (Hommage au père Dumitru Stăniloae), p. 57 : « Durant la guerre, on voyait venir le communisme ou l'hitlérisme. C'est pour cela qu'on a écrit sur la personne : „Jésus-Christ ou la Restauration de l'homme”. La valeur de la personne et la valeur de l'amour entre personnes. J'ai toujours accentué la valeur de la personne et la valeur de l'amour entre personnes » (n.t.).

⁸⁰ D. STANILOAE, « Studii catolice recente despre *Filioque* (Etudes catholiques récentes sur le *Filioque*) », p. 474.

Remarques critiques

En fin de compte, certaines assertions visant en 1943 le rapport de l'hypostase à la nature sont assez problématiques, voire en contradiction avec l'approche personaliste de Staniloae lors de sa maturité théologique. En s'efforçant de se libérer du mirage boulgakovien où le moi était « une entité distincte de la nature », en vertu de son origine divine, il propose à présent de le concevoir comme un « aspect nouveau, un nouveau mode d'être, issu des virtualités de la nature »⁸¹. Or, soutenir l'existence latente de certaines virtualités dans la nature humaine, qui s'actualiseraient, se concrétiseraient, au cours du temps dans des hypostases / personnes humaines, c'est une façon de faire, en dernier ressort, de la nature le principe originaire de la personne ; c'est faire, pour ainsi dire, dériver la personne de la nature. Cette idée est assez manifeste quand notre auteur tente dans cet ouvrage de 1943 d'expliquer comment le *sujet*, l'hypostase à caractère de sujet, est un « niveau d'existence » qui « pousse de la nature elle-même »⁸², grâce à l'acte de s'arrondir dans un tout plus petit existant par lui-même :

« Elle (la nature) tend vers un état hypostatique déterminé. Dans la nature humaine, il y a *en tant que potentialité* l'hypostase humaine telle qu'on la connaît, et donc, aussi, les capacités de spontanéité, de sujet. La nature humaine parvient elle-même, grâce à *une loi intérieure*, à l'état dédoublé d'hypostase-nature, de sujet-objet »⁸³.

L'image qui se dessine de ce texte est celle d'une nature *donnée* qui renferme en elle certaines *potentialités* d'où découlent, grâce à une loi intérieure, les hypostases humaines. Or, parler de « virtualités » et de « potentialités » dans la nature humaine, ne fait qu'accentuer le caractère *apriorique* de la nature par rapport à l'hypostase. En d'autres termes, la nature semble être conçue comme la source de la personne, bien que l'auteur ne l'exprime jamais de cette manière. Une telle vision vient à contre-sens de son approche ultérieure. Dans un article de 1973, par exemple, Staniloae s'appuie sur des textes de saint Maxime, de saint Basile le Grand et de saint Grégoire de Nysse, pour mettre en exergue le fait que « ce ne sont pas les hypostases qui sont dans l'être, mais [que] c'est l'être qui est dans l'hypostase »⁸⁴, car en dehors de l'hypostase, il n'est point de nature. C'est exactement la même déclaration, mais plus éclairante encore, qui

⁸¹ D. STANILOAE, *IHRO*, p. 145.

⁸² *Ibidem*, p. 155.

⁸³ *Ibidem*, p. 144 (n.t.i.).

⁸⁴ D. STANILOAE, « Studii catolice recente despre *Filioque* (Etudes catholiques récentes sur le *Filioque*) », p. 495 (n.t.).

réapparaîtra dans une étude de 1979 : « Ce ne sont pas les hypostases qui sont dans l'être (comme actualisées, ou comme potentialités), mais c'est l'être qui est dans les hypostases »⁸⁵. Contrairement à son approche de 1943, il précise clairement ici que l'hypostase n'est plus une *potentialité* comprise dans la nature et actualisée par une *loi* qui lui serait inhérente, mais l'hypostase constitue, au contraire, le *principe sous-jacent* de la nature :

« On peut donc dire que ce n'est pas l'être qui est à la base, qui se trouve au-dessous, mais l'hypostase ou la personne... Certes, l'hypostase ne peut exister sans l'être. L'être représente le contenu substantiel de l'hypostase. Sans l'être, l'hypostase serait une fiction. Il est juste qu'on ne puisse pas penser l'essence ou la nature comme antérieure aux hypostases. Mais ni les hypostases ne sont vides de l'être... Il n'existe pas une nature ou une essence qui arriverait par évolution à l'état d'hypostase. L'hypostase est dès l'origine »⁸⁶.

En résumé, l'état hypostatique n'est plus dans les années 1970 le fruit d'une loi mécanique inhérente à la nature, ce qui supposerait une sorte d'*antériorité* de la nature, une sorte d'état non hypostatique ou partiellement hypostatique de celle-ci, mais tant l'hypostase que la nature existent *simultanément*. Ni l'une ni l'autre n'existe même un instant indépendamment, c'est-à-dire l'hypostase avant la nature ou vice-versa⁸⁷. On reviendra sur cet aspect. Pour l'instant, retenons la conclusion qui importe pour notre problématique : « Il n'existe pas d'abord la substance et ensuite la personne, mais la substance existe réellement seulement en tant que personne ou dans la personne »⁸⁸, de telle sorte qu'on peut résumer le propos ainsi : « la personne n'est que le mode de subsistance réelle de la nature »⁸⁹, ce qui fait de la personne la seule réalité concrète. En effet, on a là même le titre que nous donnons au chapitre suivant.

⁸⁵ D. STANILOAE, « Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare (L'être et les hypostases dans la Sainte Trinité, selon Saint Basile le Grand) », p. 58 (n.t.).

⁸⁶ D. STANILOAE, « Studii catolice recente despre *Filioque* (Etudes catholiques récentes sur le *Filioque*) », p. 495 (n.t.).

⁸⁷ D. STANILOAE, « Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare (L'être et les hypostases dans la Sainte Trinité, selon St Basile le Grand) », p. 58 : « Un être non hypostatique, c'est-à-dire en dehors de la personne, est une abstraction... Et sans l'être, l'hypostase serait elle-aussi une fiction » (n.t.).

⁸⁸ D. STANILOAE, « Studii catolice recente despre *Filioque* (Etudes catholiques récentes sur *Filioque*) », p. 493 (n.t.).

⁸⁹ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 306.

c) L'hypostase ou la personne, mode d'existence réelle d'une nature spirituelle

Après avoir observé la notion d'« hypostase » chez Staniloae, pendant l'étape d'influence boulgakovienne et immédiatement après elle, il convient à présent de s'intéresser de plus près à cette notion, ainsi qu'à celle de « personne », dans ses écrits de maturité. Staniloae avoue à la fin de sa carrière théologique : « C'est sur la personne que j'ai beaucoup insisté dans mes livres, plus particulièrement sur le mystère de la personne »⁹⁰. La personne et l'amour de la personne est, à son sens, « le plus grand idéal », ou bien l'« Orthodoxie »⁹¹ elle-même.

● L'émergence du facteur de « personne » dans la conscience de l'humanité

Concernant la formulation première de la notion de « personne » dans la conscience de l'humanité, le propos de Staniloae connaît aussi une évolution. En 1943, il s'accorde avec le théologien H. U. von Balthasar, pour identifier son origine dans la formule dogmatique du Concile de Chalcédoine :

« Hans Urs von Balthasar a raison de voir dans la formule christologique établie lors du Concile de Chalcédoine le premier surgissement du facteur de personne dans la conscience philosophique de l'humanité, et son rapport avec l'être... La philosophie grecque n'avait connu que la dimension de la nature, de l'être »⁹².

C'est ce même passage qui est ensuite repris⁹³ dans les conclusions d'une ample étude de 1951, portant sur la définition dogmatique de Chalcédoine, où il ajoute cette explication relative au lien intime entre personne et nature :

« A Chalcédoine, on a établi que... autre chose est la personne et autre chose la nature ; qu'une personne ne peut être sans la nature, ni la nature sans une personne ; qu'il y a entre personne et nature une étroite intimité, de sorte qu'elles déterminent mutuellement leur existence »⁹⁴.

Quant à ce rapport entre personne et nature, Staniloae tient à signaler en 1943 que le facteur de personne, découvert à Chalcédoine, n'est point une entité venue d'en dehors de la nature, en tant que « nouveauté essentielle » (il est évident que sa cible non déclarée est

⁹⁰ I. BĂLAN (éd.), *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae* (Hommage au père Dumitru Stăniloae), p. 43.

⁹¹ *Ibidem*, p. 57 : « Et le plus grand idéal est celui-ci : le respect de la personne, l'amour de la personne, à savoir l'homme qui est l'image de Dieu, et le souhait d'être aimé par la personne, d'être en communion avec elle » (n.t.).

⁹² D. STANILOAE, *IHRO*, p. 154 (n.t.i.).

⁹³ Précisons que l'auteur ne signale nulle part la reprise de ce passage de son livre de 1943.

⁹⁴ D. STANILOAE, « Definiția dogmatică de la Calcedon (La définition dogmatique de Chalcédoine) », p. 438.

Boulgakov), mais « une réalité qui pousse hors de la nature, comme un accomplissement de celle-ci, comme un nouveau degré de réalité développé à partir de la nature »⁹⁵. Or, dans l'étude de 1951, il se contente seulement de noter que ce rapport demeure « un problème profond, non résolu »⁹⁶, à la fois pour la théologie et la philosophie.

En revenant à la question liée à l'émergence de la notion de « personne », le théologien roumain évolue dans sa pensée dans les années 1970, lors de ses recherches sur la théologie des Pères Cappadociens, plus particulièrement saint Basile le Grand (330-379) qui, à la différence de ses opposants, déploie une « réflexion personnaliste »⁹⁷. Ce n'est plus alors la formule dogmatique de Chalcédoine qui a, la première, mis en avant le facteur de personne, tel que l'estimait H. U. von Balthasar, mais la théologie de ces Pères de l'Eglise, à travers leur doctrine des hypostases de la Sainte Trinité :

« Et nous pouvons mentionner, contrairement à l'affirmation de Hans Urs von Balthasar, que ce n'est pas le Concile de Chalcédoine qui a fait, pour la première fois, la distinction entre l'être et l'hypostase..., mais ce sont les *Pères du IV^e siècle*, et avec plus d'insistance et de clarté, saint Basile le Grand »⁹⁸.

Son rapprochement de saint Basile peut être observé dès le début des années 1970, lors de son débat avec des théologiens catholiques vis-à-vis du *Filioque*. De concert avec le théologien catholique J. M. Garrigues⁹⁹, Staniloae voit dans la thèse de saint Basile concernant les hypostases, « un frein à la doctrine trop essentialiste de la théologie occidentale »¹⁰⁰. Il distingue dans l'approche de saint Basile deux éléments dignes d'être pris en compte : a) chaque hypostase d'une nature est le *mode d'existence réelle*, concrète, de toute cette nature, vu qu'elle ne peut jamais contenir seulement des morceaux séparés et inégaux d'une nature ; b) de plus, l'hypostase acquiert à chaque fois certaines *caractéristiques particulières* qui la distinguent de toutes les autres hypostases de la même nature¹⁰¹. Notons aussi que, deux décennies auparavant,

⁹⁵ D. STANILOAE, *IHRO*, p. 154.

⁹⁶ D. STANILOAE, « Definiția dogmatică de la Calcedon (La définition dogmatique de Chalcédoine) », p. 438.

⁹⁷ D. STANILOAE, « Învățătura despre Sfânta Treime în scrierea Sfântului Vasile, "Contra lui Eunomie" (L'enseignement sur la Sainte Trinité, dans l'ouvrage "Contre Eunome" de saint Basile) », in *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, București, Ed. I.B.M.B.O.R., 1980, p. 64.

⁹⁸ D. STANILOAE, « Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare (L'être et les hypostases dans la Sainte Trinité, selon saint Basile le Grand) », p. 58 (n.t.i.).

⁹⁹ Cf. J. M. GARRIGUES, « Procession et ekporèse », *Contacts*, 3 (1971), p. 283-309.

¹⁰⁰ D. STANILOAE, « Studii catolice recente despre *Filioque* (Etudes catholiques récentes sur le *Filioque*) », p. 476.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 495-496.

Staniloae repérait les mêmes éléments dans l'approche de saint Maxime le Confesseur, qui s'inscrit, de fait, dans le prolongement de saint Basile : a) l'hypostase est un « tout indivisible » ; b) et elle comporte, outre les notes du genre et de l'espèce, certaines « notes distinctives », individuelles, propres à elle seule¹⁰².

Retenons que c'est précisément sur la base de cette définition de l'hypostase que Staniloae fait reposer le *caractère ferme* et consistant de la personne : « la considération des personnes en tant qu'hypostases, loin de les placer dans un plan trop abstrait, indique leur *réalité la plus ferme* »¹⁰³, grâce à la nature que les hypostases renferment en elles. Si une nature non hypostasiée, c'est-à-dire avant ou en dehors de l'hypostase, est une simple *abstraction*, fiction de la pensée, alors « l'hypostase ou la personne subsistante, en comprenant l'être, est la *seule réalité concrète* »¹⁰⁴. C'est dans cette approche que Staniloae perçoit la « seule conception qui accorde une réalité ferme aux personnes »¹⁰⁵, et nous permet de parler d'une « consistance hypostatique des personnes »¹⁰⁶. Cela explique donc son choix d'employer assez souvent, quant à Dieu, le syntagme de « réalité personnelle suprême »¹⁰⁷, syntagme qui traverse tout son œuvre.

En somme, le *pôle ontologique* de la personne, que nous sommes en train d'analyser dans ce chapitre, plonge, selon Staniloae, ses premières racines dans la théologie des Cappadociens et dans la formule de Chalcédoine, où la notion d'*hypostase*, en tant qu'unité ontologique, « fait passer à la personne quelque chose de son sens ontologique »¹⁰⁸. De cette façon, la personne devient une « réalité ontologique distincte de l'être », et en même temps la « concrétisation et la réalisation de l'être »¹⁰⁹ lui-même. Se pose alors une première question : comment l'hypostase vient-elle à l'existence en tant que *concrétisation de l'être* ?

¹⁰² D. STANILOAE, « Definiția dogmatică de la Calcedon (La définition dogmatique de Chalcédoine) », p. 436.

¹⁰³ D. STANILOAE, « Studii catolice recente despre *Filioque* (Études catholiques récentes sur le *Filioque*) », p. 481 (n.t.i.).

¹⁰⁴ D. STANILOAE, « Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare (L'être et les hypostases dans la Sainte Trinité, selon saint Basile le Grand) », p. 58 (n.t.i.).

¹⁰⁵ D. STANILOAE, « Studii catolice recente despre *Filioque* (Études catholiques récentes sur le *Filioque*) », p. 477 (n.t.) ; la personne emprunte à l'hypostase sa consistance, c'est-à-dire son *pôle ontologique*, p. 496 : « L'hypostase est, comme on l'a dit, „le mode d'existence de l'être”. Cette définition lui confère une réalité consistante, ferme, donc tout aussi consistante, ferme, substantielle que l'être. Elle représente la substance elle-même dans son existence réelle » (n.t.).

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 493.

¹⁰⁷ D. STANILOAE, *IHRO*, p. 19 ; D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 162-166 ; vol. II, p. 49 ; vol. III, p. 275 : « la réalité personnelle et la consistance (hypostatique) suprême » ; d'où le titre de l'ouvrage de S. E. ROGOBETE, *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea teologică a părintelui Dumitru Stăniloae* (Une ontologie de l'amour. Sujet et Réalité Personnelle suprême dans la pensée théologique du père Dumitru Staniloae).

¹⁰⁸ D. STANILOAE, « Definiția dogmatică de la Calcedon (La définition dogmatique de Chalcédoine) », p. 413.

¹⁰⁹ D. STANILOAE, *IHRO*, p. 155.

• *La mise en existence de l'hypostase humaine*

Afin de mieux maîtriser les éléments de notre analyse, rappelons sommairement les deux étapes de la réflexion de Staniloae à propos de l'hypostase humaine, jusqu'en 1943 : a) d'abord, le rapprochement avec Boulgakov : l'hypostase ou le principe personnel est quelque chose qui vient *d'en dehors* de la nature humaine ; b) et ensuite, le rejet de Boulgakov : l'hypostase n'est qu'un niveau d'existence qui *pousse de la nature* elle-même, ou se développe à partir de celle-ci. En d'autres termes, sous l'influence de Boulgakov, l'hypostase n'est que l'affaire de Dieu, alors qu'après le rejet de Boulgakov, l'hypostase n'est que l'affaire exclusive de la nature humaine. On a là, pour ainsi dire, deux thèses exclusivistes, qui seront largement dépassées lorsque Staniloae atteindra l'âge de la maturité théologique et qu'il donnera la priorité à la personne face à l'être : « ce n'est pas, dira-t-il, l'être qui est à la base, ce qui se trouve au-dessous, mais c'est l'hypostase ou la personne »¹¹⁰.

Un premier pas en avant par rapport à l'approche de 1943 (qui fait découler la personne de la nature), sera franchi dans une étude de 1957 traitant du péché originel. En identifiant dans l'acte de *conception* le moment de la mise en existence de la nouvelle hypostase, Staniloae fait une déclaration qui marque une évolution comparativement à 1943 :

« On pourrait considérer l'*acte de conception* soit comme un acte par lequel *l'être* lui-même devient une nouvelle hypostase, un nouveau centre actif, soit comme un acte par lequel une *nouvelle hypostase* s'approprie l'être humain. En tout cas, la conception, en étant un acte par lequel l'être humain commence à devenir une nouvelle hypostase, peut être perçue comme un acte par lequel cette hypostase assume l'être humain... En tant que telle, la conception est la première manifestation spontanée d'une nouvelle hypostase se dirigeant vers la vie »¹¹¹ (nous soulignons).

Ce qui importe dans ce texte, c'est l'effort de l'auteur pour expliquer la mise en existence de l'hypostase comme un acte auquel elle participe en tant que *sujet*, à savoir le premier acte par lequel elle assume son être. La nouvelle hypostase n'est pas uniquement mise en existence comme un simple *objet*, mais elle se met, pourrait-on dire, d'une certaine façon elle-

¹¹⁰ D. STANILOAE, « Studii catolice recente despre *Filioque* (Études catholiques récentes sur le *Filioque*) », p. 495 (n.t.).

¹¹¹ D. STANILOAE, « Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc (La doctrine orthodoxe et catholique du péché originel) », *Ortodoxia* 1 (1957), p. 33 : « Bien que d'une manière inconsciente, une hypostase nouvelle assume maintenant l'être humain, un nouvel homme s'affirme activement dans l'existence » (n.t.).

même en existence, s'affirmant ainsi elle-même pour la première fois. Plus précisément, Staniloae perçoit dans la conception de l'homme deux aspects complémentaires : d'un côté, l'aspect *passif* qui réside dans l'acte conjugal de ses parents ; et de l'autre, l'aspect *actif* lié à l'appropriation de l'être par la nouvelle hypostase elle-même¹¹². A l'image de la naissance éternelle du Logos, qui n'est pas seulement né du Père, mais se fait Lui-même naître du Père, de la même façon la « personne humaine elle-même n'est pas seulement née comme un objet, mais se fait elle-même naître en tant que sujet, en ayant dès le premier instant ce rôle actif dans la formation de sa nature »¹¹³. C'est en effet sur ce rôle actif de l'hypostase dans sa propre mise en existence que repose, à notre sens, l'amélioration de cette approche de 1957 par rapport à son ouvrage de 1943, où l'hypostase n'était qu'une potentialité renfermée dans l'être et actualisée grâce à une loi qui lui était constitutive.

Cependant, Staniloae se rend compte que ses considérations nouvelles ne sont pas à même d'élucider complètement « le grand mystère concernant l'apparition de la nouvelle hypostase »¹¹⁴, un mystère aux profondeurs insondables :

« Certes, il y a là un mystère qu'on ne peut exprimer que d'une manière antinomique : d'une part, l'hypostase n'existe pas avant la conception, elle est conditionnée par l'acte conjugal, et d'autre part, la conception est un acte, le premier acte de la nouvelle hypostase. D'une certaine façon, l'homme qui est conçu, s'assume lui-même, ou assume la nature humaine, en la recevant de ses ascendants. En étant amené à l'existence, il s'affirme lui-même au même instant dans l'existence »¹¹⁵.

Pour donner une réponse à la question posée *supra*, l'hypostase en tant que concrétisation ou nouveau mode d'être de la nature, vient à l'existence grâce à deux facteurs qui concourent mystérieusement lors de l'acte de conception : l'acte conjugal des parents et l'acte de la nouvelle hypostase d'assumer elle-même l'être humain. Toutefois, il manque ici un autre facteur important, qui sera souligné surtout dans ses écrits après les années 1970.

¹¹² D. STANILOAE, « Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc (La doctrine orthodoxe et catholique du péché originel) », p. 33.

¹¹³ D. STANILOAE, *TDO*, vol. II, p. 82 (n.t.) ; voir la même idée dans D. STANILOAE, « Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc (La doctrine orthodoxe et catholique du péché originel) », note 62b, p. 33 : « Il y a quelque chose d'analogue à la naissance du Fils sur le plan de l'éternité, qui n'est pas uniquement un acte du Père, subit passivement par le Fils, mais aussi un acte du Fils lui-même. Le Fils n'est pas seulement né du Père, mais Il se fait Lui-même naître du Père » (n.t.).

¹¹⁴ D. STANILOAE, « Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc (La doctrine orthodoxe et catholique du péché originel) », p. 34.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 33-34 (n.t.).

● *Le rôle de l'Hypostase du Logos dans la mise en existence de l'hypostase humaine*

Dans son œuvre de 1978, *La Théologie Dogmatique Orthodoxe*, Staniloae fait un second pas en avant par rapport à l'approche substantialiste de 1943, qui faisait découler l'hypostase humaine des virtualités inscrites dans l'être. *L'unité mystérieuse* entre l'âme et le corps, qui n'est autre chose que l'hypostase humaine, plonge cette fois-ci ses racines à la fois dans l'acte du *couple parental* et dans l'acte de Dieu : « Dieu a aussi un rôle dans la mise en existence de chaque sujet humain »¹¹⁶. Et c'est là que réside la nouveauté par rapport à l'approche de 1957. L'hypostase humaine vient à l'existence, pour ainsi dire, « du Logos lui-même et du monde »¹¹⁷, de la synthèse de leurs actes. Cette assertion exige un éclaircissement.

Quoique dépendante de l'acte conjugal des parents, la *conception* constitue en réalité le premier acte d'affirmation de l'hypostase elle-même. Or cette affirmation de l'hypostase en tant que *sujet* même dès son premier instant s'explique par le fait qu'en tant qu'*image du Logos*, elle vient à l'existence en vertu d'un *appel de Dieu*. Tout comme l'acte de la naissance éternelle du Logos n'est, selon Staniloae, que la *réponse* du Fils à l'*appel* du Père¹¹⁸, la réponse à un *appel d'amour*, de même la première apparition de l'homme, image du Logos, dans le monde n'est que « la réponse de l'homme à l'appel du Logos ». C'est donc à juste titre que la mise en existence de l'homme est qualifiée d'« acte dialogique »¹¹⁹ : appel de Dieu et réponse de la nouvelle hypostase humaine, ce qui suppose évidemment son caractère de sujet dès les premiers instants de son existence. C'est ainsi que la nouvelle hypostase émerge comme une « réponse ontologique (consistante) » à Dieu, intimement liée à la Parole divine¹²⁰, idée chère à la réflexion de notre auteur. De même que la Parole divine est une Parole répondant à l'initiative du Père, de même

¹¹⁶ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 397 ; une autre expression résumée de Staniloae apparaît à la page 396 : « Les nouvelles personnes humaines naissent d'un couple d'autres personnes humaines, grâce au pouvoir de Dieu qui entre en dialogue avec elles » (n.t.).

¹¹⁷ D. STANILOAE, *Lumina lui Hristos luminează tuturor* (La lumière du Christ éclaire à tous), trad. par A. Prelipcean, Iași, Doxologia, 2014, p. 32-33 : « L'hypostase humaine relève, pour ainsi dire, du Logos lui-même et du monde ; elle ne relève pas seulement du monde, car elle est supérieure au monde, ni seulement du Logos, car elle vient ontologiquement attachée au monde. L'homme relève de la liaison étroite du Logos avec le monde » (n.t.).

¹¹⁸ D. STANILOAE, « Fiul lui Dumnezeu, Fiul Omului (Le Fils de Dieu, le Fils de l'Homme) », *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, 9-12 (1980), p. 735.

¹¹⁹ D. STANILOAE, *Lumina lui Hristos luminează tuturor* (La lumière du Christ éclaire à tous), p. 33 : « Par suite, l'homme ne dérive pas comme un objet, mais il est appelé à l'existence par la Parole divine. Sa première apparition dans le monde est, disons, un acte dialogique, une réponse de l'homme à l'appel de la Parole... Puisqu'il a construit l'organisme biologique le plus élevé, la Parole, en parlant à son Soi, lui imprime le sceau de son Hypostase et, comme réponse, l'homme devient une *personne* » (n.t.i.).

¹²⁰ D. STANILOAE, « L'homme, image de Dieu dans le monde », *Contacts*, 83 (1973), p. 302 ; la version roumaine dans D. Staniloae, « Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume (L'image de Dieu et sa responsabilité dans le monde) », *Ortodoxia*, 1 (1973), p. 358.

l'homme n'est qu'une *parole hypostatique répondant* à l'initiative de Dieu¹²¹, donc une parole insérée déjà dans le dialogue d'amour avec la Sainte Trinité. Cela étant, on peut maintenant mieux saisir le propos de Staniloae relatif à l'émergence de l'hypostase :

« A proprement parler, le sujet humain connaît l'explication de son apparition en tant que support de sa nature humaine, ou la nature humaine connaît l'explication de son apparition avec le support en soi-même, dans le support ou l'*Hypostase plus profonde de la Parole divine*. Il se constitue comme l'*image* de cette Hypostase et comme son *partenaire de dialogue* dès les premiers instants de son existence, à l'appel du Logos-Dieu »¹²² (nous soulignons).

Tel qu'on le voit dans ce court extrait, hormis l'acte des parents et l'acte propre de la nouvelle hypostase elle-même, intervient un troisième facteur qui apporte sa contribution décisive dans l'émergence d'une hypostase humaine : l'Hypostase de la Parole divine en tant que *prototype* de et *partenaire de dialogue* avec la nouvelle hypostase. C'est ce facteur transcendant qui permet à notre théologien de percevoir ensuite toute hypostase humaine comme reposant incessamment sur « une énergie incréée du Fils de Dieu »¹²³, à travers laquelle elle est toujours renforcée et soutenue en existence. Aucune hypostase créée ne possède, confie-t-il, son dernier fondement en elle-même, mais l'explication ultime de sa mise en existence réside en définitive dans un « acte créateur spécial de Dieu » qui se conjugue à chaque fois avec l'« acte de l'amour des personnes humaines »¹²⁴. D'autre part, en parlant de l'énergie incréée du Fils, on ne peut ignorer l'implication de l'*Esprit Saint* dans cet acte, Lui qui est, selon la tradition palamite suivie par Staniloae, la source ultime et directe de toutes les énergies divines incréées demeurant dans l'être divin¹²⁵. De ce fait, « la mise en existence d'une nouvelle personne est l'œuvre du souffle de l'Esprit Saint..., en communion initiale avec les parents »¹²⁶, ce qui confère l'*originalité* à chaque nouvelle hypostase ou l'existence en tant que personne originelle.

¹²¹ D. STANILOAE, « L'image de Dieu et la déification de l'homme », *Communio Viatorum*, 3 (1976), p. 117.

¹²² D. STANILOAE, *TDO*, vol. II, p. 82 (n.t.).

¹²³ D. STANILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1990, p. 289 : « aucune hypostase humaine ne réside dans un vide, mais possède en tant que fondement une énergie incréée du Fils de Dieu, au moyen de laquelle œuvre sur elle le Fils de Dieu lui-même en tant que prototype de cette hypostase... Par cela, chaque hypostase humaine possède comme fondement un abîme vivant, infini et éternel » (n.t.).

¹²⁴ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 403-404 : « La nature humaine en tant qu'unité entre l'âme et le corps relève d'un acte créateur spécial de Dieu... Mais dans la mise en existence des nouvelles personnes, Il collabore avec l'acte d'amour des personnes humaines » (n.t.).

¹²⁵ Consulter à ce sujet C. APINTILIESEI, « Les raisons divines et leurs rapports à la Sainte Trinité selon l'approche de Dumitru Staniloae », *Contacts*, nr. 261 (2018), p. 68-71.

¹²⁶ D. STANILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 618 (n.t.).

Notons cependant que cette participation du Saint Esprit lors de l'acte de conception de l'homme, qui fait de lui un *sujet*¹²⁷, n'est pas identique à l'acte du Saint Esprit lors de son baptême, où l'homme est, peut-on dire, entièrement personnifié ou élevé à l'état de personne, par sa mise en *relation* avec le Christ. Dans l'acte de conception, Dieu ne fait qu'amener à l'existence une « personne originelle », qui doit en outre s'actualiser elle-même en tant que personne par sa décision d'entrer en relation avec Dieu à travers le baptême. C'est justement cette *relation* qui fait de l'homme une personne de plein droit, étant donné que la personne ne s'actualise et ne s'accomplit qu'au sein d'une relation avec d'autres personnes :

« Ainsi, dans la personnalisation de l'homme s'unissent ces deux étapes : sa création en tant que personne par Dieu, à la *naissance*, et son accomplissement par l'acceptation du dialogue avec Dieu, en adhérant au Christ à travers le *baptême*. L'œuvre de Dieu, dans la mise en existence d'un nouvel homme, consiste dans sa création en tant que personne ou partenaire de dialogue avec Lui. Mais l'homme né doit aussi se décider lui-même pour ce dialogue... Par le baptême, la personne entre, en tant que partenaire, même dans le dialogue de la Trinité »¹²⁸.

Suite à ce texte et à notre analyse jusqu'ici, on peut considérer trois facteurs qui concourent pour la mise en existence d'une nouvelle personne humaine : a) l'acte conjugal des parents ; b) à cet acte s'articule l'« acte créateur spécial de Dieu »¹²⁹, plus exactement le « pouvoir créateur de la Sainte Trinité »¹³⁰ qui s'exerce au moment de la conception de l'homme ; c) et ensuite, la *relation* ou le *dialogue* du nouvel homme qui se manifeste dès les premiers instants de son arrivée à l'existence comme *réponse* à l'appel d'amour adressé par Dieu, mais qui se consolide et s'accomplit par le *baptême*. C'est dans le baptême que l'homme accède au dialogue intratrinitaire, à la communion trinitaire. En s'insérant dans la Personne du Christ, et à travers elle dans la communion trinitaire, l'homme « se personnalise pleinement »¹³¹, sachant que « le plus haut niveau de la personne est la personne en communion plénière avec d'autres

¹²⁷ D. STANILOAE, *TDO*, vol. II, p. 83 : « L'homme est entièrement constitué dès le début de son existence par le souffle vivifiant de Dieu, à savoir l'Esprit Saint... Grâce à l'œuvre de l'Esprit Saint, l'homme est constitué en tant que *sujet*, par lequel s'affirme l'esprit comme un facteur supérieur à la nature, donc différent de l'objet » (n.t.i.).

¹²⁸ D. STANILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 169-170 (n.t.i.).

¹²⁹ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 405 : « L'homme est amené à l'existence dès le début comme un esprit incarné, ou comme une unité constituée d'une âme et d'un corps, par un acte créateur spécial de Dieu » (n.t.).

¹³⁰ D. STANILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 622 : « Ainsi, la personne, en tant que sujet aimé et aimable, n'est née que de personnes qui s'aiment et sont aimées et, en fin de compte, du pouvoir créateur de la Sainte Trinité » (n.t.).

¹³¹ D. STANILOAE, *TDO*, vol. III, p. 39.

personnes »¹³². Rien ne personnalise plus que la Communion suprême des Personnes divines.

Pour répondre de nouveau à la question posée ci-dessus, l'hypostase ou la personne¹³³, en tant que concrétisation de l'être humain, vient à l'existence à la fois par d'autres personnes, c'est-à-dire le couple parental et la Sainte Trinité, et par elle-même. Autrement dit, à la différence de l'approche de 1943, l'optique nouvelle de Staniloae pose incontestablement la personne à l'origine de la personne, et non plus la nature ou l'essence humaine. A cette étape du raisonnement surgit une deuxième question : Staniloae a-t-il essayé de déterminer le contenu de l'acte créateur de Dieu ? En quoi consisterait, selon lui, l'apport ou la contribution de Dieu dans la mise en existence d'une nouvelle hypostase humaine ?

● *L'âme en tant qu'œuvre de Dieu et base de la personne*

Comme nous l'avons vu ci-dessus, la première apparition d'une hypostase ne peut être comprise en dehors de l'acte du Dieu trinitaire qui est la « cause ultime de la personne unique »¹³⁴. Définie comme unité inexplicable des deux substances composant l'être humain, l'âme et le corps, l'hypostase ne s'explique que par la « cause unitaire », par Dieu, tout en restant un « mystère spécial »¹³⁵ pour notre compréhension limitée : « Tant l'âme que le corps qui commencent à exister simultanément, ont comme fondement ultime le pouvoir et l'intention de Dieu, qui souhaite apporter au monde une personne nouvelle »¹³⁶. Cependant, l'acte créateur de Dieu consiste en particulier, selon notre théologien, en l'« insertion de l'esprit en tant qu'âme »¹³⁷ dans le monde, c'est-à-dire en la création de l'âme. C'est dans cette âme, douée de pouvoirs, tels la conscience et la liberté, que résident, conformément à saint Maxime le Confesseur, les « forces formatrices du corps »¹³⁸. Staniloae entend par cette expression les forces spirituelles qui

¹³² D. STANILOAE, « Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare (L'être et les hypostases dans la Sainte Trinité, selon saint Basile le Grand) », p. 59 (n.t.).

¹³³ Observons qu'après les années 1970, Staniloae emploie souvent, à l'instar de saint Basile, la notion d'hypostase comme alternative à la notion de personne et vice-versa, ce qui donne à la notion de personne « un fondement consistant, opposé à sa compréhension comme un simple rôle éphémère », cf. D. STANILOAE, « Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare (L'être et les hypostases dans la Sainte Trinité, selon saint Basile le Grand) », p. 60.

¹³⁴ D. STANILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 619.

¹³⁵ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 398.

¹³⁶ D. STANILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 618 (n.t.).

¹³⁷ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 404 : « L'âme humaine est créée par Dieu d'une manière spéciale, vu qu'elle est douée des traits apparentés aux traits de Dieu : la conscience, la raison cognitive, la liberté » (n.t.).

¹³⁸ Voir la note 74 dans Saint MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua* (introduction par J.-C. Larchet ; avant-propos,

plongent dans la matière du monde et organisent leur propre corps, en s'actualisant ainsi dans la mise en existence du corps. C'est pour cette raison que l'âme est perçue par Staniloae comme une « sorte de source formatrice du corps »¹³⁹, ou simplement comme un « formateur de corps (somatoforme) »¹⁴⁰, sans qu'elle existe elle seule avant la formation de son corps.

Mais cette âme qui, à côté de l'œuvre de Dieu, participe dès le départ à l'organisation de son propre corps, ne provient pas que de Dieu en vertu de Son *acte créateur spécial*, elle est également née des parents, elle est le résultat d'une « collaboration entre Dieu et les parents ». A vrai dire, c'est l'homme *entier*, en tant qu'unité du corps et de l'âme qui est le fruit de cette collaboration : « L'homme entier est mis au monde à la fois par les parents et par Dieu, mais le pouvoir créateur fondamental appartient à Dieu »¹⁴¹. En d'autres termes, l'hypostase elle-même, irréductible au corps ou à l'âme considérée à part, se constitue grâce à cette collaboration, bien que l'apport de Dieu se manifeste particulièrement dans la création de l'âme : « Dans la mise en existence des hypostases, participe également Dieu le Verbe, qui imprime au corps l'âme créée par Lui-même, âme qui se ressent aussi par les âmes des parents »¹⁴². Enfin, pour répondre succinctement à la question signalée, la contribution la plus notable de l'acte de Dieu dans la mise en existence d'une personne, est repérée par Staniloae dans la *création de l'âme* douée de certains attributs propres aussi à Dieu, tels la liberté ou la conscience. Cette assertion présente une importance particulière pour notre étude, dans la mesure où d'elle découlent au moins deux aspects dignes d'être pris en compte :

a) Etant donné que l'âme créée par Dieu renferme en elle la *liberté* et l'*unicité* propre à lui, et que les « racines »¹⁴³ du corps se retrouvent en l'âme (ce qui permet à Staniloae de parler d'une « intériorité »¹⁴⁴ du corps à l'âme), la personne nouvelle ou l'hypostase qui vient de se

traduction et notes par E. Ponsoye ; commentaires par D. Staniloae), Paris, les Éditions de l'Ancre, 1994, p. 405 ; la version roumaine : Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua* (trad. du grec ancien, introd. et notes par D. Staniloae), București, Ed. I.B.M.B.O.R., 2006 (1^{ère} édition 1983), note 74, p. 147.

¹³⁹ D. STANILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 618.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 175.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 167 : « L'âme est à la fois née des parents et créée par Dieu. Elle est le résultat d'une collaboration de Dieu avec les parents. En fait, ... cette collaboration entre les parents et Dieu s'étend non seulement à l'âme, mais aussi au corps » (n.t.) ; voir aussi la page 170 : « Chaque âme vient de Dieu, mais elle se trouve aussi en lien avec les parents qui naissent cet homme-là » (n.t.).

¹⁴² D. STANILOAE, « Scrieri ale „călugărilor sciți” daco-romani din secolul al VI-lea (Ecrits des „moines scythes” daco-romains du VI^e siècle) », *Mitropolia Olteniei*, 3-4 (1985), p. 231.

¹⁴³ D. STANILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 174.

¹⁴⁴ Cf. D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 382-384.

constituer comporte le sceau de l'*unicité* dans son intégralité¹⁴⁵, âme et corps, unicité largement mise en lumière dans les écrits de notre auteur. Si la personne humaine jouit d'une *valeur éternelle* aux yeux de Dieu, cela est dû à son *unicité*, à son caractère irremplaçable et irrépétibile dans sa relation avec Dieu. Et c'est grâce à cette origine de l'âme en Dieu, grâce à cette participation de Dieu à la conception, que la personne acquiert son unicité qui lui confère une *valeur* inestimable dans son rapport aux autres personnes, fussent-elles divines ou humaines : « L'esprit uni au corps fait de l'homme un *abîme inépuisable et unique* dans ses manifestations multiples et un mystère insondable. Il est ainsi une *personne unique* »¹⁴⁶. En résumé, l'identité unique de chaque personne humaine est due à ce « sceau »¹⁴⁷ imprimé par Dieu sur chaque âme qu'Il crée. L'œuvre de Dieu réside en conséquence dans ce « sceau de l'unicité »¹⁴⁸.

b) En tant qu'œuvre issue de l'acte spécial de Dieu, l'âme acquiert en outre, pour Staniloae, une importance particulière qui fait défaut au corps. En vertu de ses traits apparentés à Dieu, à savoir la *liberté* et la *conscience*¹⁴⁹, l'âme jouit chez notre auteur du statut de *base de la personne*, lui assurant son indestructibilité après la mort : « Dans la complexité de la personne humaine, il existe une base, à savoir l'âme, qui peut continuer en tant que personne après la mort »¹⁵⁰. C'est grâce à ces caractéristiques que l'âme peut, après sa séparation du corps, préserver la *relation avec Dieu*, relation qui est constitutive de la *personne*. L'immortalité de l'homme se fonde, non sur la simplicité de la substance indestructible de l'âme, mais sur l'indestructibilité de la personne, « à savoir de l'âme en tant que base de la personne humaine »¹⁵¹. Dit autrement, l'immortalité relève non pas de l'âme en tant que substance simple,

¹⁴⁵ Consulter la note 154 de Staniloae dans Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri. Partea a doua. Scrieri și Epistole hristologice și duhovnicești* (Écrits. 2^{ème} Partie. Ecritures et Lettres christologiques et spirituelles) (trad., introd. et notes par D. Staniloae), București, Ed. I.B.M.B.O.R. (PSB, vol. 81), 1990, p. 85 : « Chaque âme, en renfermant en soi à la fois la liberté et l'unicité, donc une façon propre d'organiser son corps, fait que la personne, qui vient au monde, soit *unique* dans son âme et son corps, donc d'une *valeur éternelle* » (n.t.i.).

¹⁴⁶ D. STANILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 171 (n.t.i.).

¹⁴⁷ Voir la note 252 de Staniloae dans Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri. Partea a doua* (Écrits. 2^{ème} Partie), (PSB, vol. 81), p. 128 : « il serait difficile de comprendre l'*identité unique* de chaque hypostase humaine sans le *sceau* imprimé par Dieu le Verbe sur *chaque âme*,... en vue d'un *dialogue* particulier, non identique, avec chacune d'elles » (n.t.i.).

¹⁴⁸ D. STANILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 168.

¹⁴⁹ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 404 : « L'âme humaine est créée par Dieu d'une manière spéciale, vu qu'elle est douée des traits apparentés aux traits de Dieu : la conscience, la raison cognitive, la liberté » (n.t.).

¹⁵⁰ Voir la note 113 de Staniloae dans Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri. Partea a doua* (Écrits. 2^{ème} Partie), (PSB, vol. 81), p. 71 (n.t.).

¹⁵¹ D. STANILOAE, *TDO*, vol. III, p. 252 : « l'immortalité ne repose pas sur l'indestructibilité de l'âme conçue comme substance, mais de la *personne*, à savoir de l'âme en tant que base de la personne humaine, donc sur l'indestructibilité de la *relation* entre Dieu et l'homme en tant que personnes, vu que la personne est un facteur de

incorrupible, mais de l'âme en tant que base de la personne ou de la *relation ineffaçable* avec Dieu. La personne conserve son existence pour autant que la relation entre Dieu et l'homme soit préservée. Or, cela est dû à l'âme spécialement créée par Dieu.

Pour synthétiser, l'âme en tant qu'œuvre spéciale de Dieu lors de la mise en existence d'une nouvelle hypostase, comporte d'un côté le sceau mystérieux de l'*unicité*¹⁵², ce qui confère à la personne une valeur inestimable au sein de la relation, et de l'autre côté, la *conscience* et la *liberté*, donc « l'image de Dieu personnel »¹⁵³, qui fait d'elle la *base de la personne humaine*. C'est ainsi grâce à ces déterminants particuliers de l'âme, y compris sa qualité de source recelant les forces formatrices du corps¹⁵⁴, qu'est assurée l'immortalité de la personne en tant que facteur éternel et irremplaçable dans la relation avec Dieu, donc en tant que facteur participant à la communion trinitaire infinie.

- *Définition de l'hypostase ou de la personne.*

A la suite de ce qu'on vient de dire, la définition de l'hypostase connaît chez Staniloae une évolution évidente par rapport à son approche de 1943. En s'appuyant sur la théologie de saint Basile le Grand et de saint Maxime, Staniloae perçoit, comme on l'a brièvement remarqué au début de ce sous-chapitre, deux éléments déterminants de l'hypostase : d'une part, l'hypostase représente le *mode d'existence réelle* de la nature humaine, et d'autre part, elle comporte quelques *caractéristiques spécifiques* qui lui confèrent l'unicité :

« L'hypostase ou la personne n'est pas seulement la nature ou l'être général qui existe concrètement, donc en soi-même, mais *la nature plus certaines propriétés* spécifiques à chaque hypostase. Cela la rend *unique*. La propriété a ici le sens de ce qui est propre à chaque hypostase dans son unicité »¹⁵⁵ (nous soulignons).

Il importe ici de préciser que cette *unicité* de l'hypostase ne relève pas que du sceau mis

cette relation » (n.t.i.).

¹⁵² Consulter la note 210 de Staniloae dans Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scieri. Partea a doua* (Écrits. 2^{ème} Partie), (PSB, vol. 81), p. 110 : « l'unicité irrépétibile de chaque hypostase, même si elles étaient des milliards, renvoie aussi à l'œuvre et à l'imagination créatrice de Dieu » (n.t.).

¹⁵³ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 394 : « L'âme humaine est faite à l'image de Dieu personnel en vertu de sa conscience et de sa qualité de sujet parmi les sujets » (n.t.).

¹⁵⁴ Cf. la note 147 de Staniloae dans Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scieri. Partea a doua* (PSB, vol. 81), p. 83.

¹⁵⁵ Voir la note 210 de Staniloae dans Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scieri. Partea a doua*, (PSB, vol. 81), p. 109 (n.t.).

par Dieu sur l'*âme*, elle ne tient pas seulement à l'âme qui la transmet à l'hypostase de par son *union au corps*¹⁵⁶, bien que ce sceau présente un apport considérable¹⁵⁷. L'unicité de chaque hypostase ou personne s'explique également par des facteurs immanents, tels le temps, l'espace, la culture, la relation à ses parents, l'entourage, *etc.*

« D'où vient cette unicité ? Elle vient de *nombreuses circonstances* : l'hypostase est née à telle date et dans tel endroit, elle est conçue par tels parents dans telle ou telle circonstance de leur vie, en connaissant telles ou telles relations, *etc.* Mais elle vient aussi de certains *dons spécifiques*. Cela nous laisse croire que Dieu fait que la nature commune imprime toujours à chaque existence concrète d'autres ressources enfermées en elle. La nature humaine comporte une richesse potentielle inépuisable »¹⁵⁸.

Tout comme l'hypostase entière vient à l'existence grâce à la synthèse de l'acte de Dieu avec l'acte des parents et de soi-même, de même l'unicité de cette hypostase, tout en restant un « grand mystère »¹⁵⁹ pour notre compréhension, repose sur le concours de ces deux facteurs : l'un, transcendant et l'autre, immanent. Cette unicité occupe une place considérable dans la réflexion de notre théologien, en raison du fait qu'elle rend possible toute *relation*, quelle qu'elle soit. L'unicité confère à chaque hypostase une riche complexité qui la place toujours au sein d'une relation, car c'est précisément l'unicité qui la distingue et la rapproche de toutes les autres personnes. La relation préserve sa force tant que ses protagonistes apportent quelque chose de spécial et de nouveau à chacun d'entre eux. Pour anticiper le sujet du chapitre suivant, disons que *l'unicité de l'hypostase*¹⁶⁰ *et la communauté de nature représentent les deux piliers ontologiques*

¹⁵⁶ D. STANILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 617 : « L'union de l'âme avec la matière devenue corps dans la personne humaine imprime à tous les deux un sceau en quelque sorte unique, sans les confondre » (n.t.).

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 168 (n.t.) : « L'œuvre de Dieu se voit, dit Staniloae, dans le sceau de l'unicité qui s'imprime même dès la conception de chaque homme » et qui fait de lui un « partenaire distinct » dans la relation avec Dieu.

¹⁵⁸ Voir la note 210 dans Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri. Partea a doua* (PSB, vol. 81), p. 109 (n.t.i.) ; on peut retenir aussi la note 698, p. 335 : « Chaque hypostase humaine est née par d'autres parents, dans un autre temps et vit dans d'autres circonstances. Donc elle a la même nature, mais caractérisée par d'autres circonstances et par d'autres modes d'autoposition » ; voir également D. STANILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 621 : « Dans la définition de l'unicité de la personne mise en existence entre aussi sa relation propre avec ses parents distincts et sa responsabilité dans tout ce qu'elle fait..., qui est une responsabilité pour les hommes de l'espace et du temps où elle est mise en existence... La distinction de l'hypostase de chaque homme, prouvée aussi par sa relation avec d'autres, a son origine et importance dans la distinction des Hypostase de la Sainte Trinité » (n.t.).

¹⁵⁹ D. STANILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 617 : « L'unité de l'hypostase ou de la personne est un grand mystère. Elle n'est pas seulement une autoposition concrète de la nature humaine, composée de deux substances, mais elle lui donne une unité et une unicité irrépétibile, sans confusion des composants et des fonctions de ces deux substances » (n.t.).

¹⁶⁰ D'ailleurs, le particulier et le commun se retrouvent même dans la définition de l'hypostase : « L'hypostase

de la relation, donc de la personne : « les hypostases développent leur *communion* tant sur la base de leur *unité de nature* que de leur besoin de se compléter à travers leurs *propriétés caractéristiques* »¹⁶¹.

Hormis les deux éléments retenus ci-dessus, la définition de l'hypostase ou de la personne connaît chez Staniloae, lors de cette étape de maturité théologique, une évolution encore plus notable par la synthèse qu'elle entreprend entre l'approche patristique, d'un côté, et ce qu'il appelle la « réflexion nouvelle », de l'autre. En ce sens, il faut se rappeler d'abord la définition livrée par Staniloae dans sa *Dogmatique* de 1978 : « la personne, qui est le *mode de subsistance concrète de la nature humaine*, est le *centre unitaire* de tous ses actes et relations toujours nouvelles envers d'autres personnes. Elle est un „qui” unitaire, qui est et se connaît sujet d'un être ou d'un fond complexe de traits »¹⁶². Remarquons en effet dans ce texte un aspect essentiel pour notre analyse : la première partie relève manifestement de la théologie patristique, et plus particulièrement de saint Maxime le Confesseur, tandis que la seconde renvoie plutôt à l'approche philosophique de son époque. On peut citer, en guise d'exemple, le philosophe Scheler¹⁶³ qui fait état d'un « centre spirituel de la personne »¹⁶⁴ : « les personnes, disons-nous, diffèrent les unes des autres, en tant que centres d'activité concrets, par leurs modes d'être »¹⁶⁵. De toute façon, cette articulation entre l'approche patristique et l'approche contemporaine est explicitement mise en évidence par Staniloae lui-même dans une note explicative au cours d'une traduction de saint Maxime :

« Les Pères ont remarqué deux éléments de la personne : l'état de soi concret d'une nature et certains traits distinctifs de chaque personne. Mais l'être commun leur donne, comme un troisième élément, le besoin de chaque personne pour une autre personne. Les Pères ont clarifié ces éléments plutôt ontologiquement et moins psychologiquement et spirituellement. A l'appui de la *réflexion nouvelle*, nous pouvons

maîtrise de façon propre ce qui est commun », cf. D. STANILOAE, *IHRO*, p. 204.

¹⁶¹ Voir la note 212 dans Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri. Partea a doua* (PSB, vol. 81), p. 111 (n.t.i.) ; consulter également la note 257, p. 129 : « S'il n'existait pas des hypostases différentes, il n'y aurait pas de personnes et de motif pour que la communion se réalise. Et s'il n'existait pas un être commun des hypostases, la communion serait impossible à réaliser » (n.t.).

¹⁶² D. STANILOAE, *TDO*, vol. II, p. 38 (n.t.i.).

¹⁶³ Il faut mentionner que Staniloae ne se réfère jamais à Scheler lors de ses débats sur la personne, bien qu'il le cite à propos d'autres problématiques.

¹⁶⁴ Cf. M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective* (trad. par M. Lefebvre), Paris, Payot, 1928, p. 51-52.

¹⁶⁵ M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, p. 96.

dire aujourd’hui que la personne est un *soi conscient de son unicité* en tant que source unitaire de tous ses actes, réflexions et sensations..., et partant donc *responsable* de tous ses mouvements physiques et spirituels. Cette *responsabilité consciente* est un autre trait distinctif de la personne »¹⁶⁶ (nous soulignons).

Comme on peut l’observer, Staniloae repère dans la réflexion patristique deux aspects d’ordre *ontologique* : la subsistance concrète de la nature dans l’hypostase et des traits spécifiques à chaque hypostase. Mais à ces déterminants patristiques, notre auteur ajoute un troisième élément, d’ordre *relationnel*, qu’il repère dans la réflexion contemporaine : le besoin d’une *relation* avec d’autres personnes au moyen de la communauté de nature. Comme argument, Staniloae avance deux des aspects les plus véhiculés dans la pensée moderne sur la personne, la *conscience* et la *responsabilité*, sous-jacentes à toute relation interpersonnelle.

Notons que cette assertion de Staniloae s’inscrit dans son projet d’actualiser la pensée patristique¹⁶⁷, de la faire parler à l’homme contemporain qui vit dans un contexte historique différent, marqué par une culture différente de celle des Pères. Qu’elle le veuille ou non, la théologie est, aux yeux de Staniloae, « liée » considérablement aux « concepts des époques »¹⁶⁸ qu’elle traverse. Sinon, la théologie risque de devenir une pièce stérile, sans aucune pertinence pour la vie de l’Eglise et des fidèles qui vivent à ces époques. De fait, il ne faut aucunement rester figé dans des concepts qui relèvent du passé, tout comme il ne faut pas non plus s’attacher exclusivement au présent¹⁶⁹. Le passé et le présent, voici donc les deux pistes à suivre dans notre projet d’aller aux sources de Staniloae relativement à la personne.

En résumé de ce chapitre s’intéressant à l’hypostase en tant que mode concret de subsistance de la nature humaine, il convient de souligner quatre points essentiels concernant l’évolution du concept de personne lors de cette étape de maturité théologique : 1. Premièrement,

¹⁶⁶ Voir la note 232 de Staniloae dans Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scieri. Partea a doua* (PSB, vol. 81), p. 121-122 : « le soi de l’homme est à la fois unitaire et complexe. L’homme se connaît en tant que *source unitaire des actes* multiples de son corps et de son âme et il vit parfois son soi en oubliant la multiplicité de ses actes, mais il le vit aussi dans chaque acte » (n.t.i.).

¹⁶⁷ Dans l’« Introduction » de sa *Dogmatique*, Staniloae fournit cette précision : « Nous nous sommes efforcé de comprendre les dogmes de l’Eglise dans l’esprit des Pères, mais en même temps, de les comprendre comme ils les auraient compris aujourd’hui. Car ils n’auraient pas fait abstraction de notre temps, comme ils n’ont pas fait abstraction de leur temps », cf. D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 5 (n.t.).

¹⁶⁸ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 106 : « Se fixer dans les concepts qui ont perdu leur validité au cours du temps, vouloir les maintenir en tant que base permanente de la théologie, c’est faire de ces formules théologiques des pièces mortes et étrangères pour la vie de l’Eglise et de ses fidèles dans les époques qui se succèdent » (n.t.).

¹⁶⁹ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 107.

Staniloae voit dans l'hypostase, telle qu'elle a été définie par la théologie des Cappadociens et la formule christologique de Chalcédoine, le seul concept qui puisse conférer un poids *ontologique* à la personne, et faire d'elle une *réalité ferme et concrète* ; 2. Deuxièmement, à la différence de l'étape de jeunesse, où l'hypostase était soit une entité provenant de Dieu (influence boulgakovienne), soit un niveau d'existence poussé de la nature humaine (ouvrage de 1943), l'hypostase est, lors de cette troisième étape, le fruit de *l'acte de Dieu conjugué avec l'acte de la nature*¹⁷⁰. Elle est plus précisément la synthèse de l'acte de Dieu et des parents dans lesquels la nature se trouve renfermée, de telle sorte que « la personne n'émerge que de la personne »¹⁷¹ ; 3. Quant à l'implication de Dieu dans l'émergence d'une nouvelle hypostase, Staniloae insiste sur l'importance de l'*âme* en tant qu'œuvre spéciale de Dieu. Imprimée de l'image divine et comprenant en soi les racines du corps, l'âme constitue la *base de la personne* et assure ainsi la survie ou la pérennité de la personne après la séparation du corps ; 4. Finalement, c'est grâce à ces déterminants que l'hypostase n'est pas seulement un mode d'être de la nature, mais elle possède également des *traits caractéristiques*, auxquels Staniloae rajoute la *conscience* et la *responsabilité*, mises en exergue par les approches théologiques et philosophiques de l'époque.

2. La nature en tant que contenu de la personne

Après avoir observé les étapes et les éléments concernant l'évolution du concept d'hypostase humaine dans la pensée de notre auteur, nous nous intéressons à présent aux aspects essentiels qui déterminent sa définition de la *nature* humaine. Cette nature ne peut être comprise ou définie, selon Staniloae, que grâce à sa constitution à *l'image* de Dieu, raison pour laquelle la thèse palamite du XIV^e siècle traitant de la nature divine est particulièrement importante pour l'éclaircissement de l'anthropologie orthodoxe. Tout ce qu'on peut dire de la nature humaine relève du sceau de l'image divine imprimé en elle depuis sa création. Au regard de cette « conformité originare entre la nature humaine et la nature divine »¹⁷², révélée pleinement lors de l'Incarnation du Fils de Dieu, trois aspects majeurs méritent d'être analysés : a) le rapport de la

¹⁷⁰ Lors de la conception, est à l'œuvre tant *l'acte spécial de Dieu* que la *loi de l'espèce humaine* qui fait que l'homme se constitue comme un être composé à la fois par une âme et un corps, cf. D. STANILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 622.

¹⁷¹ D. STANILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 643 : « S'il existe des personnes, cela veut dire qu'au sommet éternel de l'existence il y a une Personne, parce que la personne n'apparaît que de la personne » (n.t.).

¹⁷² D. STANILOAE, *IHRO*, p. 150.

grâce divine avec la nature humaine ; b) la nature en tant que source unitaire de tous les actes ou les énergies de la personne ; c) et la consubstantialité humaine.

a) Le rapport de la grâce avec la nature humaine

Il est intéressant de remarquer que les premières réflexions de Staniloae au sujet de la nature humaine proprement dite surgissent aussi lors de l'étape de sa filiation boulgakovienne. En traitant de l'état primordial de l'homme, Boulgakov combat la thèse catholique qui distingue entre la *nature pure* de l'homme primordial et le *donum superadditum*, au motif qu'elle risque d'instaurer un dualisme ontologique en l'homme. Selon lui, l'immortalité (*posse non mori*) et la pureté (*posse non peccare*) n'étaient pas des dons extraordinaires, mais des *potentialités naturelles*, donc renfermées dans la nature elle-même, qui devaient se développer au fur et à mesure par la grâce interne à la nature : « L'homme originel n'était par essence ni mortel ni concupiscent, parce que sa nature même comportait la vie de grâce en Dieu et avec Dieu »¹⁷³. De la sorte, la mort et le péché lui apparaissent comme *anormaux et contraires à l'être humain*. Pour sa part, Staniloae reprend ces assertions et perçoit l'état de la nature humaine, après avoir perdu la *grâce divine* par le péché, comme un « état pervers », « anormal » et « non naturel »¹⁷⁴.

En ce qui concerne le dialogue d'Adam avec Dieu au paradis, Staniloae retient un passage de Boulgakov qui lui permet de considérer la vie spirituelle, c'est-à-dire la relation ou le « lien avec Dieu »¹⁷⁵, comme quelque chose de *naturel* à l'homme, et non *surnaturel* : « Dieu venait, dit Boulgakov, converser avec lui à la fraîcheur du jour, comme avec un ami, et cet „entretien” n'était pas un donum SUPERadditum par rapport à sa nature intacte ; au contraire, ce commerce avec Dieu en était une donnée et une fonction à remplir »¹⁷⁶. En d'autres termes,

¹⁷³ S. BOULGAKOV, *Le buisson ardent. Aspects de la vénération orthodoxe de la Mère de Dieu. Essai d'une interprétation dogmatique* (trad. par C. Andronikof), Lausanne, Editions L'Age d'homme, 1987, p. 20.

¹⁷⁴ D. STANILOAE, *IHRO*, p. 116 : « L'homme se retrouve donc dans un état anormal avant sa renaissance par la foi chrétienne... Cet état de nature est factice, non naturel, étant donné le but de son destin » (n.t.).

¹⁷⁵ D. STANILOAE, « Sentițe care nu rezistă (Sentences qui ne résistent pas) », *CD*, vol. I, p. 574 : « Vu qu'elle est à l'image de Dieu, la nature humaine est bonne, elle a comme quelque chose de naturel, de normal, la vie spirituelle supérieure, le lien avec Dieu. Mais vu qu'elle est créée, cette nature peut changer, peut tomber de sa vie divino-humaine » (n.t.) ; le même passage est ensuite repris dans l'article D. STANILOAE, « Ortodoxie și națiune (Orthodoxie et nation) », *Gândirea*, 14 (1935), nr. 2, p. 79 ; cet article se retrouve aussi dans D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 22.

¹⁷⁶ S. BOULGAKOV, *Le buisson ardent*, p. 20 ; cette citation est reprise, d'abord entre guillemets, dans D. STANILOAE, « Sentițe care nu rezistă (Sentences qui ne résistent pas) », p. 574-575 ; et sans guillemets, dans l'article D. STANILOAE, « Ortodoxie și națiune (Orthodoxie et nation) », *Ortodoxie și Româanism*, p. 23.

l'impératif d'une relation avec Dieu est inscrit dans la constitution naturelle de l'homme, ce qui revient à dire qu'il comporte une dimension ontologique ; il est une *donnée*. Ainsi, une fois affectée cette relation spirituelle par le péché, c'est la nature humaine elle-même qui éprouve des conséquences, car la nature ne peut préserver son intégralité fonctionnelle en dehors de sa relation constitutive avec Dieu : « L'état de péché est non seulement un détournement de la *relation juste* de l'homme avec Dieu, mais aussi une *modification ontologique* dans la nature humaine »¹⁷⁷. En perdant la grâce, la nature n'est pas restée dans un *état pur*, comme si elle avait perdu un élément surajouté, mais dans un état, peut-on dire, *affaibli et dénaturé*.

On a là deux aspects essentiels pour notre problématique concernant les deux pôles de la personne chez Staniloae. Premièrement, le pôle ontologique de la personne est, selon la tradition patristique orientale, intimement lié à la grâce divine : « Il est propre à la nature humaine que l'homme soit continuellement arrosé par la grâce divine »¹⁷⁸. Deuxièmement, si le pôle relationnel de la personne repose sur le pôle ontologique, ou si la communion des personnes humaines se fonde sur leur nature commune, la relation des personnes humaines avec la Personne divine repose, quant à elle, sur la « parenté »¹⁷⁹ de la nature humaine avec la nature divine. Il s'agit d'une parenté due à la *grâce* que Dieu lui infuse dans l'*âme* à travers son propre « souffle de vie » (Gn. 2, 7). Ces assertions exigent sans doute un éclaircissement.

- *L'âme humaine et la grâce divine forment une seule unité de vie.*

En partant du postulat que la relation de l'homme à Dieu est exigée par la nature humaine elle-même, et que la nature se pervertit inévitablement en dehors de cette relation, une question importante surgit au sein de notre débat : grâce à quel élément, la personne humaine est-elle capable de cette relation à Dieu, vu l'écart incommensurable entre la nature humaine créée et la nature divine incréée ? Qu'y a-t-il dans cette nature humaine qui la rend *capable* d'un tel lien ? De plus, pourquoi cette nature ne pourrait-elle rester intègre, après sa sortie de la relation à Dieu ?

¹⁷⁷ D. STANILOAE, « Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc (La doctrine orthodoxe et catholique du péché originel) », p. 15 (n.t.i.).

¹⁷⁸ D. STANILOAE, « Sentințe care nu rezistă (Sentences qui ne résistent pas) », *CD*, vol. I, p. 577 : « En réalité, l'homme se trouve continuellement sous les effluves de la grâce, et son état s'élève, se défie continuellement. C'est cela la vie normale de sa nature » (n.t.) ; le même passage dans D. STANILOAE, « Ortodoxie și națiune (Orthodoxie et nation) », *Ortodoxie și Româanism*, p. 31.

¹⁷⁹ En s'appuyant sur saint Grégoire de Nysse et saint Macaire l'Égyptien, Staniloae affirme que l'homme est apparenté à Dieu de par son âme, cf. D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 406-409.

Une première tentative de répondre à cette question est entreprise dans une ample étude de 1956 portant sur l'état primordial de l'homme. Ce qui distingue l'homme de toutes les autres créatures n'est ici que l'*image divine* imprimée dans sa nature par le « souffle » mystérieux de Dieu. C'est sur cette image que repose la *relation* particulière de l'homme à Dieu, d'où le titre d'un sous-chapitre de cette étude : « La relation à Dieu, élément constitutif de l'image divine dans l'homme »¹⁸⁰. Notons que l'importance de cette idée pour Staniloae est reconfirmée par sa reprise, 20 ans plus tard, dans la partie anthropologique de la *Dogmatique* : « C'est dans cette relation consciente et volontaire de notre être avec Dieu, grâce à l'âme apparentée à Dieu, que réside l'image de Dieu dans l'homme »¹⁸¹. Dit autrement, le fondement de cette relation, le sol sur lequel elle repose, est cette image de Dieu en tant que « structure ontologique de l'homme »¹⁸², qui tend vers la communion avec Dieu. Il s'agit d'une image que Staniloae applique, semble-t-il, assez souvent à l'âme seule. Ce qui rend donc possible cette relation, c'est l'âme portant imprimée en elle l'image divine : « l'âme de l'homme est à l'image de la vie divine et capable d'être unie à elle »¹⁸³. Mais en quoi consisterait plus concrètement cette capacité de l'âme, due à l'image divine ?

Afin de répondre à cette question, l'attention du théologien roumain se concentre sur le teneur du « souffle » vivificateur de Dieu, évoqué dans la Gn 2,7. Suite à l'interprétation patristique (Palamas et les Cappadociens), reprise et approfondie tant par V. Lossky¹⁸⁴ que par Staniloae, on peut voir dans ce « souffle » divin un « acte par lequel Dieu plante, simultanément avec l'âme, la grâce divine »¹⁸⁵. A travers cet acte, Dieu implante en l'homme, non seulement la « vie biologique » propre aussi aux animaux qui n'ont pas reçu le souffle divin, mais plutôt la « vie spirituelle »¹⁸⁶, c'est-à-dire la vie de communion avec Lui-même. C'est pourquoi Staniloae insiste ailleurs sur le fait que l'âme humaine est indissolublement unie aux pouvoirs divins :

¹⁸⁰ D. STANILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », *Ortodoxia*, 3 (1956), p. 323.

¹⁸¹ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 406-407 : « L'homme est à l'image de Dieu parce qu'en ayant une âme apparentée à Dieu, il tend vers Dieu, il se trouve dans une relation vivante avec Dieu » (n.t.).

¹⁸² D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 427 : « L'image divine consiste dans la structure ontologique de l'homme, conçu pour tendre vers la communion avec la communion suprême, celle des Personnes divines, qui est la source de toute communion, et avec les personnes humaines » (n.t.).

¹⁸³ D. STANILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 323 (n.t.).

¹⁸⁴ V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, p. 113 : « Le souffle divin indique donc un mode de création en vertu duquel l'esprit humain est intimement lié avec la grâce ».

¹⁸⁵ D. STANILOAE, « L'image de Dieu et la déification de l'homme », p. 110.

¹⁸⁶ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 409.

« Une *âme humaine*, ou un homme totalement séparé du *pouvoir divin* ne peut être conçu. Quand les Pères nomment l'âme de l'homme 'parcelle' de Dieu, ou 'apparentée' à Dieu, ils ne se réfèrent pas à une entité spirituelle existante en elle-même, mais à *cette entité intimement unie avec le pouvoir divin* soutenant l'homme. L'homme ne peut être sans une certaine 'participation à Dieu', c'est-à-dire au pouvoir de Dieu »¹⁸⁷ (nous soulignons).

En vertu de leur origine commune dans le « souffle » divin, l'âme rationnelle et la grâce divine (perçue comme un pouvoir ou une énergie créée du Saint Esprit), sont si intimement liées l'une à l'autre qu'elles forment une seule entité appelée parfois par les Pères « parcelle de Dieu », ce qui n'est pas à confondre avec le panthéisme. Par sa constitution ou création, l'âme est mise dans une relation indispensable avec la grâce, elle exige la présence constante de la grâce en vue de son fonctionnement normal. C'est ainsi que, sans l'assistance permanente de la grâce divine, l'homme tombe dans ce que Staniloae appelle un « état de corruption de la nature »¹⁸⁸, un état anormal.

Pour revenir à la problématique de l'état primordial, « l'âme et la grâce constituaient, nous dit Staniloae, une *unité de vie* et c'était cela, *l'image entière*, l'état normal ou intégral de la nature humaine, la plénitude de l'âme »¹⁸⁹. Autrement dit, l'image divine en l'homme, sur laquelle repose, comme on l'a déjà énoncé, la relation de la personne humaine à la Personne divine, et qui représente l'intégralité de la nature humaine, se réfère précisément à cette synthèse de l'âme et de la grâce¹⁹⁰, due au « souffle » de Dieu. L'homme primordial n'a pas été créé en deux reprises, d'abord la nature en tant que « base » et ensuite la grâce en tant qu'« ajout extraordinaire », surnaturel, mais il a reçu tout cela au même instant, en tant que « tout »¹⁹¹ constitué par le même souffle divin. Autrement dit, le « naturel » et le « surnaturel » n'étaient pas

¹⁸⁷ D. STANILOAE, « L'image de Dieu et la déification de l'homme », p. 110.

¹⁸⁸ D. STANILOAE, « Ortodoxie și națiune (Orthodoxie et nation) », *Ortodoxie și Româanism*, p. 23 : « L'état de l'homme après la chute n'est pas un état naturel, l'état de la „nature pure”, mais un état de corruption de la nature ; il n'a plus la nature dans sa plénitude et dans sa normalité ; il a une nature endommagée, où s'est introduite la défektivité » (n.t.) ; ce passage, légèrement modifié, est repris dans D. STANILOAE, « Sentințe care nu rezistă (Sentences qui ne résistent pas) », *CD*, vol. I, p. 575.

¹⁸⁹ D. STANILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 324 (n.t.i.).

¹⁹⁰ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 408 : « L'image est perçue dans une participation à la Sainte Trinité, et c'est ainsi qu'elle consiste dans l'âme mentale et rationnelle, et dans la grâce en tant qu'énergie créée du Saint Esprit » (n.t.i.).

¹⁹¹ D. STANILOAE, « Sentințe care nu rezistă (Sentences qui ne résistent pas) », *CD*, vol. I, p. 575 ; voir aussi D. STANILOAE, « Ortodoxie și națiune (Orthodoxie et nation) », *Ortodoxie și Româanism*, p. 27.

pour lui deux niveaux séparés, mais ceux-ci fusionnaient dans un « seul ordre de vie »¹⁹². A l'appui de ce « rapport dialectique »¹⁹³ de l'âme et de la grâce, qui se distinguent et forment néanmoins une *unité* indivisible, le théologien roumain met en avant, à plusieurs reprises, l'exemple du rapport indissoluble entre le poumon et l'air :

« Dans ce sens, la grâce, quoique n'entrant pas dans la constitution de la nature humaine, fait nécessairement part de son existence ; c'est un fait analogue avec le rapport entre le poumon et l'air. L'air est nécessaire pour l'existence de la nature humaine, quoiqu'il n'entre pas dans la constitution de cette nature »¹⁹⁴.

Ce texte nous permet d'observer deux aspects relatifs à l'« unité » si étroite entre la grâce et la nature humaine : a) premièrement, tout comme le poumon comporte non seulement la *capacité* de se nourrir constamment d'air, mais aussi la *nécessité* vitale de cet acte de nutrition, de même la nature humaine est elle aussi structurée par cette « nécessité »¹⁹⁵ d'être dans l'ambiance de la grâce. Elle est comme un organe qui cherche ontologiquement à s'alimenter de cette vie spirituelle, en dehors de laquelle elle souffre terriblement et meurt : « on peut considérer cette participation à la vie divine, la déification de l'homme, comme quelque chose qui est propre à sa nature, et qui est exigé par elle »¹⁹⁶ ; b) et deuxièmement, tout comme l'air est, d'une certaine façon, constitutif de l'organisme, vu qu'il le pénètre continuellement pour assurer sa survie, mais il reste toutefois distinct des poumons et ne se confond pas avec eux, de la même manière, « d'un côté, la grâce divine tient à la nature humaine, est nécessaire pour son fonctionnement normal, mais de l'autre côté, elle est *distincte* de cette nature »¹⁹⁷.

¹⁹² D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 428-429.

¹⁹³ Consulter l'ouvrage à la rédaction duquel Staniloae avait collaboré, sans être cependant mentionné à cause de ses problèmes avec la Sécurité en 1958 : N. CHIȚESCU, I. TODORAN, I. PETREUȚĂ, *Teologia Dogmatică și Simbolică. Manual pentru Institutele teologice* (La Théologie Dogmatique et Symbolique. Manuel pour les Instituts théologiques), vol. II, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1958, p. 690 : « Entre nature et grâce, il y a un rapport dialectique ».

¹⁹⁴ D. STANILOAE, « L'image de Dieu et la déification de l'homme », p. 111 ; le même exemple revient dans son article de 1956 : D. STANILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 342 : « le fonctionnement normal des poumons tient de la nature de l'organisme, mais il est en même temps conditionné par l'air. Le couper de son lien avec l'air, le prive d'air et est en même temps cause de maladie » (n.t.) ; N. CHIȚESCU *et alii*, *Teologia Dogmatică și Simbolică* (La Théologie Dogmatique et Symbolique), p. 690 : « Tout comme l'air, bien que n'étant pas un composant de notre nature physique, entre cependant de manière nécessaire dans son fonctionnement normal, de même la grâce, loin d'empêcher notre nature spirituelle dans sa vie normale, est elle-même ce qui lui donne la possibilité d'une vie normale » (n.t.).

¹⁹⁵ D. STANILOAE, « Ortodoxie și națiune (Orthodoxie et nation) », *Ortodoxie și Românism*, p. 24.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 25.

¹⁹⁷ D. STANILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 342 (n.t.).

Ces précisions sont enfin destinées à écarter le danger de panthéisme dans la compréhension du rapport entre la grâce et la nature humaine. Pour synthétiser la réponse aux questions soulevées ci-dessus, notons que, si la nature humaine exige la *relation* de la personne humaine avec la Personne divine, ceci est dû au lien indestructible de *l'âme et de la grâce*, à savoir *l'image divine* imprimée en l'homme au moyen du « souffle » de Dieu. Tout cela implique une *parenté énigmatique* entre les deux natures, ou une « conformité » et une « harmonie »¹⁹⁸ ineffables de l'humain avec le divin.

• *Le rapport de la nature humaine à la grâce divine après la chute*

Après avoir souligné l'importance du « souffle » divin en tant que clé herméneutique de l'harmonie entre la nature humaine et la grâce, harmonie traduite par l'expression « une seule unité de vie », d'où « surgit la communion de l'homme avec Dieu »¹⁹⁹, une autre question s'impose inévitablement : compte tenu de cette « nature théandrique »²⁰⁰ de l'homme, quelles sont, du point de vue ontologique, les conséquences du péché ? En quoi consisterait cette nature *pervertie* ou *corrompue* par la perte de la grâce ? S'agirait-il d'une nature absolument incapable d'une relation à Dieu ?

La perte de la grâce entraîne, comme on l'a brièvement remarqué au début de ce sous-chapitre, une *modification ontologique* en l'homme. Si avant la chute, sa nature se trouvait dans un « état normal », après cet événement, en perdant la grâce, elle tombe dans un état « dénaturé »²⁰¹. Il importe ici d'observer les trois déterminants de la condition pécheresse survenue après la chute des proto-parents : a) la « perte de l'harmonie intérieure » entre l'esprit et le corps : en étant dépossédé de son lien avec Dieu au moyen de la grâce, l'esprit subit l'esclavage du corps et de sa sensibilité ; b) la « rupture de l'équilibre entre l'homme et le monde » : en succombant aux besoins en constante augmentation de son corps, l'homme s'attache presque exclusivement et de manière avide à la matérialité de ce monde, considérée comme une source de plaisirs, ce qui entraîne en conséquence une désharmonie entre eux deux ;

¹⁹⁸ D. STANILOAE, « Natură și har în teologia bizantină (Nature et grâce dans la théologie byzantine) », *Ortodoxia*, 3 (1974), p. 392.

¹⁹⁹ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 409.

²⁰⁰ D. STANILOAE, « Ortodoxie și națiune (Orthodoxie et nation) », *Ortodoxie și Româanism*, p. 25 : « De la nature de l'homme tiennent non seulement le corps et l'âme, mais aussi la vie divino-humaine. L'homme est un être théandrique dans sa nature » (n.t.).

²⁰¹ N. CHIȚESCU *et alii*, *Teologia Dogmatică și Simbolică* (La Théologie Dogmatique et Symbolique), p. 686 : « La nature primordiale était dans un état normal en vertu de la grâce. La perte de la grâce a entraîné une dénaturation de l'homme » (n.t.).

c) à la suite de ces deux aspects survient inévitablement la « rupture de la communion entre l'homme et l'homme »²⁰² : engagés dans la lutte égoïste pour les richesses du monde, les hommes perdent ainsi leur harmonie interhumaine. Pour synthétiser, on peut dire que la perte de « l'harmonie avec Dieu », plus exactement de la *grâce* ayant assuré cette harmonie, entraîne en outre la perte de trois autres catégories d'harmonie : celle intérieure avec soi-même, celle extérieure avec toute la création, et celle interhumaine.

Selon la thèse de saint Maxime le Confesseur, le premier à avoir entrepris, au sens de Staniloae, une « anthropologie théologique » ou une « anthropo-théologie »²⁰³, par l'accent qu'il a mis sur la conformité entre l'humain et le divin :

« toute la création est amenée à l'existence afin d'être et de progresser par son mouvement dans *l'harmonie avec Dieu*. Dans la nature de toutes les créatures, mais plus particulièrement *dans la nature humaine*, cette harmonie est plantée en tant que *donnée* et *tendance* ou potentialité dynamique, qui s'actualise progressivement et s'accomplit dans la déification selon la grâce »²⁰⁴ (nous soulignons).

L'harmonie avec Dieu, en tant que *donnée* et *aspiration* caractérisant toute la création, est donc inscrite dans la structure *ontologique* du créé. C'est cette harmonie qui définit et détermine ontologiquement toute l'existence, car elle se trouve à *la base* de toute mise en existence et constitue en même temps le *but* à atteindre à travers le mouvement dans le temps ; elle représente à la fois une donnée et une potentialité à actualiser. Chaque créature, et l'homme en particulier, ne font tout au long de leur existence qu'avancer vers la communion ou l'harmonie avec le Créateur, harmonie exigée par leur propre être *participant*²⁰⁵ incessamment aux pouvoirs de Dieu : « Au fond, toutes les créatures participent à Dieu, c'est-à-dire à *son pouvoir*. Mais l'âme humaine participe à Dieu d'une manière plus accentuée, vu qu'elle reflète dans l'ordre créé le caractère *conscient* ou *personnel* de Dieu »²⁰⁶. Selon Staniloae, le dynamisme constitutif de l'existence créée, amplement mis en lumière par les sciences naturelles du XX^e siècle, n'exprime rien d'autre que l'avancement de la création entière vers l'harmonie avec Dieu.

²⁰² D. STANILOAE, « Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc (La doctrine orthodoxe et catholique du péché originel) », p. 15-16.

²⁰³ D. STANILOAE, « Natură și har în teologia bizantină (Nature et grâce dans la théologie byzantine) », p. 392.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 393 (n.t.).

²⁰⁵ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 168 : « Le contenu limité des réalités créées ne peut exister sans le pouvoir de l'infinité trinitaire et en dehors d'elle. En existant dès le début par une participation à cette infinité, les réalités créées sont appelées à atteindre une participation de plus en plus renforcée » (n.t.).

²⁰⁶ D. STANILOAE, « L'image de Dieu et la déification de l'homme », p. 110-111 (nous soulignons).

Cela étant, on comprend mieux la raison pour laquelle le péché originel introduit une modification ontologique dans l'homme : en perdant l'harmonie avec Dieu, qui est enracinée dans la nature humaine et exigée par elle²⁰⁷, l'homme se trouve ainsi affecté dans ses profondeurs ontologiques et perd en conséquence les trois autres types d'harmonie. Cela équivaut, pour ainsi dire, à sa « mort spirituelle », d'où découle par la suite sa « mort corporelle »²⁰⁸. Or, cette mort spirituelle est absolument *impropre* à la nature humaine, étant donné qu'elle suppose au moins deux types d'antagonismes inadéquats à son destin : a) d'une part, à l'intérieur de l'*hypostase* humaine : le désaccord mis en place entre l'âme et son corps, ce qui se traduit par l'assujettissement de l'âme ; b) et d'autre part, à l'intérieur de la *nature* humaine elle-même : la division ou la scission entre les hypostases de la même nature, car chacune se met à l'écart des autres pour des raisons égoïstes, ce qui conduit à une « déchirure de la nature humaine »²⁰⁹ subsistant dans ces hypostases. C'est enfin en cela que réside la réponse à notre question concernant la *nature corrompue* par la perte de l'harmonie avec Dieu, pour autant que l'intégralité de cette nature consiste à la fois dans l'« harmonie de l'individu en lui-même » et dans l'« harmonie avec les autres hommes »²¹⁰.

Quant à la question touchant la capacité ou l'incapacité de cette nature pervertie à une *relation* avec Dieu, il importe de mettre succinctement en avant une particularité qui distingue substantiellement Staniloae de la théologie dialectique. Face à l'« idée de la transcendance absolue de Dieu ou de la diastase entre Dieu et l'homme », identifiée comme « idée fondamentale »²¹¹ de la théologie dialectique de 1930 (il s'agit de Barth en particulier²¹²) qui

²⁰⁷ De telle sorte que « dans la notion de l'être entre l'harmonie de l'homme avec ses pairs et avec Dieu », cf. D. STANILOAE, « Natură și har în teologia bizantină (Nature et grâce dans la théologie byzantine) », p. 397.

²⁰⁸ D. STANILOAE, « Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc (La doctrine orthodoxe et catholique du péché originel) », p. 16 : « Tout cet état de l'homme (après la chute) s'appelle mort spirituelle. Elle est due à la perte de la grâce divine... Et tout comme le corps meurt sans l'âme, de même l'âme meurt sans la grâce, ou sans l'Esprit de la vie. La mort physique sera seulement une conséquence du processus de désintégration amorcé en l'homme par la perte de la grâce divine » (n.t.).

²⁰⁹ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 304.

²¹⁰ D. STANILOAE, « Natură și har în teologia bizantină (Nature et grâce dans la théologie byzantine) », p. 399.

²¹¹ D. STANILOAE, « Curente nouă în teologia protestantă germană (Des courants nouveaux dans la théologie protestante allemande) », *RT*, 7-8 (1929), p. 236-238. Au cours de cet article, Staniloae se contente de constater que d'autres théologiens protestants considéraient cette idée comme « exagérée à l'extrême » et « totalement étrangère à la Sainte Ecriture » qui affirme, au contraire, un « Dieu proche », un « Dieu en nous ».

²¹² Le théologien roumain découvre la théologie de Barth lors de son séjour en Allemagne, de 1928 à 1929, cf. M.-A. C. de BEAUREGARD, *Dumitru Stăniloae. Ose comprendre que Je t'aime*, p. 21-22 où Stăniloae confie : « Mais il m'a paru aussitôt que ce n'est pas exactement la conception chrétienne. On accentue à l'excès dans cette théologie dite „dialectique” la séparation, la distance entre Dieu et l'homme. C'est la théorie de la „diastase”. Cependant j'ai gagné de cette théologie l'affirmation d'un Dieu vivant, de la transcendance de Dieu en face de l'homme ».

accentue l'impossibilité pour l'homme de s'« ancrer en Dieu »²¹³, le théologien roumain oppose la distinction classique entre l'*image* et la *ressemblance* : par le péché originel, l'homme ne perd que la ressemblance à Dieu, tandis que l'image est conservée, car elle est constitutive de l'homme. Cette image possède, selon lui, une dimension *ontologique* – le « sujet conscient et libre » – et une dimension *déontologique* – la « tendance vers la vérité et le bien »²¹⁴. Or, par le péché, l'image n'est qu'altérée, affaiblie²¹⁵, dans sa dimension *déontologique*, mais non détruite, ce qui explique la persistance en l'homme déchu d'une « certaine aspiration à Dieu », voire « relation avec Lui »²¹⁶. D'ailleurs, l'humain doué de l'image divine ne saurait jamais être conçu en dehors d'une « certaine relation au divin »²¹⁷. Bien que cette relation soit pervertie après la chute (non pas annulée), l'homme garde encore le fondement ontologique sur lequel elle repose, à savoir l'image divine. On retient en ce sens une déclaration de Staniloae lui-même relative au « souffle » divin, déclaration qui éclaire le rapport de la nature humaine et de la grâce après la chute primordiale :

« On pourrait comprendre celui-ci [le souffle divin] comme un lien indissoluble entre notre âme et le pouvoir de Dieu, qui lui donne la possibilité de subsister à Son image. En ce sens, l'*image* continue, grâce à une *énergie créée*, à subsister même en l'homme déchu, plutôt comme une *relation et un dialogue ontologique* que comme une relation et un dialogue de connaissance et d'amour envers Dieu »²¹⁸.

Ainsi qu'on peut le constater, la corruption de la nature humaine par le péché, affirmée dans la théologie orthodoxe, ne doit pas être interprétée au sens d'une « mort totale »²¹⁹ pour la vie spirituelle, pour la relation à Dieu. Bien qu'affaiblie dans ses capacités, la *raison* humaine peut encore avoir certaines intuitions concernant Dieu (Rm 1,19-20), et la *volonté* humaine, bien

²¹³ D. STANILOAE, « Metafizica lui Lucian Blaga (La métaphysique de Lucian Blaga) », *RT*, 11-12 (1934), p. 401 : « Cette théologie affirme que l'homme ne peut pas, par quoi que ce soit, s'ancrer en Dieu : ni par les modes de la connaissance ni par les œuvres. Tous les chemins partant de nous à Dieu aboutissent à un gouffre. Nous sommes irrémédiablement enfermés dans notre subjectivité humaine, sans pouvoir aucunement communier avec Dieu » (n.t.).

²¹⁴ D. STANILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme selon les trois Confessions) », p. 340.

²¹⁵ Voir la conclusion de la partie anthropologique de D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 507 : « Le péché nous a empêché d'arriver et de persister dans la communion plénière avec Dieu et les hommes, avant le Christ. Il a empêché la réalisation intégrale des aspirations nobles inscrites dans notre être. Mais l'image de Dieu a été seulement assombrie et affaiblie, non pas complètement effacée » (n.t.).

²¹⁶ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 409.

²¹⁷ D. STANILOAE, « Doctrina protestantă despre păcatul ereditar judecată din punct de vedere ortodox (La doctrine protestante du péché héréditaire, pensée du point de vue orthodoxe) », p. 198 (n.t.).

²¹⁸ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, note 40, p. 408 (n.t.i.).

²¹⁹ D. STANILOAE, « Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc (La doctrine orthodoxe et catholique du péché originel) », p. 19

qu'assez pervertie dans ses orientations, garde un certain pouvoir d'accomplir en partie les commandements de la loi morale (Rm 2,14-15). En fin de compte, pour répondre à notre question, l'homme, en préservant son âme après la chute, « conserve une certaine grâce de Dieu, ou il se trouve dans une certaine aspiration à Dieu, et donc dans une relation avec Lui »²²⁰. Dit autrement, l'homme reste malgré tout un « participant potentiel ou inaccompli » à Dieu. C'est la raison pour laquelle il pourra être élevé, par l'immersion de la Parole divine dans la nature humaine, au statut de « participant actuel ou accompli »²²¹. En dehors de la persistance latente de cette *relation*, au moins au niveau ontologique, l'œuvre du Christ serait incompréhensible et impossible à réaliser.

b) La nature humaine en tant que source unitaire des énergies

En rappelant ce qu'on a souligné au début de ce sous-chapitre, toute analyse portant sur la nature humaine doit nécessairement partir de sa constitution à *l'image* de Dieu, ce qui nous permet de repérer trois aspects à éclaircir. Après avoir mis en avant le premier, celui touchant au rapport indissoluble entre la nature humaine et la grâce, la suite de notre analyse s'intéresse au deuxième aspect, celui de la nature humaine en tant que *source des énergies humaines*. De même que le premier, ce deuxième aspect relève de l'image divine constitutive de la nature humaine. C'est la raison pour laquelle nous esquissons d'abord quelques aspects concernant la distinction entre la nature divine et ses énergies créées. Cette distinction représente, selon Rogobete, « l'arrière-plan de la plupart des enseignements de Staniloae sur Dieu et sur ses relations avec la création »²²², y compris avec l'homme.

• La nature divine et ses énergies créées

Le premier projet du jeune théologien, devenu docteur en 1928, vise la théologie néo-byzantine²²³ qu'il apprécie comme une « théologie profondément personnelle », une « théologie des expériences spirituelles », du « contact avec Dieu ». C'est une « théologie imprégnée de

²²⁰ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 409 (n.t.).

²²¹ N. CHIȚESCU *et alii*, *Teologia Dogmatică și Simbolică* (La Théologie Dogmatique et Symbolique), vol. II, p. 688 : « A travers Jésus-Christ, l'Esprit a pénétré avec sa grâce dans la nature de l'homme ; Il l'a transformé de participant potentiel ou inaccompli en participant actuel et accompli » (n.t.).

²²² S. E. ROGOBETE, *O ontologie a iubirii* (Une ontologie de l'amour), p. 180.

²²³ En obtenant une bourse pour ses études approfondies en byzantinologie et dogmatique, Staniloae séjourne en 1928-1929 à München, Berlin, Paris et Belgrade, cf. V. POPA, *Părintele Dumitru Stăniloae. Biobibliografie* (Le père Dumitru Staniloae. Biobibliographie), p. 13-14.

l'éthos monacal »²²⁴, difficile à comprendre pour l'homme moderne, par rapport à la théologie scolastique et rationnelle enseignée dans les facultés de théologie orthodoxe de l'époque. D'ailleurs, par l'accent qu'elle met sur la *relation* ou le contact spirituel avec Dieu, la théologie néo-byzantine, en particulier grâce à saint Grégoire Palamas²²⁵ et à sa doctrine des « énergies créées », se distingue aussi de la théologie des Pères d'avant saint Jean Damascène (VII^e siècle), une théologie « dominée le plus souvent par l'intellect », marquée par des « réflexions d'ordre intellectuel sur la vérité »²²⁶.

La découverte de la théologie palamite et de sa distinction entre l'être divin et les actes ou énergies divines, aide Staniloae à trouver l'expression d'un Dieu vivant, intimement lié et préoccupé par l'homme et par son destin, un Dieu personnel et irréductible aux formules d'un système théologique, quel qu'il soit. « Incommunicable et invisible » par son *être*, ce Dieu se montre « communicable, visible et accessible » par les *énergies* jaillissant de son être, ce qui rend possible « l'expérience apophatique de l'union à Dieu, la participation à Lui par la grâce et la déification de l'homme »²²⁷. Un Dieu absolument transcendant dans son être immobile et inaccessible serait dépourvu de tout caractère personnel-relationnel, privé de tout moyen de se rapporter à sa création. Tout de même, un Dieu sans aucune transcendance, donc réductible de manière panthéiste à l'immanence, serait également dépourvu de son caractère personnel, vu que ce caractère suppose une identité inaliénable.

En tant que Dieu entièrement *personnel*, Il ne peut être perçu et exprimé que de façon *antinomique*, tel que le fait la Sainte Ecriture : il doit être à la fois transcendant et immanent²²⁸, non cognoscible et cognoscible, inaccessible et accessible. Or la thèse palamite constitue, au sens de Staniloae, la seule perspective apte à exprimer cette vérité antinomique : « *par son être, Dieu est inaccessible, et par ses pouvoirs et œuvres, Il descend jusqu'à nous* »²²⁹. Cette thèse est, par

²²⁴ D. STANILOAE, « Calea spre lumina dumnezeiască la Sf. Grigorie Palama (Le chemin vers la lumière divine chez saint Grégoire Palamas) », *Anuarul Academiei Teologice Andreiene*, 6 (1929-1930), p. 55-56.

²²⁵ Staniloae déboute son activité de traducteur patristique par quelques traités de saint Grégoire Palamas portant sur la prière hésychaste et la lumière divine. Consulter D. STANILOAE, « Două tratate ale Sf. Grigorie Palama (Deux traités de St Grégoire Palamas) », *Anuarul Academiei Teologice Andreiene*, 9 (1932-1933), p. 5-70.

²²⁶ D. STANILOAE, « Calea spre lumina dumnezeiască la Sf. Grigorie Palama (Le chemin vers la lumière divine chez saint Grégoire Palamas) », p. 56.

²²⁷ N. CHIȚESCU *et alii*, *Teologia Dogmatică și Simbolică* (La Théologie Dogmatique et Symbolique), vol. I, p. 325.

²²⁸ Șt. BUCHIU, *Cunoașterea apofatică în gândirea părintelui Stăniloae* (La connaissance apophatique dans la pensée du père Staniloae), p. 51.

²²⁹ D. STANILOAE, « Încercare despre teofanii, I (Essai sur les théophanies, I) », *CD*, vol. I, p. 706 (n.t.) ; D. STANILOAE, *Ortodoxie și Românisim* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 146 (l'auteur souligne).

suite, la seule à même de préserver le caractère *personnel* de Dieu et de mettre en valeur son caractère à la fois communicable et incommunicable²³⁰, d'où l'importance dont elle jouit chez le théologien roumain. Quelque 50 ans après ses premières réflexions sur Palamas, la partie de sa *Dogmatique* qui traite de Dieu, s'ouvre sur cette phrase : « Les Pères orientaux ont fait une distinction entre l'être et les œuvres de Dieu. Saint Grégoire Palamas n'a fait qu'insister sur la distinction entre l'être de Dieu et les œuvres incréées jaillissant de celui-ci »²³¹.

Révétons ainsi succinctement certaines particularités du rapport entre l'être divin et ses énergies, mises en avant par l'approche palamite. Premièrement, il y a une distinction à effectuer entre *pouvoirs / énergies* et *œuvres* divines : « Il faut distinguer en elles (les œuvres, n.n.) entre *potentialité* et *acte*. En tant que potentialités, elles existent simultanément avec l'être divin, par son existence elle-même. Mais ces potentialités deviennent des actes, des œuvres, par la *volonté* de Dieu »²³². Autrement dit, loin d'être comprise comme une « force se manifestant de manière automatique, selon un ordre préétabli depuis des siècles »²³³, l'*œuvre* n'est que la « manifestation du pouvoir intrinsèque »²³⁴, sa mise en œuvre, par la volonté divine, ce qui renforce manifestement le caractère *personnel* de Dieu²³⁵. *Intrinsèques et constitutives de l'être*, ces énergies sont en effet responsables du mouvement *relationnel* de l'être ; elles ne s'ajoutent pas de manière accidentelle à l'être, car « il ne peut exister une nature sans pouvoirs et œuvres »²³⁶. Une telle nature dépourvue de toute énergie ne serait que le fruit d'une réflexion abstraite, elle ne jouirait pas de l'existence.

²³⁰ D. STANILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* (La vie et la théologie de saint Grégoire Palamas), București, Ed. Scripta, 1993, p. 76-77 : « En tant qu'être au-dessus de l'être, Dieu est inexprimable et impensable, Il est sans relations extérieures et incommunicable ; mais en tant qu'être des choses et vie des vivants, Dieu est pensé, appelé et communiqué par toutes les créatures. Dieu est à la fois incommunicable et communicable ; incommunicable en tant que supérieur à l'être, communicable en tant que source des pouvoirs créateurs » (n.t.).

²³¹ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 150 (n.t.).

²³² N. CHIȚESCU *et alii*, *Teologia Dogmatică și Simbolică* (La Théologie Dogmatique et Symbolique), vol. I, p. 327 (n.t.).

²³³ D. STANILOAE, *Dieu est amour*, p. 29 ; D. STĂNILOAE, « Dumnezeu este iubire », p. 369.

²³⁴ D. STANILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* (La vie et la théologie de saint Grégoire Palamas), p. 133 : « L'œuvre est la manifestation du pouvoir intrinsèque (Θεια δυναμικ φανερούμενη), le mouvement du pouvoir de l'être... Seulement la *manifestation* de l'œuvre commence et finit ; en tant que potentialité, l'œuvre est éternelle » (n.t.).

²³⁵ D. STANILOAE, « Dumnezeu este iubire (Dieu est amour) », p. 369 : En tant que telles, les énergies « supposent la Personne, ou les Personnes divines, elles ont un caractère personnel. Elles sont des actes contingents, absolument libres et nullement nécessaires à Dieu » (n.t.) ; la traduction française modifie ici un petit peu le sens original, cf. D. STANILOAE, *Dieu est amour*, p. 30.

²³⁶ N. CHIȚESCU *et alii*, *Teologia Dogmatică și Simbolică* (La Théologie Dogmatique et Symbolique), vol. I, p. 330 (n.t.) ; cette même phrase est reprise, sans être indiquée, dans D. STANILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* (La vie et la théologie de saint Grégoire Palamas), p. 133.

Deuxièmement, bien que *distincts* l'un de l'autre, l'être et ses énergies sont à jamais *inséparables*. Leur distinction réside, comme on l'a déjà anticipé, dans le fait que « les œuvres surgissent *de l'être*, mais l'être ne surgit pas des œuvres », c'est-à-dire l'être est la « cause ou la source », tandis que les œuvres sont toujours les « effets de cette cause »²³⁷, rapport impossible à inverser. Néanmoins, cette distinction n'implique aucunement une séparation, une distance ou un intervalle, entre la nature et ses œuvres. Partout et en chaque œuvre qui se manifeste dans le monde, c'est *Dieu tout entier* qui est à l'œuvre, qui se fait descendre dans la création : « Dans chacune de ces œuvres ou énergies se trouve Dieu entier, à la fois à l'œuvre et au-dessus de l'œuvre ou du mouvement »²³⁸. Cette inséparabilité suppose en conséquence deux caractéristiques propres aux œuvres : a) tout comme la nature divine, les œuvres en tant que potentialités sont elles aussi *incrées*, même si certaines d'entre elles, en tant que manifestations, peuvent avoir un *commencement* et une *fin* : « Toutes les œuvres de Dieu sont *incrées*, mais toutes ne sont pas sans commencement. Le pouvoir créateur n'a ni commencement ni fin, mais l'acte créateur en a »²³⁹ ; b) en vertu de cette inséparabilité, la pluralité des énergies ne contredit pas ou ne détruit pas la *simplicité* et l'*unité* de la nature, mais elle confirme plutôt sa richesse et sa plénitude : « l'être divin est tout simple, indéterminable et unitaire, mais regorgeant de potentialités infinies »²⁴⁰.

Par ailleurs, à l'inséparabilité entre l'être et ses énergies vient s'adjoindre l'inséparabilité entre *l'être* et *la personne* dans laquelle l'être subsiste réellement, de même que l'inséparabilité entre la *personne* et *son œuvre*. De cette façon, « l'œuvre est seulement le mode par lequel la personne rend active une possibilité de l'être »²⁴¹. Partout où l'œuvre se manifeste, c'est la

²³⁷ D. STANILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* (La vie et la théologie de saint Grégoire Palamas), p. 134 : « La distinction entre être et œuvres se réduit au fait que l'être est la cause ou la source, et les œuvres sont les effets de la cause, les émanations inséparables de celle-ci » (n.t.) ; cette phrase exprime le propos suivant de saint Grégoire PALAMAS, « Apologie mai extinsă (Apologie plus étendue) », dans D. STANILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 220 : « l'être est la cause, l'œuvre est causé ; le premier subsiste en soi, la deuxième ne subsiste pas en soi ; tous les œuvres sont liés à ce supra-être » (n.t.).

²³⁸ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 150 (n.t.).

²³⁹ D. STANILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* (La vie et la théologie de St Grégoire Palamas), p. 73 (n.t.).

²⁴⁰ D. STANILOAE, « Încercare despre teofanii, I (Essai sur les théophanies, I) », *CD*, vol. I, p. 708 (n.t.) ; D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româniism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 149. Voir également D. STANILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* (La vie et la théologie de saint Grégoire Palamas), p. 70 et 76 : Dieu « ne perd pas sa simplicité et unité à cause des pouvoirs qui sont en Lui » (n.t.).

²⁴¹ N. CHIȚESCU *et alii*, *Teologia Dogmatică și Simbolică* (La Théologie Dogmatique et Symbolique), vol. I, p. 332 : « il n'existe pas une distance entre la personne et l'œuvre, de même qu'il n'en existe pas non plus entre l'être et l'œuvre, ou entre l'être et la personne » (n.t.).

personne toute entière, y compris donc son être, qui sont présents, grâce à leur inséparabilité. Et c'est uniquement cette œuvre jaillissant de l'être divin que les Personnes divines communient à nous, en tant que personnes créées : « Nous n'éprouvons de Dieu que ses œuvres diverses. En outre, nous savons qu'à leur base se trouve l'essence qui subsiste personnellement, mais nous ne savons pas ce qu'elle est, car elle est une essence au-dessus de toute essence »²⁴². Communier avec Dieu, c'est donc communier avec ses œuvres divines descendant au monde, et en conséquence, nommer Dieu, c'est se référer à ses œuvres, non pas à son essence cachée²⁴³.

En somme, à travers le concept d'« énergies créées », notre théologien comprend, dans le prolongement de la tradition patristique, deux aspects importants : d'une part, les potentialités ou les « possibilités de l'être », lesquelles constituent sa richesse inépuisable, et d'autre part, les « actes qui expriment ces possibilités »²⁴⁴. De même que l'être en tant que contenu de l'hypostase ou de la personne lui assure sa *consistance ontologique*, indélébile et incommunicable dans ses profondeurs, de même les énergies en tant que contenu de l'être, assurent à la personne sa *dynamique relationnelle*, c'est-à-dire sa communicabilité.

- *La nature humaine et ses énergies créées*

Pour autant qu'« il n'existe aucun être sans son œuvre naturelle »²⁴⁵, il s'ensuit que l'être humain comporte lui aussi des énergies qui appuient son côté relationnel ou communautaire. Cela s'explique d'autant plus que la nature humaine, à la différence de toute autre nature créée, est faite à *l'image de Dieu*. Il va sans dire que la distinction fondamentale de ces énergies humaines par rapport aux énergies divines réside dans leur caractère *créé*²⁴⁶.

²⁴² D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 152 (n.t.).

²⁴³ D. STANILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* (La vie et la théologie de saint Grégoire Palamas), p. 134 : « Tous les noms qu'on donne à Dieu ne se réfèrent pas à son être, qui est au-dessus du sens de tout nom, mais à ses œuvres qui viennent au monde : les noms de *vie, lumière, sagesse, Dieu, être divin* n'expriment pas le caché non partagé, mais les pouvoirs et les œuvres qui nous donnent la *vie, l'être, la sagesse, la divinité...* » (n.t.) ; On peut également consulter D. STANILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Eglise Orthodoxe* (trad. par J. Boboc et R. Otal), Paris, Les Editions du Cerf, 2011, p. 312 : « Tous les noms que nous attribuons à Dieu se réfèrent à ces manifestations et à ces œuvres qui affichent leurs effets dans les objets et dans les réalisations du monde, sans se référer à l'essence divine. Ainsi, on attribue à Dieu d'innombrables qualificatifs mais Il reste l'Innommé ».

²⁴⁴ D. STANILOAE, *Dieu est amour*, p. 27 ; D. STANILOAE, « Dumnezeu este iubire », p. 368 ; phrase reprise de N. CHIȚESCU *et alii*, *Teologia Dogmatică și Simbolică* (La Théologie Dogmatique et Symbolique), vol. I, p. 330.

²⁴⁵ D. STANILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* (La vie et la théologie de saint Grégoire Palamas), p. 70 ; consulter aussi N. CHIȚESCU *et alii*, *Teologia Dogmatică și Simbolică* (La Théologie Dogmatique et Symbolique), vol. I, p. 335 : « un être sans énergies ne peut exister... De l'être sont ontologiquement liées les énergies (c'est-à-dire la sagesse, la vie, la bonté) » (n.t.).

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 69-70 : « l'être créé a ses pouvoirs *créés*, tout comme l'être créé a ses pouvoirs *créés* » (n.t.i.).

« On peut penser, dit Staniloae, seulement de façon abstraite à un être sans des œuvres. Concrètement, l'être est une source d'œuvres. Une nature sans pouvoir et œuvre ne peut exister, pas plus qu'un pouvoir ou une œuvre sans être. On n'a jamais vu un être sans la possibilité de se tenir ou se mouvoir, c'est-à-dire sans le pouvoir ou l'œuvre de se tenir ou de se mouvoir »²⁴⁷.

Il est intéressant de remarquer que l'origine de ces affirmations remonte à un article de 1934, où Staniloae exprime son avis relatif à l'importance déterminante de la distinction palamite entre l'être et les énergies. Il vaudrait, estime-t-il, que l'application de cette thèse soit étendue de Dieu « à toute la sphère existentielle »²⁴⁸, de telle sorte que la gnoséologie orthodoxe acquière une approche *antinomique* vis-à-vis de *toute l'existence*, plus précisément une approche conjuguant le connaissable et l'inconnaissable. L'Orthodoxie pourrait, en conséquence, admettre seulement une « connaissance des œuvres, des manifestations des objets, et non du noyau central, de l'être, de la place ultime d'où émergent les manifestations, les actes »²⁴⁹. Cette gnoséologie antinomique articulerait ainsi la voie *négative* à la voie *affirmative* de la connaissance : elle attesterait à la fois l'impossibilité de toucher l'essence des choses et la possibilité de connaître les manifestations de cette essence.

a) En ce qui concerne l'être humain, retenons seulement deux déterminants importants à l'égard de ses énergies. Premièrement, vu le côté spirituel de cette nature, sa dimension apophasique est bien plus accentuée que celle des objets simplement matériels. Cela nous permet de parler d'un *apophasisme anthropologique* constitué à l'image de l'apophasisme divin : « Tout comme on ne connaît de Dieu que ses énergies créées, de même on ne connaît de l'homme que ses énergies humaines »²⁵⁰. C'est au fond sur cette thèse que repose l'*apophasisme de la personne* humaine dans la pensée de notre théologien : il s'agit d'un apophasisme qui relève de l'inaccessibilité de la *nature*²⁵¹ subsistant en la personne et se manifestant par ses œuvres :

²⁴⁷ N. CHIȚESCU *et alii*, *Teologia Dogmatică și Simbolică* (La Théologie Dogmatique et Symbolique), vol. I, p. 330 (n.t.).

²⁴⁸ D. STANILOAE, « Metafizica lui Lucian Blaga (La métaphysique de Lucian Blaga) », p. 400.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 399 (n.t.).

²⁵⁰ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 419 (n.t.).

²⁵¹ D. STANILOAE, « Încercare despre teofanii, I (Essai sur les théophanies) », *CD*, vol. I, p. 706-707 : « L'être des choses et particulièrement des sujets personnels reste inaccessible à tout effort d'entrer en contact direct avec lui. Le support ultime d'une personne qui m'est très proche, me reste tout à fait caché. Il existe, plus profondément que les états de conscience et les manifestations de la personne, une réalité indéterminable. Même notre profondeur nous reste cachée et indéterminée. Nous connaissons les manifestations, les œuvres, les pouvoirs de ce caché, mais lui-même n'est identique à aucun d'eux, ni à tous ensemble. Ce caché n'est pas la somme de toutes ses manifestations,

« De fait, même la *personne* humaine en tant que subsistance de l'*être*, qui possède ainsi l'être comme une source inépuisable dans ses *actes*, n'a aucun nom qui la caractérise en elle-même. Les noms qu'on donne aux personnes (Jean, Pierre, *etc.*) sont conventionnels, ne disent pas ce qu'est la personne... Le nom n'indique pas le contenu de la personne. Le nom restreint et maîtrise. Or, la personne ne peut pas être restreinte et dominée par la connaissance. La personne est en général et *par excellence apophatique*. Elle est au-dessus de l'existence saisissable directement. Elle est saisie *par ses actes* »²⁵² (nous soulignons).

Tout comme Dieu est, en vertu de son être ou de son « caché supranaturel » et de ses énergies, à la fois appelé par une variété de noms et cependant au-dessus de tout nom, de même la personne humaine est paradoxalement à la fois *connue* et *inconnue*²⁵³ : elle est perçue d'une part comme « pensée, sentiment et mouvement », mais d'autre part elle se trouve « au-dessus d'eux »²⁵⁴. C'est pourquoi la personne se désigne elle-même au sein de la relation aux autres, non par un nom, mais par un « prénom », par le « moi »²⁵⁵. Or, ce *moi* n'exprime en dernière analyse que le mystère insondable de la personne, l'impossibilité de la pénétrer dans ses profondeurs ; il exprime donc l'être humain en tant que « réserve de mystère éternel »²⁵⁶.

On a ici l'argument fondant la dimension *paradoxe* ou *antinomique* de la personne, dimension qui tient à cœur à Staniloae. Saisissable partout dans le monde créé, le paradoxe est « notamment propre à la personne »²⁵⁷. Échappant à toute « loi uniformisatrice », la personne en tant que sommet de l'existence se caractérise ou se distingue par son paradoxe constitutif. Connaissable et inconnaisable, exprimable et inexprimable, communicable et incommunicable,

même si celles-ci se réalisaient dans un nombre infini. Il les dépasse non seulement du point de vue quantitatif, mais même du point de vue qualitatif, bien qu'ils soient ontologiquement identiques » (n.t.) ; voir le même paragraphe dans D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româniism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 146-147.

²⁵² D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 152 (n.t.).

²⁵³ D. STANILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 327 : « tout comme les Personnes divines portent à la fois l'être et les énergies divines, et nous connaissons les Personnes, non pas dans leur être, mais seulement dans leurs énergies manifestées, il en va de même pour l'homme. Nous connaissons la personne humaine seulement dans ses manifestations, mais ce qu'elle est en elle-même, ou ce qui est son être, nous ne pouvons pas le connaître » (n.t.).

²⁵⁴ N. CHIȚESCU *et alii*, *Teologia Dogmatică și Simbolică* (La Théologie Dogmatique et Symbolique), vol. I, p. 329 (n.t.).

²⁵⁵ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 152 : « Pour cela, la personne elle-même utilise un prénom (*moi*) pour s'indiquer elle-même. Et dans la relation d'intimité avec l'autre, elle s'adresse à lui en utilisant le *toi* » (n.t.).

²⁵⁶ N. CHIȚESCU *et alii*, *Teologia Dogmatică și Simbolică* (La Théologie Dogmatique et Symbolique), vol. I, p. 333 : « L'être est seulement le noyau ou la réserve de mystère éternel de toute existence, le foyer inépuisable de toutes ses manifestations » (n.t.).

²⁵⁷ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 97-98.

etc., ce sont autant de traits paradoxaux qui la particularisent par rapport à toute autre réalité existante. En d'autres termes, « la forme d'existence personnelle, à laquelle est destiné l'être humain », est d'un côté « la forme d'existence *la plus élevée* », et d'un autre côté « *le plus grand mystère* »²⁵⁸. C'est d'ailleurs dans cette forme d'existence personnelle, supérieure à toute autre forme d'existence, que réside, selon Staniloae, l'*image divine*²⁵⁹ : « On peut dire que l'*image* de Dieu en l'homme réside essentiellement dans son caractère de *personne*, ou d'être personnel, par lequel il imite Dieu »²⁶⁰.

Enfin, pour résumer, tout comme les Personnes divines restent à jamais inconnaissables dans leur être caché, en se communiquant à nous seulement par leurs énergies créées, de même les personnes humaines en tant qu'*images créées des Personnes divines*, préservent à jamais leur mystère, bien qu'elles s'ouvrent et se communiquent inlassablement par leurs œuvres ou énergies créées jaillissant de l'être humain.

b) Après avoir repéré cette première particularité de l'approche de Staniloae visant l'être humain et ses énergies, passons à la seconde. Ainsi qu'on l'a déjà remarqué à propos de Dieu, l'être confère à la personne sa fermeté ou *consistance ontologique*, tandis que ses énergies lui assurent sa *dynamique relationnelle*. Dit autrement, l'être représente le pôle ontologique de la personne, tandis que les énergies fondent ce que nous appelons son *pôle communautaire*. Tout en restant « comme un souverain au-dessus de chacun de ses actes »²⁶¹, grâce à son être, la Personne divine, et suite à elle la personne humaine, se place également au moyen de ses actes (énergies) dans une relation ou communion permanente avec les autres personnes. De ce fait, « on peut dire que la personne vit simultanément sur deux registres : *en elle-même* et *en relation* »²⁶², d'où notre problématique visant les deux pôles *de la personne* dans la théologie de Staniloae. C'est en ce mode d'existence bidimensionnelle que réside, selon lui, le « mystère de la personne »²⁶³ ou son

²⁵⁸ D. STANILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 327 (n.t.i.).

²⁵⁹ D. STANILOAE, « Antropologia ortodoxă. Comentarii asupra stării primordiale a omului (L'Anthropologie orthodoxe. Commentaires sur l'état primordial de l'homme) », p. 13 : « L'image divine en tant que privilège exclusif de l'homme dans toute la création visible, doit résider en ce qui le distingue de tout le reste. Et cela est la personne » (n.t.).

²⁶⁰ D. STANILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 327 (n.t.i.).

²⁶¹ D. STANILOAE, « Încercare despre teofanii (Essai sur les théophanies) », *Ortodoxie și Româanism*, p. 149 ; c'est un ajout face au texte de D. STANILOAE, « Încercare despre teofanii, I (Essai sur les théophanies) », *CD*, vol. I, p. 708.

²⁶² D. STANILOAE, *Dieu est amour*, p. 32 ; D. STANILOAE, « Dumnezeu este iubire », p. 371 (nous soulignons).

²⁶³ D. STANILOAE, « Dumnezeu este iubire », p. 371 : « En réalité, c'est en cela que réside le *mystère de la personne*

« paradoxe » qui fait qu'elle soit « une unité, mais d'une richesse indéterminable »²⁶⁴. Toujours *identique* à elle-même, en raison de son être, la personne se présente continûment et indéfiniment *variée et nouvelle* dans les riches manifestations émergeant de son être.

Afin d'approfondir cet aspect, notons que cette deuxième particularité de l'approche de Staniloae, se référant à la *relation* mise en place par la personne à travers les *pouvoirs* de sa *nature*, doit être articulée à ce qu'on a souligné dans le sous-chapitre traitant de la terminologie de notre auteur. À propos de la notion de *sujet*, on avait accentué ses deux pôles constitutifs : le pôle *ontologique* – le sujet renferme en lui une nature ; et le pôle *relationnel* – le sens du sujet consiste dans l'« intentionnalité à la communion ». Or, c'est grâce à la thèse palamite qui distingue l'être et ses énergies que nous pouvons davantage éclairer cette définition du sujet chez Staniloae. Si l'être humain n'existe qu'hypostasiée ou subjectivée, alors le sujet devient l'« agent » ou le « dirigeant des pouvoirs de la nature »²⁶⁵, car c'est lui en tant que *moi conscient et libre* qui fait passer par sa douane les manifestations jaillissant de sa nature :

« Le *Moi* est non seulement une douane passive par où sont obligées de passer, en se déterminant et en s'éclairant, toutes les *vagues* émergeant du *caché indéterminé*, mais il a aussi un *rôle d'initiative*, un peu contraignant, sur ce caché. En se mouvant, le *Moi* fait aussi mouvoir le caché, le poussant à émettre de son sein une certaine manifestation. Toutefois, son pouvoir de coercition a ses limites. Il y a des manifestations du caché qui ne passent pas par la douane du *Moi* pour se réaliser, et souvent le *Moi* ne peut pas obtenir de son caché ce qu'il souhaiterait »²⁶⁶.

Dans cet extrait, les énergies ou les manifestations appartiennent au « caché » ou à l'être, et le sujet humain ne fait que les gérer comme il le souhaite²⁶⁷, dans le cadre de certaines limites. Ce n'est donc pas le sujet hypostatique qui, une fois venu à l'existence, les amène avec lui ; celles-ci se retrouvent déjà virtuellement dans l'être, en constituant ce que Staniloae appelle le « vaste trésor d'énergie de la nature humaine » ou le « fond commun » d'où chaque sujet humain

qui, tant chez Dieu que chez l'homme, d'une part *se communique*, et de l'autre, reste non diminuée en soi, *toute entière en elle-même*, sans s'annuler en tant que source éternelle d'amour ; d'un côté, elle entre par ses actes dans l'histoire d'autres personnes, et de l'autre côté, elle reste en elle-même dans une unité indissoluble » (n.t.i.).

²⁶⁴ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 98.

²⁶⁵ D. STANILOAE, *IHRO*, p. 155.

²⁶⁶ D. STANILOAE, « Încercare despre teofanii, I (Essai sur les théophanies) », *CD*, vol. I, p. 708 (n.t.i.) ; voir D. STANILOAE, *Ortodoxie și Românism (Orthodoxie et Roumanisme)*, p. 147-148.

²⁶⁷ D. STANILOAE, *IHRO*, p. 158 : « L'œuvre n'est pas apportée par le sujet, mais le sujet la trouve disponible pour l'utiliser à son gré » (n.t.).

actualise à sa façon les mêmes virtualités²⁶⁸. Si tel est le cas, si chacun actualise le *même* fond d'énergie, on comprend alors mieux pourquoi la déterminante la plus propre du sujet est, selon notre théologien, son *intentionnalité à la communion*.

A juste titre, l'impulsion à la communion lui parvient de ce fond *commun* mis en œuvre à travers les sujets comportant la *même* nature humaine. C'est ce fond qui exige ou postule la communion des sujets qui l'activent simultanément ou successivement : « en principe, la *volonté* et l'*œuvre* qui tiennent de la définition de toute nature ont un *but transitif*, celui de soutenir le *rapport* entre les diverses existences... ce *rapport* repose au fond sur le caractère de l'*être* lui-même »²⁶⁹. Tout comme en Dieu l'unique œuvre divine a le sens de maintenir la communion périchorétique, en sorte qu'on peut dire que « l'être lui-même est une énergie communicante », donc une « énergie se communiquant de Personne à Personne »²⁷⁰, de même l'œuvre commune de l'être humain a le sens d'entretenir l'intentionnalité des sujets humains à la communion :

« L'*œuvre* éternelle de Dieu est l'*amour* entre les trois Personnes. Cette tâche éternelle de l'œuvre de l'être divin est la tâche éminente des œuvres de tous les sujets : activer l'intentionnalité à la communion. *L'intentionnalité à la communion* avec ses semblables est, par suite, la tendance fondamentale du sujet et la vie de communion est son accomplissement »²⁷¹.

La communion repose foncièrement sur l'*amour*, qui n'est de cette façon que l'œuvre ou l'« énergie se communiquant »²⁷² entre les personnes. On reviendra sur cet aspect dans le deuxième chapitre portant sur la dimension communautaire de la personne. Pour l'instant, retenons en résumé de ce sous-chapitre deux éléments importants : a) suite à la thèse palamite du

²⁶⁸ D. STANILOAE, *IHRO*, p. 160 : « Dans toute la nature humaine existe la même œuvre potentielle et indivisible, devenu active de diverses façons à travers les sujets humains... Chaque sujet humain actualise par ses propres façons et de manière limitée la même œuvre potentielle, disponible à la fois en lui et en tous les individus. Chacun met en œuvre le fond commun disponible à tous » (n.t.).

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 156 (n.t.).

²⁷⁰ D. STANILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Eglise Orthodoxe*, p. 67 : « L'être (divin, n.n.) est lui-même énergie, sans cesser d'être un être inépuisable. L'être lui-même est une énergie communicante. Mais si celle-ci est communicante, c'est parce qu'elle appartient aux Personnes suprêmes. Les Personnes communiquent leur être comme une énergie ; Elles communiquent tout Leur être, cet être étant une énergie se communiquant de Personne à Personne ». Voir la version roumaine D. STANILOAE, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, București, Ed. I.B.M.B.O.R., 2002, p. 47.

²⁷¹ D. STANILOAE, *IHRO*, p. 156-157 (n.t.i.).

²⁷² D. STANILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Eglise Orthodoxe*, p. 66 où l'auteur parle du paradoxe de l'amour qui unit les sujets aimants, sans les confondre : « Ce paradoxe ne trouve son explication que dans l'irradiation de l'amour en tant qu'énergie se communiquant d'une personne à une autre sans pour autant qu'elles s'épuisent dans une telle communication ».

XIV^e siècle, la sphère de la nature comprend « tous les pouvoirs, les attributs et les actes qui sont liés à cette nature, qui poussent d'elle-même, la manifestent et ne sont pas des accidents ou des ajouts artificiels qui lui sont inutiles »²⁷³ ; et b) c'est grâce à cette thèse que s'explique le *paradoxe* de la personne en tant que facteur d'un côté *apophatique*, c'est-à-dire incommunicable, impénétrable, inconnaissable de par son être, et de l'autre côté, *communautaire* ou *relationnel*, donc communicable et connaissable de par son œuvre. Enfin, cette œuvre de l'être « n'aurait aucun but si le sujet n'avait pas la tendance de se manifester à d'autres et d'entrer en rapport avec eux »²⁷⁴ à travers ses actes.

c) La consubstantialité humaine.

Passons à présent au troisième aspect annoncé, relevant également de l'image divine ou de la conformité entre le divin et l'humain : « L'image la plus adéquate de la Sainte Trinité est, pour Staniloae, l'*unité de l'être* et la *distinction personnelle* des hommes »²⁷⁵. De même que le divin n'est pas une seule personne, mais une trinité de personnes distinctes qui comportent un seul être divin, de même l'humain, en tant qu'image créée de Dieu, suppose une pluralité de personnes qui portent un seul être humain²⁷⁶. En s'appuyant sur saint Grégoire de Nysse et saint Maxime le Confesseur, Staniloae observe le fait que les Pères orientaux ont particulièrement souligné l'« unité de la nature humaine dans la pluralité des hypostases » comme *image de la Sainte Trinité* appliquée à l'humain²⁷⁷. Il voit même dans cette « préférence » des Pères orientaux, une particularité distinguant la théologie orthodoxe de la théologie occidentale²⁷⁸ au sujet de l'*imago Dei*.

De fait, la notion même d'« être » indique, suite à la définition de saint Basile le Grand, « ce qui est commun » aux hypostases²⁷⁹, divines ou humaines, définition reprise par Staniloae

²⁷³ D. STANILOAE, « Ortodoxie și națiune (Orthodoxie et nation) », p. 79 (n.t.) ; D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 23.

²⁷⁴ D. STANILOAE, *IHRO*, p. 155 (n.t.i.).

²⁷⁵ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 300 (n.t.i.).

²⁷⁶ D. STANILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 329.

²⁷⁷ D. STANILOAE, « Studii catolice recente despre *Filioque* (Études catholiques récentes sur le *Filioque*) », p. 493-494.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 486 : « On ne sait pas si la théologie catholique a jamais perçu, en tant qu'image de Dieu, l'existence humaine, unique selon la nature et plurielle selon les hypostases » (n.t.).

²⁷⁹ D. STANILOAE, « Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare (L'être et les hypostases

dans son livre dogmatique de 1943 : l'être signifie, énonce-t-il, « ce qui est commun à tous les individus de la même espèce »²⁸⁰. Or, au niveau anthropologique, cela implique une « mystérieuse unité de l'être »²⁸¹, en vertu de laquelle chaque hypostase ou personne humaine est liée à toutes les autres, quoiqu'elle s'en rende compte ou pas. Mais comment se manifeste cette liaison mystérieuse ? Quels seraient les indices d'une telle unité de nature ?

Quant à ces indices, le théologien roumain les repère dans certains phénomènes difficiles à expliquer, tels les prémonitions, les pressentiments, les « intercommunications et les inter-influences à distance entre des parents et parfois entre des étrangers », les capacités de certains saints de voir ou de saisir à distance les pensées des gens, *etc.* Tout cela prouve qu'il existe, selon lui, un « vif mouvement de communication souterraine entre les hommes »²⁸², c'est-à-dire une « certaine *unité* vive, dynamique, dans la *nature* humaine »²⁸³. C'est en vertu de cette « unité trans-empirique »²⁸⁴ que chaque sujet, partageant la même nature humaine, se retrouve dans un « lien d'influence mutuelle avec toute l'humanité »²⁸⁵, ce qui fonde en conséquence le pôle relationnel ou communautaire de la personne :

« Cette *relation* d'homme à homme repose sur l'*unité de l'être*, sur le fait que les personnes humaines, bien que distinctes entre elles, sont porteuses d'un être commun. Peut-être est-il juste de dire que les *personnes* en tant que *membres en relation*, en tant que centres intentionnels, n'existent que là où il y a une *nature commune* »²⁸⁶.

Pour approfondir cet aspect, rappelons que Staniloae met la découverte de la notion de personne en lien avec la théologie *triadologique* des Pères Cappadociens, essayant d'articuler

dans la Sainte Trinité, selon saint Basile le Grand) », p. 60.

²⁸⁰ D. STANILOAE, *IHRO*, p. 141.

²⁸¹ D. STANILOAE, « Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc (La doctrine orthodoxe et catholique du péché originel) », p. 39 ; l'expression est reprise de W. ZENKOWSKY, « Das Böse im Menschen », *Kirche, Staat und Mensch*, vol. 2, Forschungsabteilung des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum (Kirche und Welt. Studien und Dokumente), 1937, p. 378.

²⁸² D. STANILOAE, « Cele două împărății (Les deux royaumes) », *Gândirea*, 1 (1937), p. 32 (n.t.) ; voir D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 202.

²⁸³ D. STANILOAE, « Mijlocitorul (Le Médiateur) », *CD*, vol. I, p. 900.

²⁸⁴ D. STANILOAE, « Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc (La doctrine orthodoxe et catholique du péché originel) », p. 39 : « On se rend compte que chaque hypostase est liée à toutes les autres et, bien qu'elles surgissent successivement, chacune est faite en vue de l'accomplissement de l'ensemble. Chacune a, sans qu'elle le sache, toutes les autres en tant que facteurs déterminants. Il y a un lien entre elles au plan trans-empirique, non historique » (n.t.).

²⁸⁵ D. STANILOAE, « Cele două împărății (Les deux royaumes) », p. 32 (n.t.) ; voir D. STANILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 202.

²⁸⁶ D. STANILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 329 (n.t.i.).

l'unité de nature, donc la *consubstantialité* de Dieu, à sa *tripersonnalité*²⁸⁷. De ce fait, même dans son application au plan anthropologique, le concept de personne restera à jamais lié à l'idée de *communauté de nature* : « Les personnes (humaines) apparaissent comme des actualisations hypostatiques au cadre de la même unité de nature »²⁸⁸. C'est la raison pour laquelle, en traitant dans sa *Dogmatique* de la consubstantialité de Dieu trinitaire, Staniloae n'hésite pas à nuancer les thèses de saint Basile ou de saint Maxime le Confesseur, pour mettre davantage en valeur la *consubstantialité humaine*. Se référant à l'homme, saint Basile²⁸⁹ ne parla que d'un « être dispersé »²⁹⁰, divisé ou interrompu entre les hypostases humaines, par rapport à l'être divin perçu par lui comme « un *continuum* qui ne présente aucune fissure entre les Personnes qui la portent, ni la plus petite séparation »²⁹¹. Saint Maxime, quant à lui, n'affirma cette unité ontologique que pour l'état primordial de l'homme, en estimant qu'après la chute « l'être unique s'est fragmenté en d'innombrable morceaux »²⁹², d'où les luttes et les divisions interhumaines. C'est dans ce contexte que Staniloae tente à affiner leurs thèses, afin de mettre en avant un certain *continuum* propre aussi à la nature humaine :

« De fait, il existe aussi entre nous une *continuité de nature*. Les Saints Pères ne la voyaient pas pleinement, car la connaissance de la nature et la réflexion peu avancée de l'époque ne leur permettaient pas de l'observer. Mais par comparaison à l'unité de l'être divin, l'unité de notre nature est trop *réduite* »²⁹³ ; elle est une « unité imparfaite », constituée comme une « image obscure de la Sainte Trinité »²⁹⁴.

Etant donné que cette continuité ou unité de la nature humaine a comme « modèle » et « pouvoir » l'unité de la Sainte Trinité²⁹⁵, se dessine ici sa dimension apophatique²⁹⁶, c'est-à-dire

²⁸⁷ D. STANILOAE, « Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare (L'être et les hypostases dans la Sainte Trinité, selon saint Basile le Grand) », p. 59 : « Le thème du fondement ontologique de la personne a été débattu en lien avec Dieu en tant que réalité suprême, unique et trinitaire » (n.t.).

²⁸⁸ D. STANILOAE, « Mijlocitorul (Le Médiateur) », *CD*, vol. I, p. 900.

²⁸⁹ Étonnamment, dans un article de 1973, Staniloae voyait chez saint Basile une « continuité » de nature, cf. D. STANILOAE, « Studii catolice recente despre *Filioque* (Études catholiques récentes sur le *Filioque*) », p. 497.

²⁹⁰ SAINT BASILE LE GRAND, « Epistola XXXVIII », *Patrologiae Graecae*, tomus 32, p. 326-328, *apud* D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 301.

²⁹¹ D. STANILOAE, « Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare (L'être et les hypostases dans la Sainte Trinité, selon St Basile le Grand) », p. 61.

²⁹² SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie* (Questions à Thalassios) (trad., introd. et notes par D. Staniloae), București, Humanitas (Filocalia, 3), 2009, p. 30.

²⁹³ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 302 (n.t.i.).

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 300.

²⁹⁵ D. STANILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 196 : « la conciliation entre l'unité de l'être et les Personnes de la Sainte Trinité est le *modèle* et le *pouvoir* de la conciliation... entre l'unité de l'être et la pluralité des personnes humaines » (n.t.i.).

l'impossibilité de la déterminer et de la définir en détails. C'est le même mystère enveloppant l'unité de nature dans la Sainte Trinité qui couvre l'unité de nature dans l'humanité. Cependant, pour plus d'éclaircissement, Staniloae tente dans sa *Dogmatique* de proposer l'image d'un « fil » sur lequel apparaissent successivement les « nœuds », comme analogie de la continuité de nature entre les hypostases humaines qui la portent²⁹⁷. Il explique ainsi comment, à travers ce fil aminci de la nature humaine qui relie les personnes entre elles, il y a un « mouvement continu de l'une à l'autre », une communication ou une relation réciproque entre les personnes, ce qui exclut d'emblée la discontinuité ou l'écart total entre elles. De fait, il n'y a pas qu'un seul « fil linéaire », mais un « gigantesque filet de maille »²⁹⁸, et chaque nœud hypostatique est la source d'autant de *filis potentiels* qu'il existe de personnes, et la source d'autant de *filis actuels* qu'il se trouve de personnes en relation avec lui.

Nous trouvons cette analogie assez problématique. En principal, elle court le risque de laisser comprendre le fait que chaque hypostase humaine, en tant que nœud, ne renferme en elle qu'un morceau, qu'une petite partie de la gigantesque nature humaine, ce qui subordonnerait évidemment le facteur de personne à l'être. Une telle image pourrait induire l'idée d'une prévalence ou d'une prééminence de l'être sur la personne, et ce qui compte de plus, elle pourrait obscurcir la compréhension d'une autre idée importante de Staniloae, à savoir que chaque hypostase ou « moi » humain porte en son sein, d'une certaine façon, toute la nature humaine²⁹⁹, non seulement un morceau divisé de l'ensemble.

Sous la base de cette idée, il importe de remarquer une herméneutique *antinomique* chez notre auteur. C'est dans une étude de 1956 qu'il révèle pour la première fois les deux aspects antinomiques du rapport entre la personne et la nature humaine : « d'un côté, chaque personne possède pour elle-même l'être humain *complet*, en chacun se répète l'être *entier*, avec toutes ses facultés, comme s'il était destiné à une existence par soi-même, mais de l'autre côté, l'être de

²⁹⁶ D. STANILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 329 : « Il est difficile de comprendre en quoi consiste l'unité de l'être humain, il est difficile de la comprendre de manière à pouvoir la concilier avec la multiplicité des personnes » (n.t.).

²⁹⁷ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 303 : « On peut voir la continuité de la nature humaine, qui subsiste en plusieurs hypostases, comme un fil sur lequel apparaissent successivement les hypostases en tant que nœuds. Entre eux, il n'y a pas un écart total, mais un amincissement de la nature... A travers le fil, les nœuds communiquent entre eux et s'apportent l'un l'autre à l'existence » (n.t.).

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 304.

²⁹⁹ D. STANILOAE, *IHRO*, p. 351 : « Chaque moi humain porte d'une certaine façon la nature humaine actualisée dans toutes les hypostases humaines, mais d'une manière passive » (n.t.).

chacun, bien que complet, souffre d'une *limitation* et exige donc qu'il soit *complété* par l'être des autres personnes »³⁰⁰. La même thèse de l'être à la fois complet et incomplet de chaque hypostase sera ultérieurement réitérée dans une étude de 1973 : « Les hommes ont et n'ont pas la nature humaine *entière*. Ils l'ont parce que cette nature ne se trouve en aucun homme avec un manque essentiel. Ils ne l'ont pas, parce qu'ils éprouvent le besoin de communion avec d'autres, afin d'accomplir leur nature »³⁰¹. Intégralité et non intégralité de l'être dans l'hypostase, telles sont les deux dimensions définissant leur rapport dialectique.

Dans ce contexte, l'analogie du fil et de ses nœuds risque, à notre sens, de contredire le premier côté de cette antinomie, en permettant de sous-entendre un partage de la nature unique dans la pluralité des nœuds. Elle risque en définitive de contredire la définition même de l'hypostase, qui n'est autre que le « mode d'existence réelle de la nature *entière* » ou bien « la nature *entière* dans son existence concrète »³⁰². Or, Staniloae lui-même se rend compte de cet aspect dans sa *Dogmatique*, en ajoutant tout de suite que chaque hypostase humaine porte, d'une certaine façon, « toute la nature, réalisée dans les nœuds hypostatiques et dans le fil qui les unit »³⁰³. Autrement dit, chaque nœud renferme en lui-même tous les autres nœuds et les fils qui les interconnectent, donc tout le filet de maille, ce qui reste, en tant qu'analogie, assez peu concevable et donc non convaincant.

En revanche, cette analogie de Staniloae a le mérite d'appuyer un peu plus le deuxième aspect de l'antinomie, celui relatif à la *consubstantialité humaine*. L'être de chaque hypostase humaine est indissolublement uni ou enchaîné à l'être de toutes les autres, ce qui explique nettement l'intentionnalité de la personne à la communion : « l'être de chaque individu est lié ontologiquement à l'être des autres individus, ce qui se manifeste dans l'intentionnalité foncière de chaque *personne* pour la *communion* avec les autres »³⁰⁴. Certainement, quoique préservée après la chute primordiale, cette consubstantialité s'est assez « affaiblie » ou même

³⁰⁰ D. STANILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 330 (n.t.i.).

³⁰¹ D. STANILOAE, « Studii catolice recente despre *Filioque* (Études catholiques récentes sur le *Filioque*) », p. 498 (n.t.i.).

³⁰² *Ibidem*, p. 496 : « En tant que telle, chaque hypostase d'une nature, ou d'une substance générique, est le mode d'existence réelle de cette nature *entière*. Il n'y a pas d'hypostase là où une nature générique existerait de façon *diminuée* ou *divisée* en morceaux inégaux et non identiques » (n.t.i.).

³⁰³ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 303 (n.t.).

³⁰⁴ D. STANILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 329 (n.t.i.).

« déchirée »³⁰⁵ de par la sortie de l'homme de la relation avec Dieu, en perdant la grâce divine en tant que facteur unificateur³⁰⁶. Par le péché de l'*égoïsme*³⁰⁷, du replie sur soi, la nature ne communique plus de la même manière entre les hypostases humaines ; elle tombe dans un état de « personnalisation incomplète », ayant tendance à se séparer, à se diviser de la nature des autres personnes ; et l'homme lui-même devient ainsi « en partie impersonnel »³⁰⁸. En somme, l'amour égoïste de soi, manifesté dans le péché, a pour effet d'assombrir le « caractère de *personne* en tant que facteur en *relation aimante* »³⁰⁹ avec les autres personnes.

Pour résumer ce sous-chapitre, notons quatre aspects à retenir relatifs à la consubstantialité humaine, image de la consubstantialité trinitaire : a) comme dans la Sainte Trinité, cette unité ontologique humaine comporte une dimension *apophatique*, malgré certaines déterminations susceptibles d'être esquissées ; b) cette unité ontologique comporte ensuite une dimension *antinomique*, c'est-à-dire que chaque hypostase humaine porte en elle la *nature entière* et chacune a besoin d'*accomplir sa nature* par la relation aux autres ; c) de même que par le péché primordial l'image divine a été affaiblie, mais non détruite, de même la consubstantialité ou la continuité de nature a été simplement *aminchie* entre les hypostases, et non anéantie, à la suite du péché originel ; d) et ce qui compte le plus pour notre recherche, cette consubstantialité fonde et explique le *pôle relationnel* de la personne, tel que Staniloae le met en exergue à travers son analogie des nœuds et des fils les reliant l'un à l'autre :

« Chaque hypostase est ontologiquement liée aux autres et ce lien se manifeste dans leur *besoin d'être en relation*. Partant, elles ont un caractère de *personne* et leur véritable accomplissement consiste dans leur développement en tant que personnes, à travers leur communication toujours plus étroite »³¹⁰ (nous soulignons).

³⁰⁵ D. STANILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 228 : La chute a produit aussi « un affaiblissement de l'unité entre les personnes ou une déchirure de leur nature commune » (n.t.).

³⁰⁶ D. STANILOAE, « Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc (La doctrine orthodoxe et catholique du péché originel) », p. 15-16.

³⁰⁷ D. STANILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 329 : « L'égoïsme a coupé l'unité de l'être » (n.t.).

³⁰⁸ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 475 : L'homme « est devenu en partie impersonnel, parce que sa nature n'est plus pleinement consistante, c'est-à-dire en communion plénière avec la nature des autres personnes... Quand la nature est tombée dans cet état de personnalisation incomplète, elle s'est cassée en morceaux qui ne communiquent plus pleinement entre eux » (n.t.).

³⁰⁹ D. STANILOAE, « Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc (La doctrine orthodoxe et catholique du péché originel) », p. 16.

³¹⁰ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 303 (n.t.).

Enfin, la *consubstantialité*, ainsi que la distinction entre *l'être et ses énergies*, et le rapport indissoluble entre *l'être humain et la grâce divine* (en tant qu'énergie de l'être divin communiant avec l'être humain³¹¹) constituent le côté ontologique de la personne sur lequel repose son côté relationnel. Mais avant de nous lancer dans l'analyse de ce dernier, il convient d'avancer quelques remarques critiques par rapport à ce pôle ontologique de la personne.

Conclusion et remarques critiques

Influencé par la pensée russe, et particulièrement par Boulgakov, Staniloae a tendance à concevoir dans une première étape le facteur de personne comme une entité mystérieuse qui jaillit de Dieu et s'unit à la nature humaine³¹² (constituée d'âme et de corps). Une telle hypothèse lui permet d'identifier un rapprochement, une relation étroite, entre le divin et l'humain, et lui livre le fondement de la déification de l'humain, perspective qui lui tient à cœur dès le début de sa carrière théologique. Le fait d'avoir été séduit par cette idée n'est pas difficile à expliquer, si l'on observe sa déception concernant la dogmatique scolastique enseignée à la Faculté et sa réaction face à la thèse de la diastase proposée par la théologie dialectique qui, selon lui, place Dieu dans la « transcendance la plus inaccessible »³¹³. Voir quelque chose de divin dans la constitution de l'humain, ce n'est que voir une conformité entre les deux, et donc la possibilité d'une relation indestructible entre la Personne divine et la personne humaine. Ainsi, ce qui interpelle Staniloae dans une première étape, ce n'est pas l'origine *divine* de ce facteur personnel, mais plutôt la *distance* immense entre lui et la nature humaine. Un tel écart rendrait impossible à concevoir leur unité constitutive, nécessaire pour échapper au dualisme anthropologique. Toutefois, hormis quelques observations générales, aucune critique ne se fait entendre de sa part.

Après la critique de Boulgakov par des théologiens russes, l'approche de Staniloae connaît une tournure considérable. Se détachant de ses idées, il remet particulièrement en

³¹¹ D. STANILOAE, *TDO*, vol. II, p. 312 : « ... la grâce est une énergie *divine créée*, émergeant de l'être divin des trois Hypostases, et inséparable de l'être ou des Hypostases... En comprenant la grâce en tant qu'énergie divine, on la comprend d'une part au sens d'énergie de l'Esprit, actualisée en tant qu'œuvre, et d'autre part, au sens d'énergie qui s'imprime à l'être de celui où l'Esprit est à l'œuvre » (n.t.i.).

³¹² Voir l'idée d'une hypostase venant d'ailleurs dans D. STANILOAE, « Încercare despre teofanii, IV (Essai sur les théophanies) », *CD*, vol. I, p. 782 : « en pénétrant le monde matériel et l'attachant à lui, l'esprit humain le polarise nécessairement sous la forme du corps... » (n.t.).

³¹³ D. STANILOAE, *Catholicismul de după război* (Le Catholicisme après la guerre), Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1931, p. 81 : « Le group Barth – Gogarten – Thurneysen place Dieu dans la transcendance la plus inaccessible » (n.t.).

question l'origine divine de l'hypostase humaine, au regard de son risque d'entraîner un panthéisme étranger à l'éthos de l'Orthodoxie. L'hypostase, connue aussi comme sujet ou moi, a désormais son origine dans la *nature humaine* : elle ne constitue qu'un niveau d'existence qui pousse de cette nature en vertu d'une loi inhérente. La personne n'est ainsi que le mode d'existence concrète de la nature humaine. Ultérieurement, cette deuxième approche s'est elle aussi améliorée au fur et à mesure des recherches patristiques de Staniloae. Loin d'être un facteur découlant uniquement de la nature, la personne en tant que mode d'être par soi de la nature, trouve son origine dans la *complicité* mystérieuse entre le transcendant et l'immanent : elle relève de la synergie entre les Personnes divines et les personnes humaines, en sorte que la source de la personne soit la personne, non la nature humaine.

Toutefois, pour des raisons d'objectivité, il convient d'avancer une petite observation critique. Concernant l'origine de l'hypostase ou de la personne humaine, l'approche de Staniloae laisse parfois l'impression d'une équivocité. Quand il traite de la Sainte Trinité, ses assertions sont toujours fermes : « Ce ne sont pas les hypostases qui sont dans l'être (comme actualisées ou comme potentialités), mais c'est l'être qui est dans les hypostases »³¹⁴. La Personne divine n'est aucunement un élément émergent de l'être divin, car cela équivaudrait, insiste-t-il, à l'essentialisme du *Filioque* où le Père et le Fils constituent l'unité substantielle d'où procède l'Esprit Saint³¹⁵. La Personne de l'Esprit n'a comme principe originaire que la Personne du Père, et non la substance divine. Une personne ne saurait jamais surgir d'une essence, dans la mesure où « il n'existe pas une nature ou une essence qui arriverait par évolution à l'état d'hypostase »³¹⁶. Le sommet de l'existence ou le principe sous-jacent de toute l'existence est, non un certain être d'où émergerait le tout, mais une Personne ou bien une trinité de Personnes divines.

Cependant, quand notre théologien passe au registre anthropologique, ses affirmations semblent parfois perdre en fermeté. Dans un article de 1985, l'acte de la mise en existence d'une nouvelle hypostase humaine réside plutôt dans le *dynamisme de la nature* ou dans son inclination à se donner entre les hypostases, à se communier à travers elles : « Chez les hommes, la nature commune se donne à travers les hypostases, en constituant ainsi d'autres hypostases... Chaque

³¹⁴ D. STANILOAE, « Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare (L'être et les hypostases dans la Sainte Trinité, selon saint Basile le Grand) », p. 58 (n.t.).

³¹⁵ D. STANILOAE, « Ortodoxie și românism (Orthodoxie et roumanisme), *Ortodoxie și românism*, p. 72 : « Cela signifie que l'être est la source de la personne, que la nature, la substance, la masse, tout ce qui est commun est à l'origine, et les personnes en tant que sujets distincts viennent ultérieurement, elles sont non essentielles » (n.t.).

³¹⁶ D. STANILOAE, « Studii catolice recente despre *Filioque* (Études catholiques récentes sur le *Filioque*) », p. 495.

nouvelle hypostase surgit de l'acte de donation de la nature à travers les deux hypostases »³¹⁷. Staniloae ne met pas ici l'accent sur l'acte ou la contribution des deux hypostases humaines, mais plutôt sur l'appétit ou *l'élan de la nature* elle-même à s'enrichir, à se développer à travers d'autres modes d'existence. En ce sens, contrairement à ce qu'il déclare en d'autres occasions, « les personnes existent virtuellement en tant que personnes latentes dans l'être humain, à savoir dans les personnes existantes, avant de se constituer »³¹⁸. Cette manière de s'exprimer présente, à notre sens, le risque de proposer une prééminence de l'être sur la personne, de faire de l'être le principe originaire de la personne, risque éprouvé aussi dans un ouvrage de 1987 où il déclare que « les personnes contenues en tant que virtualités dans cet être sont amenées à l'existence actuelle en tant que personnes »³¹⁹. Parler de personnes latentes dans l'être humain s'avère donc pour Staniloae une façon d'obscurcir involontairement son approche personnaliste.

Certes, il existe une différence entre l'essentialisme trinitaire, qu'il combat sans relâche, et l'essentialisme anthropologique de certains de ses passages. En Dieu, il entend combattre l'idée d'une nature qui évoluerait *par elle-même* à l'état de personne, idée impliquant forcément une antériorité et une primauté de l'être face à la personne. Tandis que ses accents d'essentialisme anthropologique supposent une nature humaine qui évoluerait *par des personnes*, étant donné que la nature n'existe réellement que dans ces personnes. Or, notre critique vise précisément l'idée d'une évolution de la nature en tant que source de la personne, peu importe le mode de cette évolution. Certainement, cette sorte d'essentialisme dégagé par certaines passages de Staniloae n'est qu'une note discordante dans l'ensemble de sa théologie. Mais il porte néanmoins préjudice au sens personnaliste de sa théologie, car il a tendance à fonder l'origine de la nouvelle personne, non pas tant sur la synergie entre les Personnes divines et les personnes humaines (les parents), que sur la synergie entre les *Personnes divines* et la *nature humaine* en elle-même :

« l'être humain porte virtuellement dans les hypostases actuelles les hypostases futures, mais dans leur mise en existence actuelle œuvre aussi Dieu le Verbe, qui imprime au corps l'âme qu'Il a créée... La nature humaine ne se multiplie donc sans Dieu le

³¹⁷ D. STANILOAE, « Scrieri ale „călugărilor sciți” daco-romani din secolul al VI-lea (Écrits des „moines scythes” daco-romains au VI^e siècle) », p. 230 : « Etant toujours limitée en chaque hypostase et éprouvant le besoin de dépasser son individualité dans l'acte de mise en existence d'une autre hypostase, la nature humaine met en existence une telle hypostase par un acte de communion entre deux hypostases » (n.t.).

³¹⁸ *Ibidem*, p. 232 : « Avant d'être nées, elles ont existé en tant que personnes virtuelles dans la *nature* de ceux qui ont existé auparavant et dans la préscience de Dieu » (n.t.i.).

³¹⁹ D. STANILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 169 (n.t.i.).

Verbe. Cela signifie que la nature humaine se maintient, par Dieu le Verbe, dans son dynamisme actualisé en de nouvelles hypostases, qui l'enrichissent. Entre la nature et Lui, on ne peut opérer une nette scission »³²⁰.

En conséquence, le rôle des personnes humaines devient secondaire. Elles ne représentent que l'*instrument* à travers lequel la nature elle-même actualise, avec le concours de Dieu, une autre de ses virtualités. Pour le dire dans les termes de Staniloae, « Dieu amène à l'existence une personne originelle à partir des potentialités non personnalisées de l'être humain »³²¹. Or l'*instrumentalisation* des personnes en faveur de l'évolution et de l'accomplissement de la nature risque, à notre sens, de compromettre le personalisme de sa théologie.

Quant à la nature humaine, constituée à l'image de la Sainte Trinité, notre analyse n'a retenu que trois aspects importants, dans la mesure où ils fondent le côté relationnel de la personne : a) le rapport indissoluble entre l'être humain et la grâce ; b) le rapport entre l'être et ses énergies créées ; et c) la consubstantialité humaine. Ce qui élève l'homme au statut de personne plénière, c'est d'un côté sa relation à Dieu à travers la *grâce* intimement liée à son être, et de l'autre côté sa relation aux personnes humaines à travers les *énergies* jaillissant de son être et se dirigeant vers autrui en vertu de la *consubstantialité* humaine. C'est la raison pour laquelle Staniloae perçoit l'image divine dans la forme d'existence personnelle de l'être humain, qui est la forme d'existence la plus élevée et la plus mystérieuse au monde.

Une deuxième critique pourrait ici être formulée à l'égard de l'approche de Staniloae. En traitant de l'hypostase ou de la personne, nous avons mis en évidence « l'âme en tant qu'œuvre de Dieu et base de la personne »³²². Et en traitant de l'être, nous avons retenu que « l'âme humaine et la grâce divine forment une seule unité de vie »³²³, grâce au « souffle » divin. Le rôle de l'âme dans la plupart des démarches personalistes de Staniloae semble ainsi être plus prééminent que le rôle du corps. Même s'il souligne en d'autres occasions la valeur et l'importance capitale du corps dans le Christianisme, compte tenu de l'Incarnation et de la Résurrection du Christ, ses analyses concernant strictement la personne laissent souvent sous-entendre une prévalence de l'âme, de façon qu'il soit juste de se poser la question : Staniloae ne

³²⁰ D. STANILOAE, « Scrieri ale „călugărilor sciți” daco-romani din secolul al VI-lea (Ecrits des „moines scythes” daco-romains au VI^e siècle) », p. 231 (n.t.i.).

³²¹ D. STANILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 169 (n.t.i.).

³²² Voir *supra* p. 67-70.

³²³ Voir les pages 76-80.

risque-t-il pas de limiter en quelque sorte la notion de personne à l'âme seule ? Ne risque-t-il pas de proposer, pour ainsi dire, une vision *spiritualiste* du concept de personne ?

En effet, Staniloae a tendance à appliquer l'image divine, sur laquelle repose la relation constitutive de la personne³²⁴, à l'esprit / âme humaine en particulier : « L'âme humaine est faite à l'image de Dieu personnel, tant par sa conscience que par sa qualité de sujet parmi les sujets »³²⁵. En d'autres termes, il a souvent tendance à appliquer l'image, et en conséquence la personnalité, à l'esprit seul : « Notre sujet est l'hypostase d'une nature dont la partie fondamentale est l'*esprit* qui lui seul est, de toutes les essences créées par Dieu, l'*image* de la suressence divine. Ce n'est que pour cela que notre sujet peut avoir le caractère de *personne* »³²⁶. Comme on peut le remarquer, le caractère de personne ou de sujet conscient, l'homme le doit de façon exclusive à l'âme, compte tenu du rôle majeur que l'image divine, imprimée dans cette âme, joue dans la définition de la personne. L'âme « reflète dans l'ordre créé le caractère conscient ou personnel de Dieu »³²⁷, tandis que le corps ne jouit que de sa qualité de « participant à la subjectivité de la personne »³²⁸. Comme nous le verrons, cette tendance reflète très probablement l'influence de ses lectures berdiaéviennes de jeunesse.

Enfin, ce qui nous voulons exprimer, c'est le fait que dans certaines analyses du théologien roumain portant sur la personne humaine³²⁹, la dimension corporelle ne semble pas jouer un rôle proportionnel à celui de l'esprit. Ce qui fait défaut, c'est un certain équilibre entre l'âme et le corps dans la structure de la personnalité. Rattacher l'image divine excessivement à l'esprit humain, cela entraîne en conséquence au niveau de la personnalité une sorte de marginalisation ou de relégation du corps.

³²⁴ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 406-407 : « C'est dans cette *relation consciente et volontaire* de notre être avec Dieu, grâce à l'âme apparentée à Dieu, que réside l'*image de Dieu* dans l'homme... L'homme est à l'image de Dieu parce qu'en ayant une âme apparentée à Dieu, il tend vers Dieu, il se trouve dans une relation vivante avec Dieu » (n.t.i.).

³²⁵ *Ibidem*, p. 394 : « L'esprit conscient créé est l'image de l'Esprit conscient incréé. Il a ainsi le *caractère de sujet* » (n.t.i.).

³²⁶ *Ibidem*, p. 164 (n.t.i.).

³²⁷ D. STANILOAE, « L'image de Dieu et la déification de l'homme », p. 111 (nous soulignons).

³²⁸ D. STANILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 174.

³²⁹ Répétons-le : nous ne parlons pas ici de toute son anthropologie, mais uniquement de ses assertions sur la personne, sur l'homme en tant que personne.

CHAPITRE DEUXIÈME

Le pôle communautaire de la personne

Nous avons développé le chapitre concernant le pôle ontologique de la personne à partir de l’assertion suivante de Staniloae : « la relation... repose sur l’unité de l’être »¹. Après avoir ainsi circonscrit les éléments composant l’*être* de la personne, il convient à présent de nous pencher dans ce chapitre sur la *relation* fondée par cet être. « La personne est non seulement l’*existence concrète d’un être*, mais aussi le mode de son existence en tant que *relation* »². Elle est, en d’autres termes, « non seulement réalité de soi, mais aussi communion »³. *Etre* et *communion* sont les deux piliers fondamentaux appuyant l’édifice de la personne, qu’elle soit divine ou humaine. Pour le dire avec les mots de Staniloae, ils constituent les « deux registres » dans lesquels vit la personne, c’est-à-dire « le registre de l’*existence en soi* et le registre de l’*activité pour l’autre* »⁴, de la relation à l’autre.

Nous avons vu que la personne ne peut exister dépourvue de sa nature, ou antérieurement à sa nature. Elle n’est pas un facteur qui vient d’ailleurs pour rejoindre la nature humaine et gérer ses ressources, elle n’est que cette nature dans son existence concrète. De même, « la personne ne peut pas exister sans *un lien* avec d’autres personnes »⁵, elle n’émerge et ne s’accomplit qu’à l’intérieur d’une relation avec d’autres personnes :

« L’hypostase ne peut être comprise ni dépourvue de la *nature* ni en dehors de la *relation*. Les hypostases sont la nature dans l’existence concrète et dans la forme des relations, c’est-à-dire la *nature dans la dynamique des relations internes* qui se réalise

¹ D. STĂNILAOE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L’état primordial de l’homme dans les trois Confessions) », p. 329.

² D. STĂNILAOE, « Scrieri ale „călugărilor sciți” daco-romani din secolul al VI-lea (Ecrits des “moines scythes” daco-romains du VI^e siècle) », p. 242 (n.t.i.).

³ D. STĂNILAOE, *TDO*, vol. I, p. 166 (n.t.).

⁴ *Ibidem*, p. 178 (n.t.i.) ; voir aussi D. STĂNILAOE, *Dieu est amour*, p. 32 : « on pourrait dire que la personne vit simultanément sur deux registres : en soi et en relation » ; consulter aussi la version roumaine de cette étude D. STĂNILAOE, « Dumnezeu este iubire », p. 371.

⁵ I. BĂLAN (éd.), *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae* (Hommage au père Dumitru Stăniloae), p. 44 : « Si je possédais le monde et s’il n’y avait pas une personne qui fasse attention à moi, je serais comme si je n’avais rien. Seule une autre personne me donne la joie, me donne l’envie de me communiquer ».

sous sa forme pluri-hypostatique. L'hypostase est un *moi* rapporté à un *toi* de la même nature »⁶ (nous soulignons).

Tout comme le côté ontologique, le côté relationnel est constitutif de la personne, de telle sorte qu'on peut définir la personne comme « un facteur en relation »⁷, un facteur toujours ouvert. Grâce à ses deux côtés, elle n'est pas « quelque chose de statique », un être inerte, mais une « forme dynamique communicative »⁸. Tel qu'on le remarque dans le texte *supra*, c'est sur l'« unité de nature » ou sur la consubstantialité humaine que repose la relation « interpersonnelle »⁹. Bien évidemment, cette relation ne réfute pas l'apport de la volonté de chaque personne. Fonder la relation sur l'unité de l'être, ce n'est qu'affirmer la *possibilité* ontologique de la relation, tandis que sa *mise en place* incombe à la volonté de chaque personne.

Dans la plupart des interviews données à la fin de sa vie, le théologien roumain insiste sur le fait que la valeur de la *personne* et la valeur de la *communion d'amour* entre les personnes représentent le cœur de l'Orthodoxie¹⁰. C'est pourquoi elles traversent en tant que fil conducteur toute son œuvre : « *Personne et communion* sont, reconnaît-il, les deux termes à travers lesquels j'ai essayé de développer ce que je considère constituer la profondeur de la théologie orthodoxe »¹¹, elles sont les coordonnées pour une « théologie de l'avenir »¹². C'est pour cela que ces deux valeurs sont considérées, par les commentateurs de Stăniloae, la « clé de toute sa vision théologique »¹³. Notons l'observation très juste de la part de l'un de ses interlocuteurs, qui explique ainsi sa préférence pour le terme de *communion* face à celui de *relation* :

« Tout le témoignage du père Dumitru est rassemblé dans ce terme de „communion”. Pas seulement „avoir une relation”, ce qui implique toujours finalement un intervalle ; pas seulement „rencontrer”, ce qui est déjà merveilleux, parce que l'intervalle s'est réduit...; mais encore „communier” : le cœur à cœur, être l'un en l'autre, se comprendre, se contenir l'un l'autre, se confier l'un à l'autre... »¹⁴.

⁶ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 425 (n.t.).

⁷ *Ibidem*, vol. II, p. 92.

⁸ I. BĂLAN (éd.), *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae* (Hommage au père Dumitru Stăniloae), p. 66.

⁹ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. II, p. 47 : « Les hommes sont unis à travers la *communauté de l'être*, et cela fonde aussi une maxime *relation interpersonnelle*, qui n'est pas dispensée d'une contribution de la *volonté* » (n.t.i.).

¹⁰ I. BĂLAN (éd.), *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae* (Hommage au père Dumitru Stăniloae), p. 57.

¹¹ *Ibidem*, p. 12 (n.t.i.).

¹² Voir le dialogue avec le poète Ioan ALEXANDRU sur <https://www.youtube.com/watch?v=Mhxs9YObHuA>.

¹³ I. ICĂ jr., « Părintele Dumitru Stăniloae – „clasic” al teologiei secolului XX », in *Părintele Dumitru Stăniloae în conștiința contemporanilor. Mărturie, evocări, amintiri*, Iași, Ed. Trinitas, 2003, p. 237.

¹⁴ Marc-Antoine COSTA DE BEAUREGARD, *Dumitru Stăniloae. Ose comprendre que Je t'aime*, p. 11-12.

En révélant les liens interpersonnels plus profondément que ne le fait la notion de « relation », le concept de *communion* enlève toute distance, tout intervalle ou écart entre les personnes engagées dans l'amour, raison pour laquelle cette notion synthétise, peut-on dire, l'approche personnaliste de Staniloae. C'est pourquoi nous avons choisi d'intituler ce chapitre « le pôle communautaire » et non le « pôle relationnel » de la personne. Avant de nous lancer dans l'analyse de ce pôle, il convient de porter un regard d'ensemble sur l'étape de jeunesse de Staniloae, à savoir les années 1930 et 1940, afin de mieux comprendre le contexte favorisant l'émergence et l'importance de l'idée de « communion » dans sa réflexion théologique.

1. L'idée de « communion » dans les années 1930 - 1945

En 2012 apparaît pour la première fois un recueil d'articles publiés par Staniloae dans la revue *Telegraful Român*, lors de son séjour à Sibiu entre 1929 et 1946. Il s'agit de trois volumes de la collection *Œuvres Complètes*, portant le sous-titre *Culture et spiritualité*¹⁵. Ces trois volumes représentent un outil indispensable pour une recherche qui porte sur l'émergence de l'idée de « communion » dans les écrits de notre auteur. Ils permettent ainsi de constater qu'à cette époque (après la première guerre mondiale), cette idée possédait une ample notoriété au niveau international. L'analyse de ses articles dévoile trois niveaux majeurs sur lesquels l'idée de communion s'imposait de plus en plus : les niveaux *politique*, *philosophique* et *théologique*.

a) Dans la politique et la vie sociale

Tout au long de cette période, marquée par de profonds changements politiques et idéologiques, Staniloae perçoit un affrontement violent entre deux extrêmes : l'*individualisme* des sociétés capitalistes et démocratiques et le *collectivisme* du communisme. Tandis que l'« individualisme ne connaît aucun lien de l'individu à sa communauté », étant un « égoïsme féroce »¹⁶, le collectivisme, quant à lui, « annule et sacrifie la personne »¹⁷ au nom du groupe, de la collectivité impersonnelle. En d'autres termes, le premier ignore la communion, le second anéantit la personne.

¹⁵ Le premier volume couvre la période 1930-1936, le deuxième couvre la période 1937-1941 et le troisième volume recueille les articles de 1942-1947.

¹⁶ D. STĂNILOAE, « Un atlet al naționalismului creștin (Un athlète du nationalisme chrétien) », *CD*, vol. I, p. 446-447.

¹⁷ D. STĂNILOAE, « „Personalitate socială” („Personnalité sociale”) », *CD*, vol. II, p. 382.

D'ailleurs, toutes les grandes tensions et les mouvements sociaux de l'époque ne sont, selon lui, que des réactions face à cet « individualisme accentué » qui domine par sa « mentalité égoïste » la plus grande partie du monde¹⁸. En 1933, l'année de l'arrivée au pouvoir de Hitler, il est enclin à ne voir dans les « conceptions de vie tellement propagées et acceptées » dans toute l'Allemagne rien d'autre qu'une ferme tentative de mettre fin à l'« erreur de l'individualisme » : « Qu'est-ce que le nouveau dogme *totalitaire*, en vertu duquel l'individu compte seulement en tant que partie attachée pleinement à la nation..., sinon la plus radicale (peut-être la plus juste) répudiation de l'individualisme égoïste ? »¹⁹. Ultérieurement, dans une étude de 1935, il considère que, à part le nationalisme-socialiste, le mouvement socialiste-communiste a surgi lui aussi comme « une protestation véhémement contre les quelques individus qui tyrannisent les nombreux ». Mais, en annulant la liberté des individus afin de les confondre dans la « masse impersonnelle », cette idéologie finit par rendre le mal encore « plus effrayant »²⁰. Remarquons que si Staniloae est dès le début un fort opposant de l'*individualisme* occidental et du *collectivisme* communiste qui aboutissent « au même résultat », à savoir l'« appauvrissement du bonheur personnel »²¹, il est néanmoins tenté, au début, d'accorder crédit aux « conceptions » socialistes allemandes, au vu de leur côté nationaliste²² qui lui tient à cœur²³.

Mais comment définit-il plus concrètement les concepts d'« individu » et d'« individualisme » ? Dans l'étude de 1935, la création de l'« individu » remonte, selon ses propos empruntés à Berdiaev (un critique fort de l'individualisme occidental), à la Réforme qui délie l'homme de la « communauté religieuse », et passe ensuite par la Révolution française qui

¹⁸ D. STĂNILOAE, « Pentru depășirea individualismului și a socialismului (Pour surmonter l'individualisme et le socialisme) », *RT*, 1-2 (1935), p. 33 : « Nous vivons encore, la plus grande partie du monde, à l'époque d'un individualisme accentué » (n.t.).

¹⁹ D. STĂNILOAE, « Protestantismul la o mare răspântie (Le protestantisme à un grand carrefour) », *CD*, vol. I, p. 335 (n.t.) (l'auteur souligne).

²⁰ D. STĂNILOAE, « Pentru depășirea individualismului și a socialismului (Pour surmonter l'individualisme et le socialisme) », p. 35.

²¹ D. STĂNILOAE, « „Personalitate socială” („Personnalité sociale”) », *CD*, vol. II, p. 383 : « L'individualisme et le collectivisme, nés l'un par réaction à l'autre, aboutissent en définitive au même résultat : l'appauvrissement du pouvoir et du bonheur personnel et le déséquilibre social » (n.t.).

²² Précisons que son nationalisme comporte des nuances différentes par rapport au nationalisme allemand de l'époque, cf. D. STĂNILOAE, « Un atlet al naționalismului creștin (Un athlète du nationalisme chrétien) », *CD*, vol. I, p. 448 : « Le vrai nationalisme ne prêche pas la haine face à d'autres nations, mais il accomplit son devoir face à Dieu, en cultivant l'être qu'il lui a donné » (n.t.).

²³ On dit « au début », puisqu'en 1939 il corrigera ses propos de 1933-1934 : « ce que nous offrent actuellement les états totalitaires n'est pas un dépassement de ces extrêmes (l'individualisme et le communisme, n.n), mais plutôt un règne de la collectivité, bien qu'elle soit nationale », cf. D. STĂNILOAE, « Ortodoxie și Româniism (Orthodoxie et Roumanisme) », in *Ortodoxie și Româniism*, note 18, p. 72-73 (n.t.) ; c'est un ajout au texte repris de D. STĂNILOAE, « Româniism și Ortodoxie (Roumanisme et Orthodoxie) », *Gândirea*, 8 (1936), p. 406.

déclare l'homme « libre dans tous les domaines de la vie », exempté de tous ses liens. Suite à ces développements historiques, accompagné par divers courants philosophiques, l'homme est devenu au fil du temps un *individu*, c'est-à-dire « un atome, un homme séparé intérieurement de tout ce qui l'entoure, mettant le bonheur propre comme but unique de son existence »²⁴. En se préoccupant seulement de lui-même, de ses intérêts et de ses plaisirs, l'individu est fortement asservi à la cupidité, à l'orgueil et à l'égoïsme. Il se considère comme la « valeur suprême », et même la seule valeur de ce monde, ce qui lui fait voir les autres comme des entités d'un ordre inférieur : « A l'époque de l'individualisme, l'individu ne peut plus mettre les autres à son niveau, il ne peut plus sortir de lui-même pour s'unir avec eux en tant que moi et toi. Il les regarde seulement de l'extérieur..., en les abaissant à l'état de choses »²⁵. C'est la raison pour laquelle certains individus « plus doués ou plus chanceux » ont pu accumuler des richesses immenses, au détriment de tous les autres qui deviennent ensuite les instruments censés augmenter les profits des premiers.

Dans ce contexte, l'idée même de *nation* qui entraîne de larges débats dans l'Europe de l'époque, constitue une réaction face à l'individualisme. La nation est, selon Stăniloae, la « forme la plus coagulée de *communion naturelle* entre les hommes »²⁶. Cela explique par la suite son fort attachement à l'idée de *nationalisme*, qui le pousse parfois à des propos appréciatifs et non critiques vis-à-vis de certains régimes totalitaires. En 1938, le roi Carol II prend la décision d'interdire tous les autres partis politiques et crée le *Front de la Renaissance Nationale* en tant que parti politique unique en Roumanie²⁷. En s'appuyant sur le théologien allemand C. Stange d'après lequel « la vie en communauté doit pouvoir s'exprimer sous toutes ses formes et possibilités », car la communauté entre les hommes est l'intention de Dieu²⁸, Stăniloae accueille avec satisfaction cette initiative du roi Carol, en dépit des tendances totalitaires de ce parti : « Nous passons maintenant de la forme individualiste, libérale, démocratique de la vie sociale à la

²⁴ D. STĂNILOAE, « Pentru depășirea individualismului și a socialismului (Pour surmonter l'individualisme et le socialisme) », p. 34 (n.t.).

²⁵ *Ibidem*, p. 34 ; voir aussi p. 35 : « C'est une loi fatale : quand notre âme se referme sur elle-même, quand elle ne communique plus souterrainement avec les gens autour de nous, tous les autres tombent à nos yeux de leur dignité d'hommes égaux à nous ; nous les déprécions, en nous considérant comme les seuls au monde ; rien ne nous empêche plus d'abuser d'eux, ce qui nous fait vivre dans un solipsisme douloureux » (n.t.).

²⁶ D. STĂNILOAE, « Creștinism și naționalism (Christianisme et nationalisme) », *CD*, vol. II, p. 667.

²⁷ G. CASTELLAN, *Histoire de la Roumanie*, Paris, Presses universitaires de France, 1984, p. 84-85.

²⁸ C. STANGE, *Das Ende aller Dinge. Die christliche Hoffnung, ihr Grund und ihr Ziel*, Gütersloh, Druck und Verlag von C. Bertelsmann, 1930, p. 120, *apud* D. STĂNILOAE, « Principii de renaștere națională (Principes de renaissance nationale) », *CD*, vol. II, p. 364.

forme *nationale-solidariste* » qui est « sans doute, supérieure à la forme antérieure »²⁹. Synonyme de *commun, solidaire, unitaire, etc.*, le terme de *nation* semble compatible à Staniloae avec l'idéal du Christianisme, voire une exigence de ce dernier :

« La *communion* est une condition fondamentale du *salut*... Et la communion la plus naturelle, la plus fondamentale, est celle entre les membres de la même *nation*... La foi chrétienne est pour le fidèle une impulsion vers l'affirmation de la *communion nationale*. Le *christianisme* se dirige forcément vers le *nationalisme* »³⁰ (nous soulignons).

Notons que ce passage est repris d'un article écrit en septembre 1940, immédiatement après l'arrivée au pouvoir du parti le *Mouvement légionnaire*, qui avait renversé le roi et son parti afin de fonder l'*État national-légionnaire*. Connu pour ses politiques antisémites et anticommunistes, ce parti affiche, quant à lui, deux programmes directeurs : le nationalisme et l'orthodoxisme, se proposant une renaissance spirituelle de la nation³¹. En se taisant sur les violences et les accents totalitaires de ce parti légionnaire, Staniloae tente de voir en lui le début d'une « révolution nationale », grâce à laquelle « notre peuple est entré dans une phase décisive, celle de nation »³². Or, les fruits ou les conséquences d'une telle révolution nationale ne devraient être, selon ses dires, autre chose que l'épanouissement et l'enrichissement de la « personnalité et la communion d'amour » : « la révolution doit, disait-il, apporter un essor de l'homme et de la collectivité, non un abaissement »³³. Cela n'était pas évident dans les politiques légionnaires.

En ce qui concerne la scène internationale, Staniloae est d'avis que la raison fondamentale de tous les désarrois et luttes dont il est témoin dans cette première moitié du XX^e siècle, consiste dans l'émergence du « problème de l'homme »³⁴, à savoir son affirmation et sa

²⁹ D. STĂNILOAE, « Principii de renaștere națională (Principes de renaissance nationale) », *CD*, vol. II, p. 364 (n.t.).

³⁰ D. STĂNILOAE, « Creștinism și naționalism (Christianisme et nationalisme) », *CD*, vol. II, p. 665 (n.t.) ; voir l'explication à la p. 664-665 : « Le christianisme n'est pas venu s'opposer aux tendances les plus naturelles de la communion, aux concrétisations les plus profonds de ces tendances, il n'est pas venu pour réprimer la nature, pour la pousser à chercher d'autres formes de communion, mais pour intensifier, élever, accomplir les formes naturelles des relations humaines » (n.t.).

³¹ G. CASTELLAN, *Histoire de la Roumanie*, p. 90-91.

³² D. STĂNILOAE, « Revoluție națională (Révolution nationale) », *CD*, vol. II, p. 678 ; voir aussi D. STĂNILOAE, « Creștinism și naționalism (Christianisme et nationalisme) », *CD*, vol. II, p. 667.

³³ D. STĂNILOAE, « Revoluție națională (Révolution nationale) », *CD*, vol. II, p. 675-676. Au regard de cette compréhension de la révolution nationale, il est difficile d'expliquer pourquoi Staniloae la rapproche des actions du *Mouvement Légionnaire* : Comment un mouvement antisémite aurait-il pu réaliser les attentes d'une telle révolution ? Comment aurait-il pu faire progresser la personne et la communion d'amour entre les personnes ?

³⁴ D. STĂNILOAE, « Iisus Hristos și problema specială (Jésus-Christ et le problème social) », *CD*, vol. II, p. 868 :

mise en lumière. Au-delà des raisons économiques ou idéologiques, c'est le problème anthropologique qui se trouve à l'origine de tous ces événements. En réveillant en lui-même la conscience de sa « dignité d'homme », chacun « exige la *communion d'amour* »³⁵, chacun veut être écouté, compris et aimé par les autres. Tous les mouvements et les tendances révolutionnaires de l'époque ne relèvent que du « désir de communion inhérent à l'homme », d'une aspiration à un rapport intime aux autres. En s'éloignant du système capitaliste et de son égoïsme, « l'humanité aspire à une époque *anti-égoïste* et *anti-individualiste*, à une époque de soumission du moi à la collectivité et à son prochain »³⁶. Elle se dirige vers l'idéal de la « sobornicité (catholicité, n.n.) », opposé tant au « libéralisme individualiste » qu'à la « dictature autocrate ».³⁷ Même les souffrances de la guerre ne sont, selon le théologien roumain, qu'un instrument qui éduque l'homme en vue de la communion, qui lui apprend à « lutter contre l'égoïsme » en se sacrifiant pour les autres, pour sa patrie et sa famille. Au fond, au moyen de la guerre, « l'humanité tâtonne vers un ordre contraire à l'égoïsme »³⁸, un ordre qui met en valeur chaque homme.

En ce sens, peu après le 22 juin 1941, quand la Roumanie s'engage du côté de l'Axe dans la guerre contre l'URSS, Staniloae interprète cet événement comme un affrontement entre deux mondes ou deux idéologies qui reposent en fait sur « le même idéal » de la communion : « De la même aspiration irrésistible de l'âme contemporaine sont nés, dit-il, à la fois le communisme et le national-socialisme »³⁹, de sorte que l'humanité se trouve prise dans un combat entre « deux camps affamés de communion »⁴⁰. Il convient ici de retenir un texte plus concluant de l'auteur :

« Cette cause consiste, semble-t-il, dans la réapparition de la réalité *homme*. Jamais l'histoire n'a eu un thème si important et difficile que celui-ci. Le monde doit en fait résoudre le problème de l'homme, dans toute son acuité, gravité et ampleur » (n.t.).

³⁵ D. STĂNILOAE, « Cuvânt către studenții teologi la începutul anului academic (Discours pour les étudiants théologiens au début de l'année académique) », *CD*, vol. II, p. 832.

³⁶ D. STĂNILOAE, « A fi fierbinte... (Être chaud...) », *CD*, vol. III, p. 256 : « Le monde se dirige vers un ordre dont la volonté principale est le service en faveur de la collectivité » (n.t.i.).

³⁷ D. STĂNILOAE, « Actualitatea Ortodoxiei (L'actualité de l'Orthodoxie) », *CD*, vol. III, p. 261 : « La sobornicité suppose l'amour entre les membres qui constituent l'ensemble ethnique ou social, elle suppose la conscience de l'unité... » (n.t.).

³⁸ D. STĂNILOAE, « Suprema valorificare a semenului (La suprême mise en valeur du prochain) », *CD*, vol. III, p. 99 ; voir la p. 98 : « La souffrance est le moyen par lequel nous luttons contre l'égoïsme, elle est l'antidote de l'hypertrophie du moi. Par elle, nous sommes obligés de réduire nos prétentions exagérées, d'amoinrir notre arrogance... Par la souffrance, nous sommes éduqués, bon gré, mal gré. Elle nous arrache de l'attachement à nous-mêmes, nous libère de la prison de l'égoïsme » (n.t.).

³⁹ D. STĂNILOAE, « Omenirea de mâine (L'humanité de demain) », *CD*, vol. II, p. 826 (n.t.).

⁴⁰ *Ibidem*, p. 827.

« Ce qui fait du *national-socialisme* allemand une croyance qui donne du pouvoir et de la passion à chaque membre de cette nation, c'est l'*esprit de communauté* qu'il propage, le rapprochement d'amour entre les hommes au sein de la nation... Mais la même aspiration de l'homme à l'appréciation et à la *communion* se trouve aussi à l'origine du *communisme*... Malheureusement, le communisme a donné une réponse complètement déformée à ce besoin ardent de l'âme contemporaine »⁴¹.

A part l'autocensure évidente pour des raisons politiques de ce texte de 1941 (il n'ose pas critiquer aussi le national-socialisme allemand), ce qui compte pour notre recherche c'est l'insistance du théologien roumain sur la centralité de l'idée de communion. Tout au long de cette guerre (1941-1944), il souligne à maintes reprises que la seule solution pour la crise sociale de l'Europe réside dans la *communion* dont le modèle suprême est la *Sainte Trinité*⁴² : « L'idée de communion, qui est chrétienne de par sa spécificité, s'est révélée aujourd'hui à tous comme la seule solution possible pour toutes les souffrances sociales »⁴³. D'où l'importance et l'« actualité » du christianisme⁴⁴, et en particulier de l'orthodoxie⁴⁵ en tant que « christianisme communautaire, conciliaire »⁴⁶, que Staniloae s'efforce de mettre en avant et de justifier au sein de la nouvelle configuration sociale : « seule la foi sincère et vive en Christ est à même d'apaiser la grande soif de communion ressentie par l'humanité d'aujourd'hui »⁴⁷. Comme on peut le déduire, la cible principale de Staniloae est l'idéologie communiste qui s'apprêtait à prendre la tête de la politique roumaine, action ressentie comme une menace en raison de son côté athée ou antireligieux largement exploité par Staline en Russie.

A vrai dire, c'est grâce au contexte politique et social qu'on peut mieux déceler l'importance et la persistance de l'idée de communion chez Staniloae. En réfléchissant sur l'*avenir politique* du monde, il estime en 1941, au début de la guerre contre l'URSS, que « le

⁴¹ D. STĂNILOAE, « Omenirea de mâine (L'humanité de demain) », *CD*, vol. II, p. 825-826 (n.t.i.).

⁴² D. STĂNILOAE, « Pentru depășirea individualismului și a socialismului (Pour surmonter l'individualisme et le socialisme) », p. 38-40 ; voir aussi D. STĂNILOAE, « Sfânta Treime și viața socială. II (La Sainte Trinité et la vie sociale. II) », *CD*, vol. II, p. 574.

⁴³ D. STĂNILOAE, « Sărbătoarea Duhului Sfânt (La fête de l'Esprit Saint) », *CD*, vol. II, p. 780 (n.t.).

⁴⁴ D. STĂNILOAE, « Suprema valorificare a semenului (La suprême mise en valeur du prochain) », *CD*, vol. III, p. 99 : « Comme il serait bon que les gens comprennent que c'est seulement par une adoption profonde, révolutionnaire, du christianisme qu'ils pourraient résoudre le grand problème dont ils cherchent la solution. Le christianisme a la solution dans ses profondeurs... Le dépassement de l'égoïsme et la mise en valeur du prochain, ce n'est que le christianisme qui peut les faire » (n.t.) ; voir aussi l'article « Creștinism și comunism (Christianisme et communisme) », *CD*, vol. II, p. 814-815.

⁴⁵ D. STĂNILOAE, « Actualitatea Ortodoxiei (L'actualité de l'Orthodoxie) », *CD*, vol. III, p. 264.

⁴⁶ D. STĂNILOAE, « Perspectivele Ortodoxiei (Les perspectives de l'Orthodoxie) », *CD*, vol. III, p. 692.

⁴⁷ D. STĂNILOAE, « Omenirea de mâine (L'humanité de demain) », *CD*, vol. II, p. 827 (n.t.).

bolchévisme sera vaincu et [que] la forme de communion qui n'a pas dégénéré dans les aberrations communistes remportera la victoire », étant convaincu que le « souci futur de l'humanité » ou « la direction de l'humanité est vers la *communion* »⁴⁸. Malgré son pronostic, le communisme gagne en 1944 et s'installe définitivement en Roumanie à partir de 1947, ce qui constitue « la plus grande douleur »⁴⁹ de la vie de Staniloae, et peut-être la principale raison de son intérêt inlassable pour le thème de la communion. Lorsqu'en 1989, soit près d'un demi-siècle plus tard, il est interrogé sur l'*avenir de la théologie*, il donne étonnamment la même réponse qu'en 1941 à propos de la politique : « la théologie de l'avenir devra être une théologie de la communion et de l'amour »⁵⁰. L'année 1989 marque la chute du communisme en Roumanie.

b) Dans la philosophie

En parlant de l'émergence de l'*individu*, on avait vu que ce phénomène s'est aussi appuyé, selon Staniloae, sur diverses thèses philosophiques. Largement influencé à ce sujet par les critiques des auteurs russes de l'époque, le théologien roumain passe en revue les *monades* de Leibniz (1646-1714), définies comme des « entités enfermées hermétiquement en elles-mêmes, sans liens extérieurs »⁵¹, chacune étant « préoccupée uniquement par elle-même », et l'*idéalisme* de Kant et Fichte selon lesquels seul le « moi » existe, le monde entier n'étant que « la projection de ses propres idées »⁵². De telles thèses n'ont fait, selon Staniloae, que surdimensionner la place de l'individu, du sujet humain, au détriment de tout ce qui est extérieur à lui, en lui livrant la chimère d'une existence égoïste, d'une existence absolument autonome, par soi et pour soi.

De la même façon, l'émergence de l'idée de *communion* ou de l'homme communautaire est, aux yeux de Staniloae, un phénomène qui se produit non seulement au niveau politique ou

⁴⁸ D. STĂNILOAE, « Omenirea de mâine (L'humanité de demain) », *CD*, vol. II, p. 828 (n.t.i.). Voir plusieurs estimations de Staniloae sur l'avenir de la politique de son époque dans D. STĂNILOAE, « Timpurile viitoare (Les temps futurs) », *CD*, vol. III, p. 321-324 ; D. STĂNILOAE, « Tot despre timpurile viitoare (De nouveau sur les temps futurs) », *CD*, vol. III, p. 335 : « la mentalité du futur ne pourra plus soutenir ni la thèse de l'individualisme libéral ni la thèse des totalitarismes annulant l'individu, mais elle devra articuler les deux » ; voir aussi D. STĂNILOAE, « Cooperarea în slujba sănătății neamului (La coopération au service de la santé du peuple) », *CD*, vol. III, p. 425 : « La mentalité individualiste est de plus en plus enterrée par les temps qui viennent. L'idée de solidarité, le sentiment de responsabilité de l'individu pour sa communauté, le souci pour la collectivité gagnent un rôle toujours plus important » (n.t.).

⁴⁹ I. BĂLAN (éd.), *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae* (Hommage au père Dumitru Stăniloae), p. 35 : « L'instauration du communisme a été un grand désarroi, la plus grande douleur, pour moi et pour tous » (n.t.).

⁵⁰ Voir l'interview sur <https://www.youtube.com/watch?v=Mhxs9YObHuA>.

⁵¹ D. STĂNILOAE, « Pentru depășirea individualismului și a socialismului (Pour surmonter l'individualisme et le socialisme) », p. 34 (n.t.).

⁵² *Ibidem*, p. 35. Il est fort probable que cette interprétation de Kant et Fichte ait été reprise par Staniloae de la réflexion russe, à savoir de Berdiaev et Boulgakov. Nulle preuve qu'il ait étudié lui-même ces philosophes.

social, mais également au niveau philosophique. Dès 1936, il constate que cette idée est « à la mode aujourd'hui dans la philosophie et la politique allemande », bien qu'elle soit, dans son application sociale, « plus proche du communisme que du personnalisme »⁵³. Voilà ce qu'il écrit dans un article de 1937, suite à sa lecture du philosophe allemand F. Ebner :

« C'est le mérite de la philosophie existentielle d'avoir découvert la supériorité absolue de la *personne* par rapport à la chose, à la nature, à la réalité impersonnelle, voire spirituelle, et en même temps la supériorité du *rapport entre les personnes*, entre „moi” et „toi”, par comparaison au rapport entre la personne et la chose. Le rapport entre les personnes est quelque chose de bien plus générateur de vie, il est un rapport parfait...⁵⁴ A proprement parler, la vie du moi ne peut être imaginée que *dans une relation*, volontaire ou pas, avec un toi »⁵⁵.

On a ici l'un des premiers textes touchant à la constitution *relationnelle* du « moi » humain, c'est-à-dire de la « personne », compte tenu du rapprochement qu'il fait entre les deux notions⁵⁶. A la lumière de cette philosophie, la nature de l'homme ne peut plus, dit-il en 1939, être comprise « à l'image des monades capables d'exister par elles-mêmes », car c'est la nature même qui exige la relation ou la communion avec les autres : « C'est de la nature de l'individu humain que découle son besoin d'être en communion avec les autres personnes »⁵⁷. Contrairement à la philosophie antérieure qui met l'accent sur le *moi* solitaire et sur son *cogito*, pour lequel le monde n'est qu'un théâtre se déployant devant sa réflexion, le nouveau courant philosophique découvre « la relation entre moi et toi en tant qu'élément essentiel de la vie personnelle »⁵⁸. Ce courant identifie, de cette manière, la normalité du moi dans son existence dépendante d'une *relation au toi*, sa solitude n'étant que l'expression d'une existence anormale survenue après le repliement sur lui-même :

⁵³ D. STĂNILOAE, « Ortodoxie și Româanism (Orthodoxie et Roumanisme) », *Ortodoxie și Româanism*, p. 73 (n.t.) ; article repris de « Româanism și Ortodoxie (Roumanisme et Orthodoxie) », *Gândirea*, 8 (1936), p. 406.

⁵⁴ D. STĂNILOAE, « Iarăși Româanism și Ortodoxie (De nouveau Roumanisme et Orthodoxie) », *Gândirea*, 5 (1937), p. 244 (n.t.i.).

⁵⁵ Cette dernière phrase est un ajout de 1939, cf. D. STĂNILOAE, « Iarăși Ortodoxie și Româanism (De nouveau Orthodoxie et Roumanisme) », *Ortodoxie și Româanism*, p. 93 (n.t.i.).

⁵⁶ Voir en ce sens D. STĂNILOAE, « ... și din Maria Fecioara S-a făcut om (...et par la Vierge Marie Il s'est fait homme) », *CD*, vol. I, p. 604.

⁵⁷ D. STĂNILOAE, « Antropologie ortodoxă. Comentarii asupra stării primordiale a omului (L'Anthropologie orthodoxe. Des commentaires sur l'état primordial de l'homme) », p. 11 : « L'homme ne peut vivre dans l'isolement, mais en communion et par le pouvoir qu'il reçoit de cette communion ; ceci est un chiffre dans lequel on peut lire le caractère fondamental de l'être humain » (n.t.).

⁵⁸ D. STĂNILOAE, « Iarăși Ortodoxie și Româanism (De nouveau Orthodoxie et Roumanisme) », *Ortodoxie și Româanism*, note 27, p. 94.

« La philosophie contemporaine, dite existentielle, a découvert... que la singularité du moi n'est pas un fait primordial et normal, mais l'effet malade d'un acte coupable, à savoir le renfermement sur soi en face d'un "toi". C'est de la vie complète du moi, de sa constitution, qu'il tient son lien avec un "toi" égal à lui. A vrai dire, même dans la solitude la plus exagérée, le moi ne peut se délier totalement de ses liens aux autres hommes... Cela se voit aussi dans notre constitution d'êtres parlants qui ne peuvent vivre sans parler, sans communiquer à d'autres nos sentiments. Notre essence est la relation entre "moi" et "toi" »⁵⁹.

On peut estimer que la période de 1935 à 1945 représente l'étape d'initiation de Staniloae à la philosophie de son époque. Outre Ebner, à qui le texte ci-dessus fait référence, le théologien roumain découvre, en 1939, les thèses d'E. Grisebach et de K. Jaspers : pour le premier, l'homme ne fait l'expérience de la vie réelle, de la vraie vie, que dans la *rencontre de l'autre*, tandis que pour Jaspers, l'homme se découvre à lui-même, arrive à la connaissance de soi, au moyen de la *communication* avec d'autres personnes⁶⁰. En ce sens, à la différence de la philosophie individualiste qui « voit en *moi* la réalité ultime, qui croit que le *moi* est à l'origine et produit le tout »⁶¹, la philosophie existentialiste se rapproche considérablement de la vérité chrétienne, selon laquelle « la vraie vie et même la saisie de la transcendance ne se retrouvent pas dans la réflexion et dans les systèmes construits de façon rationnelle, mais dans la communication intime et totale entre les personnes »⁶². Si à l'époque des Lumières, la connaissance, le *cogito*, prend la tête de la philosophie, l'existentialisme fait, pour sa part, un pas vers l'avant par la découverte d'un « important secteur de la réalité dans la deuxième personne, dans la relation de la première personne à la deuxième »⁶³, grâce aussi à l'approche personnaliste-dialogique de M. Buber. En somme, après avoir critiqué le *moi-rationnel* de la philosophie « individualiste », Staniloae remarque le fait que « la grande nouveauté de la philosophie contemporaine consiste

⁵⁹ D. STĂNILOAE, « „Personalitate socială” („Personnalité sociale”) », *CD*, vol. II, p. 383-384 (n.t.i.).

⁶⁰ D. STĂNILOAE, « Filosofia existențială și credința în Iisus Hristos (La philosophie existentialiste et la foi en Jésus-Christ) », *Gândirea*, 10 (1939), p. 567-568 : « La personne se connaît elle-même par la communication avec d'autres personnes, ce qui constitue l'acte d'existence le plus plénier » (n.t.).

⁶¹ D. STĂNILOAE, « Sfânta Treime și viața socială II (La Sainte Trinité et la vie sociale II) », *CD*, vol. II, p. 575 (l'auteur souligne).

⁶² D. STĂNILOAE, « Filosofia existențială și credința în Iisus Hristos (La philosophie existentialiste et la foi en Jésus-Christ) », p. 568 (n.t.).

⁶³ D. STĂNILOAE, « Prin ce se promovează conștiința națională? (Comment promouvoir la conscience nationale ?) », *CD*, vol. II, p. 565 : « Elle a découvert que c'est uniquement au fait que je me trouve en face de toi que je dois la conscience de moi-même. *Je* ne prononcerais pas ce mot si je ne me trouvais pas en relation avec *toi* » (n.t.).

dans la découverte de la personne entre les personnes, des rapports entre moi et toi⁶⁴, où l'intellect n'a plus le rôle de maître qui prend en possession un monde d'objets »⁶⁵, pour autant que la personne soit le seul obstacle ferme devant les tendances épistémologiques et dominatrices de l'intellect.

En s'appuyant sur ces observations acquises à la suite d'un « honnête examen des systèmes philosophiques »⁶⁶, selon ses déclarations, Staniloae se lance en 1940-1942 dans un ample débat avec le philosophe roumain L. Blaga⁶⁷. L'une de ses critiques face aux thèses métaphysiques de Blaga relève précisément de la problématique de la personne et de la communion, ce qui nous confirme une fois de plus leur importance à ses yeux. Par comparaison avec la philosophie après la première guerre mondiale, laquelle vise en particulier le « mystère de la personne irréductible à l'objet », la réflexion de Blaga s'avère, selon Staniloae, une « philosophie des choses et des forces impersonnelles », c'est-à-dire une « philosophie qui réduit le tout aux choses, aux objets »⁶⁸. Par voie de conséquence, une telle philosophie ne peut être que rationaliste et individualiste, en s'opposant tant aux « tendances communautaristes et altruistes du monde d'aujourd'hui » qu'aux « grands problèmes communautaires et sociaux » de la philosophie actuelle⁶⁹ : « Sa philosophie est *individualiste* et anti-éthique... Dans sa philosophie, il n'existe pas de *communion*. Le moi est enfermé en lui-même et en ses illusions... C'est une philosophie basée sur la théorie des monades »⁷⁰. Pour ces raisons, Staniloae n'hésite pas à

⁶⁴ « La philosophie existentielle a découvert le rapport je-tu, en tant que donné originaire et fondamental de l'existence humaine », cf. D. STĂNILOAE, « Ortodoxie și protestantism (Orthodoxie et protestantisme) », *CD*, vol. III, p. 294 (n.t.).

⁶⁵ D. STĂNILOAE, « Cosmologia domnului Lucian Blaga II (La cosmologie de M. Lucian Blaga II) », *CD*, vol. II, p. 636 : « C'est seulement dans nos rapports avec les autres personnes que la raison trouve ses limites en face d'une réalité ferme. Sinon, rien ne l'empêche de construire son propre monde de proportions infinies » (n.t.).

⁶⁶ D. STĂNILOAE, « Cosmologia domnului Lucian Blaga III (La cosmologie de M. Lucian Blaga III) », *CD*, vol. II, p. 646. Cette expression ne se retrouve plus dans l'article repris en 1942 en D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie* (La position de M. Lucian Blaga face au Christianisme et à l'Orthodoxie), București, Paideia, 2010, p. 180.

⁶⁷ Voir à ce sujet I. UNTEA, « Un aspect al polemicii Stăniloae-Blaga : Critica matricei stilistice (Un aspect de la polémique Stăniloae-Blaga : Critique de la matrice stylistique) », sur <http://www.crestinortodox.ro/editoriale/un-aspect-polemicii-staniloae-bлага-critica-matricei-stilistice-87866.html>

⁶⁸ D. STĂNILOAE, « Cosmologia domnului Lucian Blaga II (La cosmologie de M. Lucian Blaga II) », *CD*, vol. II, p. 634-636 ; voir aussi D. STĂNILOAE, « Cosmologia domnului Lucian Blaga I (La cosmologie de M. Lucian Blaga I) », *CD*, vol. II, p. 624 : « Il était trop négligé le facteur personne, avec sa liberté, son péché, sa communion d'amour » (n.t.). Toutefois, Staniloae affirmera dans une interview de 1988 que « le panthéisme de Lucian Blaga n'exclut pas le caractère personnel du „Grand Anonyme” », cf. I. PINTEA, « În dialog cu Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae (En dialogue avec le père Dumitru Stăniloae) », *CD*, vol. III, p. 789 (n.t.).

⁶⁹ D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie* (La position de M. Lucian Blaga face au Christianisme et à l'Orthodoxie), p. 146-147

⁷⁰ *Ibidem*, p. 145-146 (n.t.i.).

qualifier la philosophie de Blaga de « démodée » par rapport aux « problématiques contemporaines de la pensée philosophique »⁷¹, en la considérant comme une « apparition tardive du passé rationaliste et individualiste »⁷², donc une philosophie dans le style du XIX^e siècle.

Cela étant, on peut estimer que ces lectures philosophiques ont considérablement influencé, non seulement les analyses de Staniloae relatives à la vie sociale et politique de l'époque, mais aussi les thèmes majeurs de sa théologie, tels la triadologie et la christologie. Pour donner un exemple, après avoir lu Ebner, Staniloae affirme dans une étude de 1937 qu'« à la lumière de la philosophie existentielle » l'homme « peut plus facilement comprendre » à la fois le dogme trinitaire et le dogme christologique⁷³. Si Dieu était une personne solitaire, donc dépourvue d'un rapport avec d'autres personnes divines, Il serait inaccompli, privé d'amour et même inférieur à la personne humaine, et si la personne du Fils s'est faite homme, c'est parce qu'Il a voulu entrer en relation de je-tu avec les personnes humaines, ce qui est un acquis incommensurable pour l'humanité. D'ailleurs, notre estimation est confirmée dans une note explicative de son livre de 1943, dont la première partie accentue fortement la communion : « Si nous mettons tellement en avant l'aspect de *communion* dans la vie interne de Dieu, c'est parce que de nos jours s'est particulièrement éclairé cet aspect profond et noble de la réalité humaine »⁷⁴. En d'autres termes, Staniloae applique en théologie ce qui vient d'être mis en lumière ou approfondi en philosophie à l'égard de l'homme. Il était d'ailleurs convaincu que le théologien a besoin d'une « profonde familiarité avec la philosophie », pour autant que la théologie « emploie l'appareil philosophique »⁷⁵ dans ses analyses. C'est ainsi que s'explique son intérêt de jeunesse pour la réflexion philosophique moderne.

c) Dans la théologie

Toutefois, on ne peut dire que l'idée de communion relève uniquement de la philosophie de l'époque, ou que cette idée serait d'origine purement philosophique. Au contraire, cette

⁷¹ D. STĂNILOAE, « Cosmologia domnului Lucian Blaga II (La cosmologie de M. Lucian Blaga II) », *CD*, vol. II, p. 635.

⁷² D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie* (La position de M. Lucian Blaga face au Christianisme et à l'Orthodoxie), p. 147.

⁷³ D. STĂNILOAE, « Iarăși Ortodoxie și Româanism (De nouveau Orthodoxie et Roumanisme) », *Ortodoxie și Româanism*, p. 93-94.

⁷⁴ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 108 (n.t.i.) ; précisons que cette note ne se retrouve pas dans l'article de 1941 repris dans ce livre, à savoir D. STĂNILOAE, « Temeiuri eterne ale mântuirii (Fondements éternels du salut) », *Gândirea*, 8 (1941), p. 404.

⁷⁵ D. STĂNILOAE, « Religia și filosofia în școala secundară (Religion et philosophie à l'école secondaire) », *CD*, vol. I, p. 424.

philosophie, que Staniloae appelle « existentielle », ne fait que découvrir après « des milliers d'années »⁷⁶ « ce que le christianisme a toujours connu »⁷⁷, à savoir que la réalité la plus élevée consiste dans la « relation de communion avec le prochain » et que « le mystère de l'existence réside dans cette communion »⁷⁸. Dès ses origines, le christianisme comporte cette vérité, grâce au dogme trinitaire, bien que peu éclairée par la théologie. Et si le nouveau courant philosophique peut découvrir cette vérité, cela est dû à son « retour » vers le Transcendant, à l'« intérêt » qu'il porte actuellement à la religion⁷⁹. Il s'agit d'une nouvelle orientation de la philosophie, constatée et confirmée au *Congrès international de philosophie* – surnommé « le congrès Descartes » – tenu à Paris, en 1937, et dont le représentant roumain G. Popa témoigne : « On pense que la présence totale et éclairante du *Transcendant* constitue le nimbe métaphysique du Congrès. Il est émouvant de voir comment le *Transcendant*, chassé par le positivisme, l'intellectualisme et le scientisme de Sorbonne, devient de nouveau le problème cardinal pour les méditations métaphysiques »⁸⁰. C'est donc, selon Staniloae, grâce à ce retour⁸¹ à la métaphysique que la philosophie de la première moitié du XX^e siècle est à même de mettre en valeur la personne et sa dimension relationnelle.

C'est, d'ailleurs, pourquoi la problématique de la communion commence à jouir également d'une attention considérable au sein des *débats théologiques* de l'époque, dans la mesure où « la religion et la philosophie se sont presque toujours cherchées l'une l'autre »⁸². Une recherche visant les sources de Staniloae ne peut négliger cette corrélation entre philosophie et théologie. Si, d'un point de vue rétrospectif, tant la philosophie que la théologie glissent, selon lui, après la Réforme vers l'individualisme qui s'est placé « en contradiction avec le

⁷⁶ D. STĂNILOAE, « „Omenia” românească (L'„omenia” roumaine) », *CD*, vol. II, p. 724. Le mot « omenia » qui dérive de la racine « homme », n'a pas d'équivalent en français.

⁷⁷ D. STĂNILOAE, « „Personalitate socială” („Personnalité sociale”) », *CD*, vol. II, p. 383.

⁷⁸ D. STĂNILOAE, « „Omenia” românească (L'„omenia” roumaine) », *CD*, vol. II, p. 724 (n.t.).

⁷⁹ D. STĂNILOAE, « Religia și filosofia în școala secundară (Religion et philosophie à l'école secondaire) », *CD*, vol. I, p. 425 ; D. STĂNILOAE, « Filosofia revine la Biserică (La philosophie revient à l'Eglise) », *CD*, vol. I, p. 260-262.

⁸⁰ G. POPA, « România la congresul internațional de filosofie (la Roumanie au congrès international de philosophie) », *Gândirea*, 7 (1937), p. 357 (n.t.).

⁸¹ Ce retour de la philosophie permet à Staniloae de s'exclamer : « On a aujourd'hui la philosophie de notre côté... Les représentants les plus autorisés du monde témoignent que la lumière a été et est avec nous », cf. D. STĂNILOAE, « Reîntoarcerea filosofiei (Le retour de la philosophie) », *CD*, vol. II, p. 127 (n.t.).

⁸² D. STĂNILOAE, « Religia și filosofia în școala secundară (Religion et philosophie à l'école secondaire) », *CD*, vol. I, p. 424 (n.t.).

commandement de la communion, indiqué par la Sainte Trinité »⁸³, la philosophie et la théologie du XX^e siècle tendent *conjointement* à promouvoir la communion.

Pour ce qui est du contexte politique et social de la Roumanie, c'est l'orthodoxie et sa théologie qui correspondent, selon lui, « aux tendances et aux idéaux actuels »⁸⁴, vu sa *sobornicité* (catholicité) opposée « tant au libéralisme individualiste qu'à la dictature autocrate »⁸⁵. Cette sobornicité n'est autre que la *communion* fondée sur l'*amour* et la *liberté*, c'est-à-dire la « synthèse entre le personnalisme et la communauté »⁸⁶, telle qu'elle relève du dogme trinitaire. De ce fait, il est indispensable pour notre recherche de repérer les sources théologiques de Staniloae relatives à l'idée de sobornicité. Retenons ici un texte de 1941 :

« Les théologiens russes contemporains ont fait circuler un beau sens du mot *sobornicité*. Il signifie fraternité, *communion*, en se trouvant à mi-chemin entre l'*individualisme* anarchique et le *collectivisme* annihilateur de la personne. Il signifie unité familiale, *unité par amour*. Le facteur qui appuie cette unité d'amour est... l'*Esprit Saint*. Là où il n'y a pas l'*Esprit Saint*, la source de tout l'amour dans le monde, il y a soit l'égoïsme et la désunion, soit le collectivisme, le totalitarisme contraignant »⁸⁷ (nous soulignons).

Notons deux observations à propos de ce passage : a) Bien que non indiquées, les sources de Staniloae sont à trouver du côté de la théologie russe contemporaine, ce qui nous permet de penser à S. Boulgakov, N. Berdiaev et B. Vyacheslavtsev, auteurs qu'il avait lus jusqu'en 1941 quand il écrit ce passage. Se dessine ici l'importance de cette piste à creuser pour notre analyse, compte tenu également de ses déclarations de 1933 et 1934 : « les élites du monde entier retournent leur regard vers l'Orthodoxie. Les écrits des théologiens russes de la diaspora sont recherchés avidement... »⁸⁸ ; « c'est spécialement la pensée russe qui a découvert le mystère du moi, le mystère du principe personnel... »⁸⁹. b) À la différence des notions de relation ou de

⁸³ D. STĂNILOAE, « Ortodoxia și viața socială (L'Orthodoxie et la vie sociale) », *CD*, vol. II, p. 579 (n.t.) ; On peut voir aussi D. STĂNILOAE, « Ortodoxie și Româanism (Orthodoxie et Roumanisme) », *Ortodoxie și Româanism*, p. 73.

⁸⁴ D. STĂNILOAE, « Actualitatea Ortodoxiei (L'actualité de l'Orthodoxie) », *CD*, vol. III, p. 260.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 261 : « L'humanité se dirige aujourd'hui vers une forme d'organisation où le leadership est détenu par la nation en tant que tout. En termes théologiques, cet idéal s'exprime par la *sobornicité* » (n.t.).

⁸⁶ D. STĂNILOAE, « Ortodoxie și Româanism (Orthodoxie et Roumanisme) », *Ortodoxie și Româanism*, p. 59.

⁸⁷ D. STĂNILOAE, « Biserica și unitatea poporului (L'Eglise et l'unité du peuple) », *CD*, vol. II, p. 730 (n.t.).

⁸⁸ D. STĂNILOAE, « Se dezvelește iarăși slava Ortodoxiei (La gloire de l'Orthodoxie se dévoile à nouveau) », *CD*, vol. I, p. 311 (n.t.).

⁸⁹ D. STĂNILOAE, « ... și din Maria Fecioara S-a făcut om (...et par la Vierge Marie Il s'est fait homme) », *CD*, vol. I, p. 604-605 (n.t.).

communauté, le terme « sobornicité (catholicité) » ou « communion » comporte, chez Staniloae, une connotation *spirituelle*. En tant qu'unité d'amour, la sobornicité est impossible à réaliser par des moyens purement humains, car l'unique source de l'amour est Dieu : « Seul l'*Esprit Saint* peut rendre l'homme *capable de communion*, soit avec Dieu, soit avec le prochain, pour autant que la communion est un lien dépourvu de tout égoïsme et intérêt entre personne et personne, en reposant seulement sur l'amour et l'oubli de soi. Toutes les *relations naturelles* entre les hommes... sont dominées par l'*égoïsme* »⁹⁰. Comme on l'a déjà évoqué, la relation, quoique nécessaire pour l'existence de l'homme, suppose encore un certain intervalle, un certain égoïsme, tandis que la communion se produit à la suite du rayonnement de l'amour divin au sein de ces relations constitutives de la nature humaine. Le sens spirituel de la communion est donc intimement lié à l'*amour*.

Mais, à part la théologie russe, c'est aussi la théologie *protestante* allemande qui introduit Staniloae dans cette problématique si actuelle de la communion interpersonnelle. Dans une étude de 1938, il qualifie F. Gogarten comme le théologien protestant « le plus hostile à l'esprit individualiste »⁹¹, grâce à sa thèse concernant la *parole*, thèse qu'il considère comme la « conception la plus communautaire » de la parole parmi les protestants : « L'homme vit la *vraie vie*, celle qui est conforme... à son être, seulement en dépendance de l'*autre*, en remplissant ses exigences. Et cet autre (der Andere) exprime son exigence à travers la *parole* »⁹². Il est intéressant de remarquer au passage que tout comme Staniloae se montre en 1933 assez favorable à Hitler⁹³, par réaction à l'individualisme occidental, de même Gogarten est l'un des théologiens allemands qui s'est montré, en 1933-1934, « favorable au N.S.D.A.P. (parti national-socialiste des travailleurs allemands) et à Hitler »⁹⁴. Enfin, après avoir présenté de manière synthétique la thèse de Gogarten, Staniloae fait une remarque importante : « cette tendance à faire dériver de la foi des conclusions favorables à la *communauté* peut être observée aussi chez d'autres théologiens protestants. Elle est la conséquence de la grande découverte du *toi* en tant que revers

⁹⁰ D. STĂNILOAE, « Sărbătoarea Duhului Sfânt (La fête de l'Esprit Saint) », *CD*, vol. II, p. 780 (n.t.i.).

⁹¹ D. STĂNILOAE, « Cuvânt și faptă (Parole et acte) », *Gândirea*, 10 (1938), p. 539 ; le même article repris en D. STĂNILOAE, « Cuvânt și faptă (Parole et acte) », *Ortodoxie și Româanism*, p. 265.

⁹² *Ibidem*, p. 538-539 (n.t.i.). Notons que Staniloae ne connaissait, semble-t-il, qu'un seul livre de ce théologien : F. GOGARTEN, ... *Ich glaube an den dreieinigen Gott : eine untersuchung über glauben und geschichte*, Jena, E. Diederichs, 1926.

⁹³ D. STĂNILOAE, « Protestantismul la o mare răspântie (Le protestantisme face à un grand carrefour) », *CD*, vol. I, p. 335 (n.t.).

⁹⁴ Cf. B. REYMOND, *Une église à croix gammée ? Le protestantisme allemand au début du régime nazi (1932-1935)*, Lausanne, L'Age d'homme, 1980, p. 9.

constitutif du *moi*, que la réflexion humaine a faite après la [première] guerre »⁹⁵. Autrement dit, c'est grâce à la complicité entre la philosophie et la théologie⁹⁶ que l'idée de communion joue un rôle si important dans la théologie protestante de l'époque. La même déclaration revient 4 années plus tard, en 1942, ce qui explique donc l'intérêt qu'on va porter à cette piste de recherche :

« Nous savons que dans la *théologie protestante* actuelle se met l'accent de façon très particulière sur le caractère *communautaire* du christianisme. En rapport avec la *philosophie existentielle*, ayant découvert le rapport je-tu en tant que donnée originaire et fondamentale de l'existence humaine, de nombreux théologiens renommés, tels que F. Gogarten et K. Heim, affirment qu'il est impossible à l'homme d'être sauvé autrement que dans la *communion* et la *communauté* »⁹⁷ (nous soulignons).

En fin de compte, si nous avons tant insisté sur la notoriété et l'importance de l'idée de communion ou de communauté à cette époque (1930-1945), en raison de son étendue aux trois axes de la réflexion, à savoir la politique, la philosophie et la théologie⁹⁸, cela relève de notre souci de bien cadrer le contexte de formation du jeune Staniloae. Une telle analyse s'impose à cette recherche, compte tenu de deux aspects majeurs :

a) La *communion* est le seul « milieu favorable » de la *personne*, l'environnement où celle-ci « grandit, se révèle et se développe »⁹⁹ en tant que personne : « La personne plénière est, dit-il en 1940, là où il existe l'amour et la communion plénière »¹⁰⁰, conformément au dogme de la Sainte Trinité. Sans la communion, la personne n'est plus une personne. Au vu de la place toute particulière que la communion occupe dans les ouvrages de Staniloae, D. Ciobotea, le patriarche actuel de Roumanie, définit la théologie de notre auteur comme une « théologie de la personne en communion »¹⁰¹ et le métropolitain K. Ware, professeur à Oxford, la définit comme une « théologie de l'amour et de la communion personnelle ». Ce dernier estime que l'insistance

⁹⁵ D. STĂNILOAE, « Cuvânt și faptă (Parole et acte) », p. 540 (n.t.i.).

⁹⁶ D. STĂNILOAE, « Religia și filosofia în școala secundară (Religion et philosophie dans l'école secondaire) », *CD*, vol. I, p. 424 : « la religion et la philosophie se sont presque toujours cherchées l'une l'autre et se sont assez bien entendues » (n.t.).

⁹⁷ D. STĂNILOAE, « Ortodoxie și protestantism (Orthodoxie et protestantisme) », *CD*, vol. III, p. 294 (n.t.).

⁹⁸ D. STĂNILOAE, « „L'image du Fils” », *CD*, vol. III, p. 507 : « Il y a des signes dans la philosophie, la science, ainsi que dans le combat politique de l'humanité pour la communauté » (n.t.).

⁹⁹ D. STĂNILOAE, « Ortodoxie și Românism (Orthodoxie et Roumanisme) », *Ortodoxie și Românism*, p. 71.

¹⁰⁰ D. STĂNILOAE, « Sfânta Treime și viața socială I (La Sainte Trinité et la vie sociale I) », *CD*, vol. II, p. 571 (n.t.).

¹⁰¹ D. CIOBOTEA, « O dogmatică pentru omul de azi (Une dogmatique pour l'homme d'aujourd'hui) », dans T. Bacovsky et B. Tătaru-Cazaban (coords.), *Dumitru Stăniloae sau Paradoxul teologiei*, București, Ed. Anastasia, 2003, p. 97 ; voir la version française de cet article de D.-I. CIOBOTEA dans la revue *Irénikon*, 4 (1981), p. 472-484.

sur la personne en tant que communion ou rencontre est « peut-être l'affirmation la plus significative dans toute la théologie du père Staniloae »¹⁰².

b) La deuxième raison de notre insistance sur la notoriété de l'idée de communion à l'époque vise à contrecarrer l'ambition de certains théologiens qui s'efforcent de contester toute influence non orthodoxe sur Staniloae. Ștefan Toma prétend, par exemple, contrairement aux évidences et sans aucune recherche sur les écrits de jeunesse de Staniloae, que sa pensée n'est que le fruit de la synthèse entre la théologie patristique et la sainteté de sa propre vie. Staniloae n'aurait fait que rendre témoignage dans la contemporanéité du « message de la Tradition », par sa propre expérience de l'Esprit Saint : il « n'a pas parlé, dit Toma, de par sa mémoire sur la théologie de la personne, ou avec les paroles des autres, mais à partir de sa propre vie, de son expérience continue de la plénitude universelle de l'Eglise, qu'il a eue dans l'Esprit »¹⁰³. Il n'aurait été donc inspiré que par la Tradition et l'Esprit Saint. A l'opposé, K. Ware¹⁰⁴ observe que Staniloae lui-même « reconnaît que les Pères anciens ne sont point exhaustifs » et que dans certains domaines, tels que la *personne* et les *relations* interpersonnelles, « la pensée moderne nous a livré des perspectives nouvelles et vitales qui ne se retrouvent pas chez les écrivains de l'Eglise ancienne ou de Byzance »¹⁰⁵. A juste titre, Staniloae avait lui-même déclaré qu'à l'époque patristique « l'idée de personne et de communion n'était pas assez développée »¹⁰⁶. En dépit de ces évidences, Toma insiste à tort sur le fait que Staniloae aurait toujours souligné « l'intégralité de la pensée patristique orientale » qui avait développé « avec un maximum de clarté »¹⁰⁷ toutes ces problématiques. Si Staniloae fait parfois appel aux penseurs occidentaux, ce

¹⁰² K. WARE, « Experiența lui Dumnezeu în „Teologia Dogmatică” a părintelui Dumitru Stăniloae (L'expérience de Dieu dans la „Théologie Dogmatique” du père D. Staniloae) », in I. ICĂ jr. (ed.), *Persoană și Comuniune*, p. 113 et 114 ; voir en anglais K. WARE, « Foreword », in D. STĂNILOAE, *The experience of God : Orthodox dogmatic theology*, vol. 1, trad. par I. Ioniță et R. Barringer, Brookline, Massachusetts, Holy Cross Orthodox Press, 1994, p. XIX.

¹⁰³ Șt. L. TOMA, *Tradiție și actualitate la pr. Dumitru Stăniloae* (Tradition et actualité chez le père Dumitru Staniloae), Sibiu, Agnos, 2008, p. 110 (n.t.).

¹⁰⁴ Il connaît bien ce domaine, au vu de ses écrits : K. WARE, « The Unity of the Human Person according to the Greek Fathers », in A. Peacocke et G. Gillett (ed.), *Person and Personality. A Contemporary Inquiry*, Oxford, B. Blackwell, 1987, p. 197-217 ; K. WARE, « The Human Person as an Icon of the Trinity », *Sobornost*, 2 (1986), p. 6-25 ; K. WARE, « „In the Image and Likeness” : the Uniqueness of the Human Person », John T. Chirban (ed.), *Personhood. Orthodox Christianity and the connection between body, mind and soul*, Bergin & Garvey, 1996, p. 1-16.

¹⁰⁵ K. WARE, « Experiența lui Dumnezeu în „Teologia Dogmatică” a părintelui Dumitru Stăniloae (L'expérience de Dieu dans la „Théologie Dogmatique” du père D. Staniloae) », p. 111 (n.t.).

¹⁰⁶ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 88.

¹⁰⁷ Șt. L. TOMA, *Tradiție și actualitate la pr. Dumitru Stăniloae* (Tradition et actualité chez le père Dumitru Staniloae), p. 146 (n.t.i.).

n'est pas, selon Toma, pour s'en inspirer dans ses analyses, mais seulement pour montrer « l'existence de certaines idées dans la théologie et la philosophie occidentales qui peuvent constituer des ponts de dialogue »¹⁰⁸.

L'assertion de Louth, selon laquelle les sources réelles de Staniloae sont « orthodoxes », à savoir les « Pères grecs »¹⁰⁹, ne concerne directement que les thèmes généraux de sa *Dogmatique*, parue en 1978. Pour ce qui est strictement du concept de personne, même Louth perçoit une ouverture de Staniloae aux penseurs modernes, comme Buber et Berdiaev, chez lesquels il aurait découvert des « concepts qui cristallisent d'une manière frappante les intuitions des Pères »¹¹⁰. Or, en s'appuyant à tort sur Louth, Toma affirme que Staniloae aurait abordé la personne « dans une perspective patristique, en opposition avec la pensée moderne »¹¹¹. Cela revient, à notre sens, à ignorer complètement la perspective plutôt *œcuménique* de Staniloae.

Aux propos réductionnistes et exclusivistes de Toma, on ne peut qu'opposer les mots de Staniloae de 1934, déjà évoqués ci-dessus, où il parle expressément de la « découverte de la personne dans la philosophie plus récente » qu'il avait consultée : « Ni la philosophie, ni la théologie anciennes ne se rapprochèrent du mystère de la personne, exception faite de la Sainte Ecriture... On n'avait pas l'intuition du mystère de la personne... C'est spécialement la pensée russe qui a découvert le mystère du moi, le mystère du principe personnel... »¹¹². Enfin, avant même de s'engager minutieusement dans les recherches patristiques¹¹³, Staniloae se penche d'abord sur la réflexion moderne, à la fois philosophique et théologique, où il découvre la personne en tant que thème d'actualité.

¹⁰⁸ Șt. L. TOMA, *Tradiție și actualitate la pr. Dumitru Stăniloae* (Tradition et actualité chez le père Dumitru Staniloae), p. 146 (n.t.i.).

¹⁰⁹ A. LOUTH, « The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae », *Modern Theology*, 13 (1997), p. 261. Voir la traduction roumaine A. LOUTH, « Dumitru Stăniloae și teologia neo-patristică (D. Staniloae et la théologie neo-patristique) », dans T. Baconsky et B. Tătaru-Cazaban (coords.), *Dumitru Stăniloae sau Paradoxul teologiei*, p. 140.

¹¹⁰ A. LOUTH, « The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae », p. 262 : « Fr Dumitru is both clearly open to modern ideas and at the same time finds here concepts that crystallize in a striking way intuitions of the Fathers. He does not try to reduce the notion of the personal to something patristic (as some Orthodox writers sometimes seem to do) ; rather he recognizes in this aspect of modern thought the deepening of a patristic insight » ; A. LOUTH, « Dumitru Stăniloae și teologia neo-patristică », p. 142.

¹¹¹ Șt. L. TOMA, « Father Dumitru Stăniloae (1903–1993) and his Contribution to Theology. Recognitions and Commentaries », *Review of Ecumenical Studies Sibiu*, 6 (2014), p. 19 : « Fr. Stăniloae developed a theology of the hypostasis and of man as eternal person. He did this from a patristic perspective, in opposition to modern thought ».

¹¹² D. STĂNILOAE, « ... și din Maria Fecioara S-a făcut om (...et par la Vierge Marie Il s'est fait homme) », *CD*, vol. I, p. 604 (n.t.).

¹¹³ Sauf la théologie de saint Grégoire Palamas qui le préoccupe dès 1928.

2. La personne en tant que conscience et liberté

Parmi les traits fondamentaux de la personne, qui traversent d'un bout à l'autre l'œuvre du théologien roumain, on repère spécialement la *liberté* et la *conscience*. Cela confirme une fois de plus son interpellation par la réflexion moderne, sachant que la liberté domine, par exemple, la définition de la personne donnée par le philosophe russe Berdiaev¹¹⁴. Assurant le pôle communautaire de la personne, la liberté et la conscience en tant que déterminants essentiels apparaissent pour la première fois, chez notre auteur, dans une étude de 1939 : « Les attributs essentiels de la personne sont au nombre de trois : la conscience, la liberté et la responsabilité vis-à-vis d'autres personnes ou la dépendance à l'égard de celles-ci »¹¹⁵. En vertu de ces déterminants, la personne humaine se situe dans un *rapport* indissoluble avec les autres personnes, rapport déterminé par la responsabilité. Elle se définit comme un « être *en relation consciente-libre* avec d'autres personnes, un sujet doué d'une responsabilité consciente à l'égard d'autres sujets semblables... »¹¹⁶.

La personne en tant que liberté et conscience reflète l'*image divine*¹¹⁷ dans l'homme et cette image implique profondément le sens de *relation*. Dans sa qualité d'image du Dieu trinitaire, l'homme est de par sa nature une personne, c'est-à-dire une « liberté consciente »¹¹⁸, *en relation* avec d'autres personnes, qu'elles soient divines ou humaines. D'autre part, l'homme se définit lui-même comme personne pour autant qu'il s'efforce de mettre sa liberté et conscience au service de cette relation responsable avec d'autres personnes humaines et, au bout du compte, avec Dieu, la communion suprême des Personnes absolues. Autrement dit, l'homme est une personne à la fois par sa *nature* et par les *relations* engagées grâce à sa liberté consciente, ce qui nous permet de parler d'une *ontologie relationnelle* au sein du « personnalisme communautaire »¹¹⁹ de notre auteur.

¹¹⁴ Cf. N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, trad. par S. Jankélévitch, Paris, Brouwer, 1990.

¹¹⁵ D. STĂNILAOE, « Antropologie ortodoxă. Comentarii asupra stării primordiale a omului (L'Anthropologie orthodoxe. Des commentaires sur l'état primordial de l'homme) », p. 13

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 13 (l'auteur souligne). Pour exprimer ce rapport indissoluble entre les personnes, Staniloae retient ici l'analogie de la terre qui gravite autour du soleil, au vu de son existence entièrement dépendante de cet acte.

¹¹⁷ Voir la note 521 de Staniloae dans Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri. Partea a doua* (Écrits. 2^{ème} Partie), p. 243 : « L'homme est à l'image de Dieu par la conscience, la réflexion et la liberté » (n.t.).

¹¹⁸ D. STĂNILAOE, « Sfânta Treime și viața socială I (La Sainte Trinité et la vie sociale I) », CD, vol. II, p. 571 : « Si on est créé par Dieu, il se révèle dans notre besoin d'être en communion avec d'autres personnes, une partie de l'image de Dieu. Notre besoin de communion doit refléter un ordre fondamental de l'existence, la communion en Dieu » (n.t.).

¹¹⁹ C'est de cette façon que Staniloae préfère appeler le personnalisme de l'Orthodoxie par rapport au personnalisme

Afin de percevoir l'importance capitale de ces deux « attributs » de la personne dans la réflexion de Staniloae, notons qu'ils se retrouvent plus ou moins dans tous ses livres de 1943 à 1993, de sorte que la notion de personne semble parfois être synonyme chez lui de liberté et de conscience. Après avoir succinctement signalé dans un article de 1940 que « seulement la personne est libre et consciente »¹²⁰, son premier livre au contenu dogmatique *Jésus-Christ ou la Restauration de l'homme* (1943), avance la liberté et la conscience comme « les côtés essentiels » du sujet, lui conférant la « capacité d'activité librement décidée »¹²¹. Un article de 1946 portant sur l'anthropologie orthodoxe, réaffirme cet aspect¹²². De même, sa *Dogmatique* de 1978 multiplie, à travers les trois volumes, les références à la personne en tant que « liberté consciente »¹²³ ou comme sujet « conscient et libre »¹²⁴, en raison de son esprit « conscient et libre »¹²⁵. En 1981, il publie *L'ascétique et la mystique de l'Eglise Orthodoxe* où la personne apparaît comme « la plus riche, la plus complexe concentration de valeurs »¹²⁶, parmi lesquelles surtout la liberté et la conscience, qui font d'elle la réalité la plus digne d'être aimée. Ce sont ces deux attributs qui définissent, dans un autre livre de 1986, la personne comme une « existence distincte »¹²⁷ de toutes les autres, une existence douée d'une valeur unique au monde¹²⁸. Cette valeur repose, selon un ouvrage de 1993, sur l'image divine constitutive de l'homme, vu que Dieu possède lui aussi conscience et liberté¹²⁹.

occidental, cf. S. DUMITRESCU, *7 dimineti cu Părintele Stăniloae : convorbiri* (7 matinées avec le père Dumitru Staniloae. Conversations), p. 161-162.

¹²⁰ D. STĂNILOAE, « Sfânta Treime și viața socială I (La Sainte Trinité et la vie sociale I) », *CD*, vol. II, p. 570.

¹²¹ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 92.

¹²² D. STĂNILOAE, « Elemente de antropologie ortodoxă (Éléments d'anthropologie orthodoxe) », p. 238.

¹²³ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 404.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 378. Voir aussi vol. III, p. 55 : « L'image personnelle est l'image de la liberté, de la conscience et de la responsabilité et c'est en cela que se reflète l'image personnelle du Christ... » (n.t.).

¹²⁵ *Ibidem*, p. 398, 403.

¹²⁶ D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 22, 27.

¹²⁷ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 232 : C'est seulement en relation avec les autres personnes que l'homme se définit « comme existence distincte, consciente de soi et libre, ou comme personne » (n.t.) ; voir aussi p. 82.

¹²⁸ On peut également signaler plusieurs notes de Staniloae en marge de ses traductions patristiques qui accentuent cet aspect : Sf. ANTONIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a doua* (Écrits. La 2^e partie), trad., introd. et notes par D. Staniloae, București, Ed. I.B.M.B.O.R. (PSB, vol. 16), 1988, note 53, p. 234 ; Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Scrieri. Partea a patra* (Écrits. La 4^{ème} partie), trad., introd. et notes par D. Staniloae, Edition électronique, Apologeticum (PSB, vol. 41), 2005, note 41, p. 24 ; note 67, p. 33 : « la personne – la forme consciente qui emploie librement la volonté » ; note 1057, p. 389 : « un Dieu impersonnel n'est pas un Dieu, car il est dépourvu de conscience et de liberté » (n.t.).

¹²⁹ D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea* (La Sainte Trinité ou au commencement était l'amour), București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2012, p. 11.

De ce fait, notre analyse se propose de répondre à deux questions : Quels sont les principaux aspects mis en avant par Staniloae relatifs à la conscience de la personne ? Et quelles sont ses préoccupations concernant la liberté ? Les réponses vont éclairer davantage l'implication de ces deux « attributs » pour ce qui est du pôle communautaire de la personne.

a) La conscience - connaissance de soi à travers l'A/autre et le monde

La triadologie de Staniloae se démarque par l'insistance qu'elle fait porter sur la subjectivité de Dieu, selon laquelle « Dieu est sujet pur ou Trinité de sujets purs »¹³⁰, entendant par sujet principalement la *conscience de soi* : « le sujet ne peut être séparé de la conscience, la conscience ne peut être séparée du sujet..., elle est toujours le prédicat du sujet »¹³¹. Au sommet suprême de l'existence doit se trouver une existence *plénrière*, c'est-à-dire rien d'autre qu'une communion de Sujets conscients, en sachant que « la conscience de soi fait partie des composants essentiels de l'existence parfaite ou plénrière »¹³². A défaut d'une conscience de soi, cette existence suprême serait abaissée au niveau le plus bas, au niveau de l'objet, là où règne la dépendance, le relatif ou le déterminisme. En traitant de la périchorèse trinitaire qui caractérise la communion des Sujets divins, Staniloae forge le terme d'« intersubjectivité », qu'il définit notamment comme une « compénétration des consciences »¹³³ des Personnes divines dans l'amour parfait. Cela dit, l'*image divine* de l'homme réside précisément dans sa qualité de *sujet*, qui est le « mode d'existence le plus élevé »¹³⁴, au moins de ce monde qu'on connaît : « Dieu est sujet, et l'image divine dans l'homme repose sur ce titre noble de son être »¹³⁵. Et tout comme la

¹³⁰ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 312. On peut aussi consulter D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 93 : « Il faut penser Dieu seulement en tant que sujet... Dieu est le sujet parfait, en étant le Souverain absolu de ses actes et sans aucune dépendance... » (n.t.).

¹³¹ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 306 (n.t.) ; Voir aussi I. PINTEA, « În dialog cu Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae (En dialogue avec le père dr. Dumitru Staniloae) », *CD*, vol. III, p. 779 où la conscience est synonyme de sujet.

¹³² D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 435 ; aussi D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului* (Jésus-Christ, la lumière du monde et le divinisateur de l'homme), București, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, 2014, p. 156 : « Mais l'existence sans commencement n'a pu être sans connaissance de soi. On ne peut pas dire qu'elle a existé pour donner naissance, au cours du temps, à une connaissance de soi... Cela signifierait que l'existence sans commencement est arrivée à la conscience de soi, en étant soumise à une loi d'évolution..., ce qui paraît absurde » (n.t.) ; consulter aussi D. STĂNILOAE, « Sfânta Treime creatorea, mântuitoarea și țința veșnică a tuturor creștinilor (La Sainte Trinité – créatrice, salvatrice et destination éternelle de tous les fidèles) », *Ortodoxia*, 2 (1986), p. 14-15.

¹³³ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 312.

¹³⁴ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 225 : « La personne est la réalité ayant le plus haut degré d'existence, parce qu'elle a connaissance de elle-même, des personnes et des choses » (n.t.).

¹³⁵ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 94, 101 (n.t.) ; D. STĂNILOAE, « L'image de Dieu et la déification de l'homme », p. 115 : « En général, dans la qualité de l'homme comme image de Dieu est impliqué son caractère de sujet » ; D. STĂNILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois

qualité de sujet fonde en Dieu une communion plénière, une périchorèse absolue du Père, du Fils et du Saint-Esprit, de même la qualité de sujet à l'image du Logos procure à l'homme les prémisses d'une communion toujours plus intime avec son prochain et avec Dieu : « le trait fondamental de l'*image* du Fils de Dieu imprimée à l'homme est le caractère de *sujet conscient de soi*, propre à la *communion d'amour* avec ses semblables »¹³⁶.

Inhérente au sujet, la conscience fait de l'homme non seulement l'étant éminent de ce monde créé, mais la seule réalité indéniable, la seule existence ferme, immaîtrisable et auto-déterminante. En reprenant la sentence de Descartes, *Cogito, ergo sum*, qui met en lumière le lien entre la pensée et l'existence, Staniloae avance l'assertion suivante : « La réflexion est non seulement une forme quelconque, mais la forme la plus sûre de l'existence. La conscience est la forme la plus sûre de l'existence. La conscience est l'existence autodéterminée »¹³⁷. Tandis que les formes inconscientes n'ont pas la *certitude* et donc pas non plus la *joie* de leur existence, en étant toujours au service des formes supérieures, l'existence consciente possède en revanche la certitude et la joie de son existence.

On a ici la raison pour laquelle, vers la fin de sa vie, notre théologien insiste maintes fois sur l'apport déterminant de la conscience dans la définition de la personne : « la personne est, précise-t-il dans une note explicative en marge d'une traduction patristique, une conscience permanente de soi-même. On ne peut rien dire d'autre sur la personne »¹³⁸. Il est important, en ce sens, de nous rappeler ce que nous avons déjà évoqué *supra*, à savoir que Staniloae n'hésite pas à améliorer la définition patristique de la personne, en lui ajoutant la *conscience* sur laquelle repose la *responsabilité* comme élément distinctif de la personne :

« Ils [les Pères] ont remarqué deux éléments de la personne : l'état de soi concret d'une nature et certains traits distinctifs pour chaque personne. Mais l'être commun lui donne, comme un troisième élément, le besoin de chaque personne pour une autre personne. Les Pères ont clarifié ces éléments plutôt ontologiquement et moins psychologiquement et spirituellement. A l'appui de la réflexion nouvelle, nous pouvons dire aujourd'hui que la personne est un *soi conscient* de son unicité en tant

Confessions) », p. 332.

¹³⁶ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, p. 162 (n.t.i.).

¹³⁷ D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea* (La Sainte Trinité ou au commencement était l'amour), p. 13.

¹³⁸ Voir la note 81 de Staniloae en SF. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cele cinci cuvântări teologice* (Les cinq discours théologiques), trad., introd. et notes par D. Stăniloae, édition électronique, p. 32.

que source unitaire de tous ses actes, réflexions et sensations..., et pour cela *responsable* de tous ses mouvements physiques et spirituels. Cette *responsabilité consciente* est un autre trait distinctif de la personne »¹³⁹ (nous soulignons).

Outre la dimension ontologique de la personne mise en avant par la définition patristique, le théologien roumain souligne ici, en s'appuyant sur la réflexion moderne, l'importance de son côté *relationnel* fondé tant sur l'unité de l'*être* humain que sur la *conscience*. C'est grâce à sa conscience exigeant sans relâche la présence d'autres consciences dans sa proximité que la personne renferme en elle l'impératif d'une relation avec les autres personnes¹⁴⁰ et dispose également des moyens pour une telle relation, dont l'expression essentielle est la *responsabilité* face à autrui. Enfin, l'importance décisive du facteur *conscience* dans l'analyse personnaliste de Staniloae est confirmée par le fait que son ouvrage de 1990, intitulé *L'homme et Dieu*, débute par cette phrase : « La personne humaine est tout d'abord une existence consciente de soi »¹⁴¹, phrase qui renvoie pour la suite au « cogito » cartésien.

Dans ce qui suit, nous nous proposons de circonscrire les éléments essentiels constituant le *contenu* de la conscience humaine. D'entrée de jeu, notons que la conscience ainsi que la liberté ne sont pas ramenées par l'hypostase dans l'homme, mais elles sont impliquées dans l'être humain, elles forment des virtualités de l'être : « ce n'est pas l'hypostase qui apporte la liberté et la conscience dans le tout arrondi en soi de la nature humaine »¹⁴². La personne ou l'hypostase ne fait que mettre en œuvre ces virtualités de l'être, c'est-à-dire sa tâche ne concerne que la manière dont s'actualisent les capacités de l'être¹⁴³, y compris la conscience. Précisément, le pouvoir de réfléchir appartient à la nature humaine, tandis que le fait et la façon de réfléchir incombent aux facteurs personnels où subsiste réellement cette nature. Or cet aspect apporte, nous le verrons, un éclairage considérable sur le contenu effectif de la conscience.

¹³⁹ La note 232 de Staniloae dans Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri. Partea a doua* (Écrits. 2^{ème} Partie.), p. 121-122 (n.t.) ; voir également D. STĂNILAOE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 284-285 : « Saint Maxime décrit la communion de nature plutôt comme un fait ontologique. Mais nous percevons maintenant aussi la communion en tant que fait spirituel. Et cette communion a comme base non seulement l'être commun, mais aussi le besoin de complémentarité des personnes douées de particularités diverses » (n.t.).

¹⁴⁰ D. STĂNILAOE, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului* (Jésus-Christ, la lumière du monde et le divinisateur de l'homme), p. 35 : « Le fait que chaque conscience appartient à une personne se voit dans le fait que chaque conscience a besoin d'une autre conscience, d'une conscience qui d'un côté est distincte d'elle, et de l'autre, l'enrichit continuellement » (n.t.).

¹⁴¹ D. STĂNILAOE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 157 (n.t.).

¹⁴² D. STĂNILAOE, *IHRO*, p. 143 (n.t.).

¹⁴³ D. STĂNILAOE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 141.

S'interrogeant sur ce contenu, le théologien roumain perçoit trois réalités qui s'affirment dans la conscience de soi : l'existence du moi et sa connaissance de soi, l'existence d'autres entités conscientes et l'existence de certaines choses inconscientes¹⁴⁴.

1. *Le moi et sa connaissance de soi.* Pour ce qui est du premier, remarquons que la conscience suppose le *moi* et sa *réflexion sur soi*, à savoir la question *qui suis-je ?*, question que le moi ne cesse de se poser : « L'homme est un *moi* qui a toujours connaissance de *soi*, mais qui se pose toujours la question *qui suis-je ?* »¹⁴⁵. Or, cette question constitutive pour toute conscience humaine polarise trois interpellations : *qui suis-je ?*, *d'où viens-je ?* et *quel est mon sens ?*¹⁴⁶, interrogations à travers lesquelles la personne s'efforce de percer la teneur de son moi, sans jamais y parvenir définitivement. Se penchant sur lui-même de façon soutenue, le moi connaît toujours quelque chose de plus, mais il lui échappe constamment une multitude d'autres aspects qui le définissent. On a ici un *paradoxe* propre à la personne : d'un côté, elle fait des progrès continus dans la « connaissance de soi », de l'autre, elle se rend compte que « son soi est un mystère inépuisable »¹⁴⁷. C'est la raison pour laquelle la personne est considérée à la fois comme un « mystère »¹⁴⁸ insondable et une « lumière »¹⁴⁹ jaillissant de ce mystère.

Pour autant que le moi est tant le *sujet* que l'*objet* de cet acte de connaissance de soi, il se dessine, selon Staniloae, une « certaine dualité entre le *moi* connaisseur et le *moi* connu »¹⁵⁰, en vertu de laquelle la personne se différencie de toute autre forme d'existence. A défaut de cette *dualité* au sein du moi, qui préserve cependant l'unité du moi, la personne ne se distinguerait pas des animaux, car elle serait préoccupée uniquement des choses extérieures, sans aucun intérêt pour son intériorité ou sans aucune réflexion sur soi. Or, la connaissance de soi, reposant sur cette dualité, suppose, pour ainsi dire, une « préoccupation incessante pour soi-même »¹⁵¹ : la personne

¹⁴⁴ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 158 (n.t.).

¹⁴⁵ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 117 (n.t.).

¹⁴⁶ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 157 (n.t.).

¹⁴⁷ D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, p. 26.

¹⁴⁸ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 120 : « On a dit pour cela que la personne est un mystère : elle est apophatique ou inexprimable au sens propre. Mais elle est un mystère qui a connaissance de son existence en tant que mystère et qui est capable de se questionner » (n.t.).

¹⁴⁹ D. STĂNILOAE, « Persoana umană, lumină și taină (La personne humaine, lumière et mystère) », *România liberă*, 49 (1991), nr. 368, p. 5 : La personne « est par elle-même lumière et cherche inlassablement la lumière, mais pour cela elle est aussi un mystère » (n.t.).

¹⁵⁰ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 125.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 118.

se regarde avec satisfaction ou mécontentement, se donne des conseils, s'encourage, s'apprécie ou se fait des critiques, elle regrette des actes commis ou se réjouit d'autres, scrute ses potentialités, etc. En d'autres termes, le *moi connaisseur* se penche incessamment sur le *moi connu*, il est dans un « mouvement continu d'auto-découverte »¹⁵², en tentant de toucher ses profondeurs « indéfinies »¹⁵³. Mais le moi connu, quant à lui, conserve à jamais des réserves de mystère, insondables pour le moi connaisseur, ce qui amène Staniloae à postuler même une triplicité du moi : « le moi apparaît, dit-il, en tant que : *moi connaisseur*, *moi connu* et *moi mystère inconnu* »¹⁵⁴.

2. *Des êtres conscients*. Passons maintenant au deuxième élément composant la conscience humaine, à savoir l'existence d'autres *êtres conscients* : Dieu et des personnes humaines. Prenons d'abord le cas de Dieu. Le fait que la personne humaine n'arrive pas à répondre une fois pour toutes à la question *qui suis-je ?* prouve, au sens de notre théologien, qu'elle est beaucoup plus que tout ce qui peut être défini¹⁵⁵. Pour comprendre cela, on part de ce *moi mystère inconnu* dont le mystère ne réside pas en lui, mais dans son union ineffable avec le Mystère infini. Aucune créature ne comporte naturellement la capacité d'un tel mystère. Si le moi humain le prouve, cela est dû à son *lien* en profondeur avec le Mystère divin : « mon moi est un mystère inépuisable, mais un mystère qui ne se tient pas par lui-même, étant uni avec le Mystère véritablement infini... Dans l'expérience de l'*abîme insondable de mon moi*, marqué en même temps d'une insuffisance, je ressens la dépendance d'un autre abîme plus profond, d'un *Abîme supérieur*, libre de toute insuffisance »¹⁵⁶. C'est l'abîme infini du Moi absolu.

Plus le moi connaisseur s'efforce de pénétrer les ténèbres du moi mystère inconnu, plus il se rend compte de son caractère *indéfini*¹⁵⁷, ainsi que de son *insuffisance*, et prend conscience

¹⁵² D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului* (Jésus-Christ, la lumière du monde et le divinisateur de l'homme), p. 41.

¹⁵³ Cela fait de la personne une *réalité indéfinie* (pas *infinie*), puisque ses profondeurs mystérieuses ne peuvent être saisies par la pensée conceptuelle. Et dans ce caractère « indéfini » de la personne humaine se reflète, comme l'observe K. Berger, l'Infinité des Personnes divines, cf. K. BERGER, « An Integral Approach to Spirituality : The Orthodox Spirituality of Dumitru Staniloae », *St Vladimir's Theological Quarterly*, 48 (2004), nr. 1, p. 144-146.

¹⁵⁴ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 125, 130 (l'auteur souligne).

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 119.

¹⁵⁶ D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului* (Jésus-Christ, la lumière du monde et le divinisateur de l'homme), p. 26 (n.t.i.) ; voir D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 84-84 et p. 120 : L'homme « a la conscience que jamais il n'arrivera au bout de son mystère, en se rendant compte que les racines de son être sont plongées dans un Infini qui est lié à lui et dont il dépend » (n.t.).

¹⁵⁷ Concernant le caractère indéfini du sujet, voir D. STĂNILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Eglise Orthodoxe*, p. 359 : « Le caractère indéfini du sujet, dont nous sentons bien cependant qu'il n'a pas les attributs de l'infini – il existe tant de réalités qui ne dépendent pas de lui – nous fait pressentir l'infini divin. Le sujet ne peut

que la réponse à ses questions renvoie au-delà de lui, vers une *existence suprême* dont il dépend. Le moi connaisseur voit que la lumière lui parvient non seulement du moi connu ou du moi mystère inconnu, mais aussi de ce qui lui est sous-jacent¹⁵⁸, de l'Abîme absolu auquel il est uni. Ainsi, quel rapport y a-t-il entre cet Abîme et l'abîme du moi humain ? Retenons ici cette phrase éclairante de Staniloae lui-même :

« cet Abîme (divin, n.n) n'est vraiment ni une *région de notre être* ni un *vide* au sens d'une absence de toute réalité ; il ne s'agit pas de ténèbres à proprement parler mais il représente, dans la continuité de l'indéfini de notre sujet ou en contact avec lui, les *profondeurs de Dieu*, non encore éclairées pour nous ... D'un côté, on s'aperçoit que cette réalité illimitée (l'abîme divin, n.n.) et totalement souveraine est *autre chose* que la réalité de notre sujet... Mais de l'autre côté, on ne peut les séparer dans notre expérience spirituelle, ni distinguer jusqu'où s'étend l'un ou l'autre. C'est l'expérience d'une *union* et d'une *interpénétration* entre Dieu et notre moi »¹⁵⁹.

Se tournant vers lui-même dans la conscience, notre sujet découvre donc dans son intimité la plus profonde non seulement *son soi*, mais aussi la présence personnelle de *Dieu*, ce qui exclut tant la distance fatidique que l'identification panthéiste entre l'homme et Dieu. C'est de cette façon qu'il se reflète dans la conscience de la personne humaine le fait qu'au fond de son soi est présent un Sujet supérieur à lui, d'où le terme de *con-science* exprimant la « nature d'une connaissance où l'homme n'est pas seul »¹⁶⁰. Ainsi, pour autant que la personne avance dans la *connaissance de soi*, elle avance également dans la *connaissance de Dieu* et vice-versa.

Prenons à présent le cas des autres êtres conscients qui font partie aussi du deuxième élément constitutif de la conscience humaine, à savoir les *personnes humaines*. Comme nous l'avons déjà remarqué, la conscience en tant que capacité de l'être humain est mise en œuvre, actualisée, dans la pluralité de personnes où subsiste cet être. Afin de se développer et s'accomplir, la conscience de chaque personne exige la proximité d'autres personnes en tant que modes distincts d'actualisation de la même conscience humaine. S'appuyant sur l'exemple de l'enfant qui « commence à se connaître lui-même à travers la conscience de ceux qui l'entourent », Staniloae observe que « chacun se connaît lui-même en connaissant les autres ou en

avoir de fondement que dans l'infinité divine et non dans le monde des objets » ; version roumaine D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 331.

¹⁵⁸ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 126.

¹⁵⁹ D. STĂNILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Eglise Orthodoxe*, p. 361-363 (nous soulignons).

¹⁶⁰ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 124.

recevant leur connaissance »¹⁶¹. La conscience de soi ne peut exister et progresser qu'à travers les autres consciences, car elle ne peut dire *moi* que suite à l'appel d'un *toi* conscient ; c'est seulement *en face d'un toi* (humain ou divin) que prend naissance le *moi* de la conscience et qu'il commence à se connaître et à se développer.

De fait, à la différence du personalisme philosophique scrutant la relation *je-tu*, Staniloae propose la relation *je-tu-lui* qui reflète le rapport des Personnes trinitaires. Pour lui, « chacun vit réellement en tant que *moi* seulement par la connaissance de *toi* et de *lui* »¹⁶². Or, *toi* et *lui* ne sont pas simplement extérieurs au *moi*, mais « dans un certain sens, *toi* et *lui* sont liés à mon intériorité et la déterminent »¹⁶³. Dans cette perspective, il se dessine un nouvel aspect du terme *con-science*, c'est-à-dire la « connaissance de soi » unie avec la « connaissance d'autres personnes »¹⁶⁴. En effet, c'est cette dernière qui offre au *moi* de « nouveaux témoignages conscients relatifs à son existence »¹⁶⁵, en renforçant ainsi la conscience de sa propre existence. Cherchant à répondre à la question *qui suis-je ?*, la conscience se voit tout de suite amenée en face des personnes de son entourage : « Personne ne peut penser à soi et se réjouir sans penser à ceux qu'il a connus en tant que personnes distinctes »¹⁶⁶. Vu ce lien ontologique entre le *moi* et autrui, « l'homme ne peut, dit Staniloae, avancer dans la connaissance et l'enrichissement réel de *soi* que dans la *relation à autrui* »¹⁶⁷. En d'autres termes, on a ici une expression significative du *pôle relationnel* de la personne humaine, fondé sur son *pôle ontologique*.

3. *Des êtres inconscients*. Examinons à présent le troisième élément composant la conscience humaine, à savoir l'existence des choses inconscientes. La connaissance de soi s'enrichit, selon notre théologien, non seulement par ce que les autres personnes lui communiquent, mais aussi par la « connaissance du monde d'objets »¹⁶⁸. S'efforçant de se connaître, l'homme se perçoit immédiatement non comme un être isolé mais comme un être *en*

¹⁶¹ D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului* (Jésus-Christ, la lumière du monde et le divinisateur de l'homme), p. 34.

¹⁶² D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 132 (l'auteur souligne).

¹⁶³ *Ibidem*, p. 131.

¹⁶⁴ D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului* (Jésus-Christ, la lumière du monde et le divinisateur de l'homme), p. 38

¹⁶⁵ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 158.

¹⁶⁶ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 136 (n.t.).

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 134 (n.t.i.) ; voir aussi D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului* (Jésus-Christ, la lumière du monde et le divinisateur de l'homme), p. 35 : « J'ai connaissance de moi en recevant aussi des autres leur connaissance relative aux autres et à moi » (n.t.).

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 122.

relation aussi avec le monde : « il veut se connaître soi-même et ne peut se connaître sans connaître le monde »¹⁶⁹. Afin de mieux comprendre cet aspect, il est ici important d'aborder succinctement la perspective de Staniloae sur l'ordre des objets inconscients. S'inscrivant dans le sillage de saint Maxime le Confesseur, notre auteur affirme que toutes les choses créées ne sont que des « raisons créées » à l'image et par la force des « raisons incréées » (pensées divines) comprises dès l'éternité dans la Raison divine (le Logos ou le Fils de Dieu). Autrement dit, les choses sont des *pensées matérialisées* ou « *plasticisées* » de la Conscience divine, tandis que l'homme est, quant à lui, l'image même de cette Conscience¹⁷⁰. Et c'est grâce à sa *conscience* « amenée à l'existence dans un lien ontologique avec la rationalité du monde »¹⁷¹ que l'homme peut et doit ensuite saisir ces pensées et paroles de Dieu inscrites dans les choses du monde¹⁷².

Par surcroît, sa conscience ne s'*actualise* et ne se *développe* que dans la mesure où elle se nourrit de ces pensées ou raisons divines¹⁷³, en déchiffrant toujours davantage leur message, qui est au fond une invitation au *dialogue d'amour* avec Dieu. Rien ne peut mieux actualiser au maximum la raison humaine créée à l'image de la Raison divine, si ce n'est ce contenu de la Raison divine elle-même, mis dans une forme accessible dans les choses¹⁷⁴. Si la raison humaine possède un contenu de réflexion, cela est dû forcément à son contact avec le monde des choses qui la stimule en permanence. Même le langage humain et son vocabulaire ne constituent que le fruit de cette rencontre entre la raison de l'homme et la structure rationnelle du monde¹⁷⁵. Et c'est seulement à la mesure de cette rencontre que le vocabulaire d'une langue peut continuellement s'enrichir, se nuancer et évoluer. On peut dire que les choses en tant que pensées divines matérialisées au niveau de la pensée humaine rendent l'homme « plus conscient de soi »¹⁷⁶, en devenant le « contenu » de sa conscience¹⁷⁷. L'homme est, selon Staniloae, un « sujet

¹⁶⁹ D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului* (Jésus-Christ, la lumière du monde et le divinisateur de l'homme), p. 30 (n.t.).

¹⁷⁰ On peut voir à ce sujet D. STĂNILOAE, « L'homme, image de Dieu dans le monde », p. 287-309.

¹⁷¹ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 394.

¹⁷² Consulter à ce sujet C. APINTILIESEI, « Les raisons divines et la raison humaine. Approche de Dumitru Staniloae », *Revue roumaine de philosophie*, 1 (2017), vol. 61, p. 91-112.

¹⁷³ D. STĂNILOAE, *Le génie de l'Orthodoxie. Introduction* (trad. par D.-I. Ciobotea), Paris, Desclée de Brouwer, 1985, p. 32 : « Les „raisons” (logoï) des choses dévoilent leur signification dans la raison de l'homme et par son action consciente. De même, notre raison, par la découverte des logoï des choses, découvre avec toujours plus de richesse sa propre force et profondeur ».

¹⁷⁴ D. STĂNILOAE, « Jesus Christ, Incarnate Logos of God, Source of Freedom and Unity », *The Ecumenical Review*, vol. 26, 3 (1974), p. 407

¹⁷⁵ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 250.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 123.

¹⁷⁷ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 371.

qui rassemble l'univers dans sa conscience »¹⁷⁸, sans que l'*unité* indestructible du moi soit mise en danger¹⁷⁹, mais bien au contraire¹⁸⁰. Vu l'«*intérieurité*» indélébile entre le moi et le monde, la personne, «*en éclairant le monde, s'éclaire elle-même pour elle-même par le monde*»¹⁸¹. Ceci revient à dire que plus elle connaît le monde, plus elle se connaît elle-même. De fait, la personne humaine ne peut être consciente d'elle-même sans être consciente du monde qui devient progressivement le «*contenu de sa vie spirituelle*»¹⁸² au moyen des sens du corps : «*Nous ne pouvons être conscients de nous-mêmes sans être conscients du monde et des choses qui se trouvent en lui. Plus nous connaissons le monde, plus nous sommes conscients de nous-mêmes*»¹⁸³. La lumière jaillissant des choses est, pour ainsi dire, constitutive de la lumière de la conscience humaine.

Mais en même temps, comme tout être créé, qu'il soit conscient ou pas, les choses reflètent dans la conscience non seulement une *lumière* mais aussi une réserve de *mystère* unie au mystère du moi : «*Dans la conscience de mon propre mystère, je vis, dit Staniloae, aussi le mystère partiellement cognoscible de ce monde. Je ne peux dissocier l'expérience de mon moi et celle du monde, bien que je me différencie de lui*»¹⁸⁴. Cependant, comme tout mystère propre aux créatures, le mystère du monde, uni en profondeur au mystère du moi, est lui aussi marqué d'une *insuffisance*. Et cette insuffisance renvoie la conscience au-delà du mystère du monde, vers le *Mystère absolu*¹⁸⁵ d'où il relève en réalité et dont il dépend.

Enfin, pour synthétiser ce sous-chapitre, la *conscience* en tant qu'élément mis en lumière par la réflexion moderne constitue pour Staniloae un aspect central de sa définition de la personne, en se rajoutant aux éléments d'ordre patristique. La personne humaine se connaît pour autant qu'elle connaît l'A/autre et le monde et reçoit leur connaissance ou lumière. De cette

¹⁷⁸ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 236.

¹⁷⁹ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 182 : «*Quelle que soit la variété du contenu que la personne rassemble dans son soi, elle se maintient unitaire, en conférant aussi une unité au contenu rassemblé en elle*» (n.t.).

¹⁸⁰ D. STĂNILOAE, «*Taina negrăită a Unului suprem* (Le mystère indicible de l'Un suprême)», *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, 1-3 (1981), p. 32 : «*La personne humaine est plus unitaire en soi que tout autre unité du monde, par le fait qu'elle est sujet conscient de son unité*» (n.t.).

¹⁸¹ D. STĂNILOAE, *Le génie de l'Orthodoxie. Introduction*, p. 33.

¹⁸² D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 236.

¹⁸³ D. STĂNILOAE, *Le génie de l'Orthodoxie. Introduction*, p. 32.

¹⁸⁴ D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului* (Jésus-Christ, la lumière du monde et le divinisateur de l'homme), p. 26 (n.t.i.). C'est pour cela qu'«*à travers les pensées et les paroles concernant les choses, le sujet (humain, n.n.) s'exprime lui-même*», cf. D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 371.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 26.

façon, le pilier central appuyant la structure de la conscience est la *relation* de la personne : à Dieu, aux autres personnes et au monde¹⁸⁶ : « Je ne me connais pas moi-même sans une *relation avec autrui*... Le moi solitaire n'aurait plus de conscience. Il avance dans la *conscience de soi* à la mesure de sa connaissance de soi, et celle-ci augmente à la mesure de sa connaissance de *Dieu*, de ses *semblables* et des *choses* »¹⁸⁷. Se penchant sur soi, le *moi connaisseur* aperçoit un *moi connu* émergeant d'un *moi mystère inconnu* dont les racines plongent dans le *mystère du monde*, le *mystère des autres personnes* et au bout du compte le *Mystère divin absolu*. Cela explique pourquoi la conscience n'est pas seulement une « connaissance théorique de soi », mais également une « responsabilité »¹⁸⁸ de soi, de ce monde et des autres en face de l'Autre divin en tant que forum suprême de la conscience. Or, la responsabilité n'existe que là où il y a la *liberté* : « On ne peut parler de responsabilité, sans parler de *liberté*. Si l'homme n'était pas libre, il ne serait pas responsable »¹⁸⁹. D'où notre intérêt dans ce qui suit pour la liberté de la personne humaine et les aspects qui la caractérisent.

b) La liberté – tendance vers le bien en tant que communion avec l'A/autre

Pour notre auteur, la conscience implique la liberté, et toutes les deux sont des vecteurs fondamentaux de la communion. Grâce à elles, la personne est chez Staniloae un « sujet¹⁹⁰ de *responsabilité consciente* à l'égard d'autres sujets avec lesquels il se trouve en relation ontologique »¹⁹¹. Or, le sentiment de responsabilité en tant que prémisses de la communion est la « condition essentielle de la personnalité », dans la mesure où la responsabilité est l'« élément principal qui lie l'homme à l'homme »¹⁹². Seule la « créature personnelle libre » peut donc

¹⁸⁶ Voir la note 116 de Staniloae dans Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Scrieri. Partea a patra* (Écrits. 4^e partie), p. 48 : « A travers la *conscience* et la *communion*, l'homme a connaissance tant de *soi* que de l'*autre*. Sans plus parler du fait qu'il a aussi connaissance du *monde*. Et cette connaissance est une *lumière* » (n.t.i.).

¹⁸⁷ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 243 : « Nous ne sommes conscients de nous-même que dans une relation avec l'autre et, au bout du compte, avec Dieu » (n.t.i.).

¹⁸⁸ D. STĂNILOAE, « Prin ce se promovează conștiința națională? (Comment promouvoir la conscience nationale ?) », *CD*, vol. II, p. 566-567.

¹⁸⁹ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 159 (n.t.i.).

¹⁹⁰ Rappelons que le « sujet ne peut être conçu sans connaissance et volonté. Le sujet n'est que celui qui connaît et veut, il est la racine unitaire de la connaissance et de la volonté ; il est une unité cognitive-volontaire », cf. D. STĂNILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 332 (n.t.).

¹⁹¹ D. STĂNILOAE, « Antropologie ortodoxă. Comentarii asupra stării primordiale a omului (L'Anthropologie orthodoxe. Des commentaires sur l'état primordial de l'homme) », p. 13 (n.t.i.).

¹⁹² D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 45.

éprouver l'impératif de la responsabilité¹⁹³. Déterminons ainsi en quoi consiste plus précisément l'approche de notre théologien relativement à la liberté.

1. *La liberté, reflet de l'image divine en l'homme.* Hormis sa conscience, la Source suprême de l'existence doit aussi comporter, afin d'être plénière, une *liberté* absolue, une liberté qui « ne peut être contrainte par rien »¹⁹⁴. A la différence de toutes les existences relatives dont la subsistance dépend forcément d'un système de références, cette existence absolue est une réalité « indéterminée de façon éminente », en vertu de son *aséité* : « Celui qui existe par Lui-même a une existence libre de toute relativité. Il n'est pas encadré dans un système de références »¹⁹⁵. En d'autres termes, Il doit être, en tant que source de toute existence, *causa sui* ou la source de sa propre existence, existence qui ne lui parvient pas d'une force extérieure. C'est donc grâce à son *aséité*, au fait d'avoir l'« existence par Soi et en Soi », que Dieu est le « souverain absolu de ses actes »¹⁹⁶, ce qui caractérise l'existence absolument libre. Or, un tel type d'existence n'est propre, selon Staniloae, qu'à la *personne*, il caractérise exclusivement la personne, jamais une essence ou substance inconsciente : « C'est seulement en tant que Personne suprême que Dieu est *par Soi-même* »¹⁹⁷. Etre *libre* de manière absolue signifie donc être une *existence personnelle suprême*.

De ce fait, la liberté représente la « base de toute la grandeur de *l'image divine* dans l'homme »¹⁹⁸, en étant le « principe opératif de la personne »¹⁹⁹ humaine. Reposant foncièrement sur cette image divine, la liberté humaine n'est ainsi qu'un reflet dans le plan créé de ce qui caractérise l'existence incréée, elle est l'un des « attributs apparentés aux attributs de Dieu »²⁰⁰. Par rapport aux objets, dépourvus de toute possibilité d'autodétermination, la personne humaine possède, tout comme Dieu – son modèle –, la capacité de se déterminer par ses propres choix²⁰¹, ce qui implique sa conscience. Elle peut, d'une certaine manière, exister par elle-même, en échappant ainsi en quelque sorte au système de références spécifique à la nature répétitive : « La

¹⁹³ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 214.

¹⁹⁴ D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului* (Jésus-Christ, la lumière du monde et le divinisateur de l'homme), p. 142.

¹⁹⁵ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 156 (n.t.).

¹⁹⁶ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 93.

¹⁹⁷ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 159 (n.t.) ; aussi p. 157 : « De fait, seule une personne suprême peut être, elle-même et ses attributs, par soi-même ».

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 431.

¹⁹⁹ N. CHIȚESCU et alii, *Teologia Dogmatică și Simbolică* (La Théologie Dogmatique et Symbolique), p. 684.

²⁰⁰ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 404.

²⁰¹ D. STĂNILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 332.

personne humaine, en tant qu'image de la Personne divine, a d'une certaine façon la qualité d'*être par soi*. Elle est le forum ultime qui décide de ses actes, pensées et paroles »²⁰². Mais étant donné sa dépendance ontologique de la Personne divine lui assurant le cadre de son existence et les possibilités à réaliser, la personne humaine reste néanmoins *relative* dans son existence. Citons ici un paragraphe de notre théologien, qui exprime sa compréhension de la liberté :

« Par sa qualité de sujet, l'homme est dans une certaine mesure *causa sui*, au sens qu'il est le forum et la source ultime de ses actes ; non pas une force interne ou externe qui ne l'écoute pas, mais lui-même. Pour cette raison, il est celui qui se crée, en choisissant une seule parmi plusieurs possibilités d'autoréalisation. Mais il n'est pas *causa sui* au sens absolu, car il ne se donne pas l'existence comme point de départ ni les possibilités à accomplir »²⁰³ (l'auteur souligne).

Cela étant, c'est dans sa liberté, analogue en quelque sorte à l'aséité divine, que réside la *dignité* de l'image divine constitutive de la personne humaine²⁰⁴, ainsi que sa *responsabilité* à l'égard de soi, du monde et des autres en face de Dieu. Il se dessine ici un autre paradoxe qui caractérise la personne humaine : d'une part, elle ne peut jamais être réduite à l'état d'objet ni par elle-même, ni par les autres, ni même par Dieu, mais elle garde toujours sa *supériorité* ou dignité en raison de sa liberté ; d'autre part, elle ne peut se servir des objets à sa guise, ni exister seule par elle-même, sans aucun rapport avec les autres et les objets, car elle est constamment dans une sorte de *dépendance* ontologique²⁰⁵. La personne est, par conséquent, conçue comme une réalité ayant un bras plongé dans le transcendant et l'autre dans l'immanent. Enfin, la liberté humaine relève de l'image divine, mais cette image est, selon Staniloae, greffée sur l'*être humain* lui-même. Loin d'être une simple relation, tendant à être effacée, entre l'Archétype et sa créature, l'image constitue la « structure ontologique de l'homme qui tend vers la communion »²⁰⁶, structure impossible à éradiquer entièrement par le péché, au risque d'anéantir l'homme. C'est la raison pour laquelle notre auteur définit même la personne comme une « liberté hypostatique »²⁰⁷, d'où notre intérêt pour les implications ontologiques de la liberté. Nous nous proposons ainsi de

²⁰² D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 157 : « Elle (la personne humaine, n.n.) n'est pas pour le système général dont elle fait en quelque sorte partie ; elle est par elle-même, en pouvant être en quelque sorte au-dessus du système... La personne n'est pour rien, mais le tout existe pour elle » (n.t.i.).

²⁰³ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 92 (n.t.).

²⁰⁴ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 109.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 230.

²⁰⁶ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 157 (n.t.).

²⁰⁷ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 260.

répondre ci-dessous à la question : si la liberté définit la personne humaine, quel est alors son rapport à l'*être humain* subsistant dans cette personne ?

2. *Le ressort ontologique de la liberté.* Comme anticipé lors de notre analyse de la conscience, la liberté ne saurait être un élément apporté par le facteur personnel dans l'être amorphe renfermé en lui. S'appuyant sur saint Maxime le Confesseur et les décisions du 6^{ème} Concile œcuménique (680-681) par lesquelles l'hérésie monothélite a été combattue, Staniloae défend l'idée que la *volonté*, qui suppose ou implique la *liberté*²⁰⁸, tient à la *nature* humaine. La volonté est la force ou la faculté à travers laquelle la nature se veut elle-même en existence et aspire à conserver son existence aussi longtemps que possible : « Dans son fondement, la volonté appartient à la nature... [La volonté] est l'aspiration générale de la nature à se maintenir en existence, à être, à vivre et à bouger »²⁰⁹. En tant qu'affirmation de soi en existence, la volonté représente donc le « caractère dynamique conscient de l'être humain »²¹⁰, c'est-à-dire la *vie* même de cet être. Or, le facteur personnel n'est, en conséquence, que celui qui actualise, met en œuvre ou concrétise en actes spécifiques cette volonté générale de l'être, sachant que l'être n'existe réellement que dans la personne : « C'est seulement dans les personnes que la volonté générale de l'être prend des formes concrètes »²¹¹, à travers les choix délibérés des personnes.

C'est ainsi que s'explique le nom expansé « liberté hypostatique » appliqué à la personne. Grâce à sa volonté générale, l'être subsistant (hypostasié) dans les personnes recèle en soi les racines de la liberté²¹². Notons que Staniloae s'oppose, par cette thèse, à la fois à l'existentialisme représenté par J.-P. Sartre et N. Berdiaev, et à la théorie du mystique allemand J. Böhme²¹³. Selon l'existentialisme, l'homme « n'est pas d'abord une nature qui développe certaines de ses virtualités, mais une *existence pure*, c'est-à-dire une *liberté* indéterminée par

²⁰⁸ « Dans la volonté se trouve, dit Staniloae, dès le début la liberté », cf. la note 364 en Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri. Partea a doua* (Écrits. 2^{ème} Partie.), p. 182 (n.t.).

²⁰⁹ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 215 (n.t.).

²¹⁰ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 247.

²¹¹ D. STĂNILOAE, « Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul (La christologie de saint Maxime le Confesseur) », *Ortodoxia*, 3 (1988), p. 69.

²¹² D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 260 : « Si l'être n'existe concrètement que dans la personne, et que la personne peut utiliser librement, par sa volonté, les pouvoirs de l'être, il en résulte que la *liberté* tient à l'*être humain* lui-même. En l'être humain est donné potentiellement la liberté » (n.t.). Sur la volonté générale de l'être, on peut consulter avec profit tout le chapitre 7 de cet ouvrage, p. 260-277.

²¹³ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri. Partea a doua* (Écrits. 2^{ème} Partie.), notes 362, p. 182 ; note 674, p. 323.

rien, qui se donne elle-même ultérieurement une *nature* »²¹⁴. Il y a d'abord la *liberté*, l'existence pure, qui crée par la suite sa *nature* humaine. La même idée est aussi affirmée au niveau de l'existence divine par J. Böhme. Selon ce dernier, « la liberté est antérieure à l'être de Dieu »²¹⁵, autrement elle serait déterminée par cet être, donc une fausse liberté. Or, cette incompatibilité, ce désaccord entre la liberté et l'être relève de la définition de l'être comme facteur déterminateur, nécessaire et aveugle. À rebours, la liberté réside, selon Staniloae, dans la nature elle-même, conçoit paradoxalement comme une « nature libre », une « nature élastique par sa liberté »²¹⁶ ou une nature qui a en elle-même la tendance à se développer par sa liberté intrinsèque, en raison de sa *volonté générale*²¹⁷.

Mais il faut retenir ici un autre aspect important de la liberté, repéré par Staniloae d'abord dans la *Dogmatique* du théologien grec Andrusos et puis dans l'œuvre de saint Maxime. Cette liberté de l'être, ainsi que sa raison, ne sont pas *neutres* ou indifférentes, mais elles sont intimement *liées au bien et à la vérité* ; par leur constitution même, elles exigent et se dirigent toujours vers le bien et la vérité : « Non seulement la raison formelle et la liberté formelle appartiennent à la nature, mais aussi leur *orientation vers le bien*, vers Dieu »²¹⁸. Et cela repose sur l'image divine imprimée à cette nature : « L'image divine ne consiste pas simplement dans la liberté de la volonté et dans la raison, mais aussi dans leur *orientation vers le bien* »²¹⁹. L'homme éprouve une tendance fondamentale vers la réalisation du bien et vers la vérité, les seules réalités à même de le satisfaire. Il s'agit d'« une impulsion et d'une attraction divines inculquées dans sa nature »²²⁰, d'un élan ontologique vers le bien et la vérité. C'est pour cela que l'homme se sent contraint de justifier même le péché par le bien.

²¹⁴ D. STĂNILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 343 (n.t.) ; aussi D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 250.

²¹⁵ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 273-276.

²¹⁶ D. STĂNILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 346 : « L'homme se définit paradoxalement comme une nature libre. En cela se voit la doctrine chrétienne selon laquelle il est image (nature), destinée à arriver à la ressemblance (donc libre) » (n.t.). A l'appui de cette thèse, Staniloae cite aussi S. de BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1947, p. 35-36.

²¹⁷ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri. Partea a doua* (Écrits. 2^{ème} Partie.), note 420, p. 201.

²¹⁸ D. STĂNILOAE, « Antropologie ortodoxă. Comentarii asupra stării primordiale a omului (L'Anthropologie orthodoxe. Des commentaires sur l'état primordial de l'homme) », p. 9 (n.t.i.).

²¹⁹ D. STĂNILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 336 (n.t.i.).

²²⁰ Voir les notes 53 et 39 de Staniloae dans Saint MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, p. 398 : « Sans celles-ci la nature humaine ne peut être conçue ni ne peut se maintenir comme vraie nature. Elle a, dès le début, le bien comme

On peut dire, de cette façon, que la liberté ne s'affirme, ne se fortifie et ne se développe que dans la mesure où elle préserve ce *lien naturel avec le bien* : « elle ne peut exister qu'en tant qu'expression du bien, ayant la responsabilité pour le bien ou pour elle-même. Le bien lui-même est la condition de la liberté et de la vraie nature »²²¹. Une liberté qui conteste ou ignore le bien, en se dirigeant dans le sens inverse, ne fait que se saboter elle-même et s'affaiblir, ayant faussement l'impression d'une affirmation de soi.

Mais qu'est-ce que le bien visé par la volonté générale de l'être et choisi délibérément par la liberté de la personne ? La réponse à cette question renvoie au pôle *communautaire* de la personne, en l'éclairant davantage. Si par sa volonté constitutive l'être cherche toujours à se maintenir et à progresser dans l'*existence*, à savoir son propre *bien*²²², ce désir ne peut être satisfait que dans la *communion* à la fois avec Dieu en tant que source suprême de l'existence communautaire (donc Bien suprême²²³), et avec les hommes : « Le bien est un besoin de la nature humaine et sa forme concrète est vécue par les personnes humaines dans leur *relation* de tous les jours », ainsi que dans leur relation à Dieu²²⁴. Ce n'est que la communion qui est source de vie et d'existence pour l'être humain. Autrement dit, le bien vers lequel aspire foncièrement cet être « coïncide avec la loi de la communion »²²⁵, il est un bien « interpersonnel »²²⁶. La communion est « l'expérience fondamentale »²²⁷ pour les personnes humaines, le salut lui-même étant révélé comme une « communion de personnes »²²⁸. Et si le *bien est la condition de la liberté*, on peut conclure que la *condition de la liberté est la communion* : « Une vraie liberté conçue en dehors

tendance naturelle d'ascension libre vers Dieu, le Bien suprême, en tant que partenaire parfait de la communion ». Voir la version roumaine Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, note 53, p. 126 ; note 39, p. 115.

²²¹ D. STĂNILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 345 (n.t.) ; aussi N. CHIȚESCU et alii, *Teologia Dogmatică și Simbolică* (La Théologie Dogmatique et Symbolique), p. 684 : « la liberté n'est pas une indifférence, mais elle est largement ouverte au bien » (n.t.).

²²² Saint MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, note 57, p. 399 : « L'existence elle-même est un bien, comprenant par elle ce qui persiste » ; voir aussi Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, note 57, p. 129.

²²³ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 91 : « ...la supra-existence coïncide avec le Bien fondamental et immuable. Ainsi, Dieu en tant que supra-existence ne peut être pensé sans le bien » (n.t.).

²²⁴ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 503-504 ; aussi p. 500-501 : « Le *bien* et la vraie *existence* ne peuvent être connus et pleinement vécus que dans la *relation* d'amour avec les autres sujets » (n.t.i.).

²²⁵ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 327.

²²⁶ D. STĂNILOAE, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român* (Des réflexions sur la spiritualité du peuple roumain), p. 132 : « Le bien est la communion avec l'aimé. Son absence équivaut au mal... Le bien est interpersonnel. Comment Dieu serait-Il la source du bien, s'Il n'était pas une communion interpersonnelle ? ».

²²⁷ M.-A. COSTA DE BEAUREGARD, *Dumitru Staniloae. Ose comprendre que Je t'aime*, p. 61 : « Cette expérience s'enracine, dit Staniloae, en Dieu qui est Lui-même communion par excellence, Lui : Père, Fils et Saint-Esprit ».

²²⁸ *Ibidem*, p. 75-76 : « le salut est révélé fondamentalement comme communion des personnes. Salut veut dire communion. Tant que la communion n'est pas parfaite le salut est imparfait ».

du thème de la communion est inconcevable »²²⁹. Ce n'est qu'au sein de la communion que la liberté de chaque personne peut s'actualiser et s'accomplir, car « seule une personne rend libre une autre personne »²³⁰, grâce à son *amour*. Donc, il n'y a pas de liberté authentique dans l'isolement, dans la solitude égoïste. En dehors de la « relation d'amour pur avec une autre personne »²³¹, la liberté personnelle ne peut s'affirmer et se maintenir.

Pour répondre enfin à la question posée précédemment sur le rapport de la liberté et de l'être humain, loin d'être antérieure ou postérieure à l'être, la liberté est impliquée dans la *volonté* constitutive de l'être lui-même, raison pour laquelle « l'abîme de la personne n'est pas une liberté sans sujet (support) ni un sujet distinct de liberté, mais un *sujet libre*, source de liberté »²³². La volonté est la faculté à travers laquelle l'être aspire à conserver et à enrichir son existence, c'est-à-dire qu'il s'oriente toujours vers son *bien*²³³ qui est finalement la *communion* d'amour. Dans cette perspective, la volonté de l'être renferme en elle la « soif de l'éternité »²³⁴, car elle ne cessera jamais de vouloir son existence. Tout bien considéré, on peut par la suite poser une autre question : quel est le rapport entre la volonté humaine et la volonté divine, précisément entre la liberté de l'homme et Dieu ? La liberté humaine est-elle contrainte ou limitée en quelque sorte par la liberté divine ?

3. *Liberté réelle et liberté asservie*. Il se dessine de ce qui vient d'être analysé un aspect important à retenir : il n'existe pas, pour Staniloae, une liberté absolument indifférente (un libre arbitre)²³⁵, dépourvue de toute inclination ou orientation vers le bien : « une liberté absolument neutre ou un libre arbitre n'existe pas. Il y a seulement une liberté qui dessert en grande partie le mal – une *fausse liberté* –, et une *liberté en bien* »²³⁶. Or, ces deux catégories de liberté relèvent du fait que la liberté n'est pas une faculté qui fonctionne automatiquement avec les mêmes

²²⁹ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. III, p. 268 (n.t.).

²³⁰ N. CHIȚESCU et alii, *Teologia Dogmatică și Simbolică* (La Théologie Dogmatique et Symbolique), p. 690 (n.t.) ; consulter aussi D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 79.

²³¹ D. STĂNILOAE, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, Paris, Desclée de Brouwer, 1981, p. 65 ; voir aussi p. 77 : « Dans l'atmosphère d'une autre liberté s'actualise ma liberté. Seule une autre liberté nourrit ma liberté ».

²³² D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 273-274.

²³³ *Ibidem*, p. 249.

²³⁴ Consulter la note 356 de Staniloae dans Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri. Partea a doua* (Écrits. 2^{ème} Partie.), p. 178 : « En tout cas, c'est dans la volonté qu'est impliquée la soif de l'éternité. Jamais l'être ne cessera de souhaiter d'être et d'être toujours davantage » (n.t.).

²³⁵ D. STĂNILOAE, « L'image de Dieu et la déification de l'homme », p. 114.

²³⁶ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. II, p. 328 (n.t.i.).

paramètres. La liberté est à la fois un « don » et le « fruit des efforts » de la personne²³⁷. Elle est une « donnée » relevant de l'être humain²³⁸, mais qui « impose à l'homme la mission de lutter » lui-même pour la maintenir, l'affirmer et la fortifier²³⁹. La personne est ainsi libre *de par sa constitution*, mais il est également de *son devoir* de se rendre plus ou moins libre, c'est-à-dire qu'il lui revient la tâche d'approfondir ou non sa liberté :

« L'homme est libre non seulement parce que Dieu l'avait *fait* libre, mais aussi parce qu'il *veut* être libre, car c'est de lui que dépend la façon de mettre en œuvre la liberté et de la renforcer. Ainsi, la liberté est, d'un côté, *donnée* à l'homme, et de l'autre, elle est *actualisée* et *renforcée* par l'homme lui-même... Que l'homme soit un être libre est visible non seulement dans le fait que la liberté est un *don* de Dieu, mais aussi dans le fait qu'elle est *actualisée* par la volonté de l'homme »²⁴⁰ (nous soulignons).

Ainsi, parmi les deux catégories de liberté, la « liberté en bien » est, pour Staniloae, *la seule et vraie liberté*, obtenue suite à la lutte pour la réalisation du bien²⁴¹. Si la liberté peut augmenter ou diminuer en intensité, cela dépend de la façon dont le facteur personnel réalise ou non l'exigence du *bien* inscrite dans la *volonté* de son être : « Le bien doit toujours être conquis par la liberté, et cela signifie que la liberté elle-même doit être reconquise »²⁴². Et comme Dieu est le Bien suprême, alors vouloir son propre bien ne signifie rien d'autre que s'accorder à la *volonté de Dieu* : « La liberté nous est donnée pour choisir ce qui promet notre être, ce qui lui est conforme. Et ce qui promet véritablement notre être, c'est sa mise en accord avec Dieu et avec Sa volonté »²⁴³, qui vise notre aboutissement au bonheur éternel²⁴⁴. Lorsque la volonté humaine se met à respecter les exigences de la volonté divine, cela n'est aucunement un renoncement à soi-même, à sa liberté, en faveur de Dieu, mais c'est au contraire la seule modalité permettant d'affirmer sa liberté et de vouloir son bien : « Si nous voulons ce que Dieu veut, nous

²³⁷ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 489.

²³⁸ On peut ainsi dire que la liberté tient à l'être et qu'à son tour, l'être est, d'une certaine façon, formé par la liberté, cf. la note 420 en Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scieri. Partea a doua* (Écrits. 2^{ème} Partie), p. 201.

²³⁹ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 430-431.

²⁴⁰ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 159-160 (n.t.).

²⁴¹ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. III, p. 267.

²⁴² D. STĂNILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 345 (n.t.).

²⁴³ Voir la note 33 en Saint MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, p. 388 : « Vouloir tout ce que Dieu veut pour nous, signifie nous vouloir nous-même, vouloir conformément à notre nature, vouloir la réhabilitation de notre nature en vue de sa bienheureuse éternité en Dieu... En ce qui nous concerne, la volonté de Dieu veut et même réalise l'élévation de notre nature ». La version roumaine Sf MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, note 33, p. 109.

²⁴⁴ « La liberté de la volonté divine ne contredit pas, mais justifie la liberté de la volonté naturelle de l'homme », cf. D. STĂNILOAE, « L'image de Dieu et la déification de l'homme », p. 114.

acceptons notre mouvement conformément à Sa volonté *d'être libre*. Et ce mouvement est conforme à notre nature. Dans ce cas, le mouvement fait progresser l'*existence* et la *liberté* que nous avons reçues de Dieu »²⁴⁵. En voulant ce que Dieu veut, l'homme veut l'existence, ce qui lui est véritablement propre, et c'est par cela qu'il s'élève en effet « à la plénitude personnelle et à la liberté »²⁴⁶.

Il n'existe donc pas de rapport tendu entre la liberté humaine et la liberté divine. L'homme ne fortifie sa vraie liberté qu'« à l'aide de Dieu »²⁴⁷, c'est-à-dire à l'aide de sa *grâce* *incrée*. La liberté en bien ne peut être atteinte par l'« individu singularisé »²⁴⁸, mais principalement par la relation de communion avec « Celui qui respecte la liberté »²⁴⁹ d'autrui par Sa liberté absolue : « La liberté de la nature humaine est soutenue par la relation avec la liberté divine »²⁵⁰, la seule à même d'affirmer la liberté plénière des personnes créées²⁵¹. Et cela clarifie en outre, pour Staniloae, la problématique du rapport entre la grâce et la liberté : « La grâce ne contredit ni ne perturbe notre liberté. Au contraire, c'est elle qui la rétablit »²⁵². Pour lui, ce débat ne peut avoir lieu que là où la grâce est conçue comme une force *impersonnelle*, créée, et la liberté humaine comme une faculté *indifférente* au bien²⁵³. Dès qu'on corrige ces deux points, la grâce devient justement « l'ambiance qui rend possible la vie imperturbable de la nature, de la liberté »²⁵⁴, compte tenu du rapport indissoluble entre la grâce et la nature humaine. Enfin, pour résumer, « la vraie liberté est la servitude librement acceptée au bien »²⁵⁵.

En ce qui concerne maintenant la fausse liberté, la *liberté asservie* au mal, celle-ci se définit par son opposition, voire son hostilité au Bien suprême, considérant cette opposition

²⁴⁵ Saint MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, note 34, p. 389 ; Sf MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, note 34, p. 111.

²⁴⁶ D. STĂNILOAE, « Definiția dogmatică de la Calcedon (La définition dogmatique de Chalcedoine) », p. 436.

²⁴⁷ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 160 ; aussi D. STĂNILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 347.

²⁴⁸ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. II, p. 329 ; aussi p. 328 : « On ne peut devenir libre pour le bien ou pour l'amour que dans la relation avec une autre personne... » (n.t.).

²⁴⁹ *Ibidem*, vol. I, p. 519.

²⁵⁰ D. STĂNILOAE, « Natură și har în teologia bizantină (Nature et grâce dans la théologie byzantine) », p. 407 : « Quand nous voulons être libres, la liberté divine nous vient en aide » (n.t.).

²⁵¹ D. STĂNILOAE, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, p. 65-66.

²⁵² N. CHIȚESCU et alii, *Teologia Dogmatică și Simbolică* (La Théologie Dogmatique et Symbolique), p. 687 (n.t.).

²⁵³ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. II, p. 327-328.

²⁵⁴ N. CHIȚESCU et alii, *Teologia Dogmatică și Simbolică* (La Théologie Dogmatique et Symbolique), p. 690 (n.t.).

²⁵⁵ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. II, p. 326.

comme preuve irréfutable de sa liberté²⁵⁶. Il s'agit ici d'un paradoxe. La personne qui se détourne de son aspiration ontologique vers le bien renonce en réalité à la liberté par la liberté elle-même²⁵⁷, puisque le bien en tant que communion est la seule condition de sa vraie liberté : « C'est à la personne de mettre en œuvre la volonté de l'être, mais quand elle le fait contrairement au bien, ou à la communion, elle ne se manifeste pas pleinement libre. Dans ce cas, elle renonce librement à la liberté plénière »²⁵⁸.

A la différence du bien qui rend libre, le mal asservit ou subjugue subtilement la personne. Les *vertus* en tant que formes d'*ouverture* à Dieu et aux hommes²⁵⁹ constituent le raffermissement ou le renforcement de la vraie liberté, tandis que les passions et les *péchés* en tant que formes d'*égoïsme* et de *fermeture* face à Dieu et à autrui affaiblissent la liberté²⁶⁰, tout en livrant « l'illusion d'une plus grande liberté »²⁶¹. Staniloae n'hésite pas à affirmer à plusieurs reprises que « le péché affaiblit le caractère de personne »²⁶², en rendant l'homme plus proche de l'animalité non libre : « Le mal en tant que passion affaiblit la liberté, donc le caractère personnel »²⁶³. Au fond, cet aspect relève du pôle *communautaire* de la personne : si la personne constitue un *facteur en relation*, et si le péché se définit comme *fermeture égoïste* à autrui, donc comme corrupteur de la relation, alors le péché sape la personnalité elle-même²⁶⁴.

Enfin, pour donner une réponse synthétique à la question posée au début, il n'y a aucun rapport d'exclusion ou d'alternance entre la liberté de l'homme et celle de Dieu. Au contraire, la liberté de Dieu représente la condition *sine qua non* de la liberté réelle de l'homme²⁶⁵, faute de quoi il s'approprie une liberté asservie au mal et trompeuse, donc une apparence de liberté.

²⁵⁶ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. III, p. 267.

²⁵⁷ *Ibidem*, vol. I, p. 431.

²⁵⁸ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 223-224 (n.t.).

²⁵⁹ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. II, p. 231.

²⁶⁰ Cette idée est empruntée à saint Jean Damascène, cf. D. STĂNILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 348 ; aussi D. STĂNILOAE, « Natură și har în teologia bizantină (Nature et grâce dans la théologie byzantine) », p. 407 : « Entre la vertu et la liberté il y a un lien étroit : la vertu est produite par la vraie liberté et la liberté se maintient à travers la vertu » (n.t.).

²⁶¹ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 272.

²⁶² D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. III, p. 51 (n.t.) et vol. I, p. 475 ; consulter aussi D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 327.

²⁶³ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 163 (n.t.).

²⁶⁴ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. II, p. 92.

²⁶⁵ D. STĂNILOAE, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, p. 67 : « Mais c'est seulement dans l'atmosphère de la liberté non créée que peuvent s'affirmer toutes les libertés créées » (nous soulignons).

Remarque critique

Une évolution importante quant au rapport entre la liberté et l'être humain est à signaler dans la réflexion de notre théologien. Après les années 1940, suite à ses recherches approfondies sur la théologie de saint Maxime, Staniloae voit la liberté comme une force ou potentialité impliquée dans l'être lui-même, en raison de sa *volonté* constitutive. Toutefois, quelques études de 1938-1939, très probablement influencées par Berdiaev²⁶⁶, prouvent une autre compréhension de ce rapport durant sa jeunesse. S'intéressant à la question du mal et de ses forces positives, Staniloae identifie son origine dans la « tendance innée de l'être à renforcer son existence », ou dans son « avidité positive pour l'existence »²⁶⁷. Plus précisément, « dans le mal se manifeste, disait-il, la peur de la *nature* face au néant et son avidité pour de plus en plus de vie, d'où la grande force irrationnelle du mal... C'est une course intrépide et aveugle de la *nature* pour de plus en plus d'existence »²⁶⁸. Staniloae arrive, de cette façon, à attacher le mal à l'*être*, et le bien à la *personne* : « le mal est mis en œuvre par l'acte de la „nature”, et le bien, par la force personnelle »²⁶⁹. Dit autrement, le mal émerge lorsque la *liberté* de la personne ne parvient pas à endiguer les *forces vitales* et aveugles de sa nature. Retenons, en ce sens, un texte suggestif de notre théologien, repris d'un article de 1938 :

« Le mal surgit là où la liberté s'affaiblit. Dieu nous a donné non seulement la *nature* avec ses dons, avec son *instinct vital*, mais aussi la *liberté*, le *caractère de personne*, pour diriger et maîtriser la nature. Par la liberté, nous nous élevons de l'*état de nature*, nous dévoilons notre *image de personne*, activons la ressemblance avec Dieu »²⁷⁰.

Nous trouvons important de mettre en exergue deux points dans ce paragraphe : a) premièrement, la *liberté* est attachée exclusivement à la personne, l'être étant caractérisé par la *nécessité*²⁷¹, par l'instinct vital, d'où l'idée que l'homme s'élève de l'*état de nature* à l'*état de*

²⁶⁶ Compte tenu du fait qu'il cite dans une de ces études N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme : essai d'éthique paradoxale*, Paris, Ed. Je sers, 1935.

²⁶⁷ D. STĂNILOAE, « Gânduri despre problema răului (Réflexions sur le problème du mal) », *CD*, vol. II, p. 301 ; étude reprise en D. STĂNILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 222.

²⁶⁸ D. STĂNILOAE, « Dumnezeu în istorie (Dieu dans l'histoire) », *Ortodoxie și Româanism*, p. 235-236 (n.t.). On peut se reporter aussi à D. STĂNILOAE, « „Din mormânt, viață” („La vie émergeant de la tombe”) », *Ortodoxie și Româanism*, p. 289-290 : « ...le mal vient d'une avidité débridée de notre être actuel pour la vie, avidité alimentée par une crainte incessante et douloureuse concernant la diminution de notre vie, son affaiblissement et sa mort » (n.t.), article repris aussi dans *CD*, vol. II, p. 397.

²⁶⁹ D. STĂNILOAE, « Dumnezeu în istorie (Dieu dans l'histoire) », *Ortodoxie și Româanism*, p. 235 (n.t.).

²⁷⁰ D. STĂNILOAE, « Dumnezeu în istorie (Dieu dans l'histoire) », *Ortodoxie și Româanism*, p. 236 (n.t.i.).

²⁷¹ Celui qui n'affirme pas sa liberté devient, dit Staniloae, « de plus en plus un esclave de la „nécessité” naturelle », cf. *Ibidem*, p. 235. Le fait d'avoir mis entre guillemets le terme *nécessité* prouve sa provenance d'une source qu'il ne

personne à travers la liberté, idée empruntée à Berdiaev. Notons que cette idée reviendra encore deux fois dans ses écrits de 1943 et de 1978, avec une correction importante : l'état de nature, c'est-à-dire l'état dépourvu de la vraie liberté, n'est plus l'état d'une « nature naturelle »²⁷², comme chez Berdiaev, mais un état « non naturel »²⁷³, « anormal » ou sous-naturel, car la nature elle-même est intimement liée à la liberté, elle n'est pas « en dehors de la liberté »²⁷⁴ ; b) et deuxièmement, entre la liberté de la personne et la nécessité de la nature, on décèle dans ce texte de 1938 une « lutte », une hostilité ou un antagonisme foncier, thèse jamais réaffirmée après 1940, après son éloignement, du moins officiel, de la réflexion berdiaévienne. De plus, dans sa *Dogmatique* de 1978, il critiquera chez le théologien russe V. Lossky exactement la thèse²⁷⁵ d'une « opposition entre la personne et la nature »²⁷⁶, entre la liberté de la première et la nécessité de la seconde, de même que l'« idée de nature en tant qu'élément non libre »²⁷⁷.

En guise de conclusion de ce sous-chapitre, rappelons que la liberté et la conscience convergent dans l'affirmation du *pôle communautaire* de la personne humaine, en plongeant leurs racines dans son pôle ontologique. Elles ne s'affirment et ne s'accomplissent que dans la mesure où la personne accède à la communion, raison pour laquelle « la personne n'est personne que dans la relation avec une autre personne »²⁷⁸. Mais l'inverse vaut également, car la communion ne peut se réaliser qu'au moyen de la conscience et de la liberté : « Loin de l'exclure, la conscience et la liberté se mettent au service de l'intentionnalité à la communion »²⁷⁹. Or, l'expression fondamentale de cette intentionnalité est la *parole*, d'où son importance pour le personnalisme de Staniloae, qui définit en outre la personne comme « parole hypostatique »²⁸⁰.

cite pas dans cette étude. Il s'agit le plus probablement de Berdiaev.

²⁷² D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 475 : « Il ne s'agit pas de la nature naturelle, mais d'une nature ainsi nommée parce qu'elle ne se laisse pas diriger par la liberté mise en œuvre par la personne. Animée par l'esprit, la nature de l'homme est une nature de la personne, de la liberté » (n.t.).

²⁷³ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 116.

²⁷⁴ Dans une étude de 1956, il s'oppose aux thèses de Berdiaev et de Sartre, cf. D. STĂNILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 348 : « Une liberté coupée de l'être est une liberté contraire à elle-même, car l'être n'est pas en dehors de la liberté, comme le pensent Sartre et Berdiaev, mais dans la liberté elle-même... La liberté ne peut être séparée de son être dont elle est imprégnée » (n.t.).

²⁷⁵ On peut consulter N. LOUDOVIKOS, « Hell and Heaven, Nature and Person. Chr. Yannaras, D. Stăniloae and Maximus the Confessor », *International Journal of Orthodox Theology*, 5:1 (2014), p. 26-30.

²⁷⁶ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 422.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 424. On reviendra sur cet aspect.

²⁷⁸ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 234 (n.t.i.).

²⁷⁹ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 97 (n.t.).

²⁸⁰ D. STĂNILOAE, « L'image de Dieu et la déification de l'homme », p. 117.

Dans ce qui suit, notre analyse se propose ainsi d'éclairer les ressorts de cette désignation très fréquente dans les écrits de notre auteur.

3. La personne en tant que parole

A partir des années 1935, le thème de la *parole* est récurrent chez Staniloae, suite à ses lectures des théologiens protestants, tels Barth, Brunner, Gogarten ou Heim, et des philosophes personalistes, comme Ebner et Buber. Le sujet²⁸¹, la personne²⁸² ou l'hypostase consiste principalement dans l'*intentionnalité pour la communion* avec autrui ; c'est le sens, le but ou la déterminante la plus propre de la personne. Pour ce faire, elle « dispose de la parole, ou elle-même est la parole »²⁸³, pour autant que la raison, d'où émerge la parole, tient « à la définition de son être »²⁸⁴. La parole relève donc du pôle ontologique de la personne.

a) Qu'est-ce que la parole ?

D'un point de vue étymologique, le mot grec « λόγος » (parole) est l'un des principaux dérivés du verbe « λέγω », qui possédait à l'origine le sens de « rassembler, cueillir, choisir »²⁸⁵. En français, le dérivé « λόγος » est rendu par trois traductions, « parole », « raison » et « bon sens »²⁸⁶, lesquelles recourent des significations équivalentes en langue roumaine (rațiune, cuvânt, sens). Or, ces trois significations n'expriment, ainsi que l'observe Staniloae, qu'un seul principe : « le lien unificateur de ceux qui sont séparés »²⁸⁷. Toutes trois indiquent la même disposition, la même *ouverture à l'autre* en vue de l'union : la raison comporte ontologiquement la tendance vers les autres raisons humaines, la parole constitue l'élément médiateur fondamental

²⁸¹ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 155 : « le sujet est une intentionnalité orientée vers d'autres sujets ». Le but ou le sens du sujet « est principalement l'intentionnalité pour la communion, de telle façon que cette intentionnalité est une détermination plus adéquate du sujet ou de l'hypostase » (n.t.).

²⁸² *Ibidem*, p. 108 et 246 : « Toute personne humaine actualise entre les hommes une intentionnalité pour la communion » (n.t.).

²⁸³ *Ibidem*, p. 152 (n.t.).

²⁸⁴ I. PINTEA, « În dialog cu Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae (En dialogue avec le père dr. Dumitru Staniloae) », *CD*, vol. III, p. 780 ; cet article est repris de I. PINTEA (éd.), *Bucuria întrebării : părintele Stăniloae în dialog cu Ioan Pinte* (La joie de poser une question : le père Staniloae en dialogue avec Ioan Pinte), p. 46.

²⁸⁵ P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, nouvelle édition, achevé par J. Taillardat, O. Masson et J.-L. Perpillou. Avec en supplément *les Chroniques d'étymologie grecque (1-10)* / rassemblées par A. Blanc, Ch. de Lamberterie et J.-L. Perpillou, Paris, Klincksieck (Série linguistique 20), 2009, p. 600-601.

²⁸⁶ A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, 5^e éd. rev., rédigé avec le concours de E. Egger, Paris, Hachette, 1906, p. 1200.

²⁸⁷ La note 14 de Staniloae en SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scurtă interpretare a rugăciunii Tatăl nostru* (Breve interprétation de la prière Notre Père), București, Ed. Harisma (Filocalia, vol. II), 1993, p. 338.

sur lequel reposent leurs relations, et enfin le sens, attaché constitutivement à la parole, est celui qui rend possible leur accord mutuel, leur union. On peut de cette façon saisir dans ces trois notions la persistance du sens originel du verbe λέγω, à savoir *rassembler*, mettre ensemble. Par ailleurs, en se référant strictement au terme roumain de « cuvânt (parole) », notre théologien fait remarquer maintes fois que son étymon latin *con+ventus*, traduit par « venir ensemble » (se rassembler), indique fidèlement la même disposition à l'union²⁸⁸ que le terme grec « λόγος ». Reste donc à identifier les particularités de l'approche de Staniloae concernant la parole.

1. La parole en tant qu'unité de sens et de pouvoir. Toute parole communique tant un *sens* qu'un certain *pouvoir* d'une personne à l'autre. En témoignent notamment les paroles d'exhortation ou celles d'encouragement. Chaque parole provoque une réaction consciente de la part de l'autre, c'est-à-dire une *réponse*. Elle renferme en elle-même non seulement une *idée*, un sens, mais aussi une *intention* et un *pouvoir* qui suscite un mouvement de réponse²⁸⁹ de la part de son destinataire. Loin d'être uniquement une idée détachée ou une pensée intérieure, la parole est toujours la parole d'une personne à l'autre, elle est *dialogique*, c'est-à-dire qu'elle suppose en permanence deux personnes : « les paroles d'une personne pour une autre sont toujours chargées de ses „attitudes”. Hormis le sens, on discerne aussi dans la parole la *volonté* de la personne pour communiquer ce sens-là... Et cette volonté est aussi imprégnée d'un certain *intérêt* pour l'autre personne »²⁹⁰ (l'auteur souligne). Contester cette intention ou cet intérêt greffé sur la parole, c'est lui enlever tout « support personnel », ce qui serait inconcevable.

C'est pourquoi la parole n'est pas qu'une « exposition de significations » qui s'adresse seulement à l'intelligence, mais aussi la « communication d'une attitude face à d'autres personnes » : elle est l'« affirmation de l'homme en tant que sujet afin de réaliser la

²⁸⁸ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 202, 217 ; D. STĂNILOAE, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român* (Réflexions sur la spiritualité du peuple roumain), p. 49 ; D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea* (La Sainte Trinité ou au commencement était l'amour), p. 49 ; D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 196-197.

²⁸⁹ D. STĂNILOAE, « The Foundation of Christian Responsibility in the World: The Dialogue of God and Man », in A. M. Allchin (ed.), *The Tradition of life. Romanian essays in spirituality and theology*, Studies Supplementary to Sobornost, 2 (1971), p. 53 ; voir la version roumaine de cette étude D. STĂNILOAE, « Responsabilitatea creștină (La responsabilité chrétienne) », *Ortodoxia*, 2 (1970), p. 181.

²⁹⁰ D. STĂNILOAE, « Cuvântul și mistica iubirii (La parole et la mystique de l'amour) », *Gândirea*, 4 (1938), p. 199 ; voir aussi p. 195 (n.t.). Cette étude est reprise en D. STĂNILOAE, *Ortodoxie și Românisim* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 250 ; cf. aussi p. 241-242 : « Dans la parole se découvre la *présence* et la *volonté* d'une personne qui veut quelque chose de moi » (n.t.i.).

communion »²⁹¹. Selon Staniloae, qui tente ainsi de faire avancer la perspective de Brunner, on trouve toujours dans le dialogue une « communication qui s'ajoute au sens véhiculé par les paroles », un quelque chose de plus qui n'est rien d'autre que le « caractère de personne »²⁹² de ceux engagés dans le dialogue. La parole humaine n'est pas, dit-il, réductible à son sens intellectuel, mais « transporte aussi avec elle quelque chose de l'être de celui qui la profère, une émanation de son être, une effusion dans l'être de l'interlocuteur »²⁹³. Extérieur d'une certaine manière aux paroles, ce *quelque chose* n'est pas contenu entièrement dans le sens intellectuel des paroles, tout en se rendant partiellement saisissable à travers ce sens.

C'est pour cela que l'accent principal tombe, selon Staniloae, non pas tant sur le sens que sur le *sujet* d'où émerge la parole et sur l'*attention* de l'autre sujet : « Le sens a un rôle secondaire, celui de rendre service à la communion » des sujets²⁹⁴. Ce qui compte en définitive n'est pas le sens en soi, mais ce qu'il est censé réaliser, c'est-à-dire la *communion*, car « la parole-sens est en dépendance de la parole-communion et doit rester continûment dans cette dépendance »²⁹⁵. Enfin, cette charge personnelle, ce caractère de personne constitutif de la parole, est une énergie, une force qui lui est inhérente, et qui provoque chez l'autre un mouvement de réponse, à travers aussi le sens de la parole. On reviendra sur cet aspect.

2. *La fonction de la parole*. Compte tenu de sa structure, on peut maintenant mieux comprendre pourquoi la fonction fondamentale de la parole réside dans la *révélation* de la personne : « La parole a, dit Staniloae, une fonction révélatrice, mais toujours entre les personnes. Et l'objet ou le but de la révélation est une prétention ou une réponse, en général une *attention* »²⁹⁶ (l'auteur souligne). Si la personne, sans la parole, peut être connue dans son côté naturel, biologique, toutefois en ce qui concerne sa *volonté personnelle*, son esprit, la personne ne peut jamais être connue sans la parole. En tant que « moyen suprême de révélation de la réalité la plus intense et indélébile, à savoir la personne »²⁹⁷, la parole comporte trois éléments

²⁹¹ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 104.

²⁹² D. STĂNILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 248.

²⁹³ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 278-279 (n.t.).

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 104.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 110 (n.t.) ; voir aussi la note 40, p. 109 : « Le sens inhérent à la parole a seulement pour but d'établir un lien, un accord, une entente entre les personnes. C'est pourquoi il a une fonction subordonnée à la communion » (n.t.).

²⁹⁶ D. STĂNILOAE, « Cuvânt și faptă (Parole et acte) », p. 542 (n.t.) ; étude reprise en D. STĂNILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 270.

²⁹⁷ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 105 (n.t.).

indispensables : a) elle suppose au moins deux personnes ; b) elle est une révélation de l'une à l'autre ; c) et la révélation d'une personne est une prétention, un *appel*, tandis que la révélation de l'autre est une attention, une *réponse*²⁹⁸. Mais vu l'articulation, évoquée ci-dessus, entre le *sens* et l'*énergie* personnelle dans la parole, il faut souligner que la révélation de l'homme par la parole « n'est pas seulement une révélation de ses pensées, mais aussi une révélation de son être »²⁹⁹, de son intimité la plus profonde.

Point très important à retenir, la véritable révélation, donc la parole plénière, ne se réalise que là où il existe une synthèse entre l'appel et la réponse, ce qui met de nouveau en lumière le *pôle communautaire* de la personne : « La première parole en tant qu'appel implique en soi la deuxième parole en tant que réponse, et la deuxième parole en tant que réponse suppose la première parole en tant qu'appel. L'une n'existe pas sans l'autre »³⁰⁰. Personne ne parle sans attendre une réponse en retour, et personne ne répond sans avoir été stimulé au préalable par un appel. C'est dans cette interdépendance entre la parole-appel et la parole-réponse que se voit l'unité ontologique des personnes ; elle seule peut entraîner une telle interdépendance. « La parole n'est pas, dit Staniloae, un tout autonome en soi, mais elle est toujours une *moitié* qui attend son achèvement par la *réponse* »³⁰¹. Seule la réponse fait de l'appel une « parole proprement dite »³⁰², une parole entière.

Et de même que la parole-appel acquiert son entièreté grâce à l'unité avec une parole-réponse, de même ce qui fait de la personne une personne proprement dite, une personne accomplie, est son union ou sa communion avec une autre personne : « Dans la parole s'exprime le fait que la personne est toujours une *moitié de réalité* ; par la parole, elle cherche et acquiert l'*autre moitié*. La parole est la fonction nécessaire de notre être communautaire, bipersonnelle peut-on dire »³⁰³. En d'autres termes, la parole est une charnière entre les pôles ontologique et relationnel de la personne ; elle relève, comme on le voit, de l'*être* humain, et sa

²⁹⁸ D. STĂNILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 271 (n.t.).

²⁹⁹ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 279 (n.t.).

³⁰⁰ D. STĂNILOAE, « Responsabilitatea creștină (La responsabilité chrétienne) », p. 181 (n.t.) ; voir la version anglaise D. STĂNILOAE, « The Foundation of Christian Responsibility in the World: The Dialogue of God and Man », p. 53.

³⁰¹ D. STĂNILOAE, « Cuvânt și faptă (Parole et acte) », p. 542 (n.t.) ; D. STĂNILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 270.

³⁰² D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 107 : « ce qui fait de la parole une parole proprement dite et ne la laisse pas être un simple sens, un monologue, c'est la deuxième partie du dialogue, la réponse. L'achèvement de la parole... est la réponse » (n.t.).

³⁰³ D. STĂNILOAE, « Cuvânt și faptă (Parole et acte) », p. 542 (n.t.) ; D. STĂNILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 272.

vocation est de réaliser la *communion* des personnes où subsiste cet être : « La parole est le véhicule de la communion, le pont entre les personnes en tant que sujets »³⁰⁴, vu qu'elle est par excellence l'expression de leur dimension spirituelle.

En outre, compte tenu de cette unité constitutive entre l'appel et la réponse, du fait que la parole est non seulement une révélation unilatérale des mystères de la personne-source, mais également l'expression d'une prétention, d'une exhortation, susceptible de réveiller, d'inciter et déterminer la volonté de la personne-destinataire à une réaction de réponse, la fonction *révélatrice* de la parole est indissolublement unie à sa fonction *éthique* : « La parole révèle ainsi un sujet, en prétendant et, presque régulièrement, en réalisant une certaine détermination de l'autre sujet. Sa fonction *révélatrice* est étroitement liée à sa fonction *éthique* : elle révèle et oblige à une attitude »³⁰⁵. Il n'existe, selon Staniloae, aucune personne qui vise par sa parole une « simple révélation désintéressée de ses pensées », sans aucune préoccupation de gagner l'adhésion, l'accord ou l'assentiment de l'autre à ses idées ou pensées.

Ainsi, c'est en vertu de sa capacité de « déterminer les volontés des hommes » que la parole est « le plus grand pouvoir du monde », « le plus grand pouvoir spirituel »³⁰⁶, capable de créer, d'édifier, de modifier ou de détruire au niveau de l'ordre spirituel : « la parole humaine s'avère le plus grand pouvoir *révélateur* et donc *créateur* de réalité spirituelle dans le monde créé »³⁰⁷, car à travers elle, chaque personne peut être amenée soit à son accomplissement, soit à sa perte. Finalement, pour résumer, la parole comporte une fonction *révélatrice* qui est inséparable de sa fonction *éthique*, de sa visée de déterminer l'autre à répondre et agir d'une manière ou d'une autre.

3. *L'unité entre la parole et l'acte*. Cependant, la parole en tant que « manifestation intentionnée d'une personne à l'autre »³⁰⁸ n'est pas l'unique moyen de communication entre les personnes. Elle seule ne suffit pas pour réaliser ses deux fonctions, à savoir la vraie révélation du sujet et la détermination de l'autre : « bien que la parole ait une importance capitale en vue de la *révélation*, toutefois elle ne suffit pas pour sa parfaite réalisation... La vraie *parole*, la parole-

³⁰⁴ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 105 (n.t.).

³⁰⁵ D. STĂNILOAE, « Funcția cuvântului (La fonction de la parole) », *Luceafărul*, SN, 1 (1941), p. 258 (n.t.i.) ; sans être indiquée, cette étude est ensuite reprise en D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 288.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 259 ; D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 289-290.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 260 ; D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 294 (n.t.i.).

³⁰⁸ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 105.

attention, est imbibée d'acte »³⁰⁹. La parole est imprégnée ou accompagnée aussi d'un *mouvement* spirituel, voire physique : un geste, un acte, une mimique. Aucune personne ne peut proférer une parole à une autre personne, sans lui infuser donc un certain mouvement spirituel et physique.

C'est de cette façon que le théologien roumain tente d'améliorer la thèse de Gogarten, en critiquant l'accent qu'il met sur l'exclusivité de la parole dans la communion chrétienne. La parole est, dit-il, « toujours simultanée » à l'acte, tous deux constituant une « unité »³¹⁰ indissoluble ; ni l'acte détaché de la parole, ni la parole séparée de tout acte ne suffit pour remplir les deux fonctions en vue de la véritable communion personnelle : « il n'y a entre la parole et l'acte aucune séparation. On ne peut voir un acte sans parole et une parole qui n'implique, le cas échéant, un acte plus ou moins efficient »³¹¹. L'acte est d'ailleurs le facteur qui rend plus efficient tant l'*appel* que la *réponse* proférés d'une personne à l'autre : l'*intérêt* exprimé dans la parole-appel devient plus visible, plus clair, plus manifesté, à travers l'acte, de même que l'*attention* et la sincérité de la parole-réponse deviennent plus évidentes et donc plus efficaces grâce à l'acte qui accompagne cette parole³¹². L'acte est celui qui ajoute donc un « certain coefficient »³¹³ aux fonctions révélatrice et éthique de la parole.

De plus, la corrélation de l'acte à la parole s'entrevoit même dans leur définition élémentaire. Au *sens large* du terme, l'acte est « tout mouvement volontaire d'un être personnel »³¹⁴. Or, si la parole constitue, comme on l'a vu précédemment, la « manifestation intentionnée »³¹⁵ de cet être personnel à un autre être personnel, on s'aperçoit que la « parole elle-même est un acte », c'est-à-dire un mouvement émergeant de la volonté de la personne, un mouvement volontaire : « Il est presque impossible d'établir une frontière entre la parole et l'acte, vu que l'acte... doit émerger d'une *attention* et suivre un *but*, conditions remplies aussi par la

³⁰⁹ D. STĂNILOAE, « Cuvânt și faptă (Parole et acte) », p. 543 (n.t.i.) ; D. STĂNILOAE, *Ortodoxie și Românism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 273.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 543 ; D. STĂNILOAE, *Ortodoxie și Românism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 274.

³¹¹ D. STĂNILOAE, « Responsabilitatea creștină (La responsabilité chrétienne) », p. 183 ; voir la version anglaise D. STĂNILOAE, « The Foundation of Christian Responsibility in the World: The Dialogue of God and Man », p. 55-56.

³¹² D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 212 : « La saisie de la parole et d'autant plus intense que celui qui se communique par la parole ajoute aussi la communication par les actes... ».

³¹³ D. STĂNILOAE, « Cuvânt și faptă (Parole et acte) », p. 543 ; D. STĂNILOAE, *Ortodoxie și Românism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 274.

³¹⁴ D. STĂNILOAE, « Cuvânt și faptă (Parole et acte) », p. 543 ; D. STĂNILOAE, *Ortodoxie și Românism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 273 (n.t.).

³¹⁵ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 105.

parole dans l'ordre spirituel »³¹⁶. De cette façon, l'acte et la parole se rapprochent mutuellement et sont indissolubles.

Au sens restreint du terme, l'acte est, selon Staniloae, un mouvement orienté vers un objet matériel : « Les actes sont, au sens restreint du terme, ceux exécutés par nos organes physiques externes, et orientés éventuellement sur des réalités physiques, ou qui ont aussi une partie physique (l'homme, n.n.) »³¹⁷. Il s'agit d'un acte dont la nécessité relève de la condition physique de l'être personnel. Mais même dans ce sens restreint, le lien étroit entre la parole et l'acte ne saurait être contesté, sachant que, très souvent, c'est l'acte qui « mène l'intention de la parole à son actualisation complète ». Dit autrement, l'acte est une « parole accomplie », une « parole menée jusqu'au bout »³¹⁸, tout comme le geste d'embrasser mène jusqu'au bout la parole d'amour. L'acte est l'extension au niveau physique du mouvement amorcé et entretenu par la parole au niveau spirituel : « Si la parole est un mouvement ayant effet dans l'ordre spirituel et interpersonnel, l'acte est le mouvement de la parole étendu dans l'ordre des choses afin de rendre plus efficient l'appel et la réponse lancés d'une personne à l'autre »³¹⁹. Telle la parole, l'acte devient lui aussi un « pont de communion »³²⁰ entre les personnes, mais non un pont séparé ou détaché de la parole.

Cela suppose que la parole est « toujours *au début* », même quand elle semble survenir après l'acte. En fait, la parole est *toujours* présente, elle est prononcée tout au long de l'acte, même lorsqu'elle semble s'arrêter pour que l'acte continue tout seul : « tant lorsque l'acte précède la parole, que lorsqu'il lui succède, la parole est incessamment présente, dans une *prononciation intérieure*, avec sa lumière »³²¹. La lumière de la parole, donc sa fonction révélatrice, est exigée par tous les actes de la personne, faute de quoi les actes plongeraient dans les ténèbres, dépourvus de toute raison d'être. Finalement, ces assertions concernant la parole

³¹⁶ D. STĂNILOAE, « Cuvânt și faptă (Parole et acte) », p. 544 ; D. STĂNILOAE, *Ortodoxie și Românism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 275 (n.t.i.).

³¹⁷ *Ibidem*, p. 544 ; D. STĂNILOAE, *Ortodoxie și Românism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 276 (n.t.).

³¹⁸ D. STĂNILOAE, « Doctrina luterană despre justificare și cuvânt și câteva reflecții ortodoxe (La doctrine luthérienne sur la justification et la parole et quelques réflexions orthodoxes) », *Ortodoxia*, 4 (1983), p. 508.

³¹⁹ D. STĂNILOAE, « Responsabilitatea creștină (La responsabilité chrétienne) », p. 183 (n.t.) ; D. STĂNILOAE, « The Foundation of Christian Responsibility in the World: The Dialogue of God and Man », p. 56.

³²⁰ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 250 : « L'acte est, comme la parole, une manifestation des intentions d'une personne, une ouverture, une effusion de l'amour de quelqu'un pour nous, un pont qu'une personne nous lance pour la communion » (n.t.).

³²¹ D. STĂNILOAE, « Cuvânt și faptă (Parole et acte) », p. 544-545 ; D. STĂNILOAE, *Ortodoxie și Românism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 277 (n.t.i.).

nous mènent à éclairer la détermination de la personne comme « parole hypostatique » ou parole incarnée, d'où surgit tout l'ensemble de paroles et d'actes : « c'est cela la personne : une source d'actes et de paroles d'amour pour les autres »³²².

b) La personne en tant que « parole hypostatique » à l'image de la Parole divine

Comme on l'a déjà observé, la parole est celle qui exprime l'intentionnalité de la personne pour la communion avec d'autres personnes. Or si la personne ou le sujet constitue ontologiquement une *intentionnalité à la communion*, il en résulte que la *personne est une parole* dans ses fondements, et que sa parole extérieure n'est qu'une expression de la parole intérieure permanente. Retenons ici un texte important de Staniloae :

« Vu que la personne est principalement une intentionnalité à la communion, et que la parole est son expression, on peut dire que la *personne est parole* : parole intérieure, en tension, jusqu'à ce qu'elle s'exprime, et parole extérieure quand elle s'exprime. La parole extérieure jaillit de la parole intérieure, et cette dernière ne peut pas ne pas se prolonger à l'extérieur. La personne est parole, une parole qui provoque, réveille une autre personne, en l'attirant dans la communion »³²³ (l'auteur souligne). Et en cela, « le sujet humain est parole créée à l'image de la Parole divine qui est Elle aussi un sujet ou une intentionnalité à la communion au sein de la Trinité »³²⁴.

Après avoir traité de la parole *extérieure* de la personne, liée à son pôle relationnel³²⁵, penchons-nous à présent sur son origine, sur cette parole *intérieure* qui relève du pôle ontologique de la personne. A cet effet, analysons trois aspects relatifs à la constitution de la personne comme parole subsistante.

1. La personne en tant que réponse continue à l'appel divin. En traitant dans le premier chapitre de la mise en existence de l'hypostase, on a pu voir que celle-ci vient à l'existence comme une *réponse hypostatique* à l'appel créateur de Dieu, tout comme le Fils est

³²² D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. III, p. 479 (n.t.).

³²³ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 105 (n.t.).

³²⁴ D. STĂNILOAE, « Funcția cuvântului (La fonction de la parole) », p. 261 ; D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 295 : « La parole extérieure n'est que l'expression fragmentée de la permanente parole intérieure qui est l'être même du sujet humain en tant qu'intentionnalité à la communion » (n.t.).

³²⁵ La parole est « un pont qu'une personne nous lance pour nous appeler à la relation, à la communion, avec elle », cf. D. STĂNILOAE, *IHRO*, p.245.

éternellement né en tant que réponse à l'appel d'amour proféré par le Père³²⁶. Une distinction précise est à opérer entre l'amour de ces deux Personnes divines : ayant l'initiative, l'amour du Père est un *appel*, tandis que l'amour du Fils est une *réponse*³²⁷. Or, cette distinction se reflète aussi dans le rapport entre Dieu et l'homme, grâce à l'image du Fils imprimée sur l'homme par la création. La personne humaine vient toujours à l'existence et subsiste par sa parole de *réponse* à l'appel divin l'invitant à la communion. Elle est une « parole hypostatique ou consistante », mais toujours une « parole répondante » ou responsable : « l'acte par lequel Il leur a donné l'existence a été en même temps une sorte d'appel à accepter l'existence comme réponse à son amour, car les hommes apparaissent dans l'existence comme des êtres qui répondent »³²⁸. C'est pourquoi le dialogue entre Dieu et l'homme comporte cette loi infranchissable : la parole de Dieu est toujours *appel* et celle de l'homme, toujours une *réponse*³²⁹ (idée empruntée à E. Brunner³³⁰). Même lorsqu'il semble que l'homme appelle Dieu et que Celui-ci lui réponde, en réalité c'est Dieu qui l'appelle mystérieusement vers ce dialogue.

Comme on le remarque, ce qui fait que la personne humaine entre dans l'existence et qu'elle y persiste, c'est son *dialogue constitutif* avec Dieu ; son existence même n'est qu'une *réponse continue* à l'appel lancé incessamment par Dieu. Comment expliquer cet aspect ? Le *pouvoir* d'exister parvient à la personne au moyen de la *parole-appel* de Dieu, nommée par Staniloae « parole-énergie »³³¹ en raison de son unité constitutive entre sens et pouvoir, évoquée ci-dessus. Toute parole-appel de Dieu recèle une énergie, une force, ayant la capacité d'amener à l'existence la réalité à laquelle elle s'adresse, au cas où cette réalité n'existe pas encore, et de la soutenir en existence. L'entrée même de cette réalité dans l'existence est une *réponse* (inconsciente dans le cas des choses et consciente dans le cas des personnes), car aucun appel divin ne peut rester sans une réponse, c'est-à-dire demeurer une parole *incomplète* :

³²⁶ Voir *supra* p. 64-65.

³²⁷ D. STĂNILAOE, « Fiul lui Dumnezeu, Fiul Omului (Le Fils de Dieu, le Fils de l'Homme) », p. 735.

³²⁸ D. STĂNILAOE, « L'image de Dieu et la déification de l'homme », p. 117.

³²⁹ Voir sur ce sujet D. STĂNILAOE, « The Foundation of Christian Responsibility in the World: The Dialogue of God and Man », p. 58-62 ; ou D. STĂNILAOE, « Responsabilitatea creștină (La responsabilité chrétienne) », p. 184.

³³⁰ Idée repérée pour la première fois dans cette étude de 1939, D. STĂNILAOE, « Antropologie ortodoxă. Comentarii asupra stării primordiale a omului (L'Anthropologie orthodoxe. Commentaires sur l'état primordial de l'homme) », p. 14 : « C'est un dialogue où le modèle a continûment le premier rôle, l'initiative de la parole, et l'image a le rôle second, celui d'écouter et de répondre » (n.t.).

³³¹ D. STĂNILAOE, « Responsabilitatea creștină (La responsabilité chrétienne) », p. 190 ; notons que cette expression n'est pas traduite en D. STĂNILAOE, « The Foundation of Christian Responsibility in the World: The Dialogue of God and Man », p. 64 : «...the divine words, which are themselves energies ».

« La parole proférée par Dieu a comme effet nécessaire la réponse de la réalité à laquelle elle s'adresse. Il y a en elle la force qui provoque nécessairement une réponse qui lui est analogue... Si la réalité qui doit répondre n'existe pas, alors elle doit apparaître dans l'existence. En ce cas, son apparition même à l'existence est la réponse qui suit la parole de Dieu... grâce au pouvoir contenu dans cette parole »³³².

Retenons donc que toute réponse créée n'émerge et ne persiste comme réponse que grâce à l'énergie créée qu'elle s'approprie de l'appel divin. En pratique, il continue de se manifester dans la réponse l'énergie de l'appel³³³, mais chargée également de quelque chose de plus que l'énergie de l'appel³³⁴. C'est en cela que réside le mystère de l'existence de la réponse créée. Et pour autant que cette parole-appel soit *éternelle*, compte tenu de sa source divine, la réponse créée est elle aussi ininterrompue et éternelle, d'où la constitution de la personne comme *parole intérieure* et *continue* : « En étant structuré comme parole hypostatique, l'homme est soutenu dans cette qualité et impulsion de parler par le *pouvoir* de la Parole suprême, qui ne se détache pas de l'homme ou, pour mieux dire, du dialogue avec l'homme, même lorsqu'il n'en est pas conscient »³³⁵. Une fois commencé ce dialogue par l'initiative de Dieu, il ne saurait plus être annulé ou interrompu, ce qui fait de la personne humaine une « parole hypostatique et parlante à jamais »³³⁶, mais une parole existant par la « relation vivante »³³⁷ avec la Parole divine, la seule capable d'exister par Elle-même. C'est de là que découle le destin de la personne humaine de s'insérer dans la communion trinitaire.

2. *La parole à autrui repose sur la parole à Dieu.* Portons notre attention à présent sur le deuxième aspect concernant la constitution de la personne comme parole répondante, à savoir son besoin ontologique de *parler aux autres*, besoin qui ne relève que de ce dialogue ontologique avec Dieu : « Le fondement de la nécessité du dialogue entre nous repose sur la nécessité du

³³² D. STĂNILOAE, « Responsabilitatea creștină (La responsabilité chrétienne) », p. 190 ; D. STĂNILOAE, « The Foundation of Christian Responsibility in the World: The Dialogue of God and Man », p. 65 : « it (the word divine, n.n.) carries within itself the power to bring into existence either a new reality after its pattern, or a new condition in an already-existing reality ».

³³³ *Ibidem*, p. 182 ; D. STĂNILOAE, « The Foundation of Christian Responsibility in the World: The Dialogue of God and Man », p. 54 : « The power of the one who calls continues to be exercised in the response, but it has become at the same time the movement of the one who is called... It is a movement of synergy, or co-operation ».

³³⁴ D. STĂNILOAE, « The Foundation of Christian Responsibility in the World: The Dialogue of God and Man », p. 65 : « One could say that the word of God turns back to itself in response...; it brings with it something more than it is in itself ». Ce paragraphe manque dans la version roumaine de cette étude.

³³⁵ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 216 (n.t.i.).

³³⁶ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. II, p. 130.

³³⁷ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri. Partea a doua* (Écrits. 2^{ème} Partie), note 462, p. 216.

dialogue avec Dieu »³³⁸. Si la personne humaine est un être parlant, donc un appel et une réponse pour ses semblables, cela découle de son besoin de répondre à Dieu, de sa constitution de parole-réponse à Dieu : « Toute parole émerge d'elle comme une *parole-réponse*, en vertu de sa nécessité de répondre ; elle s'exprime comme parole hypostatique répondante, donc liée à la Parole hypostatique suprême qui lui parle et lui demande de répondre »³³⁹. Autrement dit, la personne ne peut parler aux autres que grâce à sa réponse ontologique et incessante à Dieu : « toutes les paroles naissent du dialogue avec Dieu »³⁴⁰. C'est *sur cette réponse* que repose sa capacité et son devoir de parler aussi aux hommes : a) sa *capacité*, puisque c'est principalement de la parole-appel de Dieu que toute parole de l'homme pour les semblables tire son *pouvoir* ; c'est pourquoi, qu'elle appelle ou qu'elle réponde aux hommes, la personne « parle toujours en répondant » à Dieu³⁴¹ ; b) et son *devoir*, puisque la personne non seulement peut, mais doit parler aux autres, elle « doit manifester son besoin de répondre »³⁴², car c'est en fonction de ce besoin ontologique qu'elle s'actualise ou non en tant que personne.

Selon Staniloae, même dans le *mouvement créé* de la personne (rappelons que toute parole est un mouvement conscient), se retrouve l'*énergie divine incréée* qui appuie tout mouvement : « Dans une certaine mesure, même dans le mouvement exercé par la parole humaine, revendicatrice et répondante, se prolonge la *force de la parole de Dieu* »³⁴³. A travers tout homme qui lui parle et communique avec elle, la personne humaine reçoit la parole et la communication de Dieu lui-même, car Sa parole est « sous-jacente » à toute parole humaine. Enfin, « nous communiquons tous entre nous en tant que personnes grâce à l'acte de la communication de Dieu envers nous »³⁴⁴, étant donné que l'énergie, le pouvoir de nos propres paroles ne parvient au fond que de la parole-appel dont la source unique est Dieu en tant que communion trinitaire.

³³⁸ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 204 (n.t.).

³³⁹ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. II, p. 130 (n.t.i.).

³⁴⁰ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 216 (n.t.).

³⁴¹ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. III, p. 477.

³⁴² *Ibidem*, p. 478.

³⁴³ D. STĂNILOAE, « Responsabilitatea creștină (La responsabilité chrétienne) », p. 189 ; D. STĂNILOAE, « The Foundation of Christian Responsibility in the World: The Dialogue of God and Man », p. 63 (n.t.i.) : « It is impossible to make a separation between God's word and action in summoning man, and man's word and action, whether responsive or summoning, towards his fellows ».

³⁴⁴ D. STĂNILOAE, « Chipul lui Hristos în Biserica răsăriteană : Iisus Hristos, Darul și Cuvântul suprem al lui Dumnezeu (L'image du Christ dans l'Eglise d'Orient : Jésus-Christ, le Don et la Parole suprême de Dieu) », *Ortodoxia*, 1 (1973), p. 8 (n.t.).

3. *La personne en tant que moitié de parole cherchant l'autre moitié.* Venons-en à présent au troisième aspect, celui relatif à la constitution de la personne en tant que « parole parlante »³⁴⁵. En se rappelant l'unité indissoluble entre la réponse et l'appel, rendu possible par la synergie entre la force personnelle qui jaillit de l'appel et la force éveillée dans la réponse, on comprend que la personne réduite à elle-même n'est qu'une *moitié de parole* : ce n'est qu'au moment où la personne en tant que parole ontologique s'unit à une autre personne qu'elle est une *parole entière*, c'est-à-dire une personne plénière : « Chaque personne est seulement une moitié de parole et exige la présence d'une autre personne en tant qu'autre moitié. Lorsque l'une est parole-appel ou parole-communication, l'autre est parole-réponse »³⁴⁶. Mais dans la relation aux hommes, à la différence de la relation à Dieu, chaque personne est à la fois appel et réponse.

C'est de cette façon que la personne comme *réponse créée* préserve son lien avec l'*appel incréé*, le seul à même de faire d'elle une parole *accomplie*. L'explication consiste dans le fait que cet appel divin s'exprime très souvent au moyen de l'appel et de la réponse de l'autre humain³⁴⁷, de sorte que l'autre devient la condition de la réalisation de la personne : « Le prochain constitue la parole ontologique, *vivante* et *vivifiante*, de Dieu pour nous, et moi, à mon tour, je suis la parole ontologique, *vivante* et *vivifiante*, de Dieu pour mon prochain »³⁴⁸. Chacun devient ainsi la parole de Dieu pour l'autre, parole indispensable à la personne en tant que moitié de réalité, vu sa force vivifiante de l'accomplir, de lui rendre son entièreté.

Afin de mieux comprendre cet aspect, il faut mettre en avant l'idée chère à Staniloae selon laquelle la parole renferme en elle la *vie* de celui qui la profère : « Dans les paroles se trouve la vie de celui qui les prononce, une vie communiquée au destinataire des paroles »³⁴⁹.

³⁴⁵ Expression très fréquente chez Staniloae, cf. D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 171 ; Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, note 22, p. 97 ; D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 517 : « chaque personne est une parole parlante et unique... » ; D. STĂNILOAE, « Chipul lui Hristos în Biserica răsăriteană : Iisus Hristos, Darul și Cuvântul suprem al lui Dumnezeu (L'image du Christ dans l'Eglise d'Orient : Jésus-Christ, le Don et la Parole suprême de Dieu) », p. 10.

³⁴⁶ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 214 (n.t.).

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 216 : « En entendant la parole de l'autre, l'homme doit entendre à ses profondeurs la Parole suprême, et proférant sa parole, il doit sentir qu'à travers lui se communique la Parole divine... C'est la Parole hypostatique qui parle à la fois par lui et par l'autre » (n.t.).

³⁴⁸ D. STĂNILOAE, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt* (La prière de Jésus et l'expérience de l'Esprit Saint), trad. par Maria-Cornelia Ică jr., Deisis, Sibiu, 2003, p. 44 (n.t.i.) : « Elle-même (la Parole divine, n.n.) fait appel à moi par l'appel de mon prochain et je dois répondre à mon prochain comme à Dieu Lui-même » (n.t.). Voir aussi l'étude D. STĂNILOAE, « Prière dans un monde sécularisé », *Contacts*, 30 (1978), nr. 103, p. 237-250.

³⁴⁹ Voir la note 28 dans Sf. GRIGORIE DE NYSA, *Scrieri. Parte întâi* (Écrits. Première partie), trad. par D. Stăniloae et I. Buga, București, Ed. I.B.M.B.O.R., 1982, p. 126.

Assurément, cette idée relève de l'unité constitutive de *sens* et de *pouvoir* dans la parole, de sa capacité de porter le « souffle » ou l'être même de la personne, mais un souffle intimement dépendant de l'*appel divin* qui le maintient dans l'existence. Tout cela fait de chaque personne humaine une « source de vie »³⁵⁰, et de ses paroles, un moyen de communiquer l'« eau de sa vie »³⁵¹ aux autres personnes : « Dans la parole directe de quelqu'un, nous recevons à la fois le *pouvoir* et la *sensation* liés à sa parole... Nous recevons d'une certaine façon le locuteur lui-même..., non seulement quelques sens détachés de lui »³⁵². A vrai dire, recevoir l'eau de sa vie, ce n'est que recevoir en partie l'autre lui-même, c'est recevoir en quelque sorte la source même des paroles³⁵³. Et celui qui communique l'eau de sa vie à travers ses paroles est aussi lui-même assoiffé de se remplir de l'eau des autres, par l'écoute de leurs paroles. Chacun est à la fois « porteur et donneur de la vie qui vient de Dieu »³⁵⁴, et quêteur inlassable de vie dans les autres. Aucune personne humaine ne possède en soi la vie plénière, capable de satisfaire les autres : « la vie n'est entière ou vie proprement dite que dans la communion »³⁵⁵. On a ici la raison pour laquelle les personnes « se nourrissent spirituellement l'une l'autre par les paroles »³⁵⁶. D'où l'exclamation de Staniloae : « l'autre est ma vie, ainsi que moi, je suis sa vie ».³⁵⁷

C'est ainsi que s'explique l'expression « parole vivante et vivifiante »³⁵⁸ définissant la personne chez Staniloae, de même que sa constitution comme moitié de parole cherchant toujours son autre moitié. C'est seulement par les paroles émergeant de leur être constitué comme « parole communicatrice de vie » que les personnes se soutiennent et se renforcent mutuellement en *existence* : « Par la communication, je reçois de l'autre un complément à mon existence et je donne à l'autre un renforcement en existence »³⁵⁹. En tant que paroles hypostatiques ou personnifiées, les personnes sont donc l'une pour l'autre « la vie émergeant de la vie originare de la Parole suprême », c'est-à-dire que leurs paroles ne communiquent aux autres que la « vie

³⁵⁰ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 221.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 211.

³⁵² Sf. GRIGORIE DE NYSA, *Scrieri. Parte întâi* (Écrits. Première partie), note 126, p. 194 (n.t.i.).

³⁵³ D. STĂNILOAE, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român* (Réflexions sur la spiritualité du peuple roumain), p. 122 : « Car dans la parole est la personne elle-même en son effusion vers l'autre » (n.t.) ; voir aussi p. 124.

³⁵⁴ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 171.

³⁵⁵ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 214 (n.t.) ; aussi p. 673.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 211 (n.t.).

³⁵⁷ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 200 (n.t.) ; aussi p. 203 : « Cela prouve que l'autre et, en plein degré, Dieu sont ma vie » (n.t.).

³⁵⁸ D. STĂNILOAE, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt* (La prière de Jésus et l'expérience de l'Esprit Saint), p. 44.

³⁵⁹ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, p. 204-205 (n.t.).

qu'elles ont de cette Source commune »³⁶⁰. Et en cela se voit enfin notre *responsabilité* tant de nous-même que de tous les autres dont la vie plénière dépend également de nous : « Le sens de la responsabilité est, dit Staniloae, inhérent à la nature humaine »³⁶¹, en vertu de sa constitution de parole répondante à Dieu.

En résumé de ce sous-chapitre, « la parole est une caractéristique essentielle et inaliénable de la personne »³⁶², d'autant plus qu'elle est la manifestation de sa *conscience* et *liberté*. Tout comme ces deux attributs traités ci-dessus, la parole exprime elle aussi le pôle *communautaire* de la personne, en tirant ses racines du pôle ontologique³⁶³. En vertu de ses deux fonctions, révélatrice et éthique, de son unité entre appel et réponse et de son unité avec l'acte, la parole représente le « moyen d'ouverture et de communication consciente et libre »³⁶⁴ avec les autres. En tant que « lien conscient à autrui »³⁶⁵, la parole extérieure est la preuve capitale que la « personne ne peut exister toute seule », qu'elle ne peut conserver son existence par elle-même³⁶⁶, mais uniquement en se transcendant vers autrui : « Les paroles prouvent que la personne ne peut exister, travailler ou se développer en isolement »³⁶⁷. Et ces paroles extérieures ne sont que des expressions découlant constamment de la parole intérieure, de la *parole-réponse* à Dieu, constitutive de la personne humaine. Cela permet à Staniloae de conclure que la « parole est personne ou la personne est parole »³⁶⁸, plus précisément une moitié de parole en quête d'une autre moitié.

Mais à présent, il est important à préciser que tout ce qu'on vient d'évoquer ici par rapport à la personne en tant que parole s'éclaire beaucoup plus dès que la parole est mise en lien étroit avec l'*amour*. Si la parole comporte, comme on l'a noté *supra*, la fonction unificatrice des

³⁶⁰ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 669-670.

³⁶¹ D. STĂNILOAE, « The Christian sense of responsibility », dans I. BRIA (ed.), *Jesus Christ – The Life of the World. An Orthodox contribution to the Vancouver theme*, Geneve, World Council of Churches, 1982, p. 110 : « A sense of responsibility is inherent in human nature. The very fact that they have to address one another and reply by words or by actions..., shows that human beings have in them an inherent sense of responsibility ».

³⁶² D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 219 (n.t.).

³⁶³ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 222 : « le besoin des hommes de communiquer entre eux se fonde non seulement sur leur distinction comme personnes, mais aussi sur leur *être commun* » (n.t.i.) ; voir aussi D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului* (Jésus-Christ, la lumière du monde et le divinisateur de l'homme), p. 41.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 209.

³⁶⁵ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 208.

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 213.

³⁶⁷ D. STĂNILOAE, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român* (Réflexions sur la spiritualité du peuple roumain), p. 117 (n.t.).

³⁶⁸ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 667-668 (n.t.).

personnes, cela ne se manifeste véritablement que lorsqu'elle puise ses forces dans l'amour. De fait, c'est l'amour qui est partagé à autrui tant par la parole-appel que par la parole-réponse : « L'appel et la réponse des personnes consistent essentiellement dans l'*appel de l'amour* et le *don de l'amour*. Les personnes ne peuvent avoir l'*existence plénière* sans l'*amour* »³⁶⁹. Si la parole est *vie* pour l'autre, elle ne l'est que dès qu'elle émerge de l'*amour* et porte en elle l'amour, car la vraie vie relève seulement de l'amour : « Plus l'amour est grand, plus la vie est profonde et abondante »³⁷⁰. La personne en tant que parole hypostatique devient alors source de vraie vie pour l'autre à condition qu'elle soit source d'amour pour lui : « Personne ne peut être la vraie vie que dans la mesure où il devient sujet d'amour pour les autres³⁷¹. La *vie* est identique à l'*amour*, et celles-ci sont identiques à la *personne* »³⁷². C'est pour cette raison que le sous-chapitre suivant s'intéresse précisément aux aspects concernant la personne en tant qu'amour.

4. La personne en tant qu'amour

Tout d'abord, il convient de rappeler le lien étroit entre les trois déterminants de la personne, déjà traités ci-dessus : la *conscience* implique la *liberté* et vice-versa ; la *parole*, quant à elle, constitue tant le « produit de la liberté » des personnes³⁷³ (de celle qui la profère, ainsi que de celle qui la reçoit) que la « manifestation de leur conscience de soi »³⁷⁴. Mais celui qui embrasse ces trois à la fois et les fortifie par sa force indéfinie, c'est l'*amour*.

L'amour de la personne « suppose la conscience et la liberté »³⁷⁵ et s'exprime par la parole : a) L'amour repose sur la *conscience*, en étant conditionné par la conscience des facteurs impliqués : « L'amour a comme base la conscience d'une autre personne. De sa conscience

³⁶⁹ D. STĂNILOAE, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român* (Réflexions sur la spiritualité du peuple roumain), p. 118 : « Et la fonction principale de la parole est de communiquer la vie entre les personnes, de la raffermir par l'amour » (n.t.).

³⁷⁰ D. STĂNILOAE, « Iubirea învinge moartea (L'amour vainc la mort) », *CD*, vol. II, p. 760 (n.t.).

³⁷¹ Autrement dit, « seule la personne qui *aime* est un *foyer de vie* pour les autres personnes, foyer qui rayonne à la fois par ses dons et ses paroles », cf. D. STĂNILOAE, « Chipul lui Hristos în Biserica răsăriteană : Iisus Hristos, Darul și Cuvântul suprem al lui Dumnezeu (L'image du Christ dans l'Eglise d'Orient : Jésus-Christ, le Don et la Parole suprême de Dieu) », p. 11 (n.t.).

³⁷² D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 675 (n.t.i.).

³⁷³ La parole ne découle pas automatiquement de la personne et n'influence pas l'autre sans l'accord de sa liberté, cf. la note 412 en Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Scrieri. Partea a patra* (Écrits. 4^{ème} partie), p. 164.

³⁷⁴ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 219 : « Dans la parole se manifeste la conscience de la nature humaine, nature actualisée dans des personnes distinctes mais en relation. Par la parole, les personnes prouvent qu'elles sont conscientes d'elles-mêmes et de leur unité » (n.t.).

³⁷⁵ D. STĂNILOAE, « Sfânta Treime creatoare, mântuitoarea și țința veșnică a tuturor creștinilor (La Sainte Trinité créatrice, salvatrice et destination éternelle pour tous les fidèles) », p. 21.

relève son amour, de même que mon amour relève de ma conscience. Les consciences des deux personnes sont les sujets qui donnent et reçoivent l'amour »³⁷⁶ ; b) L'amour repose également sur la *liberté* de la personne : « l'amour implique la liberté »³⁷⁷, il est, pour ainsi dire, un « dialogue de la liberté »³⁷⁸, car un amour imposé par la force ne serait plus amour. Et à son tour, l'amour rend la liberté plus puissante, plus fortifiée : « Plus quelqu'un aime Dieu et son prochain, plus il est libre »³⁷⁹, étant donné que l'« amour porte en soi la liberté »³⁸⁰. Et si « c'est dans l'amour que nous vivons pleinement notre liberté »³⁸¹, si ce n'est que l'amour qui « nous rend pleinement libre »³⁸², vu que les actes de l'amour sont des actes totalement libres, on peut alors dire que « la liberté plénière coïncide avec l'amour »³⁸³ et vice-versa ; c) En ce qui concerne maintenant la *parole* et l'amour, même si elles ont été conçues par Staniloae aux prémices de son œuvre comme deux « moyens de communication entre les personnes »³⁸⁴, c'est-à-dire comme deux types assez distincts d'union entre les personnes (d'où le titre de son étude de 1938 *Parole et mystique de l'amour*), ses écrits de maturité mettent l'accent sur leur compénétration : « Parole, responsabilité et amour tiennent ensemble. Elles sont la personne dans sa relation active avec une autre personne »³⁸⁵. Enfin, outre la parole, notons que les trois autres déterminants de la personne, à savoir la liberté, la conscience et l'amour, apparaissent souvent ensemble, à partir de 1940³⁸⁶, plus particulièrement dans les analyses triadologiques de notre auteur : « L'existence plénière ne peut être, dit-il, que personnelle, c'est-à-dire libre, consciente et aimante »³⁸⁷. Par suite, le premier aspect à éclairer ci-dessous vise la source divine de l'amour de la personne humaine.

³⁷⁶ D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea* (La Sainte Trinité ou au commencement était l'amour), p. 70 (n.t.).

³⁷⁷ D. STĂNILOAE, « Sfânta Treime și viața socială I (La Sainte Trinité et la vie sociale I) », *CD*, vol. II, p. 570 (n.t.).

³⁷⁸ Voir la note 550 de Staniloae en Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Scrieri. Partea a patra* (Écrits. 4^{ème} partie), p. 212.

³⁷⁹ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 280 (n.t.).

³⁸⁰ Consulter la note 526 en Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri. Partea a doua* (Écrits. 2^{ème} partie), p. 244.

³⁸¹ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 280 (n.t.).

³⁸² D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 96.

³⁸³ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri. Partea a doua* (Écrits. 2^{ème} partie), note 212, p. 112.

³⁸⁴ D. STĂNILOAE, « Cuvântul și mistica iubirii (La parole et la mystique de l'amour) », p. 201 ; D. STĂNILOAE, *Ortodoxie și Românism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 255.

³⁸⁵ D. STĂNILOAE, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român* (Réflexions sur la spiritualité du peuple roumain), p. 118 (n.t.).

³⁸⁶ Ces trois traits de la personne sont clairement mentionnés pour la première fois en 1940, cf. D. STĂNILOAE, « Sfânta Treime și viața socială I (La Sainte Trinité et la vie sociale I) », *CD*, vol. II, p. 570.

³⁸⁷ La note 1085 de Staniloae dans Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Scrieri. Partea a patra* (Écrits. 4^{ème} partie), p. 399 (n.t.) ; voir aussi D. STĂNILOAE, « Sfânta Treime creatorea, mântuitoarea și țința veșnică a tuturor creștinilor (La Sainte Trinité créatrice, salvatrice et destination éternelle pour tous les fidèles) », p. 23.

a) L'amour divin, source de l'amour de la personne humaine

Par rapport aux autres religions ou philosophies, le christianisme se distingue, selon notre théologien, par le fait qu'il est la « religion de l'amour »³⁸⁸, la religion de la communion d'amour entre les trois Personnes divines. Une existence qui ne serait pas une « existence de l'amour pleinement libre »³⁸⁹, ne saurait être aucunement une existence plénier, une existence digne du Dieu absolu. Elle serait l'existence d'une substance, d'une loi impersonnelle ou d'un principe régissant mécaniquement et sans aucun sens. Et dans la mesure où l'existence absolue doit être l'existence éternelle des valeurs suprêmes, le manque d'amour divin en tant que générosité et « donation de soi »³⁹⁰ consciente et libre, équivaldrait à une étroitesse de cette existence : « L'existence suprême ne peut être, dit Staniloae, qu'une *existence aimante en elle-même* »³⁹¹, c'est-à-dire une existence dont l'amour n'est pas déterminé par des facteurs externes. Notons qu'une des sources de Staniloae sur ce point est K. Barth³⁹², pour lequel l'amour est l'être même de Dieu, si bien que l'expression « Dieu est » est synonyme de « Dieu aime »³⁹³. C'est suite à Barth que Staniloae déclare, dans une autre étude, qu'« au niveau de l'existence suprême ou divine, *exister* signifie *aimer* (et être aimé), de même qu'*aimer* (et être aimé) signifie *exister*. Car l'ontologique et le spirituel coïncident »³⁹⁴. Et toute approche théologique concernant Dieu n'a, dit-il, que la tâche d'éclairer toujours davantage ce mystère.

1. *La Sainte Trinité, communion de l'amour plénier*. Cette existence aimante en elle-même ne peut être qu'une *existence personnelle*, étant donné que « là où est l'amour, là doit être la personne »³⁹⁵. Grâce à sa liberté et conscience, ainsi qu'à sa parole, la personne est la seule catégorie d'existence à même de rendre possible l'amour : « S'il n'y a pas de personne, il n'y a

³⁸⁸ D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă* (Spiritualité et communion dans la Liturgie orthodoxe), București, Ed. I.B.M.B.O.R., 2004, p. 16.

³⁸⁹ D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului* (Jésus-Christ, la lumière du monde et le divinisateur de l'homme), p. 143.

³⁹⁰ D. STĂNILOAE, « Sfânta Treime creatorea, mântuitoarea și ținta veșnică a tuturor creștinilor (La Sainte Trinité créatrice, salvatrice et finalité éternelle pour tous les fidèles) », p. 15.

³⁹¹ D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului* (Jésus-Christ, la lumière du monde et le divinisateur de l'homme), p. 159 (n.t.i.).

³⁹² Staniloae découvre Barth lors de son séjour de recherche en Allemagne entre 1928-1929 ; il est séduit par sa manière d'affirmer un « Dieu vivant », un Dieu qui s'intéresse aux hommes. Cf. M.-A. COSTA DE BEAUREGARD, *Dumitru Staniloae. Ose comprendre que Je t'aime*, p. 21-22 ; ou la version roumaine M.-A. COSTA DE BEAUREGARD, *Mica dogmatica vorbita : dialoguri la Cernica*, p. 18.

³⁹³ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, II/2, 4 Auflage, Zürich, Theol. Verl., 1959, p. 318, *apud* D. STĂNILOAE, « Dumnezeu este iubire (Dieu est amour) », p. 378.

³⁹⁴ D. STĂNILOAE, « Dumnezeu este lumină (Dieu est lumière) », *Ortodoxia*, 1 (1974), p. 95 (n.t.i.).

³⁹⁵ D. STĂNILOAE, « Sfânta Treime și viața socială I (La Sainte Trinité et la vie sociale I) », *CD*, vol. II, p. 570 (n.t.).

pas d'amour. Car seule la personne peut aimer, et elle ne peut aimer qu'une autre personne »³⁹⁶. C'est, d'ailleurs, pour cette raison que l'amour suppose en Dieu non seulement une existence personnelle mais une existence « pluripersonnelle »³⁹⁷. Impossible de se manifester dans une « existence monopersonnelle » (comme un amour de soi-même qui frise l'individualisme égoïste), le vrai amour implique toujours une « communion interpersonnelle »³⁹⁸, en étant une référence mutuelle entre au moins deux facteurs conscients et libres. Un Dieu monopersonnel ne saurait donc être un « Dieu plénier », car il serait dépourvu d'amour³⁹⁹. C'est au fond sur cet amour éternel que repose le caractère tri-personnel de Dieu révélé dans le christianisme :

« Le caractère personnel de Dieu implique la *pluripersonnalité*, car la personne sans la joie de la *communion* et de l'*amour* n'est pas plénière. Et comme Dieu ne manque jamais de bonheur et d'amour, il ne lui manque pas non plus le caractère *personnel* et donc *trinitaire* »⁴⁰⁰ (nous soulignons).

Afin d'être une personne plénière, il est impératif que Dieu renferme en soi dès l'éternité une « communauté de Personnes parfaitement unies »⁴⁰¹. Il serait impossible de concevoir son caractère personnel en dehors de cette *communauté*, une fois la personne définie comme facteur en permanente relation et ouverture à l'autre. Il s'agit précisément d'une communauté plénière qui compte ni plus ni moins que trois Personnes. Bien que plus avancée que l'existence solitaire d'une personne, « la communion de deux personnes est elle aussi une limitation »⁴⁰², une sorte de « solitude à deux » marquée par un certain « égoïsme à deux »⁴⁰³. Ce n'est que l'amour d'une troisième personne qui rend leur communion pleinement généreuse : « C'est seulement par la troisième personne que l'amour des deux autres personnes devient généreux... C'est seulement la troisième personne qui apporte un amour libéré pleinement d'égoïsme »⁴⁰⁴. Cela fait de la Sainte

³⁹⁶ D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă* (Spiritualité et communion dans la Liturgie orthodoxe), p. 17 (n.t.) ; aussi D. STĂNILOAE, « Dumnezeu este lumină (Dieu est lumière) », p. 95.

³⁹⁷ D. STĂNILOAE, « Sfânta Treime și viața socială I (La Sainte Trinité et la vie sociale I) », *CD*, vol. II, p. 570.

³⁹⁸ D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea* (La Sainte Trinité ou au commencement était l'amour), p. 56.

³⁹⁹ Voir la note 284 de Staniloae dans Sf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cele cinci cuvântări teologice* (Les cinq discours théologiques), p. 89.

⁴⁰⁰ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 100 (n.t.).

⁴⁰¹ D. STĂNILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Eglise Orthodoxe*, p. 57 ; aussi D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 288 : « Cela signifie qu'il y a en Dieu une communauté de Personnes où se manifeste l'amour ».

⁴⁰² D. STĂNILOAE, « Sfânta Treime, structura supremei iubiri (La Sainte Trinité, structure de l'amour suprême) », p. 345 (n.t.).

⁴⁰³ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 320.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 321 (n.t.).

Trinité la « structure de la communion parfaite »⁴⁰⁵, noyau de toute structure relationnelle de la création et de l'homme.

Définie ainsi comme « structure de l'amour suprême »⁴⁰⁶ ou « structure dynamique de l'amour infini »⁴⁰⁷, la Sainte Trinité constitue le pilier central sur lequel se fonde tout l'édifice théologique de Staniloae. Sa cosmologie, son anthropologie, sa christologie, sa sotériologie *etc.*, gravitent en réalité autour du thème de l'amour trinitaire. Tout ce qui relève de l'existence ne trouve, selon lui, l'explication que dans ce mystère suprême : « La Sainte Trinité est le mystère suprême de l'existence qui explique le tout, ou sans lequel rien ne peut être expliqué... Elle est l'amour sans commencement qui cherche l'extension de l'amour. Et qui peut justifier l'existence plus que l'amour ? »⁴⁰⁸. En vertu de son amour plénier, le Dieu tri-personnel est le mystère absolu d'où émerge paradoxalement le *sens* ou la *lumière* resplendissant sur toute l'existence⁴⁰⁹. En d'autres termes, l'*amour* et la *personne* représentent, chez Staniloae, le « mystère inexplicable qui explique le tout », la seule réalité qui peut justifier l'existence : « Sans l'amour, donc sans la personne, le tout serait, dit-il, inutile. Dans l'amour se trouve le sens suprême du tout »⁴¹⁰. En bref, seule la Sainte Trinité en tant que communion d'amour des Personnes divines, peut donner un sens ou une explication à toute l'existence, créée ou incréée.

2. *L'amour des personnes humaines, rayon de l'amour divin.* Dans l'intentionnalité à la communion d'amour, constitutive de la personne humaine, on ne peut voir rien d'autre qu'un reflet de l'*image* divine, une image de la communion trinitaire imprimée en l'homme : « Notre amour s'explique par notre création à l'image de la Sainte Trinité, origine de notre amour »⁴¹¹.

⁴⁰⁵ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 81. Cette expression n'est plus retenue dans la traduction française D. STĂNILOAE, *Le génie de l'Orthodoxie. Introduction*, p. 111.

⁴⁰⁶ D. STĂNILOAE, « Iubire și Adevăr. Pentru o depășire a dilemei ecumenismului contemporan (Amour et Vérité. Pour surmonter le dilemme de l'œcuménisme contemporain) », *Orthodoxia*, 2 (1967), p. 288 ; D. STĂNILOAE, « Sfânta Treime, structura supremei iubiri (La Sainte Trinité, structure de l'amour suprême) », p. 333 ; *cf.* aussi D. STĂNILOAE, « Sfânta Treime creatoarea, mântuitoarea și ținta veșnică a tuturor creștinilor (La Sainte Trinité créatrice, salvatrice et destination éternelle pour tous les fidèles) », p. 23.

⁴⁰⁷ D. STĂNILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Eglise Orthodoxe*, p. 67 ; D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 48.

⁴⁰⁸ D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea* (La Sainte Trinité ou au commencement était l'amour), p. 7 (n.t.) ; aussi D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 242.

⁴⁰⁹ D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă* (Spiritualité et communion dans la Liturgie orthodoxe), p. 18.

⁴¹⁰ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 192 (n.t.).

⁴¹¹ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 294 ; D. STĂNILOAE, « Sfânta Treime și viața socială I (La Sainte Trinité et la vie sociale I) », *CD*, vol. II, p. 571 : « Notre besoin d'être en communion reflète un ordre fondamental de l'existence, à savoir la communion en Dieu » (n.t.).

De plus, la communion interhumaine est une *participation* à cette communion trinitaire, elle est une image appuyée constamment sur son modèle divin, car « c'est seulement de l'amour des Personnes divines qu'irradie la force de notre amour interpersonnel »⁴¹². S'il est possible que le pouvoir de cet amour divin s'accroche à la personne humaine, cela suppose qu'elle ait par création la « capacité de devenir sujet de l'amour divin »⁴¹³, capacité mystérieuse due à sa constitution à l'image divine. La Sainte Trinité est, en ce sens, non seulement le *modèle* de l'amour, mais également la *source* d'où descend l'amour qui rend possible la communion des personnes humaines (idée empruntée aussi à saint Maxime le Confesseur)⁴¹⁴. Et comme la parole de l'homme n'est qu'une parole de réponse à Dieu, de même l'amour de la personne humaine n'est qu'une « réponse à Son amour », dépendant en outre du « pouvoir de Son amour »⁴¹⁵. Il s'agit d'une réponse qui puise sa force directement dans l'amour-appel : « L'amour vient de Dieu comme une *offre*, et cette offre, Il la fait continuellement. L'amour de l'homme est seulement une *réponse* à cette offre..., qui est aussi un *pouvoir* donné à l'homme afin de répondre »⁴¹⁶. Retenons donc que c'est l'amour de Dieu qui à la fois provoque et soutient par sa force l'amour-réponse de l'homme.

Quant à l'amour de l'homme, celui-ci n'est qu'une réponse toujours *volontaire*, donc ni forcée ni instinctive : « L'amour ne fonctionne pas sans la volonté ; il naît de la volonté et n'a pas d'écho dans le sujet visé sans que celui-ci ne le veuille »⁴¹⁷. Cela signifie que l'amour offert par Dieu devient propre à la personne humaine pour autant qu'elle s'efforce librement de se l'approprier par sa volonté : « L'amour, on l'obtient de Dieu, d'où l'on obtient ainsi l'existence. Mais l'amour devient propre à l'homme seulement par sa réponse à l'amour »⁴¹⁸, par son choix libre de le recevoir et de le manifester dans ses actes. Même si la personne humaine ne peut l'acquérir par l'initiative de sa volonté, ce n'est que par sa volonté qu'elle peut l'accepter ou le refuser⁴¹⁹. On a ici un paradoxe qui discerne dans l'amour tant un *don* de la Personne suprême

⁴¹² D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 419 (n.t.).

⁴¹³ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 91, 102.

⁴¹⁴ D. STĂNILOAE, « Studii catolice recente despre *Filioque* (Etudes catholiques récentes sur le *Filioque*) », p. 494.

⁴¹⁵ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. II, p. 379.

⁴¹⁶ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 186 (n.t.i.) ; le temps n'est ainsi, pour Staniloae, que l'intervalle entre l'offre de Dieu et la réponse de l'homme, tandis que l'éternité est la simultanéité de l'appel et de la réponse des trois Personnes divines, cf. D. STĂNILOAE, « Dumnezeu este iubire (Dieu est amour) », p. 380-382.

⁴¹⁷ D. STĂNILOAE, « Cuvântul și mistica iubirii (La parole et la mystique de l'amour) », p. 202 ; D. STĂNILOAE, *Ortodoxie și Româanism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 257.

⁴¹⁸ D. STĂNILOAE, « Dumnezeu este lumină (Dieu est lumière) », p. 95-96 (n.t.) ;

⁴¹⁹ D. STĂNILOAE, « Antropologie ortodoxă. Comentarii asupra stării primordiale a omului (L'anthropologie

qu'un *devoir* de la personne humaine : « D'un côté l'amour est un don, et de l'autre, il doit être activement reçu et approprié par nous-mêmes »⁴²⁰, sachant qu'il ne se met en œuvre et ne s'accomplit qu'à travers nos propres efforts.

En tant que fruit de la collaboration de Dieu et de l'homme, l'amour est par ailleurs expliqué chez Staniloae au moyen du rapport entre l'être et ses énergies, rapport propre à la théologie orthodoxe⁴²¹. En concevant l'amour comme un « pouvoir pur spirituel »⁴²², notre auteur définit l'amour rayonnant de Dieu comme une « énergie créée », une « énergie divine et divinisante »⁴²³, à travers laquelle la personne humaine peut réellement participer à la vie de la sainte Trinité. De ce fait, l'amour de l'homme n'est, quant à lui, que la synthèse entre la *grâce* divine en tant qu'amour de Dieu et les *efforts* de l'homme⁴²⁴. Cela revient à dire que le théologien roumain perçoit l'amour comme une *synergie* ou compénétration des énergies de Dieu et des énergies de l'homme, compte tenu de leur compatibilité mystérieuse ou de leur capacité à devenir des « énergies théandriques »⁴²⁵. Retenons ici un texte de l'auteur :

« Dieu est le premier à projeter son énergie en l'homme... Mais il n'est pas moins vrai que l'énergie divine, une fois communiquée à l'homme, se tourne vers Dieu et, dans son retournement, elle revêt aussi la forme d'une affection du sujet humain, éveillée par l'énergie divine. Car non seulement Dieu aime l'homme, mais l'homme aussi en vient à aimer Dieu, lui aussi envoie vers Dieu une énergie propre... »⁴²⁶.

Notons succinctement deux remarques. Premièrement, de par leur émergence de l'être spirituel à travers des facteurs personnels, conscients et libres, ces énergies spirituelles n'ont aucun caractère physique, et leur communication, aucune similitude avec le mode de communication des énergies physiques. Et deuxièmement, l'amour par lequel Dieu aime la

orthodoxe. Commentaires sur l'état primordial de l'homme) », p. 16-17.

⁴²⁰ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. II, p. 382 (n.t.).

⁴²¹ Ce n'est pas par hasard que son étude « Dieu est amour » commence par une analyse du rapport entre l'être divin et ses énergies créées, ce qui est censé expliquer l'articulation entre l'immutabilité et le devenir en Dieu.

⁴²² D. STĂNILOAE, « Cuvântul și mistica iubirii (La parole et la mystique de l'amour) », p. 201 ; D. STĂNILOAE, *Ortodoxie și Românism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 256.

⁴²³ D. STĂNILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Eglise Orthodoxe*, p. 382 ; D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 352.

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 383 ; D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 353. Voir aussi D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 233-234.

⁴²⁵ D. STĂNILOAE, *Dieu est amour*, p. 66 : « Les énergies humaines sont destinées à faire place en elle aux énergies divines et vice-versa ; elles sont appelées à devenir les énergies théandriques de l'homme croyant et de Dieu » ; ou la version roumaine D. STĂNILOAE, « Dumnezeu este iubire », p. 389.

⁴²⁶ D. STĂNILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Eglise Orthodoxe*, p. 388 ; D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 358.

personne humaine, bien qu'il soit un « amour incréé », n'est pas pour autant à confondre avec l'« amour essentiel » par lequel les Personnes divines s'aiment entre elles ; il n'est qu'une énergie jaillissant de leur être divin, une énergie ou un complexe d'énergies au niveau des capacités de l'homme. Staniloae tient ici à se distancier de Thomas d'Aquin qui voit, estime-t-il, l'amour de l'homme pour Dieu un « amour créé », ainsi que de Pierre Lombard selon qui l'homme aime Dieu par l'amour de Dieu. L'amour de l'homme pour Dieu n'est, au sens de Staniloae, que *l'amour venant de Dieu*⁴²⁷, et non pas l'amour de Dieu, puisque Dieu ne se donne pas à l'homme par son être, comme au sein de la communion trinitaire, mais seulement par les œuvres irradiant de cet être : « L'amour infini et incréé de la source incréée d'amour ne peut se communiquer que comme *énergie incréée*. Néanmoins, dans la communauté éternelle et parfaite de l'amour, les sujets communiquent leur *être même* sans pour autant se confondre »⁴²⁸.

A ce point du développement, il convient de rappeler le rôle central de Jésus-Christ dans le dialogue d'amour entre les Personnes divines et les personnes humaines, dialogue grâce auquel ces dernières s'accomplissent en tant que personnes. En refusant de s'appropriier l'amour de Dieu par sa réponse positive, l'homme s'est éloigné de sa propre destinée, de son existence plénière dans et par l'amour divin. Il est, pour ainsi dire, tombé dans une « existence tourmentée, déchirée, affaiblie »⁴²⁹, raison pour laquelle le Fils de Dieu a pour mission spéciale de venir et de lui communiquer l'amour divin⁴³⁰. En s'incarnant, le Fils devient en Christ « le porteur de l'amour trinitaire accompli pour les hommes et de l'amour humain pour Dieu »⁴³¹, Il est l'amour humain élevé « à la capacité d'une réponse parfaite à cet amour » divin⁴³². En Christ, l'homme reçoit « la puissance d'aimer Dieu à travers l'unique amour du Fils premier-né et d'aimer les hommes par l'amour de Dieu »⁴³³. En effet, après avoir reçu du Père le même amour destiné au Fils⁴³⁴,

⁴²⁷ D. STĂNILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Eglise Orthodoxe*, p. 419 ; D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 389. Notons que ces affirmations semblent être plutôt empruntées au théologien V. Lossky.

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 66 ; D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 47.

⁴²⁹ D. STĂNILOAE, « Dumnezeu este lumină (Dieu est lumière) », p. 96.

⁴³⁰ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. II, p. 380.

⁴³¹ D. STĂNILOAE, *Dieu est amour*, p. 89 ; ou l'original roumain D. STĂNILOAE, « Dumnezeu este iubire », p. 402.

⁴³² D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 234.

⁴³³ D. STĂNILOAE, « Dumnezeu este iubire », p. 402. C'est nous qui traduisons cette phrase, étant donné que la traduction française s'éloigne largement du sens originel, in D. STĂNILOAE, *Dieu est amour*, p. 89 : « En Christ l'homme a reçu la puissance d'aimer Dieu et son Fils premier-né dans un unique élan, et d'y inclure les hommes ». Notons que la même phrase sera ensuite reprise, sans être indiquée nulle part, in D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 234.

⁴³⁴ D. STĂNILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Eglise Orthodoxe*, p. 68-69 ; D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 49.

l'homme Lui répond en Christ de la même manière parfaite, car il s'approprie l'amour du Fils pour le Père :

« En Christ, Dieu aime l'être humain avec l'amour par lequel les Personnes divines s'aiment entre elles, car le Christ aimé par Dieu est non seulement Dieu mais aussi homme ; et l'homme répond à cet amour avec le même amour par lequel une Personne divine répond aux autres Personnes divines, car cet homme est en même temps Dieu »⁴³⁵.

Le Christ est donc le cas exceptionnel où l'homme communie au même « amour essentiel » que les Personnes divines, en vertu de l'union hypostatique de ses deux natures, et à cette communication d'amour participe également l'Esprit Saint⁴³⁶. Si seule la personne est source de *vie* et d'*existence* pour la personne⁴³⁷, en raison de l'amour irradiant de ses profondeurs, alors le Christ en tant que Personne divino-humaine est la source plénière de vie et d'amour pour toute personne humaine s'unissant à Lui. Le christianisme est pour cela, aux termes de Staniloae, « le grand mystère de la croissance de la personne par la vie d'une autre personne et au bout du compte par la vie de la Personne du Christ »⁴³⁸, donc le mystère de la communion interpersonnelle.

b) Ontique et amour ou « ontologie de l'amour »

A part le facteur divin, à savoir l'amour de Dieu, il existe aussi un facteur humain, qui fonde et appuie l'amour et la communion entre les personnes humaines. Il s'agit de l'*être humain*, le même subsistant dans toutes les personnes. De même que dans la Sainte Trinité, où « l'ontologique et le spirituel coïncident (l'être et l'amour, n.n.) »⁴³⁹, la communion est à la fois un « état ontologique et d'amour »⁴⁴⁰, de même la communion humaine en tant qu'image de la communion divine⁴⁴¹ repose non seulement sur l'*amour* venant de Dieu mais aussi sur l'unité de

⁴³⁵ D. STĂNILOAE, « Dumnezeu este lumină (Dieu est lumière) », p. 96 (n.t.).

⁴³⁶ D. STĂNILOAE, « Sfânta Treime creatoarea, mântuitoarea și ținta veșnică a tuturor creștinilor (La Sainte Trinité créatrice, salvatrice et destination éternelle pour tous les fidèles) », p. 30.

⁴³⁷ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 264 : « Seule la personne peut irradier la vie et donc donner le bonheur à autrui. Seule la personne peut recevoir une autre personne en tant que vie inépuisable... la vie plénière de l'homme ne se nourrit que d'une autre personne » (n.t.).

⁴³⁸ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. II, p. 377 (n.t.).

⁴³⁹ D. STĂNILOAE, « Dumnezeu este lumină (Dieu est lumière) », p. 95 (n.t.i.).

⁴⁴⁰ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 424.

⁴⁴¹ D. STĂNILOAE, « Studii catolice recente despre *Filioque* (Etudes catholiques récentes sur le *Filioque*) », p. 485 : « Dans la communion fondée sur l'unité de nature, ils (les Pères orientaux, n.n.) ont vu une image de l'unité des

la *nature humaine* : « ...ce qui nous attire vers la communion incessante avec nos semblables ce n'est pas que notre participation commune à la vie communautaire de la Sainte Trinité et la richesse de ses énergies..., mais aussi notre *nature commune*, c'est-à-dire le fait que la même nature subsiste en plusieurs hypostases »⁴⁴². L'amour de la personne humaine pour ses semblables relève donc tant de la grâce⁴⁴³ comme « énergie divine créée »⁴⁴⁴ que de l'unité de l'être humain. C'est pourquoi ces personnes réalisent entre elles une union à la fois « par nature et par amour »⁴⁴⁵, c'est-à-dire une communion *ontologique* et d'*amour*.

L'explication réside dans le fait que cette nature même renferme en elle un certain pouvoir naturel d'aimer, en étant considérée comme une « réalité dynamique en elle-même »⁴⁴⁶. Si en Dieu, « l'ontique est inséparable de l'amour »⁴⁴⁷ de sorte que l'amour est la « réalité plénière » expliquant le tout (ce qui permet aux théologiens roumains de parler d'une « ontologie de l'amour » chez Staniloae⁴⁴⁸), de même, en l'homme, l'*ontique* et l'*éthique* « se trouvent dans une unité indissoluble »⁴⁴⁹. Retenons en ce sens une phrase-clé énoncée par Staniloae lors d'une interview en 1993, peu avant sa mort : « On ne peut séparer l'ontique de l'éthique : le vrai ontique forme une unité avec l'éthique profonde et l'éthique est la force de l'ontique »⁴⁵⁰. Comment expliquer cette phrase ?

S'appuyant sur les Pères orientaux, spécialement saint Maxime le Confesseur, le théologien roumain affirme que la nature humaine a reçu, par sa création, le « pouvoir et la volonté d'être », de se maintenir en existence et de progresser dans son unité, et ce *pouvoir* se manifeste réellement dans l'*amour* des personnes : « L'être humain, créé à l'image de l'être

Personnes divines... » (n.t.).

⁴⁴² D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 422 (n.t.i.).

⁴⁴³ D. STĂNILOAE, « Cuvântul și mistica iubirii (La parole et la mystique de l'amour) », p. 202 ; D. STĂNILOAE, *Ortodoxie și Româniism* (Orthodoxie et Roumanisme), p.258.

⁴⁴⁴ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. II, p. 312.

⁴⁴⁵ D. STĂNILOAE, « Studii catolice recente despre *Filioque* (Etudes catholiques récentes sur le *Filioque*) », p. 494.

⁴⁴⁶ D. STĂNILOAE, « Scrieri ale "călugărilor sciți" daco-romani din secolul al VI-lea (Ecrits des "moines scythes" daco-romains du VI^e siècle) », p. 238.

⁴⁴⁷ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 697 ; D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 308 : « l'amour tient ontologiquement de Dieu ».

⁴⁴⁸ Voir à ce sujet S. FRUNZĂ, « Pentru o ontologie a iubirii (Pour une ontologie de l'amour) », in D. STĂNILOAE, *Iubirea creștină* (L'amour chrétien), textes sélectionnés et postface de S. Frunză, Galați, Ed. Porto-Franco, 1993, p. 159-174 ; idée développée dans une thèse de doctorat par S. E. ROGOBETE, *O ontologie a iubirii* (Une ontologie de l'amour), p. 86-93 où l'auteur explique l'expression « ontologie de l'amour » par l'identification de la Réalité suprême à l'amour, grâce auquel cette Réalité comporte à la fois une existence en Soi et une existence en relation.

⁴⁴⁹ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 329.

⁴⁵⁰ D. STĂNILOAE, « On ne peut séparer l'ontique de l'éthique : le vrai ontique forme une unité avec l'éthique profonde et l'éthique est la force de l'ontique », *Apostrof*, 3-4 (1993), p. 13 (n.t.).

divin, manifeste son *pouvoir* et volonté d'être à travers l'*amour* des personnes dans lesquelles il existe concrètement »⁴⁵¹. Autrement dit, l'amour des personnes est la mise en acte, volontaire et consciente, d'une force demeurant au fond de leur être commun, force étayée certes, comme toute force créée, par la force divine⁴⁵². Il s'agit en effet d'une force destinée à réaliser, à travers les personnes, l'élan ou l'aspiration de l'être humain vers son *unité* toujours plus profonde. Et c'est ainsi que s'explique l'éthique en tant que force de l'ontique :

« Tout être est dans le même temps *consubstantialité*, ou ne subsiste que dans des personnes où il s'affirme et *s'aime lui-même*. Et les personnes ne s'aiment que pour autant qu'elles soient consubstantielles. Les personnes sont la façon dont l'être met en acte le *mouvement intérieur* d'amour de soi »⁴⁵³ (nous soulignons).

En d'autres termes, on trouve dans le noyau de l'être humain, qui s'actualise dans la *relation* entre les personnes, une sorte d'« amour intérieur »⁴⁵⁴ ou de « tendance » à l'amour⁴⁵⁵, manifestée dans l'amour concret des personnes. Partagée ou déchirée en quelque sorte entre les personnes, à cause de leurs péchés égoïstes, la nature tend inlassablement vers son *unité*, elle reste toujours la « base pour son aspiration à l'unité »⁴⁵⁶. Or, l'amour ne constitue, selon saint Maxime, que le pouvoir par lequel les personnes peuvent et doivent actualiser cette aspiration ou renforcer « l'unité de l'être en soi-même »⁴⁵⁷ et avec Dieu : « L'amour est, affirme Staniloae, un élément qui raffermirait l'unité au sein de la nature humaine hypostasiée dans de nombreux moi. Et le manque d'amour l'affaiblit ou du moins lui enlève le caractère moral-spirituel »⁴⁵⁸.

Dès 1936, Staniloae perçoit l'amour humain comme le facteur intensifiant les « communications de nature » entre les personnes afin de renforcer leur unité ontologique, perdue

⁴⁵¹ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 677 (n.t.i.).

⁴⁵² *Ibidem*, p. 677 : « L'être humain a été créé avec le *pouvoir* de se maintenir en existence par l'*amour* entre les personnes humaines, pouvoir soutenu par le pouvoir aimant et par la force infinie manifestés dans l'amour entre les Trois Personnes divines » (n.t.i.).

⁴⁵³ D. STĂNILOAE, « Scrieri ale "călugărilor sciți" daco-romani din secolul al VI-lea (Ecrits des "moines scythes" daco-romains du VI^e siècle) », p. 238 (n.t.).

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 239.

⁴⁵⁵ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 158 : « Le sujet consiste dans la manifestation de l'amour, mais la nature même a tendance à la manifestation de cet amour » (n.t.).

⁴⁵⁶ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 83.

⁴⁵⁷ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 224 ; cf. aussi D. STĂNILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Eglise Orthodoxe*, p. 405-406 ; D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 375-376.

⁴⁵⁸ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 351, 373 ; aussi D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 255 : « L'être cherche son unité vivante et se développe dans la relation entre les personnes, dans leur amour » (n.t.).

suite au péché⁴⁵⁹. Et si les potentialités ou les ressources de l'être ne s'actualisent pleinement que dans ces communications réciproques⁴⁶⁰, il devient limpide pourquoi chaque personne ne vit son être entier que dans la *relation d'amour* avec les autres, bien qu'elle renferme en elle, comme on l'a déjà vu, non seulement un morceau de cet être, mais l'être humain entier⁴⁶¹. C'est de cette manière que s'explique donc le fait que l'amour d'une personne soit perçu par les autres comme « un plus d'existence »⁴⁶² ou comme « un plus d'être » : « Plus d'amour signifie plus d'être »⁴⁶³, tandis que l'absence d'amour est ressentie comme « un moins d'existence »⁴⁶⁴ ou bien, un minus ontologique.

Il faut signaler que cette idée, souvent développée dans les écrits de Staniloae, s'appuie aussi, à partir de 1943, sur les analyses du psychiatre L. Binswanger (1881-1966). Selon ce dernier, l'homme reçoit dans l'état d'amour la *richesse d'existence* (*Daseinsfülle*) comme un don de l'autre⁴⁶⁵, et d'une certaine manière, il reçoit en lui l'autre lui-même. Entre les personnes qui s'aiment se met en place, dit-il, un lien ou une *union* fondamentale (un « *Wirheit* »), difficile à déterminer conceptuellement, sans que les personnes ne se confondent ou ne perdent leur liberté. Conjuguant cette idée avec la distinction être-énergies de Palamas, le théologien roumain développe en outre l'idée que, dans l'amour, la personne dirige vers l'autre un complexe d'énergies jaillissant de son être, et à travers ces énergies quelque chose de son être même, d'où le paradoxe : l'amour n'est ni une simple communication d'énergies de l'un à l'autre ni une identification de leurs moi. À la différence de l'amour entre Dieu et l'homme, engagé juste au niveau de leurs énergies, l'amour entre les personnes humaines implique aussi leur être commun, tout comme l'amour intratrinitaire : « En un certain sens, l'aimé ne projette pas, dit Staniloae, seulement son *énergie* dans l'être de celui qui l'aime, mais aussi *lui-même intégralement*, sans cesser de demeurer également *en lui-même*. Il s'agit d'une projection de son *être entier*, par son énergie, dans l'âme de celui qui aime »⁴⁶⁶. Toutefois, ces projections dans l'amour humain restent

⁴⁵⁹ D. STĂNILOAE, « Mijlocitorul (Le Médiateur) », *CD*, vol. I, p. 900.

⁴⁶⁰ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 421.

⁴⁶¹ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 223.

⁴⁶² *Ibidem*, p. 158.

⁴⁶³ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 329 ; aussi D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 286 : « l'homme vit dans l'amour des autres un renforcement de l'être de sa personne... » (n.t.).

⁴⁶⁴ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 189.

⁴⁶⁵ L. BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich, M. Niehans, 1942, p. 154-156, 197-200 *apud* D. STĂNILOAE, *IHRO*, note 131, p. 233, 329.

⁴⁶⁶ D. STĂNILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Eglise Orthodoxe*, p. 388 ; D. STĂNILOAE, *Ascetica și*

bien loin de leur modèle divin, la communication périchorétique de l'être divin dans l'amour des Trois Personnes, puisque ni l'amour humain ni l'unité de nature ne sont pléniers⁴⁶⁷. En bref, c'est sur ces projections ou communications de nature que repose le mystère ou le paradoxe essentiel de l'amour : d'un côté l'*union maximale* entre ceux qui s'aiment, et de l'autre, leur persistance en tant que *sujets libres*⁴⁶⁸, et même leur accomplissement en tant que *sujets*, dans la mesure où le « sujet plénier » est uniquement le « sujet porteur d'amour »⁴⁶⁹.

En résumé de ce sous-chapitre, la seule réalité capable de justifier l'existence et de lui donner un *sens* est, selon notre théologien, la *personne* et sa *communion d'amour*. Tant au plan de l'existence créée qu'au plan de l'existence incréée, la personne et l'amour constituent une unité indissoluble, car « la personne s'accroît pour autant que l'amour s'accroît en elle, c'est-à-dire la communion avec autrui »⁴⁷⁰. Quant à l'amour de l'humain, celui-ci relève à la fois de la *grâce* ou de l'amour venant de Dieu et de la *consubstantialité* humaine. Ainsi, la personne humaine ne vit l'existence plénière, la vie entière ou l'être humain intégral que dans sa relation avec les autres personnes et avec Dieu. Pour clôturer, laissons la parole à notre théologien : « l'amour ou la personne qui aime est l'essentiel »⁴⁷¹.

En guise de conclusion

En s'intéressant aux éléments qui composent le pôle communautaire du concept de personne chez Staniloae, ce chapitre débute par une analyse de ses études et articles publiés pendant les années 1930-1940, afin de repérer les défis et les enjeux sous-jacents à son intérêt pour la communion des personnes comme vérité irréfutable de l'existence. Amplement débattue

Mistica Bisericii Ortodoxe, p. 358 (c'est nous qui soulignons).

⁴⁶⁷ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 303 : « L'amour entre nous n'est pas plénier car l'unité de nature entre nous n'est pas non plus plénière. Nous devons grandir dans l'amour plénier entre nous et vers Dieu par les énergies divines incréées... » (n.t.).

⁴⁶⁸ D. STĂNILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Eglise Orthodoxe*, p. 387 ; D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 357 ; cf. aussi D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 293 : « Donc l'amour accompli unit paradoxalement ces deux choses : plusieurs moi qui s'aiment, sans se confondre, et une unité maximale entre eux » (n.t.).

⁴⁶⁹ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 97.

⁴⁷⁰ D. STĂNILOAE, « Sfânta Treime și viața socială I (La Sainte Trinité et la vie sociale) », *CD*, vol. II, p. 571 : « La personne plénière n'existe que là où existe l'amour et la communion plénière » (n.t.).

⁴⁷¹ D. STĂNILOAE, « Cuvântul și mistica iubirii (La parole et la mystique de l'amour) », p. 201.

à l'époque au niveau politique, philosophique et théologique, l'idée de *communion* lui semble être la solution face aux grandes crises sociales et éthiques traversant les sociétés européennes, mais pas n'importe quelle communion : il s'agit strictement de la communion liée à l'idée d'*amour*, révélée dans le dogme trinitaire⁴⁷². Incapables de livrer une réponse à cette impulsion vers la communion, tant le communisme que le national-socialisme ont fini par décevoir les attentes de l'humanité, d'où la mission des « prédicateurs du christianisme » de propager par l'acte et la parole « la plus aimante communion entre les personnes »⁴⁷³, vu que l'amour ne vient aux hommes que de Jésus-Christ⁴⁷⁴. C'est là qu'on identifie le facteur essentiel ayant déterminé Staniloae dans ses recherches sur la personne et la communion.

En ce qui concerne le pôle communautaire de la personne, l'analyse entreprise dans ce chapitre permet de répertorier quatre déterminants principaux : la conscience, la liberté, la parole et l'amour. Sans être jamais traités de manière systématique, sans faire l'objet particulier d'un livre de Staniloae, ces quatre traits de la personne apparaissent dans les articles et les études des années 1940 et traversent toute son œuvre. Référés constamment à l'*image divine* présente en l'homme, ils attestent l'idée que le caractère de personne ou de sujet ne constitue qu'un reflet de l'existence plénière au niveau de l'existence créée, d'où la *capacité* et le *besoin* de l'homme d'être en *relation* à Dieu et au prochain. C'est donc à juste titre que ces quatre déterminants convergent pour révéler la dimension relationnelle de la personne, son *ouverture à l'autre* : dans la conscience de soi, la personne se voit unie à l'A/autre ; sa liberté ne s'exerce et ne s'accomplit que dans la relation à l'A/autre ; sa parole n'est que pour l'A/autre, qu'elle soit appel ou réponse ; et son amour la dirige toujours vers l'A/autre, car une « personne ne peut vivre sans aimer et être aimée »⁴⁷⁵. Enfin, la personne n'est personne que dans la communion avec autrui, et cette communion relève à la fois de son *pôle ontologique*, à savoir l'unité de l'être humain, et de la *grâce divine* lui communiquant l'amour de Dieu.

⁴⁷² D. STĂNILOAE, « Creștinism și comunism (Christianisme et communisme) », *CD*, vol. II, p. 815.

⁴⁷³ D. STĂNILOAE, « Omenirea de mâine (L'humanité de demain) », *CD*, vol. II, p. 827.

⁴⁷⁴ D. STĂNILOAE, « Iisus Hristos și problema specială (Jésus-Christ et le problème social) », *CD*, vol. II, p. 871-872.

⁴⁷⁵ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 673 (n.t.).

DEUXIÈME PARTIE

Aux sources théologiques

A. La théologie contemporaine

Etant donné que les premières allégations de Staniloae concernant la personne se réfèrent directement à des sources théologiques, notre recherche débute par l'évaluation, dans une première étape, des théologiens les plus marquants, censés avoir inspiré notre auteur et ayant guidé ses premiers pas vers ce qu'il appelle plus tard le « personnalisme communautaire »¹ de l'Orthodoxie. D'entrée de jeu, il convient de distinguer ici entre les *théologiens contemporains*, à la fois orthodoxes et protestants, et les *Pères orientaux*, au moyen desquels il va nuancer et ajuster certains aspects de ces théologiens, en édifiant de cette manière sa propre vision de la personne.

Introduction

En nous penchant d'abord sur la théologie de l'époque, il ressort de ce qui vient d'être mis en lumière au sujet du pôle ontologique de la personne, que c'est la « théologie russe actuelle »², plus précisément l'œuvre des « théologiens russes de la diaspora »³, qui a exercé l'influence la plus notable sur Staniloae, du moins dans ses analyses initiales. Il s'agit dans un premier temps de S. Boulgakov et de B. Vycheslavtsev, et un peu plus tard de V. Lossky, qui n'est cependant pas une source pour lui. Tous les trois comptent au nombre des théologiens russes les plus éminents et connus en Occident, grâce à leur séjour en Allemagne ou en France (suite à l'émigration après l'installation du régime bolchévique en Russie)⁴. Parmi ces théologiens, Staniloae range souvent une autre personnalité russe, à savoir N. Berdiaev⁵, qui sera abordé, pour des raisons de méthodologie, dans le chapitre explorant les sources philosophiques. On peut

¹ S. DUMITRESCU, *7 dimineți cu Părintele Stăniloae : convorbiri* (7 matinées avec le père Dumitru Staniloae : conversations), p. 161-162.

² D. STĂNILOAE, « Creștinism și națiune. Raportul lor în Catholicism (Christianisme et nation. Leur rapport en Catholicisme) », *CD*, vol. I, p. 460.

³ D. STĂNILOAE, « Se dezvelește iarăși slava Ortodoxiei (La gloire de l'Orthodoxie se dévoile à nouveau) », *CD*, vol. I, p. 311.

⁴ Après donc la mise en place de l'URSS en 1922.

⁵ D. STĂNILOAE, « Încercare despre teofanii, I (Essai sur les théophanies, I) », *CD*, vol. I, p. 706 ; étude republiée ensuite en 1939 en D. STĂNILOAE, *Ortodoxie și Românisim* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 146.

situer l'émergence de son intérêt vis-à-vis de ces penseurs russes lors de ses études de licence en théologie à Cernăuți (l'actuelle Tchernihivtsi, en Ukraine), de 1924 à 1927, où il apprend le russe afin de lire les « nouveaux théologiens, en particulier Serge Boulgakov »⁶. Mais il est fort probable que cet intérêt se soit accentué pendant son voyage d'études de 1928-1929 à Berlin et à Paris, où ces théologiens sont déjà largement connus des milieux intellectuels et théologiques. Notons, en ce sens, que les seuls textes de théologie contemporaine traduits par lui sont, mis à part la *Dogmatique* du théologien grec Andrutsos⁷, une étude de B. Vycheslavtsev⁸ et un compte rendu de S. Boulgakov⁹, tous deux repris en 1934 de la revue *Put'* (La voie) qui constituait à l'époque l'« organe de la pensée religieuse russe »¹⁰ en Europe. Or, cet aspect prouve assurément l'importance qu'il accorde déjà à la réflexion russe contemporaine.

Le théologien français O. Clément considère que si le thème de la personne est formulé par les Pères du IV^e siècle en référence quasi-unilatérale à l'existence divine, alors c'est à « la théologie et à la philosophie religieuse russes, aux XIX^e et XX^e siècles »¹¹, que revient l'honneur de l'avoir appliqué au niveau anthropologique. Il est intéressant de constater que la liste des principaux auteurs russes, fournie par Clément, coïncide en partie avec la liste des auteurs connus de Staniloae : Boulgakov avec son approche *sophiologique*, Berdiaev avec son approche *existentielle* et Lossky avec sa perspective *patristique-théologique*¹². Tous trois convergent dans l'affirmation de la personne, bien que sur d'autres thématiques leur désaccord soit très évident. Deux ans plus tard, dans une version plus développée de la même étude, Clément introduira également dans cette liste le théologien B. Vycheslavtsev¹³, d'une importance évidemment moins significative que les trois autres par rapport à cette thématique.

⁶ M.-A. COSTA DE BEAUREGARD, *Dumitru Staniloae. Ose comprendre que Je t'aime*, p. 20 ; ou la version roumaine M.-A. COSTA DE BEAUREGARD, *Mica dogmatica vorbita : dialoguri la Cernica*, p. 16.

⁷ H. ANDRUTSOS, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene* (La Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Orientale), Sibiu, Editura și Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1930.

⁸ B. VYCHESLAVTSEV, « Însemnătatea inimii în religie (L'importance du cœur dans la religion) », *RT*, 1-2 (1934), p. 31-40 ; et *RT*, 3-4 (1934), p. 80-94.

⁹ S. BOULGAKOV, « Mielul lui Dumnezeu. Despre Teandrie (L'Agneau de Dieu. Sur la Théandrie) », *RT*, 7-8 (1934), p. 269-272.

¹⁰ En tant que revue de l'émigration russe, elle a été fondée en 1925, à Paris, sous la direction du philosophe N. Berdiaev, cf. A. ARJAKOVSKY, « Les intellectuels russes en France : la revue *la Voie* (Put'), revue de la pensée religieuse russe (1925-1940) [compte rendu] », *Revue des études slaves*, 1 (2001), p. 461.

¹¹ O. CLEMENT, « Aperçus sur la théologie de la personne dans la „diaspora” russe en France », dans *Mille ans de christianisme russe : 988-1988 ; Actes du Colloque International de l'Université Paris X-Nanterre, 20-23 janvier 1988*, Paris, YMCA – Press, 1989, p. 303.

¹² *Ibidem*, p. 304 : « Beaucoup d'autres ont apporté compléments et nuances. Mais l'essentiel, je crois, tient dans ces trois noms. Sur d'autres sujets ces hommes se sont affrontés. Sur celui de la personne leur convergence est entière ».

¹³ O. CLEMENT, *Berdiaev. Un philosophe russe en France*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 55-56.

Quant à l'intrigue ou la motivation animant la démarche de ces penseurs russes relative à la catégorie de la personne, J. Krasicki détecte ici leur aspiration à surmonter l'ontologisme et le monisme de la philosophie occidentale. Leurs efforts relèvent, selon lui, d'une tradition de la renaissance religieuse russe, déterminée à franchir les limites du *monisme ontologique* – spécialement de l'idéalisme allemand –, en lui opposant la « logique du dialogue et de la relation », c'est-à-dire la « dialectique de la personne »¹⁴. C'est dans le même sens que vont aussi les propos de Clément. Conformément à ce dernier, la génération des penseurs chrétiens russes, traversant le seuil du XX^e siècle, fait introduire dans le « moi absolu » de la philosophie allemande, marqué par l'individualisme, le « thème de la *sobornost*, de l'existence en relation, le thème de l'*autre* »¹⁵ (l'auteur souligne). Indépendamment de la philosophie dialogique occidentale, représentée par F. Rosenzweig, M. Buber ou E. Levinas, cette génération russe poursuit sa propre voie du monisme et de l'individualisme à la philosophie dialogique¹⁶, souvent sans que ces auteurs orientaux ne connaissent les occidentaux.

En ce qui concerne l'intérêt de Staniloae vis-à-vis de la théologie *protestante* contemporaine, il suffit de mettre en avant ses propres témoignages à propos de son séjour de 1928-1929 en Occident. Il y découvre la théologie *dialectique*, notamment K. Barth qu'il apprécie beaucoup et qu'il considère en 1969, au moment de sa mort, comme « un prophète pour l'avenir du protestantisme »¹⁷. Malgré les accents parfois exagérés sur la distance entre l'homme et Dieu, cette théologie lui fournit, à la différence de la théologie assez aride enseignée dans les facultés de théologie orthodoxe, l'affirmation d'une relation, d'un contact personnel avec Dieu : « j'ai gagné de cette théologie l'affirmation d'un Dieu vivant, de la transcendance de Dieu en face de l'homme »¹⁸. C'est d'ailleurs l'approche de cette théologie que Staniloae conjugue ensuite avec la thèse palamite des énergies divines, sur laquelle portaient ses recherches, et qui lui

¹⁴ J. KRASICKI, « “The tragedy” of German philosophy. Remarks on reception of German philosophy in the Russian religious thought (of S. Bulgakov and others) », *Studies in East European Thought*, 62 (2010), p. 70 : « It is ambitious effort, common to the entire tradition of the *Russian religious renaissance*, to overcome limitations of *ontological monism* and barriers of purely conceptual *dialectics* through the logic of *dialogue* and *relationship*. It is an attempt to replace the dialectics of *concepts* with the dialectics of *persons* » (c'est l'auteur qui souligne).

¹⁵ O. CLEMENT, « Aperçus sur la théologie de la personne dans la „diaspora” russe en France », p. 303.

¹⁶ J. KRASICKI, « “The tragedy” of German philosophy. Remarks on reception of German philosophy in the Russian religious thought (of S. Bulgakov and others) », p. 69 : « Independently of the western *philosophy of dialogue*, Russian thought as a whole (not only religious), in an autonomous manner, paved the ways followed in the West by anti-systematic, dialogical philosophy of F. Rosenzweig, M. Buber and E. Lévinas ».

¹⁷ D. STĂNILOAE, « A murit Karl Barth (Karl Barth est mort) », *Ortodoxia*, 2 (1969), p. 321.

¹⁸ M.-A. COSTA DE BEAUREGARD, *Dumitru Staniloae. Ose comprendre que Je t'aime*, p. 22 ; ou la version roumaine M.-A. COSTA DE BEAUREGARD, *Mica dogmatică vorbită : dialoguri la Cernica*, p. 18.

renvoie l'image d'un Dieu proche, se préoccupant intimement pour l'homme, un Dieu comportant des traits de personne : « Tant la théologie dialectique que la théologie de saint Grégoire Palamas me faisaient voir, confie-t-il en 1989, un Dieu vivant, personnel »¹⁹. La preuve de cette jonction est visible dans deux de ses publications de 1929, suite à ses études à l'étranger : l'une porte sur la « lumière divine » chez saint Grégoire Palamas²⁰ et l'autre, sur le nouveau courant « transcendentaliste » de la théologie protestante allemande²¹. Pour des raisons qu'on exposera au moment opportun, notre analyse ne retient de cette théologie dialectique qu'un autre de ses représentants fameux, à savoir Emil Brunner, auteur dont Staniloae s'inspire sur la thématique de la personne.

Soucieux de respecter autant que possible à la fois l'ordre chronologique et l'importance de ces sources théologiques dans la construction du concept de personne chez le théologien roumain, nous avons structuré ce chapitre en trois parties, en fonction des auteurs qui sont mis en avant : 1. d'abord S. Boulgakov, connu de Staniloae au début des années 1930 ; 2. ensuite B. Vycheslavtsev, lu durant la même période ; 3. et enfin E. Brunner, consulté et approfondi dans la deuxième moitié des années 1930.

¹⁹ F. STRAZZARI et L. PREZZI, « O teologie filocalică. Interviu cu pr. D. Staniloae (Une théologie philocalique. Interview avec le père D. Staniloae) », *Mitropolia Ardealului*, 1 (1990), p. 31, interview reprise et traduite de la revue *Biserica Românească*, 51 bis (1989), p. 29-38, qui était une publication orthodoxe et culturelle de la communauté orthodoxe roumaine de Milano, Italie.

²⁰ D. STĂNILOAE, « Calea spre lumina dumnezeiască la Sf. Grigorie Palama (Le chemin vers la lumière divine chez St Grégoire Palamas) », p. 55-72.

²¹ D. STĂNILOAE, « Curente nouă în teologia protestantă germană (Des courants nouveaux dans la théologie protestante allemande) », *RT*, 7-8 (1929), p. 234-238.

CHAPITRE PREMIER

Serge Boulgakov, approche sophiologique de la personne

Considérer Boulgakov comme l'une des sources de Staniloae sur la problématique de la personne, peut actuellement paraître un geste assez audacieux aux yeux de certains théologiens qui se limitent souvent à évoquer le fond patristique de sa pensée, compte tenu de son immense projet de traduction et d'interprétation des Saints Pères d'une part, et de la dimension critique de ses références à l'égard de Boulgakov après 1940 d'autre part. Rappelons-nous que suite à la controverse surgie autour de certains de ses écrits, qui lui attirèrent la condamnation du métropolite Serge de Moscou, Boulgakov ne sera plus jamais réhabilité aux yeux de Staniloae, d'où les propos parfois durs vis-à-vis de sa théologie²². Pour ne se référer qu'à la problématique anthropologique, qui d'ailleurs représente la pomme de discorde par sa façon de concevoir l'origine divine du moi ou de l'esprit humain, celle-ci glisse, selon Staniloae, vers le « panthéisme »²³, opinion qu'il gardera jusqu'à la fin de sa vie. Dans ses interviews des années 90, bien qu'il reconnaisse avoir commencé ses lectures théologiques par « Berdiaev et Boulgakov », auteurs qui ont beaucoup influencé la « pensée théologique de l'Occident », il tient cependant à signaler que « Boulgakov est un peu panthéiste quand il dit que le moi humain est incréé »²⁴, assertion qui reviendra dans l'une de ses dernières conversations de 1993²⁵. En bref, de 1940 à 1993, c'est la qualification de panthéiste qui sera constamment appliquée à l'anthropologie boulgakovienne, d'où probablement l'hésitation des chercheurs à s'approcher de Boulgakov dans leurs analyses sur Staniloae.

²² A commencer par l'étude de 1941, D. STĂNILOAE, « Temeiurile eterne ale mântuirii (Les fondements éternels du salut) », p. 399, considérant les thèses boulgakoviennes comme des « spéculations gratuites » ; et l'article de 1942, D. STĂNILOAE, « Facultatea de Teologie din Cernăuți (La Faculté de théologie de Tchernivtsi) », *CD*, vol. III, p. 104, où il parle de façon exagérée de l'« abîme des constructions fantastiques et hérétiques dans lequel est tombée la plus grande partie de la théologie russe » (n.t.).

²³ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 89.

²⁴ S. DUMITRESCU, *7 dimineți cu Părintele Stăniloae : convorbiri* (7 matinées avec le père Dumitru Staniloae : conversations), p. 100 (n.t.). Signalons une erreur dans le texte roumain où l'auteur laisse apparaître le terme « creat (créé) » à la place du terme « necreat (incrée) ». Comme l'on sait, ce qui faisait scandale aux yeux de Staniloae, c'était l'affirmation d'un moi incréé.

²⁵ D. STĂNILOAE, « Cu Lossky apare un altfel de a scrie dogmatica (Il apparaît avec Lossky une autre manière d'écrire la dogmatique) », *Cotidianul*, supplément *Alfa și Omega*, II (1993), nr. 41 (473), p. 5.

Cela étant, deux arguments justifient en principe notre intention de nous pencher sur la théologie boulgakovienne dans la recherche des racines ayant servi de substrat à la réflexion de notre auteur : a) Premièrement, nul ne peut ignorer le fait que dans les années 1930, c'est à la lumière des œuvres de Boulgakov que Staniloae s'efforce d'élucider les problématiques théologiques et dogmatiques les plus ardues, qu'elles soient d'ordre anthropologique²⁶, christologique²⁷, iconologique²⁸, etc. L'explication n'est pas difficile à déceler, quand on se remémore la grande admiration qu'il porte à l'époque à Boulgakov, admiration exprimée à maintes reprises par les plus beaux éloges. Pour ne retenir qu'un exemple, Staniloae voit dans *l'Orthodoxie* de Boulgakov, traduite et publiée en 1933 à Sibiu, une « synthèse de toutes les forces spirituelles de l'Orthodoxie »²⁹ qui fait tourner les regards des élites du monde entier vers la théologie orthodoxe. C'est un ouvrage qu'il recommande, à une autre occasion, aux intellectuels roumains pour réfléchir sur des thèmes religieux dans le cadre de leurs réunions³⁰. De plus, il importe de souligner que Boulgakov est le seul auteur dont au moins dix ouvrages sont cités dans les écrits de Staniloae (ils sont pour la plupart consultés en langue russe)³¹, tandis que les autres théologiens contemporains et les philosophes dépassent rarement quatre ou cinq ouvrages ; b) le deuxième argument à l'appui de notre choix concerne le fait que les premières références au « principe personnel »³² ou au « mystère de la personne », datant de 1934, sont liées à des textes repris de Boulgakov. C'est le moment où Staniloae exprime sa conviction que « c'est

²⁶ D. STĂNILOAE, « Creștinism și națiune. Raportul lor în Catholicism (Christianisme et nation. Leur rapport dans le Catholicisme) », *CD*, vol. I, p. 460-462 ; D. STĂNILOAE, « Sentițe care nu rezistă (Sentences qui ne résistent pas) », *CD*, vol. I, p. 573-580.

²⁷ D. STĂNILOAE, « ... și din Maria Fecioara S-a făcut om (...et par la Vierge Marie Il s'est fait homme) », *CD*, vol. I, p. 601-610 ; D. STĂNILOAE, « Pruncul Iisus (L'enfant Jésus) », *CD*, vol. I, p. 738-746.

²⁸ D. STĂNILOAE, « Sensul icoanei (Le sens de l'icône) », *CD*, vol. I, p. 674-678.

²⁹ D. STĂNILOAE, « Se dezvelește iarăși slava Ortodoxiei (La gloire de l'Orthodoxie se dévoile à nouveau) », *CD*, vol. I, p. 311-312. Trois ans plus tard, en 1936, il voit toujours en lui un livre « conçu comme un torrent vivant, comme une force animatrice », cf. D. STĂNILOAE, « „Puncte cardinale în haos” (Points cardinaux dans le chaos) », *CD*, vol. I, p. 820.

³⁰ D. STĂNILOAE, « O propunere pentru FOR (Une proposition pour FOR) », *CD*, vol. I, p. 492.

³¹ S. BOULGAKOV, *Ortodoxia* (l'Orthodoxie), Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1933 ; S. BOULGAKOV, *Агнец Божий* (l'Agneau de Dieu), Paris, YMCA Press, 1933 ; S. BOULGAKOV, *Купина неопалимая* (Le buisson ardent), Paris, YMCA Press, 1927 ; S. BOULGAKOV, *Икона и иконопочитание : догматический очеркъ* (L'icône et sa vénération. Aperçu dogmatique), Paris, YMCA Press, 1931 ; S. BOULGAKOV, « Евхаристический догмат (Le dogme eucharistique) », *Put'*, 20-21 (1930) ; S. BOULGAKOV, *Die Tragödie der Philosophie* (La Tragédie de la philosophie), Darmstadt, O. Reichl, 1927 ; S. BOULGAKOV, *Лествица Иаковля : обь ангелахъ* (L'échelle de Jacob : des anges), Paris, Imprimerie de Navarre, 1929 ; S. BOULGAKOV, *The wisdom of God : a brief summary of sophiology*, London New York, Williams and Norgate, The Paisley Press, 1937 ; S. BOULGAKOV, *Другъ жениха (In 3, 28-30) : о православномъ почитаніи Предтечи* (L'Ami de l'Époux : de la vénération orthodoxe du Précurseur), Paris, YMCA Press, 1927 ; S. BOULGAKOV, *Философия имени* (La philosophie du nom), Paris, YMCA Press, 1953.

³² D. STĂNILOAE, « Creștinism și națiune. Raportul lor în Catholicism (Christianisme et nation. Leur rapport dans le Catholicisme) », *CD*, vol. I, p. 460.

la pensée russe qui a découvert le mystère du moi, le mystère du principe personnel »³³, assertion nous menant par voie de conséquence, dans une première étape, au corpus boulgakovien.

Il se dessine ainsi toute une série de questions auxquelles ce sous-chapitre se propose de répondre : notre intuition est-elle vérifiable et Boulgakov mérite-t-il le statut de source de Staniloae concernant le concept de personne ? Quelles sont ses particularités principales d'ordre anthropologique qui ont influencé Staniloae ? La critique impitoyable de Staniloae, après la condamnation de Boulgakov, est-elle justifiable ? A-t-il bien saisi le fond de la thèse boulgakovienne ? Mais avant tout, répondons succinctement à la question : qui est Boulgakov ?

1. Repères biographiques et controverse sophiologique

Reconnu dans le *Dictionnaire de la philosophie russe* comme « économiste, philosophe, théologien, journaliste d'opinion et homme public »³⁴, Serge Boulgakov représente l'une des plus prééminentes élites culturelles de la Russie du XX^e siècle. Il est né en 1871 à Livny, dans la province d'Oriol, en Russie centrale. Issu d'une famille consacrée au sacerdoce depuis six générations³⁵, il entre en 1881 à l'école paroissiale de Livny et, en 1884, au séminaire d'Oriol qu'il abandonne l'été 1888, pour poursuivre ses études dans une école « laïque » de province³⁶. C'est à ce moment qu'il débute ce qu'il appellera plus tard la période de son « athéisme », en dépit de son « sang de lévite »³⁷, et qui correspond à une période assez étendue de sa vie. Ayant atteint la vingtaine en 1890, il s'inscrit à l'Université de Moscou pour étudier le droit, et il y fait la découverte du marxisme, devenant bientôt un adepte, un apologiste et même l'« un de ses meilleurs experts en Russie »³⁸, grâce à sa publication *Les marchés dans la production capitaliste* (1897). Après avoir été admis en doctorat, il reçoit en 1898 de l'Université une bourse d'études à l'étranger, qui lui permet de voyager pendant deux ans en France, en Angleterre et en Allemagne

³³ D. STĂNILOAE, « ... și din Maria Fecioara S-a făcut om (...et par la Vierge Marie Il s'est fait homme) », *CD*, vol. I, p. 604 (n.t.).

³⁴ V. V. SAPOV, « Boulgakov Serge », in M. Masline (dir.), *Dictionnaire de la philosophie russe*, Lausanne, l'Âge d'Homme, 2010, p. 112.

³⁵ P. ENGEL, « Bulgakov. Background », in J. D. Kornbaltt et R. Gustafson (eds.), *Russian Religious Thought*, Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1996, p. 135.

³⁶ C. ANDRONIKOF, « Préface », in K. Naumov, *Bibliographie des œuvres de Serge Boulgakov*, Paris, Institut d'études slaves, 1984, p. 9.

³⁷ S. BOULGAKOV, *Ma vie dans l'Orthodoxie ; Notes autobiographiques* (trad. par I. Rovere-Sova et M. Rovere-Tsivikis), Genève, Ed. des Syrtes, 2015, p. 39.

³⁸ A. ARJAKOVSKY, *Essai sur le père Serge Boulgakov (1871-1944) ; Philosophe et théologien chrétien*, Paris, Parole et silence, 2006, p. 26.

et de rencontrer les coryphées du socialisme. Dans l'intervalle, il épouse Hélène Tokmakova et rédige sa thèse *Capitalisme et agriculture*, en 2 volumes (1900), « analyse de base »³⁹ des marxistes russes concernant l'agriculture.

Toutefois, un tournant inattendu se produit lors de ce stage d'études. Dans sa tentative de vérifier la dialectique marxiste à la lumière de la philosophie kantienne, il ne manque pas de constater les faiblesses et les incohérences de cette première, ainsi que son caractère non scientifique⁴⁰. Une fois sa croyance marxiste effondrée, il vit un véritable drame. C'est ainsi que l'année 1901 marque le début d'une deuxième étape de sa vie, à savoir son rapprochement de l'idéalisme, d'où le titre de l'un de ses recueils d'articles « Du marxisme à l'idéalisme » (1903)⁴¹. Il s'agit d'une nouvelle étape, appelée par les spécialistes l'étape de la « philosophie religieuse »⁴², qui s'oriente de plus en plus vers une pensée religieuse, en aboutissant à son ordination sacerdotale de 1918. En attendant, installé depuis 1901 à Kiev comme professeur d'économie politique à l'Institut polytechnique, Boulgakov se lance dans une activité de conférencier, qui contribue à sa renommée et lui facilite son engagement dans la vie politique. Ayant déménagé en 1906 à Moscou, pour être enseignant à l'Université, Boulgakov participe la même année à la création de l'*Union politique chrétienne* et, en 1907, est élu député à la deuxième Douma, en tant que « socialiste chrétien »⁴³. Il y siège quatre mois comme président de la commission sur la législation en matière d'Église et comme membre des commissions du budget. Dégoûté par le climat décadent des réunions, il s'éloignera bientôt du milieu politique, pour se consacrer exclusivement au travail intellectuel.

A cette époque, il commence à fréquenter le père P. Florensky, un génie à la fois théologien, philosophe, mathématicien et linguiste, et cette amitié contribue considérablement à son ordination en 1918⁴⁴. Andronikof considère que de toutes les rencontres humaines de Boulgakov, celle du père Florensky est « la plus décisive pour son évolution spirituelle et pour sa théologie future »⁴⁵. C'est ainsi qu'il entame la troisième étape de sa vie, celle de théologien

³⁹ J. SCHERRER, « Du marxisme à l'idéalisme : une nouvelle lecture de Boulgakov », *Cahiers du monde russe et soviétique*, 3-4 (1988), p. 482.

⁴⁰ C. ANDRONIKOF, « Préface », in K. Naumov, *Bibliographie des œuvres de Serge Boulgakov*, p. 9.

⁴¹ V. V. SAPOV, « Boulgakov Serge », in M. Masline (dir.), *Dictionnaire de la philosophie russe*, p. 112.

⁴² *Ibidem*, p. 114.

⁴³ A. ARJAKOVSKY, *Essai sur le père Serge Boulgakov (1871-1944) ; Philosophe et théologien chrétien*, p. 31.

⁴⁴ A propos de son ordination, voir ses propres aveux en S. BOULGAKOV, *Ma vie dans l'Orthodoxie ; Notes autobiographiques*, p. 51-64.

⁴⁵ C. ANDRONIKOF, « Préface », in K. Naumov, *Bibliographie des œuvres de Serge Boulgakov*, p. 27.

(1918-1944), où l'œuvre de Boulgakov devient de nature essentiellement théologique (sont exceptés les livres écrits lors de son séjour en Crimée, de 1918 à 1922, où la théologie et la philosophie s'interpénètrent). Rejoignant sa famille en Crimée, il y enseigne l'économie politique et la théologie à l'Université de Simféropol. Expulsé en 1922 par le régime de l'URSS, il arrive à Prague en tant qu'enseignant de droit canon et de théologie à l'Institut scientifique russe. Trois ans plus tard, il déménage à Paris, où il est nommé professeur de dogmatique à l'Institut théologique orthodoxe, fondé la même année par les intellectuels russes expulsés en 1922. Pour tout le reste de sa vie, Boulgakov restera profondément impliqué dans la vie théologique et publiera chaque année des livres et des études de grande résonance, tout en effectuant de nombreux voyages pour participer aux congrès internationaux de théologie.

Un moment particulier de son activité à Paris, ayant connu un grand retentissement dans le monde orthodoxe, est la controverse sophiologique de 1935-1937. Se qualifiant lui-même en 1936 de « représentant de ce qu'on appelle la doctrine sophiologique »⁴⁶, Boulgakov traite à partir de 1912 la plupart de ses problématiques théologiques à la lumière de la *sophiologie*. Comme vu précédemment, lors de son étape de rapprochement de la théologie (1911-1918), l'influence du père Florensky, partisan et continuateur des thèses sophiologiques assez controversées du philosophe V. Soloviev (1853-1900), est décisive pour Boulgakov. La preuve en est apportée par les deux ouvrages publiés au cours de cette période, *La philosophie de l'économie* (1912) et *Lumière sans déclin* (1917), où la Sophie divine (la « sagesse » en grec) apparaît pour la première fois.

En contraste avec l'approche patristique, identifiant la Sagesse divine ou la « Sophie » avec le Christ, les trois promoteurs russes de la sophiologie (Soloviev, Florensky et Boulgakov) l'identifient avec la nature ou l'*ousie* du Dieu trinitaire. C'est cette Sophie qui explique, pour eux, le lien entre Dieu et le monde créé⁴⁷, ce dernier n'étant en réalité que l'état créé de la Sophie divine incréée. Or sur ce point, la sophiologie interfère avec notre problématique anthropologique, car elle vise aussi la relation entre Dieu et l'homme : « Le problème central, point de départ de la sophiologie, est, ainsi que l'affirme Boulgakov, celui de la relation entre

⁴⁶ S. BOULGAKOV, « Du marxisme à la sophiologie », in *Le messager orthodoxe*, 98 (1985), p. 88.

⁴⁷ A. KLIMOFF, « Georges Florovsky and the sophiological controversy », *St Vladimir's Theological Quarterly*, 1-2 (2005), p. 67.

Dieu et le monde, ou, ce qui revient au même, entre Dieu et l'homme »⁴⁸. Retenons que cette vision sophiologique, si importante pour Boulgakov, constitue « la seule réponse suffisante et intelligible » aux questions qu'il se pose durant sa crise après le rejet du matérialisme marxiste⁴⁹, grâce à sa capacité d'affirmer « un rapport intime, une correspondance ou une analogie entre le Créateur et le créé »⁵⁰. Ainsi peut-on expliquer son attachement ouvertement assumé au philosophe Soloviev, très controversé dans les milieux théologiques en raison de ses allégations sophiologiques, mais que Boulgakov aime personnellement ranger parmi ses « pères » spirituels⁵¹, en dépit de ses dérapages gnostiques :

« Personnellement, je considère Soloviev comme mon guide philosophique vers le Christ, durant la crise de ma conception au monde, quand j'ai accompli mon chemin „du marxisme à l'idéalisme”, puis à l'Orthodoxie. Je ne partage pourtant pas ses tendances gnostiques »⁵².

Dans une tentative de comprendre les facteurs ayant poussé Boulgakov vers la sophiologie, et ainsi ses immenses efforts pour la faire connaître dans des milieux aussi étendus que possible, il ne faut jamais ignorer l'étape de son athéisme, quand il était un *leader* ou un « théologien du marxisme » ; après l'abandon du marxisme, il le définit plutôt comme une « religion athée »⁵³ que comme une approche scientifique. Loin d'être un effort de spéculation purement abstraite, sa préoccupation inlassable pour la sophiologie plonge ses racines dans un fond existentiel, elle relève des convulsions auxquelles est confrontée la société russe du début du XX^e siècle. De fait, l'essentiel est synthétiquement révélé dans le titre de son article « Du marxisme à la sophiologie » : d'une vision matérialiste et positiviste du monde, donc *athéiste*, imposée abusivement par l'idéologie marxiste, la sophiologie aide Boulgakov à passer à une vision *panenthéiste*⁵⁴, une vision réclamant la présence de toute la création en Dieu et la présence

⁴⁸ S. BOULGAKOV, *La Sagesse de Dieu. Résumé de sophiologie* (trad. par C. Andronikof), Lausanne, Paris, Âge d'homme, 1983, p. 13. Cet ouvrage est paru pour la première fois en version anglaise : *The Wisdom of God, A brief summary of Sophiology*, New York, The Paisley Press, London, Williams and Norgate, 1937.

⁴⁹ S. BOULGAKOV, « Du marxisme à la sophiologie », in *Le messager orthodoxe*, p. 93.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 91 : « La vie et l'énergie divines sont le fondement véritable de l'existence du monde, jusque dans son être naturel. Cette énergie, l'Écriture l'appelle la Sagesse de Dieu, la Sainte Sophie, ou parfois la Gloire de Dieu ».

⁵¹ Voir la lettre envoyée par Boulgakov à G. Florovsky, en février 1927, cf. A. KLIMOFF, « Georges Florovsky and the sophiological controversy », p. 73. Florovsky perçoit l'influence de Soloviev sur les intellectuels de Russie comme très pernicieuse, en critiquant son éloignement de la théologie orthodoxe et de l'approche patristique.

⁵² S. BOULGAKOV, *La Sagesse de Dieu. Résumé de sophiologie*, p. 11.

⁵³ S. BOULGAKOV, « Du marxisme à la sophiologie », in *Le messager orthodoxe*, p. 89.

⁵⁴ S. BOULGAKOV, *Du Verbe incarné : Agnus Dei* (trad. par C. Andronikof), Paris, Aubier, 1943, p. 41-42.

de Dieu dans toute la création à travers la Sophie⁵⁵, ce qu'il distingue expressément du *panthéisme* confondant le monde et Dieu. C'est cet aspect qui semble avoir échappé au théologien Al. Schmemmann (1921-1983), ancien étudiant de Boulgakov à l'Institut théologique de Paris, quand il considère que la préoccupation philosophique majeure de son professeur est tragiquement « non nécessaire », car « non liée »⁵⁶ aux préoccupations centrales de l'Orthodoxie.

La controverse autour de Boulgakov éclate le 7 septembre 1935 par le biais de l'*ukaz*, nr. 1561, un décret signé par le métropolite Serge de Moscou (*locum tenens* du trône patriarcal), lequel condamne la sophiologie comme étrangère à la foi orthodoxe⁵⁷. Remarquons d'abord que cette condamnation repose sur deux pré-rapports : l'un rédigé par le jeune théologien de la diaspora, V. Lossky (1903-1958), théologien apprécié ultérieurement par Staniloae, et l'autre par A. Stavrovsky, ancien étudiant de l'Institut de Paris n'ayant pas achevé ses études. Tous deux s'accordent pour souligner le caractère *panthéiste* de sa sophiologie⁵⁸. Mais comme ils relèvent de la juridiction du métropolite Eleuthère, chef de l'Eglise Orthodoxe Russe de l'Europe, ayant remplacé en 1930 le métropolite Euloge suite au refus de ce dernier d'accepter la Déclaration de loyauté de 1927 au gouvernement soviétique⁵⁹, des chercheurs actuels tendent de voir dans cette affaire, non seulement une dispute théologique, mais plutôt une « attaque contre l'école de Paris »⁶⁰, qui continua à rester sous la juridiction de Mgr Euloge, donc sans se soumettre à l'Eglise de Moscou⁶¹. Sans entrer dans ces détails, nous tenons simplement à signaler que le problème est plus complexe qu'il avait été peut-être perçu à l'époque en Roumanie.

A la suite de l'*ukaz* de septembre 1935, a lieu en octobre un synode de l'Eglise Russe de la diaspora à Karlovcy, où participe aussi Mgr. Euloge, bien qu'il relève depuis 1931 de l'Eglise de Constantinople. C'est à la fin de ce synode, et après avoir discuté des questions d'ordre administratif et juridictionnel⁶², que les évêques décident de condamner la sophiologie de

⁵⁵ S. BOULGAKOV, « Le problème central de la sophiologie », in *Le messager orthodoxe*, 98 (1985), p. 84 : « Par la Sagesse divine, le ciel s'est penché pour toucher la terre. Le monde n'existe pas seulement en lui-même, il est aussi en Dieu ; et Dieu ne demeure pas seulement au ciel, mais encore sur la terre, dans le monde et en l'homme ».

⁵⁶ Cf. A. KLIMOFF, « Georges Florovsky and the sophiological controversy », p. 81-82.

⁵⁷ Toutefois, notons que cet *ukaz* ne la condamne pas encore comme une hérésie.

⁵⁸ A. ARJAKOVSKY, *La génération des penseurs religieux de l'émigration russe. La revue La voie (Put')*, 1925-1940, Kiev, Paris, L'Esprit et la lettre, 2002, p. 433.

⁵⁹ A. B. GALLAHER et I. KUKOTA, « Protopresbyter Sergii Bulgakov : Hypostasis and Hypostaticity : Scholia to *The Unfading Light* », in *St Vladimir's Theological Quarterly*, 1-2 (2005), note 12, p. 9-11.

⁶⁰ A. ARJAKOVSKY, *La génération des penseurs religieux de l'émigration russe*, p. 433.

⁶¹ En 1931, le métropolite Euloge est reçu dans la juridiction du Patriarcat de Constantinople.

⁶² Reportons-nous ici à l'observation de A. KLIMOFF, « Georges Florovsky and the sophiological controversy », p.

Boulgakov, en s'appuyant cette fois sur le rapport, épais de 525 pages, de l'archevêque Serafim Sobolev. Leur justification stipule tout simplement que la « sophiologie n'a pas assez de fondements dans la Parole de Dieu et dans les œuvres des saints Pères de l'Eglise »⁶³ et qu'il n'existe aucun problème concernant la relation entre Dieu et le monde : « Pas plus que le décret du Mgr. Serge (de Moscou), la disposition (du synode) ne contient, réagit Boulgakov, aucune formule qui exposerait la doctrine condamnée et qui lui opposerait la doctrine orthodoxe »⁶⁴. Quant au Mgr. Euloge, dans la juridiction duquel se trouve Boulgakov, il n'a d'autre choix que de nommer une commission spéciale pour étudier les accusations d'hérésie à son encontre, commission formée par des membres de l'Institut théologique de Paris et d'ailleurs.

Hormis une minorité, représentée par les pères S. Chetverikov et G. Florovsky (ce dernier connu comme l'initiateur du courant néo-patristique), qui émet des réserves, la majorité des membres défendent Boulgakov contre toute accusation d'hérésie. Après avoir travaillé à peu près un an, cette commission présente en juillet 1936 deux rapports : celui exprimant le sens de la majorité qui rejette l'accusation d'hérésie, tout en formulant des objections par rapport à certains aspects sophiologiques, et celui exprimant le sens de la minorité qui voit dans les opinions théologique de Boulgakov un danger pour l'Orthodoxie⁶⁵. Les discussions se poursuivent en 1937, sans qu'aucun rapport final ne soit publié. Ce qui importe, c'est que la conférence des évêques, convoquée par le Mgr. Euloge les 26-29 novembre 1937, conclut que les accusations d'hérésie contre Boulgakov ne sont pas justifiées⁶⁶, mais que ses opinions théologiques présentent néanmoins de sérieuses faiblesses et ont besoin de correction ; elle l'exhorte donc à soumettre certaines de ses thèses à un examen attentif. En bref, la déclaration des évêques n'exige pas de Boulgakov de répudier ou de rejeter publiquement la sophiologie⁶⁷.

En fin de compte, comme l'observe M. Germano, l'intérêt pour Boulgakov est en pleine croissance aux cours des dernières années⁶⁸, de plus en plus de voix réclamant sa réhabilitation,

83 : « What needs to be noted here, however, is that the purely theological arguments had become inseparately linked to issues of political orientation and disputes over jurisdictional matters ».

⁶³ S. BULGAKOV, *Dokladnaia Zapiska*, Paris, YMCA-Press, 1936, p. 3 *apud* A. ARJAKOVSKY, *La génération des penseurs religieux de l'émigration russe*, p. 435.

⁶⁴ S. BULGAKOV, *Dokladnaia Zapiska*, p. 23 *apud* C. ANDRONIKOF, « Préface », in K. Naumov, *Bibliographie des œuvres de Serge Boulgakov*, p. 39.

⁶⁵ A. KLIMOFF, « Georges Florovsky and the sophiological controversy », p. 88-89.

⁶⁶ A. ARJAKOVSKY, *Essai sur le père Serge Boulgakov (1871-1944) ; Philosophe et théologien chrétien*, p. 47.

⁶⁷ A. KLIMOFF, « Georges Florovsky and the sophiological controversy », p. 94.

⁶⁸ M. GERMANO, *Il concetto di persona nel pensiero di Sergej Bulgakov*, thèse soutenue au Pontificium Institutum Orientale, Rome, 1996, p. 4-5.

ou du moins sa redécouverte. Andronikof, traducteur de la plupart de ses livres en français, considère que ses travaux doctrinaux constituent « le monument le plus important de la théologie orthodoxe depuis la chute de Byzance »⁶⁹ et qu'il est impossible de se faire une idée de la théologie et de la philosophie orthodoxes sans passer par Boulgakov. De plus, Arjakovsky voit en lui « l'un des plus grands penseurs du XX^e siècle » et « l'un des plus grands saints »⁷⁰ de cette époque, opinion partagée aussi par Plékou qui le perçoit comme un « mystique » et une « icône vivante »⁷¹. Les spécialistes parlent actuellement d'une « redécouverte » de Boulgakov aussi en ex-URSS et même d'une « réhabilitation officielle »⁷² de son œuvre amorcée en mars 2001, au Colloque international de Moscou, par Mgr. H. Alfeev (le représentant actuel du Département des relations externes du Patriarcat de Moscou), ayant parlé au nom du Patriarcat.

2. L'émergence du thème de la personne au sein de la sophiologie

Avant de nous lancer dans l'analyse des éléments constitutifs de sa pensée sur la personne, précisons d'abord le cadre général ayant permis l'émergence d'une telle problématique chez Boulgakov, ainsi que quelques aspects généraux concernant sa sophiologie.

a) Le cadre d'émergence de la problématique

Le problème *cosmologique*, c'est-à-dire la relation entre Dieu et le monde créé à partir de rien, représente, comme nous l'avons déjà remarqué, l'« un des axes principaux de sa théologie »⁷³, en réaction au marxisme de sa jeunesse. Mais bientôt, cette problématique s'avérera intimement liée à l'anthropologie, elle aussi menacée par Marx, dont l'objectif déclaré était de détruire le « sacré chez l'homme », en prétextant le remplacer avec « son propre moi »⁷⁴. A ce sujet, la théologienne R. Zwahlen perçoit la sophiologie de Boulgakov comme étant au fond

⁶⁹ C. ANDRONIKOF, « Préface », in K. NAUMOV, *Bibliographie des œuvres de Serge Boulgakov*, p. 7.

⁷⁰ A. ARJAKOVSKY, *Essai sur le père Serge Boulgakov (1871-1944), philosophe et théologien chrétien*, p. 19 : « Réhabilité par l'État ukrainien en 1996, blanchi de tout soupçon d'hérésie par les historiens, redécouvert par les théologiens et les philosophes, Serge Boulgakov, ancien intellectuel marxiste devenu prêtre orthodoxe et théologien exilé en France, s'impose aujourd'hui comme l'un des plus grands penseurs du 20^e siècle ».

⁷¹ M. PLEKON, *Living icons. Persons of faith in the Eastern Church*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2002.

⁷² A. ARJAKOVSKY, *Essai sur le père Serge Boulgakov (1871-1944), philosophe et théologien chrétien*, p. 76-79.

⁷³ M. GERMANO, *Il concetto di persona nel pensiero di Sergej Bulgakov*, p. 10.

⁷⁴ S. BULGAKOV, *Karl Marx as a religious type : his relation to the religion of anthropotheism of L. Feuerbach* (trad. par L. Barna), Belmont (Mass.), Nordland Publishing Company, 1979, p. 113.

le résultat de son « combat permanent pour la dignité humaine »⁷⁵, pour la mise en valeur de la personne, assez dépréciée, voire méprisée dans l'idéologie marxiste. De plus, en s'intéressant au rapport entre Berdiaev et Boulgakov, Zwahlen estime que, même si le premier a acquis une certaine renommée en tant que « philosophe de la personne », c'est Boulgakov qui met cependant en place une « justification chrétienne plus solide »⁷⁶ de cette problématique.

Après que s'est effondrée sa croyance dans le marxisme, Boulgakov tient le 21 novembre 1901, à Kiev, une conférence portant sur « Ivan Karamazov », au cours de laquelle il invite ses auditeurs à abandonner « l'idole impersonnel du progrès » et à se rapprocher du « Dieu personnel »⁷⁷ de la foi. Déçu par l'anti-personnalisme de Marx, il se penche d'abord sur l'idéalisme classique allemand, espérant y trouver une fondation pour la personne⁷⁸. Deux ans après la conférence de Kiev, Boulgakov affirme dans l'introduction de son recueil d'articles (datant de 1903), que le principe directeur livré par l'idéalisme philosophique, ainsi que par l'approche religieuse, réside dans l'idée de la *dignité absolue de la personne* : « l'idée de la liberté et des droits de la personne humaine..., tel est ce principe sacré »⁷⁹. Son intérêt vis-à-vis de la personne étant ainsi éveillé, il soulève à partir de cette période toute une série de critiques à l'égard du matérialisme économique en général et du socialisme marxiste en particulier, qui tendent, dit-il, à mécaniser la société et à « éliminer la personnalité humaine vivante »⁸⁰ avec sa liberté créatrice. Se détache ici le motif essentiel ayant déterminé sa rupture définitive du marxisme, dont le trait de base est, selon ses assertions de 1906, l'ignorance ou le « rejet du problème de la personne et de tout ce qui la concerne »⁸¹, y compris la religion qui s'adresse à la

⁷⁵ R. ZWAHLEN, « Sergey N. Bulgakov's Concept of Human Dignity », in A. Brüning et E. van der Zweerde (eds.), *Orthodox Christianity and human rights*, Leuven – Paris – Walpole, Peeters, 2012, p. 170 : « ...the core motivation of his thinking was a justification of human dignity and liberty based on Christian teachings and morals » (c'est l'auteure qui souligne).

⁷⁶ R. ZWAHLEN, « Different concepts of personality : Nikolaj Berdjajev and Sergej Bulgakov », *Studies in East European Thought*, 64 (2012), p. 183.

⁷⁷ Cf. A. ARJAKOVSKY, *Essai sur le père Serge Boulgakov (1871-1944), philosophe et théologien chrétien*, p. 29. Boulgakov perçoit lui-même son retour à l'Orthodoxie comme un retour de l'idole impersonnel du progrès à la foi dans le Dieu personnel, cf. S. BOULGAKOV, *Ma vie dans l'Orthodoxie. Notes autobiographiques*, p. 55.

⁷⁸ M. A. MEERSON, « Sergei Bulgakov's Philosophy of Personality », dans J. D. Korbaltt et R. Gustafson (eds.), *Russian Religious Thought*, p. 139.

⁷⁹ S. BOULGAKOV, *от марксизма к идеализму* (Du marxisme à l'idéalisme), Petersburg, 1903, p. XXI *apud* C. ANDRONIKOF, « Préface », in K. NAUMOV, *Bibliographie des œuvres de Serge Boulgakov*, p. 11.

⁸⁰ Voir à ce sujet l'étude de 1909, traduite en S. BOULGAKOV, « The National Economy and the Religious Personality », *Journal of Markets & Morality*, 1 (2008), vol. 11, p. 158. C'est la liberté de la personnalité humaine qu'il s'efforce d'affirmer contre l'économie matérialiste, laquelle tend à transformer l'homme en machine de production.

⁸¹ S. BOULGAKOV, *Karl Marx as a religious type: his relation to the religion of anthropotheism of L. Feuerbach*, p. 52

personnalité⁸² : obsédé par ce qui est *commun* à tous, à savoir par le « non-individuel », le marxisme ignore donc tout ce qui relève de l'individuel ou du personnel, en le dissolvant dans les ensembles anonymes de la société.

L'importance de cette problématique pour Boulgakov est reconfirmée trente ans plus tard, en 1936, au moment où il se propose de justifier son rapprochement de la sophiologie. En évoquant l'étape de l'analyse critique de sa « croyance marxiste », il réinsiste sur la priorité du problème de l'homme⁸³, et retient trois niveaux de ce problème dans le marxisme : a) le niveau épistémologique où l'homme était un « agrégat accidentel d'atomes de matière », capable de connaître et de transformer l'univers ; b) le niveau anthropologique où il n'était qu'un « membre de l'espèce singe » ; c) et le niveau moral où « la *personnalité* de l'homme n'existait pas en fait », et où seuls les groupes sociaux ou les classes avaient une réalité⁸⁴. Voilà donc le contexte dans lequel surgit et mûrit l'intérêt de Boulgakov pour la personne.

b) Qu'est-ce que la Sophie ?

Afin de mieux comprendre son approche de la personne, qui se développe à l'intérieur de sa réflexion sophiologique⁸⁵, de même que tous les sujets majeurs de son œuvre, il convient en premier lieu de répondre succinctement à cette question, sans entrer dans des détails techniques. Formulée pour la première fois en 1912, dans *La philosophie de l'économie*, la Sophie ou la Sagesse divine apparaît comme la « plérôme divine » qui recèle en elle les idées ou les modèles selon lesquels sont créées toutes les choses du monde⁸⁶. Ce qui est très important, cette Sophie et

; voir aussi p. 51 : « This theoretical disregard for the person, the elimination of that which is individual under the pretense of a sociological interpretation of history, is very characteristic for Marx. For him the problem of [the] person as [an] individual—the indestructible core of human personality, its integral nature—does not exist ».

⁸² S. BULGAKOV, *Karl Marx as a religious type*, p. 54 : « This single, irreplaceable, and absolutely unique personality (which, for only a single moment, flashes in history) lays claims upon eternity, on absolute totality, on an insurmountable significance, all of which can be promised only by religion – a vital “God of the living” religion ».

⁸³ Voir également M. GERMANO, *Il concetto di persona nel pensiero di Sergej Bulgakov*, p. 28.

⁸⁴ S. BOULGAKOV, « Du marxisme à la sophiologie », in *Le messenger orthodoxe*, 98 (1985), p. 89.

⁸⁵ Vu l'intérêt grandissant des dernières années, on a une liste assez riche d'études et des livres concernant ce sujet : M. F. HRYSCHKO, « Bulgakov's sophiology as philosopheme : non-ontology and ontogenesis », *Trans/Form/Ação*, 1 (2010), vol. 33, p. 203-223 ; A. ARJAKOVSKY, « The Sophiology of father Sergius Bulgakov and Contemporary Western Theology », *St Vladimir's Theological Quarterly*, 1-2 (2005), p. 219-235 (on trouve la version française de cette étude en A. ARJAKOVSKY, *Essai sur le père Serge Boulgakov (1871-1944), philosophe et théologien chrétien*, p. 127-144) ; C. ANDRONIKOF, « La problématique sophianique », *Le messenger orthodoxe*, 98 (1985), p. 45-56 ; B. G. ROSENTHAL, « The Nature and Function of Sophia in Sergei Bulgakov's Prerevolutionary Thought », in J. D. KORNBLATT et R. GUSTAFSON (eds.), *Russian Religious Thought*, Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1996, p. 154-175 ; J. SEILING, *From antinomy to sophiology : modern Russian religious consciousness and Sergei N. Bulgakov's critical appropriation of German idealism*, Ottawa, Library and Archives Canada, 2008.

⁸⁶ S. BULGAKOV, *Philosophy of economy. The world as household* (trad. et introd. par C. Evtuhov), New Haven et

le monde, malgré leur séparation *in actu*, restent éternellement liés *in potentia*, car la Sophia nourrit toujours le monde avec les forces divines⁸⁷, elle est le sol divin où le monde plonge ses racines. Quant aux sources révélées ici par Boulgakov, elles sont à la fois bibliques (Proverbes 8, 22-31) et philosophiques (Soloviev, Platon, Aristote, *etc.*). Toutefois, les difficultés surgissent dès qu'il tente dans son ouvrage suivant, paru en 1917, de définir la Sophie comme un *être vivant et aimant*, doué d'une hypostase différente des trois Hypostases divines : objet de l'Amour divin, la Sophie aime elle aussi Dieu ou se donne elle-même à l'Amour de Dieu. Retenons ici un texte important pour notre recherche de par sa façon de mettre sur le même plan les concepts de *sujet*, d'*hypostase*, et de *personne* (synonymie retrouvée également chez Staniloae) :

« La Sophie n'est pas seulement aimée, elle aime en retour ; et dans cet amour mutuel, elle reçoit tout, elle est TOUT. Et, en tant qu'amour de l'Amour et envers l'Amour, elle a une *personnalité* et un visage ; elle est un *sujet*, une *personne* ou, en langage théologique, une *hypostase*. Bien entendu, celle-ci est différente des Hypostases de la Sainte Trinité ; elle est d'un tout autre ordre, une „quatrième” hypostase. Elle ne participe pas à la vie intradivine, elle n'est pas Dieu et, par conséquent, elle ne transforme pas la trihypostasie en tétrahypostasie, la Triade en tétrade »⁸⁸.

Il va sans dire qu'une telle affirmation a suscité des réactions fortes dans la communauté orthodoxe de l'émigration, d'abord de la part du métropolite Antoine Khrapovitsky qui l'accuse en 1924 d'hérésie, en évoquant l'expression « quatrième hypostase ». La réponse de Boulgakov est fournie la même année dans l'étude *Hypostase et hypostaticité* : l'auteur maintient la Sophie comme « être vivant »⁸⁹ en raison de sa capacité d'aimer Dieu, mais lui conteste sa qualité d'*hypostase* (donc rejette l'affirmation d'une quatrième hypostase en Dieu), en lui assignant seulement la capacité d'*hypostaticité*, qui diffère à la fois de l'hypostase propre aux existences et de l'anhypostaticité propre aux non-existences. En d'autres termes, la Sophie n'est conçue ni

London, Yale University Press, 2000, p. 137 : « the whole world is really the artistic re-creation of the eternal ideas that together make up the ideal organism, the divine Sophia, the Wisdom that existed with God before the Creation ».

⁸⁷ *Ibidem*, p. 145 : «The world as cosmos and the empirical world, Sophia and humanity, maintain a living interaction, like a plant's nourishment through its roots. Sophia, partaking of the cosmic activity of the Logos, endows the world with divine forces » ; p. 149 : «The world is alienated from Sophia in its current condition but not in its essence. Even in its chaotic state, „lying in sin” and living in struggle and disharmony, it retains its connectedness and partakes of the light of Sophia ».

⁸⁸ S. BOULGAKOV, *La lumière sans déclin* (trad. par C. Andronikof), Lausanne, L'Age d'Homme, 1990, p. 199 (nous soulignons).

⁸⁹ Voir aussi S. BOULGAKOV, *VI*, p. 32-33 : La Sophie est « une certaine substance vivante, un être vivant spirituel bien qu'anhypostatique, la Divinité de Dieu, vivante d'une vie intégrale... ».

comme une hypostase en soi, ni comme une entité anhypostatique, mais plutôt comme une réalité vivant toujours de façon hypostatique dans les trois Hypostases divines (non en elle-même) en vertu de sa capacité d'hypostaticité, c'est-à-dire la capacité d'être hypostasiée et de s'hypostasier elle-même, de se donner elle-même dans l'hypostatisation⁹⁰.

Sans entrer dans ce débat complexe, au vu de la diversité de nuances que la Sophie comporte chez Boulgakov (d'où les controverses surgies autour d'elle), retenons pour l'instant qu'elle est, dans un certain sens, le « monde divin », le « pan-organisme des idées » divines⁹¹, le « fondement éternel » du monde créé ou le « monde d'en-haut », grâce auquel le monde d'en bas, donc tout le créé, est *sophianique*⁹². En vertu de ses racines recélées dans la Sophie divine, le monde créé, d'un côté, est la Sophie, et de l'autre, il se distingue, n'est pas la Sophie ; tout en étant reliés l'un à l'autre, le monde créé et la Sophie sont séparés par un abîme. D'ailleurs, Boulgakov parlera un peu plus tard d'une Sophie divine et d'une Sophie créée, ou même d'une seule Sophie sous deux aspects, le *divin* et le *créé* : « Nous pouvons, dit-il, parler de deux formes différentes de la Sophie, en Dieu et dans la créature. Elles se distinguent, d'une part par la perfection simple et constante de l'éternité, opposée au devenir temporel... L'identité et la distinction, l'unité et la dualité de la Sophie en Dieu et dans la création reposent sur le même fondement »⁹³. Notons que cette *identité dans la distinction* entre les deux Sophies n'est même pas acceptée par les défenseurs de Boulgakov au sein de la Commission de 1936 chargée d'analyser l'accusation d'hérésie⁹⁴, lesquels la qualifient de contestable et de discutable.

Mais ce qui est très intéressant, c'est le fait que Boulgakov prétende à plusieurs reprises justifier sa sophiologie avec l'appui de la tradition patristique, spécialement de la doctrine des *énergies incréées* de saint Grégoire Palamas, doctrine perçue par lui comme une « sophiologie

⁹⁰ S. BULGAKOV, « Hypostasis and Hypostaticity : Scholia to *The Unfading Light* », in *St Vladimir's Theological Quarterly*, 1-2 (2005), p. 27-28 : « Thus in the realm of the spirit, along with the hypostasis and its nature, is determined still one more possible state – hypostaticity. This is the capacity to hypostasize oneself, to belong to a hypostasis, to be its disclosure, to give oneself up to it. This is the special hypostatic state, not through one's own, but through another hypostasis, hypostatization through self-surrender » (l'auteur souligne).

⁹¹ S. BOULGAKOV, *VI*, p. 33.

⁹² Voir le chapitre « Sophianité du créé » en S. BOULGAKOV, *La lumière sans déclin*, p. 197-254.

⁹³ S. BOULGAKOV, *La Sagesse de Dieu. Résumé de sophiologie*, p. 50 : « ... il y a identité dans la distinction et distinction dans l'identité. Telle est l'antinomie primordiale et finale de la sophiologie ».

⁹⁴ Voir en ce sens le rapport délivré en 1936 par la majorité favorable à Boulgakov, rapport traduit par B. GEFFERT, « The Charges of heresy against Sergii Bulgakov. The Majority and Minority Reports of Evlogii's Commission and the final Report of the Bishop's Conference », *St Vladimir's Theological Quarterly*, 1-2 (2005), p. 61 : « the Commission does not see how it is possible to identify the creaturely and the divine Sophia, or, what is the same thing, the ideal element in the creaturely world with its prototypes in God. Even less is it possible to accept the identification of the divine Sophia with Ousia, the essence of God ».

inachevée »⁹⁵. En ce sens, dans son étude de 1924, citée ci-dessus, où il s'efforce de prouver la continuité de ses thèses avec la tradition de l'Église Orthodoxe, la Sophie est rapprochée des énergies palamites, du moins sous deux aspects : a) tout comme ces énergies, la Sophie en tant que *Dieu en révélation* se distingue de l'essence divine (οὐσία) en tant que *Dieu en Soi-même* ; b) et tout comme ces énergies, la Sophie ou la Sagesse divine n'est pas non plus reliée à une seule Hypostase, à savoir au Logos, mais se trouve hypostasiée dans toute la Sainte Trinité⁹⁶. En bref, certains des défenseurs actuels de Boulgakov s'accordent pour reconfirmer la continuité palamite de sa réflexion sophiologique⁹⁷.

Finalement, une fois que nous avons retenu ces aspects généraux relatifs à la sophiologie, on peut maintenant mieux saisir le cadre de sa réflexion anthropologique et en particulier de ses assertions personalistes. Il s'agit donc de sa représentation *antinomique* du créé qui présume sa nature dualiste et contradictoire, à savoir une nature « faite de divin et de rien »⁹⁸, en raison de son « fondement divin » (la Sophie) d'une part, et de son « fondement créé » (le rien)⁹⁹ d'autre part. Tout l'univers en tant qu'« incréé-crée »¹⁰⁰, y compris la personne humaine, est donc à déchiffrer chez Boulgakov à l'aide de cette clé sophiologique, en sachant que la Sophie est non seulement le « fondement suréternel du monde », mais aussi l'« humanité préexistante »¹⁰¹ ou l'« humanité suréternelle en Dieu »¹⁰², c'est-à-dire le prototype et le fondement divin de l'être humain.

3. L'« esprit incarné » : ontologie de l'esprit

En se proposant d'analyser le problème « de l'homme dans la nature et de la nature dans l'homme » dans son ouvrage de 1912 (où la Sophie apparaît pour la première fois), Boulgakov

⁹⁵ S. BOULGAKOV, *L'épouse de l'Agneau : la création, l'homme, l'Église et la fin* (trad. par C. Andronikof), Lausanne, L'Age d'Homme, 1984, p. 22-23 : « Or ces énergies ont d'abord une puissance de création et de maintien du monde, laquelle est justement propre à la Sophie, Sagesse de Dieu, sous ses deux aspects : celui de la Sophie divine, en tant que fondement éternel et premier du monde, et celui de la Sophie créée, en tant que force divine de la vie du créé. Il appartient à l'avenir d'interpréter et d'appliquer le palamisme sous l'angle de la sophiologie ».

⁹⁶ S. BULGAKOV, « Hypostasis and Hypostaticity : Scholia to *The Unfading Light* », p. 23-24.

⁹⁷ A. ARJAKOVSKY, *La génération des penseurs religieux de l'émigration russe*, p. 355, 437 ; consulter également A. BORRELY, « Préface », in A. ARJAKOVSKY, *Essai sur le père Serge Boulgakov (1871-1944), philosophe et théologien chrétien*, p. 15.

⁹⁸ S. BOULGAKOV, *La lumière sans déclin*, note 167, p. 402.

⁹⁹ S. BULGAKOV, « Hypostasis and Hypostaticity: Scholia to *The Unfading Light* », p. 31.

¹⁰⁰ S. BOULGAKOV, *EA*, p. 56 ; aussi p. 66 : « En raison de ce qu'il est la Sophie créée, réunissant en lui un principe divin et celui de créature, le monde présente essentiellement une *antinomie* : il est un être éternel et temporel, *incréé* et *créé*, où la puissance de Dieu perce le vide glacé du néant » (nous soulignons).

¹⁰¹ S. BOULGAKOV, *Le buisson ardent*, p. 18.

¹⁰² S. BOULGAKOV, *VI*, p. 34, 37, 164.

annonce son projet de remettre en valeur le « côté *ontologique et cosmologique* du Christianisme », c'est-à-dire de retourner vers l'ontologie patristique¹⁰³. Or la justification de ce projet repose sur la critique qu'il adresse tant au *matérialisme* qu'à l'*idéisme* : tandis que le premier s'avère une « philosophie de l'objet », le deuxième se présente, selon ses propos, comme une « philosophie du sujet », déniait la nature. Dans ce contexte, ce n'est que le *Christianisme* qui enlève, insiste-t-il, la contradiction entre la chair et l'esprit, entre l'objet et le sujet, de par son « enseignement de l'homme comme *esprit incarné* »¹⁰⁴, comme être à la fois spirituel et matériel¹⁰⁵. Cela dit, voyons dans une première étape la façon dont Boulgakov comprend l'*esprit* et les éléments qui le définissent, compte tenu du fait que ce concept joue un rôle considérable dans sa vision de la personnalité, et approchons ensuite, dans une deuxième étape, son rapport au corps ou, plus précisément, à sa *nature* constituée d'âme et de corps.

a) L'« esprit humain » (ὑπόστασις, *persona*)

Dès le départ, il importe de bien préciser deux aspects propres à l'anthropologie boulgakovienne : 1. Elle favorise la structure *trichotomique* de l'homme, c'est-à-dire d'une part l'*esprit* qui constitue le « principe divin » dans l'homme, et d'autre part, l'union de l'*âme* et du *corps* qui forme le « principe cosmique »¹⁰⁶ : « L'homme est composé de trois principes : d'un esprit qui vient de Dieu, d'une âme et d'un corps formés à partir de „rien” »¹⁰⁷ ; 2. Quant à l'esprit en tant qu'image divine chez l'homme, celui-ci est synonyme ou du moins très rapproché de concepts tels que la *personne*, l'*hypostase*, le *moi*¹⁰⁸ et le *sujet*¹⁰⁹. Ce ne sont que des notions censées représenter ou indiquer autant que possible ce principe mystérieux procédant de Dieu.

i. Qu'est-ce que l'esprit humain ? Parmi toutes ces notions, l'esprit est le plus fréquent dans les écrits de Boulgakov, de même que la personne dans les écrits de Staniloae, et c'est la raison pour laquelle notre interrogation porte sur l'esprit, non sur la personne. S'appuyant sur le

¹⁰³ S. BOULGAKOV, *Philosophy of economy. The world as household*, p. 37 (l'auteur souligne).

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 87-88 (l'auteur souligne). Notons que cette expression, reprise ensuite par Staniloae, reviendra dans plusieurs œuvres du théologien russe, telles que S. BOULGAKOV, *La lumière sans déclin*, p. 269, 376 ; S. BOULGAKOV, *VI*, p. 12, 100, 112, 156, 157 ; S. BOULGAKOV, *Le Paraclét* (trad. par C. Andronikof), Paris, Aubier, 1946, p. 196, 288, 312, 329, 331 ; S. BOULGAKOV, *EA*, p. 107, 271 etc.

¹⁰⁵ S. BOULGAKOV, *Philosophy of economy. The world as household*, p. 249.

¹⁰⁶ S. BOULGAKOV, *Le buisson ardent*, p. 69.

¹⁰⁷ S. BOULGAKOV, *EA*, p. 398.

¹⁰⁸ On peut déduire cela de ce passage où Boulgakov affirme que chaque homme « reçoit de Dieu son hypostase, sa personne, son moi », cf. S. BOULGAKOV, *Le buisson ardent*, p. 67.

¹⁰⁹ S. BOULGAKOV, *Le Paraclét*, p. 347 : « L'esprit personnel, le sujet, ... est l'image de l'éternité chez l'homme » ; aussi S. BOULGAKOV, *EA*, p. 39, 71.

verset Gn 2, 7, le théologien russe parle d'une composition double, *bipartite*, de l'être humain : d'une part la substance physique relevant de la terre, et d'autre part le « souffle de vie » exhalé par Dieu lui-même, à savoir l'esprit personnel sur lequel repose la « sophianité » de l'homme¹¹⁰. Grâce à cette sophianité, l'idée de la « divino-humanité » de l'homme, ou de l'homme en tant que « dieu-homme »¹¹¹, en tant que « dieu créé » ou « dieu par la grâce »¹¹², représente pour lui la définition fondamentale de l'homme. C'est cette définition qui lui permet d'éclairer la possibilité de l'Incarnation du Logos. Si une des Hypostases divines peut s'immerger dans la nature humaine, cela prouve une certaine convergence, une corrélation inexplicable entre l'humain et le divin, convergence fondée, selon Boulgakov, sur l'esprit personnel de l'homme. De fait, non seulement l'homme contient en lui quelque chose de divin en vertu de son esprit, mais Dieu aussi recèle en Lui-même quelque chose d'humain, ce qui favorise la proximité entre les deux : « Afin d'être hypostase d'homme, l'hypostase du Logos doit être humaine, ou, plus exactement, *co-humaine* ; c'est pourquoi l'hypostasiation de la nature humaine n'est point une contrainte subie par celle-ci, ni sa destruction, mais elle correspond à une corrélation initiale entre les deux hypostases »¹¹³. Autrement dit, Boulgakov s'intéresse non seulement à la *divinité* de l'homme en raison de son esprit (hypostase), ce qui déséquilibrerait la balance en défaveur de l'humain, mais également à l'*humanité* éternelle de Dieu, à ses traits humains. Le caractère théanthropique de l'homme (plutôt par vocation ou destinée) est corrélatif du caractère théanthropique de Dieu¹¹⁴, corrélation manifestée dans l'Incarnation.

En ce qui concerne strictement la notion d'« esprit », le lecteur de Boulgakov est mis souvent en difficulté par son équivocité ou manque de précision. Si parfois l'esprit n'est que le facteur ou le « souffle de vie » (l'hypostase ou le principe personnel) qui provient de Dieu et rejoint la nature humaine, à d'autres moments il semble être défini comme la réalité même qui apparaît suite à la jonction entre cette hypostase et sa nature : « La nature de tout esprit consiste dans l'union indivisible... de l'hypostase (ὑπόστασις, *persona*) et de la nature (φύσις,

¹¹⁰ S. BULGAKOV, « Die christliche Anthropologie », in *Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien*, Genf, Forschungen des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum, 1937, p. 221 ; aussi S. BOULGAKOV, *VI*, p. 115 où il parle de la structure générale de l'homme, faite de deux parties : « de la nature psychique et corporelle, tirée du néant et donc entièrement créée ; et de l'esprit hypostatique, d'origine divine ».

¹¹¹ S. BOULGAKOV, *VI*, p. 114.

¹¹² S. BULGAKOV, « Die christliche Anthropologie », p. 209.

¹¹³ S. BOULGAKOV, *VI*, p. 112 (l'auteur souligne).

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 114 : « non seulement l'homme est théanthrope par prédestination, mais encore le Logos est le Dieu-Homme éternel, en tant qu'Image Première de l'homme créé ».

natura) »¹¹⁵ ; ou plus explicitement encore : « l'hypostase et la nature n'existent point séparément l'une de l'autre ; elles composent un esprit unique »¹¹⁶. C'est de cette manière que R. Brown propose aussi d'interpréter l'esprit boulgakovien : « En fait, l'„esprit” pour Boulgakov est l'être personnel qui existe en tant qu'union ou combinaison de l'hypostase et de sa nature »¹¹⁷. L'interprétation de M. Meerson va dans le même sens quand il soutient que la personnalité est, chez Boulgakov, un esprit ayant une hypostase et une nature¹¹⁸.

Toutefois, une telle représentation de l'esprit humain, comme unité ou synthèse de l'hypostase et de la nature, serait impossible à appliquer au Christ dont l'esprit ou l'hypostase humaine est remplacé par l'Esprit ou l'Hypostase divine, sans pour autant que la nature humaine lui soit enlevée. Boulgakov l'énonce de manière univoque et à maintes reprises : « la nature humaine seule (l'âme et le corps) est présente en le Dieu-Homme, du côté humain, *sans* l'esprit hypostatique remplacé par le Logos »¹¹⁹. Dans le cas où l'esprit serait l'union entre l'hypostase et la nature, son remplacement dans le Christ entraînerait, par voie de conséquence, la substitution non seulement de l'hypostase, mais encore de sa nature, donc de tout l'humain, ce qui serait inconcevable. Si le théologien russe laisse parfois entendre que l'esprit serait composé d'hypostase et de nature, comme dans la phrase suivante : « Il est propre à l'esprit d'avoir une conscience personnelle, une hypostase et une nature, comme son autorévélation »¹²⁰, ce n'est que parce qu'il comprend parfois par l'hypostase la *conscience* et par la nature, la *demeure* de cette conscience. Affirmer que l'esprit *a une hypostase* (conscience de soi) ou que l'esprit *est une hypostase*, est pour Boulgakov l'expression d'une seule et même réalité. Mais tandis que l'hypostase en tant que conscience de soi est constitutive de l'esprit, parce qu'il se définit ontologiquement comme un facteur conscient, la nature n'est que l'endroit où demeure et se réalise cet *esprit hypostatique* (ou esprit conscient)¹²¹. L'esprit a donc une hypostase au sens qu'il en est une, et il a une nature au sens qu'il y habite.

¹¹⁵ S. BULGAKOV, « Hypostasis and Hypostaticity : Scholia to *The Unfading Light* », p. 18 (n.t.).

¹¹⁶ S. BOULGAKOV, *VI*, p. 110.

¹¹⁷ R. P. C. BROWN, *Towards A Personal Ontology Of The Church : The Church as Bride in the theology of Congar and Bulgakov*, thèse soutenue à Durham University, 2013, p. 106.

¹¹⁸ M. A. MEERSON, *The Trinity of Love. The love paradigm and the retrieval of western medieval love mysticism in modern russian trinitarian thought (from Solovyov to Bulgakov)*, Quincy, Franciscan Press, 1998, p. 172.

¹¹⁹ S. BOULGAKOV, *VI*, p. 161 ; aussi p. 115 : « Ce qui, en l'homme, est son esprit humain, issant de Dieu, est en le Christ le Logos éternel, l'Esprit divin, la Deuxième Hypostase de la Sainte Trinité ».

¹²⁰ S. BOULGAKOV, *Le Paraclet*, p. 69.

¹²¹ Cette interprétation est appuyée aussi par S. BOULGAKOV, *La Sagesse de Dieu. Résumé de sophiologie*, p. 25 : « un caractère de l'esprit est de posséder une hypostase qui demeure dans sa nature, ou d'être le sujet de sa nature ».

Par suite, l'esprit personnel constitue, au sens de Boulgakov, l'hypostase ou le moi, le « souffle de vie », le facteur à la fois « créé et incréé »¹²², ou, plus précisément, l'*image divine* en tant que *réalité* ontologique qui rejoint la nature humaine pour y demeurer :

« L'image de Dieu est le *realissimum ens* dans l'homme, la fondation divine, immobile et indestructible, de son existence. Elle est contenue dans un *souffle de vie* qui a été insufflé en lui par Dieu à la création de l'homme. Dans les écrits de l'Eglise, certaines différences ont été établies par rapport à la façon dont il faut comprendre réellement l'image de Dieu en l'homme... Bien que chacune d'entre elles contienne quelque chose de bien, toutes ces interprétations souffrent d'une certaine étroitesse, dans la mesure où elles passent à côté du *noyau essentiel* de l'être humain, qui consiste dans l'*esprit personnel*, dans l'esprit qui habite dans le corps naturel, animé lui-même par l'âme »¹²³ (nous soulignons).

A vrai dire, l'*image divine*, interprétée ontologiquement, joue un rôle fondamental dans la compréhension boulgakovienne de l'esprit humain, et donc du principe personnel qui intéresse notre recherche¹²⁴. Également sous-entendu dans toutes les religions non-révélees, le caractère personnel de la Divinité est, selon lui, révélé tout au long de l'Ancien Testament¹²⁵ et accompli dans le Nouveau¹²⁶. En ce sens, l'homme dont l'esprit est créé à l'image de Dieu, ne peut qu'être lui aussi constitué comme une personne : « Dieu est une *personnalité*, et celui créé à l'*image de Dieu* est donc aussi une *personnalité* qui a un *esprit personnel* et est donc certainement un *Moi* »¹²⁷. Retenons enfin que l'image divine, l'esprit et la personnalité tiennent ensemble chez Boulgakov, d'où l'importance que nous accordons à son approche de l'esprit.

ii. *Origine de l'esprit / hypostase / personne humaine*. Chaque fois que l'auteur russe s'efforce de percer ce « problème spécial », cette énigme de la personne humaine, en vertu de laquelle « quelque chose de mystérieux sort des profondeurs de la Divinité »¹²⁸ à travers son

¹²² S. BOULGAKOV, *VI*, p. 156.

¹²³ S. BOULGAKOV, « Die christliche Anthropologie », p. 223 (n.t.).

¹²⁴ Une des particularités de l'anthropologie boulgakovienne, c'est son insistance sur l'interprétation ontologique de l'image divine chez l'homme. Voir S. BOULGAKOV, *Le buisson ardent*, p. 66 : « Celle-ci [l'image] n'est évidemment pas qu'une simple similitude, elle constitue l'essence, l'*ens realissimum* de l'homme, lequel est un dieu créé à l'image du „Dieu qui est” » (l'auteur souligne).

¹²⁵ Voir à ce sujet S. BOULGAKOV, *La lumière sans déclin*, p. 150.

¹²⁶ S. BOULGAKOV, « Capita de Trinitate », in *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 3 (1936), p. 155 : « Die Selbstoffenbarung Gottes als *Person*, als *absolutes Subjekt*, durchzieht das ganze Alte Testament und erfüllt sich im Neuen Bund » (n.t.i.).

¹²⁷ S. BOULGAKOV, « Die christliche Anthropologie », p. 224 (n.t.).

¹²⁸ S. BOULGAKOV, *Le buisson ardent*, p. 66.

souffle, il se voit obligé de reconnaître l'incapacité ou la pauvreté de la pensée humaine pour la saisir par ses concepts : « La possibilité même d'une „reproduction” de l'image de Dieu, de l'apparition de nouvelles hypostases est un mystère de Dieu »¹²⁹. De ce fait, vu l'insuffisance de tout concept humain en face d'un tel mystère, la solution trouvée par Boulgakov s'avère assez audacieuse : si la nature humaine est incontestablement *créée*, ce qui fait de l'homme un membre du monde des créatures, l'esprit humain est, en revanche, à la fois *créé* et *incrée*¹³⁰, ce qui fait de l'homme non seulement une créature, mais aussi un « être non-créé, incrée »¹³¹.

Le problème ressenti par tous les critiques de Boulgakov provient de sa façon de parler souvent, avec légèreté, d'un « esprit divin incrée » qui « communique avec la substance divine »¹³², sans se soucier de rappeler toujours l'aspect créé de cet esprit. Or, le risque de proposer ainsi une image panthéiste de l'esprit est très élevé, d'où les fortes accusations mises en avant par Staniloae. Dire, par exemple, que Dieu n'a pas *créé* l'esprit humain, mais qu'Il l'a tiré « des profondeurs de sa nature divine », qu'Il l'« a fait sortir de Lui-même »¹³³ comme une étincelle ou une partie de sa divinité, peut aisément donner l'impression d'une allégation « hérétique »¹³⁴, transgressant le cadre de la réflexion orthodoxe. De fait, nous pouvons trouver une réponse plus explicite à cette problématique dans son ouvrage de 1917, où l'antinomie concernant l'origine des hypostases humaines reçoit un meilleur éclairage grâce à l'articulation des trois notions suivantes : *création*, *naissance* et *émanation*. Tout en étant créés, les principes personnels sont aussi *incrées*, mais cette incréation, perçue aussi comme naissance ou « émanation créatrice »¹³⁵, diffère de l'incréation de Dieu :

« Les hypostases multiples sont à la fois créées et engendrées et émanées. Elles sont *créées*, car, portant l'image de l'éternité, elles ne possèdent pas celle-ci par elles-mêmes, elles ne sont pas *causa sui* ; elles ne connaissent l'éternité qu'en puissance et non pas actuellement. Cependant, elles sont libres du temps et elles le transcendent. Si l'on considère que la création est liée à la temporalité, elles *ne sont pas créées*... En

¹²⁹ S. BOULGAKOV, *La lumière sans déclin*, p. 259.

¹³⁰ S. BOULGAKOV, *VI*, p. 10 : « l'esprit *créé* est similairement éternel et *incrée*, et il porte en lui la conscience de cette éternité et de cette incréation, comme en général de sa *divinité* » (nous soulignons).

¹³¹ S. BOULGAKOV, « Die christliche Anthropologie », p. 222.

¹³² S. BOULGAKOV, *VI*, p. 113.

¹³³ S. BOULGAKOV, « Die christliche Anthropologie », p. 222 (l'auteur souligne).

¹³⁴ Cette accusation semble d'autant plus justifiable que Boulgakov n'hésite pas à employer à ce sujet même des termes controversés. Voir S. BOULGAKOV, *Le buisson ardent*, p. 67 : « il doit aussi à Dieu son origine par un acte non de création, mais d'„insufflation”, d'„émanation” ».

¹³⁵ S. BOULGAKOV, *La lumière sans déclin*, p. 255.

même temps, on peut considérer que les hypostases sont *nées* de Dieu, sorties du sein de son être ; et naissance n'est pas création. Enfin, l'effusion de la puissance divine, qui s'est effectuée quand Dieu insuffla en l'homme l'esprit de vie, se définit le plus approximativement par la notion d'*émanation*, laquelle n'est pas sans liaison avec celle de naissance »¹³⁶ (l'auteur souligne).

De ce texte ressortent deux aspects que Boulgakov tâche toujours de souligner en ce qui concerne l'origine de l'esprit humain : a) d'une part, sa *création* n'est pas similaire à la création du reste du monde, compte tenu du fait qu'elle n'est pas une création à partir de rien ou de quelque chose de déjà créé, mais un acte où Dieu « crée de Lui-même »¹³⁷ ; b) et d'autre part, son *incrétation* n'équivaut pas non plus à l'incrétation de Dieu, pour autant qu'elle n'est pas une émanation involontaire et éternelle de la Divinité, mais l'acte de « souffler », donc un *acte créatif et libre* de Dieu¹³⁸, relevant de la décision libre de Sa volonté. Au fond, si Boulgakov tient souvent à alterner l'aspect créé avec celui incréé et vice-versa, ce n'est que pour mettre en valeur la particularité de l'esprit humain, donc de la personne ou du moi hypostatique, tant par rapport au monde créé que par rapport à l'Esprit Divin incréé, en utilisant à cet effet un registre conceptuel assez non-conformiste comparativement à la théologie traditionnelle. L'origine du moi personnel se distingue, pour ainsi dire, à la fois de l'acte de création qui suppose le temps et le rien, et de l'incrétation qui relève d'une aséité éternelle, tout en les articulant paradoxalement en soi-même. Cela se vérifie, selon Boulgakov, par le fait que le moi humain, bien que soumis au temps et révélé dans le temps, se sent toujours dans sa conscience « en dehors » et « au-dessus du temps »¹³⁹, comme appartenant et aspirant à l'éternité.

De plus, hormis son origine divine, la même conscience du Moi témoigne également de son autodétermination, du fait qu'« il se pose lui-même »¹⁴⁰, ce que Boulgakov appelle le

¹³⁶ S. BOULGAKOV, *La lumière sans déclin*, p. 260.

¹³⁷ S. BULGAKOV, « Die christliche Anthropologie », p. 223 : « Und doch ist das keine Schöpfung „aus dem Nichts“ oder eine neue Schöpfung aus einem Geschaffenen (aus der „Erde“), denn Gott *schafft hier aus Sich Selbst* » (l'auteur souligne).

¹³⁸ *Ibidem*, p. 223.

¹³⁹ S. BULGAKOV, *Die Tragödie der Philosophie*, p. 25 : « Indem sie außerzeitlich ist, ist sie zugleich auch überzeitlich, ihr gehört die Ewigkeit, sie ist ebenso und im selben Sinne ewig wie Gott, der Selbst, aus Sich, dem Menschen bei dessen Erschaffung Seinen Odem eingehaucht hat » ; aussi S. BOULGAKOV, *La lumière sans déclin*, p. 186.

¹⁴⁰ S. BOULGAKOV, *EA*, p. 73 : « le moi porte en lui-même la preuve tant du fait qu'il se pose lui-même, c'est-à-dire la preuve de son être par soi, que du fait qu'il a une origine, qu'il est „produit“, c'est-à-dire créé ».

« mystère d'une autodétermination suréternelle en Dieu »¹⁴¹. En effet, à la différence des autres créatures mises en existence sans être consultées, les esprits humains sont créés par la toute-puissance divine, mais dans leur *liberté*, « en vertu de laquelle il leur est donné de participer en quelque sorte à leur propre création et d'accepter d'être »¹⁴². À aucun instant l'esprit humain ne peut être manipulé comme un *objet* dépourvu de conscience, étant donné sa constitution de sujet dès sa première apparition à l'existence. Sa création réside, à proprement parler, dans un *appel* de Dieu à l'existence, suivie par une *réponse affirmative*¹⁴³ de la part de la nouvelle hypostase : « D'une part, le Moi est, selon Boulgakov, effectivement créé, son origine n'est pas en lui-même, mais en un „ailleurs” ; d'autre part, il n'a pas pu être créé comme une chose, en quelque sorte sans son avis ; il fallait qu'il fût amené à être créé par une autodétermination, que son consentement lui fût demandé pour qu'il soit »¹⁴⁴. En bref, à part l'antinomie du créé et de l'incrété appliquée à l'esprit humain, le théologien russe en rajoute ici, peut-on dire, une autre, à savoir l'antinomie du *créé* et de l'*autocrété*¹⁴⁵ ou de l'autodéterminé.

En ce sens, sans avoir l'intention d'exonérer Boulgakov des critiques suscitées par un bon nombre de ses assertions osées et très risquées, surtout quand il conçoit cet esprit comme une partie de la Divinité à travers laquelle l'homme participerait à toute la nature divine¹⁴⁶, nous pouvons toutefois constater que les reproches de Staniloae concernant le panthéisme du Moi humain ne sont pas complètement justifiés. Sans tenir compte de l'approche antinomique qui structure la réflexion sophiologique de Boulgakov, Staniloae ne retient unilatéralement que le côté *incrété* de cet esprit personnel, en le qualifiant de panthéiste, tandis que toute l'œuvre boulgakovienne s'efforce d'éclairer son origine *créée*¹⁴⁷, mais créée d'une façon bien particulière et mystérieuse par rapport aux autres créatures¹⁴⁸. C'est à défaut d'un terme spécial pour cet acte que l'option de Boulgakov porte sur l'antinomie du créé et de l'incrété. D'ailleurs, comme nous l'avons déjà signalé, le monde entier est, chez lui, dans un certain sens, créé et incrété, en vertu de

¹⁴¹ S. BOULGAKOV, *L'Ami de l'Epoux : de la vénération orthodoxe du Précurseur* (trad. par C. Andronikof et T. Maillard), Paris, L'Age d'Homme, 1997, p. 34.

¹⁴² S. BOULGAKOV, *Le buisson ardent*, p. 34.

¹⁴³ S. BOULGAKOV, *VI*, p. 10.

¹⁴⁴ S. BOULGAKOV, *EA*, p. 73.

¹⁴⁵ S. BULGAKOV, *Philosophy of economy. The world as household*, p. 203.

¹⁴⁶ S. BULGAKOV, « Die christliche Anthropologie », p. 226.

¹⁴⁷ Voir en ce sens ce qu'il dit de l'esprit d'Adam, cf. S. BOULGAKOV, *Le buisson ardent*, p. 66 : « L'esprit d'Adam ne perd pas son caractère créé à cause de cette sienne origine. Adam est une créature... ».

¹⁴⁸ Les esprits « font partie du créé, mais ils en sont une forme supérieure. Ils occupent une place spécifique dans la vie de la nature », cf. S. BOULGAKOV, *EA*, p. 157.

sa *sophianité*, c'est-à-dire de ses prototypes (racines) existant éternellement en Dieu. Or, s'appuyant sur les *logoi* divins (les raisons ou les modèles divins) de saint Maxime le Confesseur, la vision cosmologique même de Staniloae se rapproche considérablement de cette sophianité boulgakovienne, à cette différence près qu'il ne l'exprime jamais dans cette dialectique du créé et de l'incrée¹⁴⁹.

b) La nature humaine : âme et corps (οὐσία)

En prenant comme point de départ l'assertion selon laquelle l'homme est un « esprit incarné », notre analyse s'est jusqu'ici intéressée à la notion d'esprit, ce qui nous permet, pour la suite, de focaliser notre attention sur la deuxième partie de l'expression, à savoir son *incarnation*. L'esprit humain, qui n'est que le principe personnel de l'homme, habite constitutivement une nature humaine, il la renferme en soi, ce qui signifie que, mis à part sa *vie spirituelle* due à sa participation à la vie divine, il a aussi une *vie naturelle*, une existence psychique et corporelle¹⁵⁰ : « l'esprit personnel a en soi sa nature, où il vit, se réalisant sans trêve à travers elle pour soi-même, se définissant et se découvrant à soi-même »¹⁵¹. Dit autrement, toute personne ou sujet humain est ontologiquement lié à la nature humaine, est immanent à elle, de telle sorte qu'on peut le définir comme « nature hypostatique »¹⁵², comme unité ontologique de nature et d'hypostase. L'assertion boulgakovienne se rapproche sur ce point de la conception patristique, laquelle affirme qu'hypostase et nature n'existent jamais l'une sans l'autre ; l'hypostase et la nature ne peuvent nullement se manifester comme des principes indépendants l'un de l'autre¹⁵³, pour autant qu'elles ne soient constituées qu'en fonction l'une de l'autre.

Pour ce qui est strictement de la nature humaine, celle-ci représente la synthèse du *corps* et de l'*âme*, synthèse exprimée parfois par les expressions « corps animé » ou « corps vivant ». Par son corps, l'homme appartient au monde créé, résume en soi le monde entier, lequel

¹⁴⁹ Dans son essence, le monde est, chez Staniloae, fondamentalement *créé*, mais à la base de ses raisons et énergies créées, qui la composent, se trouvent des raisons et des énergies divines *incrées*. En d'autres termes, la vision même de Staniloae conçoit quelque chose d'incrée à l'intérieur du monde créé. Mais à la différence de Boulgakov, il préserve toujours la frontière entre l'incrée divin et le créé cosmique : ce qui est incrée ne relève que de l'être de Dieu, bien que le créé se fonde sur lui.

¹⁵⁰ S. BOULGAKOV, *Le Paraclet*, p. 288.

¹⁵¹ S. BOULGAKOV, *VI*, p. 7.

¹⁵² S. BOULGAKOV, *Le Paraclet*, p. 122.

¹⁵³ S. BOULGAKOV, *La Sagesse de Dieu. Résumé de sophiologie*, p. 38 : « Son esprit ne peut exister sans le corps, pas plus que le corps, séparé de l'esprit... Séparé de l'esprit, il cesse d'exister en tant que corps, il n'est plus qu'un cadavre, de la simple matière » ; voir également S. BOULGAKOV, *VI*, p. 109.

devient en ce sens son humanité ; et par son âme, il « vit de la vie de ce monde »¹⁵⁴, partage la vie naturelle ou animale du monde. Retenons ici, comme particularité boulgakovienne par rapport à l'approche orthodoxe traditionnelle, le fait que la formation tant du corps que de l'âme animale est due à la conception naturelle des parents : « les parents font, dit-il, naître non seulement le corps, mais aussi l'âme animale », c'est-à-dire l'ensemble de l'âme et du corps, auquel vient ensuite s'ajouter l'esprit créé en Dieu. Or cet aspect conduit Boulgakov à avancer explicitement deux origines différentes pour l'homme : « pour le corps réuni avec l'âme ou, simplement, pour le corps vivant, d'une part, et pour l'esprit, l'hypostase, l'image de Dieu, de l'autre »¹⁵⁵, ce qui risque en effet d'accentuer l'idée d'un *dualisme* anthropologique, contrairement à son projet d'articuler de cette manière la thèse générationniste (naissance de l'âme par les parents) à la thèse créationniste (création de l'esprit en Dieu).

Cela étant, un rôle spécifique est joué ici par cette *âme animale*, comme l'appelle Boulgakov, en raison du fait qu'elle constitue le « principe intermédiaire qui relie l'esprit au monde créé »¹⁵⁶, et fait, plus exactement, la jonction entre l'esprit et le corps humain :

« En l'homme, l'esprit communique avec le corps d'une façon *non* immédiate, mais par l'intermédiaire de l'âme, qui est tournée et vers le corps et vers l'esprit : elle est le principe actif du corps et le lieu de l'esprit. Elle transmet au corps l'énergie de l'esprit, et l'esprit se rend maître du corps à travers elle, dans la mesure où elle-même est docile au vouloir de l'esprit »¹⁵⁷ (l'auteur souligne).

En tant que pouvoir ou force de la vie corporelle, l'âme animale réside, selon notre théologien, dans le *sang*, qui devient ainsi l'« intermédiaire » entre l'esprit et le corps, ou entre le spirituel et le matériel¹⁵⁸. Et si le sang contient l'âme qui est, quant à elle, la demeure de l'esprit, le sang devient alors le siège de l'esprit lui-même. Mais ce qui importe le plus, c'est le lien indivisible entre l'esprit et l'âme, en vertu duquel Boulgakov entend expliquer l'immortalité de la personne. Selon lui, la coupure opérée par la mort ne sépare l'esprit que du corps, parce que son âme (énergie de vie) qui appartient « intégralement au monde créé », en étant soi-même privée de

¹⁵⁴ S. BOULGAKOV, *VI*, p. 99.

¹⁵⁵ S. BOULGAKOV, *Le buisson ardent*, p. 69.

¹⁵⁶ S. BOULGAKOV, *EA*, p. 272.

¹⁵⁷ S. BOULGAKOV, *VI*, p. 313.

¹⁵⁸ S. BULGAKOV, *The Holy Grail and the Eucharist* (trad. par B. Jakim), Hudson, Lindisfarne Books, 1997, p. 24 : « The blood is *intermediate* between spirit and body, between spiritual and material being, as their living connection. Even though the blood is only a particular kind of fluid that belongs to the physical world, it contains the riddle of life, the soul of the body, this soul's animal entelechy » (l'auteur souligne).

l'immortalité personnelle¹⁵⁹, demeure toujours liée à l'esprit, bien que réduite à un état de potentialité¹⁶⁰. Et grâce à ce lien, l'immortalité propre seulement à l'esprit se communique aussi à l'âme¹⁶¹, au moyen de laquelle l'esprit marque à jamais sa liaison avec le corps lui-même. C'est enfin de cette façon que la personnalité reste reliée même dans la mort avec son corps¹⁶².

Pour résumer ce sous-chapitre abordant le côté ontologique de l'esprit humain, quatre aspects importants sont à souligner : a) dans la structure tripartite de l'homme, l'*esprit* assimilable à l'hypostase, au Moi ou à la personne, représente le « souffle de vie » procédant de Dieu, à savoir le principe divin qui met l'homme dans un rapport particulier avec Dieu ; b) concernant son *origine*, celle-ci est particulièrement *antinomique*, car l'esprit est à la fois *créé* sans être assimilable aux autres créatures, et *incrée* sans être identique à Dieu, ce qui infirme en grande partie l'accusation de panthéisme, d'autant plus qu'il est aussi *auto-créé* ou autodéterminé ; c) l'*image divine*, localisée précisément dans cet esprit, occupe une place particulière dans l'analyse boulgakovienne de la *personnalité* humaine ; et d) la *nature* humaine, composée du corps et de l'âme animale, représente le principe cosmique de l'homme où demeure, se révèle et se réalise l'esprit humain.

4. L'« esprit personnel » : personnalité¹⁶³ de l'esprit

Après avoir repéré quelques éléments d'ordre ontologique relatifs à l'esprit humain, en partant de l'expression « esprit incarné », penchons-nous maintenant sur la *personnalité* de cet esprit, qui est à rapprocher d'une autre expression boulgakovienne très fréquente, celle d'« esprit personnel ». Que comprend le théologien russe par le côté « personnel » de cet esprit ? En quoi consiste plus précisément sa personnalité (ou personnalité) ? Dans tous ses textes polarisés sur les spécificités de l'esprit, Boulgakov souligne constamment que tout esprit est par définition un esprit *personnel* ou, ce qui revient au même, selon lui, un esprit *hypostatique* : « l'esprit et l'esprit

¹⁵⁹ S. BOULGAKOV, *VI*, p. 59 : « L'âme animale est créée comme toute chose, c'est pourquoi l'immortalité personnelle ne lui appartient pas, car elle est impersonnelle ».

¹⁶⁰ S. BOULGAKOV, *EA*, p. 272-273.

¹⁶¹ S. BOULGAKOV, *The Holy Grail and the Eucharist*, p. 25.

¹⁶² S. BOULGAKOV, *VI*, p. 314 : « La personnalité, avec sa vie spirituelle développée, reste reliée même dans la mort avec son corps individuel, qui demeure le lieu spécial de sa présence, nonobstant son séjour dans l'au-delà, c'est-à-dire sa désincarnation ».

¹⁶³ A cause des valences psychologiques du terme *personnalité*, on préfère l'alterner avec celui de *personnalité* désignant précisément la condition personnelle de l'être humain (en anglais *personhood*).

personnel sont des synonymes, car le fait d'être *personnel* est une particularité de l'esprit »¹⁶⁴. Or les déterminants fondamentaux de cette personnalité sont d'une part la *liberté* en tant qu'« essence, nature même du Moi »¹⁶⁵, et d'autre part, la *conscience*, appelée souvent *hypostase*, en dehors de laquelle il n'existe pas d'esprit¹⁶⁶. En outre, la *volonté* en tant que source de liberté, ainsi que la *conscience* se retrouvent chez Boulgakov dans un rapport indissoluble, d'où le syntagme « liberté consciente »¹⁶⁷ référée à la personnalité humaine, syntagme repéré également chez Staniloae.

a) La conscience personnelle

Plus qu'autre chose, la conscience semble jouer un rôle tout à fait central dans les assertions boulgakoviennes concernant l'esprit ; nier la conscience personnelle de l'esprit, cela revient à nier sa personnalité même¹⁶⁸, puisque « l'esprit est avant tout *personnalité* en tant que conscience personnelle »¹⁶⁹. Un esprit impersonnel ou anhypostatique, un esprit dépourvu de sa conscience, ne saurait être qu'une abstraction conceptuelle¹⁷⁰. Or cet aspect prouve, selon Meerson, l'influence de l'*idéalisme* allemand dans la réflexion boulgakovienne¹⁷¹.

Notons ici qu'une des particularités de Boulgakov relève de la relation synonymique qu'il instaure entre la *conscience* et l'*hypostase*, et qui ressort de ce passage : « Dieu est Esprit ; comme tel, Il a une conscience personnelle de soi, l'„hypostase”, et une nature, l'„essence”, (οὐσία) »¹⁷². Comme preuve que la personnalité est définie au moyen de la conscience ou de l'*hypostase*¹⁷³, on peut retenir un texte parallèle où l'*hypostase* est simplement remplacée par la personnalité : « Dieu est Esprit. La personnalité et la nature sont inhérentes à l'Esprit »¹⁷⁴. Créé à

¹⁶⁴ S. BULGAKOV, « Die christliche Anthropologie », p. 224 (l'auteur souligne).

¹⁶⁵ S. BULGAKOV, *Philosophy of economy. The world as household*, p. 212 : « Freedom is the very essence, the very nature of the I (as Fichte demonstrated), and therefore cannot be taken away from or lost to the living person ».

¹⁶⁶ S. BULGAKOV, « Hypostasis and Hypostaticity : Scholia to *The Unfading Light* », p. 18 : « Outside of self-consciousness spirit does not exist ; every spiritual being is aware of itself as I, is I ».

¹⁶⁷ S. BULGAKOV, *Philosophy of economy. The world as household*, p. 200 : «...but will achieves its full expression only given full self-consciousness. Only the individual personality possesses fully conscious freedom » ; aussi p. 207.

¹⁶⁸ S. BOULGAKOV, *La Sagesse de Dieu. Résumé de sophiologie*, note 19, p. 37.

¹⁶⁹ S. BOULGAKOV, *VI*, p. 7 ; aussi S. BOULGAKOV, *Le Paraclet*, p. 373.

¹⁷⁰ S. BOULGAKOV, *La lumière sans déclin*, p. 259.

¹⁷¹ M. A. MEERSON, *The Trinity of Love*, p. 169.

¹⁷² S. BOULGAKOV, *VI*, p. 13.

¹⁷³ Tandis que le sens grec du terme *hypostase* se réfère non seulement à des personnes mais aussi à des objets inanimés, Boulgakov ne fait, selon Meerson, que le revitaliser à l'aide du sens existentialiste et moderne de la *personne*, cf. M. A. MEERSON, *The Trinity of Love*, p. 161.

¹⁷⁴ S. BULGAKOV, « Capita de Trinitate », p. 215. Voir ici le sous-chapitre suggestivement intitulé « Hypostase und Usia, Persönlichkeit und Wesen ».

l'image de l'Esprit divin, l'esprit humain comporte la même structure ; il lui est aussi propre « d'avoir une conscience personnelle, une hypostase, et une nature », ou, ce qui revient au même, un « Moi en tant que conscience personnelle » et une nature¹⁷⁵. A chaque fois où le théologien russe se réfère à l'hypostase ou au Moi, il entend en particulier par ces termes la *conscience* constitutive à tout esprit¹⁷⁶. Pour élucider ainsi un aspect important, les expressions « esprit personnel » ou « esprit hypostatique » signifient avant tout l'*esprit conscient*, et c'est sur ce dernier que repose spécialement, selon notre auteur, la *personnalité* de l'homme¹⁷⁷.

Toutefois, à partir de 1912, Boulgakov souligne à plusieurs reprises l'impossibilité de réduire la personnalité humaine à sa conscience seule, en raison du fait que l'esprit humain habite une nature créée que la lumière de sa conscience ne peut percer en intégralité et d'un seul coup : « la personnalité est, remarque-t-il, incommensurablement plus profonde et plus vaste que sa conscience », puisqu'en dessous ou en arrière de cette dernière se trouvent les sphères de la « sous-conscience » ou de la « pré-conscience »¹⁷⁸, qui composent elles aussi la personnalité :

« L'homme est une hypostase, une personne. Celle-ci a sa profondeur et sa surface : sous la *conscience*, il y a les couches, en nombre indéterminé, de vie *inconsciente* ou, plutôt, *pré-* ou *sur-consciente*. La conscience actuelle n'épuise pas la personne, elle n'en est que le phénomène ou le mode. Tout contenu de la conscience n'en porte pas moins la forme de l'hypostase et s'éprouve comme un état de la personne »¹⁷⁹.

Le Moi conscient, en tant qu'expression indubitable de la vie personnelle, pousse des profondeurs d'un Moi rêveur, il plonge ses racines dans la « nuit de l'inconscience, plus précisément dans la *pré-conscience* de l'enfance »¹⁸⁰, d'où il surgit pour se développer et se clarifier progressivement. Or l'inconscience a ici plutôt le sens d'un *état de potentialité* que d'une impossibilité de conscience. Un Moi inconscient, au sens propre du terme, comme base pour le Moi conscient, serait une hypothèse inadmissible, raison pour laquelle il vaut mieux éclairer cet

¹⁷⁵ S. BOULGAKOV, *Le Paraclet*, p. 69.

¹⁷⁶ S. BULGAKOV, *Die Tragödie der Philosophie*, p. 146 : « Das Ich kann nicht bewußtlos sein, denn es ist ja Bewußtsein » ; « der Geist kann nicht bewußtlos oder in Bewußtlosem sein ».

¹⁷⁷ Voir en ce sens l'expression « the concept of person as spirit conscious of nature », reprise de l'« Introduction » de S. BULGAKOV, *The Lamb of God* (trad. par B. Jakim), Grand Rapids, W.B. Eerdmans Pub. Co., 2008, p. 36. Cette Introduction fait défaut dans la traduction française.

¹⁷⁸ S. BULGAKOV, *Philosophy of economy. The world as household*, p. 53.

¹⁷⁹ S. BOULGAKOV, *La lumière sans déclin*, p. 258.

¹⁸⁰ S. BOULGAKOV, *VI*, p. 191 (l'auteur souligne).

aspect à l'aide de la distinction entre la conscience *in potentia* et la conscience *in actu*¹⁸¹. Cela signifie, par suite, que la personnalité de l'homme, à savoir sa conscience personnelle de soi, est « plongée dans le devenir »¹⁸², tout comme sa vie psychique et corporelle ; elle s'éveille, vit et se développe, en se réalisant dans le temps comme une évolution, comme une prise progressive en conscience de soi-même, d'où les divers degrés de conscience propre à la personne humaine. À la différence du Moi divin, où il n'y a pas de place pour une telle obscurité insaisissable à sa conscience¹⁸³, et où il n'a y pas non plus un devenir de celle-ci, la lumière consciente du Moi humain éclaire, de manière progressive, seulement une zone limitée autour du Moi, zone qui s'étend toujours plus, mais dont les bords ne sont jamais atteints : « La conscience de soi éclaire la nature créée, mais ne la pénètre pas tout entière. Celle-ci représente un donné obscur, pas complètement illuminé par l'hypostase, un domaine inconscient ou subconscient qui n'entre qu'en partie et graduellement dans la vie consciente »¹⁸⁴. C'est une raison supplémentaire pour laquelle la profondeur insondable de l'esprit hypostatique ou de la personne humaine ne se confine pas à sa conscience manifestée¹⁸⁵, à sa conscience *in actu*, mais relève également de sa pré-conscience ou conscience *in potentia*, difficile à explorer et à exprimer conceptuellement.

Enfin, une autre différence signalée par Boulgakov entre le Moi divin et le Moi humain vise l'*absoluité* du premier, en vertu de sa « tri-hypostaticité », et la *relativité* du second, en vertu de sa « mono-hypostaticité ». Tandis que l'esprit divin tri-hypostatique se suffit à soi-même, en étant parfaitement limpide à soi-même, l'esprit humain mono-hypostatique est « limité dans sa conscience personnelle, dans la mesure où il postule pour soi d'autres compersonnalités »¹⁸⁶. Pour le formuler autrement, le Moi en tant que conscience a toujours besoin d'autres Moi pour s'affirmer et se confirmer, c'est-à-dire de *Toi* et de *Lui*, en l'absence desquels il « perd conscience de soi-même dans sa propre ipséité »¹⁸⁷, car la conscience personnelle ne se manifeste pleinement que dans la *relation* indissoluble aux autres. Or ces autres, dans le cas du Moi divin, lui sont

¹⁸¹ S. BULGAKOW, *Die Tragödie der Philosophie*, p. 144 ; aussi p. 146 : « Und diese Sonne der Vernunft kann nicht ihre Erklärung aus dem Prinzip der Finsternis finden, das Bewußtsein oder das Ich kann nicht aus irgend etwas entstehen ».

¹⁸² S. BOULGAKOV, *VI*, p. 157.

¹⁸³ S. BULGAKOV, « Capita de Trinitate », p. 221 : « So gibt es also in Gott, im Unterschied zum kreatürlichen Geist, der in seiner eigenen Natur eine ihm selbst unbekannte Gegebenheit enthält, keinen Raum für die ungreifbare Finsternis..., keine Gegebenheit und keine ihr entsprechende Aufgegebenheit. Die Natur ist hier für das Selbstbewusstsein bis ins letzte transparent und wird von ihm absoluter und erschöpfender weise verwirklicht ».

¹⁸⁴ S. BOULGAKOV, *EA*, p. 238.

¹⁸⁵ S. BULGAKOV, *Die Tragödie der Philosophie*, p. 25.

¹⁸⁶ S. BOULGAKOV, *Le Paraclét*, p. 70.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 62

intérieurs, grâce à sa tri-hypostaticité, ce qui équivaut à une *conscience plénière* de soi-même, à une personnalité absolue, tandis que dans le cas du Moi humain, ces autres lui sont à jamais extérieurs, en vertu de sa constitution mono-hypostatique, d'où la relativité de sa personnalité, donc la *finitude de sa conscience* de soi-même.

b) La liberté personnelle

En ce qui concerne la liberté, l'autre déterminante de la personnalité, Boulgakov la met en lien étroit avec la *vie*, qu'elle soit créée ou incréée, en déclarant que la liberté est « en général propre à tout ce qui vit »¹⁸⁸, parce que la *vie* est un *mouvement*, une action, un dynamisme qui implique naturellement une certaine autoposition et suppose une certaine source en soi-même. Dans son ouvrage de 1912¹⁸⁹, où il se propose de défendre la volonté libre de l'individu, Boulgakov définit la liberté comme *auto-causalité*, ou « capacité d'agir de soi-même » ; prise en ce sens, la liberté est considérée comme un « attribut nécessaire des êtres vivants »¹⁹⁰, donc non seulement des êtres spirituels. C'est une idée qui traverse d'ailleurs toute son œuvre ; le livre de 1942, paru peu avant sa mort, évoque, outre la liberté personnelle, une liberté de créature, une « liberté propre au monde animal » que l'auteur n'hésite pas à appeler « liberté impersonnelle »¹⁹¹, naturelle et instinctive, donc très différente de la liberté des êtres spirituels. Le fondement de cette liberté de créature, Boulgakov le repère dans le *rien* d'où surgit le monde, car c'est en fonction de cette base ontologique que le monde obtient, selon lui, un être indépendant, un être extra-divin, qui peut d'une certaine manière se poser par soi-même : « La base sur laquelle s'appuie la liberté de créature est le néant. En appelant celui-ci à l'être, la puissance divine s'est limitée : elle a donné lieu à la liberté. Cet abaissement divin en faveur du néant de créature constitue le fondement positif de la puissance et de la liberté de créature »¹⁹². Si de par son fondement positif, à savoir les *idées* ou les *principes* divins constitutifs du créé, le monde ignore la liberté pour se relier à Dieu, en revanche, de par son fondement négatif, à savoir le *rien* ensemencé par ces principes divins, il acquiert la possibilité d'une liberté, en vertu de son être distinct de l'être divin.

¹⁸⁸ S. BOULGAKOV, *VI*, p. 64.

¹⁸⁹ C. EVTUHOV, « Introduction », in S. BULGAKOV, *Philosophy of economy. The world as household*, p. 16.

¹⁹⁰ S. BULGAKOV, *Philosophy of economy. The world as household*, p. 199 : « Freedom, or the capacity for self-causality—aseism—constitutes a necessary attribute of living beings, whereas necessity is mechanism—a lifeless principle ».

¹⁹¹ S. BOULGAKOV, *EA*, p. 105-106.

¹⁹² S. BOULGAKOV, *La lumière sans déclin*, p. 192.

Toutefois, bien que notre théologien reconnaisse à tout être vivant une certaine capacité de liberté, comprise plutôt dans le sens d'une *autodétermination* naturelle, il insiste dès le début de ses recherches philosophiques et théologiques sur le fait que « la liberté réelle n'appartient qu'à l'esprit »¹⁹³, grâce au lien indivisible entre sa *conscience* et la vraie liberté, qui se démarque ainsi par son aspect *créatif*. La liberté au sens propre du terme, la liberté capable de créer, n'est que celle de la personne consciente, et sur ce point Boulgakov se rapproche considérablement de Staniloae : « La liberté est personnelle, elle est enracinée dans la vie de la personne, elle est une manifestation de celle-ci »¹⁹⁴. Même si la liberté caractérise le vivant en général, on remarque cependant que l'esprit personnel possède, parmi tous les vivants, la liberté comme sa propre « essence », étant donné que lui seul est le « principe éternellement vivant et actif »¹⁹⁵. Cela lui confère, plus qu'aux autres vivants, une certaine *aséité*, une « faculté d'auto-détermination créatrice »¹⁹⁶, une capacité particulière d'être la source ultime de ses actes conscients. Mais cette liberté reste néanmoins, dans le cas des esprits créés, une liberté non absolue, une liberté liée de manière antinomique avec la *nécessité* : « La liberté créée est toujours relative... Elle est corrélative avec la nécessité »¹⁹⁷. En raison de sa constitution d'*esprit incarné*, la personne humaine est toujours une synthèse du sujet et de l'objet, ce que Boulgakov interprète au sens d'un « conglomérat totalement inextricable de liberté et de nécessité »¹⁹⁸. L'hypostase en tant que principe de liberté s'unit avec sa nature en tant que principe de nécessité et c'est leur jonction qui fonde, selon lui, cette antinomie propre à la personne créée.

Finalement, ce qui attire ici le plus notre attention, c'est le fait que la liberté constitue, chez Boulgakov, la « propriété inamissible » de l'esprit¹⁹⁹, l'essence ou la « nature même du Moi »²⁰⁰ et, par voie de conséquence, elle est une composante essentielle de la personnalité humaine, outre la *conscience* : « la liberté est, dit-il, d'abord fonction du principe personnel. En

¹⁹³ S. BULGAKOV, *Philosophy of economy. The world as household*, p. 199.

¹⁹⁴ S. BOULGAKOV, *EA*, p. 105.

¹⁹⁵ S. BULGAKOV, *Die Tragödie der Philosophie*, p. 172.

¹⁹⁶ S. BOULGAKOV, *VI*, p. 65.

¹⁹⁷ S. BOULGAKOV, *EA*, p. 102 ; voir aussi p. 108 : « la liberté créée est antinomique : elle est liée à la nécessité, laquelle est pour elle une limite en même temps que la condition de sa manifestation, en tant que donnée par rapport à un proposé ».

¹⁹⁸ S. BULGAKOV, *Philosophy of economy. The world as household*, p. 210 : « And yet the subject is immersed in this object, freedom is tightly soldered to necessity—so much so that they can be distinguished only through philosophical analysis... The individual as a living synthesis of subject and object therefore represents a completely inextricable conglomeration of freedom and necessity, of I and non-I ».

¹⁹⁹ S. BOULGAKOV, *VI*, p. 64.

²⁰⁰ S. BULGAKOV, *Philosophy of economy. The world as household*, p. 212.

tant qu'autonomie d'être, *personne* est synonyme de liberté, comme actualité ou auto-détermination. En dehors de cela, la personne n'existe pas »²⁰¹. Or cette assertion boulgakovienne, très importante au sein de notre analyse, nous permet de repérer une convergence considérable à ce sujet entre Staniloae et le théologien russe, d'autant plus que la liberté relève, aussi pour ce dernier, de l'*image divine* dans l'homme²⁰² : « Dieu... en tant que la Liberté elle-même, a voulu dans son amour honorer l'homme avec son image, c'est-à-dire la liberté »²⁰³. Ce n'est pas par hasard que dans le sous-chapitre « L'image et la ressemblance » de son chef-d'œuvre *Du Verbe incarné* (1932)²⁰⁴, très apprécié d'ailleurs par Staniloae dans sa jeunesse, l'auteur russe se penche en particulier sur « la liberté de l'esprit – autoposition créatrice », en insistant sur son aspect *créatif*. C'est enfin cet aspect qui particularise la liberté de l'esprit ou du Moi humain par rapport aux autres créatures, en éclairant la personne comme « principe de création et de liberté »²⁰⁵.

Tout bien considéré, on peut maintenant donner sans équivoque une réponse à la question soulevée au début de ce sous-chapitre : par le côté *personnel* de l'esprit, le théologien russe comprend en particulier la *conscience* et la *liberté*, toutes deux étant des reflets de l'*image divine* en l'homme. En effet, pour Boulgakov l'image divine se réfère, comme on l'a vu, principalement à l'esprit humain, plus précisément à la *personnalité* de cet esprit²⁰⁶. Retenons donc, comme particularité boulgakovienne, l'aspect *antinomique* de cette personnalité, dû à sa *relativité*, à son articulation avec la nature psychique et corporelle. A la différence de la personnalité divine, comprise comme liberté et conscience *absolues*, l'antinomie de la personnalité humaine conjugue d'une part la *conscience* avec l'*inconscience* (que Boulgakov préfère appeler *pré-* ou *sur-conscience*), et d'autre part, la *liberté* avec la *nécessité* ; d'où le destin de l'homme de créer toujours sa personne, de faire avancer l'image vers la ressemblance avec Dieu.

²⁰¹ S. BOULGAKOV, *EA*, p. 103.

²⁰² Voir S. BOULGAKOV, *Le Paraclét*, note 1, p. 299 où l'auteur parle de « ce que l'homme a reçu de plus précieux dans l'image de Dieu, à savoir sa personnalité et sa liberté » ; voir aussi S. BOULGAKOV, *EA*, p. 78.

²⁰³ S. BOULGAKOV, *Philosophy of economy. The world as household*, p. 202 (n.t.).

²⁰⁴ S. BOULGAKOV, *VI*, p. 64-80.

²⁰⁵ S. BOULGAKOV, *EA*, p. 109.

²⁰⁶ S. BOULGAKOV, « Die christliche Anthropologie », p. 226.

5. Le « Moi sobornique »²⁰⁷ : relationnalité de l'esprit

Si jusqu'à présent notre analyse s'est intéressée surtout à l'esprit pris en soi-même, à son côté ontologique et personnel, ce sous-chapitre vise son côté *relationnel*, côté relevant également de l'*image divine* imprimée en lui :

« Il n'est pas, dit Boulgakov, dans la nature de l'esprit humain de se fermer sur soi-même et de se rendre impénétrable. Il est créé à l'image de l'esprit divin, lequel, étant un et trihypostatique, est par là même „composé” et transparent à soi-même... Les esprits de créature sont aussi disposés à un être „en commun”, en tant que genre (humain)... Cette „osmose” des esprits créés, cette faculté de subir des „influences”, se manifeste non seulement par une certaine communauté de vie dans les limites de l'essence de créature, ce qui va de soi ; mais encore par la capacité de recevoir la vie divine, d'être divinisé »²⁰⁸.

En d'autres termes, l'esprit, ce principe personnel, comporte comme structure fondamentale *l'ouverture à l'autre*, la faculté de participer à la *communauté de vie* tant avec les autres esprits humains qu'avec Dieu²⁰⁹, l'Esprit absolu, son Archétype. D'ailleurs, comme nous l'avons constaté, la conscience du Moi est intimement liée au Toi et au Lui, d'où le geste de Boulgakov de percevoir dans la *relationnalité* de l'esprit l'« axiome général »²¹⁰ de son existence. En ce sens, après un premier regard succinct sur la constitution *sobornique* (catholique) du Moi humain²¹¹, l'analyse de ce sous-chapitre se penchera sur l'*amour*, conçu par notre auteur comme « l'essence de l'esprit et de sa vie »²¹², en vertu de sa création à l'image de l'Esprit divin dont la substance est l'amour²¹³.

a) La structure sobornique du Moi

Tout d'abord, il convient de savoir que la théorie boulgakovienne de la personnalité est, selon Meerson, développée en continuité avec la relationnalité « Je-Tu » du philosophe

²⁰⁷ L'expression, traduite aussi par le « Moi catholique », est reprise de S. BULGAKOV, « Capita de Trinitate », p. 210.

²⁰⁸ S. BULGAKOV, *Le Paraclét*, p. 288-289 ; aussi p. 146.

²⁰⁹ De plus, la communion de l'esprit humain à la Divinité représente, aux yeux de Boulgakov, la « profondeur divine et éternelle de sa personnalité », cf. S. BULGAKOV, *VI*, p. 162.

²¹⁰ S. BULGAKOV, *Le Paraclét*, p. 216 : « On peut même poser comme un axiome général relatif à son existence que son esprit n'est *jamais* seul ni clos sur soi-même, mais qu'il se trouve toujours en commerce avec d'autres esprits et qu'il reçoit d'eux une inspiration » (l'auteur souligne).

²¹¹ Voir S. BULGAKOV, « Capita de Trinitate », p. 151.

²¹² S. BULGAKOV, *Le Paraclét*, p. 69.

²¹³ S. BULGAKOV, *La lumière sans déclin*, p. 198 : « Dieu est Amour. L'amour n'est pas une qualité ou un attribut, ni un prédicat, c'est la substance même de Dieu ».

Feuerbach²¹⁴ que Buber estime être le vrai fondement du personnalisme, grâce à sa découverte du *Tu*. Selon Buber, l'un des représentants du personnalisme dialogique, cette découverte feuerbachienne du *Tu* peut être appréciée comme la « révolution copernicienne » de la pensée moderne, aussi riche en conséquences que la découverte du *Je* par Fichte²¹⁵. C'est pour cette raison que sa reprise par Boulgakov n'est pas du tout une démarche singulière à l'époque. Les spécialistes parlent de l'existence d'autres théories similaires sur la personnalité, telles que les théories de Viatcheslav Ivanov, l'ami et le voisin de Boulgakov à Moscou²¹⁶, et Serge Askoldov, son collègue à la Société de religion et philosophie à Moscou²¹⁷, qui rejettent la notion d'un Moi isolé et postulent le Moi comme réalité ouverte au Toi.

Pour ce qui est strictement du Moi humain, l'approche de Boulgakov part d'une antinomie saisie à l'intérieur de lui-même. Le Moi n'est pas *un donné*, mais un *actus purus*, une autoposition, c'est-à-dire qu'il se donne soi-même. Or l'antinomie ressort au moment où il entre en contact avec le domaine du *non-moi*, le domaine du donné, qui se révèle être une limite du Moi, une limite de son autoposition. Ou pour mieux dire, le non-moi se révèle être autant une *limite* du Moi qu'un *miroir* pour le Moi. Il existe le risque que l'autoposition du Moi s'érige dans un auto-isolement, dans un renfermement égoïste sur soi, raison pour laquelle l'autoposition se présente comme insuffisante pour le Moi lui-même. D'où l'impératif qu'elle soit de façon antinomique conjuguée avec le *non-moi*, que le non-moi participe dans l'acte d'autoposition du Moi. Autrement dit, le Moi se pose soi-même, mais toujours à l'aide du non-moi ou à travers le non-moi, incarné ici par l'*autre*, le *Toi*. Citons à titre illustratif un texte éclairant de Boulgakov :

« Sans le toi ou l'avec-moi, sans le moi dans l'autre, le moi est incapable de se reconnaître ou de se réaliser dans la conscience de soi. Le moi n'existe pas, ne se réalise pas, n'apparaît pas non plus dans toute sa taille comme „le seul”... Quand nous disons „moi”, nous parlons en silence avec „toi”. Le moi est moi seulement dans sa relation aux autres moi ou toi »²¹⁸. « Il est crucial pour la philosophie et la théologie, le fait que le toi soit perçu dans le moi. Cette relation et parenté de tout moi avec un toi

²¹⁴ M. A. MEERSON, « Sergei Bulgakov's Philosophy of Personality », p. 142.

²¹⁵ Cf. M. BUBER, « What Is Man? », *Between Man and Man* (trad. de l'allemand par R. G. Smith), New York, Macmillan, 1965, p. 148.

²¹⁶ M. A. MEERSON, « Sergei Bulgakov's Philosophy of Personality », note 6, p. 150. Concernant le personnalisme relationnel d'Ivanov, voir J. WEST, *Russian Symbolism: A Study of Vyacheslav Ivanov and the Russian Symbolist Aesthetic*, London, Methuen, 1970.

²¹⁷ M. A. MEERSON, « Sergei Bulgakov's Philosophy of Personality », note 7, p. 151.

²¹⁸ S. BULGAKOV, « Capita de Trinitate », p. 148 (n.t.).

est un miracle vivant..., le sceau de la Divinité... Il s'avère ainsi que l'autoposition du moi implique la participation du toi à l'intérieur du moi »²¹⁹.

En d'autres termes, l'antinomie du Moi humain réside, selon Boulgakov, dans le fait qu'il est autant *absolu* de par sa manière d'exister seulement comme auto-posé, que *relatif* de par sa dépendance d'un Moi extérieur à lui, d'un *Toi* participant à son autoposition. Il est, pour ainsi dire, *absolu-relatif*. Cette antinomie relève également de *l'image divine* en l'homme, laquelle est plutôt incomplète ou partielle : tandis que le Moi divin repose son *absoluité* sur la périchorèse ou *l'intériorité* plénière avec le *Toi* divin, le Moi humain se retrouve relié à un *Toi* qui lui reste à jamais *extérieur*, quel que soit le niveau de leur rapprochement, d'où découle sa *relativité*. Tout cela présume une différence importante entre la personnalité divine et la personnalité humaine ; la première se réalise éternellement en trois Personnes, tandis que la dernière ne comporte qu'une seule *personne* qui est, pour cela, limitée : « elle est un *Moi* solitaire et égocentrique, auquel les autres *Moi* : le *toi*, le *lui*, le *vous* s'opposent comme une limite extérieure »²²⁰, ce qui n'est jamais le cas pour la Personne divine. Cependant, même cette personnalité humaine a pour vocation de réaliser la plénitude de l'image divine, bien qu'elle ne la réalise pas à l'intérieur de la personne, comme cela se passe en Dieu, mais plutôt de manière interpersonnelle. De ce fait, la personnalité humaine n'est pas non plus réalisée entièrement dans une seule entité, mais en plusieurs²²¹, même si la façon de procéder diffère comparativement à la personnalité divine.

Toutes ces assertions de Boulgakov convergent vers l'expression de la nature *sobornique*²²² du *Moi*, le fait qu'il soit toujours en union avec d'autres *Moi*²²³, sans rien perdre de son identité. Ce qui particularise de plus son approche, c'est le fait d'élargir cette structure sobornique au-delà de la relation *je-tu*, vers le trinôme *je-tu-lui*. Le *toi* seul ne suffit pas, dit-il, pour l'autoréalisation du *Moi* : « Il faut non seulement *tu-je* ou *je-tu*, mais aussi *tu-lui* », puisque seulement « *lui* est la garantie du *je* et du *tu* »²²⁴. Inconsistante et instable par soi-même, la

²¹⁹ S. BULGAKOV, « Capita de Trinitate », p. 149 (n.t.).

²²⁰ S. BULGAKOV, « Die christliche Anthropologie », p. 226 (l'auteur souligne).

²²¹ *Ibidem*, p. 227.

²²² Développé en particulier par A. Khomiakov et repris ensuite par plusieurs penseurs russes, le terme *sobornost'* signifie, d'une part, la communauté, l'entièreté, et d'autre part, ce sens même a permis le « plein développement de la personnalité intégrale de l'individu par opposition à l'accent unilatéral encouragé par une société rationaliste » ; il s'agit d'une fusion, d'un renforcement mutuel entre l'individuel et la communauté dans le terme *sobornost'*, cf. C. EVTUHOV, « Introduction », in S. BULGAKOV, *Philosophy of economy. The world as household*, p. 24-25.

²²³ S. BULGAKOV, « Capita de Trinitate », p. 151 : « *Das Ich ist nicht einsam, sondern soborno* („katholisch“ im eigentlichen Wortsinn = καθ' ὅλκον), nicht einzig, sondern vieleinheitlich » (l'auteur souligne).

²²⁴ *Ibidem*, p. 149-150.

relation *je-tu* gagne ainsi un plus de persistance, de fermeté, à travers le *lui*, tel que le prouve le génie de la grammaire : *moi-toi-lui*. Il est intéressant de remarquer que, sur ce point, Staniloae se rapproche étroitement de Boulgakov, surtout quand il affirme que « chacun vit en tant que *moi* seulement en ayant connaissance de *toi* et de *lui* »²²⁵. En dépit de l'inclination de certains auteurs roumains à voir dans le trinôme *je-tu-lui* un aspect original de la réflexion de Staniloae ayant amélioré le *je-tu* de Buber, la préoccupation antérieure de Boulgakov et de la réflexion russe en général allant dans cette direction, indique qu'il pourrait s'agir d'une simple reprise et d'un approfondissement de la part de Staniloae²²⁶. Notons d'ailleurs que, selon l'analyse de Meerson, Boulgakov lui-même s'inspire à ce sujet de son meilleur ami P. Florensky²²⁷, qui fit dépendre lui aussi l'autoposition du Moi humain à la fois de *toi* et de *lui*.

De plus, notre estimation semble être confirmée par le fait que tant Boulgakov que Staniloae élargissent encore plus la sobornicité du Moi humain vers le *Moi divin*. Aucun *toi* ou *lui* humain ne peut, affirme Boulgakov, justifier suffisamment le Moi humain, vu leur incapacité et impuissance de se justifier par eux-mêmes ; chacun renvoie à un autre, et cet autre renvoie à un autre et ainsi de suite. De ce fait, « seulement à partir du Moi vrai et absolu de Dieu, notre Moi tire ses forces, sa vie, son être. Il devient un Moi vrai, réel, seulement lorsqu'il se regarde dans le Moi divin »²²⁸, qui est aussi pour lui un Toi absolu, le seul auto-posé réellement par soi-même et apte à fonder le Moi humain. Or cette thèse a aussi des résonances chez Staniloae, selon qui la soif inlassable de vie éternelle, ressentie par le Moi et partiellement apaisée par le *toi* et le *lui* humains, ne peut être totalement satisfaite que dans la relation avec un « Moi réellement infini », considéré comme un « Toi réellement infini »²²⁹ pour le Moi humain.

Pour résumer, l'aporie du Moi humain relève de l'articulation entre son *aséité*, c'est-à-dire la capacité de s'auto-poser soi-même, en raison de sa constitution d'*actus purus*, et sa

²²⁵ D. STĂNILAOE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 132.

²²⁶ Dans une interview de 1993, disponible sur internet <https://www.youtube.com/watch?v=vQcdBa2CFew>, Staniloae évoque l'amour parfait qui se réalise uniquement en trois personnes, tout en faisant aussi référence au génie de la grammaire : *je-tu-lui*. Certes, l'approche de Staniloae comporte ici ses nuances propres, d'ordre triadologique, en insistant sur le mystère de l'image divine, imprimé sur ce trinôme.

²²⁷ M. A. MEERSON, « Sergei Bulgakov's Philosophy of Personality », p. 146 : « Thus, Bulgakov, in Florenskian fashion, corrects Fichte. He points out that the „self” cannot exist, cannot even posit itself without another self, a „Thou”. According to Bulgakov, there is no absolute, independent self as „I”... Following Florensky, he points out that for its stability, this „I-Thou” relationship needs a „he” independent of both the „I” and the „thou”, a „he” that could take the place of each and of either „I” and „thou” ».

²²⁸ S. BULGAKOV, « Capita de Trinitate », p. 156.

²²⁹ D. STĂNILAOE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 134-135.

sobornicité (catholicité)²³⁰, c'est-à-dire l'ouverture constitutive face au *toi* et au *lui* humains, ainsi qu'au Toi divin, sans lesquels serait incapable d'accomplir son autosition²³¹. Or, toutes ces considérations à propos du Moi ne font que mettre en lumière le pôle *relationnel* (communautaire ou catholique) de l'esprit lui-même, de la personne, en sachant que « le Moi hypostatique est un esprit vivant (qui est, en passant, un synonyme) »²³². Cela étant, on peut maintenant faire un pas en avant, en s'intéressant à ce qui relie au fond les Moi dans le *Nous*, à ce qui fonde la *sobornicité* de l'esprit, donc à l'*amour personnel*.

b) L'amour personnel

Perçu comme l'essence propre de tout esprit, l'*amour* constitue, au sens de notre auteur, la « vraie vie dans l'autre et par l'autre », c'est-à-dire la capacité du Moi de vivre « non seulement en soi mais aussi en *toi* et en *lui* »²³³. C'est en réalité la manière dont vit Dieu, pour qui l'amour n'est pas une simple qualité ou propriété, mais son *être* même²³⁴, ce qui permet aux chercheurs de parler d'une « ontologie de l'amour »²³⁵ dans le paradigme trinitaire de notre auteur russe. En ce sens, la faculté d'aimer n'est, selon Boulgakov, que le « sceau de l'image de Dieu en l'homme »²³⁶, et grâce à cette faculté, les Moi humains peuvent eux aussi exister non seulement comme des limites extérieures en opposition, mais en même temps comme des centres personnels, mutuellement interpénétrés dans un *Nous* sobornique²³⁷. En tant qu'*altruisme*, l'amour est la « faculté de transporter un peu de son centre personnel chez un autre »²³⁸, ce qui rend manifeste l'image partielle de ce qui se passe en Dieu. D'ailleurs, une des idées directrices de Boulgakov consiste, selon Evtuhov, à concevoir l'expression plénière de la personnalité individuelle seulement dans l'interaction avec la *communauté* plus large²³⁹, avec le *Nous* conciliaire, où la personnalité peut se développer et s'accomplir.

²³⁰ S. BULGAKOV, « Capita de Trinitate », p. 211.

²³¹ *Ibidem*, p. 151 : « De cette façon, l'autosition apparaît comme conditionnée, donc non absolue : le Moi existe pour soi, à condition que le *toi* et le *lui* existent, mais *leur* existence ou non-existence ne dépend pas de mon Moi » (n.t.).

²³² S. BULGAKOV, *Die Tragödie der Philosophie*, p. 25.

²³³ S. BULGAKOV, « Capita de Trinitate », p. 151.

²³⁴ *Ibidem*, p. 213-214.

²³⁵ Consulter M. A. MEERSON, *The Trinity of Love*, p. 173.

²³⁶ S. BULGAKOV, *Le Paraclet*, p. 301 (l'auteur souligne).

²³⁷ S. BULGAKOV, « Die christliche Anthropologie », p. 227.

²³⁸ S. BULGAKOV, *Le Paraclet*, p. 302.

²³⁹ C. EVTUHOV, « Introduction », in S. BULGAKOV, *Philosophy of economy. The world as household*, p. 26.

Comme particularité boulgakovienne au sujet de l'amour, on peut ici retenir, de même que pour la liberté, l'existence d'une « forme inférieure » d'amour, appelée même amour « animal », qui se distingue de l'amour « spirituel »²⁴⁰ par son appartenance au côté psychophysique de l'homme, mais qui s'inclut dans l'amour spirituel : « L'homme est appelé à comprendre et l'amour psychique (plus exactement, psycho-somatique) et le spirituel »²⁴¹. Un amour uniquement psychique réduirait l'homme à son côté sensuel, tandis qu'un amour uniquement spirituel désincarnerait son esprit, ce qui irait contre sa nature. Autrement dit, l'*amour humain* conjugue, au sens de Boulgakov, les deux côtés, en étant « à la fois spirituel et sensuel, ou corporel »²⁴². Il y a cependant, dit-il, une seule exception, à savoir Dieu, que l'homme aime d'un amour uniquement spirituel.

En raison précisément de cette dimension spirituelle, l'amour humain est toujours un *amour personnel*. De fait, l'expression même est en quelque sorte un pléonasme, puisque l'amour au sens propre du terme n'est que personnel, ayant comme source et fin la personne, qu'elle soit incréée ou créée : « La personne de l'homme est un soleil noétique qui irradie amour et chaleur. Elle éprouve le besoin non seulement de se donner, mais aussi de se trouver, d'aimer et d'être aimée... En fait, tout amour est personnel, étant celui d'une personne envers une autre personne ou des personnes »²⁴³. Boulgakov perçoit ici, comme on le constate, un rapport constitutif entre *personne* et *amour*, vu la nature catholique du Moi, sa faculté inhérente d'aimer, de se lancer en dehors de soi-même, vers le *toi* et le *lui*. Soit dit en passant, cet aspect est beaucoup plus exploité par Staniloae : « L'amour relève, dit ce dernier, de la personne. La personne est son sujet. Sans la personne, on ne comprend pas l'amour... et sans l'amour, on ne comprend pas non plus la personne dans son existence plénière »²⁴⁴. Pour revenir à Boulgakov, l'amour en tant que *force naturelle* demeurant dans les profondeurs du Moi, constitue la véritable essence de la personne. Et cela justifie sa démarche de faire avancer l'axiome cartésien *cogito, ergo sum*, en le remplaçant par l'axiome *amo, ergo sum*²⁴⁵, afin de mieux préciser que l'existence, et en

²⁴⁰ S. BOULGAKOV, *Le Paraclet*, p. 302-303.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 303.

²⁴² S. BOULGAKOV, *L'échelle de Jacob : des anges* (trad. par C. Andronikof), Lausanne, l'Age d'homme, 1987, p. 15.

²⁴³ *Ibidem*, p. 10 ; aussi p. 13 : « L'amour personnel, avec sa quête, qui a le caractère d'une sorte de *fatum* divin, est une révélation de la personne... Il n'est pas un caprice, une humeur ni rien qu'un état ou un accident : il tient à l'essence même de la personne ».

²⁴⁴ Sf. IOAN SCĂRARUL, *Scara* (L'échelle) (trad., introd. et notes par D. Staniloae), Ed. I.B.M.B.O.R. (Filocalia, vol. 9), București, 1980, note 963, p. 430.

²⁴⁵ S. BOULGAKOV, « Priroda v filosofii VI. Solovieva (La nature dans la philosophie de Soloviev) », in *Sbornik*

particulier l'existence personnelle, n'est pas uniquement *rationnelle* mais surtout *relationnelle*. Notons que Staniloae entreprend la même démarche, mais il renvoie étonnamment au patriarche Calliste de Constantinople (XIV^e siècle) et non à Boulgakov, sans indiquer la moindre référence : « Descartes a dit que la vie consiste dans la pensée (*cogito, ergo sum*), et le patriarche Calliste a dit que la vie consiste dans l'amour (*amo, ergo sum*) »²⁴⁶. En effet, il n'est pas exclu que cette idée soit en réalité reprise de la réflexion russe²⁴⁷, même de Boulgakov, et non pas de Calliste, compte tenu du fait que Staniloae ne la signale curieusement nulle part dans ses commentaires en marge des textes de Calliste, traduits dans la collection roumaine de la *Philocalie*²⁴⁸.

De surcroît, l'affinité entre ces deux théologiens se réaffirme aussi en ce qui concerne la *source* de l'amour. Tout comme pour Staniloae l'amour relève, rappelons-nous, à la fois de *Dieu*, en raison de ses énergies incréées (la grâce divine), et de la *nature* humaine subsistant dans la personne, de même pour Boulgakov l'amour est, d'un côté, un « don de la grâce », en vertu duquel la personne vit hors d'elle-même, en d'autres et avec d'autres, et d'un autre côté, une « force naturelle de vie personnelle »²⁴⁹ à travers laquelle la personne se dirige dans la même direction, donc en dehors d'elle-même, afin de se réaliser pleinement.

En somme de ce sous-chapitre, l'esprit humain, qui n'est rien d'autre que le principe personnel, se caractérise en définitive par son *ouverture* ontologique aux autres esprits, par sa sobornicité (catholicité) relationnelle, en vertu de laquelle son Moi, créé à l'image du Moi absolu, s'auto-pose soi-même en tant qu'acte, mais toujours en fonction de l'apport du *toi* et du *lui* humains, ainsi que du *Toi divin*, le seul à même de fonder le Moi humain. Cela étant, le pouvoir sur lequel repose cette sobornicité de la personne, c'est l'*amour* en tant que *don de Dieu* et *pouvoir naturel* inhérent à tout Moi créé. Amour et personne constituent ainsi deux termes inséparables, presque synonymes, exprimant le sens même de toute l'existence.

pervyi o Vladimire Solovyove, Moscou, Put', 1911, p. 10, *apud* M. A. MEERSON, *The Trinity of Love*, p. 173.

²⁴⁶ D. STĂNILOAE, « Sfântul Simeon Noul Teolog. Imnele iubirii dumnezeiești (St Syméon le Nouveau Théologien. Les hymnes de l'amour divin) », *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, note 34, p. 341 (n.t.).

²⁴⁷ Vyacheslavtsev affirme que la paternité de cette expression revient au poète russe I. Baratynski (1800-1844), *cf.* B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen », p. 338.

²⁴⁸ Voir *Filocalia* (Philocalie), vol. 8, București, Ed. I.B.M.B.O.R., 1979, p. 227-373, où cette assertion fait défaut.

²⁴⁹ S. BOULGAKOV, *L'échelle de Jacob : des anges*, p. 12.

Remarques critiques

Considéré comme un « penseur et théologien personnaliste qui a continuellement exposé les dangers de l'impersonnalisme dans des philosophies allant de la théorie économique de Marx à la doctrine trinitaire de la patristique grecque »²⁵⁰, Boulgakov développe sa propre conception de la personne à l'intérieur du paradigme *sophiologique*, selon lequel tout le créé est intimement relié au divin. De par sa constitution créée-incréée, le monde entier apparaît, à son sens, *panenthéiste*, enchaîné ou rapproché au divin, et cela produit inmanquablement des réverbérations sur l'anthropologie boulgakovienne ; à la fois créé et incréé, l'homme est, plus que les autres êtres, un paradoxe, une antinomie vivante : « il est de l'absolu dans du relatif, et du relatif dans de l'absolu »²⁵¹. Forgé dans ce paradigme de pensée, le concept de personne comporte ainsi des particularités importantes, dont on ne retient ici que quelques-unes, à savoir les plus appropriées et développées ultérieurement par le théologien roumain.

1. Tout d'abord, ce qu'il faut retenir de cette brève analyse concerne le registre conceptuel au sein duquel se développe la notion de *personne* : l'*esprit*, l'*hypostase*, le *moi* et le *sujet*. Il est frappant de noter à quel point ce registre correspond à celui de Staniloae²⁵², car tous ces concepts, moins l'*esprit*, jouissent, chez lui aussi, d'une très large fréquence : ils sont souvent employés comme des concepts interchangeable, pour autant que leurs propriétés soient quasiment les mêmes. Quant à l'*esprit*, il a un régime particulier chez Boulgakov par rapport à Staniloae : pour le théologien russe, il est le facteur personnel descendant de Dieu pour rejoindre la nature humaine (composé de l'âme et du corps), c'est-à-dire qu'il ne fait pas partie de cette nature, tandis que pour Staniloae, l'*esprit* n'est qu'un synonyme de l'âme, donc il relève de la nature humaine. Cependant, les propos de Staniloae sur l'*esprit* sont parfois empreints de l'influence boulgakovienne, comme en témoigne l'expression « esprit incarné », soumise à l'analyse dans ce chapitre, et qui se retrouve dans certains écrits de Staniloae. Ainsi, bien que son approche officielle insiste sur l'émergence synchronique de l'*esprit* et du corps, afin de former une seule nature humaine, on trouve néanmoins des passages qui évoquent, par exemple, « l'insertion intime de l'*esprit* dans le corps et sa qualification dès le premier moment de son

²⁵⁰ M. A. MEERSON, « Sergei Bulgakov's Philosophy of Personality », p. 139.

²⁵¹ S. BOULGAKOV, *La lumière sans déclin*, p. 256.

²⁵² Voir en ce sens D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 138, 155, etc.

existence comme esprit incarné »²⁵³, ce qui semble être en quelque sorte une concession à la façon boulgakovienne de concevoir l'esprit. De plus, cette concession pourrait être perçue dans la tendance de Staniloae à rapprocher souvent, à l'instar de Boulgakov, la personnalité humaine à l'esprit seul et à négliger ainsi la place du corps, bien que son discours officiel s'efforce, à l'instar des Pères, de déceler le mystère de la personnalité dans l'union indicible de l'âme et du corps.

2. Concernant strictement le concept de personne, une première particularité boulgakovienne relève de la structure antinomique de sa sophiologie. Toute son œuvre est marquée, d'un bout à l'autre, par l'*antinomie* de la personne, en raison de sa divino-humanité (théanthropie) : la personne est à la fois incréée et créée, absolue et relative, éternelle (au sens d'intemporelle) et temporelle, spirituelle et matérielle, *etc.* De cette dimension antinomique découle ensuite une autre particularité de la personne, intimement corrélée à l'aspect indescriptible ou indéfinissable du Moi : l'*apophatisme* de la personne²⁵⁴. De par sa constitution antinomique, le Moi échappe à toute emprise par les concepts limitatifs : « Toutes les tentatives de définir ce Moi (comme *aseitas*, *perseitas*, *integritas* ou *independentia*), se réfèrent, selon Boulgakov, uniquement aux côtés individuels des expériences particulières du Moi... Le Moi lui-même est indéfinissable, parce qu'il est absolu »²⁵⁵. D'ailleurs, même le geste de lui assigner un *prénom* à la place d'un nom, confirme cette impossibilité de le connaître, de pénétrer dans ses profondeurs. Or cette ineffabilité du Moi se reflète aussi sur le concept de personne :

« Or qu'est-ce que c'est que la personne ? Qu'est-ce que le *moi* ? On ne saurait répondre à cette question autrement que par un geste qui l'indique. *La personne est indéfinissable* : quand bien même tous et tout la définiraient, elle reste au-dessus de ses états et de ses définitions. Pour chaque homme, sa personne est un mystère, présent et inconnaissable, un abîme insondable » (l'auteur souligne)²⁵⁶.

Notons le rapprochement indubitable qui existe sur ce point entre Boulgakov et Staniloae. Selon le théologien roumain, l'*antinomie* ou le *paradoxe* est propre à toute l'existence,

²⁵³ D. STĂNILAOE, *TDO*, vol. I, p. 402 (n.t.) ; aussi p. 398 : « L'insertion de l'esprit dans la nature matérielle est si intime que le facteur spirituel ne peut être conçu à aucun moment comme esprit pur, mais dès le début comme âme ou esprit incarné » ; p. 399, 403, 405, 456 ; D. STĂNILAOE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 758.

²⁵⁴ Voir à ce sujet l'étude de A. JOOS, « L'homme et son mystère. Éléments d'anthropologie dans l'œuvre du P. Serge Boulgakov », *Irénikon*, 3 (1972), p. 332-361.

²⁵⁵ S. BULGAKOV, « Capita de Trinitate », p. 146 (n.t.).

²⁵⁶ S. BULGAKOV, *La lumière sans déclin*, p. 258.

mais « notamment à la personne »²⁵⁷, raison pour laquelle il fournit à plusieurs reprises une liste synthétisant les « différentes formes du caractère paradoxal ou contrastant de la personne humaine »²⁵⁸. Mais parmi ces formes, il retient aussi l'indissoluble articulation entre le *mystère* et la *lumière* de la personne, c'est-à-dire entre ses côtés apophatique et cataphatique, aspect qui le distingue cependant de l'approche boulgakovienne : « Il a été dit que la personne humaine est un mystère : elle est apophatique ou inexprimable au sens propre du terme. Mais elle est un mystère qui a connaissance de son existence en tant que mystère »²⁵⁹, plus précisément un abîme d'où surgit toutefois une lumière, un sens, pour la connaissance, ce que Boulgakov n'avait pas remarqué, ou du moins accentué, dans ses analyses.

3. Une autre convergence entre les deux penseurs touche à ce que Rogobete considère, tout au long de son ouvrage, être l'originalité « révolutionnaire » de Staniloae dans le contexte de la pensée moderne, à savoir la redéfinition du concept de *sujet* par son raccordement à l'ontologie : « Staniloae remodèle, dit-il, le concept moderne de sujet, en le „sauvant” des limites imposées par les perspectives modernistes-cartésiennes. Il associe ainsi la *relationnalité* avec la *centralité* (l'existence en soi) grâce à la corrélation entre le concept cappadocien d'*hypostase* et le concept moderne de *sujet* »²⁶⁰. Or au bout de cette analyse, nous pouvons sans équivoque constater la filiation boulgakovienne de cette entreprise. Si Staniloae fait, dans son écrit de 1943, référence au « caractère de sujet de l'hypostase »²⁶¹, en soulignant l'étroite affinité entre les deux termes, ce qui confère au sujet une nature / essence, donc un pôle *ontologique*, c'est précisément parce que Boulgakov, bien avant Staniloae, avait déjà entrepris cette démarche. En se proposant de corriger Fichte²⁶², pour qui le Moi était considéré seulement dans l'aspect de la *conscience* abstraite de soi (en ignorant sa vie ou *nature*), Boulgakov établit une connexion indivisible entre le *Moi* et sa *nature* comprise en lui : « Notre *moi hypostatique* ne s'épuise pas dans sa conscience nue,... il vit en lui-même, il a dans son sein la *source de la vie*... Cette connexion incroyable et inséparable de la conscience du Moi avec sa *nature* et son *contenu*, qui ne peut être justifiée par

²⁵⁷ D. STĂNILAOE, *TDO*, vol. I, p. 97-98.

²⁵⁸ D. STĂNILAOE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 174-201 ; aussi D. STĂNILAOE, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului* (Jésus-Christ, la lumière du monde et le divinisateur de l'homme), p. 17-26.

²⁵⁹ D. STĂNILAOE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 120 (n.t.) ; aussi p. 94.

²⁶⁰ S. E. ROGOBETE, *O ontologie a iubirii* (Une ontologie de l'amour), p. 114 (n.t.).

²⁶¹ Voir D. STĂNILAOE, *IHRO*, p. 155-156, où l'auteur parle des « deux caractéristiques du sujet : *avoir* une nature et *œuvrer* ou se manifester à travers elle », c'est-à-dire avoir un pôle ontologique et un pôle relationnel (l'auteur souligne).

²⁶² S. BULGAKOW, *Die Tragödie der Philosophie*, p. 145.

rien, est la structure de l'esprit personnel »²⁶³. En d'autres termes, Boulgakov confère au Moi un poids ontologique, en lui associant le terme patristique d'*hypostase*. De là à l'ontologie du sujet, le pas est vite franchi, compte tenu de la congruence entre le Moi et le sujet²⁶⁴ : « Le sujet est une hypostase qui, selon sa nature, possède un être et qui le révèle par sa nature »²⁶⁵. Certes, Boulgakov prend conscience de l'« antinomie » qui marque la relation entre le sujet et sa nature, mais hors de cette nature, « le sujet est, dit-il, condamné au vide du non-être »²⁶⁶. Privé de nature ou d'être, le sujet serait vidé de tout contenu, donc il serait réduit à un état apparenté au non-être.

D'ailleurs, on peut estimer que Boulgakov lui-même s'est inspiré à ce sujet de son meilleur ami et confident, le père Florensky, dont l'ouvrage de 1914 réfère au *Sujet* divin les notions de *relationnalité* et de *substantialité*, ainsi que celle de *relation substantielle* : « Le Sujet de la Vérité est, selon Florensky, la *relation* de Trois, mais une relation qui est une *substance*, une *relation-substance* »²⁶⁷. Retenons que le rapprochement entre ces deux Russes est aussi confirmé par Meerson qui considère que les analyses de Florensky sur la personne sont les « sources primaires » de la pensée théologique de Boulgakov²⁶⁸. En bref, l'ontologie du Moi ou du sujet humain, laquelle ne représentant que le *pôle ontologique de la personne*, constitue un aspect prééminent de l'approche boulgakovienne. Et cela nous permet d'observer que la structure bipolaire du concept de sujet, loin d'être un « élément original » de la pensée de Staniloae²⁶⁹, plonge ses racines dans la réflexion russe du début du XX^e siècle, la plus représentative étant l'œuvre de Boulgakov.

4. La quatrième particularité de ce théologien russe concernant la personne, repose sur les deux traits fondamentaux de l'esprit, à savoir la *conscience* et la *liberté*, relevant de l'*image divine* imprimée en lui. Il s'agit ici d'un autre aspect important qui a pénétré dans la pensée

²⁶³ S. BULGAKOV, « Capita de Trinitate », p. 215 (n.t.i.).

²⁶⁴ S. BULGAKOV, *Die Tragödie der Philosophie*, p. 25 : « Le Moi hypostatique est le sujet... » ; p. 27, 138, 140, 147.

²⁶⁵ S. BOULGAKOV, *La Sagesse de Dieu. Résumé de sophiologie*, p. 35.

²⁶⁶ S. BULGAKOV, *Die Tragödie der Philosophie*, p. 173.

²⁶⁷ P. FLORENSKY, *La colonne et le fondement de la vérité : essai d'une théodicée orthodoxe en douze lettres* (trad. par C. Andronikof), Lausanne, l'Âge d'homme, 1975, p. 37 : « Le fait que le Sujet de la Vérité, Moi, soit prouvé et fondé à partir de soi-même consiste dans sa relation avec Lui par Toi. Par Toi, le Moi subjectif devient un Lui objectif, et il trouve en ce dernier son fondement, sa qualité d'objet en tant que Moi... Telle est la définition métaphysique de l'essence, *ousia*, du Sujet qui se prouve lui-même, essence qui est, ainsi qu'on le constate, un rapport de substance » (l'auteur souligne).

²⁶⁸ M. A. MEERSON, « Sergei Bulgakov's Philosophy of Personality », note 8, p. 151.

²⁶⁹ Comme l'affirme S. E. ROGOBETE, *O ontologie a iubirii* (Une ontologie de l'amour), p. 262-263.

personnaliste de Staniloae, au vu de ses assertions relatives à l'« esprit conscient et libre »²⁷⁰ qui font de la personne un facteur conscient et libre²⁷¹. Toutefois, compte tenu de leurs représentations très différentes sur l'esprit, une divergence significative mérite d'être signalée entre les deux approches. Pour le théologien russe, la liberté et la conscience constituent l'essence, le noyau, d'une entité mystérieuse surgie de Dieu, c'est-à-dire de l'esprit humain, ce qui rend assez problématique leur rapport avec la nature ; la liberté et la conscience ne se réfèrent qu'à cette entité seule, et cela les situe dans un rapport antagonique avec la nature (âme et corps), qualifiée uniquement comme *nécessité* et *inconscience*, en raison de sa qualité de *donné* ou d'*objet*. Prenons un seul exemple illustrant l'antinomie liberté-nécessité : « Dans l'esprit créé, la nature est, dit Boulgakov, une *donnée*, c'est-à-dire une non-liberté, une *nécessité*, qui se réalise par la liberté de la personne. Pour lui-même, l'esprit créé est l'unité d'un sujet et d'un *objet*... ; et cette dualité résume une liberté qui, de la sorte, est liée à une condition donnée et limitée »²⁷². La liberté n'appartient, comme on le remarque, qu'à l'esprit en tant que principe personnel, tandis que la nature se caractérise par la nécessité, la réité.

En revanche, pour le théologien roumain, la liberté et la conscience sont des virtualités, des potentialités, comprises dans la nature humaine elle-même, virtualités que les hypostases ou les principes personnels, en tant que formes où subsiste cette nature, ne cessent d'actualiser au fil du temps. Pour Staniloae, l'esprit libre et conscient n'est que l'âme qui, à côté du corps, forme la nature ou l'être humain, et cela explique son opposition à toute assimilation entre nature et nécessité. Une fois établi ce fond ontologique de la liberté, ce rapport intime entre nature et liberté, se dissipe, selon Staniloae, tout antagonisme entre la personne et sa nature : la première est, dès lors, perçue comme *liberté actualisée*, manifestée, et la dernière, comme *liberté potentielle* ou comme source de nombreuses *énergies* à mettre en œuvre. Finalement, le rapport entre personne et nature n'est plus celui entre liberté et nécessité, mais plutôt celui entre liberté *in actu* et liberté *in potentia*.

En somme, après avoir repéré ces quelques points communs entre les deux théologiens orthodoxes, de même que les nuances qui les distinguent, on peut dire que la différence majeure de leurs approches réside dans le rapport entre personne et nature. Si selon Staniloae, la personne

²⁷⁰ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 398, 403.

²⁷¹ D. STĂNILOAE, « Sfânta Treime și viața socială I (La Sainte Trinité et la vie sociale I) », *CD*, vol. II, p. 570 ; aussi D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 17-18.

²⁷² S. BOULGAKOV, *EA*, p. 103 (nous soulignons).

n'est que la forme d'existence réelle d'une nature spirituelle, qui germe en quelque sorte de cette nature même, dans l'analyse boulgakovienne, a contrario, il semble impossible de relier la personne avec la nature humaine, vu sa perception de l'esprit. Immergé dans une *nature* psychique et corporelle, l'esprit a, selon ce dernier, « sa propre nature spirituelle »²⁷³, une nature d'origine divine, une nature qui « participe directement à l'essence divine »²⁷⁴ et communie à sa vie plénière, ce qui amène le théologien russe à parler d'une « *dualité de natures* chez l'homme »²⁷⁵, donc d'une théanthropie de l'homme. Ayant sa propre nature spirituelle, la personne ne fait donc que rejoindre une nature psycho-somatique et gérer ses ressources, sans qu'on ne puisse pour autant expliquer leur articulation.

Pour répondre enfin à la question posée au début de ce chapitre, Boulgakov mérite catégoriquement le statut de *source primaire* de Staniloae concernant le concept de personne, malgré les distances ou les divergeances qui émergent ultérieurement entre les deux.

²⁷³ S. BOULGAKOV, *VI*, p. 12, 162.

²⁷⁴ S. BULGAKOV, « Die christliche Anthropologie », p. 224.

²⁷⁵ S. BOULGAKOV, *VI*, p. 12.

CHAPITRE DEUXIÈME

Boris Vyacheslavtsev, approche dialectique de la personne

Mentionné souvent à côté de Boulgakov et de Berdiaev dans les années 1930, Vyacheslavtsev est l'un des auteurs russes auxquels se réfère spécialement Staniloae lorsqu'il rend compte de la « théologie russe actuelle »¹ ou de la « théologie russe de la diaspora »². Bien que l'auteur roumain prenne aussi connaissance d'autres théologiens russes, ces trois jouissent à l'époque d'une importance particulière pour lui. En effet, ce sont eux qui l'introduisent dans l'univers de la pensée russe. Et de ce fait, toute analyse portant sur ses sources théologiques de confession orthodoxe, ne peut se dispenser de Vyacheslavtsev.

Introduction

Avant de procéder à l'analyse effective des éléments déterminant la notion de personne chez cet auteur, répondons succinctement à quatre questions principales : pour quelles raisons a-t-on choisi de traiter cet auteur russe ? Qui est-il ? Sur quel corpus de textes cette analyse va-t-elle s'appuyer ? Et quel est son paradigme de pensée ?

Pourquoi Vyacheslavtsev ?

Beaucoup moins connu que les deux autres, tant à son époque qu'à la nôtre³, Vyacheslavtsev n'exerce peut-être pas une influence notable sur le corpus général de Staniloae, mais strictement relative au concept de personne, Staniloae lui doit, comme l'on verra, des éléments assez significatifs, qu'il développera ensuite à sa manière. Notre choix de nous intéresser à lui au sein de cette analyse s'appuie donc sur deux arguments :

a) D'une part, les premières remarques de Staniloae vis-à-vis du « mystère de la personne » ou du « principe personnel » datent de 1934, année où il énonce sa conviction que c'est spécialement « la pensée russe qui a découvert le mystère du Moi, le mystère du principe

¹ D. STĂNILOAE, *Ortodoxie și Româniism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 146.

² D. STĂNILOAE, « Creștinism și națiune. Raportul lor în Catholicism (Christianisme et nation. Leur rapport en Catholicisme) », *CD*, vol. I, p. 460.

³ En Roumanie, il est quasiment inconnu à l'heure actuelle.

personnel »⁴. Or peu avant ces déclarations, la même année, Staniloae reprend et traduit de la revue russe *Put'* (La voie) l'étude de Vyacheslavtsev, intitulée « La signification du cœur dans la religion »⁵, où l'auteur russe met en avant sa réflexion sur le « cœur en tant que centre caché de la personnalité »⁶, inaccessible à la connaissance de qui que ce soit. Il est ainsi intéressant d'observer la raison qui a poussé Staniloae à traduire cette étude : « Je traduis, confie-t-il, cet essai du russe... parce qu'il me semble d'une très grande importance pour la mise en relief de la vraie noétique et anthropologie chrétienne, surtout orthodoxe »⁷. Son geste est digne d'être remarqué, d'autant plus qu'il ne traduira aucune autre étude d'un théologien contemporain, s'employant entièrement à la traduction des Pères orientaux.

b) Le second motif appuyant notre choix d'approcher Vyacheslavtsev, relève du fait qu'il est constamment évoqué dans les études et les œuvres ultérieures de Staniloae, aux endroits où celui-ci s'intéresse à la personne. Il est vrai que, par rapport aux autres sources, Vyacheslavtsev est cité d'une manière beaucoup moins fréquente, de sorte qu'il risque même d'échapper au lecteur ordinaire. Toutefois, pour quelqu'un engagé à révéler ses sources réelles vis-à-vis de cette problématique, il importe d'observer qu'après les années 1930, Vyacheslavtsev revient à l'attention de Staniloae dans son premier *Cours d'anthropologie* tenu à l'Institut théologique de Bucarest, durant l'année universitaire 1956-1957⁸, *Cours* dont la plupart des chapitres seront publiés sous forme d'études⁹. Ultérieurement, sa *Théologie dogmatique* de 1978 rappelle Vyacheslavtsev au chapitre traitant de l'image divine dans l'homme¹⁰. Plus significatif encore, ses

⁴ D. STĂNILOAE, « ... și din Maria Fecioara S-a făcut om (...et par la Vierge Marie Il s'est fait homme) », *CD*, vol. I, p. 604 (n.t.).

⁵ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Значение сердца в религии (La signification du cœur dans la religion) », *Путь*, 1 (1925), p. 79-98.

⁶ La première partie de cette étude a été reprise par l'auteur dans son dernier ouvrage, paru à titre posthume en 1955 et traduit en anglais en 2002 : B. P. VYCHESLAVTSEV, *The eternal in Russian philosophy* (trad. par P. V. Burt), Michigan / Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2002, p. 134.

⁷ Voir la note 1 de cet essai traduit en roumain, B. P. VYCHESLAVTSEV, « Însemnătatea inimii în religie (La signification du cœur dans la religion) », *RT*, 1-2 (1934), p. 31.

⁸ Ce cours se retrouve actuellement sous forme manuscrite à la Bibliothèque *Dumitru Staniloae* d'Iași. Il avait appartenu à Mitrofan Băltuță, diplômé de l'Institut théologique de Bucarest en 1959 et ancien higoumène du Monastère Cetățuia d'Iași.

⁹ Il s'agit de 3 études substantielles axées sur des problématiques d'ordre anthropologique : « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », 1956, représente la Section I de ce *Cours d'anthropologie* ; « Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc (La doctrine orthodoxe et catholique du péché originel) », 1957, représente la Section II, A et B ; et l'étude « Doctrina protestantă despre păcatul ereditar judecată din punct de vedere ortodox (La doctrine protestante du péché héréditaire, pensée du point de vue orthodoxe) », 1957, représente la Section II, C, de ce *Cours*.

¹⁰ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 411, 419.

deux ouvrages consacrés à l'anthropologie, à savoir *L'image immortelle de Dieu* (1987)¹¹ et *L'homme et Dieu* (1990)¹², renvoient également au théologien russe, d'où la légitimité de notre intention de l'approcher dans cette enquête.

Qui est Vysheslavtsev ?

Qualifié de philosophe, journaliste et critique littéraire dans le *Dictionnaire de la philosophie russe*¹³, Vysheslavtsev est un homme cultivé, juriste de formation, qui s'intéresse de plus en plus à la philosophie et à la théologie¹⁴. Né en 1877 à Moscou, dans une famille de juristes, il fait l'ensemble de ses études à Moscou, obtenant en 1899 un diplôme en droit. Devenu avocat en 1902, il commence à tâtonner sur le terrain de la philosophie. En 1908, il est admis à préparer le magistère et, dans ce but, est envoyé pour deux ans à Marbourg, en Allemagne, où il prépare une thèse intitulée « L'éthique de Fichte. Les fondements du droit et de la moralité dans le système de la philosophie transcendantale »¹⁵. Comme le remarque Zenkovsky, il finit par être un « défenseur strict » de l'idéalisme transcendantal de Fichte, idéalisme marqué par une tendance profonde vers l'Absolu¹⁶. Après avoir soutenu sa thèse en 1914, Vysheslavtsev est élu professeur à la faculté de droit de l'Université de Moscou, pour occuper la chaire d'Histoire des doctrines politiques. En parallèle, il enseigne à l'Institut commercial de Moscou, ainsi qu'à l'Université populaire Sanjvskij. Grâce à son charisme et à son talent d'orateur, l'année 1917 marque son élection en tant que professeur extraordinaire de l'Université de Moscou¹⁷.

S'attirant l'hostilité du régime, il est expulsé en 1922 avec le groupe des savants russes. Après un court séjour à Berlin, il s'installe à Paris où il ouvre, en 1924, à côté de Berdiaev, la section parisienne de l'Académie de philosophie et religion et commence à travailler comme rédacteur à la maison d'édition YMCA Press. Un an plus tard, il devient co-fondateur, avec Berdiaev, de la revue *Put'* (la Voie)¹⁸ (1925-1940), considérée comme l'« un des plus illustres

¹¹ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 161.

¹² Ce livre est compris dans D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 157, 163.

¹³ V. V. SAPOV, « Vysheslavtsev Boris », in M. Masline (dir.), *Dictionnaire de la philosophie russe*, p. 958.

¹⁴ H. HREHOVÁ, *Il personalismo etico in Eros Transfigurato di B. P. Vysheslavcev nel contesto della morale ortodossa russa*, extrait de la thèse de doctorat soutenue à la Facultate Theologiae, Pontificiae Univesitatis Gregoriana, Romae, 1997, p. 46.

¹⁵ V. V. SAPOV, « Vysheslavtsev Boris », in M. Masline (dir.), *Dictionnaire de la philosophie russe*, p. 958.

¹⁶ B. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe* (trad. par C. Andronikof), vol. 2, Paris, Gallimard, 1955, p. 375.

¹⁷ A. ARJAKOVSKY, *La génération des penseurs religieux de l'émigration russe*, p. 675.

¹⁸ V. V. SAPOV, « Vysheslavtsev Boris », p. 958 ; voir aussi V. ZOTOV, « Boris Petrovich Vysheslavtsev 1877-1964 », *The Russian Review*, 3 (1955), p. 252-253.

périodiques de toute l’histoire du journalisme russe »¹⁹, et obtient la chaire de Théologie morale à l’Institut Orthodoxe Saint Serge, fondé la même année à Paris. Très impliqué dans le mouvement œcuménique, il voyage beaucoup et donne des conférences en Allemagne, en Italie, en Hollande, en Tchécoslovaquie, en Bulgarie, en Suisse, *etc.* En 1934, il cesse d’être rédacteur à YMCA Press et met fin, cinq ans plus tard, à sa collaboration avec la revue *Put’*. Selon Arjakovsky, il aurait collaboré pendant l’occupation avec le régime nazi, en se rendant en Allemagne pendant la guerre²⁰. Au terme de celle-ci, il s’installe à Genève où il meurt de la tuberculose en 1954.

Quel corpus de textes ?

Notons que l’œuvre écrite de Vysheslavtsev n’est pas d’un volume considérable²¹, par rapport à Berdiaev ou Boulgakov, mais elle recouvre trois domaines de prédilection : la philosophie, la théologie et la psychologie²² (il était, entre autres, membre de la Société internationale de psychologie). Ses proches signalent le fait qu’il préférerait souvent exceller dans les salles de cours plutôt que de se lancer dans la création de productions nouvelles²³. Concernant les œuvres connues et citées par Staniloae, on peut relever 5 études²⁴, dont 3 essentielles pour notre recherche, compte tenu de leur problématique anthropologique et de leur fréquence chez Staniloae : *La signification du cœur dans la religion* (1925), que Dorfmann-Lazarev considère être « à l’origine de l’approche personnaliste qui a été développée dans la théologie orthodoxe contemporaine »²⁵ ; *L’image de Dieu dans l’essence de l’homme* (1935) ; et enfin *L’image de Dieu dans la chute* (1937). Hormis les 5 études, on ne repère chez Staniloae qu’un seul livre de

¹⁹ A. L. CRONE, *Eros and creativity in Russian religious renewal : the philosophers and the Freudians*, Leiden, Boston Brill, 2010, p. 189.

²⁰ A. ARJAKOVSKY, *La génération des penseurs religieux de l’émigration russe*, p. 677.

²¹ Son œuvre en langue russe est disponible en ligne sur le site :

http://www.odinblago.ru/?action=search&type=doc_by_author&author=162

²² V. ZOTOV, « Boris Petrovich Vysheslavtsev 1877-1964 », p. 252.

²³ Cf. V. V. SAPOV, « Vysheslavtsev Boris », p. 959.

²⁴ B. P. VYCHESLAVTSEV, « La signification du cœur dans la religion », *Put’*, 1 (1925), p. 79-98 (en russe) – seule la première moitié de cette étude est traduite en anglais B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 132-141 ; B. P. VYCHESLAVTSEV, « Tragische Theodizee », *Orient und Occident*, I Half, Leipzig, Hinrichs, 1929 – voir la version russe dans *Put’*, 9 (1928), p. 14-32 ; B. P. VYCHESLAVTSEV, « Le problème du pouvoir et son sens religieux », *Put’*, 42 (1934), p. 3-21 (en russe) – une partie importante est reprise et traduite dans *ERP*, p. 51-63 ; B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen », *Kirche, Staat und Mensch : russisch-orthodoxe Studien*, Genf, Forschungsabteilung des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum, 1937, p. 316-348 – consulter la version russe dans *Put’*, 49 (1935), p. 48-71 – la première partie de cette étude est aussi traduite en anglais dans le chapitre « What Am I Myself ? », *ERP*, p. 142-156 ; B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes in dem Sündenfall », *Kirche, Staat und Mensch : russisch-orthodoxe Studien*, p. 295-315 – se rapporter à la version russe en *Put’*, 55 (1938), p. 24-40.

²⁵ I. DORFMANN-LAZAREV, « Le „lieu du cœur” dans la spiritualité chrétienne selon Boris Vysheslavtsev », *Istina*, 4 (2001), p. 426.

Vycheslavtsev, à savoir *L'éthique de l'Eros transfiguré*, paru en 1931²⁶ et considéré par les spécialistes comme son « ouvrage fondamental »²⁷. Inaccessible encore dans une langue de circulation internationale, cet ouvrage fait déjà l'objet d'une thèse de doctorat, rédigée en italien : *Il personalismo etico in Eros Transfigurato di B. P. Vyseslavcev*, où l'auteur identifie le thème de la « personne transfigurée » (sublimée) comme « thème favori »²⁸ de Vycheslavtsev. Fort heureusement, les idées centrales et un chapitre entier de ce livre sont repris dans son dernier ouvrage, *L'éternel dans la philosophie russe*²⁹, le seul disponible en anglais. Son traducteur fait même remarquer que « les deux textes sont au fond identiques »³⁰. Enfin, sur la base de ces études et de cet ouvrage, on s'efforcera de faire ressortir les points de convergence entre les deux auteurs au sujet de la personne.

Quel paradigme de pensée chez Vycheslavtsev ?

Afin de mieux comprendre les particularités de cet auteur, il importe de savoir que sa réflexion se développe à l'intérieur d'un paradigme *dialectique*, au sens kantien du terme. Sous cet aspect, il fait partie de la même famille que Boulgakov, dont le paradigme de pensée est sophiologique (nous venons de voir le fond dialectique de sa sophiologie³¹). De fait, il convient de préciser que toute la pensée moderniste russe, et en particulier celle de la revue *Put'*, recèle un *caractère antinomique*, décrit par Arjakovsky comme une « logique de l'ambigu, de l'équivoque, de la polarité »³², autrement dit une logique qui s'efforce de conjuguer les contraires, la thèse et l'antithèse. Cet aspect contribue beaucoup à éclairer le fond de la pensée de Staniloae, compte tenu de l'intérêt qu'il porte aux études de cette revue, au cours des années 1930. Retenons ici un passage du philosophe N. Lossky relatif à la philosophie russe :

« Sous l'influence de Kant, beaucoup de philosophes russes, en cherchant à résoudre les problèmes fondamentaux de métaphysique, aiment avoir recours aux *antinomies*,

²⁶ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ЭТИКА ПРЕОБРАЖЕННОГО ЭРОСА* (L'éthique de l'Eros transfiguré), Paris, YMCA Press, 1931.

²⁷ O. CLEMENT, *Berdiaev. Un philosophe russe en France*, p. 55 ; cet avis est également partagé par A. ARJAKOVSKY, *La génération des penseurs religieux de l'émigration russe*, p. 676.

²⁸ Consulter en particulier le chapitre « La persona trafigurata nell'*Etica dell'Eros trasfigurato* di B. P. Vyseslavcev », in H. HREHOVÀ, *Il personalismo etico in Eros Transfigurato di B. P. Vyseslavcev*, p. 5.

²⁹ Il s'agit du chapitre 7 de *L'éthique de l'Eros transfiguré*, p. 141-196, repris avec quelques omissions et différences mineures dans le chapitre « The Metaphysics of Freedom », in *ERP*, p. 30-50.

³⁰ P. V. BURT, « Russian Philosophy without Apology », in *ERP*, p. X.

³¹ Voir aussi B. GALLAHER, « The „Sophiological” Origins of Vladimir Lossky's Apophaticism », p. 295.

³² A. ARJAKOVSKY, *La génération des penseurs religieux de l'émigration russe*, p. 84.

c'est-à-dire exprimer la vérité au moyen de deux jugements contradictoires, pour trouver ensuite un moyen de les concilier »³³.

C'est dans le même sens que vont les assertions de Vyacheslavtsev, lequel considère Kant comme l'auteur ayant introduit, au moyen de ses antinomies, l'authentique dialectique dans la philosophie moderne. Or, lors de sa « renaissance » à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, la philosophie russe n'a fait, selon Vyacheslavtsev, que s'approprier « les plus belles avancées de la dialectique classique »³⁴, tentant de livrer ses propres solutions. C'est, entre autres, le cas de P. Florensky, père spirituel de Boulgakov et un des penseurs à avoir inspiré Vyacheslavtsev par sa manière d'approcher le thème du cœur³⁵. Pour Florensky, la Vérité elle-même est antinomique³⁶, d'où la présence de l'antinomie dans la vie spirituelle et sa nécessité dans le langage théologique : si la Vérité est antinomique, accéder à elle au moyen de la théologie et de la spiritualité l'est aussi³⁷. Vyacheslavtsev parle lui aussi d'une « nature dialectique de l'existence »³⁸ entière : « Le monde et l'humanité et toute la création se composent, dit-il, des contradictions internes les plus profondes »³⁹, c'est-à-dire des antinomies qui révèlent Dieu en tant qu'unité des contraires. C'est pourquoi la *dialectique* en tant qu'art de « découvrir et de résoudre les antinomies », est la *méthode* tant de la vraie *philosophie*, qui se préoccupe toujours de « l'unité ultime et des antinomies », que de la *religion* du salut qui se donne pour tâche d'éclairer et de résoudre l'« antinomie fondamentale de la vie »⁴⁰.

En ce sens, les principes les plus élevés de toute philosophie ou religion authentique sont toujours antinomiques. Ils ne peuvent pas ne pas l'être, pour autant qu'ils percent la nature antinomique de l'être. Pour ne considérer que le Christianisme, il est, au sens de Vyacheslavtsev, « complètement dialectique » : « il bouge dans le domaine des concepts ultimes, qui sont antinomiques. Il découvre et expérimente les antinomies les plus sublimes - le monde et l'âme,

³³ N. LOSSKY, *Histoire de la philosophie russe ; des origines à 1950*, (trad. par V. Lossky), Paris, Payot, 1954, p. 193.

³⁴ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 23.

³⁵ Cf. la note 1 de B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 133.

³⁶ P. FLORENSKY, *La colonne et le fondement de la vérité*, p. 100 : « En d'autres termes, la vérité est une antinomie ; elle ne peut pas ne pas l'être » (l'auteur souligne). Il importe de savoir que cet ouvrage de Florensky était connu de Staniloae et qu'il le mentionne à plusieurs reprises.

³⁷ Voir à ce sujet M. ZUST, *A la recherche de la vérité vivante : L'Expérience religieuse dans la théologie de Pavel A. Florensky (1882-1937)*, Roma, Lipa, 2002, p. 370.

³⁸ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 23.

³⁹ *Ibidem*, p. 55 (n.t.).

⁴⁰ *Ibidem*, p. 82-83 ; voir aussi p. 166 où Vyacheslavtsev témoigne : « For me the genuine philosophical method is intuition and dialectics ».

l'immanence et la transcendance ; et leur promet de trouver une solution »⁴¹. De cette façon, l'apôtre Paul serait, selon Vyacheslavtsev, le premier et le « plus grand dialecticien » du Christianisme, tout comme les Pères grecs les plus marquants, tels que Denis l'Aréopagite et Maxime le Confesseur,⁴² dont le mérite est d'avoir mis la « dialectique vive et ingénieuse des anciens » au service de la théologie chrétienne : « La tradition gréco-byzantine de la théologie orthodoxe est, remarque-t-il, toujours restée une tradition vivante de la vraie dialectique, héritée de Platon »⁴³. Cela étant, tout le discours théologique et philosophique de Vyacheslavtsev est évidemment parsemé d'antinomies, de contradictions et de contrastes qui s'articulent. Toute sa pensée est nourrie par la dialectique, de sorte qu'il parle de l'« antinomie de l'être créé »⁴⁴, de l'« antinomie du péché »⁴⁵, de l'« antinomie de la liberté »⁴⁶, de l'« antinomie de l'image divine »⁴⁷, de l'« antinomie du pouvoir »⁴⁸, de l'« antinomie du cœur »⁴⁹, de l'« antinomie de la personnalité »⁵⁰, etc. C'est enfin au sein de ce paradigme dialectique que se développe et mûrit sa vision de la personne.

1. Le cœur, centre apophatique de la personnalité

L'un des premiers thèmes chers à notre auteur concerne le thème du cœur, qui est, selon N. Lossky, un « problème très important » pour la philosophie de l'époque, soulevé « depuis longtemps »⁵¹ déjà dans la philosophie russe. En partant d'une approche comparative entre les mystiques chrétienne et hindoue, Vyacheslavtsev définit le cœur non seulement comme le siège des *sentiments*, mais aussi comme un principe *rationnel* (plutôt *supra-rationnel*), ontologique, qui est le noyau constitutif de l'être humain⁵² : « le cœur est, dit-il, le centré caché de la

⁴¹ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 105.

⁴² *Ibidem*, p. 106.

⁴³ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes in dem Sündenfall », p. 306 (n.t.) : « Auch die kantische Kunst, Antinomien in der Unendlichkeit der Grenzbegriffe zu spüren und zu entdecken, kann in dieser Tradition als eine wahre Dialektik hoch geschätzt werden ».

⁴⁴ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen », p. 346.

⁴⁵ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes in dem Sündenfall », p. 300-301 ; voir aussi B. P. VYCHESLAVTSEV, « Însemnătatea inimii în religie (La signification du cœur dans la religion) », p. 92-93.

⁴⁶ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 20.

⁴⁷ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes in dem Sündenfall », p. 305-306.

⁴⁸ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 51, 54.

⁴⁹ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Însemnătatea inimii în religie (La signification du cœur dans la religion) », p. 92.

⁵⁰ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen », p. 343.

⁵¹ N. LOSSKY, *Histoire de la philosophie russe ; des origines à 1950*, p. 404. Lossky rappelle ici Yourkevitch, Soloviev et Tchijevski, de même que M. Scheler.

⁵² I. DORFMANN-LAZAREV, « Le „lieu du cœur” dans la spiritualité chrétienne selon Boris Vyacheslavcev », p. 425.

personnalité »⁵³, la profondeur cachée, inaccessible à la vue des autres et de soi-même. Point important à retenir, Vyacheslavtsev assimile le concept biblique de « cœur » au *Moi* ou au *soi*⁵⁴ authentique de l'homme : le cœur est, poursuit-il, « l'ultime centre mystérieux de la personnalité, où réside toute sa valeur et toute son éternité »⁵⁵, il est le *Moi* personnel, indicible et impénétrable. C'est en raison de sa qualité de *centre*, et plus spécifiquement de centre *inaccessible* à la connaissance, que Vyacheslavtsev préfère la notion de cœur aux notions d'âme, d'esprit, de conscience ou de raison⁵⁶, lorsqu'il veut exprimer la profondeur de la personne. Toutes les manifestations de la vie, qu'elles soient psychiques ou physiques, émergent du cœur et entraînent des effets dans le cœur, d'où l'importance du cœur dans ses débats.

Pour mieux comprendre sa préférence à l'égard du symbole du cœur, mettons en avant trois concepts liés à celui-ci, à savoir la *conscience*, l'*amour* et la *liberté*. Ce sont des concepts qui relèvent, selon lui, de la Bible. Cette dernière assigne au cœur non seulement la faculté d'éprouver des *sentiments*, mais aussi divers types d'activité *consciente* : a) le cœur *pense*, il réfléchit ; b) du cœur surgit l'*amour* qui lie les hommes entre eux et avec Dieu ; c) le cœur *prend des décisions* comme un organe de la volonté ; d) et dans le cœur réside la *conscience morale*⁵⁷. Dans les termes de notre auteur, « la Bible attribue au cœur toutes les fonctions de la conscience : la réflexion, les résolutions de la volonté, les sensations, les manifestations de l'amour ou de la conscience morale ; avant tout, le cœur est le noyau de la vie en général - physique, spirituelle et psychique »⁵⁸. Tout cela importe grandement pour la détermination de la personne chez Vyacheslavtsev.

a) Le cœur, demeure de la conscience et de la supra-conscience

S'interrogeant dans son étude de 1925 sur la relation d'équivalence possible entre la notion de « cœur » et le concept psychologique de « centre de la conscience », Vyacheslavtsev signale simplement que le cœur exprime « quelque chose de plus profond, de plus religieux, qui reste inaccessible à la psychologie scientifique et empirique »⁵⁹. L'explication sera fournie

⁵³ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 134, 135.

⁵⁴ On traduit ici par « soi » le terme anglais de « selfhood ».

⁵⁵ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 134.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 136 : « The innermost center of personhood is expressed in it (n.n heart). The heart is more incomprehensible, impenetrable, mysterious, hidden, than the soul, than consciousness, than the spirit ».

⁵⁷ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Însemnătatea inimii în religie (La signification du cœur dans la religion) », p. 31.

⁵⁸ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 133 (n.t.).

⁵⁹ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Însemnătatea inimii în religie (La signification du cœur dans la religion) », p. 32.

quelques années plus tard, quand il soumettra sa structure hiérarchique de l'être humain. A partir de la mi-vingtaine, il éprouve, comme le fait remarquer Crone, un intérêt accru pour la *psychologie analytique* de Freud et de Jung, dont il intègre les avancées dans l'anthropologie chrétienne⁶⁰. Il s'agit ici de l'*inconscient* freudien et de l'*inconscient collectif* de Jung⁶¹, qu'il approprie dans sa structure de l'être humain. Invoquant en 1935 la méthode conciliaire des Pères qui n'hésitaient pas à s'approprier les progrès de la science de leur époque, Vysheslavtsev met en avant sa propre structure de l'être humain où il assimile certains éléments de cette psychologie. Fondée sur la structure classique - *corps, âme et esprit* –, sa structure comporte 7 niveaux ontologiques : le corps embrasse les deux premiers, l'âme les trois suivants et l'esprit les deux derniers niveaux, dont le 7^e est très particulier.

Voici donc la structure hiérarchique de l'homme, telle qu'elle a été élaborée par Vysheslavtsev. Elle comprend : 1. le niveau de l'énergie physico-chimique ; 2. le niveau de l'énergie vivante, animée ; 3. le niveau de l'*inconscience collective* – c'est l'énergie psychique sur laquelle reposent les trois autres niveaux ; 4. le niveau de l'*inconscience individuelle* ; 5. le niveau de la *conscience non-spirituelle*, égocentrique, appelée aussi âme animal, qui cherche à satisfaire ses besoins, ses plaisirs ; 6. le niveau de la *conscience spirituelle*, de l'*esprit*, de la *personne spirituelle* qui crée la culture dans l'histoire ; 7. et le niveau de la *supra-conscience*, de l'irrationnel, qui est le *Moi-même*, l'être humain « en soi-même », le soi⁶² ; ce dernier niveau est le plus élevé et profond de l'être humain, il est placé au-dessus du Moi conscient. L'homme est, par conséquent, un « microcosme », une unité concentrée de tout ce qui existe, dans la mesure où il comprend en lui tous les éléments du cosmos⁶³, tous les niveaux de l'être.

Ce qui éveille ici particulièrement notre intérêt, ce sont les deux derniers niveaux, car c'est là que réside l'originalité de notre auteur. Contrairement à la plupart des penseurs religieux de l'Est et de l'Ouest, Vysheslavtsev figure, selon Crone, parmi les seuls à avoir saisi l'importance de la découverte de l'*inconscience* pour la théologie : tandis que les autres rejettent ou ignorent les thèses de Freud et Jung, Vysheslavtsev voit dans l'*inconscience* bien plus que les

⁶⁰ A. L. CRONE, *Eros and creativity in Russian religious renewal*, p. 191, 193.

⁶¹ *Ibidem*, p. 189-190 : « Vysheslavtsev... knew Freud, Jung, Adler, Rank, Baudouin and Coué better than almost all other Russians of a religious persuasion ».

⁶² B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 148-149 ; cet ouvrage reprend une partie de l'étude de 1935 de B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen », p. 324-325.

⁶³ *Ibidem*, p. 195 : « This structure is made up of the levels of „dead” matter, „animate” matter (the body), the unconscious soul, the conscious soul, the spirit and, finally, that mysterious summit that constitutes the human essence, his eternity, his likeness to God — namely, selfhood, the „deep I,” the „hidden man of the heart” ».

instincts primaires de l'homme, il y discerne le « locus de la présence de l'Absolu dans les profondeurs de la personne humaine »⁶⁴. Mais il la nomme *supra-conscience* et la place au sommet de la hiérarchie ontologique, s'efforçant ainsi de corriger l'optique qui considère la conscience, l'esprit (donc le 6^e niveau), comme le sommet de l'être humain. En d'autres termes, la personnalité ne doit point être reliée uniquement à la conscience, au 6^e niveau⁶⁵, mais elle réside, selon Vycheslavtsev, dans l'« interrelation » des deux derniers niveaux, celui du *Moi conscient* (le 6^e) et celui du *Soi supra-conscient* (le 7^e)⁶⁶. Le Moi fait toujours face à un toi, à un lui, à un vous, *etc.*, donc il est *relatif* et cela l'empêche d'être la profondeur ultime de la personne ; tandis que le Soi ou le Moi-même indique ce qui est ultime, le noyau caché qui est *absolu* en lui⁶⁷ et imperméable à la connaissance.

En ce sens, ce qui correspond le plus au symbole biblique du *cœur*, c'est le 7^e niveau, le *Soi* « méta-physique » et « méta-psychique », dont la profondeur n'est accessible qu'à la « révélation et à l'intuition mystique »⁶⁸. Le soi n'est, précise-t-il, ni dans le corps ni dans l'âme ni dans la raison, il est dans le cœur⁶⁹, lequel devient ainsi le symbole du centre ultime et caché de la personnalité :

« Le symbole favori du „cœur” indique cette profondeur mystérieuse, accessible seulement à Dieu... Le soi est „l'homme caché du cœur”. Ainsi, non seulement Dieu est insaisissable, mais aussi l'être humain ; et dans cette profondeur insaisissable et semblable à Dieu, l'être humain rencontre aussi Dieu, dans la profondeur de son „cœur”. C'est pourquoi le mysticisme du cœur joue un rôle si important dans l'expérience collective du christianisme oriental »⁷⁰.

⁶⁴ A. L. CRONE, *Eros and creativity in Russian religious renewal*, p. 214-215: « He recognized Freudian depth psychology, even though it was formulated scientifically and not-metaphysically, as a brilliant way of probing the Absolute that lies within ».

⁶⁵ L'un de ses apports majeurs réside dans sa critique faite à la dimension réductionniste de l'anthropologie chrétienne, qui prend en compte uniquement le versant conscient de l'homme, en ignorant son versant inconscient. C'est pourquoi le christianisme a eu, estime-t-il, besoin d'être aidé par la psychologie freudienne et notamment par la pensée jungienne, cf. A. L. CRONE, *Eros and creativity in Russian religious renewal*, p. 227.

⁶⁶ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 123: « The greatest contribution that analytical psychology has made to philosophy is this differentiation between the conscious „I” and selfhood ».

⁶⁷ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen », p. 336 : « *Ich, als Zentrum des Bewusstseins*, als ego cogitans, als das „Ich denke, Ich begehre, Ich wähle” (Descartes)... ist nicht die letzte Tiefe der Persönlichkeit. Allein das *Ich* ist eben nichts Tiefgründiges und Letztes. In dem „Ich selbst” bildet gerade das „Selbst” das letzte Wort, während das „Ich” bloss das Vorletzte darstellt... » (l'auteur souligne).

⁶⁸ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 149.

⁶⁹ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen », p. 337.

⁷⁰ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 149.

On comprend maintenant pourquoi la signification du cœur ne se limite pas, comme Vyacheslavtsev l'énonçait dès 1925, à la *conscience* seule, mais vise quelque chose de plus, à savoir la *supra-conscience* (le 7^e niveau). Limiter la personnalité à la conscience revient à la réduire à ce qui est relativement intelligible en elle, c'est-à-dire la *raison* et la *liberté*, en perdant ainsi de vue l'« insondable et l'incompréhensible » qui la tapisse et constitue son essence fondamentale : « la *personnalité* ne peut, confie-t-il, être comprise que par le *soi*, parce que la personnalité n'est pas un „quiconque” ou un „quelque chose”, mais surtout le „*Moi-même*”. Voilà le dernier mot qui peut être dit à propos de la personnalité, et ce mot suggère ce qui ne peut être exprimé par des mots et des concepts »⁷¹. Comme on peut le remarquer, ce qui s'impose dans son approche est le versant *apophatique* de la personne - une déterminante propre à toute la pensée russe relative à ce sujet⁷². C'est d'ailleurs la raison principale pour laquelle il choisit le *cœur* pour représenter le centre ultime de la *personne* ; le cœur est « plus incompréhensible, plus impénétrable, plus mystérieux, plus caché que l'âme, que la conscience et que l'esprit »⁷³. Aussi mystérieux que Dieu lui-même, le cœur humain n'est pleinement accessible qu'à Dieu.

Pour résumer, en partant de l'activité *consciente* que la Bible attribue au cœur humain, notre auteur indique en outre, à la lumière de la psychanalyse, un niveau supérieur, qu'il appelle *supra-conscience*. En termes *dialectiques*, le cœur en tant que centre de la personnalité devient la demeure à la fois de la conscience et de la supra-conscience, du rationnel et de l'irrationnel. Notons que le thème de la conscience est « extrêmement actuel » pour la majorité des penseurs russes de l'époque. Par exemple, Nesmelov (1863-1920), connu tant de Vyacheslavtsev⁷⁴ que de Staniloae⁷⁵, voit dans la conscience le lieu qui s'identifie avec la personne elle-même⁷⁶. Or, par sa thèse, Vyacheslavtsev ne fait qu'un pas en avant, y ajoutant la supra-conscience, que Staniloae retiendra aussi dans sa théologie⁷⁷. Passons, à présent, au deuxième aspect biblique, celui qui voit dans le cœur la source de l'*amour*.

⁷¹ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen », p. 336 (n.t.).

⁷² T. ŠPIDLIK, *L'idée russe : une autre vision de l'homme*, Troyes, Éd. Fates, 1994, p. 32-33.

⁷³ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Însemnătatea inimii în religie (La signification du cœur dans la religion) », p. 35.

⁷⁴ Voir ses références dans B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen », p. 335, 341-342.

⁷⁵ Staniloae n'a connu que son livre V. I. NESMELOV, *Nauka o Cheloveke* (La science de l'homme), vol. 1-2, Kazan, Central Printing House, 1905-1906, cf. D. STANILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni », p. 332, 340. Voir dans ce livre de Nesmelov, entre autres, le chapitre 9, « Le mystère de la personne », p. 369-418.

⁷⁶ S. CAPRIO, *V.I. Nesmelov e l'antropologia religiosa russa*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2006, p. 145.

⁷⁷ Voir D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 122 : « la personne est supra-rationnelle, comme sujet de la raison, de la vie qui a toujours un sens » (n.t.).

b) Le cœur, source de l'amour personnel

Mis à part sa *centralité apophatique*, un deuxième argument qui plaide, selon notre auteur, en faveur du cœur comme symbole de la personne, consiste dans le fait qu'il est l'expression la plus adéquate de l'*amour*. Or l'amour ne représente que le « rayonnement essentiel » du *soi*, du noyau mystérieux de la personne ; l'amour est son « énergie originaire »⁷⁸, son énergie la plus élevée : « le cœur est, dit-il, le centre de l'amour, et l'amour est l'expression de l'essence la plus profonde de la personnalité »⁷⁹, ou l'expression « la plus parfaite » du *soi*⁸⁰. Comme mentionné *supra*, ni la conscience ni la liberté qui lui est liée, n'expriment la profondeur ultime du *soi*, bien qu'elles en rendent saisissable une dimension importante. À la différence de la mystique hindoue pour laquelle l'essence du *soi* n'est pas l'amour ou l'éros (au sens d'aspiration, d'élan⁸¹), la mystique chrétienne se distingue, selon Vyacheslavtsev, de par sa perception de l'*amour* comme véritable essence du *soi* humain, donc comme la « valeur ultime, la plus élevée »⁸². En découle l'assertion que « la valeur la plus élevée dans le christianisme est la personnalité »⁸³. L'amour et la personne vont donc de pair – et ceci constitue une autre déterminante commune aux penseurs russes⁸⁴.

En ce sens, si la profondeur ultime du *soi* ne se révèle que dans l'amour jaillissant de lui, Vyacheslavtsev avance en outre le concept de *sentiment de soi*, en soulignant que le sentiment ou l'émotion est à proprement parler le *mouvement* premier du *soi* vivant : « Ce n'est, insiste-t-il, ni la conscience de *soi* ni l'activité qui expriment la profondeur ultime du *soi*, mais le *sentiment de soi*... La profondeur mystérieuse du *soi* est prise dans le *sentiment de soi* et dans le sentiment pour le *soi* étranger »⁸⁵. Ainsi, connaître son propre *soi* ou un *soi* étranger, c'est le saisir non tant au moyen de la raison qu'au moyen du sentiment, qui devient, de cette façon, « le moyen et

⁷⁸ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen », p. 337.

⁷⁹ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Însemnătatea inimii în religie (La signification du cœur dans la religion) », p. 83 (n.t.).

⁸⁰ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen », p. 337.

⁸¹ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 49 : « The genuine essence of Eros is revealed as a striving. Eros expresses the striving and impetuous drive of our being, our deepest core... ».

⁸² B. P. VYCHESLAVTSEV, « Însemnătatea inimii în religie (La signification du cœur dans la religion) », p. 85.

⁸³ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen », p. 335 (n.t.).

⁸⁴ Voir à ce sujet T. ŠPIDLÍK, « Alla ricerca della persona umana nel recente pensiero russo », in C. Martinello et G. Beltrame (eds.), *Lo spirito e la chiesa. La dimensione ecclesiale della spiritualità*, Comunità di Bose, Ed. Qiqajon, p. 249-262 ; T. ŠPIDLÍK, *L'idée russe : une autre vision de l'homme*, p. 30-31 ; consulter aussi H. HREHOVÀ, *Il personalismo etico in Eros Transfigurato di B. P. Vyacheslavcev...*, p. 43 : « Un posto privilegiato nel personalismo russo ha l'amore ».

⁸⁵ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen », p. 338 (l'auteur souligne).

l'outil de la connaissance la plus profonde »⁸⁶. A l'appui de cette thèse, notre auteur invoque deux philosophes : d'une part, Kant, selon lequel l'homme en tant qu'être « en soi » n'est pas accessible à la connaissance, et d'autre part, Pascal, pour qui la réalité est saisie non seulement par la raison, mais aussi par le *cœur* (voir son expression « logique du cœur »⁸⁷). Autrement dit, la personnalité en tant qu'« existence en soi et par soi »⁸⁸ ne peut être saisie ou touchée dans son abîme, dans sa vérité ultime, qu'au moyen de l'amour. Connaître une personne, c'est l'aimer, idée qui trouve une large résonance chez Staniloae : « Pour connaître une personne, il faut, dit ce dernier, s'unir avec elle dans l'amour... ; il n'y a pas de connaissance plénière en dehors de l'union dans l'amour »⁸⁹. Et cela vaut tant pour la relation entre les personnes humaines que pour la communion entre celles-ci et les Personnes divines⁹⁰.

Une autre particularité que Vycheslavtsev repère dans l'amour du soi humain, tel qu'il est perçu dans la mystique chrétienne par rapport à celle de l'hindouisme, consiste dans son caractère de « coincidentia oppositorum »⁹¹. Cela revient à dire que l'amour est une articulation paradoxale entre l'*union* et la *distinction*. Pour exister, l'amour présume des distinctions, il exige toujours un moi distinct d'un toi : « s'il n'y a pas de distinction, il n'y a pas d'amour »⁹². Quel que soit le degré d'unité réalisé dans l'amour, la distinction persiste toujours, faute de quoi l'unité ne serait plus possible. C'est ainsi que l'essence de l'amour consiste, selon notre auteur, dans l'« unité des opposés »⁹³, et non dans l'identité des opposés, car chaque personne est unique et irrépétibile. On a ici un autre aspect repris et développé par Staniloae. Ce dernier insiste largement sur la jonction antinomique entre la diversité et l'unité dans l'amour : « l'amour plénier unit paradoxalement deux choses : *plusieurs Moi* qui s'aiment et une *unité maximale* entre eux »⁹⁴, si bien que l'on peut appréhender cette articulation de la *pluralité* et de l'*unité* dans l'amour comme un « reflet »⁹⁵ de la Sainte Trinité dans la création.

⁸⁶ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen », p. 338.

⁸⁷ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 159-160.

⁸⁸ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen », p. 339.

⁸⁹ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 240-241 : « La connaissance plénière est toujours aussi un amour... En dernière instance, la connaissance est la référence aimante d'un sujet à un autre sujet » (n.t.).

⁹⁰ *Ibidem*, p. 125 : Dieu en tant que Personne ne peut être connu par l'homme que dans « un rapport d'amour ».

⁹¹ Ce concept introduit par Nicolas de Cuse joue un rôle important dans la pensée de B. Vycheslavtsev, cf. I. DORFMANN-LAZAREV, « Le „lieu du cœur” dans la spiritualité chrétienne selon Boris Vyseslavcev », p. 425.

⁹² B. P. VYCHESLAVTSEV, « Însemnătatea inimii în religie (La signification du cœur dans la religion) », p. 84 (n.t.).

⁹³ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 139.

⁹⁴ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 293 (nous soulignons).

⁹⁵ D. STANILOAE, *TDO*, vol. I, p. 299.

Finalement, en raison de sa qualité de *source de l'amour*, le cœur est le locus où se réalise le contact intime avec les prochains et avec Dieu, car l'amour est, selon Vycheslavtsev, le « lien mystique entre une profondeur individuelle et une autre, le pont entre deux abîmes »⁹⁶. C'est grâce à ce lien d'amour que Dieu peut descendre dans la profondeur du cœur humain, c'est-à-dire au fond du soi immortel, et le lier intimement à Sa profondeur : « c'est seulement ici, dans les profondeurs du cœur, dans les profondeurs de ce „Moi”, qu'est possible un contact vrai et réel avec Dieu »⁹⁷. A travers cet amour, l'abîme du soi humain plonge ses racines dans l'Abîme divin, en sorte que l'homme – connaissant (aimant) Dieu et étant connu (aimé) de Lui en retour – puisse percer le mystère de son soi, de sa personne. Pour clore cette section, laissons la parole à Vycheslavtsev lui-même : « Que l'amour est l'essence véritable de la personnalité, que la personnalité ne vit pas sans l'amour, c'est cela l'idée fondamentale du christianisme »⁹⁸.

c) Le cœur, source de la liberté

La troisième faculté attribuée par la Bible au cœur humain est la *liberté*. La Bible voit, rappelons-nous, le cœur comme un organe *décisionnel*, capable à prendre des décisions. Or la liberté se trouve en lien étroit avec les deux autres facultés, repérées ci-dessus : la conscience et l'amour. C'est en particulier sa qualité de source de l'amour qui nous permet de comprendre sa qualité de *source de la liberté*, car « l'amour est volonté libre »⁹⁹. L'amour implique forcément la liberté ; il l'exige, la conserve et l'accomplit. Et la liberté, quant à elle, implique la conscience, pour autant qu'elle se dirige constitutivement vers une *fin* fixée par la conscience¹⁰⁰.

Selon la hiérarchie ontologique, le 7^e niveau, le niveau du soi caché, dépasse le niveau du Moi conscient et libre, d'où l'insistance de Vycheslavtsev sur l'irréductibilité de la personnalité à la conscience et à la liberté. Or, ce dépassement doit être compris, non au sens d'une annulation ou infirmation de la conscience et de la liberté dans la personne, mais au sens que leur source ultime est le *cœur* (le soi) en tant que centre de la personne : tout comme la *supra-conscience* du soi est le fondement de la *conscience* du Moi, de même la *liberté* du soi se manifeste dans la *liberté* du Moi. La liberté de ce dernier, conçue par Vycheslavtsev comme une « action consciente

⁹⁶ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 139.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 135.

⁹⁸ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Însemnătatea inimii în religie (La signification du cœur dans la religion) », p. 85-86 (n.t.).

⁹⁹ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 36-37.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 24: « What is „free action”? What is its ontological essence? It is primarily: 1. a goal, proposed by consciousness; 2. a search for and invention of means that are capable of reaching that goal, and, finally 3. the setting in motion of the sequence of means which would realize that goal ».

et intentionnelle »¹⁰¹, émerge des profondeurs indéfinies du cœur¹⁰², organe d'où jaillit toute action, centre ontologique dont relève tout dynamisme humain : « *Libre* est, dit-il, ce qui émerge de la *profondeur du soi*, de ce fond le plus profond de mon être (αὐτ-εξ-ουσία) »¹⁰³. Les racines de la liberté sont en effet à décèler dans le soi, dont le siège est le cœur.

Mais dans le même temps, il ne faut jamais oublier que ce soi se trouve au sommet d'une hiérarchie dont les deux premiers niveaux qui en forment la base sont soumis à la *nécessité naturelle*, en raison de leur constitution *matérielle*. Il s'agit en définitive d'un « soi incarné »¹⁰⁴ ou d'un « esprit incarné », ce qui justifie l'affirmation par notre auteur, et par Boulgakov, d'une articulation antinomique entre la *liberté* et la *nécessité*. Loin de percevoir entre eux un rapport d'exclusivité, Vycheslavtsev considère, au contraire, la nécessité comme le cadre dans lequel se manifeste la liberté, de même que la prémisse et le contenu de la liberté : « L'intentionnalité libre est, dit-il, une nouvelle détermination de l'être, qui *suppose* et *contient* la détermination de la nécessité causale »¹⁰⁵. Il met, de façon dialectique, la nécessité en tant que *détermination causale*, mécanique, au service de la liberté comme *détermination intentionnelle*, consciente¹⁰⁶, tout comme le corps est mis au service de l'esprit. Pour conclure, laissons de nouveau la parole à Vycheslavtsev : « La plénitude de la vie et de la personnalité est la plénitude de la liberté créatrice »¹⁰⁷, car la liberté et la personne vont de pair.

Tout bien considéré, il se dégage de ce chapitre quatre points principaux : a) en vertu de ses deux attributs, que sont la *centralité* et l'*incompréhensibilité*, le cœur est le symbole biblique de la *personnalité*, en étant la demeure du *soi caché* (le 7^e niveau) ; en tant que tel, il constitue l'organe « de la compréhension et de la liberté, de la connaissance et de l'amour »¹⁰⁸ b) pour ce qui est d'abord de la compréhension / connaissance, notre auteur étend la sphère de la personne

¹⁰¹ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 24: « Freedom is a consciously purposive activity, and such activity is in no way chance, arbitrariness, or indeterminacy; on the contrary, it is strictly conditioned, but conditioned otherwise than motion in nature ».

¹⁰² B. P. VYCHESLAVTSEV, « Il cuore nella mistica indiana e cristiana », in Centro Aletti (ed.), *L'intelligenza spirituale del sentimento*, Rome, Editions Lipa, 1994, p. 79 : « Il cuore é il centro della liberta ».

¹⁰³ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen », p. 337 (nous soulignons).

¹⁰⁴ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Însemnătatea inimii în religie (La signification du cœur dans la religion) », p. 91.

¹⁰⁵ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 27 (n.t.i.); voir aussi p. 26: « Free purposiveness is just such a new and higher level of being, just such a new form of being, which presupposes and contains, as its matter / material, the lower level of natural necessity... ».

¹⁰⁶ Notons que la réciproque n'est pas valable ; la liberté ne peut pas être mise au service de la nécessité.

¹⁰⁷ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 1 (n.t.); p. 144: « Personhood is the creative freedom we have had from the beginning and an end in itself... In a word, personhood is self-construction, selfhood... ».

¹⁰⁸ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Il cuore nella mistica indiana e cristiana », p. 79.

au-delà de la *conscience*, vers la *supra-conscience* insondable ; c) quant à la *liberté*, elle émerge de la même profondeur du soi et s'articule de façon antinomique avec la *nécessité* naturelle, propre aux niveaux inférieurs de l'être humain ; d) et enfin, l'*amour* révèle, plus que la conscience et la liberté, la *profondeur ultime du soi* caché, donc de la personnalité, pour autant qu'il est son *énergie* ou son rayonnement essentiel.

2. La personnalité antinomique, expression de l'image divine dans l'homme

Outre le cœur, une deuxième particularité de l'approche de Vycheslavtsev est l'*image divine* présente en l'homme, qui entraîne un rapport ontologique avec l'Absolu. Le thème de l'image, cher à notre auteur, inscrit définitivement sa vision de la personne à l'intérieur de la tradition de pensée russe. Comprendre l'homme, c'est comprendre en premier lieu sa *ressemblance* à Dieu. L'homme ne peut être défini ou connu qu'en rapport avec l'Absolu : « La ressemblance à Dieu est, selon Vycheslavtsev, la prémisse de base pour comprendre l'essence de l'homme. En dehors du problème de la Divino-humanité, l'homme est inconcevable, parce qu'il se trouve dans un lien essentiel avec l'Absolu ; il est enraciné et affirmé dans l'Absolu »¹⁰⁹. Devenu un « micro-théos » en vertu de sa ressemblance, l'homme est aussi incompréhensible que Dieu ; son mystère est intimement lié au mystère divin : « Dieu est mystérieux et le *moi-même* est mystérieux ; il y a un Dieu caché et un homme caché »¹¹⁰. Tout ce qu'on peut dire de l'homme découle de sa relation avec Dieu, de son image divine.

Dans son étude de 1925, relative aux profondeurs intouchables du *cœur*, Vycheslavtsev perçoit dans le cœur l'image divine imprimée en l'homme¹¹¹. En tant que réceptacle de la grâce et organe capable d'entrer en contact avec le Divin, le cœur représente, selon lui, la demeure de l'*image*, car rien ne peut toucher Dieu, hormis ce qui lui ressemble d'une certaine manière. Or, si le cœur constitue, comme l'on a déjà vu, le siège du *soi caché*, on peut affirmer que l'image divine réside dans ce soi indicible : « C'est là que se trouve la relation et la ressemblance de

¹⁰⁹ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 146-147 (n.t.). Notons que ce passage est également repris par D. STANILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 324-325.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 155-156 (n.t.).

¹¹¹ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Însemnătatea inimii în religie (La signification du cœur dans la religion) », p. 35 ; se rapporter aussi à la page 88 : « Si le *cœur* est l'organe qui reçoit la Parole divine et le don de l'Esprit Saint, s'il est donc le point de contact avec la Divinité, alors c'est ici que réside notre *ressemblance* avec Dieu » (n.t.i.).

l'homme avec l'Absolu : l'homme est un soi et l'Absolu est aussi un soi »¹¹². De fait, compte tenu du rapport indissoluble entre le Soi surpa-conscient et le Moi conscient, notre auteur considère que l'image « habite dans les deux niveaux les plus élevés de l'essence humaine (le 6^e et le 7^e) »¹¹³, les niveaux qui manifestent la personnalité de l'homme. Dit autrement, le centre de gravité de l'image repose sur le « concept de personnalité »¹¹⁴, ce qui intéresse au plus haut point notre recherche. Retenons une phrase clé de Vyacheslavtsev : « Qu'est-ce qui est précisément dans l'homme qui est digne d'être appelé l'image et la ressemblance de Dieu, l'icône de la Divinité ? Où réside sa dignité et valeur humaine ? Ma réponse est la suivante : la *personnalité* spirituelle possède cette dignité et cette valeur »¹¹⁵. Or, dans la mesure où la personnalité couvre les deux derniers étages de l'être, l'image divine y réside également. Et c'est en cela qu'on repère la particularité de Vyacheslavtsev par rapport à l'approche traditionnelle, limitant souvent l'image divine à la conscience et à la liberté, donc à ce qu'il appelle le 6^e niveau.

Insistons un peu sur la signification de ces deux derniers étages de l'être humain : notre auteur y voit « un tout nouveau type d'existence », une nouvelle catégorie ontologique, qui surpasse toutes les autres catégories constitutives du « royaume de la nature ». Il s'approprie ici la thèse de Boulgakov¹¹⁶ (digne héritier, selon lui, de la pensée des Cappadociens¹¹⁷) qui perçoit en l'homme quelque chose d'*incrété* : le « soi » ou l'« esprit de l'homme, qui fait de lui une personnalité, n'est *pas vraiment créé*, mais donné à l'homme par le fait que Dieu lui souffle son haleine »¹¹⁸. Vyacheslavtsev donne à cet acte le nom de « non-création » ou de « supra-création ». En se réclamant de la tradition patristique et scripturaire, il reprend ainsi l'*antinomie* de l'homme qui conjugue dans sa nature le créé avec l'incrété : « L'homme est, selon ses dires, une créature et, en même temps, il n'est pas une créature. C'est le miracle et le paradoxe de l'être humain »¹¹⁹.

¹¹² B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen », p. 339.

¹¹³ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 152.

¹¹⁴ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen », p. 335.

¹¹⁵ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 154.

¹¹⁶ On sait qu'il est l'un des figures parmi les défenseurs de Boulgakov lors de la controverse sophiologique (1935-1937). Arjakovsky note même qu'« en novembre 1935, à l'occasion d'une séance houleuse consacrée à la sophiologie, il perd son sang-froid après la conférence et jette à terre son contradicteur Maxime Kovalevskij, hostile aux thèses du père Serge Boulgakov », cf. A. ARJAKOVSKY, *La génération des penseurs religieux de l'émigration russe*, p. 676.

¹¹⁷ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen », p. 341.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 340 : « So empfängt die Persönlichkeit den *Atem der Gottheit* und wird durch diesen zu einer lebendigen Persönlichkeit und bleibt nicht blosse Maske ; sie empfängt das *donum superadditum naturae*, das besondere Charisma, Persönlichkeit sein zu dürfen, das eine besondere Gnadengabe darstellt » (l'auteur souligne).

¹¹⁹ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen », p. 341 ; voir aussi p. 340 : « Anders ausgedrückt : Im Geschaffenen gibt es etwas Ungeschaffenes ».

Or, cette antinomie entraîne, en conséquence, ce qu'il appelle l'*antinomie de la personnalité*, en vertu de laquelle « l'homme *est* une personnalité réelle et, en même temps, il *ne l'est pas* »¹²⁰ (l'auteur souligne). Définie comme absoluité et inconditionnalité, la personnalité parfaite n'est propre qu'à Dieu en tant qu'Absolu, l'homme étant seulement l'*image* de cette personnalité¹²¹. L'homme est censé être une personnalité, il est supposé être la cause première et la fin ultime de ses actions, mais en vérité il ne l'est jamais au plein sens du terme.

Afin de mieux comprendre cette antinomie, il est judicieux de mettre en avant la distinction opérée par la théologie orthodoxe entre l'*image* (*imago*) et la *ressemblance* (*similitudo*). Tandis que l'image comporte une dimension *ontologique*, grâce à sa qualité de *don* de Dieu, qu'il est impossible d'arracher complètement à l'homme, la ressemblance constitue, quant à elle, un principe *axiologique*, au sens d'un *devoir* moral de l'homme. De cette façon, le rapport entre l'image et la ressemblance peut être éclairé par la distinction entre le *don* (Gabe) et la *tâche* / mission éthique (*Aufgabe*)¹²² : doué de l'image divine, qui est inscrite dans son ontologie, l'homme est chargé d'avancer lui-même vers la ressemblance avec Dieu, et de l'accomplir. Sans entrer dans les détails concernant ce sujet complexe, retenons simplement que l'antinomie de la personnalité y trouve, au sens de Vycheslavtsev, sa meilleure expression : « La personnalité est toujours à la fois *imago* et *similitudo*, parce qu'elle est à la fois *ontologique* et *déontologique* (à la fois ce qui est et ce qui doit être). Nous sommes une personnalité, et en même temps, nous devons juste devenir une personnalité »¹²³. C'est ainsi que s'explique comment l'homme est une personnalité et ne l'est pas encore : *créé* en tant que personne, il a aussi pour tâche de *créer* sa propre personne.

À vrai dire, le syntagme même de *personnalité créée* se révèle une contradiction¹²⁴, difficile à comprendre, dans la mesure où toute créature est marquée par la *conditionnalité* qui s'oppose à l'*inconditionnalité* de la personnalité. La solution trouvée par notre auteur repose sur le symbole biblique de *filiation divine*, pour autant que la *naissance* implique un tout autre type de rapport que la *création*. Le rapport entre *Père* et *fil*s est, confie-t-il, beaucoup plus adéquat à la personnalité humaine que le rapport entre *Créateur* et *créature* :

¹²⁰ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen », p. 343 (n.t.).

¹²¹ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes in dem Sündenfall », p. 310.

¹²² *Ibidem*, p. 296.

¹²³ *Ibidem*, p. 310 (n.t.).

¹²⁴ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen », p. 342-343.

« La *filiation divine* et l'adoption de l'homme par le Père est le seul symbole qui nous donne un indice pour la solution de l'antinomie de la personnalité en tant que créature. Car une personnalité ne peut être créée par une autre personnalité ; elle ne peut qu'être conçue ou née par une autre personnalité »¹²⁵ (l'auteur souligne).

Aussi longtemps que l'homme est une simple « créature », il n'est pas encore une personnalité au plein sens du terme ; pour en être une, il doit « naître d'en haut » (*Jn* 1,3). Cette naissance ou adoption spirituelle a l'avantage immense d'articuler de manière antinomique la *dépendance* et l'*indépendance* ; elle préserve l'idée d'origine, de source, c'est-à-dire l'idée de dépendance, tout en lui infusant le sens de liberté : « le fils est la *dépendance libre du Père* ; il est une personnalité, un être indépendant »¹²⁶ (l'auteur souligne). C'est la raison principale pour laquelle la solution de la filiation divine est, aux yeux de Vycheslavtsev, « unique dans son genre », sans égale. Elle a par ailleurs l'avantage d'exprimer le mieux possible l'unité de l'image et de la ressemblance dans l'homme : « La relation entre le fils et le père peut être comprise, d'une part, au sens ontologique, et d'autre part, au sens axiologique et éthique »¹²⁷, sachant que le père est pour le fils tant la source de son existence que le modèle de sa perfection morale. Il y a entre eux une *ressemblance ontologique (imago)*, en vertu de leur « parenté ontologique »¹²⁸, mais aussi un devoir pour le fils de réaliser ou d'accomplir sa *ressemblance éthique (similitudo)* avec le père, en conformité avec l'exhortation du Christ : « Soyez donc parfaits, comme votre Père céleste est parfait » (*Mt* 5,48).

Pour synthétiser ce sous-chapitre, Vycheslavtsev identifie l'*image* divine avec la *personnalité* humaine, qu'il place aux deux derniers étages de sa hiérarchie de l'être humain. Thème récurrent chez lui, l'image divine relève du *soi* en tant que principe *incrée* inséré dans l'être psycho-physique, d'où l'antinomie de l'homme (à la fois créé et non-créé) qui entraîne en outre l'antinomie de la personnalité (à la fois présente et pas encore). L'homme est une personne, car il possède l'*image*, et dans le même temps, il doit devenir une personne, car il a pour mission d'accomplir la *ressemblance*. Or, cette mission exige forcément la *naissance d'en haut*, la seule à même de faire de lui une personne. Seule la *filiation* divine, et non la création, peut le rendre semblable au Père divin ; elle seule le place dans une relation spéciale, une relation de *dépendance libre*, de familiarité, avec l'Absolu en tant qu'unique Personnalité plénière.

¹²⁵ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen », p. 345 (n.t.).

¹²⁶ *Ibidem*, p. 345 (n.t.).

¹²⁷ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes in dem Sündenfall », p. 295 (n.t.).

¹²⁸ *Ibidem*, p. 310.

Remarques critiques

Après avoir repéré les principaux aspects concernant la personne chez Vycheslavtsev, nous nous proposons maintenant de faire ressortir les éléments ayant influencé Staniloae dans ses propres développements, sans insister sur ce qui sépare les deux théologiens. Issue de la même tradition de pensée russe, l'approche de Vycheslavtsev se rapproche, dans les grandes lignes, de l'approche de Boulgakov, en avançant ses propres accents et nuances.

a) Le premier aspect concerne le *caractère apophatique*, c'est-à-dire mystérieux ou énigmatique, de la personne, ce qui lui confère une dimension *religieuse* : « La personne ne peut, dit-il, être définie par un système de concepts. Les concepts ne sauraient exprimer le mystère ultime de la personne. À la question, qu'est-ce que la personne ?, on peut répondre d'une seule façon : la personne est „Moi-même”. Mais comprendre ce que signifie „Moi-même”, c'est comprendre mon incompréhensibilité »¹²⁹. Nous avons d'ailleurs repéré dans les œuvres de Vycheslavtsev tout un champ lexical, censé mettre en relief cette dimension apophatique de la personne : « abîme », « mystère », « profondeur », « caché »¹³⁰, *etc.* Dans son étude de 1956, Staniloae cite Vycheslavtsev à plusieurs reprises afin de montrer que l'« existence personnelle est le plus grand mystère »¹³¹. Les références à Vycheslavtsev reviennent ensuite dans sa *Dogmatique* (1978)¹³² et dans *L'homme et Dieu* (1990)¹³³, où il prône un apophatisme de l'homme relevant de l'apophatisme de Dieu, vécu par l'homme en tant que personne. De plus, l'idée d'un rapprochement de Staniloae avec Vycheslavtsev est reconfirmée par la reprise du *même registre lexical*, d'abord dans un article de 1935 où Staniloae fait état, sans le citer explicitement, d'une « réalité indéterminable », d'un « abîme », d'un « caché » impénétrable pour notre regard, d'une « profondeur » plus grande que les états de conscience, et « dont nous ne pouvons parler que de façon antinomique »¹³⁴. Le même registre lexical est ensuite largement employé par Staniloae

¹²⁹ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 155 (n.t.).

¹³⁰ Se rapporte en particulier à l'étude B. P. VYCHESLAVTSEV, « Însemnătatea inimii în religie (La signification du cœur dans la religion) », qui a été traduite en italien : B. P. VYCHESLAVTSEV, « Il cuore nella mistica indiana e cristiana ».

¹³¹ D. STĂNILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 327 (n.t.).

¹³² D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 419.

¹³³ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 163.

¹³⁴ D. STĂNILOAE, « Încercare despre teofanii, I (Essai sur les théophanies, I) », *CD*, vol. I, p. 707. Tout cela rend perceptible l'influence de l'étude sur la *signification du cœur*, qu'il avait traduite peu de temps auparavant, en 1934. Notons que ce lexique appliqué par Vycheslavtsev au *cœur*, Staniloae l'applique dans cet article de 1935 à l'*être* ou à la *nature* humaine qui subsiste en la personne, et d'où émergent toutes ses manifestations. Toutefois, le mystère de la

dans *L'homme et Dieu* (1990), ainsi que dans *L'image immortelle de Dieu* (1987), ouvrage où la personne humaine est désignée comme un « abîme dont le fond ne peut être saisi »¹³⁵, comme un mystère indicible et inépuisable.

b) Un deuxième aspect, étroitement lié au premier, concerne la *dépendance de l'Absolu*. Si la personne est un mystère pour soi-même et pour l'autre, c'est parce que sa profondeur, son « cœur caché », comme l'appelle Vyacheslavtsev, est intimement habité par l'Absolu, il est fondé sur l'Absolu, de telle sorte que descendre en soi-même, cela revient à rencontrer et à entrer en contact avec Dieu¹³⁶ : « Je ne suis pas, dit Vyacheslavtsev, enfermé dans mon propre moi ; je vais au-delà de ses confins et je découvre le sublime mystère de l'Absolu, ma cause fondamentale et le non-causé dans lequel mon être est enraciné. Je suis, et je suis moi-même, mais non „par moi-même” »¹³⁷. Remarqué par la plupart des spécialistes¹³⁸, la dépendance de l'Absolu constitue en effet l'une des idées de base de Vyacheslavtsev¹³⁹, surtout quand il voit le soi (du 7^e niveau de l'être) comme un facteur non-créé, exhalé de Dieu. Quoique réfractaire à cette hiérarchie ontologique et à toute distinction entre le Moi et le soi humain (entre le 6^e et le 7^e niveau)¹⁴⁰, ainsi qu'au caractère non-créé du soi¹⁴¹, Staniloae reprend néanmoins et développe cette idée de la dépendance du mystère de la personne humaine à l'Absolu divin. Tout comme Vyacheslavtsev, il voit le soi humain comme un facteur qui ne se livre jamais entièrement à la conscience et qui constitue toujours une source de mystère en vertu de ses liens ontologiques avec l'Absolu :

nature est en dernière instance le mystère de la personne, compte tenu du fait que la nature n'existe jamais en dehors de la personne. Voir en ce sens ses déclarations de 1956, cf. D. STANILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 327 : « Mystérieux est à la fois l'être d'où surgissent les manifestations et la *personne* qui porte l'être et ses manifestations. Pour autant que l'être humain n'existe que sous la forme de personne, ou que la personne n'est que la forme de sujet de l'être humain, quand on parle du mystère de la personne, on sous-entend aussi le mystère de l'être » (n.t.i.).

¹³⁵ D. STANILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 125.

¹³⁶ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Însemnătatea inimii în religie (La signification du cœur dans la religion) », p. 37.

¹³⁷ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 130 (n.t.); voir aussi p. 128: « human spirit encompasses the sphere of the Absolute and stands in a necessary relationship to the Absolute... Thus the Absolute can in no way be ripped away from me, it is indissolubly connected to me; it is transcendent and at the same time immanent to me, that is, it speaks in the depths of my "I" ».

¹³⁸ H. HREHOVÁ, *Il personalismo etico in Eros Transfigurato di B. P. Vyacheslavcev...*, p. 20-29.

¹³⁹ A. L. CRONE, *Eros and creativity in Russian religious renewal*, p. 201-202. De cette façon, « l'homme ne vit, n'existe, ne pense et n'agit qu'en relation avec l'Absolu », cf. B. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe*, p. 379.

¹⁴⁰ Les deux notions sont pour lui synonymes : « L'homme est un soi ou un moi qui s'interroge sur soi », cf. D. STANILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 120.

¹⁴¹ Il importe de se rappeler que le caractère incréé de l'esprit chez Boulgakov, attire les critiques les plus fermes de Staniloae. Évidemment, ces critiques peuvent aussi viser le caractère non-créé du soi chez Vyacheslavtsev.

« le soi est un mystère inépuisable, mais un mystère qui n'existe pas par soi ; il est uni avec un Mystère suprême, existant par Soi... Dans l'expérience de l'abîme inépuisable de mon soi, je vis toujours mon insuffisance, ou je vis mon soi ouvert vers un autre Abîme sans insuffisances. L'homme est un mystère inépuisable à travers lequel irradiant à jamais les rayons lumineux du Mystère absolu, dont il dépend »¹⁴².

C'est pour cette raison que Staniloae distingue, comme l'on a déjà vu, entre le moi connaisseur, le moi connu et le moi mystère inconnu, dont le dernier est immergé dans l'abîme de Dieu. Qu'il nous soit permis ici de supposer que les deux premiers équivalent en réalité au *Moi conscient* de Vycheslavtsev, tandis que le troisième, le moi mystère inconnu, équivaut à son *Soi supra-conscient* et caché, relié ontologiquement à Dieu.

c) Cela étant, la dépendance de l'Absolu est liée, chez Vycheslavtsev, avec une autre particularité de la personne, à savoir l'*image divine*. Si l'homme est apophatique et dépend de l'Absolu, c'est justement parce qu'il porte en lui quelque chose de divin, l'image de l'Absolu. Or, cette image réside fondamentalement dans le *caractère de personne*, qui est, pour Vycheslavtsev, le symbole le plus adéquat de l'Absolu : « Il y a des raisons profondes pour symboliser l'Absolu par l'archétype de la personne. Il y a quelque chose dans la personnalité qui ressemble à l'Absolu. En effet, la personne existe en elle-même, par elle-même, pour elle-même, et on peut dire la même chose à propos de l'Absolu... Il n'y a aucun autre modèle pour l'Absolu »¹⁴³. De cette façon, être à l'image de l'Absolu signifie être une *personne*, plus précisément avoir un *soi* impénétrable pour la connaissance¹⁴⁴. C'est sur cette image divine que repose ensuite le caractère *antinomique*, paradoxal, de la personne, si inhérent à l'approche de Vycheslavtsev. On a ici une particularité propre à toute la tradition russe. Nous y reviendrons.

Quant à Staniloae, il s'approprie cet aspect et ce n'est pas un hasard s'il traite de la *personne* lors de ses analyses de 1956 portant sur le *contenu de l'image divine* : « On peut dire que l'image divine dans l'homme réside essentiellement dans le caractère de personne, d'être

¹⁴² D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 84-85 (n.t.) ; consulter aussi la page 125 : l'homme y est uni dans son soi avec Dieu, et « dans ce lien avec Dieu réside le mystère de la personne humaine » ; D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 163 : « L'homme est apophatique même pour lui dans sa profondeur intouchable... Et ce caractère apophatique le montre ancré en Dieu... Quand il regarde dans sa profondeur, il voit à travers elle Dieu lui-même ».

¹⁴³ B. P. VYCHESLAVTSEV, *ERP*, p. 144 (n.t.).

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 195 : « It is precisely this selfhood that is mystical and Godlike, for it is grasped by mystical intuition and is entirely irrational, transcendent, and not of this world, like the Deity himself. This selfhood of ours is rooted in the Absolute, and therefore it is higher than death and birth, higher than time and eternity; and through this selfhood we make contact with the Absolute source of being ».

personnel, par lequel il imite Dieu »¹⁴⁵, affirmation qui revient dans ses écrits ultérieurs¹⁴⁶. Son ouvrage consacré à l'anthropologie a même pour titre *L'image immortelle de Dieu* (1987), titre suggestif pour sa problématique de base consistant à fonder l'immortalité et l'éternité de la personne sur l'image divine imprimée en elle : « Si l'homme a été, dit-il, créé comme personne, pour qu'il persiste comme personne, il faut qu'il soit maintenu par le pouvoir de la Parole personnelle qui l'a créé et a imprimé en lui son image hypostatique. Dit autrement, il conserve dans une certaine mesure l'image personnelle de la Parole, sans quoi il ne saurait plus exister comme personne »¹⁴⁷. Quel que soit son état spirituel, tout homme conserve à jamais l'*image divine* d'une manière ou d'une autre, ce qui lui assure sa pérennité en tant que *personne*, grâce au pouvoir de son Archétype. Le Dieu personnel ne laissera jamais périr une personne, un être portant son image personnelle.

d) Enfin, un autre aspect propre tant à Vysheslavtsev qu'à Boulgakov relève des trois déterminants fondamentaux de la personne, à savoir la *conscience*, la *liberté* et l'*amour*, qui expriment l'*image* divine en l'homme. Localisée dans le « centre ontologique » du cœur¹⁴⁸, la personnalité semble ici être réduite aux deux derniers étages de la hiérarchie de l'être humain, c'est-à-dire au Moi conscient et au Soi supra-conscient, où résident les trois facultés. On éprouve ici la même difficulté que chez Boulgakov à expliquer l'articulation de la personnalité à la nature psycho-corporelle. Sans localiser la personnalité dans le cœur seul et sans l'identifier avec le soi qui y demeure, Staniloae retient de cette approche uniquement l'importance de ces trois facultés, dont la *conscience*¹⁴⁹ est la plus développée par Vysheslavtsev, compte tenu de ses investigations dans la psychanalyse de son époque. La liberté, la conscience et l'amour constitutifs de la

¹⁴⁵ D. STĂNILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 327 (n.t.).

¹⁴⁶ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 162 : « Le trait fondamental de l'image du Fils de Dieu imprimé aux hommes est le caractère de sujet conscient de soi » (n.t.).

¹⁴⁷ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 55 (n.t.).

¹⁴⁸ M. KUTY, « The Meaning of Heart in Christian and Indian Mystics in the Philosophy of Boris Vysheslavtsev », in M. Patalon (ed.), *The Philosophical Basis of Inter-religious Dialogue: The Process Perspective*, Cambridge, 2009, p. 176.

¹⁴⁹ Dans son cours de *Théologie ascétique et mystique*, daté de 1947, Staniloae mentionne, sans évoquer Vysheslavtsev, un « supra-conscient » en tant que région supérieure de l'âme, à côté d'un « subconscient », cf. D. STĂNILOAE, *Ascetică și Mistică creștină sau Teologia vieții spirituale* (S. Frunză, ed.), Cluj-Napoca, Casa cărții de știință, 1993, p. 84, 143-145, 246 ; voir la version française : D. STĂNILOAE, *Théologie Ascétique et Mystique*, p. 121 : « Le christianisme, lui aussi, admet l'existence d'une région de l'âme ne tombant pas sous les feux de la conscience... Concédant l'existence à un *subconscient* dans lequel s'entreposerait toute cette partie ténébreuse que nous traînons après nous, il sera préférable de désigner le siège des énergies spirituelles humaines, qui est aussi le lieu par lequel pénètrent les énergies divines en l'homme, par le terme „trans-conscient”, ou „supra-conscient” ».

personnalité sont donc les éléments de l'approche de Vycheslavtsev qui font écho dans la théologie de Staniloae, bien qu'ils y subissent des évaluations assez différentes. Rappelons-nous que la personne en tant qu'hypostase n'est, chez Staniloae, qu'une forme d'existence concrète de la nature humaine ; elle ne s'identifie pas à la nature ni n'ajoute quelque chose de plus à la nature, car elle n'est pas un élément ou un facteur ayant un contenu distinct de cette nature, tels que le *soi* personnel de Vycheslavtsev ou l'*esprit* personnel de Boulgakov. De ce fait, la conscience, la liberté et l'amour ne sont, pour Staniloae, que des potentialités, des énergies, de cette nature même, mises en œuvre et manifestées par le facteur personnel. C'est en effet une perspective qui veut rester fidèle à l'approche patristique, laquelle opère essentiellement avec les trois concepts suivants : hypostase / personne, être / nature, énergies / œuvres.

EXCURSUS : VLADIMIR LOSSKY (1903-1958)

Dans ce contexte, il convient de mettre en avant un autre théologien russe, Vladimir Lossky, fils du philosophe russe Nicolas Lossky (1870-1965). Expulsé de Russie avec son père en 1922, à l'âge de 19 ans, il poursuit ses études à Prague et les termine à Paris (Sorbonne), en tant que disciple d'Étienne Gilson¹⁵⁰. Il devient ensuite, à côté de G. Florovsky, un des acteurs de la « synthèse néo-patristique », synthèse s'opposant précisément à la philosophie religieuse russe de Boulgakov et de Berdiaev¹⁵¹. Selon son ami, O. Clément, l'approche losskienne de la personne est « proprement théologique »¹⁵², comparativement aux autres penseurs russes ; c'est la raison pour laquelle Clément l'appelle « personnalisme théologique »¹⁵³ et la considère comme une réinterprétation de la tradition patristique et un approfondissement du personnalisme français des années 30.

Toutefois, cet avis n'est guère partagé par tous les chercheurs ou les théologiens. Larchet perçoit, par exemple, dans la réflexion de Lossky sur la personne plutôt des influences de la part du courant existentialiste (Berdiaev) et personnaliste (Mounier) de son époque, compte tenu aussi de sa présence aux rencontres organisées régulièrement par Berdiaev dans sa demeure à Paris. Lossky est, selon Larchet, « le premier à avoir introduit de manière significative dans le domaine de la théologie (et non plus de la philosophie religieuse où ils restaient auparavant cantonnés) plusieurs thèmes fondamentaux du personnalisme »¹⁵⁴. De même, Rogobete affirme, à la suite de Williams¹⁵⁵, que l'existentialisme moderne a joué un rôle essentiel dans l'interprétation losskienne de la tradition orientale¹⁵⁶, en dépit de sa prétention d'avoir mis en lumière la pensée patristique orthodoxe, dans son authenticité.

Initialement, nous envisagions de situer Lossky parmi les sources de Staniloae, compte tenu de ses déclarations de 1992 le qualifiant comme « le plus important » et « le plus correct »

¹⁵⁰ N. LOSSKY, *Histoire de la philosophie russe ; des origines à 1950*, p. 415.

¹⁵¹ O. CLEMENT, *Berdiaev. Un philosophe russe en France*, p. 56.

¹⁵² O. CLEMENT, « Aperçus sur la théologie de la personne dans la „diaspora” russe en France », p. 304.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 306.

¹⁵⁴ J.-Cl. LARCHET, *Personne et nature : la Trinité, le Christ, l'homme*, Paris, les Éd. du Cerf, 2011, p. 215.

¹⁵⁵ Voir R. D. WILLIAMS, *The Theology of V. N. Lossky. An Exposition and Critique*, thèse de doctorat, Oxford, 1975.

¹⁵⁶ S. E. ROGOBETE, *O ontologie a iubirii* (Une ontologie de l'amour), p. 50 : « A la lumière de cette étude sur la théologie de Lossky, nous pouvons conclure que l'agenda moderne, en particulier l'œuvre de Berdiaev, a eu un rôle au moins aussi déterminant pour la pensée de Lossky que sa propre interprétation de la tradition orthodoxe ».

des théologiens russes de la diaspora¹⁵⁷. Mais après avoir analysé Boulgakov et Vycheslavtsev, il est évident que les éléments essentiels lui parviennent de ceux-ci et, comme l'on verra, de Berdiaev. Bien qu'il nourrisse pour Lossky un profond respect et qu'il l'estime plus que les autres penseurs russes¹⁵⁸, en raison de sa proximité de la théologie patristique, Lossky ne constitue cependant pas pour lui une source au sujet de la personne ; il n'est pour lui, selon son propre témoignage, qu'une découverte tardive de 1946, après l'étape de sa formation théologique : « Je n'ai pas été influencé par Lossky. Je l'ai connu après avoir formé ma pensée. Mais il m'a plu »¹⁵⁹. De fait, si l'on peut relever des similitudes entre les deux au sujet de la personne, ceci est dû à leurs *sources russes*, en grande partie communes, et à leur *méthode* commune de les confronter et de les conjuguer avec la tradition patristique orientale.

De surcroît, on peut estimer que la découverte de Lossky représente, pour Staniloae, une *confirmation* de sa propre démarche amorcée à la fin des années 30, quand il rejette Boulgakov et se réapproprie la vision patristique¹⁶⁰. Rappelons que Lossky est un des principaux opposants de Boulgakov lors de la controverse sophiologique de 1935-1937. Il est ici intéressant de remarquer un aspect : tout comme Staniloae doit beaucoup à Boulgakov, malgré son opposition à ce dernier, de même Lossky lui est malgré tout redevable. Papanikolaou voit Lossky presque comme un « boulgakovien tacite » qui emprunte ses « catégories centrales », telles l'*antinomie*, la *personne-liberté vs la nature-nécessité*, l'*individu vs la personne*, afin de les rendre (plus) orthodoxes¹⁶¹. Même son ancien étudiant et ami, Clément, confirme que « Lossky devait [...] beaucoup à Boulgakov »¹⁶², et que toute sa théologie tente « d'exprimer d'une manière traditionnelle et rigoureusement orthodoxe l'intuition fondamentale de Boulgakov »¹⁶³. En ce sens, même

¹⁵⁷ S. DUMITRESCU, *7 dimineți cu Părintele Stăniloae : convorbiri* (7 matinées avec le père Dumitru Staniloae. Conversations), p. 100 : « Je pense que Lossky est le plus cher à moi. J'avais commencé à lire d'abord Berdiaev et Bulgakov, et je me suis rendu compte que Lossky est le plus rigoureux. Mais tous ont eu un rôle important » (n.t.).

¹⁵⁸ Sa fille, Mme Lidia Stăniloae-Ionescu, confirme le lien ou l'affinité théologique que Stăniloae ressent pour Lossky, cf. L. IONESCU STĂNILOAE, „*Lumina faptei din lumina cuvântului*”. *Împreună cu tatăl meu, Dumitru Stăniloae* („La lumière de l'acte émergeant de la lumière de la parole”. Avec mon père, Dumitru Staniloae), p. 355.

¹⁵⁹ D. STĂNILOAE, « Cu Lossky apare un alt fel de a scrie Dogmatica (Avec Lossky apparaît une autre façon d'écrire la Dogmatique) », *Cotidianul*, supl. *Alfa și Omega*, III, 41 (1993), p. 5 (n.t.).

¹⁶⁰ Voir à cet effet son livre de 1943, D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 140-141 où, après avoir critiqué Boulgakov, il ajoute ceci : « L'homme ne sait pas encore ce qu'est le facteur personne en soi-même... Nous nous contentons, pour cela, d'indications générales, en restant proches de Léonce de Byzance, saint Maxime le Confesseur et saint Jean Damascène » (n.t.).

¹⁶¹ A. PAPANIKOLAOU, « Eastern Orthodox Theology », in C. Meister and J. Beilby (eds.), *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, London, Routledge, 2013, p. 544.

¹⁶² O. CLEMENT, *Orient-Occident. Deux passeurs : V. Lossky et P. Evdokimov*, Genève, Éd. Labor et Fides, 1985, p. 93.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 96, où Clément fait remarquer « l'impulsion malgré tout positive donnée à la réflexion théologique de

l'*apophasie* de Lossky, considéré par les chercheurs comme le « facteur déterminant de tout son système théologique »¹⁶⁴ ou comme le paradigme de sa pensée, semble, selon Gallaher, plonger ses racines dans la *sophiologie* boulgakovienne, plus précisément dans l'*antinomisme* qui lui est sous-jacent¹⁶⁵. Ces observations sommaires sont censées d'une part dissiper en quelque sorte le préjugé selon lequel les sources losskiennes seraient purement patristiques, et sa théologie orthodoxe, antithétique à l'hétérodoxe Boulgakov¹⁶⁶ ; et d'autre part, affirmer les origines communes de l'approche de Staniloae et de Lossky. Cela étant, retenons de manière brève quatre aspects concernant la perspective losskienne de la personne.

a) La personne est apophasique

Si le paradigme de Boulgakov est *sophiologique* et celui de Vycheslavtsev, *dialectique*, le paradigme de Lossky est *apophasique*. Selon ce dernier, l'apophasie constitue le « caractère foncier de toute la tradition théologique de l'Église d'Orient »¹⁶⁷ ; il avance même l'idée d'un « apophasie radical »¹⁶⁸ qui serait propre à cette théologie. Or, ce qui relie ces trois paradigmes, c'est l'*antinomisme* qui leur est sous-jacent, et qui opère avec des propositions à la fois contraires et vraies. C'est pour cette raison que Lossky donne aussi à cette théologie orientale le nom de « théologie antinomique »¹⁶⁹, en se proposant de relever et défendre son « esprit apophasique et antinomique »¹⁷⁰. Mais sur ce point, il intègre, comme on peut l'observer, la même famille de pensée russe, malgré ses prétentions de puiser ses sources chez les Pères orientaux. Même Florovsky (1893-1979), le promoteur principal du courant néo-patristique, note

V. Lossky par la pensée boulgakovienne ».

¹⁶⁴ S. E. ROGOBETE, *O ontologie a iubirii* (Une ontologie de l'amour), p. 42.

¹⁶⁵ B. GALLAHER, « The „Sophiological” Origins of Vladimir Lossky's Apophaticism », *Scottish Journal of Theology*, vol. 66, 3 (2013), p. 278 : « the origins of Vladimir Lossky's apophaticism, which he characterised as „antinomic theology”, are found within the theological methodology of the sophiology of Sergii Bulgakov : „antinomism” ».

¹⁶⁶ En mettant en relief leur lien et leur fond commun, Gallaher achève son étude sur ces mots : « So it may be the case that, just as Bulgakov may be read as a closet (if not the first) neo-patristic, so too Lossky may be a tacit sophiologist », cf. B. GALLAHER, « The „Sophiological” Origins of Vladimir Lossky's Apophaticism », p. 298.

¹⁶⁷ V. N. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, p. 24.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 35 ; aussi p. 37 : « toute vraie théologie est foncièrement une théologie apophasique ». On peut consulter à ce sujet R. D. WILLIAMS, « Via Negativa and the Foundations of Theology: An Introduction to the Thought of V. N. Lossky », S. Sykes et D. Holmes (eds), *New Studies in Theology*, vol. 1, London, Duckworth, 1980, p. 95-117.

¹⁶⁹ V. N. LOSSKY, *In the Image and Likeness of God* (trad. et ed. par J. H. Erickson and T. E. Bird), Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, 1974, p. 51-52.

¹⁷⁰ V. N. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 74.

en 1958 que l'apophatisme losskien relève, non de la pensée des Pères, mais de la philosophie des antinomies de Florensky (1882-1937)¹⁷¹, philosophie consistant, quant à elle, en un développement de Kant. Ainsi, il n'est pas étonnant que Lossky perçoive la personne avant tout comme une réalité *mystérieuse* et non-conceptuelle¹⁷², à l'instar de Bulgakov, Florensky, Berdiaev ou Vycheslavtsev :

« Le mystère d'une personne humaine, qui la rend absolument unique et irremplaçable, ne peut, dit-il, être saisi par un concept rationnel et défini par des mots... Le mot le plus parfait pour indiquer la personnalité dans sa diversité absolue sera toujours le mauvais mot »¹⁷³.

C'est la raison pour laquelle seul un rapport personnel, une relation de réciprocité est en mesure de rendre partiellement saisissable le mystère de la personne : « Seule une pensée méthodiquement „déconceptualisée” par l'apophase peut, dit-il, évoquer le mystère de la personne »¹⁷⁴. Clément remarque lui aussi chez Lossky une personne qui n'est pas de ce monde, qui est au-delà¹⁷⁵, « un tout autre »¹⁷⁶, indéfinissable, inépuisable, irréductible. Faute d'une propriété définissable qui appartiendrait exclusivement à la personne et serait étrangère à sa nature (corps et âme), qui distinguerait la personne de sa nature, Lossky met en avant la seule chose qu'on peut dire de la personne, à savoir son *irréductibilité à la nature* : « il faudra se contenter de dire : la personne signifie l'irréductibilité de l'homme à sa nature. „Irréductibilité” et non „quelque chose d'irréductible”..., justement parce qu'il ne peut s'agir ici de „quelque chose” de distinct, d'une „autre nature”, mais de *quelqu'un* qui se distingue de sa propre nature, de *quelqu'un* qui dépasse sa nature, tout en la contenant »¹⁷⁷. Or même cet aspect serait, selon Rogobete, une « réminiscence » de l'influence du philosophe Berdiaev¹⁷⁸ chez Lossky.

¹⁷¹ Cf. B. GALLAHER, « The „Sophiological” Origins of Vladimir Lossky's Apophaticism », p. 290-291: « ...and Lossky is indebted, by extension, to Bulgakov himself whose whole dogmatic theology is structured around antinomies ».

¹⁷² L'apophatisme est l'une des caractéristiques essentielles de sa pensée sur la personne, cf. A. PAPANIKOLAOU, *Being with God Trinity, apophaticism, and divine-human communion*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2006.

¹⁷³ V. N. LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, p. 107. Voir aussi V. N. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 52 : « La personne humaine ne peut être exprimée dans les concepts. Elle échappe à toute définition rationnelle, à toute description même, car toutes les propriétés par lesquelles on voudrait la caractériser peuvent être retrouvées chez d'autres individus ».

¹⁷⁴ V. N. LOSSKY, « Théologie Dogmatique », *Le Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale*, 46-47 (1964), p. 97

¹⁷⁵ O. CLEMENT, *Orient-Occident*, p. 43. Voir ici notamment le chapitre « Le mystère de la personne », p. 33-57.

¹⁷⁶ V. N. LOSSKY, « Théologie Dogmatique », p. 97.

¹⁷⁷ V. N. LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, p. 120.

¹⁷⁸ S. E. ROGOBETE, *O ontologie a iubirii* (Une ontologie de l'amour), p. 34.

b) La personne est l'image divine dans l'homme

En ce sens, si la personne, *identique* et en même temps *distincte* de la nature¹⁷⁹, est un mystère non-conceptualisable et non-objectivable, alors elle relève de ce qui particularise l'homme par rapport aux autres créatures, à savoir *l'image divine* imprimée en lui. Dans tous ses écrits où il se penche sur l'image et la ressemblance divine, Lossky débouche sur la même conclusion : « Ce qui correspond en nous à l'image de Dieu n'est donc pas une partie de notre nature, mais la *personne* qui comprend en elle la nature »¹⁸⁰. En d'autres termes, être à l'image de Dieu, c'est être un être personnel¹⁸¹. Et Lossky s'obstine à voir ce principe comme « une présupposition » recelée depuis toujours dans l'anthropologie patristique, bien que « non explicitée »¹⁸² par cette dernière. En effet, les Pères ont constamment identifié *l'image* avec la *liberté*, que Lossky assimile à la *personne*, mais ils n'ont point décelé l'image dans la personnalité de l'homme. En revanche, nous avons pu constater jusqu'ici que l'idée de personnalité comme image divine en l'homme faisait déjà carrière dans la philosophie religieuse russe de son époque, d'où Lossky l'a fort probablement reprise, afin de l'épurer et de la rendre plus orthodoxe. C'est une démarche qui gagne en clarté dans le troisième aspect retenu *infra*.

c) La personne-liberté vs la nature-nécessité

Lossky tend ensuite à voir la nature humaine comme une réalité déterminante, contraignante, et la personne comme un facteur libre qui s'oppose de façon antagonique à la nécessité de sa nature, en essayant toujours de s'en affranchir : « La personne, c'est-à-dire l'image de Dieu en l'homme, c'est la liberté de l'homme à l'égard de sa nature »¹⁸³, le fait de ne pas succomber à la domination de sa nature¹⁸⁴. Si la personne est une catégorie supranaturelle,

¹⁷⁹ C'est une *antinomie* de la personne : sans s'opposer à la nature comme à une réalité différente, la personne est cependant irréductible à la nature. La personne est en fait ce qu'est sa nature, tout en se distinguant d'elle.

¹⁸⁰ V. N. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 117 (nous soulignons).

¹⁸¹ V. N. LOSSKY, « Théologie Dogmatique (suite) », *Le Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale*, 48 (1964), p. 227-228 ; V. N. LOSSKY, « The personality and thought of Patriarch Sergius », *Diakonia*, 5 (1971), p. 169 : « In this non-definition of created personality is its likeness to the divinity and its creation in the image of God ».

¹⁸² V. N. LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, p. 137-138 : « Personhood belongs to every human being by virtue of a singular and unique relation to God who created him „in His image”... Though not explicit in patristic anthropology, this new category of the human person or hypostasis is nonetheless always presupposed by it ».

¹⁸³ V. N. LOSSKY, « Théologie Dogmatique (suite) », p. 228.

¹⁸⁴ Consulter aussi V. N. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 117 : « l'idée de personne implique la liberté vis-à-vis de la nature ; la personne est libre de sa nature, n'est pas déterminée par elle ».

appartenant à un domaine qui dépasse l'ontologie, à une *méta-ontologie*¹⁸⁵, la nature constitue, quant à elle, une *donnée* nécessaire et statique qui doit continuellement être dépassée par la liberté de la personne. Ainsi, la remarque de Rogobete à ce sujet semble assez juste : « Même si Lossky prétend que ceci est la conclusion logique de la pensée patristique orientale¹⁸⁶, telle qu'elle est gardée dans la tradition orthodoxe, ce que nous voyons ici est plutôt une forme accentuée d'existentialisme moderne »¹⁸⁷ (de Berdiaev).

En cherchant à circonscrire la spécificité du personnalisme russe, T. Špidlík s'arrête lui aussi sur cet aspect et perçoit dans la personne une « victoire sur la nature »¹⁸⁸. Or, c'est précisément cet aspect qui est mis en question par Staniloae dans sa *Dogmatique* (1978), lorsqu'il conteste le « sens négatif » donné par Lossky à la nature humaine. Pour Staniloae, il n'y a pas d'opposition entre personne et nature, car « l'idée de nature en tant qu'élément non-libre (nécessaire) est, estime-t-il, empruntée soit à la nature extérieure, physique et biologique, soit à la nature après la chute »¹⁸⁹, c'est-à-dire la nature greffée par le péché. La nature humaine en elle-même, telle qu'elle a été créée par Dieu, est très bonne, et elle est en harmonie avec son principe personnel. C'est elle au fond la source d'où émerge la liberté de la personne, pour autant qu'elle soit le contenu et la profondeur de cette personne. Enfin, notons qu'à la différence d'autres penseurs, tels que les théologiens grecs Yannaras (né en 1935) et Zizioulas (né en 1931)¹⁹⁰, Lossky n'applique pas l'antagonie personne-liberté vs nature-nécessité au domaine trinitaire : « l'idée de nécessité ne convient pas, dit-il, (à Dieu), parce que la Trinité est au-delà de l'antinomie du nécessaire et du contingent : entièrement personnelle et entièrement nature, *liberté* et *nécessité* en Elle ne font qu'un, ou plutôt elles ne peuvent avoir lieu en Dieu »¹⁹¹. C'est donc une antinomie qu'il applique exclusivement au niveau de l'anthropologie.

¹⁸⁵ V. N. LOSSKY, « La notion théologique de la personne humaine », *Le Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale*, 24 (1955), p. 235 : « Le niveau sur lequel se pose le problème de la personne humaine dépasse donc celui de l'ontologie, telle qu'on l'entend habituellement. Et s'il s'agit d'une méta-ontologie, seul Dieu peut la connaître ».

¹⁸⁶ À vrai dire, Lossky attribue cette thèse aux Pères : « Pour les Pères, en effet, la personne est la liberté par rapport à la nature : elle échappe à tout conditionnement », cf. V. N. LOSSKY, « Théologie Dogmatique », p. 96.

¹⁸⁷ S. E. ROGOBETE, *O ontologie a iubiri*. (Une ontologie de l'amour), p. 46 (n.t.).

¹⁸⁸ D'où le titre de son chapitre « La personne, victoire sur la nature », T. ŠPIDLIK, *L'idée russe...*, p. 24.

¹⁸⁹ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 424 (n.t.).

¹⁹⁰ Voir une critique de leurs théories personnalistes chez J.-Cl. LARCHET, *Personne et nature : la Trinité, le Christ, l'homme*, p. 207-395.

¹⁹¹ V. N. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 44 (nous soulignons).

d) Personne vs individu

Le quatrième aspect, étroitement lié au troisième, concerne l'opposition spécifique à la réflexion contemporaine entre la personne et l'individu, ce qui confirme une fois de plus les influences non-patristiques sur la vision losskienne de la personne. Cette différenciation entre personne et individu peut être retrouvée chez Vysheslavtsev¹⁹², Boulgakov, Berdiaev¹⁹³, ainsi que chez Mounier¹⁹⁴, Maritain¹⁹⁵, etc. En se proposant d'éclairer cette distinction, Lossky conçoit l'*individu* comme une partie ou un fragment de la nature : « il (l'individu) divise la nature à laquelle il appartient, il résulte de son atomisation... chacun possède sa fraction de nature, mais indéfiniment divisée »¹⁹⁶. À l'inverse, la personne est tout le contraire : elle contient toute la nature, car elle ne la brise pas pour l'avoir, mais elle s'ouvre aux autres afin de la partager, donc de donner sa nature et de recevoir la nature des autres.

Pour ce qui est de l'état d'individu, il est survenu à la suite du péché originel, quand la « nature humaine devient divisée, morcelée, découpée en plusieurs individus »¹⁹⁷. Et nous ne pouvons ici ne pas observer le rapprochement tacite avec Boulgakov, selon lequel l'individualité d'Adam est la conséquence de la chute : « avant la chute, Adam n'avait pas, dit Boulgakov, à proprement parler, d'*individualité propre* ; mais il avait son hypostase, son centre personnel, comme possibilité d'amour. L'individualité d'Adam, comme l'*un de plusieurs*..., n'apparaît qu'avec le péché originel et à cause de lui », lorsque l'humanité unique « s'est dissociée en une multiplicité d'individus »¹⁹⁸. En ce sens, revenir à l'état de personne, s'affirmer de nouveau comme personne, exige, selon Lossky, le renoncement libre ou le déni de ce qui nous est propre, de notre nature¹⁹⁹, plus précisément de notre morceau de nature. L'homme ne participe pleinement à la nature une de tous qu'en renonçant à son bien particulier, qu'en cessant d'exister

¹⁹² P. V. BURT, « Russian Philosophy without Apology », in *ERP*, p. IX : « In the Russian tradition, however, Vysheslavtsev regards the *individual* as a purely statistical social unit asserting its rights in a purely statistical social sense, as the *antonym of the person* whose personhood emanates from itself in a godlike manner » (nous soulignons).

¹⁹³ N. BERDIAEV, *5 méditations sur l'existence : solitude, société et communauté* (trad. par I. Vildé-Lot), Paris, F. Aubier, Éd. Montaigne, 1936, p. 165-166.

¹⁹⁴ E. MOUNIER, *Œuvres*, tome I, Paris, Ed. du Seuil, 1961, p. 176.

¹⁹⁵ Voir le chapitre « Individualité et personnalité », in J. et R. MARITAIN, « La personne et le bien commun », *Œuvres complètes*, vol. IX (1947-1951), Fribourg, Éd. universitaires ; Paris, Éd. Saint-Paul, 1990, p. 185-196.

¹⁹⁶ V. N. LOSSKY, « Théologie Dogmatique », p. 96.

¹⁹⁷ V. N. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 118.

¹⁹⁸ S. BOULGAKOV, *Le buisson ardent*, p. 26 (l'auteur souligne).

¹⁹⁹ V. N. LOSSKY, « The personality and thought of Patriarch Sergius », p. 169 : « The individual is not a personality... human personality cannot be fully realized other than through self-renunciation, through denial of what is one's own, denial of one's nature. In its purest form personality is self-renunciation ».

pour et en soi-même²⁰⁰. Ce n'est que de cette façon qu'il peut, accompagné également par la *grâce*²⁰¹, surmonter ses fragmentations et divisions, réaliser son *unité de nature* et devenir ainsi une personne au plein sens du terme. N'est une personne que celui qui contient en lui le tout²⁰².

Remarquons que la substitution de l'*individu* par la *personne* éclaire un peu plus ce que nous avons dit ci-dessus au sujet du dépassement de la *nécessité* de la nature par la *liberté* de la personne. Dépasser la nature ne suppose pas, comme on pourrait le penser, l'éradiquer ou la supprimer pour faire place à la liberté de la personne, mais au contraire, assumer *toute la nature* humaine à travers la *communion* avec les autres ; et sur ce point, Lossky s'éloigne de l'existentialisme de l'époque²⁰³. Enfin, il va sans dire que cette opposition entre la personne et l'individu, entre la communion de la première et l'isolement du dernier, se retrouve également chez Staniloae²⁰⁴, dans la mesure où sa théologie est nourrie par la réflexion russe. Staniloae perçoit lui aussi l'individu comme l'effet d'un morcèlement de la nature après la chute, et la personne comme l'expression de la restauration de son unité dans la communion d'amour.

En fin de compte, tous ces éléments résumant l'approche losskienne de la personne humaine, à savoir l'appophatisme, l'image divine, la liberté, l'irréductibilité à la nature et l'opposition à l'individu, convergent pour indiquer une *complicité* entre Lossky et la réflexion philosophique et théologique de son époque. D'ailleurs, la même complicité sera également repérable chez Staniloae, étant donné la convergence de leurs méthodes de travail, sauf que ce dernier reste bien plus *fidèle* à l'héritage patristique que Lossky.

²⁰⁰ V. N. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 119.

²⁰¹ V. N. LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, p. 122.

²⁰² V. N. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 119.

²⁰³ C'est une observation très juste de Rogobete concernant le dépassement de la nature par la liberté de la personne chez Lossky, cf. note 91 dans S. E. ROGOBETE, *O ontologie a iubirii* (Une ontologie de l'amour), p. 51.

²⁰⁴ Voir l'étude de 1957 de D. STĂNILOAE, « Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc (La doctrine orthodoxe et catholique du péché originel) », p. 16 ; D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 303 ; D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 227, 233, 302 ; l'interview de 1993 en D. STĂNILOAE, « Persoana și individul – două entități diferite (La personne et l'individu – deux entités différentes) », *Studii Teologice*, 5-6 (1993), p. 44-47.

CHAPITRE TROISIÈME

Emil Brunner, approche relationnelle de la personne

Après avoir identifié deux de ses sources théologiques de confession orthodoxe, à savoir S. Boulgakov et B. Vycheslavtsev, découvertes dans la première partie des années 1930, il importe à présent de mettre en avant un autre théologien, de confession protestante cette fois-ci. Il s'agit d'Emil Brunner, un des représentants de premier plan de l'école dialectique, que Staniloae découvre dans la deuxième partie des années 1930. Son nom est mentionné pour la première fois dans un article de 1929¹, rédigé lors de son séjour d'étude en Allemagne, où Staniloae signale l'existence du nouveau courant dialectique, appelé aussi « transcendantaliste », en présentant ses promoteurs et ses lignes directrices. Toutefois, selon ses propos ultérieurs, il semble que pendant ce séjour d'études (1928-1929) Staniloae n'ait lu que Barth, plus précisément la deuxième édition de *Der Römerbrief* (paru en 1922)², qu'il considère comme l'« écrit le plus représentatif de l'école »³ et qui lui fournit l'idée d'un Dieu vivant et personnel.

En ce qui concerne les références à Brunner, il convient de remarquer un aspect intéressant. En tant que rédacteur de la revue *Telegraful Român*, Staniloae y publie le 25 décembre 1933⁴, le 25 décembre 1934⁵ et le 25 décembre 1935⁶, donc à l'occasion de Noël, des articles traitant des problématiques d'ordre christologique. Ce qui est intéressant de signaler, c'est le fait que ces trois articles, où l'on repère les premières références aux concepts de *personne*, *sujet*, *moi* et *hypostase*, sont d'inspiration directement boulgakovienne, c'est-à-dire que leurs

¹ D. STANILOAE, « Curente nouă în teologia protestantă germană (Des courants nouveaux dans la théologie protestante allemande) », p. 235.

² Cf. M.-A. COSTA DE BEAUREGARD, *Dumitru Staniloae. Ose comprendre que Je t'aime*, p. 21-22 ; ou la version roumaine M.-A. COSTA DE BEAUREGARD, *Mica dogmatică vorbită : dialoguri la Cernica*, p. 18. Voir aussi F. STRAZZARI et L. PREZZI, « O teologie filocalică. Interviu cu pr. D. Stăniloae (Une théologie philocalique. Interview avec le père D. Staniloae) », p. 31.

³ D. STANILOAE, « Curente nouă în teologia protestantă germană (Des courants nouveaux dans la théologie protestante allemande) », p. 235.

⁴ D. STANILOAE, « ... și Cuvântul trup S-a făcut (... et la Parole s'est fait chair) », *Telegraful Român*, 78-79 (1933), p. 2 ; article repris dans la collection *CD*, vol. I, p. 391-393.

⁵ D. STANILOAE, « ... și din Maria Fecioara S-a făcut om (...et par la Vierge Marie Il s'est fait homme) », *Telegraful Român*, 54 (1934), p. 2-3 ; repris en *CD*, vol. I, p. 603-610.

⁶ D. STANILOAE, « Pruncul Iisus (L'enfant Jésus) », *Telegraful Român*, 53 (1935), p. 2 ; repris en *CD*, vol. I, p. 738-746.

thématiques relèvent de son livre christologique *L'Agneau de Dieu*, paru en 1933⁷. Or après l'année 1935, le plus probablement à cause de la controverse surgie à la suite de l'*ukaz* du métropolite Serge de Moscou (délivré le 7 septembre), condamnant le système théologique de Boulgakov, ce dernier cesse d'être la source de Staniloae, au moins officiellement, de sorte que l'article publié l'année suivante, le 25 décembre 1936, porte le titre *Le Médiateur*⁸ et constitue la première référence à Brunner. Bien que son nom ne soit nulle part mentionné dans cet article, le titre lui-même, ainsi que l'idée centrale de cet article renvoient sans équivoque au livre *Der Mittler* de Brunner, paru en 1927. Ainsi, tout comme cet ouvrage de Brunner perçoit entre Dieu et l'homme « un gouffre sur lequel aucun pont ne peut jamais être jeté », hormis le Médiateur qui est le seul « pont au-dessus de cet abîme »⁹, de la même façon Staniloae parle dans son article de l'existence d'« un gouffre entre la créature et Dieu », au-dessus duquel « se trouve le Médiateur, mis par le Père »¹⁰, ce qui confirme donc notre hypothèse concernant la source de cet article. En effet, cet article marque l'entrée en scène de Brunner, car à partir de ce moment, les références à cet auteur se multiplieront dans les écrits du théologien roumain.

Introduction

Cela dit, avant de procéder à la mise en lumière de sa perspective de la personne, il faut tout d'abord répondre à ces trois questions préliminaires : Quelles sont les raisons pour lesquelles nous nous sommes décidés à vérifier si Brunner constitue une source de Staniloae ? Qui est ce théologien protestant ? Et quel est le corpus de textes brunneriens repérés chez Staniloae, sur lequel s'appuiera principalement, mais non seulement, notre analyse ?

a) Pourquoi Brunner ?

Une première raison pour laquelle Brunner est à prendre en compte relève du fait que Staniloae le découvre dans les années 1930, l'étape de sa formation intellectuelle, au moment où

⁷ S. BOULGAKOV, *Агнец Божий* (l'Agneau de Dieu), Paris, YMCA Press, 1933 .

⁸ D. STANILOAE, « Mijlocitorul (Le Médiateur) », *Telegraful Român*, 53 (1936), p. 2 ; repris en *CD*, vol. I, p. 899-902.

⁹ E. BRUNNER, *The Mediator. A study of the central doctrine of the Christian faith* (trans. by O. Wyon), London, Redhill, Lutterworth Press, 1946, p. 149. Notons que ce livre comporte des remarques importantes relatives à la personne et sa dimension relationnelle.

¹⁰ D. STANILOAE, « Mijlocitorul (Le Médiateur) », *CD*, vol. I, p. 899-900. D'ailleurs, cet article débute avec l'idée fondamentale de l'école dialectique des années 1920, selon laquelle « personne ne peut s'élever à Dieu par ses propres pouvoirs moraux ou intellectuels », au vu de leur faiblesse et perversion.

il entreprend les premiers essais en vue d'éclairer la personne. En ce sens, après les articles de 1933-1935 où il s'entretient principalement avec les théologiens russes mentionnés ci-dessus et d'où il retient des aspects concernant plutôt la dimension *apophatique* et *antinomique* de la personne, la première étude de Staniloae approchant la personne d'un point de vue particulièrement *relationnel* remonte à 1939. Il est intéressant de remarquer que cette étude, essentielle pour une recherche visant l'émergence de la personne chez Staniloae, compte tenu du fait qu'elle indique pour la première fois les *attributs* de la personne, ne cite aucun Père de l'Eglise, ni oriental ni occidental. De plus, même si l'étude s'appelle *Anthropologie orthodoxe : Commentaires sur l'état primordial de l'homme*¹¹, Staniloae n'hésite pas à citer ici à l'appui de ses thèses plus de théologiens non-orthodoxes (Kirkegaard, O. Bauhofer, F. Meister, B. Bartmann et E. Brunner, le plus important d'entre eux) que de théologiens orthodoxes (H. Andrusos, V. Zenkovsky et S. Bulgakov, ce dernier de façon tacite). Concernant l'importance de Brunner pour cette étude de 1939, il suffit d'observer ici l'assertion suivante de Staniloae :

« Les attributs essentiels de la personne sont, dit-il, trois : la conscience, la liberté et la responsabilité pour les autres personnes ou la dépendance de celles-ci », ce qui fait d'elle un « être en *relation consciente-libre* avec d'autres personnes, un sujet doué de responsabilité consciente à l'égard d'autres sujets semblables, avec qui il se trouve en relation ontologique »¹² (l'auteur souligne).

Tandis que les deux premiers attributs de la personne, la conscience et la liberté, peuvent être retrouvés tant chez Brunner que chez les théologiens orthodoxes russes que nous venons de traiter, le troisième attribut est, en revanche, d'origine strictement brunnerienne. La détermination de la personne comme *responsabilité* constitue l'une des particularités de sa pensée théologique, particularité que Staniloae reprend et développe, comme l'on verra, jusqu'à la fin de sa vie. Sans donner plus de détails, retenons simplement ici que Brunner, en opérant une distinction entre la *personnalité formelle* (persona-quod) et la *personnalité matérielle* (persona-*quid*), comprend cette dernière comme « détermination de soi dans la liberté, connaissance de soi et responsabilité »¹³, ce qui ressemble de manière saisissante aux trois attributs de Staniloae : liberté, conscience et responsabilité.

¹¹ D. STĂNILOAE, « Antropologie ortodoxă. Comentarii asupra stării primordiale a omului (Anthropologie orthodoxe. Commentaires sur l'état primordial de l'homme) », p. 5-21.

¹² *Ibidem*, p. 13 (n.t.).

¹³ E. BRUNNER, *The Divine Imperative : a study in Christian ethics* (trans. by O. Wyon), Philadelphia, The Westminster Press, 1936, p. 26.

La deuxième raison appuyant notre démarche, relève du dialogue, tantôt explicite tantôt implicite, que Staniloae engage avec Brunner. Après l'article *Le Médiateur* (1936), renvoyant tacitement à *Der Mittler*, il publie en 1938 l'étude *La parole et la mystique de l'amour* qui renvoie cette fois-ci explicitement au livre *Die Mystik und das Wort* de Brunner (1928). Le but de cette étude consiste à critiquer sa manière de poser la parole comme « moyen exclusif de communication révélatrice de Dieu à l'homme » et sa fermeté de l'opposer à toute mystique¹⁴. Il s'agit donc dans cette étude d'une approche critique de Brunner. Mais ce qui importe pour nous, c'est le fait que, suite à ces analyses, Staniloae aperçoit l'importance de la « parole » dans la théologie protestante et s'efforce, par la suite, de l'articuler à la théologie orthodoxe¹⁵, ce qui lui permettra de concevoir la personne en tant que *parole-réponse* à la Parole-appel de Dieu. D'ailleurs, l'affinité assez tacite pour certaines réflexions de Brunner semble être encore plus confirmée par la découverte que nous venons de faire, à savoir que la table des matières de son premier livre de théologie dogmatique *Jésus-Christ ou la restauration de l'homme* (1943) ressemble indubitablement à celle de *Der Mittler* (1927), de telle sorte qu'on peut même entrevoir un lien direct entre les deux :

<i>Der Mittler</i> ¹⁶	<i>Jésus Christ ou la restauration de l'homme</i>
I. Considérations préliminaires : - la distinction entre la <u>Révélation générale</u> et la <u>Révélation spéciale</u> ; l'oblitération de cette distinction dans la théologie moderne ; la raison de cette distinction, <i>etc.</i> - la <u>foi chrétienne</u> et la recherche historique : foi et faits historiques ; foi et science historique, <i>etc.</i>	I. Introduction. La <u>Révélation</u> en tant qu'accomplissement de l'homme : - l'objet trans-subjectif de la <u>foi</u> - la provenance de la <u>foi</u> - l'homme en tant que propagateur de la <u>Révélation</u> ; - l'histoire en tant que moyen de propagation de la <u>Révélation</u>
II. La <u>personne</u> du Médiateur : - la divinité du Médiateur - l'Incarnation du Fils de Dieu - l'humanité du Fils de Dieu	II. La <u>Personne</u> de Jésus-Christ : - la Révélation plénière de Dieu en Jésus-Christ - les fondements éternels du salut - l'histoire, en attente de la Révélation plénière - l'Incarnation du Fils de Dieu - les conséquences de l'union hypostatique

¹⁴ D. STANILOAE, « Cuvântul și mistica iubirii (La parole et la mystique de l'amour) », *Gândirea*, 4 (1938), p. 195. Le même reproche d'avoir dissociée la parole de l'amour, compris comme une mystique, est réitéré en 1941 en D. STANILOAE, « Iisus Hristos ca profet (Jésus-Christ en tant que prophète), *RT*, 11-12 (1941), p. 470, article repris ensuite dans son livre de 1943 : D. STANILOAE, *IHRO*, p. 265.

¹⁵ Notons que, hormis cette étude, deux autres articles s'intéressent au thème de la « parole » : D. STANILOAE, « Cuvânt și faptă (Parole et acte) », *Gândirea*, 10 (1938), p. 538-548, que l'auteur rédige suite à sa lecture d'un autre théologien de l'école dialectique, à savoir F. GOGARTEN, *...Ich glaube an den dreieinigen Gott : eine Untersuchung über Glauben und Geschichte*, Jena, E. Diederichs, 1926 ; et D. STANILOAE, « Funcția cuvântului (La fonction de la parole) », *Luceafărul*, SN, 1 (1941), p. 258-262.

¹⁶ On peut comparer ici directement la version allemande : E. BRUNNER, *Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben*, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1927, p. IX-X.

<p>III. L'œuvre du Médiateur :</p> <ul style="list-style-type: none"> - la révélation - la réconciliation - le règne de Dieu 	<p>III. L'œuvre de Jésus-Christ :</p> <ul style="list-style-type: none"> - la triple dignité du Christ - la dignité prophétique - la dignité sacerdotale - la dignité royale de Jésus-Christ
---	--

Nous ne voulons pas dire que ce livre de Staniloae serait, dans son contenu, une imitation de celui de Brunner, mais simplement que son impulsion serait à déceler dans *Der Mittler*. Très probablement, le père Staniloae entreprend par là de livrer une réplique orthodoxe de l'approche de Brunner, en gardant à cet effet la structure de son livre. D'ailleurs, nous avons encore des raisons pour estimer que ce dialogue tacite de Staniloae avec Brunner, et à travers lui avec l'école dialectique en général, se poursuit au-delà de 1943. Lors de l'année universitaire 1946-1947, il enseigne à la Faculté de théologie de Bucarest un *Cours d'ascétique et mystique chrétiennes*, qui aurait donné lieu à une publication¹⁷, si le moment historique n'avait coïncidé avec l'installation du régime communiste et de sa censure. Cela aurait été, à notre sens, un autre œuvre majeur de Staniloae, conçu comme une réplique orthodoxe de l'approche protestante en générale et du livre *Die Mystik und das Wort* de Brunner en particulier, après l'étude critique de 1938 déjà mentionnée. La preuve en est que le chapitre *Sens et possibilité d'une mystique chrétienne*¹⁸, qui reproche aux protestants d'avoir rejeté toute possibilité d'une telle mystique et imposé la vision d'une séparation irréductible entre Dieu et l'homme, reproduit, sans l'indiquer, des passages entiers repris de cette étude critique de 1938 envers Brunner et l'école dialectique¹⁹,

¹⁷ Ce cours a été conservé sous forme dactylographiée jusqu'en 1980 quand l'auteur publie une petite partie sous forme d'études : D. STANILOAE, « Desăvârșirea noastră în Hristos după învățătura Bisericii Ortodoxe (Notre accomplissement en Christ selon l'enseignement de l'Eglise Orthodoxe) », *Mitropolia Olteniei*, 1-2 (1980), p. 76-111; 3-6 (1980), p. 402-426 ; et 1-3 (1981), p. 95-104. Ultérieurement, en 1981, ce cours est publié pour la première fois dans une forme compacte, sous un titre modifié afin d'échapper à la censure : D. STANILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă* (La spiritualité orthodoxe), București, Ed. I.B.M.B.O.R., 1981. Il apparaît comme le troisième volume du *Manual de teologie morală ortodoxă* (Manuel de théologie morale orthodoxe), édité par le métropolite Nicolae Mladin. Enfin, après la chute du communisme en 1989, apparaissent plusieurs éditions de ce livre, traduit ultérieurement en français : D. STANILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Eglise Orthodoxe* (trad. par J. Boboc et R. Otal), Paris, Les Editions du Cerf, 2011. Concernant la genèse et le parcours éditorial de ce livre, voir J. HENKEL, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, p. 61-75.

¹⁸ Pour mieux comprendre ce que nous voulons dire, il faut consulter l'édition de S. Frunză, D. STANILOAE, *Ascetică și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale*, Cluj, Casa cărții de știință, 1993, qui reproduit la version originale du *Cours d'ascétique et de mystique* de 1947, car la version censurée de 1981 modifie largement la partie introductive et remplace partout le terme « mystique » avec celui d'« union » ou de « spiritualité », ce qui obscurcit les intentions de départ de l'auteur. Par exemple, les chapitres de 1947, tels que *Le sens et la possibilité de la mystique chrétienne*, *Le caractère christologique et ecclésial de la mystique orthodoxe*, *Les parties de la théologie ascétique et mystique*, sont devenus dans toutes les éditions après 1981 : *Sens et possibilité d'une union chrétienne avec Dieu*, *Le caractère christologique-pneumatologique-ecclésial de la spiritualité orthodoxe*, *Les grandes étapes de la vie spirituelle*, sans compter que d'autres chapitres, tels que *La mystique chrétienne comme objet de la Théologie mystique*, *L'ascèse chrétienne et son rapport avec la mystique*, etc., ont été intégralement supprimés.

¹⁹ Voir l'édition de S. Frunză, D. STANILOAE, *Ascetică și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale*, p. 25-27, où

ce qui peut en effet nous indiquer l'intrigue réelle de ce cours. Tout en s'accordant avec ces théologiens sur le sens positif qu'ils donnent à la parole²⁰, Staniloae lui conteste, comme dit, son exclusivité dans la relation entre Dieu et l'homme.

Enfin, outre ces observations justifiant notre intérêt à l'égard de Brunner, on peut encore avancer la remarque de Staniloae de 1956, le considérant comme « un des plus grands théologiens protestants d'aujourd'hui »²¹, même si cette remarque semble être la reprise littérale d'une déclaration de Vyacheslavtsev, énoncée en 1937²², donc presque 20 ans auparavant. Quoiqu'il en soit, parmi les théologiens non-orthodoxes, Brunner reste, comme l'on verra, le plus proche de Staniloae au sujet de la personne. Il est donc susceptible de l'avoir influencé.

b) *Qui est Brunner ?*

Retenu dans l'*Encyclopédie du Protestantisme* comme « un des penseurs centraux du Protestantisme européen moderne » et comme « figure clé dans l'émergence de la théologie dialectique des années 1920-1930 »²³, Brunner est celui qui, à côté de Barth, a exercé « la plus grande influence sur la théologie protestante du XX^e siècle »²⁴. Né en 1889 à Winterthur, en Suisse, il termine ses études secondaires à Zürich en 1908, d'où il obtient en 1913 un doctorat en théologie, ce qui est « plutôt inhabituel en Suisse à l'époque »²⁵. Après cela, il se rend en Angleterre pour l'année universitaire 1913-1914 afin d'enseigner le français et le latin au lycée et améliorer ses connaissances d'anglais. Dans le même temps, il entre en contact avec le Mouvement ouvrier chrétien et ses *leaders*. Mais dès qu'éclate la première guerre mondiale, il rentre en 1914 dans son pays natal pour servir dans la milice suisse jusqu'en 1916 où il est

sont repris des passages de l'étude « Cuvântul și mistica iubirii (La parole et la mystique de l'amour) », p. 195, 197-198.

²⁰ Voir l'édition française D. STANILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Eglise Orthodoxe*, p. 43 : « Jusqu'ici, nous souscrivons à la définition que les théologiens dialecticiens donnent de la parole comme instrument de la révélation divine ». Mais ce qu'il conteste, c'est leur « refus de penser une quelconque forme de communication entre Dieu et nous », c'est-à-dire une mystique chrétienne.

²¹ D. STANILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 355.

²² « Emil Brunner, den wir als einen der grössten protestantischen Theologen der Gegenwart ansehen dürfen », présume B. P. VYCHESLAVTSEV dans son étude « Das Ebenbild Gottes in dem Sündenfall », p. 308.

²³ H. J. HILLERBRAND (éd.), *The encyclopedia of Protestantism*, vol. 1, A-C, New York, London, Routledge, 2004, p. 309.

²⁴ J. R. NELSON, « Emil Brunner », in D. G. Peerman et M. E. Marty (éds.), *A Handbook of Christian Theologians*, Cambridge, Lutterworth Press, 1989, p. 410.

²⁵ E. BRUNNER, « Intellectual Autobiography », in Ch. W. Kegley (éd.), *The Theology of Emil Brunner*, New York, London, Macmillan, 1962, p. 6.

installé comme pasteur dans le village Obstalten, à l'est de la Suisse²⁶. Un an plus tard, il épouse la nièce de son maître, le pasteur et l'écrivain zurichois Hermann Kutter²⁷, avec laquelle il a 4 enfants. La guerre finie, Brunner interromp en 1919 son ministère pastoral pour une année d'étude au Séminaire de l'Union, à New York²⁸. Grâce à sa familiarité avec le monde anglophone, c'est Brunner qui, le premier, y introduira la « nouvelle théologie »²⁹ ; il passe ici beaucoup plus de temps que n'importe quel autre représentant de ce courant théologique, de sorte qu'à l'époque son œuvre fait, selon l'estimation d'Hendry, une « impression plus considérable » en Amérique qu'en Europe³⁰, ou en Allemagne, à cause de la censure du régime politique³¹.

En ce qui concerne sa carrière universitaire, Brunner devient en 1922 *Privatdocent* de l'Université de Zürich et deux ans plus tard, après la publication de son livre *Die Mystik und das Wort* (1924), il accède à la chaire de théologie systématique et pratique, qu'il occupe de 1924 à 1955³² (il fut même recteur de l'Université entre 1942-1944). C'est aussi de cette époque que date sa collaboration à la revue *Zwischen den Zeiten*, fondée en 1922 par Barth, Thurneysen et Gogarten, ce qui atteste son engagement dans le mouvement théologique connu sous le nom d'« école dialectique ». Pendant ces trois décades, il voyage à travers le monde entier pour donner des conférences tant en Europe – Hollande (1923), Angleterre (1931), Hongrie, Finlande et Suède (1932) – qu'aux Etats-Unis (1928) et en Asie – Japon, Corée, Inde et Pakistan (1949). À ces conférences s'ajoute une année d'enseignement à l'Université de Princeton en 1945 comme professeur associé. En outre, il participe en 1937 à l'organisation de la première conférence œcuménique d'Oxford, comme membre de la commission « Foi et Constitution »³³. Enfin, il passe les deux dernières années de sa carrière professorale à Tokyo (1953-1955), où il contribue à la fondation de l'Université Internationale Chrétienne. De retour du Japon, Brunner parachève son œuvre dogmatique et s'éteint à Zürich le 6 avril 1966.

²⁶ J. E. HUMPHREY, *Emil Brunner*, Waco, Texas, Word Books, 1976, p. 15-16.

²⁷ Concernant la relation entre Brunner et Kutter, voir F. JEHLE, *Emil Brunner: Theologe im 20. Jahrhundert*, Zurich, Theologischer Verlag, 2006, p. 90-98.

²⁸ Pour plusieurs détails relatifs à son séjour en Amérique, on peut voir A. E. MCGRATH, *Emil Brunner. A Reappraisal*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2014, p. 12-13.

²⁹ J. E. HUMPHREY, *Emil Brunner*, p. 30.

³⁰ G. S. HENDRY, « An Appraisal of Brunner's Theology », *Theology Today*, 4 (1963), p. 531 : « There are many on this continent who are conscious of a great debt they owe to him... ».

³¹ J. R. NELSON, « Emil Brunner – Teacher unsurpassed », *Theology Today*, 4 (1963), p. 532.

³² E. BRUNNER, « Intellectual Autobiography », p. 9.

³³ J. L. SEBAN, *Emil Brunner et son époque. L'enjeu de la théologie naturelle, de l'anthropologie et de la théologie des institutions entre le barthisme et le néo-luthérianisme durant l'entre-deux-guerres*, thèse soutenue en 1981 sous la direction de R. Stauffer à l'Université de Paris X-Nanterre, p. 7.

c) *Le corpus des textes brunneriens*

L'intérêt de Staniloae pour ce théologien protestant est aussi attesté par le nombre significatif des œuvres de Brunner citées dans ses propres livres. Il s'agit de 6 œuvres de premier plan³⁴, couvrant les trois périodes repérées par Wostyn dans le parcours théologique de Brunner, à savoir la période dialectique (1921-1928), la période éristique (1929-1937) et la période personaliste (1938-1966)³⁵ : *Die Mystik und das Wort* (1924)³⁶, *Der Mittler* (1927)³⁷, *Das Gebot und die Ordnungen* (1932)³⁸, considéré par l'auteur lui-même comme une « présentation systématique du personalisme biblique dans le domaine de l'éthique sociale »³⁹, *Natur und Gnade* (1935)⁴⁰, *Der Mensch im Widerspruch* (1937)⁴¹ et sa *Dogmatik*, vol. 1 (1946)⁴². Parmi celles-ci, l'œuvre la plus éclairante pour notre recherche est son livre d'anthropologie chrétienne de 1937, qui fut d'ailleurs interdit pendant le régime d'Hitler. Ce livre représente, selon sa propre déclaration, « la première tentative de traiter de manière compréhensible ce sujet depuis la réorientation théologique »⁴³, c'est-à-dire depuis l'émergence du courant dialectique⁴⁴. De plus, lors d'une interview de 1961 pour la télévision britannique, il considère cet ouvrage comme

³⁴ Remarquons que, de ce point de vue, Brunner se place sur un pied d'égalité avec Barth, ce qui confirme l'intérêt de Staniloae pour l'école dialectique dans son ensemble.

³⁵ Voir la table des matières de L. WOSTYN, *La rencontre entre Dieu et l'homme dans la théologie d'Emil Brunner*, thèse soutenue en 1968 à la Faculté de théologie de Lyon.

³⁶ Staniloae connaît la deuxième édition E. BRUNNER, *Die Mystik und das Wort : der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1928. Ce livre n'est pas encore traduit en français ou anglais.

³⁷ E. BRUNNER, *Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1927. Nous utilisons ici la traduction anglaise E. BRUNNER, *The Mediator. A study of the central doctrine of the Christian faith* (trans. by O. Wyon), London, Redhill, Lutterworth Press, 1946.

³⁸ E. BRUNNER, *Das Gebot und die Ordnungen : Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1932. On emploie ici la traduction anglaise E. BRUNNER, *The divine imperative : a study in Christian ethics* (trans. by O. Wyon), Philadelphia, The Westminster Press, 1936.

³⁹ E. BRUNNER, « Intellectual Autobiography », p. 10. A cause de son caractère antitotalitaire, ce livre est ensuite confisqué et détruit par les nazis.

⁴⁰ Staniloae n'emploie pas la première édition de 1934, mais seulement la troisième de 1935, qui est un petit peu ajustée : E. BRUNNER, *Natur und Gnade : zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1935. Nous utilisons la version anglaise : E. BRUNNER, K. BARTH, *Natural theology : comprising "Nature and Grace" by E. Brunner and the reply "No!" by K. Barth* (trans. by P. Fraenkel), Eugene, Oregon, Wipf and Stock, 2002.

⁴¹ E. BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch : die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*, Berlin, Furche-Verlag, 1937. Nous utiliserons l'édition anglaise E. BRUNNER, *Man in Revolt: A Christian Anthropology* (trans. by O. Wyon), Cambridge, The Lutterworth Press, 2002.

⁴² Staniloae cite à la fois l'original allemand E. BRUNNER, *Dogmatik. Bd. 1. Die christliche Lehre von Gott*, Zürich, Zwingli-Verlag, 1946, et la traduction française E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome premier. La doctrine chrétienne de Dieu* (trad. par L. F. Jaccard), Genève, Labor et fides, 1964.

⁴³ E. BRUNNER, « Intellectual Autobiography », p. 11-12.

⁴⁴ Voir à ce sujet H. BOUILLARD, *Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Paris, Aubier Ed. Montaigne, 1957.

« sa contribution principale à la théologie »⁴⁵. Or, nous ne pouvons ignorer le fait que c'est l'impact du contexte politique et social de l'Europe qui révèle tant à Brunner qu'à Stăniloae l'importance centrale de l'anthropologie, plus précisément l'importance de la personne et de sa dimension relationnelle.

Dans son ouvrage de 1943, Stăniloae exprime sa conviction que le « problème de l'homme » se trouve à l'origine de tous les désarrois traversant l'Europe : « Durant la guerre, nous voyions, dit-il en 1993, venir le communisme ou l'hitlérisme. C'est pour cela que nous avons écrit sur la personne : “Jésus-Christ ou la Restauration de l'homme”. La valeur de la personne et la valeur de l'amour entre les personnes »⁴⁶. De même, Brunner arrive-t-il, à l'époque, à la même conclusion selon laquelle « la racine de tous les problèmes est la question de l'anthropologie »⁴⁷. D'où émerge l'intrigue de son ouvrage *Mensch im Widerspruch* (1937), qui ne dissimule pas ses dettes envers le personnalisme de Buber et d'Ebner⁴⁸. Cela dit, loin d'envisager une analyse exhaustive de son anthropologie, nous nous proposons de ne retenir *infra* que certains aspects, utiles à notre problématique.

1. La constitution de la personne comme réponse à la Parole divine

Propre à la confession chrétienne protestante, le thème de la « parole » connaît un approfondissement impressionnant à travers l'école dialectique⁴⁹. Or, Brunner en tant que protagoniste de cette école, lui confère dans sa théologie un rôle bien particulier. En ce sens, l'une de ses premières thèses, traversant ultérieurement toutes ses œuvres, est celle de l'homme comme être fondé dans la relation dialogique avec la Parole divine. Il convient ici de remarquer que sa réflexion est nourrie et « catalysée » par la lecture d'Ebner en 1922⁵⁰, qui lui a « ouvert les yeux »

⁴⁵ Cf. J. R. NELSON, « Emil Brunner », p. 419.

⁴⁶ I. BALAN (éd.), *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae* (Hommage au père Dumitru Stăniloae), p. 57.

⁴⁷ E. BRUNNER, « Intellectual Autobiography », p. 11 : « Every political and social system grows out of a particular concept of man, out of an anthropological foundation ».

⁴⁸ « Acquaintance with the thought of Ebner, Gogarten, and Buber helped me further along the path which I had begun to follow », cf. l'Introduction d'E. BRUNNER, *MR*, p. 10. Voir également la remarque de J. R. NELSON, « Emil Brunner – Teacher unsurpassed », p. 535 : « As other major theologians have done, Brunner has made much use of the familiar I-Thou category of Ebner and Buber ».

⁴⁹ Voir le chapitre « Théologie de la Parole de Dieu », dans H. BOUILLARD, *Genèse et évolution de la théologie dialectique*, p. 119-160.

⁵⁰ Un an plus tard, il écrit à Ebner une lettre pour le remercier et lui expliquer à quel point son livre l'avait aidé dans sa réflexion sur le Christ, cf. A. E. MCGRATH, *Emil Brunner. A Reappraisal*, p. 26-27. Toutefois, il déclare en 1932 avoir appris à mieux comprendre Ebner grâce à Gogarten, bien qu'il connût son œuvre depuis longtemps, cf. E.

sur le rapport *je-tu*⁵¹. Ainsi s'explique l'idée avancée dans *Die Mystik und das Wort* (1924) d'un Moi humain fondé sur sa réponse à l'appel du Toi divin : « Notre Moi est, dit-il, fondé dans le Toi divin, il est la réponse à cet appel. Tu es homme en tant que personne adressée, en tant que deuxième personne »⁵². Autrement dit, ce qui amène le Moi humain à l'existence est la *Parole* divine, sa revendication entendue comme un *appel*, de sorte que la Parole devienne le « fondement » et la « créatrice » de l'esprit humain⁵³. Cela explique ensuite l'interdépendance entre les deux, le fait que la *parole* soit constitutive de l'*esprit* : il n'y a d'esprit que là où il y a de la parole⁵⁴. Pour autant que la Parole crée l'esprit, et non l'inverse, c'est la parole qui vient en premier, et l'esprit, en second.

Si tout être est créé *par la Parole* et possède le fondement de son existence dans la Parole, l'homme l'est également. Mais dans le même temps, il se différencie par rapport aux autres formes d'existence, grâce à sa création « *pour la Parole* »⁵⁵ ou « en vue de la Parole »⁵⁶. Cela signifie que son existence proprement humaine consiste dans la perception, dans l'écoute de cette Parole. Il existe en tant qu'homme dans la mesure où il entend la Parole et lui répond. En dehors de cette *relation dialogique*, l'homme ne pourrait plus conserver son *humanité*, il cesserait d'être homme, car il perdrait ce qui le particularise au sein du monde créé : « nous sommes ce que nous entendons de Dieu »⁵⁷. Une fois cette communication interrompue par Dieu, l'homme glisserait vers le même état que celui des animaux. L'explication relève du fait que l'homme est le seul parmi toutes les créatures à posséder un « moi », mais un « moi » qui n'est pas fondé en lui-même, donc un « moi » dont la subsistance dépend en permanence d'un « toi », plus précisément du « Toi » divin : « Le moi humain n'est pas quelque chose qui existe par soi-même, pas non plus une propriété de l'homme... Il n'est pas un moi isolé, il n'a sa réalité que

BRUNNER, *The divine imperative*, note 3, p. 636.

⁵¹ « My eyes were opened by Ferdinand Ebner », in E. BRUNNER, « Remarks », *The Reformed Review*, January 1956, p. 33.

⁵² E. BRUNNER, *Die Mystik und das Wort*, p. 97 (n.t.).

⁵³ *Ibidem*, p. 158.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 89 : « Geist ist nur wo Wort ist ».

⁵⁵ E. BRUNNER, « Église et révélation », *Revue de théologie et de philosophie*, 18 (1930), p. 12 ; voir aussi E. BRUNNER, *The divine imperative*, p. 153 : « Like all other created beings, man has been created *by means* of God's Word; but, unlike all other created beings, he has also been created *in* the Word of God, as the being, therefore, whose peculiarity it is that he is responsible to God, whose Voice he hears, whose claim he recognizes » (l'auteur souligne).

⁵⁶ E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome II. La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption* (trad. par F. Jaccard), Genève, Labor et fides, 1965, p. 88.

⁵⁷ E. BRUNNER, *God and man : four essays on the nature of personality* (trans. by D. Cairn), London, Student christian movement press, 1936, p. 115 (l'auteur souligne).

dans la relation avec le Toi divin qui s'adresse à lui »⁵⁸. Or, à partir du moment où ce Toi divin se déciderait à une suspension totale de son *appel* vital envers le Moi humain, ce dernier serait anéanti, ce qui abaisserait l'homme à un état sous-humain. De ce fait, on peut même dire que « l'homme ne possède pas son „moi” en lui-même, mais dans la Parole de Dieu », en sorte que « la „substance” de l'homme en tant qu'homme n'est en réalité pas une „substance”, mais une *relation avec Dieu* »⁵⁹. En d'autres termes, ce qui confère à l'homme sa capacité d'être homme, ce qui fait de lui un homme, n'est rien de substantiel, car aucune essence créée ne saurait accomplir par elle-même une telle tâche, quelles que soient ses propriétés. Seule la *relation* avec la Parole divine est à même d'une telle tâche. Avant d'aller plus loin, il faut répondre de manière brève à la question : comment Brunner définit-il la Parole divine ?

a) La Parole divine comme Toi personnel

Un des efforts constants de Brunner consiste à rétablir la compréhension biblique du *Dieu personnel*⁶⁰ et, par la suite, le sens chrétien de la *Parole divine*. À cet effet, il se révolte dès 1924 contre le « courant général du temps » qui exige que l'« idée de la personnalité de Dieu ne reçoive aucun poids »⁶¹. Jugée souvent « enfantine » et « non scientifique », cette idée fut ignorée même par les grands théologiens, tel Schleiermacher qui n'a jamais été en mesure d'appliquer le concept de personne à l'Être suprême. C'est pourquoi, dans une analyse comparative de 1930, Brunner s'efforce de mettre en lumière la notion du « Dieu personnel », du « Créateur », qu'il considère comme étant la notion biblique de Dieu⁶², par rapport aux notions avancées par les différents systèmes métaphysiques, tels l'idéalisme – qui part du sujet et identifie Dieu avec le soi humain, le réalisme – qui part de l'objet et voit en Dieu seulement la cause du monde, et le panthéisme – qui part de l'identité du sujet et de l'objet pour y voir Dieu. Par conséquent, le Dieu de la Bible n'a, constate-t-il, rien à voir avec ces conceptions philosophiques : tandis que ces dernières s'obstinent à approcher Dieu comme une idée au moyen de la raison humaine, le Dieu

⁵⁸ E. BRUNNER, *GM*, p. 155.

⁵⁹ E. BRUNNER, *The divine imperative*, note 5, p. 606 (l'auteur souligne).

⁶⁰ A ce sujet, on peut aussi consulter le chapitre « God as personal in the thought of Emil Brunner », in T. P. HUDSON, *The concept of God as personal in the thought of John Baillie, Emil Brunner and Paul Tillich*, thèse soutenue en 1975 à Louisiana State University, p. 101-141.

⁶¹ E. BRUNNER, *Die Mystik und das Wort*, p. 368-369.

⁶² E. BRUNNER, *Truth as encounter* (trad. par D. Cairn), London, SCM Press, 1964, p. 26.

biblique ne peut être connu qu'« à travers sa propre révélation »⁶³, en vertu de sa qualité de sujet, de personne irréductible à l'objet⁶⁴. Ce Dieu n'est plus ni une partie du monde ni identique au soi humain ; Il est en revanche *le Toi personnel* qui prétend ou revendique à la fois le soi humain et son monde, car Il est leur Créateur⁶⁵. En tant que tel, le Dieu biblique peut être connu seulement dans sa Parole qui le révèle comme un *tout autre* par rapport au monde, comme un Dieu dont aucune image ne peut être faite. En dehors de sa révélation, Il reste inconnu ou connu de manière erronée.

La différence entre le Dieu biblique et celui des philosophes repose, comme on peut le remarquer, sur l'événement de la *révélation* : seul le Dieu capable de se révéler lui-même, de parler de sa propre initiative, est un Dieu *personnel*, tandis qu'« en dehors de cette révélation, Dieu n'est toujours connu qu'impersonnellement »⁶⁶, comme une idée ou comme un concept spéculatif ; en effet, « un Dieu simplement *pensé* comme une personne n'est pas pour autant une personne »⁶⁷. Or, ce Dieu personnel peut dorénavant être connu dans le *Toi historique* venu à la rencontre de l'homme, dans sa Parole incarnée, c'est-à-dire « dans sa révélation personnelle en Jésus-Christ »⁶⁸. Ceci fait de l'événement de l'incarnation un acte central pour la compréhension de la *personnalité* du Dieu de la Bible, car « c'est seulement dans la Personne, dans le mystère de la Personne du Révéléateur que la personnalité de Dieu est dévoilée »⁶⁹, tout en restant cachée. C'est la raison pour laquelle la *personne* et l'*œuvre* du Christ ne peuvent aucunement être dissociées : sa Personne *est* la révélation elle-même, sa Personne est ce que Dieu veut dire à l'homme, et non une idée ou un principe général à travers cette Personne.

⁶³ E. BRUNNER, *GM*, p. 60 ; aussi p 59 : « The God of the philosophers, the God reached through thought, is never the Lord, just for the very reason, that he is reached through thought. But the God of the Bible is always the Lord, because he only gives himself to be known through revelation, and because his revelation reveals him alone to our knowledge ».

⁶⁴ Un Dieu converti en objet de la pensée ne serait plus l'amour, ce qui serait indigne pour Dieu, cf. E. BRUNNER, *GM*, p. 66.

⁶⁵ « La Bible représente le plus souvent la personnalité divine souveraine au moyen du concept de Créateur », cf. E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome premier. La doctrine chrétienne de Dieu*, p. 162.

⁶⁶ E. BRUNNER, *The Mediator*, p. 268.

⁶⁷ E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome premier. La doctrine chrétienne de Dieu*, p. 141 (l'auteur souligne) ; voir aussi E. BRUNNER, *La Parole de Dieu et la raison humaine* (trad. d'anglais par Ch. Béguin et E. A. Niklaus), Lausanne, Éd. de Concorde, 1937 : « Dieu n'est vraiment personnel que dans la mesure où Il se manifeste personnellement, c'est-à-dire dans Sa Parole. Ce n'est pas par hasard mais par nécessité qu'aucune métaphysique ne connaît le Dieu personnel... ».

⁶⁸ E. BRUNNER, *GM*, p. 67 : « Only the God who reveals himself in his Word, the God of the Bible, is the personal God, while every philosophical idea of God is necessarily impersonal, however theistically it may deck itself out ».

⁶⁹ E. BRUNNER, *The Mediator*, p. 270 : « The personality of God is „most hidden yet most manifest”, that is, it is revealed to faith alone in the disguise of an historical personality ».

En Christ, la révélation coïncide avec le Révéléateur, son œuvre avec sa Personne, en sorte que la relation de l'homme avec cette révélation est un tout *nouveau type de relation*, différent des *relations intellectuelles*. Il s'agit plus précisément de la *foi*, qui est, au sens de Brunner, « une relation véritablement personnelle », et crée en l'homme une « personnalité authentique »⁷⁰. A la différence des relations intellectuelles qui relient l'homme aux systèmes philosophiques, aux dogmes ou aux théories, la *foi en tant que relation personnelle* est la seule à même de relier l'homme à la Personne du Christ, à la Parole incarnée. Le chrétien ne croit pas à l'enseignement du Christ, mais il croit « en Christ lui-même comme étant la Parole de Dieu »⁷¹. Or, une telle vérité d'ordre *personnel* ne peut jamais être prouvée intellectuellement ; elle ne peut qu'être acceptée dans la foi⁷².

Pour répondre à la question posée ci-dessus, la Parole divine comporte, chez Brunner, trois caractères principaux qui la distinguent de toute autre métaphysique ou religion : Elle n'est pas générale, Elle est liée nécessairement à un événement historique et, enfin, Elle est personnelle⁷³, car la parole et la personnalité sont « inséparables »⁷⁴. Si dans les mystiques orientales, et non seulement, où Dieu et l'univers forment un tout continu, se dessine la même tendance à éliminer la personne, à contrario, la foi chrétienne se caractérise essentiellement par sa compréhension personnaliste du Dieu révélé dans la Parole⁷⁵. Loin d'inculquer au Christianisme un certain anthropomorphisme, le concept de personne appliqué à Dieu est ainsi, au sens de Brunner, « le seul qui Lui convienne », de telle façon que, « pour l'homme, le fait d'être une personne représente un théomorphisme »⁷⁶. En bref, la Parole divine dont dépend l'existence personnelle du Moi humain, est le Toi véritablement personnel.

b) La responsabilité, essence de la personne humaine

Après avoir ainsi mis en avant la dimension *personnelle* de la Parole divine, on peut désormais mieux comprendre pourquoi la relation avec cette Parole est, chez Brunner,

⁷⁰ E. BRUNNER, *The Mediator*, p. 270.

⁷¹ E. BRUNNER, *La Parole de Dieu et la raison humaine*, p. 20.

⁷² *Ibidem*, p. 30 : « Vous ne pouvez pas prouver une vérité d'ordre personnel, vous pouvez seulement croire en elle » (l'auteur souligne).

⁷³ *Ibidem*, p. 16.

⁷⁴ E. BRUNNER, *Die Mystik und das Wort*, p. 158.

⁷⁵ E. BRUNNER, *La Parole de Dieu et la raison humaine*, p. 23 : « La foi chrétienne a tout autre chose à dire. Elle prétend et tel est son caractère irréductible, que Dieu Lui-même s'affirme comme étant Lui-même un Je, un „sujet”, une personne » (l'auteur souligne).

⁷⁶ E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome premier. La doctrine chrétienne de Dieu*, p. 156.

constitutive de l'existence personnelle. Le fait que le Moi humain repose seulement sur l'appel du Toi divin, prouve qu'il est destiné à être, à chaque instant de son existence, une « réponse », une « décision » de lui répondre d'une manière ou d'une autre⁷⁷. Or c'est précisément cette façon d'exister comme une réponse ininterrompue à l'appel de la Parole divine personnelle qui fait de l'homme un *être personnel* : « Une „personne”, au plein sens du terme, n'est pas, dit Brunner, une entité qui existe par elle-même ; on devient une personne par l'appel de Dieu, „entendu” dans la décision de la foi »⁷⁸, qui est un appel en vue de la communion avec Dieu et, à travers Lui, avec les hommes⁷⁹.

Ainsi, la personnalité relève de cet appel divin, et non d'une capacité inhérente de l'homme, telle sa raison, sa conscience de soi, sa volonté, *etc.* Sa personnalité n'est pas un « fait de nature », une « condition nécessairement durable », mais un « acte »⁸⁰, à savoir l'acte par lequel l'homme reçoit continûment son être de la main de Dieu. Par sa *réponse*, qu'elle soit affirmative ou négative, le moi humain effectue en effet un acte par lequel il reçoit son *être personnel* de l'être personnel de la Parole divine⁸¹, et cette idée est au cœur de la réflexion de notre théologien. De ce fait, une personne ou « un moi humain qui soit une personne indissoluble ne peut exister que là où il y a un *tu* divin »⁸² s'adressant à lui. Ce n'est que le caractère personnel de ce Toi qui détermine, pour ainsi dire, le caractère personnel du Moi humain⁸³, car sa relation aux objets ne pourra jamais lui conférer un tel statut.

Mais qu'est-ce qui caractérise, chez Brunner, l'existence personnelle du sujet humain par rapport à l'existence impersonnelle des objets ? En quoi consiste, plus précisément, le caractère personnel du Moi humain ? Si le propre de son existence est d'être interpellé par la Parole divine et de lui répondre, si « sa nature la plus profonde consiste, selon les termes de Brunner, dans sa „réponsivité”⁸⁴ »⁸⁵, c'est-à-dire dans sa capacité ou qualité de répondre incessamment à cette Parole, alors l'essence de la personne humaine, ce qui la particularise au sein de la création

⁷⁷ E. BRUNNER, « Église et révélation », p. 13.

⁷⁸ E. BRUNNER, *The Mediator*, note 1, p. 270.

⁷⁹ E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome II. La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 88.

⁸⁰ E. BRUNNER, *La Parole de Dieu et la raison humaine*, p. 36.

⁸¹ E. P. HEIDEMAN, *The Relation of Revelation and Reason in E. Brunner and H. Bavinck*, Assen, van Gorcum & Comp. N. V., 1959, p. 16.

⁸² E. BRUNNER, *La Parole de Dieu et la raison humaine*, p. 34.

⁸³ E. BRUNNER, *The divine imperative*, p. 303.

⁸⁴ On est contraint de forger ce terme pour traduire l'anglais « answerability », autrement que par « responsabilité ».

⁸⁵ E. BRUNNER, *Truth as encounter*, p. 19.

entière, est sa *responsabilité*⁸⁶ : « Celui qui a, dit-il, compris la nature de la responsabilité a compris la nature de l'homme. La responsabilité n'est pas un attribut, elle est la „substance” de l'existence humaine »⁸⁷. Elle est le noyau ou l'essence de la personnalité, de l'*humanitas*, et en tant que telle, elle relève de l'appel divin, car la responsabilité suppose la « possibilité d'être adressé »⁸⁸. Être responsable signifie prendre des décisions en face d'un appel qui nous est adressé, donner toujours une certaine réponse à cet appel, en sachant qu'aucun appel proféré par Dieu ne peut rester sans réponse. Et cela représente la substance de la personne : « notre être de la personne a comme fondement le sens de la responsabilité et cette responsabilité, à son tour, est fondée dans l'appel de Dieu »⁸⁹. On a ici donc un aspect fondamental de l'approche de Brunner sur la personne, résumé par Cairn dans le syntagme « responsive, responsible being »⁹⁰.

C'est de cette manière que Brunner entend remplacer le *rationalisme* grec qui perçoit la nature humaine dans la raison, avec le *personnalisme* biblique qui la décèle dans la relation responsable avec Dieu et avec les hommes⁹¹ : « L'être de l'homme en tant que personne, affirme-t-il, ne dépend pas de sa *pensée*, mais de sa *responsabilité*, du fait qu'un Soi suprême l'appelle et se communique à lui »⁹². Remarquons au passage que, même s'il rejette toute compréhension substantialiste de la personne, Brunner s'efforce néanmoins d'y articuler la *structure* et la *relation*, deux concepts assez difficiles à mettre ensemble. Cet aspect sera mieux éclairé quand on traitera de l'image divine. Retenons pour l'instant ce paragraphe de Brunner :

« Il nous paraît difficile de fondre en un les deux notions de structure et de relation. Et c'est pourtant ce fait qui constitue le caractère spécifique de l'être de l'homme, à savoir que sa *structure* consiste en une relation : être responsable, permanente capacité de réponse »⁹³ (l'auteur souligne).

⁸⁶ E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome premier. La doctrine chrétienne de Dieu*, p. 157 : « Dans la mesure où la responsabilité constitue l'essence de la personne humaine connue de nous, il s'y trouve déjà en principe l'être personnel de Dieu comme fondement de cette responsabilité ».

⁸⁷ E. BRUNNER, *MR*, p. 50.

⁸⁸ E. BRUNNER, K. BARTH, *Natural theology*, p. 31 : « This possibility of his being addressed is also the presupposition of man's responsibility. Only a being that can be addressed is responsible, for it alone can make decisions ».

⁸⁹ E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome II. La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 88.

⁹⁰ D. CAIRN, « Brunner's Conception of Man as Responsive, Responsible Being », in Ch. W. Kegley (éd.), *The Theology of Emil Brunner*, p. 86.

⁹¹ E. BRUNNER, *MR*, p. 100.

⁹² E. BRUNNER, *Truth as encounter*, p. 19 (nous soulignons).

⁹³ E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome II. La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 73 ; p. 69 : « La responsabilité constitue pour l'homme la donnée innée et *immuable* de la *structure* de son être. L'être de l'homme –

Ainsi, en mettant l'accent sur la responsabilité en tant qu'essence de la personne, Brunner s'oppose à la fois aux définitions naturalistes – qui voient dans la personne un objet soumis aux sens, et aux définitions idéalistes – qui voient en elle une liberté inconditionnée. Il est alors en mesure d'avancer l'idée de la personne comme « actualité répondante »⁹⁴, qu'il considère d'origine biblique. Selon cette idée, « être une personne est un *acte total* », mais un acte qui ne peut avoir « aucun autre contenu que celui de la *relation avec Dieu* »⁹⁵. Il s'agit ici non d'actes individuels, au sens historique du terme, mais de l'« acte original » comme expression du « mystère de la personnalité »⁹⁶. Dans la mesure où la responsabilité est une relation manifestée dans l'*acte de réponse*, non une substance⁹⁷ ou un fait de nature, la personne en est elle aussi une⁹⁸.

Selon les termes de Cairn, synthétisant ce que nous venons de dire, « la structure de la personne est une relation–actualité répondante »⁹⁹. Or cette approche soulève des critiques sévères de la part de K. Jewette, lequel la qualifie d'« actualisme personnaliste »¹⁰⁰. Jewette observe une certaine tension dans l'approche de Brunner entre la « personne en tant qu'acte » et « son substrat », c'est-à-dire entre l'*acte* et la *structure* : renoncer au premier, c'est glisser vers une définition substantialiste de la personne, comparable à celle de Boèce ; renoncer au deuxième, c'est compromettre l'unité ontologique de l'individu. Enfin, le dilemme serait, estime-t-il, considérablement simplifié, « si Brunner admettait que c'est la personne qui agit, plutôt que d'insister que la personne est un acte »¹⁰¹. Cela reviendrait à répudier son « actualisme extrême ».

c) La liberté responsable, mystère de la personne humaine

Un autre concept étroitement lié à ceux de responsabilité et d'appel divin est le concept de *liberté*, qui revêt une importance capitale dans l'approche brunnerienne de la personne. Là où

non du croyant, mais de tout homme – réside dans sa capacité permanente de responsabilité ».

⁹⁴ Ce concept, présenté pour la première fois dans *Der Mensch im Widerspruch* (1937), est particulièrement exploité dans E. BRUNNER, *Truth as encounter*, p. 19, 31, 35, 39, 53, devenant un concept technique de Brunner.

⁹⁵ E. BRUNNER, *MR*, p. 150 (nous soulignons) ; cf. aussi E. BRUNNER, *Truth as encounter*, p. 35 : « man is neither a mere object, nor a subject intelligible in itself, but responsive actuality, answering, responsible person ».

⁹⁶ E. BRUNNER, *The Mediator*, p. 318-319 : « Thus it is action as a whole, not individual acts in the historical sense (for these are only the expression of personal being), the fundamental, original act, which constitutes the mystery of our personality ».

⁹⁷ E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome II. La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 73.

⁹⁸ E. BRUNNER, *MR*, p. 263.

⁹⁹ D. CAIRN, « Brunner's Conception of Man as Responsive, Responsible Being », p. 83-84.

¹⁰⁰ P. JEWETT, « Ebnerian Personalism and its influence upon Brunner's Theology », *Westminster Theological Journal*, May 1951, p. 137.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 147.

il y a un *appel* exigeant une *réponse*, donc là où il y a *décision*, *responsabilité*, là il y a aussi forcément liberté¹⁰². En tant qu'être responsable, l'homme seul est, par contraste avec les autres existences créées, un être *inachevé*, un être constamment dans les mains créatrices de Dieu. Si les autres créatures *sont* ce qu'elles *doivent être*, l'homme seul ne l'est pas. En vertu de sa responsabilité, il a la vocation de se diriger lui-même vers le *devoir être*, ce qui suppose la connaissance de soi et l'autodétermination¹⁰³. Suivant sa réponse à l'appel de la Parole, il doit devenir ce qu'il n'est pas encore, c'est-à-dire un homme, une personne : « La personnalité est là où sont la décision et la revendication »¹⁰⁴, car celles-ci élèvent l'homme à un état tout à fait différent de l'objet. Or, la revendication et la décision postulent la *liberté* de répondre. Et c'est dans cette liberté que réside, selon Brunner, « le mystère de l'homme »¹⁰⁵, peu importe la qualité de sa réponse. Notons ici un texte évoquant le lien étroit entre la personne et la liberté :

« Le fait que Dieu a créé l'homme en tant que personne, en tant que soi, signifie qu'Il l'a créé de telle manière qu'il doit lui-même se déterminer pour être celui en vue duquel il a été conçu. Cela constitue sa liberté ; cette liberté d'autodétermination forme l'essence même du soi ou de l'existence personnelle, et, en effet, elle *est* l'existence personnelle elle-même ; c'est cet élément qui distingue l'existence personnelle de toute autre forme d'existence » (l'auteur souligne)¹⁰⁶.

Définie comme une autodétermination, propre seulement à la personne, la responsabilité engage, comme on le voit, un rapport particulier avec la liberté. Il s'agit, pour ainsi dire, d'un rapport dialectique : d'une part la responsabilité suppose la liberté, car un être non-libre, automatique ou soumis aux lois de la nature répétitive, ne saurait être responsable ; mais de l'autre part, la responsabilité la détermine, en faisant d'elle une « liberté conditionnée »¹⁰⁷, une « liberté en dépendance »¹⁰⁸, ou bien une « liberté en responsabilité »¹⁰⁹ : « Cette responsabilité fait que cette liberté est *conditionnée* et distingue ainsi la liberté humaine de la liberté divine, mais elle est le conditionnement *libre* qui distingue le conditionnement humain du reste de la

¹⁰² E. BRUNNER, *Die Mystik und das Wort*, p. 379 ; E. BRUNNER, *MR*, p. 78.

¹⁰³ E. BRUNNER, *MR*, p. 97 : « The being of man, in contrast to all other forms of creaturely being, is not something finished, but it is a being-in-self-knowledge and a being-in-self-determination ».

¹⁰⁴ E. BRUNNER, *Die Mystik und das Wort*, p. 383.

¹⁰⁵ E. BRUNNER, *Nôtre foi : une page d'enseignement chrétien* (trad. par A. R. T.), Lausanne, La Concorde, 1935, p. 37.

¹⁰⁶ E. BRUNNER, *The divine imperative*, p. 170.

¹⁰⁷ E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome II. La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 68.

¹⁰⁸ E. BRUNNER, *The divine imperative*, p. 155.

¹⁰⁹ E. BRUNNER, *MR*, p. 262.

création »¹¹⁰. En d'autres termes, la liberté et le conditionnement se conjuguent de manière paradoxale dans l'existence personnelle de l'homme, si bien qu'on peut parler à la fois d'une *liberté conditionnée*, qui rapproche et différencie l'homme par rapport à Dieu, et d'un *conditionnement libre*, qui le rapproche et le différencie par rapport au monde créé.

Pour autant que le Moi humain dépende constitutivement de sa relation avec le Toi divin ou avec la Parole qui l'amène à l'existence et le soutient en existence de par son appel à l'amour, la liberté de la personne humaine équivaut non à l'autonomie, mais à la « théonomie »¹¹¹. Loin d'être une indépendance par rapport à Dieu, elle « se fonde précisément sur la dépendance à Dieu »¹¹², sur la communion avec Lui¹¹³, de telle façon que « la vraie liberté n'est possible que dans la dépendance à l'égard de Dieu »¹¹⁴. La liberté répudiant tout lien avec Dieu au nom de l'indépendance absolue est toujours trompeuse, puisqu'elle livre en réalité l'homme à la dépendance au monde créé. L'homme ne peut jamais échapper à sa vocation ou à sa responsabilité de s'achever soi-même. Or une fois qu'est détournée sa dépendance ou *relation à Dieu*, seule à même de le rendre libre, il ne reste à l'homme que la dépendance ou la *relation au monde créé*, qui le submerge par son conditionnement.

En somme, si la liberté est corrélative de la responsabilité¹¹⁵, et si la responsabilité constitue l'essence de la personne humaine, il s'ensuit que « la liberté est l'élément fondamental de l'être personnel », sa « quintessence »¹¹⁶. Et ceci reconferme, selon Brunner, la personne en tant qu'acte, dans la mesure où la liberté implique une existence en décision, marquée ou jalonnée de décisions¹¹⁷. C'est d'ailleurs en fonction de cette liberté que diffère la personnalité de Dieu de celle de l'homme. Grâce à sa liberté *absolue*, inconditionnée¹¹⁸, Dieu possède la « vraie

¹¹⁰ E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome II. La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 69.

¹¹¹ E. BRUNNER, K. BARTH, *Natural theology*, p. 155-156 ; aussi p. 12 : « His freedom is not autonomous, but theonomous ».

¹¹² E. BRUNNER, *Truth as encounter*, p. 93 ; E. BRUNNER, *MR*, p. 263.

¹¹³ E. BRUNNER, *MR*, p. 269.

¹¹⁴ E. BRUNNER, *La Parole de Dieu et la raison humaine*, p. 152 ; également E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome II. La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 71-72 : « l'authentique liberté de l'homme consiste dans la parfaite dépendance de Dieu ».

¹¹⁵ E. BRUNNER, *Truth as encounter*, p. 29-30 : « Here responsibility (as dependent on God), is identical with freedom (as belonging to God) » ; p. 92 : « The dependence upon God of this creaturely being is, through God's ordinance, of such a kind that at the same time it is always freedom ».

¹¹⁶ E. BRUNNER, *MR*, p. 256 ; p. 258 : « freedom belongs to the being of the subject, of the spirit, of the „I“, to such an extent that both can be defined by each other ».

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 300 : « Person, spirit and freedom are only real *in actu*... Where we speak of man as „person“, who has spirit and freedom, we speak of him as of one who necessarily exists in decision » (l'auteur souligne).

¹¹⁸ E. BRUNNER, *MR*, p. 262.

personnalité », tandis que l'homme, en raison de sa liberté *relative*, conditionnée, ne possède qu'une « quasi-personnalité », c'est-à-dire une personnalité comme « *terminus ad quem* », comme « présumée »¹¹⁹ ou comme « promesse divine » à réaliser par la foi, et non comme un « don de nature » qui vient au fil du temps¹²⁰. En ce sens, la personnalité de l'homme n'est qu'une imitation ou une *image* de la personnalité de Dieu. Et nous touchons ici un aspect central pour la théologie de Brunner, à savoir l'*imago Dei* dans la nature de l'homme.

2. Le double aspect de l'*imago Dei*

Certains théologiens considèrent le concept d'*image divine* chez Brunner comme le « motif central de son anthropologie »¹²¹, et d'autres le perçoivent même comme « un des thèmes les plus importants de toute sa pensée »¹²², ce qui ferait de ce concept un index pour le système théologique de l'auteur : une analyse positive ou négative de sa pensée sur la problématique de l'image détermine une évaluation positive ou négative de toute sa théologie, en sachant que la doctrine de l'homme est, selon sa propre déclaration, le « point cardinal » de sa théologie¹²³. En partant des réalités politiques et sociales, Brunner fait de l'anthropologie, qu'il considère d'une « importance à nulle autre pareille »¹²⁴, le domaine privilégié de sa théologie¹²⁵. Remarquons qu'il s'accorde sur ce point avec Gogarten (connu aussi de Staniloae), dont la déclaration de 1929 avertit que « ce n'est plus possible de faire de la théologie qu'en plaçant le problème de l'anthropologie au centre de la réflexion »¹²⁶. Or, c'est précisément cet aspect qui placera tant Gogarten¹²⁷ que Brunner en désaccord avec Barth.

¹¹⁹ E. BRUNNER, *Die Mystik und das Wort*, p. 382.

¹²⁰ E. BRUNNER, *La Parole de Dieu et la raison humaine*, p. 149-150.

¹²¹ P. PHILLIPS, « Analogy and the Night Battle – Some comments on Emil Brunner's Doctrine of Man », *The Irish Theological Quarterly*, 2 (1985), vol. 51, p. 129.

¹²² E. P. HEIDEMAN, *The Relation of Revelation and Reason in E. Brunner and H. Bavinck*, p. 32.

¹²³ E. BRUNNER, « Reply to Interpretation and Criticism », in Ch. W. Kegley (éd.), *The Theology of Emil Brunner*, p. 331.

¹²⁴ E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome II. La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 57-59.

¹²⁵ J. E. HUMPHREY, *Emil Brunner*, p. 164 : « One of the finest and most widely acclaimed parts of Brunner's work is his doctrine of man. He seems to have expended far more labor on this division of his system than on any other, producing several volumes on different aspects of it ».

¹²⁶ F. GOGARTEN, « Das Problem einer theologischen Anthropologie », *Zwischen den Zeiten*, 7 (1929), p. 505 *apud* A. E. MCGRATH, *Emil Brunner: A Reappraisal*, p. 135.

¹²⁷ Pour le débat entre Barth et Gogarten sur l'anthropologie théologique, voir P. LANGE, *Konkrete Theologie ? Karl Barth und Friedrich Gogarten "Zwischen den Zeiten" (1922–1933). Eine Theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung im Blick auf die Praxis theologischen Verhaltens*, Zurich, Theologischer Verlag, 1972, 248-254.

En ce qui concerne Brunner, sa distance par rapport à Barth est d'abord signalée dans une lettre de 1929 où Brunner défend lui aussi la place centrale de l'*anthropologie* dans la théologie contemporaine¹²⁸ face à la réticence de Barth, dont les efforts théologiques se focalisent notamment sur la *doctrine de Dieu*¹²⁹. Ce désaccord atteint son apogée dans la controverse de 1934, connue traditionnellement comme la controverse autour de la théologie naturelle, où les questions anthropologiques jouent « un rôle de premier plan »¹³⁰. C'est ainsi au cours de cette controverse que se dessine le désaccord entre les deux théologiens relatif au rôle de l'*imago Dei* dans la compréhension théologique de l'être humain¹³¹.

Dans une conférence présentée au corps pastoral zurichois le 8 avril 1929 et reprise ensuite dans son livre *Dieu et l'homme* (1930)¹³², Brunner avance pour la première fois la thèse selon laquelle l'*imago Dei* n'est pas complètement détruite par le péché. Et ce qui importe encore plus pour notre problématique, c'est le fait que l'*imago* est ici étroitement lié au caractère *personnel* de l'homme et à l'*appel divin* qui le fonde et le conserve. Grâce à cette image ineffaçable, l'homme garde toujours une certaine *relation* avec la Parole, malgré sa corruption, et par conséquent, une certaine *personnalité*.

« Le fait que Dieu nous parle n'est pas supprimé par le péché. Mais Dieu nous parle alors autrement qu'il ne veut le faire dans sa vraie révélation... Notre existence en tant que personne n'est pas, elle non plus, abolie par le péché ; l'*imago Dei* n'est pas détruite... Par le péché nous ne sommes devenus ni des animaux ni des choses ; nous sommes demeurés des êtres personnels ; mais la personnalité a été perdue pour nous, et elle a été remplacée par une fausse personnalité. C'est ce que nous exprimons en disant que nous sommes pécheurs »¹³³.

Le contraste par rapport à Barth devient encore plus manifeste dans son livre de 1930. En reprenant cette conférence, Brunner y ajoute une note explicative assez étendue où il affiche

¹²⁸ Le 8 juin 1929 Brunner écrit à Barth : « This is where the true opposition exists today (Gogarten is absolutely correct here) just as in 1517 it existed in ecclesiology. Therefore, today anthropology must take center stage, as the doctrine of the Church did in Calvin's time... Thus we need a theocentric anthropology », E. BUSCH (dir.), *Karl Barth - Emil Brunner, Briefwechsel 1916-1966*, Zürich, Theologischer Verlag, 2000, p. 174—181 *apud* J. W. HART, *Karl Barth vs. Emil Brunner. The Formation and Dissolution of a Theological Alliance, 1916-1936*, New York, Peter Lang Publishing, 2001, p. 107-108.

¹²⁹ J. W. HART, *Karl Barth vs. Emil Brunner*, p. 132.

¹³⁰ E. MCGRATH, *Emil Brunner. A Reappraisal*, p. 135.

¹³¹ J. E. O'DONOVAN, « Man in the Image of God : the Disagreement between Barth and Brunner reconsidered », *Scottish Journal of Theology*, 39 (1986), p. 434.

¹³² Il s'agit du troisième chapitre d'E. BRUNNER, *GM*, p. 103-135.

¹³³ E. BRUNNER, « Église et révélation », p. 13.

ouvertement son désaccord à l'égard de Barth qui va, selon lui, « très loin » dans sa critique de la doctrine augustinienne de l'image. Tout en rejoignant Barth dans sa préoccupation de ne pas faire de l'image une « possession de l'homme », mais plutôt un « acte de la grâce de Dieu », Brunner lui reproche cependant d'avoir ignoré le fait que « la *personalitas* et l'*humanitas* de l'homme, ce qui fait de lui un homme distinct du reste de la création, reposent sur la Parole actuelle que Dieu lui adresse »¹³⁴. Dit autrement, l'homme, même dans son état de péché, ne peut jamais être complètement dépourvu de sa *relation* avec Dieu, faute de quoi il cesserait d'être un homme, un être responsable de ses actes : « Que l'homme soit pécheur, qu'il puisse pécher, prouve justement que l'*imago Dei* n'est pas effacée »¹³⁵, car le péché lui-même suppose une certaine relation à Dieu, quoique détériorée.

A cette critique, Barth répond le 2 juin 1930, en envoyant à Brunner une copie de son cours très récent, intitulé « L'humanité, image de Dieu », où il opère une distinction entre la personnalité et l'image, de façon que la dernière peut être effacée sans que la première ne soit anéantie : « *Humanitas* et *personalitas* sont une chose, et *imago Dei* est une autre chose »¹³⁶. Or, la réponse de Brunner ne tarde pas : le 12 juin 1930 Barth reçoit une lettre, où le théologien zurichois précise plusieurs aspects importants : 1. Il parle lui aussi de la « destruction » de l'image par le péché, mais cela n'équivaut pas à son « éradication complète » ; 2. Il n'a jamais enseigné l'identité de l'*imago Dei* avec l'*humanitas*, mais seulement le fait que « l'*humanitas* est contenue dans l'*imago* » ; 3. Certes, l'*imago* doit être restaurée car elle est détruite, mais dans son aspect « formel », elle est « préservée »¹³⁷, car sa restauration est un renouvellement, non une création à nouveau. Cela étant, Brunner avance ici pour la première fois une distinction conceptuelle entre l'image perdue par le péché (*persona quid*) et l'image préservée (*persona quod*) qui est très importante à retenir à propos de ce débat entre Brunner et Barth. Et ce d'autant plus que la compréhension de la personne dépend, chez Brunner, de la façon dont l'image est saisie : l'existence de l'homme à l'image divine consiste dans sa qualité d'être personnel¹³⁸.

¹³⁴ E. BRUNNER, *GM*, note 1, p. 116 (l'auteur souligne).

¹³⁵ *Ibidem*, note 1, p. 116 (l'auteur souligne).

¹³⁶ Cf. J. W. HART, *Karl Barth vs. Emil Brunner*, p. 110.

¹³⁷ Cf. *Ibidem*, p. 110-111 : « Therefore I teach expressly... that the *imago Dei* must be restored precisely where it has been destroyed, but that the *formale* of the God-created person — the *persona quod* in distinction to the *persona quid*, which has its center in the „I-consciousness” — remains preserved, so that we can say : *I am reconciled, I am redeemed...* » (l'auteur souligne).

¹³⁸ E. BRUNNER, *Truth as encounter*, p. 25 ; E. BRUNNER, *MR*, p. 218 : « Since God has created man in His image He has created him as person ».

La prochaine et plus importante étape de ce débat est, comme nous l'avons mentionné *supra*, le différend de 1934. Dans sa brochure *Natur und Gnade*, Brunner met en avant six thèses au sujet de la révélation naturelle, censées être défendues par Barth, dont nous retenons ici les deux suivantes qui intéressent notre problématique : 1. Le péché a effacé complètement l'*image divine* dans l'homme ; 2. Et il n'y a en conséquence aucun « point d'attache » dans la nature corrompue de l'homme, auquel la Parole divine pourrait faire appel¹³⁹. Afin de contrecarrer ces thèses de Barth, Brunner ajoute, pour sa part, six antithèses, dont nous ne retenons que deux :

1. A vrai dire, l'image originelle a été, admet-il, détruite par le péché, la *justitia originalis* a été perdue. Toutefois, ce point s'éclaire dès qu'on distingue deux aspects dans l'*imago Dei*¹⁴⁰ : un aspect *formel* qui particularise l'homme par rapport au reste de la création et qui lui est toujours propre, quel que soit son état éthique, et un aspect *matériel* qui se perd après la chute de l'homme. C'est une distinction conceptuelle qui reviendra régulièrement, à partir de ce moment, dans les écrits de Brunner. En quoi consiste donc chacun de ces deux aspects ? L'*image formelle* relève d'une part de sa qualité de *sujet*, d'être rationnel, que l'homme a en commun avec Dieu et qui lui confère une supériorité face aux autres créatures, et d'autre part, de sa *responsabilité* : « On peut définir celle-ci (l'image formelle, n.n.) par deux concepts : le fait que l'homme est un sujet et sa responsabilité »¹⁴¹. Il s'agit, comme on peut le remarquer, de sa qualité « personnelle »¹⁴², de ce que Brunner appelle le « *quod* de la personnalité » constitutif de l'« *humanum* de tout homme »¹⁴³, qu'il soit pécheur ou non. Et c'est cette « personnalité formelle » indélébile de l'homme¹⁴⁴, résidant dans sa « capacité pour la parole » et dans sa « responsabilité »¹⁴⁵, qui exprime l'image divine dans l'Ancien Testament¹⁴⁶. Ressembler à Dieu, être créé à son image signifie dans l'Ancien Testament quelque chose que l'homme ne peut jamais perdre, c'est-à-dire l'aspect formel ou structurel de l'image.

¹³⁹ E. BRUNNER, K. BARTH, *Natural theology*, p. 20-21.

¹⁴⁰ Il convient de préciser le fait que ces catégories de « forma » et de « materia » sont d'origine aristotélicienne, cf. J. L. SEBAN, *Emil Brunner et son époque*, p. 473, 483.

¹⁴¹ E. BRUNNER, K. BARTH, *Natural theology*, p. 23.

¹⁴² E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome II. La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 70 : « Comment donc est-il possible de reconnaître dans cet élément formel une ressemblance avec Dieu ? L'analogie consiste dans l'être du sujet, dans l'être de la personne, dans la liberté ».

¹⁴³ E. BRUNNER, K. BARTH, *Natural theology*, p. 24.

¹⁴⁴ E. BRUNNER, *The divine imperative*, p. 26 : Le *quod* est le caractère personnel inévitable de l'existence humaine.

¹⁴⁵ E. BRUNNER, K. BARTH, *Natural theology*, p. 23.

¹⁴⁶ E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome II. La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 70 ; voir aussi E. P. HEIDEMAN, *The Relation of Revelation and Reason in E. Brunner and H. Bavinck*, p. 33.

Cela étant, l'aspect *matériel* de l'image, effacé par le péché, porte sur le passé comme sur l'avenir de l'homme. Dans la perspective du passé, il signifie la *communio* privilégiée avec Dieu, totalement annulée par la chute, tandis que dans la perspective de l'avenir, il constitue « l'être dans l'amour (de Dieu), ce qui est identique à l'être en Christ »¹⁴⁷. Cela correspond, comme l'observe Seban, d'une part à la *justitia originalis*, et de l'autre part à la *restauratio imaginis* : « La matérialité de l'image exprime, remarque-t-il, la situation originelle autant que la destinée actuelle de la créature »¹⁴⁸. En ce sens, l'existence d'une image purement formelle est tant la conséquence de la chute que la prémisse de l'image matérielle à réaliser. Conçue comme « pure responsabilité », l'image formelle est destinée à former une unité avec l'image matérielle, conçue comme « être dans l'amour de Dieu »¹⁴⁹. Or, ce qui nous intéresse ici le plus, c'est précisément le fait que l'image matérielle comporte, chez Brunner, le sens de *communio*, de relation d'amour, puisque c'est cela le *quid* de la personnalité. Vu sa constitution d'être responsable¹⁵⁰, d'être en relation responsable avec autrui, « c'est l'être-en-communauté qui appartient à l'authentiquement humain »¹⁵¹, car le sens de toute responsabilité est l'amour¹⁵². Enfin, pour exprimer d'une autre manière la scission après la chute entre l'image perdue (matérielle) et l'image préservée (formelle), laissons la parole à Brunner lui-même :

« Pour le formuler différemment : comme auparavant, l'homme est une personne, c'est-à-dire qu'il est dans un sens dérivé ce que Dieu est originellement. Pourtant, il n'est pas une personne personnelle, mais une personne anti-personnelle ; car le personnel vrai est l'existence dans l'amour, la soumission de soi à la volonté de Dieu et donc une entrée en communion avec autrui créé, suite à la communion avec Dieu »¹⁵³.

L'aspect formel de l'image est corrélatif d'une « fausse personnalité »¹⁵⁴, d'une personnalité dénuée de la communion, tandis que l'aspect matériel est corrélatif de la vraie personnalité. Si le premier relève de l'Ancien Testament, le dernier se réalise dans le Nouveau Testament. En Christ, l'homme donne réellement à Dieu la réponse qu'Il attend, à savoir la

¹⁴⁷ E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome II. La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 91.

¹⁴⁸ J. L. SEBAN, *Emil Brunner et son époque*, p. 484.

¹⁴⁹ E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome II. La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 92.

¹⁵⁰ E. BRUNNER, *MR*, p. 140: « For, as we have already seen, this is the Biblical idea of man, that God, since He creates me as responsible, creates me in and for community with others ».

¹⁵¹ E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome II. La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 78.

¹⁵² E. BRUNNER, *MR*, p. 73.

¹⁵³ E. BRUNNER, K. BARTH, *Natural theology*, p. 24.

¹⁵⁴ E. BRUNNER, « Église et révélation », p. 13.

« réponse d'amour », en accédant à la communion plénière. L'image originelle est, de cette façon, rétablie en Christ : dans le sens matériel et néotestamentaire, l'image est « identique au fait d'être-dans-la-Parole-de-Dieu »¹⁵⁵, tandis que dans son sens formel, elle est « ce qui reste de l'être-dans-la-Parole » après la chute¹⁵⁶. Et cela s'articule en effet avec l'assertion centrale de notre sous-chapitre *La constitution de la personne comme réponse à la Parole divine*. Enfin, Brunner tient à souligner à plusieurs reprises, en réponse à Barth¹⁵⁷, qu'aucun des deux aspects de l'*imago*, et plus encore le formel¹⁵⁸, ne doit être conçu comme une *substance*, mais toujours comme une *relation* avec Dieu. Dans le cas contraire, le principe essentiel de la Réforme, *sola gratia, sola scriptura*, serait contredit, car l'homme aurait en lui-même la possibilité d'aboutir à la communion avec Dieu en vertu d'une capacité inhérente à son être.

2. En ce qui concerne la problématique du « point d'attache » lors de ce débat de 1934, après avoir différenciée entre les deux aspects de l'*imago*, Brunner affirme que l'*image formelle* constitue le *point d'attache* pour la Parole de Dieu en l'homme, grâce auquel le sujet humain est lui seul capable de recevoir la Parole et l'Esprit Saint : « Il y a un point d'attache pour la grâce divine de la rédemption. Ce point d'attache est l'*imago formelle* de Dieu, que même le pécheur n'a pas perdue, le fait que l'homme est homme, l'*humanitas* dans les deux significations définies ci-dessus : la capacité pour la parole et la responsabilité »¹⁵⁹. C'est en vertu de ces deux attributs que l'image formelle suppose donc une *humanitas* préservant même dans le péché sa *relation* avec Dieu, malgré sa perversion¹⁶⁰. En conservant sa capacité d'*être adressée*, de recevoir les paroles, ce qui entraîne, par suite, sa *responsabilité*, la structure formelle de l'homme ou l'*humanitas* garde de cette manière une relation indélébile avec Dieu. Et c'est sur cette relation que repose sa « capacité d'entendre la Parole de Dieu ». Cela étant, la Parole n'est pas contrainte de créer en l'homme la capacité pour la parole à chaque fois qu'Elle s'adresse à lui ; l'homme n'a

¹⁵⁵ E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome II. La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 71.

¹⁵⁶ E. BRUNNER, *MR*, p. 545.

¹⁵⁷ La raison principale pour laquelle Barth s'oppose à Brunner sur ce point est sa conviction qu'une certaine trace de l'image divine dans la nature corrompue de l'homme infirmerait le principe de *sola gratia, sola scriptura*, cf. D. CAIRNS, « Introduction », in E. BRUNNER, *GM*, p. 24.

¹⁵⁸ E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome II. La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 92 : « L'*imago* formellement structurelle est envisagée non en une „nature de raison” subsistant par elle-même, mais en une relation avec Dieu – inamissible – se manifestant comme responsabilité, comme être de la personne responsable » ; Cf. aussi E. BRUNNER, *MR*, p. 539 : « Thus the structure of the being of man... is an actual, not a substantial responsible being, being in decision ».

¹⁵⁹ E. BRUNNER, K. BARTH, *Natural theology*, p. 31 (l'auteur souligne) ; voir aussi T. A. SMEDES, « Human Nature as *Imago Dei* », *Zygon*, 1 (2014), p. 196-197.

¹⁶⁰ E. BRUNNER, *MR*, p. 514.

jamais perdue cette capacité. Ce que la Parole crée cependant à chaque fois, c'est « la capacité de l'homme de croire à la Parole de Dieu, c'est-à-dire la capacité de l'entendre *d'une telle manière* qui n'est possible que dans la foi »¹⁶¹. De ce fait, la doctrine de *sola gratia* n'est pas, insiste Brunner, menacée par la doctrine du point d'attache : posséder en soi-même la faculté formelle de recevoir la Parole de Dieu, ce n'est donc pas détenir une capacité naturelle de croire en Dieu, car seule la grâce donne la foi¹⁶². Ceci était d'ailleurs la crainte de Barth selon qui le point d'attache n'existe chez le croyant qu'après avoir été « entièrement créé » par l'Esprit Saint¹⁶³.

Tout comme l'assertion concernant l'importance de l'*imago Dei* et son caractère indestructible remonte à 1929, de même cette thèse du point d'attache apparaît pour la première fois dans un article de 1929, intitulé « L'autre tâche de la théologie »¹⁶⁴, où l'auteur distingue entre la première tâche, celle d'*interpréter* la Parole de Dieu, et la seconde, celle de débattre, de polémiquer, tâche qu'il appelle *éristique*. Or cette théologie éristique de Brunner se focalise principalement sur l'anthropologie¹⁶⁵. C'est dans cet article qu'il conçoit le point d'attache en l'homme comme sa « capacité de s'interroger » à l'égard de Dieu et de l'existence humaine, capacité reposant évidemment sur l'*imago Dei* : « C'est seulement parce que nous sommes en Dieu et que nous connaissons Dieu que nous pouvons nous interroger sur Lui. C'est seulement parce que nous sommes liés à Dieu - constitutivement, pas nécessairement de façon consciente - que nous sommes humains. C'est l'*imago Dei*, qui n'a pas été simplement éradiquée par le péché »¹⁶⁶. L'homme reste un homme pour autant qu'il connaît *quelque chose* de Dieu, car la connaissance de Dieu est son humanité, quelque déformée et douteuse qu'elle soit. Connaître en quelque sorte Dieu revient à s'interroger toujours davantage sur Lui et sur soi-même¹⁶⁷, ce qui prouve l'existence d'un tel point d'attache même chez le non-croyant. Et si Brunner accorde tant

¹⁶¹ E. BRUNNER, K. BARTH, *Natural theology*, p. 32 (l'auteur souligne).

¹⁶² Voir ici J. L. SEBAN, *Emil Brunner et son époque*, p. 160.

¹⁶³ Cf. D. CAIRNS, « Introduction », in E. BRUNNER, *GM*, p. 30.

¹⁶⁴ E. BRUNNER, « Die andere Aufgabe der Theologie », *Zwischen den Zeiten*, 7 (1929), 255-276.

¹⁶⁵ Cf. J. W. HART, *Karl Barth vs. Emil Brunner*, p. 104.

¹⁶⁶ E. BRUNNER, « Die andere Aufgabe der Theologie », p. 264 *apud* J. W. HART, *Karl Barth vs. Emil Brunner*, p. 105.

¹⁶⁷ De même, Brunner définit en 1931 le point d'attache comme « la connaissance de soi-même que possède le non-croyant et qui peut être reportée dans la foi », E. BRUNNER, « Theologie und Ontologie », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1931, p. 112 *apud* D. CAIRNS, « Introduction », in E. BRUNNER, *GM*, p. 29. Ultérieurement, Brunner inclut trois éléments dans le point d'attache : 1. L'humanité, la raison, la capacité de parler et de recevoir les paroles ; 2. La conscience rationnelle dont le contenu consiste dans la connaissance de la finitude et de la contingence du créé ; 3. La conscience de soi dont le contenu est le sens de la culpabilité, E. BRUNNER, « Die Frage nach dem „Anknüpfungspunkt“ als Problem der Theologie », *Zwischen den Zeiten*, 10 (1932), p. 514-518 *apud* D. CAIRNS, « Introduction », in E. BRUNNER, *GM*, p. 29-30.

d'importance à ce concept de point d'attache, c'est parce qu'il vise la question urgente de l'anthropologie, à savoir la « question de la relation entre la „personne naturelle” et la Parole de Dieu »¹⁶⁸. Enfin, tout cela trait à notre problématique de la personne, dans la mesure où ce point d'attache consiste en définitive, chez Brunner, dans ce qu'il appelle la personnalité structurelle ou la structure personnelle, qu'il perçoit comme l'*être responsable et actuel*, non pas substantiel, de l'homme après la chute : « Cette structure personnelle en tant qu'être actuel est ce qui est toujours propre à l'homme, et celle-ci est, au sens général, le „point d'attache” »¹⁶⁹. L'image formelle, l'*humanitas*, la personne formelle et le point d'attache tiennent donc ensemble dans la pensée de ce théologien protestant.

En résumé, une des particularités de l'approche de Brunner sur la personne relève de sa compréhension de l'*imago Dei*. À la différence de Barth, réclamant son élimination totale par le péché, Brunner y distingue deux dimensions : la *matérielle*, perdue après la chute, et la *formelle*, conservée même dans le péché. Ce qui importe ici, c'est que toutes les deux comportent, chez lui, le sens d'une *relation* avec Dieu, et non d'une substance : la première est la communion d'amour avec Dieu, tandis que la deuxième est la capacité structurelle en vue d'une telle communion, à savoir la *faculté de la parole* et la *responsabilité*, capacité identifiée avec le *point d'attache* de la Parole divine en l'homme. Face à la *distance* ontologique et épistémologique prônée par Barth, Brunner se met, sous l'influence d'Ebner, à la recherche d'un rapprochement *relationnel* entre Dieu et l'homme¹⁷⁰, quel que soit l'état moral de ce dernier. Or la relation est constitutive de l'être *personnel*, et cela permet à Brunner de mettre en avant un lien indissoluble entre la personne et l'existence en communion. Ainsi, après avoir souligné dans ce chapitre plutôt l'aspect formel de la personne, en insistant sur les concepts d'image formelle et de point d'attache, penchons-nous à présent sur son aspect matériel, c'est-à-dire sur son *existence dans la communion* avec Dieu et avec les hommes.

¹⁶⁸ E. BRUNNER, « Die Frage nach dem „Anknüpfungspunkt” als Problem der Theologie », *Zwischen den Zeiten*, 10 (1932), p. 506 *apud* J. W. HART, *Karl Barth vs. Emil Brunner*, p. 124.

¹⁶⁹ E. BRUNNER, *MR*, p. 539: « To put it more exactly, that which makes this personal structure personal is responsibility..., the point of contact in the narrower sense of the word ».

¹⁷⁰ J. W. HART, *Karl Barth vs. Emil Brunner*, p. 41: « It is crucial to observe how Brunner's embrace of Ebner's „I-Thou” / „divine summons-human response” schema blunted his adoption of Barth's „dialectical No”. Underlying Ebner's philosophy was a strong sense of correlation—dialogue is not the same as dialectic, and relation moves in a different direction than distance... Rather than sharpening the ontological and epistemological discontinuity between God and humanity, Ebner's influence moved Brunner back to searching for divine-human continuities ».

3. La personne, existence en communion d'amour

L'existence de l'homme en tant que personne dérive, comme l'on a vu, de sa constitution à l'image de Dieu, dont la note distinctive est son caractère *personnel* révélé dans la Bible : « L'aspect décisif de la Bible, ce n'est pas son monothéisme, mais le personnalisme de son concept de Dieu »¹⁷¹. Et Brunner insiste sur l'incarnation de la Parole comme preuve irréfutable du caractère personnel de Dieu : « le fait pour Jésus-Christ d'être une personne, implique le fait que Dieu en lui-même est une personne »¹⁷². Le discours de Brunner sur la personnalité de Dieu repose donc essentiellement sur la *christologie*.

Toutefois, suivant cette piste, son discours comporte aussi, à quelques endroits, des nuances *triadologiques*. Même la révélation en Christ, conçue comme communication de Dieu à l'homme, comme manifestation de son amour vers l'homme, prouve que Dieu « en Lui-même, non seulement en relation avec le monde, est l'amour, le don de soi »¹⁷³. Autrement dit, la nature personnelle de la révélation reflète la personnalité du Dieu trinitaire, la personnalité que Dieu a en Lui-même, non en dépendance de quelqu'un à son extérieur. Bien avant la création du monde et en dehors de lui, le processus de la communication de soi, du don de soi, est propre à Dieu dont l'essence la plus intime est l'*amour*¹⁷⁴. Seul un Dieu qui vit éternellement de cette manière peut être « authentiquement personnel »¹⁷⁵. D'où l'assertion de Brunner :

« Seul le Dieu Trinitaire se donne Lui-même en Lui-même et est donc en Lui-même Amour et Personnalité... C'est seulement ainsi que nous pouvons penser la personnalité de Dieu. Seul le Dieu en trois Personnes¹⁷⁶ est vraiment personnel. Le Dieu non-trinitaire est simplement l'idée rigide de Dieu »¹⁷⁷.

¹⁷¹ E. BRUNNER, *Truth as encounter*, p. 26.

¹⁷² E. BRUNNER, E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome premier. La doctrine chrétienne de Dieu*, p. 247.

¹⁷³ E. BRUNNER, *The Mediator*, p. 280.

¹⁷⁴ E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome premier. La doctrine chrétienne de Dieu*, p. 216 : « Son essence, son mystère le plus intime réside dans cette propre communication de lui-même. Par conséquent, *en lui-même*, „avant toute création”, Il est celui qui se communique. Nous touchons ici au mystère de la Trinité ».

¹⁷⁵ E. BRUNNER, *MR*, p. 219.

¹⁷⁶ Notons cependant que Brunner exprime ultérieurement, dans sa *Dogmatique* de 1946, des réticences tant par rapport au concept de *substance* en Dieu que par rapport au concept de *trois Personnes* : « Mais le concept de „trois personnes” est également suspect. Voulût-on se défendre de mille manières contre l'interprétation „trithéiste”, elle n'en subsistera pas moins. [II] représente une tentative rationnelle à laquelle nous ne devons pas céder, mais au contraire résister. Si au moyen de tels concepts, nous essayons de construire un *mysterium logicum*, nous n'avons pas l'attitude de silence qui convient devant le mystère de Dieu », cf. E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome premier. La doctrine chrétienne de Dieu*, p. 245.

¹⁷⁷ E. BRUNNER, *The Mediator*, p. 281-282.

Ce qui nous intéresse ici, c'est le lien déterminant que Brunner perçoit entre l'*amour* et la *personnalité* divine : « Là où Dieu est connu comme amour, Il est connu comme personnalité »¹⁷⁸. Un Dieu solitaire ne saurait être un Dieu qui aime en Lui-même, et par conséquent, pas non plus un Dieu personnel. Or, c'est à l'image de ce Dieu trinitaire que l'homme est créé, d'où le fait que sa personnalité n'est qu'un reflet de l'existence divine : « Cet être personnel trinitaire de Dieu est l'image originale selon laquelle et pour laquelle l'homme a été créé »¹⁷⁹. Toutefois, il y a une différence majeure entre la personnalité divine et l'humaine : tandis que la première relève d'un amour que Dieu possède *en Lui-même*, la dernière relève d'un amour que l'homme reçoit toujours *de l'extérieur*, de Dieu¹⁸⁰, c'est-à-dire d'un « amour réflexif et répondant » : « En Lui-même, Dieu est l'amour, mais l'homme ne peut être que l'amour de Dieu et pour Dieu »¹⁸¹. Ce qui importe ici le plus, c'est le fait que l'être personnel et l'amour tiennent ensemble chez Brunner¹⁸², de sorte que « le personnel réel est l'existence dans l'amour »¹⁸³. L'explication réside dans le fait que la personne est, rappelons-nous, un « acte total »¹⁸⁴, or l'amour est, à son sens, le « seul acte total de la personne »¹⁸⁵, le seul qui unifie la volonté, la connaissance et le sentiment de l'homme. Ce n'est que dans l'amour que s'exprime l'être entier de l'homme, constitué comme un « être-dans-l'amour »¹⁸⁶ par l'*appel* de Dieu : cet appel n'est pas, rappelons-nous, une loi morale ou un impératif catégorique, mais un appel à l'amour de Dieu, à la communion avec Lui¹⁸⁷. De fait, compte tenu du double aspect de l'image divine après la chute, l'être de l'homme n'est un « être-dans-l'amour » que dans son aspect matériel, car formellement il est devenu un « être-en-vue-de-l'amour »¹⁸⁸.

Cela étant, le milieu par excellence où l'amour se met en œuvre et s'accomplit est la *communion*. Par définition, la communion est l'« union dans l'amour »¹⁸⁹. L'un s'identifie avec

¹⁷⁸ E. BRUNNER, *La Parole de Dieu et la raison humaine*, p. 154.

¹⁷⁹ E. BRUNNER, *MR*, p. 219.

¹⁸⁰ E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome II. La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 72 : « L'humanité authentique ne s'exprime pas par le génie de la culture, mais par l'amour, cet amour que l'homme n'extrait pas de lui-même ou qu'il aurait en lui-même, mais qu'il reçoit de Dieu qui est amour ».

¹⁸¹ E. BRUNNER, *MR*, p. 219.

¹⁸² E. BRUNNER, *Truth as encounter*, p. 26.

¹⁸³ E. BRUNNER, K. BARTH, *Natural theology*, p. 24.

¹⁸⁴ E. BRUNNER, *MR*, p. 150.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 220.

¹⁸⁶ E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome II. La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 88.

¹⁸⁷ E. BRUNNER, *MR*, p. 98.

¹⁸⁸ E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome II. La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 78.

¹⁸⁹ E. BRUNNER, *The divine imperative*, p. 330 ; E. BRUNNER, *MR*, p. 290.

l'autre : d'une part, l'amour est toujours la « volonté de communauté »¹⁹⁰, et d'autre part, la communauté est la vie du Moi *uni dans l'amour* avec le Toi¹⁹¹. En tant que telle, la communion devient une dimension constitutive de la personne dans l'approche de Brunner, de telle sorte qu'il définit constamment l'existence personnelle, le Moi, comme un « être-dans-la-communion »¹⁹², comme un « soi-dans-la-communion »¹⁹³. Ce qui fait de l'homme une personne, ce n'est que sa communion avec le Toi divin, et à travers Lui, avec le Toi humain, puisque l'existence dans l'amour de Dieu implique forcément l'existence dans l'amour de toute la création¹⁹⁴. La première ne peut jamais être dissociée de la seconde.

La *relation avec le Toi*, à la fois divin et humain, représente ainsi la nature de la personnalité humaine ; cette dernière est tout le contraire d'une indépendance auto-suffisante du Moi¹⁹⁵. C'est de cette façon que Brunner entend éviter la définition de la personne au moyen de concepts tels que la *raison*, l'*autonomie* ou la *conscience de soi* : « L'être personnel concret est, dit-il, toujours l'„être-dans-la-communauté", l'„existence-dans-l'amour" responsable »¹⁹⁶, c'est-à-dire que la personne est conçue en fonction de la communauté et vice-versa. On peut ainsi déclarer qu'au fond « personne et communauté sont identiques »¹⁹⁷. L'une ne saurait exister sans l'autre : ni la personne en dehors de la communion, ni la communion sans la personne¹⁹⁸. D'ailleurs, précisons ici que Brunner distingue dans son livre de 1932 entre la communion « au sens strict du terme », à savoir la communion d'amour, et les « formes naturelles de communauté » qui existent entre les hommes comme des paraboles de cette première, et qui sont plutôt des communautés d'intérêts, d'objectifs ou d'idées¹⁹⁹. Il s'agit pour l'essentiel de 5 communautés, découlant de la nature psycho-physique de l'homme : la communauté de vie ou la famille, la communauté de travail, la communauté du peuple et de la loi, la communauté de la culture et la communauté de la foi. Autant de cadres ou de climats qui favorisent et facilitent l'émergence de la vraie communion, de la communion reposant sur l'amour.

¹⁹⁰ E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome II. La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 79 ; Cf. aussi E. BRUNNER, *The divine imperative*, p. 321 : « Love is the unconditional will to community ».

¹⁹¹ E. BRUNNER, *Notre foi*, p. 115 : « La communion est la même chose que l'amour ».

¹⁹² E. BRUNNER, *The divine imperative*, p. 509-510.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 495.

¹⁹⁴ E. BRUNNER, *MR*, p. 290.

¹⁹⁵ E. BRUNNER, *La Parole de Dieu et la raison humaine*, p. 150.

¹⁹⁶ E. BRUNNER, *MR*, p. 222.

¹⁹⁷ E. BRUNNER, *La Parole de Dieu et la raison humaine*, p. 147.

¹⁹⁸ E. BRUNNER, *The divine imperative*, p. 294-295.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 330-331.

Il n'est pas difficile de déceler la raison pour laquelle Brunner accorde tant d'importance au lien entre la personne et la communion, si on se rappelle que la *responsabilité* constitue l'être de la personne humaine. Amené à l'existence par l'appel de la Parole divine, le Moi humain est d'entrée de jeu fondé sur la *relation* dialogique avec Dieu. Toute son existence n'est que la réponse ininterrompue qu'il donne à cet appel à l'amour, ce qui fait que la *responsabilité* est la nature même de son existence. Or si « la vraie responsabilité est identique avec l'amour »²⁰⁰, pour autant que l'amour est le sens²⁰¹ et l'accomplissement de la responsabilité²⁰², et si l'amour authentique est synonyme de communion²⁰³, il s'ensuit que le destin ou la vocation de l'homme est la « communauté dans l'amour »²⁰⁴ : « L'homme a été créé dans et pour la communion, dans et pour l'amour »²⁰⁵. C'est pourquoi « le soi vraiment personnel et la communauté apparaissent et disparaissent ensemble »²⁰⁶. La personne en tant qu'existence responsable n'émerge et ne s'accomplit que dans la communion, car seule la communion est la « responsabilité dans l'amour » ou l'« amour responsable »²⁰⁷. En bref, pour l'homme, vivre personnellement signifie, chez Brunner, vivre « dans la responsabilité et dans l'amour »²⁰⁸, c'est-à-dire dans la communion.

En résumant ce chapitre, le concept de *personne* représente, pour Brunner, un concept clé de sa théologie *éristique* dont la tâche est « journalistique », car elle vise à donner une « explication théologique du jour » et travailler « au jour pour le jour »²⁰⁹, en répondant aux épreuves actuelles de l'homme. Selon Tillich, la personne forme même un concept « central pour toute la théologie de Brunner »²¹⁰. Constituée comme une *réponse* perpétuelle à l'appel de la Parole *personnelle* de Dieu, l'être de l'homme réside dans la *responsabilité*, ce qui fait de lui une *personne*, pour autant que la responsabilité implique la *liberté* et l'*amour*. Dans sa personnalité, l'homme est ainsi créé à *l'image de Dieu*, car il se trouve dans une *relation* constitutive à

²⁰⁰ E. BRUNNER, *MR*, p. 155 ; p. 99 : « his nature is : responsibility from love, in love, for love ».

²⁰¹ *Ibidem*, p. 73 : « The meaning of all responsibility is love ».

²⁰² *Ibidem*, p. 74.

²⁰³ E. BRUNNER, « Église et révélation », p. 16 : « l'amour est une communion sans aucune condition ».

²⁰⁴ E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome II. La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 78.

²⁰⁵ E. BRUNNER, *MR*, p. 138.

²⁰⁶ E. BRUNNER, *The divine imperative*, p. 303.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 510, 518.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 191.

²⁰⁹ E. BUSCH (dir.), *Karl Barth - Emil Brunner, Briefwechsel 1916-1966*, p. 174-181 *apud* J. W. HART, *Karl Barth vs. Emil Brunner*, p. 107.

²¹⁰ P. TILlich, « Some Questions on Brunner's Epistemology », in Ch. W. Kegley (éd.), *The Theology of Emil Brunner*, p. 102.

l'A/autre ; dans son existence, le Moi humain dépend incessamment tant du Toi divin que du Toi humain. En dehors de cette relation, l'homme cesse effectivement d'être une personne. Et pour cela, même le péché n'efface pas complètement l'image. Par le péché, l'homme ne perd que la dimension *matérielle* de l'image, c'est-à-dire la *communion* authentique avec Dieu, tandis que la dimension *formelle*, c'est-à-dire la *responsabilité* et la *capacité pour la parole*, se conserve à jamais. Or, ce côté formel constitue la personnalité inaliénable de l'homme déchu, perçue aussi par Brunner comme le *point d'attache* pour la Parole divine. Ce n'est que grâce à lui que la personne peut ensuite accéder à la *communion d'amour* avec Dieu et avec les hommes.

Remarque critique

À côté de Boulgakov et de Vyacheslavtsev, Brunner occupe une place importante parmi les sources de Staniloae concernant la personne. Il est très intéressant de remarquer que tout comme Boulgakov et Vyacheslavtsev se sont largement intéressés à la *philosophie* dans leurs analyses théologiques, de même Brunner révèle à la fin de sa vie que la « relation de la foi avec la philosophie » a toujours été une « question fascinante » pour lui²¹¹. Soucieux de trouver une « formulation scientifiquement satisfaisante » de sa foi, il commence très tôt à se pencher sur la philosophie : l'œuvre épistémologique de Kant et la phénoménologie de Husserl lui tiennent à cœur au début²¹². En ce sens, Hart parle d'un *kantianisme* chez le jeune Brunner, « renforcé et coloré par le néo-kantianisme », et perçoit la centralité de la responsabilité personnelle comme une influence de Kant²¹³. Même son intérêt pour la personne est vu par Jewett comme une influence précoce de ce néo-kantianisme de jeunesse²¹⁴, intérêt renforcé et nourri ultérieurement par la découverte de la philosophie *je-tu* d'Ebner²¹⁵ et de Buber²¹⁶. D'ailleurs, c'est à Brunner que revient, selon Jewett, le mérite d'avoir exploré les premières implications des approches personalistes de ces deux philosophes pour la théologie²¹⁷. En effet, Brunner a été le premier théologien protestant à avoir employé le schéma *je-tu* dans un essai de 1912²¹⁸.

²¹¹ E. BRUNNER, « Intellectual Autobiography », p. 8.

²¹² *Ibidem*, p. 5.

²¹³ J. W. HART, *Karl Barth vs. Emil Brunner*, p. 32.

²¹⁴ P. JEWETT, « Ebnerian Personalism and its influence upon Brunner's Theology », p. 118.

²¹⁵ J. W. HART, *Karl Barth vs. Emil Brunner*, p. 39-41.

²¹⁶ L. HYNSON, « Theological Encounter: Brunner and Buber », *Journal of Ecumenical Studies*, 3 (1975), p. 349-366.

²¹⁷ P. JEWETT, « Ebnerian Personalism and its influence upon Brunner's Theology », p. 118.

²¹⁸ Cf. J. R. NELSON, « Emil Brunner », in D. G. Peerman et M. E. Marty (éds.), *A Handbook of Christian*

Toutefois, à la différence de Boulgakov et de Vycheslavtsev qui articulent plus ou moins dans leurs analyses le côté *relationnel* de la personne avec le côté ontologique, Brunner se focalise strictement sur son côté relationnel, en rejetant la compréhension ontologique de la personne, en particulier de la personne divine, sous prétexte qu'elle est l'ingérence de l'ontologie platonique et néo-platonique²¹⁹ : l'*être* de l'homme est sa *relation* à Dieu qui « réside toujours dans la décision, jamais dans la nature, parce que Dieu est personne et a créé l'homme comme personne »²²⁰. Cela dépend, comme vu, de leur représentation de *l'image divine* : pour les deux théologiens russes, l'image possède tant une dimension relationnelle qu'une dimension ontologique, tandis que, pour Brunner, l'image dans ses deux aspects, formel et matériel, relève uniquement de la relation à Dieu. C'est la raison pour laquelle Tillich lui impute un « scepticisme anti-ontologique » qui ne serait plus justifié au contexte de sa pensée²²¹. À l'appui de sa vision relationnelle, Brunner invoque, à part la Sainte Ecriture, tant la philosophie *je-tu* d'Ebner, Buber et Grisebach²²² (ce dernier est un ami de Gogarten et Barth), que la reprise de cette philosophie par les théologiens Gogarten²²³, Heim²²⁴ et Cullberg²²⁵. Or, précisons-le, Staniloae connaît tous ces auteurs²²⁶ jusqu'en 1943 quand il les cite dans *Jésus-Christ ou la restauration de l'homme*.

Enfin, après avoir mis en avant quelques aspects essentiels de l'approche de Brunner, nous pouvons maintenant indiquer deux points fondamentaux ayant nourri la réflexion de Staniloae sur la personne. Rapportons-nous à cet effet au chapitre *La personne en tant que parole*.

a) Un premier aspect concerne la constitution de la personne comme parole de réponse à l'appel divin, ce qui révèle à Staniloae d'une part l'importance de la *parole* et d'autre part,

Theologians, p. 420.

²¹⁹ A. NYGREN, « Emil Brunner's Doctrine of God », in Ch. W. Kegley (éd.), *The Theology of Emil Brunner*, p. 179.

²²⁰ E. BRUNNER, *MR*, p. 558.

²²¹ P. TILlich, « Some Questions on Brunner's Epistemology », in Ch. W. Kegley (éd.), *The Theology of Emil Brunner*, p. 103.

²²² E. BRUNNER, *The divine imperative*, note 12, p. 589-590 ; cf. aussi E. BRUNNER, *MR*, note 2, p. 127 où Brunner fait référence à « all the thinkers who have rediscovered the „Thou“, especially Ebner, Gogarten and Grisebach ».

²²³ E. BRUNNER, *The divine imperative*, note 3, p. 636 : « F. Ebner—whom I first learned to understand through Gogarten, although I had known his work for a long time—ought I suppose to be regarded as the actual pioneer of this movement in thought, coupled with M. Buber ».

²²⁴ *Ibidem*, note 4, p. 636 ; E. BRUNNER, *MR*, p. 422.

²²⁵ E. BRUNNER, *MR*, note 1, p. 23 ; note 5, p. 292 ; note 2, p. 297-298.

²²⁶ Il s'agit de ces ouvrages connus par Staniloae : J. CULLBERG, *Das Du und die Wirklichkeit*, Uppsala, A.-b. Lundequistska bokhandeln, 1933 ; K. HEIM, *Glaube und Denken. Philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung*, Berlin, Furche-Verl., 1934 ; F. GOGARTEN, *Ich glaube an den dreieinigen Gott : eine Untersuchung über Glauben und Geschichte*, Jena, Eugen Diederichs, 1926 ; E. GRISEBACH, *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, Halle-Saale, M. Niemeyer, 1928 ; M. BUBER, *Ich und Du*, Berlin, Im Schocken Verlag, 1936 ; F. EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Innsbruck, Brenner-Verlag, 1921.

l'importance de la relation *je-tu* pour la théologie. C'est probablement grâce à Brunner que Staniloae détecte dans les années 1930 leur potentiel pour la théologie orthodoxe. Mais une fois appropriée la thématique de la parole, Staniloae lui confère une portée *ontologique*. De cette façon, tant l'appel créateur que la réponse créée subissent certains ajustements dans l'analyse de Staniloae. La parole-appel n'est plus une simple parole au sens de *signification* ou d'idée communiquée d'un sujet rationnel à l'autre, mais elle comporte et transmet également un *pouvoir*²²⁷ capable de susciter une réaction consciente dans l'autre, à savoir une *réponse* : « Les paroles ne transmettent pas que des sens d'un sujet à l'autre. Elles transmettent également des pouvoirs »²²⁸. Il s'agit ici plus exactement d'une articulation entre l'approche de Brunner et la tradition palamite, car ce pouvoir inhérent à la parole est, pour Staniloae, l'*énergie* ou le complexe d'énergies incréées qui émergent de l'*être divin* subsistant dans l'hypostase de la Parole divine. De fait, dans la parole de Dieu sont *présents* d'une manière indicible, à travers ces énergies, l'être divin entier et la Personne qui le manifeste, tout comme dans chaque parole humaine sont présents en quelque sorte la personne créée qui la profère et son être. C'est ainsi que Staniloae explique pourquoi la « parole-énergie de Dieu »²²⁹ est capable d'une part d'amener à l'existence des êtres nouveaux à partir de rien, et d'autre part de les soutenir en permanence en vue de leur conservation et accomplissement.

En ce qui concerne maintenant la *réponse* créée par cet appel en tant que « parole-énergie », elle n'est pas non plus une simple réponse, mais une « réponse ontologique »²³⁰ à Dieu, une réponse subsistante, ce qui fait de la personne ainsi créée une « parole ontologique »²³¹ ou une « parole hypostatique »²³², c'est-à-dire consistante ou subsistante en soi. On a ici un syntagme largement employé par Staniloae, afin d'exprimer les deux pôles du concept de personne. Retenons en ce sens un texte illustratif de Staniloae lui-même :

²²⁷ D. STĂNILOAE, « Cuvântul și mistica iubirii (La parole et la mystique de l'amour) », 198-200.

²²⁸ D. STĂNILOAE, « The Foundation of Christian Responsibility in the World: The Dialogue of God and Man », p. 53 ; voir la version roumaine D. STĂNILOAE, « Responsabilitatea creștină (La responsabilité chrétienne) », p. 181.

²²⁹ D. STĂNILOAE, « Responsabilitatea creștină (La responsabilité chrétienne) », p. 190. La traduction anglaise « the divine word in action » n'est pas du tout fidèle au sens roumain du texte, D. STĂNILOAE, « The Foundation of Christian Responsibility in the World: The Dialogue of God and Man », p. 64.

²³⁰ D. STĂNILOAE, « L'homme, image de Dieu dans le monde », p. 302.

²³¹ D. STĂNILOAE, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt* (La prière de Jésus et l'expérience de l'Esprit Saint), p. 44. Ce chapitre est absent de la version française du livre ; en revanche, on le trouve dans D. STĂNILOAE, « Prière dans un monde sécularisé », *Contacts*, 30 (1978), nr. 103, p. 237-250.

²³² D. STĂNILOAE, « L'image de Dieu et la déification de l'homme », p. 117 ; D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 214, 216 ; D. STĂNILOAE, « The Christian sense of responsibility », p. 110.

« La personne humaine est une *parole hypostatique* (subsistante) et donc *parlante*, parce qu'elle existe en dépendance de la Parole hypostatique suprême, ayant la tâche de lui répondre et de se conformer à Elle. Toute parole émerge d'elle comme une parole de réponse, en vertu de sa nécessité de répondre ; cela l'exprime comme *parole hypostatique responsable*, donc liée à la Parole hypostatique suprême qui lui parle et lui demande de répondre. La personne humaine existe en tant que *parole responsable* puisque Dieu lui parle et lui demande de répondre... En cela se voit la qualité de l'homme comme „image” de la Parole divine »²³³.

Repris de la *Dogmatique* de 1978 où Brunner n'est nulle part mentionné, ce passage fait ressortir son influence sur l'approche de Staniloae, car on y retrouve tous les éléments essentiels repérés ci-dessus : la création et l'existence de la personne comme réponse à l'appel de la Parole, sa constitution comme être responsable et sa constitution à l'image divine. La différence est, comme évoqué précédemment, que la personne humaine n'est plus seulement une « parole parlante »²³⁴ ou une « parole répondante »²³⁵, mais aussi une « parole hypostatique » dont la subsistance repose sans cesse sur « une énergie incréée du Fils de Dieu »²³⁶. Il s'agit de l'énergie inhérente à la parole-appel qui lui est constitutive et grâce à laquelle son hypostase plonge ses racines dans « l'Hypostase plus profonde de la Parole divine »²³⁷. Si cette parole de réponse jouit d'une hypostase propre, d'une subsistance distincte de la Parole divine, ce n'est que parce qu'une énergie divine lui est constamment sous-jacente. Nous pouvons, d'ailleurs, estimer que l'expression « parole hypostatique » forgée par Staniloae s'inspire de l'expression « Moi hypostatique » de Boulgakov²³⁸, dont l'objectif est aussi d'établir une connexion indissoluble entre le *Moi* et sa *nature*, autrement dit conférer au *Moi* une dimension ontologique.

b) Enfin, un deuxième aspect repris de Brunner et lié au premier aspect concerne, comme déjà mentionné dans l'introduction de ce chapitre, la détermination de la personne comme *responsabilité*. Cet aspect traverse toute l'œuvre de Staniloae. Dans l'étude de 1939, où Brunner est évoqué pour la première fois au sujet de la personne, Staniloae s'exprime comme suit : « Le caractère de personne, de *Moi* responsable face à la Personne divine et ensuite envers

²³³ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. II, p. 130 (n.t.i.).

²³⁴ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 222.

²³⁵ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. II, p. 130.

²³⁶ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 289.

²³⁷ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. II, p. 82.

²³⁸ S. BULGAKOW, *Die Tragödie der Philosophie*, p. 25.

les personnes humaines n'est pas un attribut quelconque ; il est l'être même de l'homme »²³⁹. La même idée résonne un an plus tard, dans un autre article, où le nom de Brunner n'est pas mentionné. En récusant l'ancienne définition de la personne au moyen de la catégorie de raison ou de conscience, Staniloae y précise : « La personne est une réalité plus profonde, plus indéfinie que la raison et les forces de la subconscience. Elle est liberté, péché et responsabilité ; elle est besoin d'amour et de salut »²⁴⁰. Or cette détermination de la personne, en particulier comme péché, liberté et responsabilité, est éminemment propre à l'approche de Brunner.

D'ailleurs, nous pouvons estimer que si Staniloae se penche à ce sujet sur Brunner et lui fait confiance au point d'intégrer dans la théologie orthodoxe sa thèse de la responsabilité, c'est aussi en raison de l'assertion faite par Vyacheslavtsev en 1937 : « Particulièrement agréable chez cet auteur est, dit-il, la dialectique de la „responsabilité”... Cette dialectique de la responsabilité, nous pouvons l'accepter pleinement, car elle exprime un dialogue et une „synergie” entre Dieu et l'homme »²⁴¹. En ce sens, après avoir mentionné brièvement cette thèse de Brunner dans une autre étude de 1956²⁴², Staniloae la développe amplement dans une étude de 1970, intitulée « La responsabilité chrétienne », où il lie l'appel et la réponse entre les hommes à l'appel et la réponse qui existent entre Dieu et chaque homme. Cela signifie que la responsabilité des hommes les uns par rapport aux autres découle de leur responsabilité envers Dieu : « La responsabilité du chrétien envers son prochain, la réponse à son appel, puise l'intensité dans sa réponse à l'appel de Dieu »²⁴³, ce qui revient à dire que « dans la responsabilité de l'un envers l'autre, les fidèles vivent leur responsabilité face à Dieu »²⁴⁴.

C'est en réalité une responsabilité assumée et rétablie pleinement par le Christ, après avoir été perdue ou affaiblie par le péché. Pour mieux comprendre, rappelons que Staniloae perçoit une distinction dans l'amour intratrinitaire, où l'amour du Père est toujours un *appel* et l'amour du Fils, une *réponse*²⁴⁵. Or, dans l'Incarnation, le Fils ne fait qu'insérer dans sa réponse

²³⁹ D. STANILOAE, « Antropologie ortodoxă. Comentarii asupra stării primordiale a omului (Anthropologie orthodoxe. Commentaires sur l'état primordial de l'homme) », p. 15.

²⁴⁰ D. STANILOAE, « Cosmologia domnului Lucian Blaga II (La Cosmologie de Lucian Blaga) », CD, vol. II, p. 636.

²⁴¹ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes in dem Sündenfall », note 2, p. 308 (n.t.).

²⁴² D. STANILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 356 : « L'homme est un sujet responsable face à Dieu. En tant que tel, il est conscient de soi, de sa tâche, de ses fautes... Dans cette qualité de sujet responsable réside aussi l'image divine dans l'homme ».

²⁴³ D. STANILOAE, « The Foundation of Christian Responsibility in the World: The Dialogue of God and Man », p. 60.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 61 ; la version roumaine D. STANILOAE, « Responsabilitatea creștină », p. 187.

²⁴⁵ D. STANILOAE, « Fiul lui Dumnezeu, Fiul Omului (Le Fils de Dieu, le Fils de l'Homme) », p. 735 : « Le Père est

divine la réponse humaine : « sa réponse en tant qu'homme est unie avec sa réponse en tant que Fils de Dieu à l'amour du Père »²⁴⁶, de sorte qu'Il restaure ainsi en l'homme sa qualité de « parole répondante » à l'amour de Dieu. Et de cette façon, on peut même dire que c'est sa qualité de personne ou d'image divine qui est raffermie.

Pour prouver qu'il s'agit ici d'une thèse soutenue par notre théologien jusqu'à la fin de sa vie, la même assertion d'une « responsabilité inhérente à la nature humaine » et rétablie par le Christ revient dans un article de 1982²⁴⁷, pour être ultérieurement approfondie dans un chapitre de son livre de 1987 : « L'homme est un être constamment et profondément responsable, parce qu'il est constamment et profondément sollicité »²⁴⁸, idée résumée en fin de compte dans le sous-chapitre *Parole et responsabilité* de son livre de 1992 : « Parole, responsabilité et amour tiennent ensemble. Elles sont la personne dans la relation active avec une autre personne »²⁴⁹.

Pour finir, il convient de signaler brièvement le fait que tant Vyacheslavtsev en 1937²⁵⁰ que Stăniloae en 1956 voient dans la distinction de Brunner entre l'image formelle et l'image matérielle un aspect qui le « rapproche beaucoup de l'enseignement orthodoxe »²⁵¹, à savoir la distinction entre l'image (*imago*) et la ressemblance (*similitudo*), bien que Brunner, fidèle à Luther, rejette cette distinction comme une exégèse inexacte du parallélisme hébraïque de Genèse 1,26 entre *zālem* et *demuth*²⁵². Enfin, tout comme chez Brunner le péché n'efface que l'aspect matériel de l'image, de même dans la tradition orthodoxe, l'homme ne perd que la ressemblance, en conservant l'image, constitutive de l'existence personnelle. C'est une raison de plus pour laquelle Brunner jouit d'un intérêt si particulier de la part de ces deux théologiens orthodoxes.

l'appel à l'amour adressé au Fils, parce que Celui-ci est aussi amour. Mais ayant l'initiative, son amour est un appel, pas une réponse » (n.t.).

²⁴⁶ D. STĂNILOAE, « Fiul lui Dumnezeu, Fiul Omului (Le Fils de Dieu, le Fils de l'Homme) », p. 755, 757 ; voir aussi p. 759 : « Le Christ a aussi assumé dans sa qualité de Personne qui répond au Père la responsabilité humaine, afin de la revigorer dans tous les hommes » (n.t.).

²⁴⁷ D. STĂNILOAE, « The Christian sense of responsibility », p. 110.

²⁴⁸ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 153 (n.t.).

²⁴⁹ Voir la p. 118 dans D. STĂNILOAE, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român* (Réflexions sur la spiritualité du peuple roumain), p. 117-126.

²⁵⁰ B. P. VYCHESLAVTSEV, « Das Ebenbild Gottes in dem Sündenfall », p. 308 : « Diese Entgegensetzung der formalen und materialen Ebenbildlichkeit entspricht vollkommen der griechischen Unterscheidung des Bildseins und der Ähnlichkeit... ».

²⁵¹ D. STĂNILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 356.

²⁵² E. BRUNNER, *Dogmatique. Tome II. La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 91-92. Son motif principal relève du fait que la relation à Dieu (*similitudo*) n'est pas quelque chose de surajoutée à la nature humaine (*imago*), mais le noyau et le fondement de l'*humanitas* elle-même, cf. E. BRUNNER, *MR*, p. 94.

B. La théologie patristique

En nous intéressant jusqu'ici aux sources théologiques contemporaines de Staniloae concernant la personne, nous avons retenu l'approche sophiologique de Boulgakov et l'approche dialectique de Vyacheslavtsev, qu'il découvre dans la première moitié des années 1930, ainsi que l'approche relationnelle de Brunner, qu'il repère dans la deuxième moitié des années 1930. Il convient, par la suite, de s'interroger sur ses sources *patristiques*. N'oublions pas le fait qu'on a affaire, selon A. Louth, à l'un des protagonistes principaux de la « synthèse néo-patristique » orthodoxe du XX^e siècle¹. Il va donc de soi qu'à côté des influences subies de la part des auteurs contemporains, la pensée de Staniloae fut aussi nourrie, dans une certaine mesure, par la réflexion patristique. Concernant le rapport entre les réflexions contemporaine et patristique, un appui substantiel nous est fourni par son propre aveu livré lors d'une interview des années 1990 :

« La théologie et la philosophie que j'ai étudiées dans ma jeunesse m'ont donné une sensibilité capable d'exprimer la manière de penser et de vivre des Pères. A travers cette théologie et philosophie, j'ai aussi appris les problèmes auxquels se confronte la foi chrétienne d'aujourd'hui, en cherchant ensuite les réponses chez les Pères. Ces dernières, je les ai trouvées, mais sous une forme profonde et plutôt *virtuelle* que concrète et actualisée aux problèmes spécifiques de l'homme contemporain... A vrai dire, la pensée des Pères est immortelle ; ils sont les premiers à avoir découvert, à partir de l'Évangile, le *mystère éternel de la personne et de la communion*, que toute la philosophie panthéiste a échoué à comprendre. Mais ce mystère est d'une complexité inépuisable ; tant les personnes que les formes de communion sont toujours nouvelles et doivent être expliquées et exprimées toujours davantage en conformité avec les problèmes de chaque époque »² (nous soulignons).

Sont repérables dans ce passage deux aspects significatifs qui attirent notre attention : a) d'abord, le théologien roumain confirme ici avoir débuté ses recherches de jeunesse en s'intéressant en premier lieu aux courants théologiques et philosophiques de son époque. Il s'agit

¹ A. LOUTH, « The patristic revival and its protagonists », in M. B. Cunningham and E. Theokritoff (eds.), *Orthodox Christian Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 196-197.

² F. STRAZZARI et L. PREZZI, « O teologie filocalică. Interviu cu pr. D. Staniloae (Une théologie philocalique. Interview avec le père D. Staniloae) », p. 30 (n.t.).

de l'étape de son activité à Sibiu de 1930 à 1947. Cela revient à dire que ses recherches en théologie patristique, même si elles ne font pas complètement défaut lors de cette étape, ne sont réellement approfondies qu'après cette étape. Conformément à sa remarque, s'il a pu saisir et exprimer la réflexion des Pères, c'est grâce à ses études de jeunesse. Or, cet aspect importe pour notre analyse dans la mesure où il nous indique un élément essentiel concernant sa méthode de travail : ce n'est pas tant la méthode historico-critique, appliquée au monde académique ou scientifique, que la méthode pastorale-missionnaire qui prévaut dans son rapprochement des Pères. Staniloae ne les traite pas en tant que spécialiste en patrologie, mais comme un homme d'Eglise cherchant chez eux des « réponses » aux « problèmes » de l'homme contemporain. De toute évidence, une telle méthode consistant à aller de la théologie contemporaine à la patristique pour y trouver des réponses à ses interrogations, comporte le risque de lire les Pères au moyen d'un *a priori* et de percevoir chez eux plus qu'ils n'ont enseigné, en leur attribuant des thèses ou des idées impropres. A vrai dire, Staniloae n'échappe pas toujours à ce risque. b) Fait plus éclairant encore pour notre analyse, Staniloae avoue dans cette interview de 1990 avoir découvert le « problème » de la *personne* et de la *communion* dans la théologie et la philosophie contemporaines, avant de vérifier si des réponses sont fournies par les Pères. Certes, ces derniers ont, selon lui, le mérite d'avoir découvert ce « mystère ». Toutefois ce n'est que d'une façon plutôt « virtuelle », assez vague, qu'ils l'approchent dans leurs œuvres, d'où le besoin de l'actualiser, en restant en conformité avec les impératifs de l'époque actuelle.

Retenons ici quelques exemples illustrant la façon dont Staniloae applique sa méthode lors de ses analyses patristiques. En traduisant l'œuvre de saint Siméon le Nouveau Théologien, il y voit une pensée « profondément personnaliste »³ qui met très fortement l'accent sur le « personnalisme de Dieu » et sur la relation de l'homme en tant que personne avec Lui⁴. La même observation est ensuite réitérée tant à l'égard de saint Jean Climax, qu'il qualifie de « personnaliste constant »⁵, qu'à l'égard de Denys l'Aréopagite, dont la pensée est « personnaliste » de par sa manière de concevoir le Dieu de l'amour⁶. Quant à saint Maxime le

³ *Filocalia* (Philocalie), vol. 6 (trad., introd. et notes par D. Staniloae), București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1977, note 299, p. 180.

⁴ Sf. SIMEON NOUL TEOLOG, *Imnele iubirii dumnezeiești* (Les hymnes de l'amour divin), in D. STANILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 320-321.

⁵ *Filocalia* (Philocalie), vol. 9 (trad., introd. et notes par D. Staniloae), București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1980, note 604, p. 287.

⁶ Voir les notes 82 et 94 de Staniloae dans Sf. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete* (Œuvres complètes) (trad., introd. et notes par D. Staniloae), București, Ed. Paideia, 1996, p. 126 et p. 130.

Confesseur, les remarques de Staniloae deviennent encore plus fermes à propos de sa « pensée profondément personaliste »⁷ : « Nous avons, dit-il, dans la pensée de saint Maxime une vision personaliste-communautaire et optimiste de l'homme »⁸ ; c'est une vision contrecarrant tout panthéisme et en particulier le panthéisme origéniste⁹ de par sa façon de percevoir l'homme comme destiné au « bonheur éternel dans la communion avec le Dieu personnel, ce qui n'implique point son extinction en tant que personne spirituelle-corporelle »¹⁰. Par conséquent, remarquons que Staniloae est constamment tenté de considérer les Pères à la lumière du personalisme de certains philosophes et théologiens connus de lui dans les années 1930 – 1940. Voici ainsi sa conclusion finale qu'il avance à la fin du 12^e et dernier volume de sa *Philocalie* (1991) : « Toute la pensée des Pères spirituels du Christianisme est personaliste »¹¹, dans le sens qu'elle s'intéresse foncièrement à la relation des hommes, en tant que personnes, avec Dieu, en tant que Communion personnelle suprême.

Dans ce registre patristique, une place toute particulière occupe saint Grégoire Palamas, que nous traiterons par la suite. Dans l'interview de 1990 mentionnée *supra*, Staniloae révèle sa méthode de travail, puis s'empresse d'évoquer Palamas, dont l'œuvre lui a fait découvrir un « Dieu personnel » par rapport au « Dieu éloigné et distant » de Barth¹². Il considère ainsi que la théologie palamite, condensée de toute la « perspective orientale » développée jusque-là¹³, comporte une conception « strictement personaliste sur Dieu »¹⁴ s'opposant à la conception « essentialiste et non-personnaliste » de ses interlocuteurs, à savoir Barlaam, Akindynos et Grégoras¹⁵.

⁷ La note 466c en Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri. Partea a doua* (Écrits. 2^e partie) (PSB, vol. 81), p. 218.

⁸ D. STANILOAE, « Introducere (Introduction) », in Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, p. 59.

⁹ Voir la note 226 de Staniloae en Saint MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, p. 455-456.

¹⁰ D. STANILOAE, « Introducere (Introduction) », in Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, p. 42.

¹¹ Cf. la note 583 de Staniloae dans *Filocalia* (Philocalie), vol. 12 (trad., introd. et notes par D. Staniloae), București, Ed. Harisma, 1991, p. 289.

¹² F. STRAZZARI et L. PREZZI, « O teologie filocalică (Une théologie philocalique) », p. 31.

¹³ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Scrieri. Partea a treia* (Écrits. 3^e Partie) (trad., introd. et notes par D. Staniloae), București, Ed. I.B.M.B.O.R. (PSB, vol. 40), 1994, note 79, p. 67.

¹⁴ Voir la note 699 de Staniloae dans *Filocalia* (Philocalie), vol. 7 (trad., introd. et notes par D. Staniloae), București, Ed. I.B.M.B.O.R., 1977, p. 447.

¹⁵ *Ibidem*, note 635, p. 403.

CHAPITRE QUATRIÈME

Saint Grégoire Palamas : la structure personne – essence – énergies

Introduction

Comme déjà signalé dans le cas des autres sources traitées jusqu'ici, il convient d'abord de répondre à trois questions, avant de nous lancer dans l'analyse de l'approche palamite de la personne : quelles sont les raisons pour lesquelles nous nous penchons sur Palamas lors de cette recherche des sources de Staniloae ? Qui est ce théologien byzantin ? Et quels sont les écrits de Palamas consultés et traduits par Staniloae ?

a) Pourquoi Palamas ?

En nous rapportant particulièrement à l'étape de son activité à Sibiu, nous ne saurions ignorer l'intérêt que Staniloae porte à l'époque à l'œuvre de ce théologien du XIV^e siècle. Selon K. Ware, parmi tous les Pères connus de Staniloae, saint Maxime le Confesseur et saint Grégoire Palamas sont les plus représentatifs pour sa synthèse dogmatique¹⁶, ce qui coïncide avec la déclaration livrée par Staniloae lui-même (lors d'une interview de 1993) à propos des Pères qui lui tiennent à cœur¹⁷. En allant encore plus loin, Henkel perçoit dans son orientation vers la théologie de Palamas le moment ayant marqué son éloignement définitif de la « théologie d'école », souvent très rationaliste¹⁸. Il s'agit de son rapprochement du mouvement « néo-patristique », initié dans la première moitié du XX^e siècle par les théologiens russes G. Florovsky et V. Lossky. Ayant surgi au sein de la théologie orthodoxe en réaction à la philosophie religieuse russe de Soloviev, Florensky et Boulgakov (plus précisément en réaction à leur sophiologie), le courant néo-patristique se fixait deux objectifs majeurs : d'une part, revenir aux sources patristiques et les redécouvrir, et d'autre part, s'engager dans les problèmes modernes¹⁹. Or, par

¹⁶ K. WARE, « Experiența lui Dumnezeu în „Teologia Dogmatică” a p. D. Stăniloae (L'expérience de Dieu dans la „Théologie Dogmatique” du père D. Staniloae) », p. 111.

¹⁷ I. BĂLAN (éd.), *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae* (Hommage au père Dumitru Stăniloae), p. 40.

¹⁸ J. HENKEL, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae* (Déification et éthique de l'amour dans l'œuvre du père D. Staniloae), p. 271.

¹⁹ A. LOUTH, « The patristic revival and its protagonists », p. 188.

ses travaux sur les Pères, amorcés dans les années 1930 avec Palamas, Staniloae ne fait que s'enrôler dans ce mouvement, en occupant, selon Louth, une place centrale²⁰.

De cette façon, une partie importante de sa contribution théologique relève de ce qu'Agachi appelle sa « synthèse néo-palamite »²¹, grâce à laquelle il se situe parmi les premiers à avoir redonné de l'éclat à la théologie de Palamas²². À une époque où ce Père byzantin était, côté orthodoxe « pratiquement ignoré » parmi les gens d'Église et quasiment inconnu des spécialistes²³, et côté occidental, vivement critiqué par certains théologiens, tel M. Jugie qui l'accuse d'avoir « inventé » des « doctrines et des formules étranges », qualifiées même d'« hérétiques »²⁴, Staniloae s'engage à le présenter comme une « figure importante de l'histoire de l'Église »²⁵ et à éclairer sa doctrine comme une « expression authentique de la théologie grecque classique »²⁶. Staniloae fut ainsi, selon Meyendorff, « le premier à étudier et à citer l'original des œuvres inédites de Palamas »²⁷.

Après s'être rendu en mars et avril 1928 de Munich (où il effectuait un stage d'études) à Paris, pour se procurer les photocopies des manuscrits inédits du théologien byzantin auprès de la Bibliothèque Nationale²⁸, Staniloae commence par publier en 1929 une première étude, intitulée « Le chemin vers la lumière divine chez saint Grégoire Palamas », où il identifie déjà dans la distinction entre l'être de Dieu et ses œuvres divines le « thème principal », ferment de la polémique du XIV^e siècle²⁹. Ensuite, en 1932-1933, il fait paraître la traduction de deux traités de

²⁰ A. LOUTH, « The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae », *Modern Theology*, 13 (1997), p. 256.

²¹ Voir à ce sujet la thèse de doctorat d'A. AGACHI, *The Neo-Palamite Synthesis of Father Dumitru Stăniloae*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2013, p. 6.

²² Cf. la note 5 d'A. AGACHI, *The Neo-Palamite Synthesis of Father Dumitru Stăniloae*, p. 174, où l'on peut compter trois théologiens parmi les figures centrales du Néo-palamisme : B. KRIVOCHINE qui publie en 1936 l'étude « La doctrine théologique et ascétique de saint Grégoire Palamas », in *Seminarium Kondakovianum. Recueil d'études. Archéologie, Histoire de l'art. Études byzantines*, tome VIII, p. 99-154 (en russe) ; D. STANILOAE qui publie deux ans plus tard son livre *Viața și învățătura sfântului Grigorie Palama*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1938 ; et J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, Éd. du Seuil, 1959.

²³ H. ALFEYEV, « Préface », in Archevêque B. KRIVOCHINE, *Dieu, l'homme, l'Église. Lecture des Pères*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010, p. 6.

²⁴ M. JUGIE, « La controverse palamite (1346-1368). Les faits et les documents conciliaires », *Échos d'Orient*, tome 30, nr. 164 (1931), p. 408-409.

²⁵ A. AGACHI, *The Neo-Palamite Synthesis of Father Dumitru Stăniloae*, p. 6.

²⁶ J. HENKEL, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae* (Déification et éthique de l'amour dans l'œuvre du père D. Staniloae), p. 272.

²⁷ J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, Éd. du Seuil, 1959, p. 12.

²⁸ F. STRAZZARI et L. PREZZI, « O teologie filocalică. Interviu cu pr. D. Staniloae (Une théologie philocalique. Interview avec le père D. Staniloae) », p. 31.

²⁹ D. STANILOAE, « Calea spre lumina dumnezeiască la Sf. Grigorie Palama (Le chemin vers la lumière divine chez saint Grégoire Palamas) », *Anuarul Academiei Teologice Andreiane*, 6 (1929-1930), p. 65.

saint Grégoire Palamas³⁰, repris en 1938 dans *La vie et l'enseignement de saint Grégoire Palamas*. Ce dernier est un ouvrage que Meyendorff apprécie et qu'il considère en 1959 comme une « précieuse monographie »³¹, grâce à ses travaux sur les œuvres inédites de Palamas. D'ailleurs, c'est pour la même raison que Gouillard avait déjà perçu en 1938 cette monographie de Staniloae comme une « étude sérieuse » qui « marque un progrès » au sujet du palamisme, malgré certaines faiblesses³².

L'« influence décisive » de ce théologien byzantin sur la pensée de Staniloae³³ est en effet confirmée en 1972 où il propose que le thème des « énergies divines » soit l'un des points centraux à débattre et à approfondir dans le cadre du Synode général de l'Eglise Orthodoxe en cours d'organisation : « Le Synode à venir devra proclamer en tant que dogme l'enseignement concernant la distinction entre l'être divin et les énergies créées, enseignement approuvé par le Synode de 1351, et devra mettre en évidence les conclusions qui s'en dessinent »³⁴. Enfin, son intérêt constant vis-à-vis de Palamas est reconfirmé en 1977 par la parution du 7^e volume de sa *Philocalie* qui comprend les traductions de certaines de ses œuvres³⁵. Notons, toutefois, le fait que c'est le père Meyendorff qui est considéré à juste titre jusqu'à aujourd'hui comme le « chercheur le plus important de Palamas », en vertu de ses traductions et de sa thèse de doctorat *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (1959) qui demeure « l'œuvre-standard sur Palamas »³⁶ dans le monde académique.

En ce qui concerne le premier contact de Staniloae avec Palamas, quelques précisions s'imposent. Selon Agachi, qui s'intéresse de près au rapport entre ces deux théologiens, Staniloae

³⁰ D. STANILOAE, « Două tratate ale Sfântului Grigorie Palama (Deux traités de saint Grégoire Palamas) », *Anuarul Academiei Teologice Andreiane*, 9 (1932-1933), p. 5-70.

³¹ Voir la note 2 de J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, p. 280 : « Le père D. Staniloae, dans sa précieuse monographie que nous avons souvent citée, est le seul auteur à s'être référé directement aux œuvres inédites de Palamas ».

³² J. GOUILLARD, « Autour du Palamisme [Notes sur quelques ouvrages récents] », *Échos d'Orient*, tome 37, n° 191-192 (1938), p. 447 : « Ce livre, par les précisions chronologiques puisées aux meilleures sources, par l'analyse diligente d'œuvres inédites, marque un progrès et se range au nombre des quelques études sérieuses précédemment parues sur ce sujet ».

³³ E. BARTOȘ, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae* (Le concept de la déification dans la théologie de Dumitru Staniloae), p. 107.

³⁴ D. STANILOAE, « Opinii în legătură cu viitorul Sfânt și Mare Sinod Ortodox (Opinions concernant le Saint et Grand Synode à venir) », *Ortodoxia*, 3 (1973), p. 425-440.

³⁵ *Filocalia* (Philocalie), vol. 7, p. 205-525.

³⁶ Cf. R. FLOGAUS, *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (FSÖTh 78), 1997, p. 50 et 69, apud J. HENKEL, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae* (Déification et éthique de l'amour dans l'œuvre du père D. Staniloae), p. 272. Voir aussi la note 1 de J. van ROSSUM, « Palamisme et sophiologie », *Contacts*, nr. 222 (2008), p. 143 : « La meilleure introduction à la théologie de saint Grégoire Palamas reste encore la thèse de doctorat du père Jean Meyendorff ».

aurait pris la décision de se lancer dans ce projet après avoir lu, lors de son séjour à Munich (1928), le livre du théologien orthodoxe Papamichaïl, paru en 1911³⁷, et qui appliquait à Palamas un « mauvais traitement »³⁸. Cependant, conformément aux aveux répétés de Staniloae durant les années 1990, nous apprenons que les premières interpellations furent suscitées lors de sa première année d'études à la Faculté de théologie de Cernăuți³⁹, donc en 1922-1923, suite à la lecture de *l'Histoire Universelle de l'Eglise* de Popovici⁴⁰. L'auteur de cet ouvrage qualifiait le mouvement hésychaste, ainsi que son défenseur, saint Grégoire Palamas, d'« étrange »⁴¹. Or, cette position était en désaccord catégorique avec l'importance dont Palamas jouit dans l'Eglise Orthodoxe depuis sa canonisation en 1368 (sa mémoire y est honorée le deuxième dimanche du Carême).

Staniloae prétend alors que c'est cet aspect qui l'avait intrigué et poussé à entreprendre des recherches sur Palamas, ce qui n'est pas toutefois confirmé par la suite : son mémoire de licence soutenu en 1927 portera sur le *baptême des enfants*⁴² et sa thèse de doctorat soutenue un an plus tard s'intéressera à l'activité du patriarche Dossoftei de Jérusalem⁴³. Cela nous permet d'estimer que l'impulsion décisive pour la découverte de Palamas pourrait se trouver ailleurs, peut-être même chez *Boulgakov*. Notre hypothèse s'appuie sur trois éléments : 1. Staniloae ne se décide à travailler sur Palamas qu'en 1928, pendant son séjour à Munich, où il suit un cours d'Histoire et de philologie byzantine ; or, depuis 1922 les penseurs russes exilés, parmi lesquels Boulgakov, exerçaient déjà, « une grande influence sur la pensée théologique de l'Occident »⁴⁴ ; 2. Etant donné la notoriété grandissante des Russes, Staniloae avait déjà appris la langue russe pendant ses cours de licence à Cernăuți (1924-1927) « pour lire les nouveaux théologiens, en particulier Serge Boulgakov »⁴⁵ ; c'est donc l'époque où Staniloae découvre Boulgakov ; 3. Or,

³⁷ Il s'agit de G. PAPAMICHAÏL, *Ο ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, Αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης* (Saint Grégoire Palamas, archevêque de Thessalonique), Alexandrie, 1911.

³⁸ A. AGACHI, *The Neo-Palamite Synthesis of Father Dumitru Stăniloae*, p. 38-39.

³⁹ S. DUMITRESCU, *7 dimineți cu părintele Staniloae: convorbiri* (7 matinées avec le père Dumitru Staniloae : conversations), p. 7.

⁴⁰ Cf. I. BĂLAN (éd.), *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae* (Hommage au père Dumitru Stăniloae), p. 7.

⁴¹ M.-A. COSTA DE BEAUREGARD, *Dumitru Staniloae. Ose comprendre que Je t'aime*, p. 18-19.

⁴² Déposée dans la Bibliothèque de la Métropole d'Ardeal, sa licence est publiée pour la première fois en 2013 : D. STANILOAE, « Botezul copiilor (Le baptême des enfants) », *Studii Teologice*, 1 (2013), p. 19-48.

⁴³ D. STANILOAE, *Viața și activitatea patriarhului Dossoftei al Ierusalimului și legăturile lui cu Țările Românești* (La vie et l'activité du patriarche Dossoftei de Jérusalem et ses liens avec les Pays Roumains), Cernăuți, Ed. Autorului, 1929.

⁴⁴ S. DUMITRESCU, *7 dimineți cu părintele Staniloae: convorbiri* (7 matinées avec le père Dumitru Staniloae : conversations), p. 100.

⁴⁵ M.-A. COSTA DE BEAUREGARD, *Dumitru Staniloae. Ose comprendre que Je t'aime*, p. 20.

cette époque coïncide avec l'étape où Boulgakov s'employait à construire et à défendre son système sophiologique qu'il qualifie, pour la première fois dans une étude de 1924, d'adaptation de la *théologie palamite*, plus précisément de sa distinction entre l'essence divine et les énergies créées⁴⁶. Nous ignorons si Staniloae avait connaissance de cette étude de 1924, mais nous savons en revanche qu'il a lu *Le buisson ardent*, écrit en 1924 et paru en 1926 à Paris, où Boulgakov exhorte les théologiens orthodoxes à approfondir l'œuvre de Palamas :

« Nous estimons en effet qu'une doctrine positive sur ce sujet [la Sophie] constitue une tâche que notre théologie n'a pas encore accomplie. Celle-ci y est appelée à *développer la doctrine orthodoxe des énergies divines*, distinctes de l'essence hypostatique de Dieu, due à S. Grégoire Palamas... Nous n'y avançons nullement une doctrine nouvelle. Nous avons simplement tenté d'approfondir le sens de la vénération de la Sophie divine, un fait qui existe dans la tradition de l'Eglise, et d'y apporter quelques commentaires »⁴⁷ (nous soulignons).

A partir de là, Boulgakov multipliera ses références au palamisme⁴⁸ qu'il appréciera même en 1942 comme une « sophiologie inachevée »⁴⁹. En ce sens, Arjakovsky, l'un des spécialistes de Boulgakov, considère que « sa grande originalité fut de vouloir continuer, prolonger, l'œuvre de Palamas »⁵⁰, opinion partagée aussi par Borrély⁵¹. Même Clément, un théologien orthodoxe apprécié par Staniloae, tend à voir dans le thème de la Sagesse créée chez Boulgakov une « continuation de la théologie des énergies créées, inaugurée par saint Grégoire Palamas »⁵². Notons, d'ailleurs, que Staniloae lui-même fait remarquer à deux reprises le rapprochement entre Boulgakov et Palamas : d'abord dans un article de 1935 où il perçoit chez Boulgakov « des matériaux précieux pour le développement de la doctrine » palamite⁵³, et ultérieurement dans sa monographie de 1938, où il constate que la thèse palamite « couvre

⁴⁶ S. BULGAKOV, « Hypostasis and Hypostaticity : Scholia to *The Unfading Light* », p. 23-24.

⁴⁷ S. BOULGAKOV, *Le buisson ardent*, note 105, p. 161 ; voir aussi p. 181 : « La doctrine de S. Grégoire Palamas sur les énergies divines concerne aussi la sophiologie par son sens interne ».

⁴⁸ Voir en ce sens : S. BOULGAKOV, *L'icône et sa vénération. Aperçu dogmatique* (trad. par C. Andronikof), Lausanne, Paris, l'Âge d'homme, 1996, p. 54, 113 ; S. BOULGAKOV, *VI*, p. 21 (note 1), 37-38, 42 (note 1) ; S. BOULGAKOV, *EA*, p. 238, 441 (note 39).

⁴⁹ S. BOULGAKOV, *EA*, p. 22.

⁵⁰ A. ARJAKOVSKY, *Essai sur le père Serge Boulgakov (1871-1944), philosophe et théologien chrétien*, p. 164.

⁵¹ A. BORRELY, « Préface », A. ARJAKOVSKY, *Essai sur le père Serge Boulgakov (1871-1944), philosophe et théologien chrétien*, p. 15 : « Ce que Boulgakov appelle la Sophie créée se situe en continuité diachronique avec la théologie des énergies divines et créées de saint Grégoire Palamas ».

⁵² Cf. A. ARJAKOVSKY, « The Sophiology of Father Sergius Bulgakov and Contemporary Western Theology », *St Vladimir's Theological Quarterly*, 1-2 (2005), p. 226.

⁵³ D. STĂNILOAE, « Încercare despre teofanii, I (Essai sur les théophanies, I) », *CD*, vol. I, p. 706.

étonnamment l'essentiel de la conception de Boulgakov » révélée dans un écrit de 1927⁵⁴. De plus, selon Krocak, Boulgakov aurait même pratiqué la prière hésychaste, à côté de son ami, le père P. Florensky⁵⁵, lui aussi « fortement inspiré par Grégoire Palamas »⁵⁶, notamment au niveau de l'épistémologie⁵⁷. Cela serait possible et justifiable, si l'on tient compte du fait qu'à la fin du XIX^e siècle, la Russie disposait de « la meilleure bibliothèque patristique d'Europe »⁵⁸.

En ce qui concerne le résultat de cette initiative de Boulgakov de faire avancer ou développer l'approche palamite, les opinions des chercheurs divergent grandement : à titre d'exemple, Milbank postule une supériorité de la sophiologie boulgakovienne par rapport à la théologie palamite⁵⁹, tandis que Rossum parvient à la conclusion contraire, lorsqu'il juge la sophiologie une « déviation de la théologie patristique »⁶⁰. De toute façon, ce qui importe pour notre recherche, c'est le fait que la redécouverte du palamisme s'annonçait déjà « chez des théologiens de l'émigration depuis les années 1920 »⁶¹, dont la réflexion fut « principalement marquée par la spiritualité hésychaste »⁶². Parmi ceux-ci, Boulgakov occupe une place toute particulière, étant reconnu comme « responsable d'avoir introduit Palamas dans le discours moderne de la théologie orthodoxe »⁶³. Son contact avec le palamisme est à repérer dans les années 1917-1918, lorsqu'il s'engage à fournir un support dogmatique en faveur des *onomatodoxes*, en consultant dans ce but la théologie de saint Palamas⁶⁴. Les *onomatodoxes*

⁵⁴ D. STANILOAE, *Viața și învățătura sfântului Grigorie Palama*, note 1, p. 76 ; la même observation revient ultérieurement dans D. STANILOAE, *Théologie Ascétique et Mystique*, note 1, p. 316-317.

⁵⁵ J. KROCAK (Z. GÓRA), « Palamas and Florensky: The Metaphysics of the Heart in Patristic and Russian Theology », *Studia Ceranea*, 3 (2013), note 26, p. 73.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 82.

⁵⁷ Cf. E. PERRELLA, « Introduction », in G. PALAMAS, *Atto et luce divina. Scritti filosofici et teologici* (introd., trad. et note di E. Perrella), Milano, Bompiani, 2003, note 8, p. XII.

⁵⁸ O. CLEMENT, « Les Pères dans l'Église orthodoxe », *Connaissance des Pères de l'Église*, 52 (décembre 1993), p. 25.

⁵⁹ J. MILBANK, « Sophiology and Theurgy: The New Theological Horizon », in A. PABST and Ch. SCHNEIDER (éds.), *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy. Transfiguring the World Through the Word*, Farnham, Surrey, Ashgate, 2009, p. 71.

⁶⁰ J. van ROSSUM, « Palamisme et sophiologie », p. 141-142.

⁶¹ A. de HALLEUX, « Palamisme et Scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique ? », *Revue théologique de Louvain*, 4 (1973), note 2, p. 409. Pour plusieurs aspects, voir N. ZERNOV, *The Russian religious renaissance of the twentieth century*, London, Darton, Longman & Todd, 1963.

⁶² La revue russe *Put' (La Voie)*, fondée en 1925 à Paris, publie plusieurs articles sur cette spiritualité entre 1925-1929. Voir à cet effet A. ARIAKOVSKY, *La génération des penseurs religieux de l'émigration russe*, p. 79.

⁶³ W. SISTO, « Encountering God: A Comparative Study of the Doctrine of the Divine Energy in Maximus the Confessor and Gregory Palamas », *Melita Theologica*, 1 (2014), note 62, p. 18: « Bulgakov is an important figure because he was responsible for introducing Palamas to modern Orthodox theological discourse. His student, John Meyendorff, and critic, Vladimir Lossky, popularized Palamas' thought and purged it of Bulgakov's Sophiological implications ».

⁶⁴ S. TANEV, « Energeia vs Sophia: The contribution of Fr. Georges Florovsky to the rediscovery of the Orthodox

étaient des moines russes de Mont Athos, condamnés en 1913 par un Synode de l’Eglise de Moscou et chassés violemment la même année de la Sainte Montagne, à cause de leur conviction que le nom de Dieu est Dieu lui-même, conviction appuyée sur la théologie palamite (hésychasme)⁶⁵. C’est à cette occasion que Boulgakov prépare son livre *La Philosophie du nom*, paru après sa mort, en 1953, et qu’il considère son « livre le plus philosophique »⁶⁶. Enfin, c’est Boulgakov qui avait suggéré en 1924 au jeune Florovsky de tourner vers la patristique, en l’invitant deux ans plus tard à enseigner à l’Institut Saint Serge de Paris⁶⁷.

Cela étant, en indiquant le contexte international dans lequel émerge le projet de Staniloae, on peut mieux déceler l’impulsion l’ayant déterminé à se lancer dans l’analyse du palamisme, bien qu’il nous laisse comprendre que le seul facteur catalyseur aurait été la notice dubitative sur Palamas, repérée en 1922-1923 dans le manuel d’histoire ecclésiastique. Enfin, pour répondre à la question posée initialement, c’est pour deux raisons que nous retenons saint Palamas dans cette recherche : premièrement, parce que Staniloae voit en lui la « première source spirituelle » l’ayant « aidé dans sa formation en tant que théologien et prêtre »⁶⁸ ; et en second lieu, parce que la tradition patristique grecque atteint, selon les spécialistes, son « accomplissement » dans la théologie de ce Père byzantin⁶⁹, ce qui nous permettra, à travers lui, de dégager de manière sommaire l’influence de toute cette tradition sur Staniloae.

b) *Qui est Palamas ?*

Retenu dans le *Dictionnaire de spiritualité* comme théologien byzantin, auteur spirituel et archevêque de Thessalonique⁷⁰, saint Grégoire Palamas est reconnu comme une des figures les

teaching on the distinction between the Divine essence and energies », *International Journal of Orthodox Theology*, 1 (2011), p. 25, 36 ; S. HORUJY, « The Idea of Energy in the Moscow School of Christian Neoplatonism », *Online publication of the Institute of Synergetic Anthropology*, p. 1, disponible sur http://synergia-isa.ru/?page_id=1402.

⁶⁵ Consulter à ce sujet l’ouvrage d’I. ALFEEV, *Le mystère sacré de l’Eglise : introduction à l’histoire et à la problématique des débats athonites sur la vénération du nom de Dieu* (trad. par C. Jounievy et A. Siniakov), Fribourg, Academic Press, 2007.

⁶⁶ Cf. L. ZANDER, « Note du traducteur », in S. BOULGAKOV, *Philosophie du Verbe et du Nom*, p. 7.

⁶⁷ A. BLANE (éd.), *Georges Florovsky: Russian intellectual and Orthodox Churchman*, Crestwood, SVS Press, 1993, p. 49 *apud* S. TANEV, « Energeia vs Sophia », note 100, p. 40. De plus, à l’étonnement de tous, Boulgakov nomme en 1939 Florovsky, son ancien opposant, à sa place au sein de la Commission œcuménique *Foi et Constitution*, cf. A. KLIMOFF, « Georges Florovsky and the Sophiological Controversy », p. 98.

⁶⁸ I. BĂLAN (éd.), *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae* (Hommage au père Dumitru Stăniloae), p. 7.

⁶⁹ J. MEYENDORFF, « The Holy Trinity in Palamite Theology », in M. FAHEY et J. MEYENDORFF, *Trinitarian Theology. East and West. St. Thomas Aquinas – St. Gregory Palamas*, Brookline, Holy Cross Orthodox Press, 1977, p. 26: « Orthodox theologians would generally agree today that the Greek patristic tradition finds its fulfillment in the theology of St. Gregory Palamas... ».

⁷⁰ J. MEYENDORFF, « Palamas », in *Dictionnaire de spiritualité*, Tome XII, 1^{ère} partie, Paris, G. Beauchesne, 1984, p.

plus marquantes de la théologie et de la spiritualité de l'Église Orthodoxe, ayant contribué substantiellement à l'éclaircissement de l'idée de *déification*, grâce à sa distinction en Dieu entre l'*essence* inaccessible et incompréhensible et les *énergies créées* auxquelles participent les créatures⁷¹. Né en 1296 dans une famille aristocratique de l'entourage immédiat d'Andronic II (1282-1328), le jeune Grégoire reçoit à la cour de l'empereur une éducation digne de ses origines⁷². Meyendorff distingue quatre étapes dans sa biographie⁷³ :

1) Depuis sa naissance jusqu'à l'éclatement de la controverse avec le moine Barlaam⁷⁴, en 1337 : c'est la période de ses études à Constantinople, puis, à l'âge d'à peu près 20 ans, le départ pour le Mont Athos où il passe une quinzaine d'années de vie monacale.

2) La controverse avec Barlaam de 1337 à 1341 qui gravite, comme l'observe Staniloae, autour des trois thèmes majeurs : le rôle de la *science* pour le salut de l'homme, l'importance de la *prière* en général et de la prière hésychaste en particulier, et le caractère de la *lumière* divine manifestée aux Apôtres sur le Mont-Thabor, ainsi qu'aux moines hésychastes⁷⁵. Le débat fait l'objet d'un Concile, réuni en juin 1341 et présidé par l'empereur Andronic III (1328-1341) et par le patriarche Jean Calécas, lequel condamne la position de Barlaam. Les *Triades* de Palamas constituent ainsi, selon les spécialistes, le document principal de ce dossier.

3) Après la mort d'Andronic III en 1341, Palamas se trouve en exil ou en prison jusqu'au triomphe de Jean Cantacuzène. Regent de facto de l'Empire, Cantacuzène fut éloigné de la cour après la mort de l'empereur Andronic III, mais le 3 février 1347, il entre à Constantinople comme empereur. Durant cette période, la dispute hésychaste se consume entre Palamas et Grégoire Akindynos, chef du camp antipalamite après le départ définitif de Barlaam pour l'Italie.

4) Dès l'installation de Cantacuzène à Constantinople en 1347, la théologie palamite triomphe irréversiblement au sein de l'Église Orthodoxe. Les conciles de 1347 et 1351 approuvent solennellement sa doctrine et Palamas lui-même est ordonné archevêque de

81.

⁷¹ C'est cette distinction qu'on appelle dans la littérature de spécialité comme « palamisme ».

⁷² La biographie de base nous est fournie dans la première partie de la thèse de doctorat de J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, p. 25-170.

⁷³ J. MEYENDORFF, « Introduction », in G. PALAMAS, *Défense des saints hésychastes* (introd., trad. et notes par J. Meyendorff), vol. 1, Louvain (Coll. Spicilegium sacrum Lovaniense. Etudes et documents, 30), 1959, p. IX-X.

⁷⁴ A propos de Barlaam, voir J. MEYENDORFF, « Un mauvais théologien de l'unité au XIV^e siècle : Barlaam le Calabrais », *L'Église et les Églises*, vol. 2, Chevetogne, Éditions de Chevetogne, 1955, p. 47-64.

⁷⁵ D. STANILOAE, *Viața și învățătura sfântului Grigorie Palama*, p. 26.

Thessalonique. Pendant cette période, le combat est dirigé contre le philosophe Nicéphore Grégoras qui, à partir de 1347, prit le relais d'Akindynos⁷⁶. Palamas meurt le 14 novembre 1359 et quelque dix ans plus tard, en 1368, son disciple et ami, le patriarche Philothée, consacre le deuxième dimanche du Carême à la célébration de sa mémoire.

c) *Quels écrits palamites ?*

Il est fort probable que Staniloae ait connu l'œuvre intégrale de Palamas⁷⁷. Toutefois, il importe ici de relever la liste des œuvres qu'il a sélectionnées et jugées importantes à traduire. Ainsi, sa monographie de 1938 ne retient que quatre écrits de Palamas, à savoir deux traités contre Barlaam et deux écrits contre Akindynos : 1. *Le premier traité de la première triade* contre Barlaam, écrit par Palamas au printemps 1338 ; 2. *Le deuxième traité de la première triade* contre Barlaam, rédigée à la même période⁷⁸ ; 3. *Apologie plus développée* contre Akindynos, rédigée entre fin 1342 et début 1343⁷⁹ ; 4. Et le *Cinquième traité antirrhétique* contre Akindynos, écrit entre 1343 et 1344⁸⁰. Quant au 7^e volume de la *Philocalie* roumaine, parue en 1977, Staniloae y traduit cinq œuvres importantes de Palamas : 1. *Le deuxième traité de la deuxième triade* contre Barlaam, écrit durant l'été de 1339⁸¹ ; 2. *Le troisième traité de la deuxième triade* contre Barlaam, rédigé à la même période⁸² ; 3. *Le Tome hagiorétique pour la défense des hésychastes*, composé à la fin de 1340⁸³ ; 4. *De la divine et déifiante participation, ou de la divine et surnaturelle simplicité*⁸⁴, écrit à la même période avec l'*Apologie plus développée* (1342-1343) ; 5. Et enfin, l'œuvre *150 chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, rédigée par Palamas entre 1344 et 1347⁸⁵.

⁷⁶ J. MEYENDORFF, « Palamas », in *Dictionnaire de spiritualité*, p. 85.

⁷⁷ Pour une liste exhaustive des œuvres palamites, voir l'Appendice 1 de J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, p. 331-399 ; et pour une liste restreinte de ces œuvres, voir J. MEYENDORFF, « Palamas », in *Dictionnaire de spiritualité*, p. 85-90.

⁷⁸ Ces deux traités sont traduits en français par Meyendorff in G. PALAMAS, *DSH*, vol. 1, p. 4-100.

⁷⁹ Cet écrit n'est certes pas encore traduit en français ou en anglais, mais il est traduit en italien par Perrella : G. PALAMAS, *Atto et luce divina. Scritti filosofici e teologici*, p. 984-1064. Notons que le titre complet de cet écrit est : *Apologie plus développée contre ceux qui pensent démontrer qu'il y a deux dieux, du fait que les saints appliquent non seulement le nom de « déification incréée » mais aussi celui de « divinité » au don déifiant de l'Esprit que Dieu transcende dans son essence ; ou bien, Des divines énergies et de la participation à ces énergies.*

⁸⁰ Malheureusement, cette œuvre n'est traduite ni en français ni en anglais ni en italien.

⁸¹ Traduit par Meyendorff dans G. PALAMAS, *DSH*, vol. 1, p. 319-382.

⁸² Traduit aussi par Meyendorff in G. PALAMAS, *DSH*, vol. 2, p. 385-552.

⁸³ Ce *Tome* est traduit en français dans B. BOBRINSKOY (dir.), *Philocalie des Pères neptiques*, vol. 10, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1990, p. 305-313.

⁸⁴ Œuvre traduite in Saint GREGOIRE PALAMAS, *De la déification de l'être humain* (trad. par M.-J. Monsaingeon et J. Paramelle), Lausanne, l'Âge d'homme, 1990, p. 14-41.

⁸⁵ Voir la traduction française de cette œuvre dans B. BOBRINSKOY (dir.), *Philocalie des Pères neptiques*, vol. 10, p.

En vue de faire ressortir la vision palamite de la personne, notre analyse se penchera en premier sur ces écrits retenus par Staniloae, sans se limiter cependant à eux. Nous tenterons par ce biais de répondre à deux questions : quelles sont les particularités de l'approche palamite de la personne ? Et comment ou jusqu'à quel point ont-elles influencé le théologien roumain ?

1. La structure essence – énergies

A la fin des années 1330 éclate ce que l'histoire de la théologie retient comme la *controverse hésychaste* du XIV^e siècle. Grec orthodoxe originaire de Calabre (Italie), Barlaam arrive vers 1330 à Constantinople afin d'approfondir la théologie et la philosophie grecques. En entrant à l'école d'un moine de Thessalonique, Barlaam y découvre la méthode hésychaste de prière, consistant à répéter la formule « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi » jusqu'à ce qu'elle devienne une prière inconsciente et ininterrompue. Le but de cette méthode était d'unir l'intellect et le cœur, afin que l'hésychaste arrive à percevoir la *lumière* divine et à *s'unir* ainsi avec Dieu. Or, les « sensibilités platoniques » de Barlaam furent, selon Denning-Bolle, fortement offensées par cette revendication des moines hésychastes de recevoir la *vision de Dieu*, tout en étant dans leurs corps matériels. L'aspiration d'un bon platonicien est toujours de libérer l'âme du monde matériel⁸⁶. Cela pousse Barlaam à écrire en 1337 trois traités contre les hésychastes sur trois sujets majeurs : 1. Les sciences ou la connaissance et sa place dans l'accomplissement de l'homme ; 2. La prière ; et 3. La lumière divine. Le Calabrais y avance deux prémisses centrales : premièrement, toute connaissance, même de Dieu, n'a d'autre origine que la *perception des sens* (Aristote) ; et en second lieu, Dieu est inconnaissable, étant donné qu'il transcende toute perception sensible⁸⁷. Palamas lui rétorque dans sa première triade de 1338 que la connaissance de Dieu est possible, mais seulement à travers l'*expérience mystique* ; il s'appuie à cette effet sur la réalité de la lumière thaborique du Christ. Et pour asseoir sa conviction, tout en préservant l'apophatisme de Dieu, Palamas commence très tôt à mettre en place la distinction réelle en Dieu, non seulement des hypostases et de la nature divine, mais aussi de la *nature* et des *énergies créées*. Il s'agit de la distinction « la plus célèbre de son œuvre »

221-304.

⁸⁶ S. J. DENNING-BOLLE, « Introduction », in SAINT GREGORY PALAMAS, *Dialogue between an Orthodox and a Barlaamite* (trad. par R. Ferwerda), Binghamton, Global Publications / CEMERS, 1999, p. 4.

⁸⁷ Voir J. LISON, *L'Esprit rependu. La pneumatologie de Grégoire Palamas*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, p. 9.

théologique⁸⁸, distinction selon laquelle la nature divine reste absolument imparticipable et inconnaissable, tandis que les énergies inhérentes à cette nature constituent la face participable et connaissable de Dieu.

En ce sens, la vision de la lumière divine dont les hésychastes sont rendus dignes n'est aucunement la nature de Dieu, mais l'œuvre ou le rayonnement, à la fois incréé et participable, de cette nature, au moyen duquel Dieu se communique aux hommes, tout en restant incommunicable : « Dieu, tout en demeurant tout entier en lui-même, habite tout entier en nous par sa puissance suessentielle et nous communique non pas sa nature, mais sa propre gloire et son éclat »⁸⁹. Selon les termes du métropolite K. Ware, résumant l'approche palamite, « l'essence (οὐσία) veut dire Dieu comme Il est en Lui-même, les énergies (ἐνέργειαι) signifient Dieu en action et révélation de Soi-même »⁹⁰. Ce sont au fond ces énergies et, à travers elles, Dieu tout entier, que reçoivent les hésychastes, en pratiquant la prière de Jésus (connue aussi comme la prière du cœur). C'est pourquoi ces énergies représentent « Dieu avec nous »⁹¹.

Concernant le rapport entre la nature et les énergies divines, nous ne retenons ici que quelques aspects importants, ayant surgi lors du débat relatif à la qualité de cette lumière divine, à laquelle participent les hésychastes. Premièrement, le caractère *incréé* des énergies divines est fortement important pour Palamas⁹², contrairement à Barlaam qui insiste pour leur assigner un caractère créé⁹³. L'argument de Palamas relève notamment du fait que si les énergies en tant que *puissances naturelles* sont créées, alors Dieu Lui-même doit être une créature⁹⁴, car « tous les caractères naturels, toute puissance et toute énergie d'une nature incréée sont incréés, alors que ceux d'une nature créée sont créés »⁹⁵. En sa qualité de « puissance qui manifeste l'essence », l'énergie naturelle est la « garantie de l'existence »⁹⁶ de cette essence, ce qui implique que l'énergie divine est aussi éternelle et incréée que l'essence divine qu'elle manifeste.

⁸⁸ J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, p. 279.

⁸⁹ G. PALAMAS, *DSH*, I, 3.23, vol. 1, p. 158.

⁹⁰ K. WARE, « Dieu caché et révélé ; la voie apophatique et la distinction essence-énergies », *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale*, 89-90 (1975), p. 49.

⁹¹ *Ibidem*, p. 49.

⁹² G. PALAMAS, *DSH*, III, 1.8, vol. 2, p. 572 ; voir aussi G. PALAMAS, *Tome hagioretique*, p. 310.

⁹³ G. PALAMAS, *DSH*, III, 1.3, vol. 2, p. 560.

⁹⁴ G. PALAMAS, *150 chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 73, in *Philocalie des Pères neptiques*, vol. 10, p. 261.

⁹⁵ G. PALAMAS, *DSH*, III, 1.24, vol. 2, p. 602.

⁹⁶ G. PALAMAS, *DSH*, III, 2.7, vol. 2, p. 656.

Deuxièmement, ce caractère incréé découle de l'*indivisibilité* des énergies par rapport à leur nature sous-jacente : « Les puissances et les énergies de l'Esprit divin sont [...] inséparablement séparées de l'essence unique »⁹⁷. C'est cette indivisibilité qui détermine le caractère incréé des énergies ; autrement, la division créé-incréé serait introduite en Dieu. Accusé d'avoir miné la *simplicité* de Dieu au profit du dithéisme ou du polythéisme par cette distinction entre nature et énergies, Palamas s'efforce inlassablement de mettre en avant son caractère dialectique ou antinomique : « Dieu est indivisiblement divisé, Il demeure un, tout en se divisant, et Il ne connaît en cela ni multiplication ni composition »⁹⁸. D'une part, la distinction est *réelle, ontologique*⁹⁹ ou *objective*¹⁰⁰, non pas nominale ou intellectuelle, car les énergies constituent en Dieu une réalité différente de sa nature et de ses Hypostases¹⁰¹ : « autre chose est la nature de Dieu et autre chose sa gloire »¹⁰², c'est-à-dire son complexe d'énergies. D'autre part, elles sont « inséparables l'une de l'autre », de telle façon que, par ses énergies, Dieu se communique tout entier aux créatures, et non seulement une partie ou un fragment de sa divinité : « ce qui est pensé ou *participé* de Lui, n'est pas qu'une portion de Dieu [...] c'est tout entier qu'à la fois Il apparaît en quelque sorte et n'apparaît point, qu'Il est conçu et non conçu, *participé et imparticipable* »¹⁰³. Cela relève du fait que Dieu est à la fois présent « tout entier » dans chacune de ses énergies et les transcende en même temps toutes¹⁰⁴ « une infinité de fois »¹⁰⁵. Il est intéressant d'observer ici l'interprétation personnaliste que donne Staniloae à ces passages, en assimilant la dialectique des énergies à la dialectique de la personne : « Palamas oppose là, estime-t-il, la compréhension du *mystère de la personne* et de son mode dialectique d'existence par lequel, d'une part, la personne se montre et s'offre entièrement, et d'autre part, elle ne peut être reçue entièrement »¹⁰⁶. En bref,

⁹⁷ G. PALAMAS, *150 chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 68, p. 259.

⁹⁸ G. PALAMAS, *150 chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 81, p. 267.

⁹⁹ L. CONTOS, « The Essence-Energies Structure of Saint Gregory Palamas with a brief Examination of its Patristic Foundation », *Greek Orthodox Theological Review*, 12 (1967), p. 286-287.

¹⁰⁰ K. WARE, « The Debate about Palamism », *Eastern Churches Review*, 9 (1977), p. 49: « the essence-energies distinction possesses an „antinomic” character. [...] we affirm that the distinction between God's essence and his energies is an objective differentiation within God, and yet at the same time we affirm the divine simplicity ».

¹⁰¹ La lumière divine contemplée par les hésychastes n'est ni l'essence de Dieu ni un ange ni l'essence même de l'esprit qui la contemple, cf. G. PALAMAS, *DSH*, II, 3.9-11, vol. 2, p. 404-408.

¹⁰² G. PALAMAS, *DSH*, II, 3.15, vol. 2, p. 418.

¹⁰³ G. PALAMAS, *De la divine et déifiante participation, ou de la divine et surnaturelle simplicité*, 6, p. 19 (nous soulignons).

¹⁰⁴ G. PALAMAS, *DSH*, III, 2.7, vol. 2, p. 656.

¹⁰⁵ G. PALAMAS, *DSH*, III, 2.8, vol. 2, p. 658.

¹⁰⁶ Voir la note 577 de Staniloae dans la *Philocalie* roumaine, vol. 7, p. 381 : « Dieu en tant que Personne qui aime se manifeste et s'offre entièrement dans chacune de ses œuvres de façon surnaturelle, et simultanément, Il reste indivisé en Lui-même, indivisé et imparticipable » (n.t.).

à travers ses énergies, la personne se donne entièrement à l'autre, tout en restant entièrement en elle-même.

Et troisièmement, à la différence de la nature exprimant l'*existence en soi*, les énergies expriment l'*existence en relation*, car elles indiquent « des relations avec un autre », en montrant Dieu « en vue de quelque chose »¹⁰⁷. De cette façon, le fidèle peut contempler en Dieu, non seulement l'essence suessentielle, mais aussi la « relation » ou l'« être-vers-quelque-chose » constitutif de cette essence, ce qui « n'opère aucune composition ni aucun changement » en Dieu¹⁰⁸. Staniloae tient ici à signaler que cette relation inhérente à l'être divin est d'abord un « vers-quelque-chose à son intérieur interpersonnel », sur lequel repose par la suite le vers-quelque-chose à son extérieur : « C'est sur cette structure d'être vers-quelque-chose en soi-même que repose, dit-il, le fait d'être vers-quelque-chose en dehors de soi-même »¹⁰⁹. Il s'agit ici de la dimension *relationnelle* propre à la personnalité divine, dans laquelle Staniloae identifie le fondement suprême appuyant la *relationnalité* entre Dieu et le monde, entre toutes les créatures, et notamment entre les personnes humaines – l'existence la plus proche du modèle divin.

Rappelons-nous que l'intrigue initiale de la controverse hésychaste était la relation ou la communion directe et sans médiation entre l'homme et Dieu au cours de cette vie terrestre, dont Barlaam contestait la possibilité. Pour défendre la réalité d'une telle relation, le théologien se voyait obligé, selon Ware, de trouver un moyen qui lui permettrait d'affirmer l'*immanence* de Dieu, tout en préservant sa *transcendance*¹¹⁰, ce qui revient à conjuguer à la fois la *communion* réelle et la *distinction* entre Dieu et l'homme. Or, c'est précisément cette préoccupation d'arguer la communion avec Dieu, et donc la *déification* de l'homme, qui se trouvait, selon Torrance, « au cœur de la pensée » de Palamas¹¹¹ lors de ses analyses sur la distinction essence-énergies. Sans postuler cette distinction, la déification ne saurait être conçue qu'en tant qu'assimilation soit à l'essence divine soit à l'une des Personnes trinitaires, ce qui compromettrait soit l'intégrité *naturelle* de celui qui est déifié soit son identité *personnelle*. Mais grâce à cette distinction, jugée

¹⁰⁷ G. PALAMAS, *150 chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 127, p. 292 : « On peut dire que Dieu est aussi en vue de quelque chose, ce qui donne un sens relatif, et indique des relations avec un autre, mais non des essences. Telle est en Dieu l'énergie divine ».

¹⁰⁸ G. PALAMAS, *150 chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 134, p. 295.

¹⁰⁹ Voir la note 796 de Staniloae dans la *Philocalie* roumaine, vol. 7, p. 514-515 (n.t.).

¹¹⁰ K. WARE, « The Debate about Palamism », p. 53.

¹¹¹ A. TORRANCE, « Precedents for Palamas' Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers », *Vigiliae Christianae*, 1 (2009), vol. 63, p. 50.

« cruciale » pour la *sotériologie* orthodoxe¹¹², l'acte de la déification réside dans l'assimilation de l'énergie divine par l'être humain, ce qui entraîne à la fois la *communion* la plus intime et la *conservation personnelle* de Dieu et de l'homme¹¹³.

À ceux qui sont enclins à percevoir dans cette distinction un dérivé néoplatonicien¹¹⁴, André de Halleux rétorque que le Dieu de Palamas, loin d'être « l'Un superessentiel » de Plotin, est le « Dieu existentiel qui se révéla à Moïse », c'est-à-dire le « Dieu de l'histoire sainte et de la relation personnelle », qui répond à la « catégorie fondamentale de la personne et de l'histoire : la liberté »¹¹⁵. La mise en œuvre des énergies divines implique toujours le *facteur personnel* et sa *liberté*, car jamais les énergies ne jaillissent ou n'émanent mécaniquement des profondeurs de l'être divin et ne touchent jamais l'être humain sans l'accord volontaire des P/personnes engagées dans cette relation.

Enfin, avant de nous pencher sur ce rapport entre personne et énergies chez Palamas, résumons avec Staniloae les points essentiels avancés jusqu'ici : a) il y a une distinction « subsistante »¹¹⁶ entre l'essence de Dieu et ses énergies / œuvres créées ; b) mais ces dernières ne sont pas séparées ou dissociées de leur essence ; c) et n'altèrent pas non plus sa simplicité et unité¹¹⁷ ; d) car elles assurent son pôle *relationnel*, en garantissant ainsi son *existence*. Le « non-être seul » est privé, selon Palamas, d'énergies¹¹⁸, et donc de relation et d'existence.

2. La structure personne – énergies

Nombre de théologiens orthodoxes considèrent que tout l'enseignement de saint Palamas concernant l'essence et l'énergie divines présuppose l'« action du Dieu personnel »¹¹⁹,

¹¹² L. CONTOS, « The Essence-Energies Structure of Saint Gregory Palamas with a brief Examination of its Patristic Foundation », p. 286.

¹¹³ K. WARE, « Dieu caché et révélé ; la voie apophasique et la distinction essence-énergies », p. 54 : « Quoique déifié par les énergies créées, le saint conserve *son essence* d'être créé. Son *ousia* créée est pénétrée et transfigurée par le feu de la Divinité ; et pourtant, quoique étant „un dieu par la grâce”, il ne devient pas Dieu par essence et nature. Il garde également *son hypostase* ou son identité personnelle distincte... ».

¹¹⁴ Voir en ce sens J. MILBANK, « Sophiology and Theurgy: The New Theological Horizon », p. 77 : « the Palamite notion of „energies” is [...] a Christian deviation which, if anything, is more in a Plotinian line ».

¹¹⁵ A. DE HALLEUX, « Palamisme et Scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique ? », p. 427.

¹¹⁶ W. SISTO, « Encountering God: A Comparative Study of the Doctrine of the Divine Energy... », p. 22.

¹¹⁷ D. STANILOAE, *Viața și învățătura sfântului Grigorie Palama* (La vie et l'enseignement de saint Grégoire Palamas), p. 133.

¹¹⁸ G. PALAMAS, *DSH*, III, 2.7, vol. 2, p. 656.

¹¹⁹ G. FLOROVSKY, « Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers », *Greek Orthodox Theological Review*,

même si la structure personne-énergies est « peu détaillée » dans ses écrits¹²⁰. À titre d'exemple, Loudovikos affirme que la distinction essence-énergie « dérive précisément du fait que Dieu est personnel, à savoir en communication relationnelle et d'amour *ad intra*, ainsi qu'*ad extra* »¹²¹. Et selon le métropolite Amphiloque du Monténégro, cette distinction palamite « réfute radicalement toute métaphysique impersonnelle », pour autant que « l'énergie présuppose et manifeste la personne »¹²². C'est la raison pour laquelle cette distinction est, selon Meyendorff, « entièrement compréhensible seulement lorsqu'elle est vue dans le cadre d'une structure personne-énergie »¹²³, structure que nous observons ci-dessous.

Pour mieux comprendre, revenons de nouveau au début de la controverse entre Barlaam et Palamas. Comme déjà mentionné, un des trois sujets majeurs de leur débat à la fin des années 1330 touchait le caractère de la *lumière* apparue aux hésychastes. Ces derniers soutenaient que la lumière n'est ni l'essence divine ni l'essence d'un ange ni l'essence de l'esprit humain. Insatisfait de cette réponse, Barlaam les accusait de prétendre, à tort, voir une lumière *auto-hypostatique*, c'est-à-dire une lumière possédant ou « existant dans son hypostase propre »¹²⁴, ce qui menacerait l'unité et la simplicité de l'être divin. Or, cette accusation oblige Palamas à fournir des précisions importantes relatives au rapport entre cette lumière et les Hypostases divines : « la lumière se manifeste, dit-il, dans une hypostase, mais non dans la sienne propre »¹²⁵, car aucun acte ou énergie n'est « auto-hypostatique »¹²⁶, ne possède une hypostase distincte des trois Hypostases. Il s'agit précisément d'une « lumière enhypostasiée (φῶς ἐνυπόστατον) »¹²⁷, terme désignant, au sens de Léonce de Byzance, tout ce qui est possédé et manifesté par une hypostase/personne. C'est d'ailleurs ce terme *enhypostatos* qui constitue, selon Hussey, une « clé de base »¹²⁸ pour la

5 (1959-1960), p. 129.

¹²⁰ E. HUSSEY, « The Persons-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1 (1974), vol. 18, p. 24.

¹²¹ N. LOUDOVIKOS, « Ontology Celebrated: Remarks of an Orthodox on Radical Orthodoxy », in A. PABST and Ch. SCHNEIDER (éds.), *Encounter between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy. Transfiguring the World through the Word*, Farnham, Surrey, Ashgate, 2009, p. 149.

¹²² A. RADOVIC, *Le mystère de la Sainte Trinité selon Saint Grégoire Palamas* (trad. par I. Koenig), Paris, Les Éditions du Cerf, 2012, p. 261. Voir également p. 260 : « l'énergie n'est pas simplement l'„indicateur” de l'essence, mais aussi de son caractère *enhypostasié* » (l'auteur souligne).

¹²³ J. MEYENDORFF, « The Holy Trinity in Palamite Theology », p. 31 : « A discussion of palamism which would ignore the fact that the God of Palamas is a personal, *trinitarian* God is bound to lead into a dead end ».

¹²⁴ G. PALAMAS, *DSH*, II, 3.6, vol. 2, p. 396 ; II, 3.7, p. 400.

¹²⁵ G. PALAMAS, *DSH*, II, 3.6, vol. 2, p. 398.

¹²⁶ G. PALAMAS, « Ampia Difesa, 19 », in *Atto et luce divina. Scritti filosofici et teologici*, p. 1015 : « nessuno degli atti è autopostatico. E proprio per questo i santi dicono che essi per natura sono attorno a Dio dall'eternità ».

¹²⁷ G. PALAMAS, *DSH*, III, 1.6, vol. 2, p. 569.

¹²⁸ E. HUSSEY, « The Persons-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas », p. 24.

compréhension de la structure personne-énergies chez Palamas. Retenons en ce sens un passage éclairant du théologien byzantin :

« Elle est une lumière, accordée dans un éclat mystérieux et reconnue seulement par ceux qui en ont été dignes. Elle est „hypostasiée”, non parce qu’elle possède une hypostase propre, mais dans la mesure où l’Esprit l’envoie dans l’hypostase d’un autre, c’est dans cette dernière qu’elle peut être contemplée. C’est là, en effet, ce que l’on appelle proprement „enhypostaton” : ce qui est contemplé non pas en soi, ni dans l’essence, mais dans l’hypostase »¹²⁹.

Si Palamas évite en général le terme « hypostatique », c’est parce qu’il peut aisément laisser sous-entendre que la lumière serait elle-même une personne ayant une *existence indépendante* au sein de la Trinité. En même temps, le terme « anhypostatique » ne saurait non plus être appliqué à cette lumière divine, pour autant qu’il désigne le « non-être », l’« hallucination », ainsi que « toute réalité qui se désagrège et s’écoule rapidement, qui disparaît tout de suite et cesse immédiatement d’exister »¹³⁰, telle la parole, le tonnerre, *etc.* C’est donc « pour montrer la permanence et la stabilité de cette lumière »¹³¹, c’est-à-dire sa subsistance réelle, que Palamas opte pour le terme patristique *enhypostatos*. De plus, ce terme comporte, comme on l’observe dans le passage *supra*, deux valences : les énergies divines en tant qu’enhypostasiées appartiennent aux Personnes divines, de même qu’aux personnes humaines auxquelles Dieu les communique. Cela signifie que l’homme déifié, dont l’hypostase devient le réceptacle de la grâce, arrive de cette façon à posséder « personnellement, non naturellement »¹³², les énergies divines elles-mêmes. Naturellement, les énergies n’appartiennent qu’à Dieu, mais personnellement ou hypostatiquement, elles peuvent aussi devenir un don de grâce pour l’homme spirituel, sans porter préjudice à ou endommager sa nature et son énergie créées. En somme, le concept *enhypostatos*, qui constitue la « présupposition pour la compréhension correcte de tout l’enseignement hésychaste de Palamas »¹³³, éclaire le caractère *personnel* des énergies, à savoir le fait qu’elles ne puissent être connues ou perçues ni en elles-mêmes ni dans la nature divine, mais seulement à travers les P/personnes. Ce n’est que le facteur personnel qui les met librement et

¹²⁹ G. PALAMAS, *DSH*, III, 1.9, vol. 2, p. 572-574.

¹³⁰ G. PALAMAS, *DSH*, III, 1.18, vol. 2, p. 590.

¹³¹ G. PALAMAS, *DSH*, III, 1.18, vol. 2, p. 592.

¹³² Expression reprise d’E. HUSSEY, « The Persons-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas », p. 26.

¹³³ S. YANGAZOGLU, « The Person in the Trinitarian Theology of Gregory Palamas. The Palamite Synthesis of a Prosopocentric Ontology », *Philotheos*, 1 (2001), p. 143.

consciemment en œuvre¹³⁴, autrement elles seraient des émanations involontaires de l'essence, ce qui renverrait au panthéisme.

Cela étant, insistons davantage sur la manière dont ces énergies créées sont rendues manifestes par les Personnes trinitaires, afin d'approfondir cette structure personne-énergies. D'abord, il faut savoir que si Palamas emploie le terme *ἐνέργεια* tantôt au singulier, tantôt au pluriel, c'est parce que « tout en étant multiple », les énergies se conjuguent ou « confluent en une unique réalité »¹³⁵, lorsqu'il s'agit de Dieu, réalité qui ne fonde ni une ni plusieurs hypostases propres ; elle subsiste entièrement dans les trois Hypostases, tout comme l'essence divine¹³⁶. En raison de la périchorèse totale et éternelle de ces Hypostases, « leur énergie est une »¹³⁷. Notons que Staniloae perçoit dans cet aspect le « mystère de l'unité indestructible de la personne » comprenant en elle toutes ses manifestations¹³⁸. Constituée à l'image de cette réalité divine, la personne humaine comporte elle aussi paradoxalement une œuvre unique et unitaire, malgré la pluralité indéfinie de ses manifestations et de ses actes. C'est une unité qui repose, selon Staniloae, sur « l'unité de l'essence ou de l'hypostase » en tant que fondement ou source des énergies¹³⁹. Mais, à la différence de Dieu qui forme une unité pluri-hypostatique, l'homme ne jouit que d'une unité *mono-hypostatique* : « L'énergie est, selon Palamas, *semblable* dans les êtres de même race, car chaque hypostase a aussi sa *propre énergie*, quand elle agit par elle-même. Or, il n'en va pas de même pour ces trois hypostases divines et adorées. Car il y a là en vérité *une seule et même énergie* »¹⁴⁰. Les êtres créés emploient une énergie *similaire*, tandis que les Personnes divines possèdent une énergie *identique* en vertu de leur périchorèse plénière. Mais comment cette unique énergie est-elle manifestée *ad extra* par les Personnes divines ?

Bien que l'unique énergie soit *commune* aux trois Personnes, chacune la manifeste d'une manière *individuelle*, mais non divisée. Et pour éclairer autant que faire se peut cette « modalité » distinctive via laquelle l'unique énergie est mise en œuvre par les Personnes divines, Hussey¹⁴¹ suggère de prendre en compte la formule traditionnelle mentionnée à quelques endroits par

¹³⁴ V. PERISHICH, « Person and Essence in the Theology of St Gregory Palamas », *Philotheos*, 1 (2001), p. 134.

¹³⁵ G. PALAMAS, *De la divine et déifiante participation, ou de la divine et surnaturelle simplicité*, 25, p. 32.

¹³⁶ Concernant la relation entre les hypostases et l'énergie trinitaire essentielle chez Palamas, on peut consulter A. RADOVIC, *Le mystère de la Sainte Trinité selon Saint Grégoire Palamas*, p. 271-287.

¹³⁷ G. PALAMAS, *150 chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 112, p. 282.

¹³⁸ Voir la note 638 de Staniloae dans la *Philocalie* roumaine, vol. 7, p. 405.

¹³⁹ Voir la note 639 de Staniloae dans la *Philocalie* roumaine, vol. 7, p. 405.

¹⁴⁰ G. PALAMAS, *150 chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 112, p. 282 (nous soulignons).

¹⁴¹ E. HUSSEY, « The Persons-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas », p. 32.

Palamas lui-même : « ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι ». En se référant à l'énergie ou à l'œuvre créatrice, le théologien byzantin précise que « Dieu le Père crée par le Fils dans le Saint Esprit »¹⁴² ; la même assertion revient ultérieurement à propos de la volonté divine (considérée elle aussi comme une énergie), « suscitée par la cause première qui est le Père, se déployant par le Fils, se manifestant dans le Saint Esprit »¹⁴³. Cela revient à dire que la source et l'initiateur de l'énergie divine est le Père en tant que source de l'unité et de l'être au sein de la Trinité ; le Fils est ensuite celui qui la met en acte et l'Esprit, celui qui la manifeste pleinement. De ce fait, non seulement le Père est la cause de la création, mais le Fils et l'Esprit le sont également, chacun ayant sa *manière distinctive* de manifester l'*unique énergie* divine.

En fin de compte, pour résumer l'approche palamite concernant la structure personnes-énergies en Dieu, retenons ces deux aspects : a) le caractère *enhypostatique* des énergies divines, grâce auquel ces dernières sont l'« indicateur », non seulement de leur essence-source, mais aussi des *Personnes* qui possèdent cette essence ; b) la manière *distinctive* dans laquelle les Personnes divine manifestent l'unique énergie divine : *du Père par le Fils dans l'Esprit Saint*.

3. Personnalisme ou existentialisme chez saint Grégoire Palamas ?

Dans sa monographie de 1959 sur Palamas, Meyendorff introduit le chapitre *Une théologie existentielle : essence et énergie* qui suscitera de vives réactions de la part des théologiens. Selon lui, cette controverse du XIV^e siècle peut être perçue comme une confrontation entre la « métaphysique essentialiste, issue de la philosophie grecque » et la « métaphysique personnaliste et existentielle »¹⁴⁴, héritée de la Bible et des Pères. Meyendorff pense particulièrement au caractère *personnel* de l'énergie, en vertu duquel cette dernière est toujours, non pas une chose, mais « un acte personnel et personnalisé de Dieu, qui va à la rencontre d'une *ekstasis* de la personne humaine »¹⁴⁵ : « On voit ici très nettement, insiste-t-il, que c'est un existentialisme chrétien que Palamas oppose à l'essentialisme nominaliste de ses adversaires »¹⁴⁶. En s'engageant à affirmer la réalité d'un « Dieu vivant », d'un « Dieu personnel et agissant », capable d'entrer en *relation* avec sa création, Palamas manifeste ainsi une « attitude

¹⁴² G. PALAMAS, *150 chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 97, p. 276.

¹⁴³ G. PALAMAS, *150 chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 112, p. 282.

¹⁴⁴ J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, p. 310.

¹⁴⁵ J. MEYENDORFF, « Palamas », in *Dictionnaire de spiritualité*, Tome XII, 1^{ère} partie, p. 99.

¹⁴⁶ J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, p. 290.

existentialiste »¹⁴⁷ dont le ressort ultime est à déceler dans le « personnalisme théologique » de la tradition patristique à laquelle il se réfère¹⁴⁸. En tant que preuve illustrant cette attitude personnaliste de Palamas, Meyendorff nous donne à lire le passage suivant :

« Dieu, lorsqu'il s'entretenait avec Moïse, n'a pas dit : „Je suis l'essence”, mais : *Je suis Celui qui est*. Ce n'est donc pas Celui qui est qui provient de l'essence, mais l'essence provient de Celui qui est, car Celui qui est embrasse en lui-même l'Être tout entier »¹⁴⁹.

Meyendorff est persuadé que ce texte palamite reconferme l'« argument traditionnel de la primauté des hypostases sur l'essence », argument défendu par les Pères au cours des disputes christologiques et triadologiques¹⁵⁰. Toutefois, comme le remarquent plusieurs théologiens¹⁵¹, l'interprétation personnaliste qu'il donne à ce passage palamite pourrait être inexacte pour deux raisons : a) Premièrement, il ignore le contexte de ce passage : peu de temps auparavant, Palamas, dans sa tentative d'éclairer la structure essence-énergies, employa le terme « essence » au sens dionysien de « puissance substantifiante », c'est-à-dire d'énergie divine qui confère une substance aux créatures. Selon les dires de Palamas, « ce nom même d'essence désigne en Dieu l'une de ses énergies »¹⁵², car rien de ce qu'on peut dire de Dieu ne définit en réalité la « nature suessentielle-en-soi », mais se réfère toujours à ses énergies incréées. En conséquence, s'« il n'est pas de nom qui puisse nommer » cette nature « tout à fait incompréhensible et tout à fait indicible », les noms même d'essence ou de nature ne lui sont assignés que de façon impropre¹⁵³ ; au sens propre, essence et nature ne se réfèrent qu'aux énergies divines créatrices d'essences ou de natures¹⁵⁴. En bref, le terme *essence* dans le passage ci-dessus ne se réfère pas, comme le pense Meyendorff, à la nature divine qui proviendrait ainsi des hypostases / personnes, mais à l'*énergie créatrice d'essence* qui provient de la nature divine¹⁵⁵, de ce « Mystère suessentiel » ou

¹⁴⁷ J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, p. 289.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 292.

¹⁴⁹ G. PALAMAS, *DSH*, III, 2.12, vol. 2, p. 664.

¹⁵⁰ J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, p. 313.

¹⁵¹ Voir J. S. ROMANIDES, « Notes on the Palamite Controversy and Related Topics », *The Greek Orthodox Theological Review*, 9 (1963-1964), p. 269-270 ; également V. PERISHICH, « Person and Essence in the Theology of St Gregory Palamas », *Philotheos*, 1 (2001), p. 133-134.

¹⁵² G. PALAMAS, *DSH*, III, 2.11, vol. 2, p. 662.

¹⁵³ G. PALAMAS, *150 chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 106, p. 278.

¹⁵⁴ Voir G. PALAMAS, *Dialogue between an Orthodox and a Barlaamite which invalidates in detail the Barlaamite Error*, 37, p. 75-76.

¹⁵⁵ J. S. ROMANIDES, « Notes on the Palamite Controversy and Related Topics », p. 270 : « Thus Palamas is saying that the essence as essence-making power is from the super-essential essence and from the Logos. He is not saying,

« essence suressentielle »¹⁵⁶. Donc, le texte retenu par Meyendorff à l'appui de sa théorie personnaliste s'occupe du rapport *essence-énergies*, non du rapport personne-essence : quand il affirme que « l'essence provient de Celui qui est », Palamas entend effectivement que l'énergie créatrice d'essence provient de l'Être divin. b) En second lieu, Meyendorff voit dans la supériorité de la personne, considérée comme vraie *liberté*, par rapport à la nature, jugée comme *nécessité*, un « argument traditionnel », un acquis de la patristique orientale¹⁵⁷. Or cela est assez problématique, car sur ce point il s'avère plutôt influencé par l'interprétation personnaliste de Lossky¹⁵⁸, elle aussi tributaire en quelque sorte de l'existentialisme moderne : « Le premier auteur dans lequel nous trouvons, remarque un théologien orthodoxe, la tendance à une telle séparation (personne-nature) est, bien sûr, Lossky, alors que John Meyendorff est le premier qui l'a suivi, en attribuant à Palamas un existentialisme moderne fondé sur la prétendue priorité de la personne/l'existence sur la nature/l'essence »¹⁵⁹. Séparer l'existence de l'essence, afin d'arguer une supériorité de la personne sur la nature¹⁶⁰, c'est trahir le « noyau même » de la théologie patristique où l'on ne trouve entre les deux aucune antériorité, supériorité, primauté ou domination : l'un ne peut exister sans l'autre, puisque la nature n'est constituée que personnellement et que la personne ne se manifeste que naturellement¹⁶¹.

Au fond, les réactions des théologiens orthodoxes, mais ils ne sont pas les seuls, vis-à-vis de cette approche de Meyendorff, peuvent être disposées en deux catégories : les réactions *contestataires* et les *approbatives*. Dans la première catégorie, on trouve étonnamment Krivochéine, un des premiers théologiens ayant fait des recherches sur Palamas, qui regrette que Meyendorff, « désireux de rendre la théologie de Palamas plus accessible au lecteur contemporain, *modernise* son enseignement et, arrachant Palamas à son époque, s'efforce de formuler sa doctrine dans les termes les plus neufs de la philosophie d'Europe occidentale »¹⁶².

as Father John thinks, that the super-essential essence is from a hypostasis or person ».

¹⁵⁶ G. PALAMAS, *DSH*, vol. 2, III, 1.23-29-33-34, p. 600, 612, 622, 624 ; aussi III, 2.7-8-13-23-24-25, p. 656, 658, 668, 684, 686, 688 ; G. PALAMAS, *150 chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 134, p. 295.

¹⁵⁷ J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, p. 311-312.

¹⁵⁸ R. WILLIAMS, « The Philosophical Structures of Palamism », *Eastern Churches Review*, 9 (1977), note 91, p. 42.

¹⁵⁹ N. LOUDOVIKOS, « Being and Essence Revisited: Reciprocal Logoi and Energies in Maximus the Confessor and Thomas Aquinas, and the Genesis of the Self-referring Subject », *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1 (2016), tome 72, p. 134 (n.t.).

¹⁶⁰ C'est précisément cette « primauté de l'hypostase/de la personne sur l'essence/la nature » que combat Larchet chez Yannaras et Zizioulas, cf. J.-Cl. LARCHET, *Personne et nature : la Trinité, le Christ, l'homme*, p. 242-243.

¹⁶¹ C'est la critique adressée à Meyendorff par N. LOUDOVIKOS, « Being and Essence Revisited... », p. 135.

¹⁶² V. KRIVOCHÉINE, « Svjatoj Grigorij Palama. Licnost' i ucenie po nedavno opublikovannym materialam », *Messenger de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, 9 (1960), nr. 33-34, p. 101-102 apud D.

De même, la théologienne orthodoxe Behr-Sigel se demande si l'on était en droit d'opposer, à la manière de Meyendorff, la théologie existentialiste de Palamas à la réflexion essentialiste de ses adversaires ; en dénonçant « les inconvénients d'un emploi aussi libre du vocabulaire philosophique », elle affiche ouvertement son inquiétude que « l'assimilation peu nuancée de la théologie de Palamas à une attitude philosophique existentielle ne laisse dans l'ombre la valeur religieuse positive des distinctions palamites »¹⁶³. De manière similaire, le théologien orthodoxe Romanides redoute lui aussi que des « catégories comme personnalisme/impersonnalisme, essentialisme/existentialisme » ne puissent être appliquées à Dieu qui « transcende » toutes les catégories de l'existence créées¹⁶⁴.

A l'inverse, parmi les réactions approbatives de Meyendorff, s'inscrit en 1960 une des voix les plus autoritaires de l'époque. Il s'agit de Florovsky, membre fondateur du courant néo-patristique, qui perçoit en Palamas, non un « théologien spéculatif » préoccupé par les « problèmes abstraits de la philosophie », mais un moine et un évêque se préoccupant exclusivement pour les « problèmes de l'existence chrétienne », dont « le plus crucial et le plus controversé » est la θεωσις¹⁶⁵. Ainsi, quand bien même sa théologie serait, comme il l'estime, « radicalement » différente des conceptions de l'existentialisme moderne, elle demeure cependant « définitivement opposée à toute sorte de „théologie essentialiste” », comme une « métaphysique des personnes » qui s'oppose à la « métaphysique impersonnaliste grecque »¹⁶⁶. La même attitude est ensuite exprimée par Barrois qui voit dans la « primauté de l'existence » le « principe sous-jacent » de la théologie palamite, tout en ajoutant cette remarque importante : « L'existentialisme de Palamas a évidemment peu à voir avec les philosophies de J. G. Hamann, Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre et d'autres... Si la rubrique „existentialisme” semble encore offensante, on peut aussi bien la remplacer par la „métaphysique de l'existant” »¹⁶⁷. Enfin, le théologien grec Yannaras, un des orthodoxes très attachés à la philosophie de son époque, notamment celle heideggérienne, estime que « le problème des énergies se pose exclusivement en

STIERNON, « Bulletin sur le palamisme », *Revue des études byzantines*, tome 30 (1972), p. 258.

¹⁶³ E. BEHR-SIGEL, « Réflexions sur la doctrine de Grégoire Palamas. A propos de l'„Introduction à l'étude de Grégoire Palamas” par J. Meyendorff », *Contacts*, 12 (1960), p. 122.

¹⁶⁴ J. S. ROMANIDES, « Notes on the Palamite Controversy and Related Topics », p. 268.

¹⁶⁵ G. FLOROVSKY, « Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers », p. 126.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 130-131.

¹⁶⁷ G. BARROIS, « Palamism Revisited », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 19 (1975), p. 222. Ses affirmations sont aussi reprises par M. AGHIORGOUSSIS, « Christian Existentialism of the Greek Fathers: Persons, Essence and Energies in God », *The Greek Orthodox Theological Review*, 1 (1978), p. 37.

termes d'expérience existentielle »¹⁶⁸. La connaissance de Dieu équivaut à un événement de « relation personnelle », ce qui implique la « priorité de la vérité de la personne » sur toute définition rationnelle : une personne ne peut être connue qu'en participant aux énergies qu'elle manifeste. Ainsi, accepter la distinction essence-énergies, c'est comprendre la Vérité « en tant que *relation* personnelle » (la Sainte Trinité) et la connaissance « en tant que *participation* » à cette Vérité ; et réfuter cette distinction, c'est réduire la Vérité à la « coïncidence de la pensée avec l'objet de la pensée » et la connaissance aux opérations intellectuelles, ce qui revient à rejeter l'« expérience personnelle-catholique » de la Vérité¹⁶⁹.

Tout bien considéré, pour répondre à la question de ce sous-chapitre, quoique l'argumentation de Meyendorff ne s'avère pas soutenable, nous considérons que son intention est plausible : dans la mesure où elle concerne « à la fois Dieu *in se* et Dieu *pro nobis* »¹⁷⁰, c'est-à-dire l'existence *communautaire* du Dieu personnel *en soi-même* et *avec nous*, la théologie des énergies peut être qualifiée de personnaliste ou d'existentialiste, mais à la seule condition de bien prendre en compte la particularité palamite de ces termes par rapport à leurs équivalents modernes, et de ne pas les assimiler. En ce sens, on pourrait considérer comme judicieuse la position d'André de Halleux : ne craignant point de parler du « personnalisme » de Palamas, en vertu du caractère personnel des énergies¹⁷¹, de Halleux souligne en outre la nécessité de « se méfier de l'anachronisme que toute terminologie moderne introduit fatalement dans la pensée ancienne et médiévale. L'„hypostase” des Pères n'a pas encore la résonance *subjective* ou *existentielle* que le mot de „personne” évoque à un esprit contemporain »¹⁷². Pour autant, nous estimons que tant les sceptiques que les partisans de Meyendorff ont leurs raisons : les premiers, lorsqu'ils avertissent sur l'incompatibilité ou l'inadéquation entre Palamas et les philosophies modernes, et les derniers, lorsqu'ils osent affirmer néanmoins chez Palamas une catégorie de personnalisme ou d'existentialisme embryonnaire, bien distincte des philosophies modernes.

¹⁶⁸ Ch. YANNARAS, « The Distinction between Essence and Energies and its Importance for Theology », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 19 (1975), p. 234.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 241.

¹⁷⁰ G. BUTNER jr., « Communion with God: an Energetic Defense of Gregory Palamas », *Modern Theology*, 32 (2016), p. 43.

¹⁷¹ A. DE HALLEUX, « Palamisme et Scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique ? », p. 425 : « Ce n'est donc pas au niveau de l'essence que Palamas enracine les énergies, mais à celui de l'hypostase, et par leur réduction à l'unité, il n'exprime rien de plus que la périchorèse des personnes consubstantielles. Du Père, par le Fils, dans l'Esprit : les énergies communes conservent donc un rapport différencié à chacune des trois hypostases... ».

¹⁷² *Ibidem*, p. 439 (nous soulignons).

Remarque critique

Nous pouvons ainsi constater que la « synthèse de la tradition patristique »¹⁷³, offerte par saint Grégoire Palamas à l'Église Orthodoxe, consiste essentiellement dans la structure personnes – essence – énergies : « il y a, dit-il, trois choses en Dieu : l'essence, l'énergie et les hypostases divines de la Trinité »¹⁷⁴. C'est cette structure qui lui permet d'articuler de manière antinomique d'une part la « *transcendance* de Dieu sur l'être créé », et d'autre part, le concept de *déification*, impliquant l'« expérience immédiate de Dieu par l'être créé »¹⁷⁵, au sens d'*union* au niveau de l'énergie. Or Meyendorff, le spécialiste le plus avéré de Palamas, voit dans cette structure « un pas nouveau et décisif » dans la tradition orientale vers son émancipation par rapport aux « catégories néoplatoniciennes »¹⁷⁶, en clôturant sa monographie de 1959 avec cette phrase digne d'être prise en compte :

« nous trouvons, en effet, dans sa pensée, prise dans son ensemble, une réponse constructive au défi que les Temps Modernes lancent au christianisme : une théologie personnaliste et existentielle et une spiritualité qui, dégagée du spiritualisme platonicien, intègre l'homme tout entier dans la vie nouvelle »¹⁷⁷.

Sur ce point, Meyendorff semble s'accorder étonnamment avec Staniloae qui, rappelons, affirme lui aussi avoir cherché des « réponses chez les Pères » pour les « problèmes auxquels se confronte la foi chrétienne d'aujourd'hui »¹⁷⁸ ; il s'agit des problèmes relevant de la philosophie existentialiste-personnaliste et la théologie de son époque. Tant Meyendorff que Staniloae sont donc persuadés d'avoir identifié dans la théologie palamite une piste à creuser au cadre d'un dialogue entre l'orthodoxie et la pensée moderne. En ce sens, tout comme pour le premier le dogme des énergies créées représente la prémisse fondamentale d'une « métaphysique personnaliste », de même pour Staniloae le « caractère actif, totalement non-passif de Dieu... montre par excellence le caractère personnel et libre de Dieu »¹⁷⁹, dans la mesure où « Dieu en tant que Personne évite la compréhension de Dieu en tant que substance pétrifiée et dépourvue de

¹⁷³ J. van ROSSUM, « Palamas and Aquinas », *St Vladimir's Theological Quarterly*, 1 (2015), p. 39.

¹⁷⁴ G. PALAMAS, *150 chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 75, p. 272.

¹⁷⁵ T. L. ANASTOS, « Gregory Palamas' Radicalization of the Essence, Energies, and Hypostasis Model of God », *The Greek Orthodox Theological Review*, 1-4 (1993), p. 335.

¹⁷⁶ J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, p. 326.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 327.

¹⁷⁸ F. STRAZZARI et L. PREZZI, « O teologie filocalică. Interviu cu pr. D. Staniloae (Une théologie philocalique. Interview avec le père D. Staniloae) », p. 30.

¹⁷⁹ Voir la note 643 de Staniloae dans *Philocalie* roumaine, vol. 7, p. 406.

manifestations »¹⁸⁰. En assurant à Dieu son dynamisme existentiel, à savoir la *relation d'amour* à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la Trinité, les énergies divines, grâce aussi à leur caractère personnel¹⁸¹, font voir à Staniloae une « conception strictement personnaliste »¹⁸² de Dieu dans la théologie palamite. Mais essayons de formuler une réponse à la question posée au début de ce sous-chapitre : en quoi réside l'influence de cette théologie sur la réflexion de Staniloae ?

Au niveau de la triadologie et de la christologie, l'influence de la structure personne – essence – énergies est fondamentale et indiscutable¹⁸³, ce qui ne fait pas cependant l'objet de notre recherche ; nous nous sommes particulièrement intéressés jusqu'ici au concept de *personne* tel qu'il relève de l'*anthropologie* de Staniloae. De ce fait, la question est de savoir si des traces de la structure palamite sont décelables dans sa représentation de la personne humaine. Dans un article de 1974, Meyendorff, ancien étudiant de Boulgakov¹⁸⁴, exhorte les théologiens contemporains à approfondir la triadologie palamite, car celle-ci peut leur fournir des solutions aux problèmes actuels, parmi lesquels la personne humaine : « il n'y a, dit-il, aucun moyen de comprendre la personne humaine sans la référer à son modèle divin »¹⁸⁵. Or Staniloae se situe parmi les rares théologiens ayant appliqué à l'anthropologie cette structure de personne – essence – énergies, développée par Palamas exclusivement au niveau de la triadologie : « Staniloae applique, observe Clément, à l'anthropologie la distinction palamite de l'essence et des énergies : chaque personne est un secret inaccessible qui se révèle par la grâce de l'amour »¹⁸⁶. Son mérite consiste donc à avoir repris et approfondi cet acquis patristique, en l'articulant aux diverses thèses empruntées à la philosophie et à la théologie du XX^e siècle¹⁸⁷. Même dans un article de 1934, donc bien avant les recherches de Meyendorff, Staniloae exige que la distinction palamite entre essence et énergies soit « étendue à la sphère entière de l'existence »¹⁸⁸, car l'homme possède lui aussi un « centre ultime » insaisissable et indéterminable, d'où jaillissent ses actes ou

¹⁸⁰ Voir la note 640 de Staniloae dans *Philocalie* roumaine, vol. 7, p. 406.

¹⁸¹ Voir la note 639 de Staniloae dans *Philocalie* roumaine, vol. 7, p. 405 : « Saint Grégoire montre que les œuvres naturelles n'émergent pas d'une essence contemplée en dehors des hypostases. Elles émergent de l'être qui ne subsiste réellement que dans les trois hypostases... Les œuvres proviennent de l'hypostase et s'y retirent » (n.t.).

¹⁸² Voir la note 699 de Staniloae dans *Philocalie* roumaine, vol. 7, p. 447.

¹⁸³ E. BARTOS, « The Essence-Energies Distinction in the Theology of Dumitru Staniloae », *European Journal of Theology*, 1 (2000), p. 4.

¹⁸⁴ Cf. W. SISTO, « Encountering God: A Comparative Study of the Doctrine of the Divine Energy... », note 62, p. 18.

¹⁸⁵ J. MEYENDORFF, « The Holy Trinity in Palamite Theology », p. 42.

¹⁸⁶ O. CLEMENT, « Préface », in D. STĂNILOAE, *Le génie de l'Orthodoxie*, p. 15.

¹⁸⁷ Pour ne pas être répétitif, nous renvoyons le lecteur au sous-chapitre « La nature humaine en tant que source unitaire des énergies », où sont évoquées les influences de Palamas sur la théologie de Staniloae.

¹⁸⁸ D. STĂNILOAE, « Metafizica lui Lucian Blaga (La métaphysique de Lucian Blaga) », p. 400.

ses « manifestations psycho-physiques »¹⁸⁹, les seules susceptibles d'être connues et reçues par les autres hommes.

Toutefois, l'initiative de cette extension de la distinction essence – énergies à toute existence ne saurait constituer un aspect originel ou novateur de Staniloae. C'est Boulgakov¹⁹⁰ qui, à sa manière sophiologique, devance Staniloae dans cette démarche, raison pour laquelle nous avons insisté au début de ce chapitre sur sa contribution à la redécouverte de Palamas dans les années 1920. Staniloae lui-même le fait remarquer à deux reprises : a) d'abord, dans sa monographie de 1938 : « Boulgakov fait, remarque-t-il, la même distinction entre le Moi transcendant à notre connaissance et détermination et ses manifestations physiques, intellectuelles et volontaires, que fait Palamas entre l'être absolument transcendant de Dieu et ses œuvres qui entrent en relation avec le monde »¹⁹¹ ; b) et en second lieu, dans sa *Théologie ascétique et mystique*¹⁹², rédigée en 1947-1948 et publiée plus de trente ans après, où Staniloae reprend et développe la même assertion. Notons, ce faisant, que l'entreprise de Staniloae se distingue très tôt de celle de Boulgakov, fortement déterminée par son contexte sophiologique. Il s'agit d'un article de 1934, où le théologien roumain vient préciser que cette « profondeur », ce noyau imperceptible de l'homme, il ne l'appelle pas *Moi*, « comme le fait le père Boulgakov », mais *être* ou *substance*, comme Palamas, pour autant qu'il est sous-jacent à toutes ses énergies¹⁹³.

En conséquence, l'homme, en tant qu'être constitué à l'image de Dieu, comporte lui aussi la structure palamite : la *personne* dans laquelle subsiste la *nature* ou l'être et qui met en œuvre les *énergies* humaines. Voilà un texte éclairant de Staniloae, et qui atteste de l'application de cette structure à l'anthropologie : « La *personne* humaine n'est que l'*être humain* hypostasié, c'est-à-dire le seul mode d'existence réelle de l'être humain. Mais cela ne renferme pas la personne en elle-même. Cette dernière se répand à travers ses *œuvres*, sans se dissoudre, car elle ne s'épuise en aucune œuvre »¹⁹⁴. Tout comme la personne humaine ne peut connaître Dieu et

¹⁸⁹ D. STANILOAE, « Metafizica lui Lucian Blaga (La métaphysique de Lucian Blaga) », p. 399.

¹⁹⁰ Il s'agit de S. BULGAKOW, *Die Tragödie der Philosophie*, Darmstadt, O. Reichl, 1927, p. 139-142.

¹⁹¹ D. STANILOAE, *Viața și învățătura sfântului Grigorie Palama* (La vie et l'enseignement de saint Grégoire Palamas), note 1, p. 76 (n.t.).

¹⁹² D. STANILOAE, *Théologie Ascétique et Mystique*, note 1, p. 316-317.

¹⁹³ D. STANILOAE, « Încercare despre teofanii, I (Essai sur les théophanies) », *CD*, vol. I, p. 707-708 : « Le Moi est pour moi, dit-il, le facteur volontaire et conscient qui fait passer par sa douane presque tous les rayonnements » de cet abîme ou de cette profondeur.

¹⁹⁴ D. STANILOAE, « Viața și scrierile sfântului Grigorie Palama (La vie et les écrits de saint Grégoire Palamas) », in *Filocalia*, vol. 7, p. 219 : « la personne humaine, c'est-à-dire l'être hypostasié en tant que *personne*, ne saurait se dissoudre, bien qu'elle se répande dans ses *œuvres*. Elle reste comme une réserve infinie ou comme une source

s'unir à Lui qu'à travers les énergies créées qui lui sont communiquées, de même elle ne peut connaître son prochain et s'unir à lui qu'au moyen de leurs énergies créées. Toute relation interpersonnelle repose ainsi sur ces énergies, grâce auxquelles la communion des personnes humaines devient une « union sans confusion »¹⁹⁵.

C'est un aspect que Staniloae explore davantage lors de ses analyses concernant l'« amour en tant que facteur d'union parfaite »¹⁹⁶, où l'union n'implique point l'annulation des personnes en tant que sujets libres. Précisément, l'amour humain reliant les personnes, n'est qu'une « communication réciproque d'énergies », sans pour autant que cette communication soit un simple transfert d'énergie d'une personne à l'autre : « En un certain sens, l'aimé ne projette pas, dit Staniloae, seulement une énergie dans l'être de celui qui l'aime ; mais il se projette *lui-même intégralement*, sans cesser de demeurer également en lui-même. Il s'agit d'une projection de *son être entier par son énergie*, dans l'âme de celui qui aime »¹⁹⁷. Et par ce biais, la nature humaine, morcelée suite au péché, « triomphe de la division et se retrouve elle-même dans son unité »¹⁹⁸. C'est, donc, de cette façon que Staniloae explique, à l'aide de la structure palamite, le mystère de l'amour, source à la fois d'*union* plénière et d'*autonomie* conservée des personnes engagés dans la communion¹⁹⁹.

En fin de compte, la thèse des énergies est, comme on peut le constater, mise au service du pôle *communautaire* ou *relationnel* de la personne. La distinction palamite entre essence et énergies relève, selon Staniloae, des deux registres sur lesquels vit toute personne, à savoir l'*existence en soi-même* et l'*existence en relation*²⁰⁰. Elle confère à la personne un « caractère ontologique-dynamique »²⁰¹. D'une part, seule la personne, parmi toutes les formes d'existence, possède « une existence en soi, et ne peut tomber sous la domination de rien ni personne sans sa

unitaire et indestructible de ses œuvres qui se répandent » (nous soulignons).

¹⁹⁵ I. BĂLAN (éd.), *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae* (Hommage au père Dumitru Stăniloae), p. 65-66.

¹⁹⁶ D. STĂNILOAE, *Théologie Ascétique et Mystique*, p. 387.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 388 (nous soulignons).

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 408 : « La nature humaine retrouve par l'amour l'unité divisée par le péché ».

¹⁹⁹ D. STĂNILOAE, « Semnificația luminii dumnezeiești în spiritualitatea și cultul Bisericii Ortodoxe (La signification de la lumière divine dans la spiritualité et le culte de l'Eglise Orthodoxe) », *Ortodoxia*, 3-4 (1976), p. 439 : « la personne aime et reste à la fois identique dans son essence et en union avec les autres personnes » (n.t.).

²⁰⁰ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 178. D. STĂNILOAE, *Dieu est amour*, p. 32 ; voir la version roumaine de cette étude D. STĂNILOAE, « Dumnezeu este iubire », p. 371.

²⁰¹ I. BĂLAN (éd.), *Ne vorbește părintele Dumitru Stăniloae* (Le père D. Staniloae nous parle), Ed. Episcopiei Râmnicului și Hușilor, 1993, p. 183.

volonté »²⁰², et d'autre part, une personne isolée dans le registre de l'existence en soi, donc sans une relation à l'autre, ne peut se concevoir, car la personne n'est plus une personne en dehors du rapport à l'autre. D'où la conclusion suivante de Staniloae : « C'est là le paradoxe du sujet : il est un soi impossible à dominer et il se réfère constamment à quelque chose »²⁰³. Existentiellement *dépendante* de l'autre, la personne est la seule à même de conserver son *indépendance*, en vertu de son intériorité inaccessible à personne.

Capable de sortir d'elle-même à travers ses *énergies* afin de se lancer vers les autres, la personne demeure simultanément en elle-même, non-diminuée et non-divisée, grâce à sa *nature* sous-jacente : « la personne sort vers ceux avec qui elle communique, mais en tant que source unitaire de ses manifestations, elle reste indivisée en soi-même, bien qu'en même temps elle se communique entièrement par chacune de ses manifestations »²⁰⁴. Entièrement et simultanément présente sur les deux registres de son existence, la personne est ainsi un mystère qui, à l'image du Mystère divin, articule en soi « l'unité et la multiplicité »²⁰⁵. Toujours identique et unitaire dans son noyau ontologique, dans son être, la personne éprouve toujours le besoin de saisir et d'entrer en contact, au moyen de ses actes et énergies, avec de multiples réalités et de les recueillir en soi, dans sa conscience et dans son âme.

²⁰² D. STĂNILOAE, *Dieu est amour*, p. 41.

²⁰³ D. STĂNILOAE, « Dumnezeu este iubire (Dieu est amour) », p. 375 (n.t.).

²⁰⁴ Voir la note 576 de Staniloae dans *Philocalie* roumaine, vol. 7, p. 380 (n.t.).

²⁰⁵ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 193.

TROISIÈME PARTIE

Aux sources philosophiques

Introduction

Après avoir mis en avant les principales sources théologiques de notre auteur relatives au concept de personne, il est temps de s'intéresser à ses sources philosophiques. En 1940, lors de son débat avec le philosophe roumain L. Blaga, Staniloae assure avoir fondé ses critiques sur des convictions acquises à la suite d'un « honnête examen des systèmes philosophiques »¹. En qualifiant la philosophie de Blaga de « démodée » par rapport aux problématiques de la philosophie contemporaine qui n'est plus une « philosophie des choses » ou des objets, il formule une remarque que nous considérons digne d'être prise en compte :

« La philosophie après la [première] guerre mondiale..., a concentré son attention sur le mystère central et réel de l'*existence*, sur le *mystère de la personne* irréductible à l'objet, sa réalité s'imposant comme une découverte et révolution copernicienne pour la pensée philosophique... La personne est aujourd'hui un mystère merveilleux, et non moins vécu, constaté... Mais la grande nouveauté de la philosophie contemporaine est qu'elle a découvert la personne entre les personnes, les *rappports je-tu*, où l'intellect n'a plus le rôle dominant... »². (nous soulignons)

A quelle philosophie se réfère Staniloae ici ? À la « philosophie contemporaine, dite existentielle »³, dont la tâche consiste en particulier à éclairer et approfondir la constitution relationnelle du Moi, à savoir le rapport *je-tu* : « C'est le mérite de la philosophie existentielle, remarque-t-il depuis 1937, d'avoir découvert la supériorité absolue de la personne par rapport à la chose, à la nature..., et dans le même temps la supériorité de la relation entre les personnes, entre „moi” et „toi”, par rapport à la relation entre personne et chose »⁴. Mais quels sont concrètement les philosophes que Staniloae a connus jusqu'en 1940 ? Un survol soigneux de ses articles publiés entre 1930 et 1940 dans la revue *Telegraful Român*, mais pas seulement, nous permet de

¹ D. STĂNILOAE, « Cosmologia domnului Lucian Blaga III (La cosmologie de monsieur Lucian Blaga III) », *CD*, vol. II, p. 646.

² D. STĂNILOAE, « Cosmologia domnului Lucian Blaga II (La cosmologie de monsieur Lucian Blaga II) », *CD*, vol. II, p. 635-636 (n.t.).

³ D. STĂNILOAE, « „Personalitate socială” („Personnalité sociale”) », *CD*, vol. II, p. 383.

⁴ D. STĂNILOAE, « Iarăși Româanism și Ortodoxie (Retour sur le Roumanisme et l'Orthodoxie) », *Ortodoxie și Româanism*, p. 92-93 (n.t.).

repérer nombre de philosophes, rattachés en particulier à la philosophie existentialiste et personaliste. Il s'agit d'abord du philosophe russe N. Berdiaev, découvert dans la première moitié des années 30, et du philosophe allemand F. Ebner, découvert quelques années plus tard, dont les œuvres seront approchées de façon spéciale dans cette analyse, en vertu de leur influence distinctive sur la réflexion personaliste de Staniloae.

Hormis les deux, nous repérons d'autres philosophes, dont l'œuvre n'a été connue que très partiellement par Staniloae, c'est-à-dire deux ou trois ouvrages de chacun en moyenne : M. Heidegger⁵, J. Maritain⁶, K. Jaspers⁷, E. Grisebach⁸, M. Buber⁹, K. Löwith¹⁰. D'ailleurs, ses incursions dans la philosophie de l'époque se poursuivent aussi après 1940, se dirigeant cette fois-ci plutôt vers la philosophie française : G. Marcel¹¹, L. Lavelle¹², N. von Hartmann¹³, L. Laberthonnière¹⁴, M. Blondel¹⁵, G. Madinier¹⁶, S. Frank¹⁷, M. Scheler¹⁸, J. P. Sartre¹⁹, etc. Cette liste de philosophes consultés par notre théologien, quoique non exhaustive, justifie assurément cette enquête des racines philosophiques de sa pensée sur la personne. Au regard de l'impossibilité d'épuiser un tel sujet dans le cadre de cette analyse, notre démarche ne se propose

⁵ A partir d'un article de 1935, Staniloae cite à plusieurs reprises dans ses écrits M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle, M. Niemeyer, 1927. Hormis cet ouvrage, Staniloae a aussi connu M. HEIDEGGER, « Vom Wesen des Grundes », *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Halle, M. Niemeyer, 1929.

⁶ J. MARITAIN, *Primauté du spirituel*, Paris, Plon, 1927.

⁷ A partir de 1929, Staniloae multiplie ses références à K. JASPERS, *Philosophie*, 3 vol., Berlin, J. Springer, 1932. Voir en particulier le deuxième volume *Existenzerhellung*. Bien plus tard, il évoque aussi K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, München, R. Piper, 1964.

⁸ En relation avec Jaspers, Staniloae évoque en 1939 E. GRISEBACH, *Gegenwart : eine kritische Ethik*, Halle, M. Niemeyer, 1928. Consulter en ce sens D. STĂNILOAE, « Filosofia existențială și credința în Iisus Hristos (La philosophie existentialiste et la foi en Jésus-Christ) », *Gândirea*, 10 (1939), p. 565-572.

⁹ D'abord l'ouvrage M. BUBER, *Ich und Du*, Leipzig, Insel-Verlag, 1923, et ultérieurement M. BUBER, *Le problème de l'homme* (trad. par J. Loewenson-Lavi), Paris, Aubier, 1962.

¹⁰ K. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München, Drei Masken Verlag, 1928.

¹¹ G. MARCEL, *Être et avoir*, Paris, F. Aubier, 1935 ; et G. MARCEL, *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927.

¹² L. LAVELLE, *De l'acte*, Paris, Fernand Aubier, éditions Montaigne, 1937 ; L. LAVELLE, *La conscience de soi*, Paris, Éditions B. Grasset, 1933 ; et L. LAVELLE, *L'erreur de Narcisse*, Paris, B. Grasset, 1947.

¹³ N. von HARTMANN, *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Berlin, Pan-Verlagsgesellschaft M.B.H., 1931 ; et N. von HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin-Leipzig, W. de Gruyter und Co., 1925.

¹⁴ L. LABERTHONNIERE, *Esquisse d'une philosophie personaliste*, Paris, J. Vrin, 1942.

¹⁵ M. BLONDEL, *L'Action*, 2 vol., Paris, F. Alcan, 1936-1937.

¹⁶ G. MADINIER, *Conscience et amour. Essai sur le "nous"*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947 ; et G. MADINIER, *La conscience morale*, Paris, Presses universitaires de France, 1954.

¹⁷ S. FRANK, *La connaissance et l'être* (trad. par Kaffi, Oldenbourg et Fedotoff), Paris, F. Aubier, 1937.

¹⁸ M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie : contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle* (trad. par M. Lefebvre), Paris, Payot, 1928 ; M. SCHELER, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, Bonn, F. Cohen, 1925 ; M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin, Der Neue Geist Verlag, 1933 ; M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, O. Reichl, 1928.

¹⁹ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946 ; et J.-P. SARTRE, *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.

que d'être une piste inaugurale, une introduction marquant le début pour des recherches ultérieures. C'est une démarche dont l'objectif est plutôt de vérifier la consistance du préjugé selon lequel la réflexion personaliste de Staniloae doit fondamentalement ses acquis à la théologie orthodoxe, et en particulier à la théologie patristique. C'est à cet effet que notre analyse ne retient par la suite que les deux philosophes, Berdiaev et Ebner, pour des raisons qu'on évoquera au moment opportun.

CHAPITRE PREMIER

Nicolas Berdiaev, approche existentialiste de la personne

Introduction

Déceler les rapprochements entre Staniloae et Berdiaev s'avère une tâche fortement difficile pour autant que Staniloae n'invoque presque jamais Berdiaev à l'appui de ses assertions sur la personne. En revanche, il l'évoque à l'appui d'autres problématiques, telles le temps²⁰, l'histoire²¹, le symbole²², le rapport corps – esprit²³, le monde en tant que symbole²⁴, la sécularisation du concept de nature²⁵, etc. Il n'existe que deux mentions explicites de Berdiaev en lien avec la personne et la communion : a) l'une figure dans son étude d'anthropologie de 1956²⁶, très importante pour notre recherche, grâce à ses riches références bibliographiques (nous considérons que cette étude révèle les sources réelles de sa réflexion personnaliste) ; b) et l'autre dans une note de sa *Dogmatique* de 1978²⁷.

En outre, la difficulté de notre démarche relève aussi de l'attitude souvent critique affichée par Staniloae face à Berdiaev dans la deuxième partie de sa vie. S'il l'évoque, par exemple, dans ses ouvrages de maturité, à savoir sa *Dogmatique* de 1978²⁸ ou ses *Études de théologie dogmatique orthodoxe* de 1990²⁹, c'est en général en vue de critiquer certains aspects de sa pensée. La même attitude critique ressort également de quelques interviews données à la fin de sa vie. Lors d'une conversation de 1987 avec I. Pinteau, il affirme reconnaître en Berdiaev « un

²⁰ D. STĂNILOAE, « Un an nou (Une nouvelle année) », *CD*, vol. I, p. 613.

²¹ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. III, p. 372.

²² D. STĂNILOAE, « Simbolul ca anticipare și temeii al posibilității icoanei (Le symbole en tant qu'anticipation et fondement de l'icône) », dans Șt. Ionescu-Berechet (éd.), *Dumitru Staniloae. O teologie a icoanei*, București, Ed. Fundației Anastasia, 2005, p. 91-93.

²³ D. STĂNILOAE, « Incinerare (Incinération) », *CD*, vol. I, p. 548.

²⁴ Voir l'édition de S. Frunză, D. STĂNILOAE, *Ascetică și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale* (Ascétique et mystique chrétienne ou Théologie de la vie spirituelle), p. 187-189.

²⁵ D. STĂNILOAE, « Ortodoxia, modul spiritualității românești (L'orthodoxie, le mode de la spiritualité roumaine) », *Gândirea*, 6 (1940), p. 424.

²⁶ D. STĂNILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 331-332.

²⁷ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. III, note 227, p. 429.

²⁸ *Ibidem*, vol. III, p. 269, 274, 380, 420. Bien que Staniloae ne le signale nulle part, certaines de ces critiques sont en fait reprises d'une étude de 1955 : D. STĂNILOAE, « Judecata particulară după moarte (Le jugement privé après la mort) », *Ortodoxia*, 4 (1955), note 5, p. 533 ; note 11, p. 535 ; notes 18 et 19, p. 540 ; note 23, p. 541 ; p. 542.

²⁹ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 274-279.

grand penseur, mais pas très orthodoxe » dans son système philosophique³⁰, sans donner plus de détails. Le motif sera cependant livré dans une autre interview de 1992 : « Berdiaev est en quelque sorte origéniste ; son enthousiasme théorétique lui fait croire qu'il n'y a pas d'enfer éternel »³¹. C'est donc cette accusation d'origénisme, réitérée ultérieurement dans une dernière interview de 1993³², qui semble être un des principaux reproches et la source de ses réserves vis-à-vis de Berdiaev. Cela étant, surgit une première question qui exige une réponse : pour quelles raisons avons-nous retenu Berdiaev au sein de cette investigation ?

a) Pourquoi Berdiaev ?

En dépit des réserves et critiques exprimées ouvertement à l'égard de Berdiaev, Staniloae lui doit néanmoins beaucoup au niveau de sa vision de la personne et de la communion. Une fois convenu le statut de Boulgakov comme source de Staniloae, il importe aussi de s'interroger sur le rôle joué par Berdiaev dans sa formation théologique, compte tenu des deux raisons principales.

Premièrement, dans l'interview de 1992 mentionnée ci-dessus, Staniloae avoue lui-même avoir débuté ses recherches théologiques par la lecture de ces deux penseurs russes : « J'ai commencé d'abord par lire Berdiaev et Boulgakov » qui exerçaient, à côté des autres Russes émigrés, une « très grande influence sur la pensée théologique de l'Occident », jouant ainsi un « rôle très important »³³. A vrai dire, à partir de 1934, les noms de ces deux Russes seront souvent associés et mentionnés conjointement à travers ses écrits, comme un couple dont le statut est bien différent³⁴. On peut dire que la situation de Berdiaev s'apparente à celle de Boulgakov, de façon qu'ils partagent d'une certaine manière le même destin : estimés et appréciés au début, ils sont largement critiqués après 1940, parfois à côté l'un de l'autre³⁵.

³⁰ I. PINTEA (éd.), *Bucuria întrebării : părintele Stăniloae în dialog cu Ioan Pinte* (La joie de poser une question : le père Staniloae en dialogue avec Ioan Pinte), p. 105.

³¹ S. DUMITRESCU, *7 dimineți cu Părintele Stăniloae : convorbiri* (7 matinées avec le père Dumitru Staniloae : conversations), p. 100.

³² D. STĂNILOAE, « Cu Lossky apare un alt fel de a scrie Dogmatica (Avec Lossky apparaît une autre façon d'écrire la Dogmatique) », p. 5 : « Chez Berdiaev, lui aussi laïc, il y avait une sorte d'origénisme, influencé par Jacob Böhme ».

³³ S. DUMITRESCU, *7 dimineți cu Părintele Stăniloae : convorbiri* (7 matinées avec le père Dumitru Staniloae. Conversations), p. 100.

³⁴ D. STĂNILOAE, « Creștinism și națiune. Raportul lor în Catholicism (Christianisme et nation. Leur rapport en Catholicisme) », *CD*, vol. I, p. 460 ; D. STĂNILOAE, « Încercare despre teofanii, I (Essai sur les théophanies, I) », *CD*, vol. I, p. 706 ; D. STĂNILOAE, « Antropologie ortodoxă. Comentarii asupra stării primordiale a omului (L'Anthropologie orthodoxe. Commentaires sur l'état primordial de l'homme) », p. 12.

³⁵ D. STĂNILOAE, « Temeiuri eterne ale mântuirii (Fondements éternels du salut) », *Gândirea*, 8 (1941), p. 399 ; D.

Pour éclairer au mieux cette remarque, prenons un exemple illustratif. Dans son *Cours d'ascétique et mystique* de 1947, Staniloae n'hésite pas à évoquer Berdiaev et à appuyer certaines assertions relatives au symbole sur des passages repris de ses écrits ; de même, il n'hésite pas non plus s'approprier la « Sophie » de Boulgakov, sous une forme bien épurée. Toutefois, la version de ce cours publiée en 1981 supprime délibérément les références à Berdiaev, en réduisant autant que possible les passages repris de lui : « Berdiaev dit que... » (1947)³⁶ devient « On a pu dire que... » (1981)³⁷ ; « J'ai reproduit ces observations de Berdiaev parce qu'elles éclairent... »³⁸ est remplacé par « Ces observations éclairent... »³⁹ ; à « Berdiaev soutient que... »⁴⁰ est substituée la formulation « Les saints Pères et les théologiens orthodoxes plus récents soutiennent que... »⁴¹ ; « symbole au sens expliqué par Berdiaev »⁴² devient « symbole au sens expliqué précédemment »⁴³, et ainsi de suite. De même, certains paragraphes avançant en 1947 des passages étendus de Berdiaev⁴⁴ sont entièrement supprimés en 1981⁴⁵. Un sort similaire est par la suite réservé à la Sophie de Boulgakov : en 1947, « le terme „sophianisation” révèle peut-être plus clairement que le terme *déification* le passage de l'homme des œuvres créées aux œuvres incréées, il spécifierait le sens de la déification. La Sophie exprime le monde des énergies divines. C'est à elle, non à l'être divin, que l'homme communie. Ainsi comprend-on la manière dont l'homme se sophianise éternellement »⁴⁶. Or, la version de 1981 de ce paragraphe subit de forts ajustements, afin que la référence à la Sophia et à Boulgakov soit définitivement éliminée : « La divinisation est le passage en l'homme des œuvres créées aux œuvres incréées, au niveau des énergies divines. C'est à cela, non à l'être divin, que l'homme communie. Ainsi comprend-on la manière dont l'homme assimile toujours plus d'énergies divines »⁴⁷. Ce qui est après cela très étonnant, c'est la réponse que Staniloae donne lors d'une interview de 1993 à la question « Quels sont les

STĂNILOAE, *IHRO*, p. 89 ; D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. III, note 210, p. 420 ; D. STĂNILOAE, « Cu Lossky apare un alt fel de a scrie Dogmatica (Avec Lossky apparaît une autre façon d'écrire la Dogmatique) », p. 5.

³⁶ Consulter la version publiée en 1993 par S. Frunză, D. STĂNILOAE, *Ascetică și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale* (Ascétique et mystique chrétienne ou Théologie de la vie spirituelle), p. 85.

³⁷ D. STĂNILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Église Orthodoxe*, p. 123.

³⁸ D. STĂNILOAE, *Ascetică și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale*, p. 188.

³⁹ D. STĂNILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Église Orthodoxe*, p. 257.

⁴⁰ D. STĂNILOAE, *Ascetică și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale*, p. 188.

⁴¹ D. STĂNILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Église Orthodoxe*, p. 258.

⁴² D. STĂNILOAE, *Ascetică și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale*, p. 206.

⁴³ D. STĂNILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Église Orthodoxe*, p. 281.

⁴⁴ D. STĂNILOAE, *Ascetică și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale*, p. 187, 189-191.

⁴⁵ D. STĂNILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Église Orthodoxe*, p. 256, 258.

⁴⁶ D. STĂNILOAE, *Ascetică și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale*, p. 345-346.

⁴⁷ D. STĂNILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Église Orthodoxe*, p. 469-470.

théologiens orthodoxes renommés que vous avez connus et qui devraient être recommandés à nos jeunes ? ». Cette réponse constitue d'ailleurs un des facteurs catalyseurs ayant suscité notre intérêt vis-à-vis de Berdiaev dans le cadre de cette recherche :

« Hormis les saints Pères..., je recommanderais à nos jeunes, parmi les théologiens orthodoxes contemporains, O. Clément, *N. Berdiaev*, N. Lossky, P. Evdokimov, B. Bobrinskoy, J. Meyendorff. Le premier et les deux derniers, je les ai connus de leurs vivants. Les autres, je les ai lus avec *grand intérêt*. Ils ont apporté une *théologie nouvelle*, ranimée par l'amour et approfondie par une *pensée rafraîchie et moderne* »⁴⁸ (nous soulignons).

C'est ainsi que se dessine la deuxième raison pour laquelle cette investigation se penche à présent sur Berdiaev. En 1934, au moment où Staniloae avance ses premières assertions à propos de la personne, il exprime sa conviction que « c'est en particulier la pensée russe qui a découvert le mystère du Moi, le mystère de la personne »⁴⁹. Or, quand Staniloae emploie à l'époque ces expressions, telles la « pensée russe », la « théologie russe d'aujourd'hui »⁵⁰ ou la « théologie russe actuelle »⁵¹, il se réfère particulièrement au théologien Boulgakov, d'où il retient plusieurs passages à l'appui de ses problématiques, de même qu'au philosophe Berdiaev. Bien qu'aucune citation explicite ne soit retenue de ce dernier en 1934 en lien avec le concept de personne, nous savons pourtant que Staniloae avait lu en russe son ouvrage « Moi et le monde des objets »⁵², récemment paru à Paris⁵³. De plus, à partir de cette année, on peut repérer nombre d'articles qui se ressentent de l'influence de Berdiaev, mais dont le nom n'est mentionné nulle part. A titre d'exemple, signalons l'article paru en 1935 « Pour surmonter l'individualisme et le socialisme », lequel est construit sur des concepts clés de Berdiaev, sans que le nom de ce dernier y soit évoqué : individualisme – socialisme, individu – personne, état de sujet – état d'objet, liberté intérieure – nécessité extérieure, solitude, amour, *etc.*⁵⁴ Il en est de même pour d'autres

⁴⁸ I. BĂLAN (éd.), *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae* (Hommage au père Dumitru Stăniloae), p. 27 (n.t.).

⁴⁹ D. STĂNILOAE, « ... și din Maria Fecioara S-a făcut om (...et par la Vierge Marie Il s'est fait homme) », *CD*, vol. I, p. 604.

⁵⁰ D. STĂNILOAE, « Creștinism și națiune. Raportul lor în Catholicism (Christianisme et nation. Leur rapport en Catholicisme) », *CD*, vol. I, p. 460.

⁵¹ D. STĂNILOAE, « Încercare despre teofanii, I (Essai sur les théophanies, I) », *CD*, vol. I, p. 706.

⁵² N. BERDIAEV, *Я и миръ объектовъ* (Moi et le monde des objets), Paris, YMCA Press, 1934. Voir la traduction française N. BERDIAEV, *5 méditations sur l'existence* (trad. par I. Vildé-Lot), Paris, F. Aubier, Éd. Montaigne, 1936.

⁵³ Cf. D. STĂNILOAE, « Un an nou (Une nouvelle année) », *CD*, vol. I, p. 613.

⁵⁴ D. STĂNILOAE, « Pentru depășirea individualismului și a socialismului (Pour surmonter l'individualisme et le socialisme) », *RT*, 1-2 (1935), p. 33-40.

articles de 1940, « La Sainte Trinité et la vie sociale, I-II »⁵⁵ et « L'Orthodoxie et la vie sociale »⁵⁶, qui font écho à l'intrigue profondément berdiaévienne du rapport entre la liberté personnelle et la collectivité. C'est un rapport délicat dont la solution est identifiée par Berdiaev dans la *communio*n fondée sur l'amour, solution reprise également par Staniloae dans un article de 1941 : « Les théologiens russes contemporains ont fait, dit-il, circuler un beau sens du terme *sobornicité*. Il signifie fraternité, communion, ce qui se trouve à mi-chemin entre l'individualisme anarchique et le collectivisme anéantissant la personnalité. Il signifie l'unité familiale, l'unité dans l'amour »⁵⁷. Tout cela prouve en définitive, comme lui-même le reconnaît en 1993, le « grand intérêt » de Staniloae pour Berdiaev, dont la lecture l'avait inspiré à partir des années 30.

Enfin, pour résumer les deux raisons ayant déterminé notre choix de traiter Berdiaev, il s'agit d'une part des déclarations de Staniloae lui-même dans les interviews des années 90 concernant la présence de Berdiaev au moment de son début théologique (malgré l'attitude critique affichée ultérieurement à son encontre), et d'autre part, notre propre constat d'un rapprochement plutôt implicite, tacite, voilé ou simplement inexprimé entre les deux, qui reste donc à révéler. Mais dans ce but, il nous faut répondre à une deuxième question : quelles sont les œuvres de ce penseur russe connues et citées par Staniloae ?

b) Quel corpus d'écrits berdiaéviens ?

L'intérêt de Staniloae vis-à-vis de Berdiaev peut être de surcroît reconfirmé par le nombre d'écrits berdiaéviens mentionnés à travers ses ouvrages. Quant aux autres philosophes, la moyenne est, comme signalé, de 2 ou 3 écrits par auteur, tandis que Berdiaev se détache légèrement de cette statistique. En ignorant ce que Staniloae a fort probablement consulté de lui sans le signaler, on peut toutefois repérer dans ses références explicites 9 écrits berdiaéviens, dont 6 ouvrages importants et 3 études : mentionnons par ordre chronologique l'ouvrage *Cinq méditations sur l'existence : solitude, société et communauté*⁵⁸, connu dans sa version russe de 1934⁵⁹ ; puis *De la destination de l'homme : essai d'éthique paradoxale*⁶⁰, connu dans sa

⁵⁵ D. STĂNILAOE, « Sfânta Treime și viața socială, I-II (La Sainte Trinité et la vie sociale, I-II) », *CD*, vol. II, p. 569-578.

⁵⁶ D. STĂNILAOE, « Ortodoxia și viața socială (L'Orthodoxie et la vie sociale) », *CD*, vol. II, p. 579-583.

⁵⁷ D. STĂNILAOE, « Biserica și unitatea poporului (L'Église et l'unité du peuple) », *CD*, vol. II, p. 730.

⁵⁸ N. BERDIAEV, *5 méditations sur l'existence : solitude, société et communauté* (trad. par I. Vildé-Lot), Paris, F. Aubier, Éd. Montaigne, 1936.

⁵⁹ N. BERDIAEV, *Я и миръ объектовъ : опытъ философіи одиночества и общенія* (Moi et le monde des objets : essai de philosophie de la solitude et de la communauté), Paris, YMCA Press, 1934.

traduction française de 1935⁶¹, et qui compte, selon Staniloae, au nombre des ouvrages du XX^e siècle ayant apporté des « contributions intéressantes pour l'enrichissement de l'anthropologie orthodoxe »⁶² ; s'ensuit *La philosophie de l'esprit libre : problématique et apologie du Christianisme*, ouvrage fondamental pour la pensée berdiaevienne et le seul cité par Staniloae en trois langues, c'est-à-dire en russe⁶³, allemand⁶⁴ et français⁶⁵ - c'est cet ouvrage qui a d'ailleurs déterminé l'entrée en christianisme du théologien français O. Clément, qui perçoit en lui « une des expressions majeures d'une théologie orthodoxe non seulement vivante mais créatrice »⁶⁶ ; à ces productions s'ajoutent *Esprit et réalité*, connu par Staniloae en sa version russe⁶⁷ ; l'*Essai de métaphysique eschatologique : acte créateur et objectivation*, paru d'abord en traduction française en 1946⁶⁸ ; et enfin *Un nouveau Moyen Age*⁶⁹, qui a valu la popularité de Berdiaev en Europe dans les années 20⁷⁰ – sans jamais rien citer de cet ouvrage, Staniloae l'évoque toutefois en 1993⁷¹, ce qui nous laisse comprendre qu'il l'avait consulté au cours de sa jeunesse (il paraît en traduction roumaine à Sibiu en 1936). En ce qui concerne les études, notons d'abord *Das Problem des Menschen* de 1937⁷², la plus importante pour notre problématique ; puis l'étude *L'« Ungrund » et la liberté*, parue en 1946 dans la traduction française de l'ouvrage *Mysterium*

⁶⁰ N. BERDIAEV, *O назначеніи чело́вѣка : опытъ парадоксальной этики*, Paris, Éd. Современныя записки, 1931.

⁶¹ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme : essai d'éthique paradoxale* (trad. par I. P. et H. M.), Paris, Éd. "Je sers", 1935.

⁶² D. STĂNILOAE, « Note pe marginea unei cărți de antropologie ortodoxă (Notes sur un livre d'anthropologie orthodoxe) », *Ortodoxia*, 1 (1988), p. 148.

⁶³ N. BERDIAEV, *Философія свободнаго духа : проблематика и апологія христіанства*, Paris, YMCA-Press, 1927-1928.

⁶⁴ N. BERDIAEV, *Die Philosophie des freien Geistes : Problematik und Apologie des Christentums* (trad. par Reinhold von Walter), Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1930.

⁶⁵ N. BERDIAEV, *Esprit et liberté : essai de philosophie chrétienne* (trad. par I. P. et H. M.), Paris, Éd. "Je sers", 1933.

⁶⁶ O. CLEMENT, *Berdiaev. Un philosophe russe en France*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 227.

⁶⁷ N. BERDIAEV, *Духъ и реальность : Основы Богочеловѣческой духовности*, Paris, YMCA Press, 1937. Consulter sa traduction française N. BERDIAEV, *Esprit et réalité*, Paris, Aubier, Ed. Montaigne, 1940.

⁶⁸ N. BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique : acte créateur et objectivation* (trad. par M. Herman), Paris, Aubier, Ed. Montaigne, 1946. Un an plus tard paraît la version russe N. Berdiaev, *Опытъ эсхатологической метафизики : творчество и объективация*, Paris, Ymca-Press, 1947.

⁶⁹ N. BERDIAEV, *Un nouveau Moyen Age : réflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe* (trad. par A.-M. F.), Paris, Plon, 1927.

⁷⁰ N. BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle* (trad. par E. Belenson), Paris, Éditions Buchet / Chastel Corrêa, 1958, p. 314 : « Ce petit livre... me rendit célèbre en Europe ». L'ouvrage *Un nouveau Moyen Age* est aussi traduit en roumain par M. Vartic et publié en 1936 à Sibiu par la Typographie Archidiocésaine.

⁷¹ Cf. D. STĂNILOAE, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român* (Réflexions sur la spiritualité du peuple roumain), p. 20.

⁷² N. BERDIAEV, « Das Problem des Menschen: ein Beitrag zu einer christlichen Anthropologie », in *Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien*, Genf, Forschungen des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum, 1937, p. 175-208. La version russe fut publiée un an auparavant dans N. BERDIAEV, « Проблема человека. К построению христианской антропологии », *Put'*, 50 (1936), p. 3-26. Nous avons consulté la traduction anglaise de S. Janos sur http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1936_408.html

magnum de J. Böhme⁷³ ; et finalement l'étude *L'homme et la machine* de 1933⁷⁴, dont la problématique est sous-jacente à l'article *Le machinisme et la vie spirituelle*, publié par Staniloae en 1934⁷⁵. Cela étant, avant de nous lancer dans l'analyse de certains aspects particuliers de sa réflexion personaliste, il nous faut répondre brièvement à une dernière question : qui est Berdiaev et à quel courant philosophique appartient-il ?

c) *Qui est N. Berdiaev (1874-1948) ?*

Qualifié de « philosophe et polémiste »⁷⁶ dans le *Dictionnaire de la philosophie russe*, N. Berdiaev est fréquemment apprécié par les spécialistes comme le « philosophe russe le plus connu en Occident »⁷⁷, dont la recherche fondamentale a exercé une « profonde influence sur la pensée européenne »⁷⁸. Nicolas naît à Kiev le 19 mars 1874 dans une famille noble, son père étant officier de la garde et sa mère la fille de la comtesse française Mathilde de Choiseul-Gouffier. Après ses premières études dans une école militaire, il s'inscrit à l'Université de Kiev, d'abord à la Faculté des Sciences, puis intègre au bout d'un an la Faculté de Droit. C'est le moment où il adhère à la mouvance social-démocrate et plaide la cause du marxisme, ce qui lui vaut en 1898 d'être arrêté, exclu de l'Université et déporté entre 1900 et 1903 à Vologda, puis à Jytomyr. De là, il gagne Saint-Pétersbourg en 1904. Au niveau de la philosophie, il se tourne vers l'idéalisme transcendantal, en tentant ainsi de réviser les aspects philosophiques du marxisme⁷⁹. Pourtant, il abandonne bientôt ces deux systèmes afin de privilégier la philosophie de V. Soloviev et élaborer une conception chrétienne du monde. C'est une démarche analogue à celle de Boulgakov, à l'aide duquel il fonde en 1905 à Saint-Pétersbourg le journal *Les problèmes de la*

⁷³ N. BERDIAEV, « L'„Ungrund” et la liberté », in J. BÖHME, *Mysterium magnum*, vol. 1, Paris, Aubier, Éd. Montaigne, 1945, p. 5-28 ; cette étude est reprise et traduite de N. BERDIAEV, « Из этюдов о Я. Беме. Этюд I. Учение об Ungrund », *Put'*, 20 (1930), p. 47-79.

⁷⁴ N. BERDIAEV, « Человек и машина: проблема социологии и метафизики техники (L'homme et la machine : le problème de la sociologie et la métaphysique de la technologie) », *Put'*, 38 (1933), p. 3-37. La même année, l'étude paraît en français dans N. BERDIAEV, *L'homme et la machine* (trad. par I. P. et H. M.), Paris, Éd. "Je sers", 1933.

⁷⁵ D. STĂNILOAE, « Maşinismul şi viaţa spirituală », *Anuarul Academiei Teologice Andreiene*, 11 (1934-1935), p. 40-46. Au départ de l'article, Staniloae révèle lui-même son intuition d'« avancer plus loin, en développant une idée du philosophe russe Berdiaev » (n.t.).

⁷⁶ A. A. ERMITCHEV, P. CAUSSAT, « Berdiaev Nicolai », in *Dictionnaire de la philosophie russe*, p. 76.

⁷⁷ T. OBOLEVITCH, *La philosophie religieuse russe* (trad. par Gawron-Zaborska et préface de M. Dennes), Paris, Les Éditions du Cerf, 2014, p. 189.

⁷⁸ O. CLEMENT, « Berdiaev Nicolas (1874-1948) », in *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Encyclopædia Universalis, Albin Michel, 2006, p. 223.

⁷⁹ B. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe* (trad. par C. Andronikof), vol. 2, Paris, Gallimard, 1952-1954, p. 315.

vie⁸⁰, interrompu au bout d'un an. En 1907, Berdiaev s'installe à Moscou, auprès de Boulgakov qui anime une Société philosophico-religieuse, et commence à se rapprocher de l'Église Orthodoxe⁸¹. Dans une lettre ouverte de 1909, il déclare : « Par des sentiers compliqués et sinueux, je suis arrivé à la foi et à l'Église du Christ, que je considère maintenant comme ma mère spirituelle »⁸².

Toutefois, ses relations avec l'Église cléricale deviennent toujours plus tendues et cessent définitivement en août 1913, avec un long article au ton de pamphlet contre le Saint-Synode qui approuva l'intervention militaire de l'État russe pour chasser les moines *onomatodoxes* du Mont Athos. Cet article lui vaut une poursuite en justice pour sacrilège, ce qui aurait abouti à sa « déportation à perpétuité, en Sibérie », si la révolution de 1917 n'avait pas éclaté⁸³. Après cela, entre 1918 et 1922, Berdiaev apporte son soutien à l'organisation de l'Académie libre de Culture Spirituelle, dont les membres se réunissent dans son logement. En 1920-1921, il est élu professeur à l'Université de Moscou et en 1922 président de l'Union moscovite des écrivains. Mais la même année, au mois d'août, sa vie change radicalement, car il est expulsé de l'Union Soviétique comme « adversaire idéologique du communisme »⁸⁴, en compagnie d'autres professeurs et écrivains.

Au cours des années 1922-1924, Berdiaev réside à Berlin, où il fonde l'Académie religieuse et philosophique (transférée en 1925 à Paris). Une fois installé à Clamart, en France, il fonde en 1925 la revue *Put'* (La Voie), dont il devient le rédacteur en chef, et dirige les publications philosophiques et religieuses russes de l'Y.M.C.A. Press⁸⁵. C'est en France qu'il rédige la majorité de ses œuvres, à savoir 26 livres et environ 200 articles en russe, français, allemand, anglais, *etc.* En outre, il s'engage dans la pensée française⁸⁶, rencontre penseurs et écrivains réputés et devient l'« un des inspirateurs du mouvement personnaliste »⁸⁷, grâce à ses liens d'amitié avec Maritain et Mounier. Berdiaev assiste même à la réunion de fondation de la

⁸⁰ N. LOSSKY, *Histoire de la philosophie russe ; des origines à 1950*, p. 240.

⁸¹ O. CLEMENT, *Berdiaev. Un philosophe russe en France*, p. 17.

⁸² Cf. P. PASCAL, « Les variations de Berdiaev, et l'essentiel », in T. KLEPININE, *Bibliographie des œuvres de Nicolas Berdiaev*, Paris, Institut d'études slaves, 1978, p. 7.

⁸³ N. BERDIAEV, *EAS*, p. 254-255 : « S'il n'y avait pas eu de révolution, je ne serais pas aujourd'hui à Paris, mais en Sibérie jusqu'à la fin de mes jours ».

⁸⁴ O. CLEMENT, « Berdiaev Nicolas (1874-1948) », in *Dictionnaire des philosophes*, p. 224.

⁸⁵ Consulter A. ARJAKOVSKY, *La génération des penseurs religieux de l'émigration russe. La revue La Voie (Put')*, 1925-1940, p. 629.

⁸⁶ Voir l'étude O. CLEMENT, « Berdiaev et la pensée française », *Contacts*, tome 42 (1990), p. 197-219 et 280-298.

⁸⁷ O. CLEMENT, « Préface », in N. BERDIAEV, *Esprit et liberté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, p. 10.

revue *Esprit*⁸⁸, dirigée par Mounier⁸⁹, et contribue à son premier numéro de 1932 avec un article essentiel⁹⁰. Il est possible que l'idée même de la revue et du mouvement *Esprit* soit née le 7 décembre 1930 chez Berdiaev lors d'un entretien avec Mounier⁹¹. Berdiaev participe également à des conférences dans plusieurs pays d'Europe (en Autriche en 1931 et 1937, en Angleterre en 1932, 1933 et 1935, en Suisse en 1935, en Italie en 1935, *etc.*), et s'intéresse au mouvement œcuménique. En 1947, l'Université de Cambridge lui décerne le titre de *Docteur honoris causa*. Il meurt subitement à sa table de travail à Clamart le 23 mars 1948.

Après son expulsion en 1922, l'œuvre de Berdiaev fut interdite dans l'Union Soviétique, d'où le constat douloureux énoncé en 1945 dans son *Autobiographie* : « Je suis connu en Europe et en Amérique, de même en Asie et en Australie, il n'y a qu'un seul pays où l'on ne me connaît presque pas et c'est ma patrie »⁹². Cette censure est perpétuée jusqu'au début de la *perestroïka* (1985-1991)⁹³, quand Berdiaev devient l'une des « figures les plus populaires »⁹⁴. Pour la première fois, la maison d'édition du Parti communiste tâche de publier Berdiaev, ce qui est tout de suite perçu comme le « retour de la philosophie russe », marquant le début d'une « nouvelle ère »⁹⁵. A cette occasion, P. Fluri fait une remarque qu'il importe de garder à l'esprit pour notre recherche, pour autant qu'elle identifie dans le *personnalisme chrétien* la « nouvelle tendance » de cette philosophie : « La philosophie nouvelle est la philosophie russe des années 1920-1930 – le *personnalisme russe*, la pensée des philosophes, tels Soloviev, Berdiaev, Boulgakov, Frank, Lossky »⁹⁶. En 2015, la philosophe russe Sineokaya reconferme la popularité dont Berdiaev jouit de nos jours en Russie : « Récemment, le nom de Berdiaev est redevenu à la mode en Russie. On l'entend de plus en plus souvent, non seulement dans les départements universitaires et dans les

⁸⁸ Voir ici la déclaration de Berdiaev lui-même dans *EAS*, p. 345 : « la revue *Esprit* et ses groupements étaient les plus accessibles à mes idées. Ses représentants me déclaraient souvent que ce courant parmi les jeunes me devait beaucoup. J'ai assisté à la réunion de fondation d'*Esprit*... Cette jeunesse s'intéressait à la philosophie personaliste dont j'étais le porteur le plus intransigeant ».

⁸⁹ Au sujet de l'influence de Berdiaev sur Mounier, consulter le chapitre « Nicolas Berdiaeff » dans G. LURLOL, *Emmanuel Mounier. Le lieu de la personne*, vol. 2, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 69-116.

⁹⁰ Il s'agit de l'article N. BERDIAEV, « Vérité et mensonge du communisme », *Esprit*, 1 (1932), p. 104-128. L'article fut auparavant publié en russe dans la revue *Put'*, 30 (1931), p. 3-34.

⁹¹ Cf. O. CLEMENT, « Berdiaeff et le personalisme français », *Contacts*, 67 (1969), p. 211.

⁹² N. BERDIAEV, *EAS*, p. 418.

⁹³ C'est le nom donné aux réformes économiques et sociales initiées par le président M. Gorbatchev en Union Soviétique d'avril 1985 à décembre 1991.

⁹⁴ J. SINEOKAYA, « The Vortical Anthropology of Nikolai Berdyaev », *Russian Studies in Philosophy*, 4 (2015), p. 292.

⁹⁵ S. DZHIMBINOV, « The Return of Russian Philosophy », *Russian Studies in Philosophy*, 2 (1993), p. 19-20.

⁹⁶ P. FLURI, « Christian personalism – a new trend in Russian philosophy », *Concordia (Frankfurt)*, 24 (1993), p. 83 (l'auteur souligne).

discussions académiques mais aussi dans les médias »⁹⁷. Enfin, tout cela représente un argument de plus en faveur de l'actualité de notre recherche visant l'approche berdiaévienne de la personne et son influence sur Staniloae.

En ce qui concerne son œuvre, Berdiaev ne s'est jamais recommandé en tant que théologien, mais toujours comme un philosophe religieux⁹⁸, et à partir de 1927 comme un « philosophe existentiel »⁹⁹ ou un philosophe de l'existence : « Aujourd'hui, je vois nettement, déclare-t-il en 1945, que j'appartiens au type de philosophe qu'on dénomme maintenant „existentiel” »¹⁰⁰. Toutefois, il tient à se délimiter des autres philosophes contemporains connus comme existentialistes, tels Heidegger, Jaspers, Marcel, *etc.*¹⁰¹, en se présentant également comme un philosophe de l'esprit : « Ma philosophie est de type existentiel, si l'on utilise la terminologie contemporaine. Mais elle peut aussi être perçue comme une philosophie de l'esprit »¹⁰². De cette façon, il va de soi que sa philosophie est foncièrement *personnaliste*, dans la mesure où l'esprit est corrélatif, chez lui, de la personne, jamais de l'essence, de l'être ou de l'objet : « La philosophie existentielle est, énonce-t-il, une philosophie personnaliste »¹⁰³, car le problème de la personne humaine constitue son « problème fondamental »¹⁰⁴. C'est ainsi que Berdiaev n'hésite pas à se qualifier simultanément de personnaliste, surtout face à ses détracteurs qui lui reprochent d'être asservi à l'idéalisme allemand : « Je suis un personnaliste fortement sincère en ce qui concerne mes conceptions du monde. Tandis que l'idéalisme allemand (...) était antipersonnaliste dans ses tendances »¹⁰⁵. Confronté à une époque bouleversée par les idéologies totalitaires, il se donne pour tâche de révéler et propager la dignité de la personne, irréductible

⁹⁷ J. SINEOKAYA, « The Vortical Anthropology of Nikolai Berdyaev », p. 291 (n.t.).

⁹⁸ M. SPINKA, « Nicolai Berdyaev », in D. Peerman, M. Marty (éds.), *A Handbook of Christian Theologians*, Cambridge, Lutterworth Press, 1989, p. 262.

⁹⁹ N. BERDIAEV, *EAS*, p. 419.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 120. Clément voit ici une désignation plutôt impropre pour Berdiaev, dont la philosophie ne relève pas de l'existentialisme. Il estime que « jusqu'à la fin, Berdiaev est resté un penseur religieux russe, un tenant de ce qu'il appelait, dans ses écrits d'avant la révolution, le „réalisme mystique”, un homme qui n'argumente pas méthodiquement en effet mais profère, prophétise ». Ce n'est qu'en France que Berdiaev aurait remplacé l'expression „réalisme mystique” par celle de „philosophie existentielle”. Cf. O. CLEMENT, « Berdiaev et la pensée française », p. 284-285 ; et O. CLEMENT, « Berdiaeff et le personnalisme français », p. 221-222.

¹⁰¹ N. BERDIAEV, *EAS*, p. 347-348.

¹⁰² N. BERDIAEV, « Ma conception philosophique du monde », *Bulletin de l'Association Nicolas Berdiaeff*, 1 (1953), p. 4. Voir la version russe de 1952 sur http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/moe_filosofskoe_mirosozer/ et la traduction anglaise sur http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1952_476.html

¹⁰³ N. BERDIAEV, *ME*, p. 74.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 165.

¹⁰⁵ N. BERDIAEV, « Ortodoksia and Humanness », sur http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1937_424.html. C'est la traduction de N. BERDIAEV, « Ортодоксия и человечность. Прот. Г. Флоровский : Пути русского богословия (Orthodoxie et humanité. Père G. Florovsky : Voies de la théologie russe) », *Put'*, 53 (1937), p. 63-64.

aux masses, aux collectivités : « je suis personnaliste tandis que cette époque est collectiviste et méprise la dignité et la valeur de la personne »¹⁰⁶. Ainsi, fortement anticollectiviste, mais pas antisocialiste, son personnalisme se définit essentiellement par le refus d'une « primauté de la société sur la personne »¹⁰⁷, compte tenu de la valeur spirituelle de chaque personne. C'est de là qu'émerge sa déclaration de 1945 : « je demeure personnaliste extrémiste, admettant la primauté de la conscience personnelle et de la personne sur la société et sur l'Etat »¹⁰⁸. En tant que tel, Berdiaev éprouve souvent la solitude au milieu même des philosophes dont il cultive l'amitié, mais qui ne vibrent pas toujours à ce qu'il y a d'essentiel dans sa philosophie.

1. La personne en tant qu'« esprit libre »

Se proposant de délimiter la tâche de la philosophie, Berdiaev la perçoit particulièrement comme une science de l'*existence humaine*, dans la mesure où l'*être* se révèle, selon lui, non dans l'objet ou l'essence, mais dans l'*existence du sujet* : « La philosophie est nécessairement anthropologique et anthropocentrique »¹⁰⁹. Il importe de savoir que l'anthropocentrisme constitue en réalité une déterminante de toute la philosophie russe¹¹⁰, que Berdiaev n'hésite pas à s'approprier et exploiter dans son œuvre, en l'opposant au cosmocentrisme d'autres systèmes philosophiques¹¹¹. Dans un article de 1937 évoquant les traits caractéristiques de sa conception philosophique, il commence précisément par mettre en avant son anthropocentrisme : « Au centre de ma création philosophique se situe le problème de l'homme. Ainsi ma philosophie est largement anthropologique »¹¹². Sans ignorer la réticence de Zenkovsky, qui perçoit chez Berdiaev une « apothéose de l'homme » analogue à l'« anthropolâtrie »¹¹³, nous partons en effet dans cette analyse de la prémisse de Clément : « De bout en bout, la pensée de Nicolas Berdiaev

¹⁰⁶ N. BERDIAEV, *EAS*, p. 324.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 305.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 307 : « A mes yeux aucun collectif ne possède une réalité primordiale, je suis un fanatique de la réalité individuelle, personnelle et unique, et non collective ou générale ».

¹⁰⁹ N. BERDIAEV, « My philosophic world-outlook », http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1952_476.html

¹¹⁰ B. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe*, vol. 1, p. 10-12.

¹¹¹ N. BERDIAEV, *EAS*, p. 217 : « L'orientation spiritualiste s'unissait en moi à la tendance anthropocentrique, à l'affirmation de l'importance centrale de l'homme. J'ai toujours opposé l'anthropocentrisme au cosmocentrisme » ; voir aussi p. 239 : « pour moi, la vérité était anthropocentrique et je considérais le christianisme lui-même comme un anthropocentrisme approfondi ».

¹¹² N. BERDIAEV, « My philosophic world-outlook », http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1952_476.html

¹¹³ B. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe*, vol. 2, p. 322.

est une pensée de la personne »¹¹⁴. Or le facteur décisif ayant suscité son intérêt pour la personne est à repérer dans sa complicité de jeunesse avec le marxisme¹¹⁵, plus précisément dans sa réaction critique ultérieure face à son « antipersonnalisme » favorisant la primauté de la collectivité sur la personne¹¹⁶, analogue à la « disparition de chaque personne dans la masse quantitative »¹¹⁷. Ainsi, afin de bien saisir les particularités de sa vision de la personne, nous avançons ci-dessous toute une série d'opposés fondamentaux pour son personnalisme, et qui font de lui une *métaphysique dualiste*¹¹⁸ : il s'agit du « dualisme de l'esprit et de la nature, de la liberté et du déterminisme, de la personne et du général »¹¹⁹. Considérons en premier la distinction de l'esprit et de la nature, sous-jacente à son approche de la personne.

a) L'esprit et la nature

Adversaire du communisme, qui rejette la personne et l'esprit ou la « personne en tant qu'esprit libre »¹²⁰, Berdiaev indique dans les années 40 le fil rouge de son œuvre entière : « Ma révolte est celle de l'esprit et de la personne »¹²¹. De la sorte, il n'a pas de mal à conclure dans les pages de son *Autobiographie* que sa philosophie est une « philosophie de l'esprit »¹²², à savoir une *philosophie de l'existence*, et non une *ontologie* (philosophie de l'être)¹²³. De là émerge une première question : qu'est-ce que l'esprit dans l'acception de Berdiaev ?

D'entrée de jeu, il faut dire que tout son système philosophique repose sur l'antithèse « primordiale » entre l'*esprit* et la *nature*, antithèse à ne pas confondre avec la distinction entre l'*âme* et la *matière*¹²⁴, avancée par les métaphysiques spiritualistes : « Le dualisme fondamental n'est pas celui du naturel et du surnaturel, ni celui du matériel et du psychique..., mais celui de la

¹¹⁴ O. CLEMENT, « Aperçus sur la théologie de la personne dans la „diaspora” russe en France », *Mille ans de christianisme russe : 988-1988*, p. 305.

¹¹⁵ A vrai dire, Marx fait partie des penseurs ayant influencé Berdiaev, cf. E. E. AUBREY, « The philosophy of Nicolai Berdiaev », *Theology Today*, 4 (1948), p. 524 : « Three major influences emerge: German philosophy, especially Kant and Schopenhauer, Dostoevsky, and Karl Marx ».

¹¹⁶ N. BERDIAEV, « Personne humaine et marxisme », in F. MAURIAC et alii, *Le communisme et les chrétiens*, Paris, Plon, 1937, p. 185. C'est la traduction de N. BERDIAEV, « Персонализм и марксизм », *Put'*, 48 (1935), p. 3-19. Consulter aussi N. BERDIAEV, *EAS*, p. 123.

¹¹⁷ N. BERDIAEV, « Class and Man », http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1918_290.html

¹¹⁸ L'expression appartient à F. LAPLANTINE, *Essai sur une métaphysique de la personne d'après la philosophie de Nicolas Berdiaeff : la métaphysique personnaliste de Berdiaeff*, thèse soutenue à Paris sous la direction de Maurice de Gandillac, p. 21.

¹¹⁹ N. BERDIAEV, « My philosophic world-outlook », http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1952_476.html

¹²⁰ N. BERDIAEV, *EAS*, p. 304-305.

¹²¹ *Ibidem*, p. 76.

¹²² *Ibidem*, p. 365.

¹²³ N. BERDIAEV, *ER*, p. 9.

¹²⁴ N. BERDIAEV, *EL*, p. 29-30.

nature et de l'esprit, de la nature et de la personne »¹²⁵. Cette antithèse représente au fond, comme le signale Berdiaev lui-même, une version remaniée et développée de la distinction de Kant entre l'ordre de la liberté et l'ordre de la nature¹²⁶, pour autant que la liberté soit constitutive de l'esprit¹²⁷. Dit autrement, la distinction *liberté – nature* de Kant est convertie, chez Berdiaev, dans la distinction *esprit – nature*. Pour l'éclairer, il faut d'abord la délimiter de la distinction classique entre *âme* et *corps*, entre psychique et physique, étant donné le fait que l'*esprit* de Berdiaev n'est pas synonyme de l'âme. Tandis que l'âme et le corps relèvent ensemble de la *nature*, l'esprit relève, quant à lui, d'un plan d'existence bien différent, d'un plan transcendant. Cela revient à dire que notre philosophe propose une conception *tripartite* de l'homme¹²⁸ :

« L'âme appartient, dit-il, à la *nature*, sa réalité est une réalité d'ordre naturel, elle n'est pas moins naturelle que le *corps*. L'âme est une autre entité que le corps, que la matière. Mais l'*esprit* ne peut être opposé au corps et à la matière comme une réalité du même ordre que celle du corps et du monde matériel. (...) l'*esprit* appartient à une autre réalité, à un plan différent » (nous soulignons)¹²⁹.

En identifiant l'esprit avec l'âme, la pensée philosophique n'a fait, selon Berdiaev, que le « naturaliser », le situer dans l'ordre de la nature et le concevoir comme une substance ou un objet « qualitativement distinct des autres objets du monde naturel, mais du même type qu'eux »¹³⁰. Or, l'esprit constitue, comme on l'observe, une réalité absolument distincte de l'ordre de la nature, une « réalité infiniment plus grande » que celle du monde physique et psychique¹³¹. De fait, la catégorie même de *réalité* ne convient, à proprement parler, qu'à l'*esprit* seul : « L'esprit est la plus authentique des réalités », parce qu'il relève de la « vie intérieure, concrète de l'homme »¹³², qui est la plus réelle par rapport aux substances du monde extérieur. A la différence du monde d'objets qui possède une « réalité de nature », l'esprit seul possède une « réalité de liberté »¹³³, qui lui confère une valeur supérieure et une primauté sur la nature. On a ici un aspect particulier de la pensée de Berdiaev, auquel on reviendra.

¹²⁵ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* (trad. par S. Jankelevitch), Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1946, p. 103.

¹²⁶ N. BERDIAEV, *EAS*, p. 121. Aussi N. BERDIAEV, *ME*, p. 68.

¹²⁷ En ce qui concerne la définition de l'esprit comme liberté, Berdiaev est influencé par Hegel, « le premier à vouloir créer une philosophie de l'esprit », cf. N. BERDIAEV, *ER*, p. 34 et 36.

¹²⁸ N. BERDIAEV, *ME*, p. 167 : « La personne est totalitaire, elle réunit en elle et l'esprit, et l'âme et le corps ».

¹²⁹ N. BERDIAEV, *EL*, p. 31.

¹³⁰ N. BERDIAEV, *ER*, p. 6.

¹³¹ N. BERDIAEV, *EL*, p. 33.

¹³² N. BERDIAEV, *ER*, p. 20.

¹³³ N. BERDIAEV, *ER*, p. 9.

Toutefois, cette distinction en l'homme entre l'ordre spirituel et l'ordre naturel n'implique aucunement une division entre les deux, un reniement du naturel (âme et corps) au profit du spirituel¹³⁴ : « Le principe spirituel n'est nullement opposé au corps humain, à la substance physique naturelle de l'homme, qui le rattache à la vie du monde naturel »¹³⁵. Loin de se tenir à l'écart du naturel, l'esprit comprend à la fois l'âme et le corps, en les vivifiant, en les imprimant une autre qualité, en les transférant dans un autre ordre d'existence. De plus, la forme même du corps exprime, selon Berdiaev, une « victoire de l'esprit sur le chaos de la nature », car le corps humain, surtout son *visage*, est non seulement un phénomène physique et psychique, mais aussi une « manifestation de l'esprit »¹³⁶. Grâce à son union avec l'esprit, le corps peut ainsi se retirer du « royaume de la nature », auquel il appartient, pour passer dans l'ordre de l'esprit et appartenir à la personne¹³⁷. C'est ainsi qu'on comprend pourquoi la distinction berdiaévienne *esprit – nature*, conçue comme une distinction entre deux ordres d'existence, ne peut être analogue à l'antithèse spiritualiste *âme – corps*, conçue comme une distinction entre deux éléments opposés mais appartenant au même ordre d'existence, à savoir la nature.

Après avoir convenu que l'esprit n'est pas une substance ou une réalité objective relevant du naturel, persiste toujours la question : qu'est-ce que l'esprit ? Tout en soulignant à maintes reprises l'impossibilité d'élaborer un concept rationnel de l'esprit, Berdiaev tente cependant de livrer plusieurs réponses, en fonction de ses caractères. Ainsi, l'esprit est l'« élément divin dans l'homme », l'« acte créateur »¹³⁸ ou l'« énergie active » venant d'une sphère supérieure¹³⁹ comme un « souffle divin » qui pénètre en l'homme¹⁴⁰. Il est « la vie, l'expérience, la destinée »¹⁴¹ de l'homme et, par conséquent, il ne peut être connu que dans une expérience de vie spirituelle. Parmi ses caractères, on peut considérer « la liberté, le sens, l'activité créatrice, l'intégralité, l'amour, la valeur, la tendance vers un monde supérieur et l'union avec celui-ci »¹⁴². Cela revient à dire que l'esprit, dans l'acception berdiaévienne, ne comporte pas une structure *ontologique*, il n'appartient pas à « l'être, en tant que catégorie

¹³⁴ N. BERDIAEV, *EL*, p. 31.

¹³⁵ N. BERDIAEV, « Personne humaine et marxisme », p. 198.

¹³⁶ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 33 : « L'esprit imprime une forme à l'âme et au corps, dont il réalise ainsi l'unité, au lieu d'étouffer et de détruire l'une et l'autre ».

¹³⁷ N. BERDIAEV, « Personne humaine et marxisme », p. 199.

¹³⁸ N. BERDIAEV, *ER*, p. 42.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 46.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 11.

¹⁴¹ N. BERDIAEV, *EL*, p. 32.

¹⁴² N. BERDIAEV, *ER*, p. 41.

rationnelle »¹⁴³, d'où l'impossibilité de corréler sa philosophie de l'esprit et l'ontologie des métaphysiques naturalistes : « Penser l'esprit comme étant l'Être, c'est le penser à la manière naturaliste, comme étant nature, objet, alors que l'esprit n'est ni nature, ni objet, ni Être »¹⁴⁴. En revanche, l'esprit de Berdiaev comporte une structure *axiologique*, compte tenu de ses caractères évoqués ci-dessus : « L'esprit a un caractère axiologique, l'esprit n'est pas la nature, pas même une nature psychique, il est la vérité, la beauté, la bonté, la signification, la liberté »¹⁴⁵. C'est là que nous repérons une divergence fondamentale par rapport à l'esprit chez le théologien Boulgakov. Selon ce dernier, l'esprit possède, rappelons-nous, sa propre *nature spirituelle*, il est un facteur mystérieux d'origine divine rejoignant la nature humaine psycho-physique, en sorte que l'homme renferme en soi *deux natures* faisant de lui un homme-dieu. Selon Berdiaev, l'homme ne comprend qu'une seule nature, car son esprit n'a pas une nature propre :

« Cela ne signifie pas qu'il existe, pour ainsi dire, dans l'homme, à côté de sa nature psychique et corporelle, une nature spirituelle... L'homme est un être spirituel, il possède une énergie spirituelle, mais il n'a pas une *nature spirituelle objective* s'opposant à ses natures psychique et corporelle... Le principe spirituel n'est pas un principe objectif »¹⁴⁶ (nous soulignons).

Toutefois, ce caractère axiologique de l'esprit n'exclut pas un certain type d'ontologie qui lui est propre. L'observation d'Indinopulos évoquant une « ontologie de l'esprit »¹⁴⁷ s'avère juste, même si Berdiaev n'emploie jamais ce syntagme. Lorsqu'il refuse d'appliquer la catégorie de l'être à l'esprit, Berdiaev n'envisage que l'être substantialisé et objectivé des métaphysiques naturalistes¹⁴⁸, c'est-à-dire l'être statique et immobile¹⁴⁹, « équivalant au déterminisme »¹⁵⁰. Mais il existe, selon lui, une autre catégorie de l'être, foncièrement *dynamique* et donc équivalant à la *liberté*, qui représente l'être au sens authentique et qu'il n'hésite pas à attribuer à l'esprit. Dans l'acception de notre philosophe, cet « être est action et non substance, mouvement et non

¹⁴³ N. BERDIAEV, *ER*, p. 9.

¹⁴⁴ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 81. Aussi N. BERDIAEV, *ER*, p. 40.

¹⁴⁵ N. BERDIAEV, *ER*, p. 50.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 11. « Spirit is not a nature within man, distinct from the nature of soul and body, but rather an immanently acting within it gracious power (breath and breathing), the utmost quality of man », cf. N. BERDIAEV, « The problem of Man », sur http://www.berdyayev.com/berdiaev/berd_lib/1936_408.html

¹⁴⁷ T. S. INDINOPULOS, « Nicolas Berdyayev's Ontology of Spirit », *The Journal of Religion*, 1 (1969), p. 84-93.

¹⁴⁸ N. BERDIAEV, *EL*, p. 25.

¹⁴⁹ N. BERDIAEV, *ER*, p. 42 : « l'esprit ne peut se définir par l'être, qui a une forme complètement finie, qui est pour ainsi dire statique ».

¹⁵⁰ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 91.

immobilité, vie et non chose »¹⁵¹, et c'est précisément cette acception dynamique de l'être qui se trouve à la base de sa définition de l'esprit en tant qu'*acte créateur*. Dit autrement, il admet que l'esprit est l'être, mais non au sens où la nature objective est reconnue comme l'être¹⁵². De plus, le « seul être authentique » est celui de l'esprit¹⁵³, en sorte que « notre réveil spirituel est un réveil à l'être authentique »¹⁵⁴. La connaissance de l'être est ainsi possible seulement dans et à travers l'*existence humaine*¹⁵⁵. Sachons que cette ontologie particulière de l'esprit, concevant l'*être en tant que liberté*, relève de la manière dont Berdiaev décrit la *double origine* de l'esprit :

« L'esprit vient de Dieu. L'esprit n'est pas créé par Dieu comme l'est la nature, il émane de Dieu, il est versé, insufflé par Dieu à l'homme. C'est l'image biblique de l'esprit. L'esprit pourtant ne procède pas seulement de Dieu, mais encore de la liberté originelle, préontique, de l'*Ungrund* »¹⁵⁶ (l'auteur souligne).

On reviendra ultérieurement sur cette liberté préontique, en laquelle l'esprit puise son origine. Retenons pour le moment que c'est en vertu de cette origine mystérieuse ou supra-rationnelle que l'esprit peut être défini à la fois comme « liberté en Dieu » et « liberté par rapport à Dieu ». Sans son origine dans l'*Ungrund*, l'esprit ne serait pas, au sens de Berdiaev, une liberté réelle par rapport à Dieu, il ne serait qu'une liberté en Dieu.

Mais une fois éclairé la constitution de l'esprit en tant que liberté, il importe de répondre brièvement à la question : qu'est-ce que la *nature* que Berdiaev oppose à l'esprit ? Comme évoqué, le terme « nature » est, pour lui, synonyme de « détermination extérieure »¹⁵⁷, face à laquelle l'esprit, en tant que détermination intérieure¹⁵⁸, doit résister. Dans le royaume de la nature, Berdiaev place non seulement le corps et l'âme, mais tout ce qui est distinct de l'esprit, à savoir le monde physique où règnent la nécessité et la causalité : « Le monde matériel constitue, dit-il, la perte de la liberté de l'esprit. C'est pour cette raison qu'agit en lui une causalité physique

¹⁵¹ N. BERDIAEV, *EL*, p. 26 ; voir aussi p. 37-38 : « L'être se révèle dans sa nature intérieure en tant que vie, expérience spirituelle, destinée, mystère divin, et non en tant que substance ou nature objective ».

¹⁵² *Ibidem*, p. 30 : « L'esprit n'est pas la réalité et l'être, au sens où la nature est reconnue comme réalité et être. C'est précisément la faute que commet la théologie naturaliste ».

¹⁵³ N. BERDIAEV, *ER*, p. 13.

¹⁵⁴ N. BERDIAEV, *EL*, p. 65.

¹⁵⁵ N. BERDIAEV, « The problem of Man », sur http://www.berdyayev.com/berdiaev/berd_lib/1936_408.html

¹⁵⁶ N. BERDIAEV, *ER*, p. 42-43.

¹⁵⁷ N. BERDIAEV, « Personne humaine et marxisme », p. 183.

¹⁵⁸ N. BERDIAEV, *ER*, p. 41 : « L'esprit est l'intérieur par rapport à l'extérieur, à tout ce qui dépend de l'extérieur. L'intérieur est le symbole de l'esprit ».

extérieure, qui crée l'ordre indispensable de la nature, le déterminisme »¹⁵⁹. Les critiques de Berdiaev perçoivent ici une influence gnostique¹⁶⁰, dans la mesure où le « monde lui-même est le résultat de la chute »¹⁶¹ produite dans l'ordre spirituel. Pour ne retenir qu'un exemple, Zenkovsky observe à juste titre que « la nature, tout le „naturel” a toujours eu très peu de valeur aux yeux de Berdiaev »¹⁶², et estime que son personnalisme se transforme, par conséquent, en un « solipsisme métaphysique » qui « craint tout contact avec le monde »¹⁶³. Ces critiques semblent être justifiées par les aveux de Berdiaev lui-même dans son *Autobiographie*, où il confie avoir éprouvé tout au long de sa vie la « solitude », la « séparation douloureuse de ce monde actuel », le « sentiment d'être étranger au monde », un monde qui lui serait « absolument étranger » sans Dieu : « Ma tendance révolutionnaire, anarchiste, souhaiterait, déclare-t-il, détruire ce monde hostile »¹⁶⁴. Enfin, pour répondre à notre question, Berdiaev comprend par le terme de *nature* le « monde de l'objectivation, c'est-à-dire de l'extériorisation, de la détermination, de l'impersonnel »¹⁶⁵, donc tout ce qui s'oppose à la liberté de l'esprit.

Si nous avons insisté jusqu'ici sur la distinction *esprit – nature*, c'est parce que d'elle dépend la compréhension de la *personne* chez Berdiaev, dans la mesure où l'esprit est corrélatif de la personne¹⁶⁶. À vrai dire, notre philosophe ne cesse de signaler que la « personne est une catégorie de l'esprit, non de la nature », elle est la « victoire de l'élément spirituel » sur la nature¹⁶⁷, l'« œuvre de l'esprit s'emparant de la nature »¹⁶⁸ : « La personne est esprit, et par suite opposée à la chose et au monde des choses, opposée aux phénomènes naturels »¹⁶⁹. Cela étant, une deuxième distinction censée éclairer davantage son approche personnaliste est celle entre le *sujet* et l'*objet*.

¹⁵⁹ N. BERDIAEV, *EL*, p. 127.

¹⁶⁰ Il convient ici de noter cet aveu de Berdiaev lui-même : « J'ai cependant toujours été plus attiré par la mystique gnostique et la mystique prophétique que par la mystique ayant reçu l'approbation officielle de l'Église, celle qui a été reconnue comme la mystique orthodoxe, quoiqu'elle mériterait mieux le nom d'ascèse », cf. N. BERDIAEV, *EAS*, p. 111. Voir aussi p. 205 : « Je sentais une parenté spirituelle quant au problème du mal, avec Marcion et les gnostiques, avec Dostoïevski et Kierkegaard ».

¹⁶¹ N. BERDIAEV, *EL*, p. 42.

¹⁶² B. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe*, vol. 2, note 95, p. 332.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 336

¹⁶⁴ N. BERDIAEV, *EAS*, p. 405-406.

¹⁶⁵ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 103.

¹⁶⁶ N. BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 120 : « L'esprit n'est pas principe mais personne, c'est-à-dire forme supérieure d'existence ».

¹⁶⁷ N. BERDIAEV, « The problem of Man », sur http://www.berdiaev.com/berdiaev/berd_lib/1936_408.html

¹⁶⁸ N. BERDIAEV, *ME*, p. 166 : « Point de personne sans travail de l'esprit sur la constitution physique et psychique de l'homme ».

¹⁶⁹ N. BERDIAEV, *ME*, p. 169, 179.

b) Le sujet et l'objet

Le théologien Clément affirme que le personalisme russe dans son ensemble « se précise surtout par rapport à la grande pensée allemande »¹⁷⁰. Or cette assertion se vérifie une fois de plus chez Berdiaev, dans sa distinction entre *sujet* et *objet*. Selon ce dernier, la philosophie grecque était tournée vers l'objet, tandis que la philosophie germanique, principalement grâce à la « révolution » de Kant, se tourne vers le sujet, le moi¹⁷¹, lequel constitue un « thème chrétien »¹⁷² : « Désormais l'être ne peut plus être cherché que dans le sujet et celui-ci en reçoit, dans l'intimité de son existence, un caractère ontologique »¹⁷³, pour autant que « le sujet est lui-même être et communique au mystère de l'être »¹⁷⁴. En d'autres termes, c'est le sujet, non l'objet, qui appartient à l'*être authentique*¹⁷⁵, raison pour laquelle toute recherche visant l'être doit se pencher sur le sujet. On a ici une manière différente d'exprimer ce qui a déjà été énoncé relativement à l'esprit en tant que participant à l'être authentique. L'*esprit* est, chez Berdiaev, corrélatif du *sujet*, car il « se révèle au cœur du sujet »¹⁷⁶, en sorte que le sujet se définit lui aussi comme *acte*, et non substance¹⁷⁷. Voici un texte soulignant cette corrélation entre esprit et sujet :

« L'esprit se découvre dans le sujet, non dans l'objet. Dans l'objet, on ne peut trouver que l'objectivation de l'esprit... Mais l'esprit n'existe pas dans l'objet, il n'existe que dans le sujet. Seul le sujet est existentiel ; il a seul une existence propre. L'objet est un produit du sujet. Le sujet, par contre, est une créature de Dieu et c'est pourquoi il lui a été donné une existence originelle »¹⁷⁸.

Grâce à cette corrélation, les caractères de l'esprit sont appropriés par le sujet, surtout l'« activité »¹⁷⁹ et la « liberté »¹⁸⁰, de telle façon que Berdiaev puisse qualifier sa philosophie

¹⁷⁰ O. CLÉMENT, *Berdiaev. Un philosophe russe en France*, p. 48.

¹⁷¹ N. BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 13 ; aussi p. 39 : « La philosophie kantienne est un retour à la philosophie du moi, du sujet, s'opposant à la philosophie du monde, de l'objet ». La même assertion se retrouve dans N. BERDIAEV, *ME*, p. 16.

¹⁷² N. BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 20.

¹⁷³ N. BERDIAEV, *ME*, p. 54.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 55.

¹⁷⁵ N. BERDIAEV, *ER*, p. 13 : « Le sujet lui-même est être, si l'on tient absolument à se servir de ce mot, et le seul être authentique est celui du sujet ».

¹⁷⁶ N. BERDIAEV, *ME*, p. 77 ; N. BERDIAEV, *ER*, p. 19-20 et 61.

¹⁷⁷ N. BERDIAEV, « The problem of Man », sur http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1936_408.html. N. BERDIAEV, *ER*, p. 11 : « Le sujet n'est pas substance..., le sujet est acte ».

¹⁷⁸ N. BERDIAEV, *ER*, p. 10.

¹⁷⁹ N. BERDIAEV, *ME*, p. 77 : « L'activité n'appartient qu'au sujet..., puisqu'elle est l'essence de l'esprit qui est sujet ».

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 81 : « Le sujet ne peut être existentiel sans être libre » (l'auteur souligne).

comme étant à la fois une « philosophie de l'esprit » et une « philosophie du sujet »¹⁸¹. Mais qu'est-ce que le sujet dans son acception ? Par rapport à l'objet dépourvu de vie intérieure et donc de liberté, le sujet berdiaévien possède une vie intérieure, libre et créatrice, en vertu de laquelle il échappe au déterminisme du processus naturel. C'est la raison pour laquelle seul le sujet est « existentiel », ou plus précisément renferme en soi le « centre existentiel »¹⁸². Or cette *existence* authentique lui confère par la suite la qualité de *réalité* authentique, dont l'objet n'est qu'un simple symbole : « Dans l'objet on ne rencontre aucune réalité, mais seulement un symbole de la réalité. La réalité est toujours dans le sujet »¹⁸³. En ce sens, le monde des objets, que Berdiaev appelle aussi « l'objectivité », ne constitue pas le monde réel authentique¹⁸⁴, ce n'est qu'un état déchu du monde réel, monde qui relève de l'ordre de la subjectivité : « seul le sujet est existentiel » et « en lui seul se reconnaît la réalité »¹⁸⁵. En empruntant la terminologie kantienne, on pourrait dire que le sujet est la « chose en soi », la réalité, tandis que l'objet est toujours un « phénomène », une apparence pour le sujet : « Être objet veut dire être pour le sujet ; l'objet est toujours quelque chose qui apparaît à quelqu'un d'autre »¹⁸⁶.

Ainsi, si nous mettons en exergue l'antithèse *sujet – objet* dans cette analyse, c'est précisément parce qu'elle est indispensable pour comprendre le concept de personne chez Berdiaev : « La personne est, souligne-t-il, un sujet, et non un objet parmi tant d'autres, elle a ses racines dans le plan intérieur de l'existence, c'est-à-dire dans le monde de l'esprit, dans le monde de la liberté »¹⁸⁷. En somme, corrélative de *l'esprit libre*, la personne devient également corrélative du *sujet existentiel*.

Il convient ici d'évoquer l'idée de *l'objectivation*, considérée par Berdiaev lui-même comme une « idée fondamentale » de sa philosophie¹⁸⁸. Pour autant que le sujet relève de

¹⁸¹ N. BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 62.

¹⁸² N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 43.

¹⁸³ N. BERDIAEV, *ER*, p. 67 ; voir aussi p. 73 : « le monde objectif visible n'est qu'une symbolisation du monde spirituel ».

¹⁸⁴ N. BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 66 : « Rien de plus erroné que de confondre l'objectivité avec la réalité. „L'objectif" est ce qu'il y a de moins réel, de moins existentiel ».

¹⁸⁵ N. BERDIAEV, *EAS*, p. 364 : « Le monde existe réellement dans le sujet ».

¹⁸⁶ N. BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 66. Aussi N. BERDIAEV, *ER*, p. 11 : « Etre objet signifie exister pour le sujet, car l'objectif ne peut apparaître tel qu'à un sujet ».

¹⁸⁷ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 26 ; aussi p. 22 : « la personne ne peut être connue qu'en tant que sujet, car c'est dans son subjectivisme infini que réside le mystère de l'existence ». Consulter aussi N. BERDIAEV, « The problem of Man », sur http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1936_408.html : « Person is contrary to thing, contrary to the world of objects, it is an active subject, an existential center ».

¹⁸⁸ N. BERDIAEV, *EAS*, p. 363.

l'*existence authentique*, l'objet ou le monde des objets relève, quant à lui, de l'ordre de l'*objectivation*, défini comme un « état d'esclavage, de liberté perdue, d'hostilité, d'isolement, d'expulsion au dehors, de soumission à la nécessité »¹⁸⁹. *Exister* signifie « habiter en soi, dans son monde authentique », tandis que *s'objectiver* signifie, pour l'esprit, « être jeté dans le monde biologique et social »¹⁹⁰ qui détermine du dehors et dépersonnalise. La tragédie de l'esprit découle de ce qu'il ne peut demeurer en soi et que la sortie de soi équivaut toujours à l'*objectivation*. Lorsque l'esprit se projette à l'extérieur et s'exprime au dehors, il s'*objective*, c'est-à-dire qu'« il pénètre dans l'objet »¹⁹¹ et « s'enracine dans le monde déchu »¹⁹². Or, « qui dit objet dit détermination extérieure, extériorisation, dépersonnalisation »¹⁹³. Perçue comme esclavage ou asservissement à l'*objectivité*, l'*objectivation* n'est que l'« aliénation de l'esprit par rapport à lui-même »¹⁹⁴. De cette façon, le combat pour la *personne* est le combat mené contre l'*objectivation*, donc un combat pour l'esprit, pour le sujet : « La personne, dans son autoréalisation, doit combattre l'*objectivation* qui l'assujettit, l'aliénation et l'extériorisation »¹⁹⁵.

En fin de compte, pour résumer, la distinction *objet – sujet* n'est que l'« opposition entre l'*objectivation*, d'une part, et l'*existence* et la liberté, de l'autre »¹⁹⁶, ce que Berdiaev lui-même qualifie comme étant une « idée centrale » de sa philosophie. Mais pour mieux comprendre, il importe à présent de se pencher sur son concept de *liberté*.

c) La liberté et l'être

La troisième distinction, qui explique davantage les deux précédentes, ainsi que le concept de personne, est celle entre *liberté* et *être*. En parlant de sa réflexion philosophique, Berdiaev déclare : « Le point de départ de ma vision philosophique du monde est la primauté de la liberté sur l'être »¹⁹⁷. A vrai dire, cette primauté de la liberté sur l'être, sur le monde¹⁹⁸, constitue l'« idée métaphysique fondamentale » sur laquelle repose sa vie philosophique¹⁹⁹. Notons que Berdiaev envisage ici, non l'être authentique, inhérent à l'esprit, au sujet, mais l'être,

¹⁸⁹ N. BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 73.

¹⁹⁰ N. BERDIAEV, *ME*, p. 64.

¹⁹¹ N. BERDIAEV, *ER*, p. 62-63.

¹⁹² N. BERDIAEV, *ME*, p. 66.

¹⁹³ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 105.

¹⁹⁴ N. BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 77.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 159.

¹⁹⁶ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 9-10.

¹⁹⁷ N. BERDIAEV, « My philosophic world-outlook », http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1952_476.html

¹⁹⁸ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 9.

¹⁹⁹ N. BERDIAEV, *EAS*, p. 126, 365.

tel qu'il est construit par la philosophie, l'être de l'ontologie, conçu comme « nature, entité ou essence », c'est-à-dire l'« être en tant qu'objet » ou l'« être extériorisé », dont le règne est l'ordre immuable et la détermination²⁰⁰. C'est ainsi que s'explique pourquoi Berdiaev assimile souvent la dualité entre *liberté* et *être* à la dualité entre *liberté* et *détermination*²⁰¹, ou à la dualité entre *liberté* et *nécessité*²⁰².

Mais comment comprend Berdiaev la liberté ? Qu'est-ce que la liberté pour celui qui reconnaît avoir éprouvé une « folle passion de la liberté et du principe de la personne »²⁰³ ? Tout d'abord, il faut préciser que cette liberté, enracinée dans l'ordre de l'esprit, n'a rien à voir avec le *libre arbitre*, enraciné dans l'ordre de la volonté et contraint à choisir entre le bien et le mal. La première est une « catégorie spirituelle et religieuse », une « pénétration dans un autre ordre de l'être », tandis que le dernier est une « catégorie naturaliste »²⁰⁴. Il va de soi que l'intérêt de Berdiaev gravite autour de cette *liberté spirituelle*, dans la mesure où elle constitue l'« indépendance et la détermination intérieure de la personne »²⁰⁵. S'appropriant la définition classique, le philosophe russe désigne cette liberté, essentielle dans la construction de son personnalisme, comme une *auto-détermination issue du dedans*, de la profondeur de l'esprit et s'opposant à toute détermination extérieure²⁰⁶.

En traitant de l'esprit ci-dessus, nous avons mentionné, sans détailler, qu'il doit sa liberté constitutive à une double origine : en l'*Ungrund* (l'Indéterminé) et en Dieu. Cela revient à dire qu'il y a, selon Berdiaev, deux catégories de libertés, étant donné le fait que : a) de l'*Ungrund* émerge la « liberté irrationnelle initiale », perçue comme point de départ et comme voie, car elle précède le bien et le mal et détermine leur choix – c'est la liberté par laquelle l'homme accepte Dieu ou non, accueille la vérité ou non ; b) et de Dieu émerge la « liberté rationnelle », perçue comme liberté finale dans la vérité et le bien, comme but atteint, comme liberté en Dieu – c'est la liberté authentique que l'homme atteint après avoir soumis en lui-même la nature au principe spirituel²⁰⁷. Comme précisé, cette dernière relève de Dieu, tandis que la liberté irrationnelle

²⁰⁰ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 87-88.

²⁰¹ N. BERDIAEV, *ER*, p. 19.

²⁰² N. BERDIAEV, *ME*, p. 128.

²⁰³ N. BERDIAEV, *EAS*, p. 69.

²⁰⁴ N. BERDIAEV, *EL*, p. 123-126.

²⁰⁵ N. BERDIAEV, *EAS*, p. 72.

²⁰⁶ N. BERDIAEV, *EL*, p. 127.

²⁰⁷ N. BERDIAEV, *EL*, p. 130. Voir également l'étude de N. BERDIAEV, « The metaphysical problem of Freedom », sur http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1928_329.html

relève de l'*Ungrund*, concept emprunté au mystique allemand J. Böhme (1575-1624). Si la personne humaine ne possédait que la liberté reçue de Dieu, elle n'aurait aucune liberté *par rapport* à Dieu, aucune liberté tirée d'elle-même, ce qui chargerait Dieu de la responsabilité du mal et de la souffrance dans le monde²⁰⁸. Cette liberté serait même, insiste Berdiaev, une liberté « fictive », pour autant qu'elle serait « exclusivement au pouvoir de Dieu » et « totalement déterminée par Lui »²⁰⁹.

En revanche, c'est grâce à l'*Ungrund*, perçu comme *liberté primordiale*, que Dieu est exonéré de la responsabilité du mal dans le monde. Selon Berdiaev, cette « doctrine géniale » de l'*Ungrund*²¹⁰ fait de Böhme le « fondateur de la philosophie de la liberté »²¹¹, ou du « volontarisme métaphysique original »²¹² : « Böhme est apparemment le premier dans l'histoire de la pensée humaine qui ait placé la liberté au fondement primordial de l'être, plus profondément que tout être et antérieurement à lui »²¹³. Sa doctrine de l'*Ungrund* marque, pour Berdiaev, une victoire du volontarisme sur l'ontologie intellectualiste médiévale. Afin de comprendre cette assertion, il faut répondre à la question : qu'est-ce que l'*Ungrund*, l'abîme primordial et irrationnel, dans l'acception de Berdiaev ? Reprenons ici un passage important :

« L'*Ungrund* n'est l'être, il est plus primitif et plus profond que l'être. L'*Ungrund* n'est „rien” par rapport à tous les „quelque-choses” qui appartiennent à l'être, mais il est moins négation absolue de l'être (ouk on) que ce non-être relatif que les Grecs appelaient *mè on*. Böhme dépasse pourtant les limites de la pensée grecque, de l'intellectualisme grec, de l'ontologie intellectualiste. L'*Ungrund* est plus profond que Dieu... La meilleure interprétation de l'*Ungrund* serait de le comprendre comme liberté première, préontologique. La liberté est plus primitive que l'être. La liberté n'est pas créée. C'est ainsi que je propose d'entendre l'*Ungrund* »²¹⁴.

Défini donc par Berdiaev comme « liberté insondable, originelle, méonique et incréée »²¹⁵, cet *Ungrund* ou Néant primordial est antérieur, non seulement à l'*être*, mais aussi au *Dieu-Créateur*. On a ici un aspect particulier de la pensée philosophique de Berdiaev, qui lui a valu

²⁰⁸ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 40.

²⁰⁹ N. BERDIAEV, « L'„Ungrund” et la liberté », in J. BÖHME, *Mysterium magnum*, vol. 1, p. 14.

²¹⁰ N. BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 122.

²¹¹ N. BERDIAEV, « L'„Ungrund” et la liberté », in J. BÖHME, *Mysterium magnum*, vol. 1, p. 25.

²¹² *Ibidem*, p. 16.

²¹³ N. BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 128.

²¹⁴ N. BERDIAEV, *ER*, p. 182.

²¹⁵ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 48.

nombre de critiques. Cette volonté indéterminée, cette liberté incréée n'est pas le Créateur du monde ; elle est l'abîme irrationnel d'où émerge éternellement la Trinité, laquelle crée le monde à partir du même abîme²¹⁶ : « Du Néant divin, de l'*Ungrund* naît la Trinité, naît le Dieu-Créateur, et sa création du monde constitue déjà un acte secondaire »²¹⁷.

De plus, concernant le rapport entre cet *Ungrund* et Dieu, il y a un aspect important qui dissocie Berdiaev de Böhme. Tandis que ce dernier pense l'*Ungrund* à l'intérieur de Dieu lui-même, Berdiaev le place, quant à lui, en dehors de Dieu : « J'interprète l'*Ungrund* de Böhme, comme la liberté première, précédant l'être. Pour Böhme, elle se situe en Dieu, comme son principe secret — pour moi, c'est en dehors de Dieu »²¹⁸. De cette manière, le Dieu-Créateur n'est plus tout-puissant sur le *non-être*, sur la liberté incréée, car son pouvoir s'exerce et se limite seulement au niveau de l'*être*²¹⁹. C'est ainsi que le seul facteur responsable du mal dans le monde est la liberté originelle enracinée dans l'*Ungrund*, dans le *μη ὄν*²²⁰, pour autant qu'elle n'est plus créée par Dieu ni déterminée par Lui : « c'est de l'*Ungrund* que se révèle Dieu, comme c'est de lui également que se révèle la liberté. Dès lors le Dieu-Créateur est absous de toute responsabilité quant à la liberté qui a engendré le mal »²²¹. Si le mal est possible, c'est parce qu'il existe au fondement de l'être « quelque chose qui n'est pas Dieu »²²², à savoir l'*Ungrund*, la liberté indéterminée.

Cela étant, on comprend maintenant le sens berdiaévien de l'antithèse *liberté – être*, plus précisément la primauté de la liberté sur l'être, ainsi que son importance dans la construction du personnalisme de Berdiaev : « Le personnalisme postule le primat de la liberté sur l'être »²²³. L'esprit humain tire sa liberté constitutive de l'*Ungrund*, et non de son être naturel (âme et corps), toujours soumis aux lois contraignantes de la nature²²⁴. Si sa liberté découlait de la nature, elle serait alors déterminée par cette nature substantielle. Or, « la liberté n'est pas déterminée par

²¹⁶ N. BERDIAEV, *ER*, p. 177.

²¹⁷ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 41. Aussi N. BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 125 : « L'*Ungrund* divin précède la naissance dans l'éternité de la Trinité Divine. Dieu s'engendre, se réalise lui-même en partant du Rien-Divin ».

²¹⁸ N. BERDIAEV, *EAS*, p. 126-127. Consulter aussi N. BERDIAEV, « L'„Ungrund” et la liberté », in J. BÖHME, *Mysterium magnum*, vol. 1, p. 26.

²¹⁹ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 42.

²²⁰ N. BERDIAEV, « L'„Ungrund” et la liberté », in J. BÖHME, *Mysterium magnum*, vol. 1, p. 18 : « Les racines de la liberté plongent dans le Néant, dans le *μη ὄν*, elle est l'Indéterminé ».

²²¹ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 42.

²²² N. BERDIAEV, « L'„Ungrund” et la liberté », in J. BÖHME, *Mysterium magnum*, vol. 1, p. 21.

²²³ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 82.

²²⁴ N. BERDIAEV, *EL*, p. 127.

la nature, car la liberté elle-même détermine la nature »²²⁵. De ce fait, à l'origine de l'homme se trouve d'une part *Dieu*, qui lui crée la *nature*, et d'autre part, l'*Ungrund*, sans fond et sans base, d'où surgit sa *liberté incréée*²²⁶, mais non divine. Dit autrement, « l'homme est à la fois l'enfant de Dieu et l'enfant de la liberté, du néant, du non-être, du méon »²²⁷. Ainsi, en tant qu'enfant de la liberté, il appartient à l'ordre de l'*esprit*, et donc à l'ordre de la *personne*, vu la corrélation déjà signalée entre esprit et personne²²⁸.

C'est de là qu'émerge la thèse fondamentale de Berdiaev, saisissant un lien indissoluble, non entre être et personne²²⁹, mais entre liberté et personne : « La personne est liée à la liberté : sans liberté, point de personne »²³⁰. D'où l'aveu de Berdiaev concernant la particularité de sa réflexion philosophique : « Les thèmes „personnalité et liberté” sont devenus pour toute la vie mes thèmes favoris »²³¹. La liberté constitue une condition vitale pour l'existence de la personne²³², de telle sorte qu'une méconnaissance de la liberté entraîne forcément une méconnaissance de la personne²³³. C'est pourquoi Berdiaev situe la liberté à la base de sa philosophie, l'aborde presque dans tous ses ouvrages²³⁴ et n'hésite pas à se présenter comme un « philosophe de la liberté »²³⁵, dévoué à vie au « culte de la liberté »²³⁶. A cet égard, les opinions des chercheurs divergent radicalement. Clément, l'un de ses sympathisants, le considère comme un « prophète de la liberté chrétienne » ayant mis en relief le « joyau de la tradition orthodoxe », à savoir l'impuissance indicible de Dieu devant la liberté mystérieuse de l'homme²³⁷. Tandis que Chestov, Zenkovsky²³⁸, McNamara²³⁹ et d'autres perçoivent dans sa

²²⁵ N. BERDIAEV, « The metaphysical problem of Freedom », sur http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1928_329.html

²²⁶ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 44, 78.

²²⁷ *Ibidem*, p. 42.

²²⁸ N. BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 120 : « L'esprit n'est pas principe mais personne ». Cf. aussi N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 71 : « l'esprit ne se manifestant que dans la personne ».

²²⁹ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 87 : « L'ordre hiérarchique de l'Être, s'étendant de Dieu jusqu'au dernier moucheron, est un ordre opprimant, applicable seulement aux objets et aux entités abstraites. Idéal ou réel, c'est un ordre qui étouffe et asservit, un ordre où il n'y a pas place pour la personne. La personne est en dehors de l'Être, elle est opposée à l'Être ».

²³⁰ N. BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 204.

²³¹ N. BERDIAEV, *EAS*, p. 159, 184.

²³² N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 27.

²³³ *Ibidem*, p. 86.

²³⁴ N. BERDIAEV, *EAS*, p. 127 : « D'ailleurs le problème de la liberté me retient dans tous mes livres ».

²³⁵ N. BERDIAEV, *EAS*, p. 65.

²³⁶ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 16.

²³⁷ O. CLEMENT, *Berdiaev. Un philosophe russe en France*, p. 239.

²³⁸ Cf. B. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe*, vol. 2, note 90, p. 331.

²³⁹ V. MCNAMARA, « Some Basic Notions of the Personalism of Nicolas Berdyaev », *Laval théologique et*

thèse de la liberté incréée, de l'*Ungrund*, une exaltation immesurée de l'homme et de sa liberté, conjuguée à un appauvrissement et abaissement de Dieu.

d) La personne et l'individu

Les trois types de distinctions aboutissent à la quatrième distinction qui traverse l'œuvre entière de notre philosophe, à savoir celle entre *personne* et *individu*. L'individu est une « catégorie naturaliste, biologique et sociologique »²⁴⁰. Il relève de l'ordre de la nature : du point de vue biologique, il fait partie de l'espèce, et du point de vue sociologique, de la société. Dit autrement, l'individu est toujours constitué comme « une partie d'un tout »²⁴¹, comme une partie indivisible du cosmos, de l'État, de la société, de la famille, *etc.* Il est engendré par un processus générique et biologique, le rattachant au monde matériel et objectif, raison pour laquelle il naît et meurt²⁴². L'individu est ainsi *déterminé* par l'hérédité génétique et sociale. En outre de cette *détermination*, il comporte également une disposition, une tendance d'affirmation *égoïste*, de séparation et de repliement sur soi :

« L'individu peut être défini comme étant une partie à la fois subordonnée à un Tout et comme un centre d'auto-affirmation égoïste. C'est pourquoi l'individualisme, dérivé du mot *individu*, loin de signifier l'indépendance par rapport à un tout, par rapport au processus cosmique, biologique ou social, signifie l'isolement de la partie subordonnée et sa révolte impuissante contre le Tout »²⁴³ (l'auteur souligne).

N'ayant pas d'existence indépendante de celle de l'espèce et de la société, l'individu est un « être entièrement générique et social »²⁴⁴. Il est une « catégorie sociologique » et, en tant que tel, il est subordonné à la société, au Tout social. Cela revient à dire que « l'individu fait partie du général et est subordonné au général »²⁴⁵, bien qu'il puisse s'en isoler, se révolter contre lui et s'opposer à lui sans succès.

Par contraste avec l'individu, la *personne* est une « catégorie spirituelle et religieuse »²⁴⁶, dans la mesure où elle relève de l'ordre de l'*esprit* et de la *liberté*, d'une part, et

philosophique, 2 (1960), p. 302.

²⁴⁰ N. BERDIAEV, « Personne humaine et marxisme », p. 179.

²⁴¹ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 36.

²⁴² N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 79. N. BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 158.

²⁴³ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 37.

²⁴⁴ N. BERDIAEV, « Personne humaine et marxisme », p. 180.

²⁴⁵ N. BERDIAEV, « The problem of Man », http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1936_408.html

²⁴⁶ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 79.

constitue l'*image et la ressemblance divines* en l'homme²⁴⁷, d'autre part : « En tant qu'image et ressemblance de Dieu, l'homme est une personne »²⁴⁸. La personne est l'image divine en l'homme, et en tant que telle, elle n'est pas un phénomène naturel, ne relève pas de l'ordre de la nature ou du monde objectif²⁴⁹ : « La personne constitue précisément l'image de Dieu en l'homme, et c'est pour cela qu'elle s'élève au-dessus de la vie naturelle »²⁵⁰. On a ici un aspect qui reconferme le rattachement de Berdiaev à la tradition russe, dont l'anthropologie est particulièrement marquée par la doctrine de l'image. En ce sens, le *Dictionnaire de la philosophie russe* retient que « l'anthropologie philosophique de Berdiaev repose sur l'idée de l'homme créé à l'image de Dieu et de l'humanisation de Dieu »²⁵¹. Il s'agit des deux thèses fondamentales qui se retrouvent, selon Berdiaev, à la base de l'anthropologie chrétienne, à savoir la thèse de l'homme image de Dieu et celle de Dieu incarné en l'homme²⁵².

Ainsi, en tant que catégorie *spirituelle*, et non biologique, la personne ne naît pas d'un père et d'une mère²⁵³ et ne meurt pas ; elle n'est pas le produit d'un processus génétique et social et n'est donc pas déterminée par l'hérédité²⁵⁴ : « elle est créée par Dieu ; elle est l'idée, le dessein de Dieu apparu dans l'éternité ; elle représente pour l'individu naturel une tâche à réaliser ; elle est une catégorie axiologique »²⁵⁵. La personne humaine, étant hors du monde, fait irruption dans l'ordre naturel. Elle représente une « valeur absolue et suprême », un « principe moral » impliquant l'existence et la valeur suprême de Dieu²⁵⁶, car « elle émane de Dieu, elle vient d'un autre monde »²⁵⁷. De ce fait, la personne ne peut jamais être pensée comme partie d'un tout quelconque, comme élément de quelque chose de général, de l'être universel, du monde ou de la société. Elle n'est pas une partie occupant une place quelconque dans une hiérarchie ontologique ou sociale, à côté de tant d'autres parties. Au contraire, la définition basique de la personne consiste, selon Berdiaev, à percevoir toujours en elle « un tout »²⁵⁸, donné dans le monde intérieur

²⁴⁷ N. BERDIAEV, *EL*, p. 205.

²⁴⁸ N. BERDIAEV, « My philosophic world-outlook », http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1952_476.html

²⁴⁹ N. BERDIAEV, *ME*, p. 174.

²⁵⁰ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 79.

²⁵¹ A. A. ERMITCHEV, P. CAUSSAT, « Berdiaev Nicolai », in *Dictionnaire de la philosophie russe*, p. 79.

²⁵² N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 76.

²⁵³ N. BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 158.

²⁵⁴ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 37.

²⁵⁵ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 79.

²⁵⁶ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 80.

²⁵⁷ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 37.

²⁵⁸ N. BERDIAEV, « Personne humaine et marxisme », p. 180.

de l'existence, et non dans le monde extérieur de la nature²⁵⁹. Il s'agit d'*un tout* qui porte en soi l'*universel*, non le général²⁶⁰ : « la personne ne fait pas partie de la société ; au contraire, la société fait partie de la personne, simplement comme son côté social. La personne ne fait pas non plus partie du monde, du cosmos ; au contraire, le cosmos fait partie de la personne »²⁶¹. Dit autrement, la personne humaine représente déjà, au sens de notre philosophe, un *microcosme* à l'état potentiel²⁶², qui renferme en soi l'universel, le cosmique et le social, grâce à l'image divine inhérente à elle²⁶³, ce qui la rend libre par rapport au monde des objets.

En conséquence, la complexité de l'homme découle du fait qu'il est à la fois un individu et une personne²⁶⁴ : « L'individu et la personne se trouvent réunis dans le même homme, non comme deux entités distinctes, mais comme deux qualifications, comme deux forces »²⁶⁵, l'une préoccupée égoïquement d'elle-même, et l'autre s'efforçant à surmonter son isolement égoïcentrique. L'individu naît dans le processus de l'ordre naturel, tandis que la personne reste à créer par l'idée de Dieu et par l'esprit libre²⁶⁶, elle est à réaliser par une constante victoire de l'esprit sur l'égoïsme de l'individu²⁶⁷. La personne est donc une création continue²⁶⁸.

En fin de compte, pour résumer ce chapitre, le personnalisme *dualiste*²⁶⁹ de Berdiaev s'appuie essentiellement sur quatre types de dualités ou primautés : a) la primauté de l'*esprit* sur la *nature* ; b) la primauté du *sujet* sur l'*objet* ; c) la primauté de la *liberté* sur l'*être* ; et d) la primauté de la *personne* sur l'*individu*, perçue aussi comme primauté de la *personne* sur le *général*. A cet effet, retenons ici un passage suggestif de Berdiaev lui-même : « C'est ainsi que les mobiles internes de ma philosophie se sont affirmés dès le début : primauté de la liberté sur l'être, de l'esprit sur la nature, du sujet sur l'objet, de la personne sur le général et l'universel, du dualisme sur le monisme, de l'amour sur la loi »²⁷⁰. Par contraste avec l'individu appartenant à l'ordre de l'*être*, *objectivé* et *naturalisé*, la personne appartient, quant à elle, à l'ordre de la

²⁵⁹ N. BERDIAEV, *ME*, p. 168.

²⁶⁰ L'universel = le concret ; le général = l'abstrait ; cf. N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 40.

²⁶¹ N. BERDIAEV, « The problem of Man », http://www.berdiaev.com/berdiaev/berd_lib/1936_408.html

²⁶² N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 9.

²⁶³ N. BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 159.

²⁶⁴ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 83.

²⁶⁵ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 38.

²⁶⁶ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 80.

²⁶⁷ N. BERDIAEV, « Personne humaine et marxisme », p. 182 : « La réalisation de la personne suppose un processus créateur s'en allant dans l'infini. La personne est acte ».

²⁶⁸ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 22.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 39 : « Le personnalisme est une philosophie dualiste, et non moniste ».

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 8. Pour plus de détails voir N. BERDIAEV, *ME*, p. 30.

liberté, constitutive de l'*esprit* et du *sujet*. Cela revient à dire que l'individu est déterminé par les *lois* qui gouvernent l'être, tandis que la personne ne se conforme à aucune loi extérieure et ne se réalise que dans l'*amour* inhérent à l'ordre de la liberté, dans le « libre amour »²⁷¹. Par conséquent, le chapitre qui suit s'intéresse à une autre particularité de la pensée de Berdiaev, à savoir la dimension *communautaire* de la personne et l'*amour* qui lui est sous-jacent.

2. La communion en tant qu'unité d'amour

A ce sujet, il est essentiel de consulter l'ouvrage *Moi et le monde des objets* de 1934, considéré par l'auteur lui-même comme un essai de « philosophie de la solitude et de la communauté ». Le moi appartient au domaine de l'*existence*, non de l'objectivité. Il est « initial et primitif », et de par sa nature, il est *liberté*²⁷², mais il n'est pas une personne d'emblée : « Le moi, ce n'est pas encore la *personne*. Il faut qu'il le devienne : c'est à quoi concourt la *communion* avec le *toi* et le *nous* »²⁷³. Mais la communion authentique ne s'accomplit que *dans l'amour*, le seul à même de mener le moi vers le toi et vice-versa, afin de surmonter leur solitude et les unir à fond. C'est ainsi l'amour le facteur essentiel qui fait du moi initial la personne²⁷⁴, en sorte que l'amour se lie foncièrement au mystère de la personne et de sa liberté constitutive : « Le mystère de la personne est lié au mystère de la liberté et de l'amour »²⁷⁵. Cela étant, esquissons d'abord quelques idées de Berdiaev relatives à l'amour.

a) L'amour personnaliste

Toute analyse concernant Berdiaev doit partir de sa distinction fondamentale entre esprit et nature, dualité qui se trouve à la base de sa conception personnaliste. En ce sens, il importe de savoir que l'*amour*, à côté de la liberté, de la créativité, de l'intégralité, *etc.*, fait partie des caractéristiques ou des aspects déterminants de l'*esprit* : « l'esprit n'est pas seulement liberté, mais aussi amour »²⁷⁶, de telle manière que « le règne de l'esprit est le règne de la liberté et de

²⁷¹ N. BERDIAEV, *EL*, p. 141.

²⁷² N. BERDIAEV, *ME*, p. 93.

²⁷³ *Ibidem*, p. 117 (nous soulignons).

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 125.

²⁷⁵ N. BERDIAEV, *ER*, p. 187.

²⁷⁶ N. BERDIAEV, *EL*, p. 41.

l'amour »²⁷⁷. On a remarqué ci-dessus que l'esprit est, non essence ou nature, mais *acte*, plus précisément *acte créateur*²⁷⁸, en vertu de sa liberté originelle, méonique, qui lui permet d'apporter au monde quelque chose de *nouveau*²⁷⁹. Or, l'acte créateur par excellence est l'*amour*. L'acte créateur fait surgir une nouveauté dans le monde, grâce à la liberté primordiale enracinée dans le néant²⁸⁰. L'amour, en tant qu'acte créateur, fait surgir un *monde nouveau*, un monde de la *communion*, mettant fin à ce monde de la haine et de la cupidité : « Tout acte d'amour est un acte créateur, par lequel surgit la nouveauté dans le monde ; en lui ce qui n'était point se manifeste, il porte en lui l'espoir d'une transfiguration du monde »²⁸¹. L'amour crée la communion et à son intérieur, la *personne*. C'est ainsi que s'explique pourquoi l'amour est constitutif de la personne, conçue elle aussi comme « acte créateur »²⁸². La personne représente donc par elle-même, en tant que fruit de l'amour, une transfiguration de ce monde déchu, une création nouvelle dans notre monde soumis à l'objectivation, une nouveauté enracinée dans un autre ordre d'existence.

À vrai dire, la personne suppose l'amour, pour autant que la personne ne se réalise, ne se crée qu'à travers l'amour : « L'amour est le chemin qui conduit à la réalisation de la personne »²⁸³. Toutefois, « l'amour à son tour suppose la personne »²⁸⁴. L'amour ne peut être que *personnaliste*, au sens qu'il procède toujours de la personne vers la personne : « Il ne peut y avoir d'amour sans personne, l'amour va d'une personne à une autre »²⁸⁵. En d'autres termes, il n'existe pas d'amour impersonnel qui s'étend indistinctement à tous, car « l'amour par son essence signifie distinction et élection »²⁸⁶. Personne ne peut dire qu'il aime toute l'humanité, parce que l'humanité est un concept général ou une idée abstraite, tandis que l'amour vise toujours un être concret et vivant²⁸⁷. L'amour est un binôme ou une dualité qui implique nécessairement la rencontre de deux personnes *distinctes* et leur *union*. L'amour, de par son

²⁷⁷ N. BERDIAEV, *ER*, p. 20, 41. N. BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 87 : « l'esprit est liberté, essor créateur, personne, amour ».

²⁷⁸ N. BERDIAEV, *EAS*, p. 365 : « l'esprit pour moi, c'est la liberté, c'est l'acte créateur ».

²⁷⁹ « L'acte créateur surgit *ex nihilo*, c'est-à-dire à partir de la liberté », cf. N. BERDIAEV, *EAS*, p. 267.

²⁸⁰ N. BERDIAEV, « My philosophic world-outlook », http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1952_476.html : « Creativity is always a passing over from non-being to being, i.e. a creation from out of nothing. Creativity from nothing is a creativity from freedom ».

²⁸¹ N. BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 211.

²⁸² N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 24 : « La personne n'est pas une substance, mais un acte, et un acte créateur ».

²⁸³ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 58.

²⁸⁴ N. BERDIAEV, *ME*, p. 201.

²⁸⁵ N. BERDIAEV, *ER*, p. 184.

²⁸⁶ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 244.

²⁸⁷ N. BERDIAEV, *EAS*, p. 365 : « L'amour concerne toujours l'individu, jamais la généralité ».

essence, exclut l'*identité* indifférenciée entre le sujet aimant et l'aimé, car il envisage foncièrement l'*unicité*, la *particularité* d'une autre personne²⁸⁸. De cette façon, « le mystère de l'amour est précisément inséparable du fait que les personnes ne sont pas identiques entre elles »²⁸⁹, qu'elles sont différentes. Ce qui revient à dire que le mystère de l'amour et le mystère de la personne sont indissolublement corrélatifs : l'existence de l'amour comme *union* suppose ou exige l'existence des personnes comme *distinctions*, et vice-versa.

Grâce à cette corrélation avec la personne, l'amour relève lui aussi d'un autre ordre d'existence que celui de la nature objectivée. C'est la raison pour laquelle Berdiaev conçoit l'amour comme « énergie provenant du monde nouménal »²⁹⁰, comme « énergie irradiante »²⁹¹ qui émerge du monde spirituel pour triompher du temps et de la mort et diriger la personne vers l'éternité : « L'amour, de par son essence, est rayonnement, radioactivité »²⁹², il est « mouvement allant de personne à personne »²⁹³, pour les unir et instaurer ainsi le royaume de Dieu. L'amour relève de l'ordre de l'*être authentique*, et en ce sens, il n'est autre chose que « l'affirmation de l'être dans sa plénitude et son éternité », en sorte que le monde de l'amour puisse être identifié avec le « monde de l'être »²⁹⁴. Il va sans dire que le terme être désigne ici, non l'être substantialisé ou naturalisé de l'ontologie, mais l'être de la personne, l'être authentique de l'esprit : « l'amour affirme l'être de la personnalité humaine, il l'affirme pour l'éternité »²⁹⁵. Ce n'est d'ailleurs que *par et dans l'amour* que se découvre et se connaît l'être ou le mystère de la personne. L'amour seul est à même de pénétrer dans l'intériorité la plus profonde de la personne et percevoir son *identité unique*²⁹⁶, dans la mesure où la personne est, comme on l'a remarqué, un fruit ou un aboutissement de l'amour : « c'est dans l'amour que se découvre le mystère de la personne, le mystère d'un visage unique et irremplaçable »²⁹⁷. L'amour devient ainsi critère de connaissance de la personne, et en cela Berdiaev se rapproche de la philosophie *slavophile*, dont

²⁸⁸ N. BERDIAEV, *ER*, p. 189 : « l'amour exclut l'identité, il exige la distinction, l'existence de l'„autre” ».

²⁸⁹ N. BERDIAEV, *ME*, p. 202.

²⁹⁰ N. BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 274.

²⁹¹ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 244.

²⁹² N. BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 275.

²⁹³ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 60 : « Mais quiconque a su pénétrer jusqu'à l'essence de l'amour ne saurait le concevoir autrement que comme un mouvement allant de personne à personne ».

²⁹⁴ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 244.

²⁹⁵ N. BERDIAEV, *ER*, p. 137.

²⁹⁶ N. BERDIAEV, *EL*, p. 296 : « Le mystère de l'amour est le mystère de la personnalité, la pénétration dans l'identité unique, incapable de se renouveler, d'un autre homme ».

²⁹⁷ N. BERDIAEV, *ME*, p. 201 ; aussi p. 204.

la gnoseologie considérait l'amour comme un « principe de connaissance de la vérité »²⁹⁸. Enfin, la conclusion de ce sous-chapitre est synthétiquement exprimée dans la phrase suivante de Berdiaev : « La personne est inséparable de l'amour »²⁹⁹.

b) La communion, berceau de la personne

Comme évoqué *supra*, l'amour fonde la communion, laquelle est à son tour le berceau de la personne. Afin de mieux comprendre la conversion ou l'épanouissement du moi en personne, à travers la communion, il convient de retenir chez Berdiaev les trois phases du développement du moi : a) premièrement, l'étape de l'« unité indifférenciée du moi et du monde », où le moi et le tout ne se distinguent pas³⁰⁰ ; c'est l'étape où se trouvent les masses de l'humanité ; b) ensuite l'étape de la *solitude*, où le moi découvre le *non-moi* et se détache de lui, en s'élevant au-dessus du monde commun, objectivé ; c'est la phase de la solitude, non du solipsisme, où la « personnalité naît en prenant conscience d'elle-même »³⁰¹, de son originalité, de sa solitude, de sa singularité par rapport à qui que ce soit et à quoi que ce soit ; le moi prend conscience de soi, se sent seul et étranger au milieu des objets ; et c) l'étape de la *communion*, de l'unité concrète du moi avec le *toi*, où le moi sort de soi, se transcende pour aller à l'*autre*, au toi, à son prochain, à Dieu ; c'est l'étape où le moi aspire à s'évader de sa solitude, en éprouvant la « nostalgie de la communion, non pas avec l'objet, mais avec l'*autre*, le *toi*, le *nous* »³⁰².

Mais il importe ici de souligner le fait que le moi ne change pas radicalement tout au long de ce chemin vers son accomplissement comme personne. Il conserve toujours mystérieusement son noyau, son identité, en sorte que la personne puisse être définie au fond comme « l'invariabilité dans le changement »³⁰³. De fait, le moi ne pourrait changer et s'actualiser dans la communion que s'il y avait un support immuable et ineffaçable du changement. Pour se transcender dans la communion, sans s'anéantir lui-même, le moi doit forcément être l'« immuable en train de changer », ou l'« unité permanente sous tous les

²⁹⁸ N. BERDIAEV, *L'idée russe. Problèmes essentiels de la pensée russe au XIX^e et début du XX^e siècle* (trad. par H. Arjakovsky), Tours, Mame, 1969, p. 169.

²⁹⁹ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 58.

³⁰⁰ N. BERDIAEV, *ME*, p. 94.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 98.

³⁰² N. BERDIAEV, *ME*, p. 99 (l'auteur souligne).

³⁰³ N. BERDIAEV, « Personne humaine et marxisme », p. 181. Voir aussi N. BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 200 : « la personne est un changement, mais dont la base est immuable ».

changements »³⁰⁴. C'est de cette façon que le mystère de la personne pourrait être perçu comme le « mystère de l'alliance du changement et de la nouveauté avec la fidélité à soi et la conservation de son identité »³⁰⁵. La personne est donc l'*identité* conjuguée avec la *nouveauté*.

S'appuyant sur la distinction centrale entre esprit et nature, Berdiaev délimite la *communion*, qui « procède de la nature de l'esprit »³⁰⁶, de la *société*, qui relève de la nature objectivée. La communion, assimilée à la *communauté* authentique, fait partie du « royaume de l'esprit »³⁰⁷, de l'existence authentique, elle est intimement liée à la liberté et à l'amour³⁰⁸, tandis que la société, assimilée à la *solitude*³⁰⁹, fait partie du royaume de la nature, du « royaume de César », étant perçue comme objectivation et extériorisation du caractère communautaire de l'esprit, du « nous » intérieur de son existence³¹⁰. Retenons ici un passage éclairant :

« Il est nécessaire de faire la distinction entre *communauté* et *société*. La communauté (communion) est toujours *personnaliste*, elle est toujours une rencontre de la personne avec la personne, du „je” avec le „tu” dans un „nous”. Dans la communauté authentique il n'y a pas d'*objets*, car la personne n'est jamais un objet pour une autre personne, mais toujours un „tu”. La société est une abstraction, une *objectivation*, et en elle la personne disparaît... La société est, dans sa forme, l'objectivation dans l'État, elle est une aliénation, une chute de la sphère existentielle »³¹¹ (nous soulignons).

Comme on peut le remarquer, la personne appartient à la communion, à la sphère existentielle, et l'individu, à la société, à la sphère de l'objectivation. À la différence de la société, constituée comme un organisme extérieur et objectivé, la communion représente une « qualification intérieure de la vie spirituelle »³¹², non une donnée extérieure ; elle est de nature existentielle, dans la mesure où elle est le « contenu qualitatif immanent au moi »³¹³, et se réalise

³⁰⁴ N. BERDIAEV, *ME*, p. 95.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 201

³⁰⁶ N. BERDIAEV, *EL*, p. 89 : « le monde de l'esprit est le monde de la communion (*soborni*) ».

³⁰⁷ N. BERDIAEV, *ME*, p. 73.

³⁰⁸ N. BERDIAEV, *Royaume de l'esprit et Royaume de César* (trad. par Ph. Sabant), Neuchâtel, Paris, Delachaux et Niestlé, 1951, p. 114-115.

³⁰⁹ N. BERDIAEV, *ME*, p. 100 : « La plus cruelle solitude, c'est la solitude dans la société, c'est la solitude par excellence. Il n'y a que dans le monde et dans la société... que la solitude soit possible ».

³¹⁰ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 114 : « Mais l'objectivation de l'existence humaine, sa projection au dehors créent la „société”... La société est une objectivation du „nous” qui n'a aucune réalité et aucune existence en dehors des rapports qu'entretient avec lui le „moi” et en dehors des rapports entre le „moi” et le „toi” ».

³¹¹ N. BERDIAEV, « The problem of Man », http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1936_408.html

³¹² N. BERDIAEV, « Knowledge and communion », http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1934_392.html

³¹³ N. BERDIAEV, *ME*, p. 112.

dans une région intérieure et « absolument impénétrable » de la personne³¹⁴. Si dans la société, la personne est un élément de la société, parmi tant d'autres, dans la communion le rapport est inversé : c'est la communion qui est un élément intérieur de la personne³¹⁵. La société constitue un « nous » objectif, tandis que la communion forme un « nous » existentiel. Berdiaev perçoit même la société comme un « ennemi de la personne »³¹⁶, compte tenu principalement de la solitude inhérente à la société : « Le sens de la personne réside, dit-il, dans la victoire sur la solitude, dans l'obtention de la communion »³¹⁷. Notons au passage que cette antithèse entre la *personne* en tant qu'esprit libre, et la *société* aspirant à s'emparer de la personne, représente un des principes essentiels prônés lors de la renaissance spirituelle russe du début du XX^e siècle³¹⁸, principe repris et approfondi par Berdiaev dans sa philosophie.

En outre, la distinction entre communion et société entraîne, chez Berdiaev, une autre distinction, celle entre le *communautarisme*, qui reconnaît toujours les valeurs de la personne et de la liberté, et le *collectivisme* qui ignore la personne vivante et ses relations interpersonnelles, et ne connaît que les rapports de l'homme avec la société : « Le collectivisme présente un caractère anti-personnaliste ; il ignore la valeur de la personne. Le communautarisme par contre est personnaliste ; il est fondé sur la communion et la communauté des hommes »³¹⁹. Par conséquent, « le personnalisme ne peut être que communautaire »³²⁰ et c'est ce personnalisme communautaire que propose Berdiaev d'opposer à la fois aux systèmes totalitaires et individualistes du XX^e siècle³²¹. Il considère, par ailleurs, que le communautarisme, ainsi que son personnalisme inhérent, sont propres surtout au peuple et aux penseurs russes³²², par rapport aux peuples et aux penseurs occidentaux, enclins plutôt à l'individualisme. Ce serait, selon lui, le mérite de Khomiakov (1804-1860) d'avoir découvert le premier la « sobornost », le communautarisme³²³, lequel subit ultérieurement une contrefaçon regrettable dans le

³¹⁴ N. BERDIAEV, *ME*, p. 188.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 186-187.

³¹⁶ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 84.

³¹⁷ N. BERDIAEV, *EL*, p. 206.

³¹⁸ Consulter N. BERDIAEV, « The Russian Spiritual Renaissance of Beginning XX Century and the Journal *Put'* », sur <http://www.chebucto.ns.ca/Philosophy/Sui-Generis/Berdyayev/essays/rsr.htm> : « The person, as free spirit, was set in opposition to society and to its pretensions to define the whole of life of the person ».

³¹⁹ N. BERDIAEV, *Royaume de l'esprit et Royaume de César*, p. 113.

³²⁰ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 45.

³²¹ Voir le compte rendu de N. BERDIAEV, « Jean Grenier, *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*. Gallimard », sur http://www.berdyayev.com/berdiaev/berd_lib/1938_435.html

³²² N. BERDIAEV, *L'idée russe*, p. 87. Egalement N. BERDIAEV, *EAS*, p. 194, 317, 349-350.

³²³ N. BERDIAEV, *EAS*, p. 73.

communisme russe. Précisons que Berdiaev voit en Khomiakov le « créateur de la pensée théologique orthodoxe en Russie »³²⁴, ainsi qu'un des plus importants représentants du slavophilisme du XIX^e siècle.

En fin de compte, pour résumer ce chapitre, la personne ne saurait exister en tant que personne en dehors de son rapport avec d'autres personnes. La personne est, de par son essence, sortie et transcendance de soi-même vers d'autres personnes, dans l'*amour* et dans la *communion*³²⁵. C'est précisément dans cette structure communautaire que se révèle l'*image divine* de la personne humaine. Dieu en tant que personne demande son autre lui-même, en sorte qu'il est impossible de penser un Dieu mono-personnel : « Le royaume de l'amour dans la liberté est le royaume de la Trinité »³²⁶. La métaphysique personnaliste est, selon Berdiaev, justifiée par la « doctrine chrétienne de la Trinité »³²⁷. La personne, à la différence de l'individu, jouit donc de l'*immortalité*, en vertu de l'*amour* sous-jacent à lui, et de la *communion* ancrée dans l'éternité de la Trinité.

Remarque critique

Après avoir mis en avant les lignes directrices de l'approche berdiaévienne de la personne, il faut maintenant formuler une réponse à la question énoncée au début de ce chapitre : quelles sont les particularités berdiaéviennes, censées avoir influencé Staniloae dans sa réflexion sur la personne ? En tant qu'héritier de la tradition russe de pensée, Berdiaev avance évidemment un certain nombre de thèses qui sont communes aux autres penseurs russes, tels Boulgakov et Vyacheslavtsev. A titre d'exemples, notons quelques-unes : la personne en tant qu'*image divine* dans l'homme, la *liberté* comme caractère constitutif de la personne, l'accomplissement de la personne dans l'*amour* et la *communion*, l'assimilation de la personne au *moi*, à l'*esprit* et au *sujet*, etc. Toutefois, Berdiaev confère à ces thèses, comme on l'a vu, des accents bien particuliers par rapport aux autres penseurs russes. Or, certaines de ses particularités se retrouvent aussi chez Staniloae, ce qui nous permet d'identifier un rapprochement indéniable entre lui et Berdiaev. Cela étant, retenons ici quatre points essentiels :

³²⁴ N. BERDIAEV, *L'idée russe*, p. 166.

³²⁵ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 87 : « La personne ne saurait exister sans amour et sacrifice, sans l'évasion vers un autre, vers l'ami, l'aimé... La personne suppose l'existence d'autres personnes et sa communion avec elles ».

³²⁶ N. BERDIAEV, *EL*, p. 142.

³²⁷ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 87.

a) Premièrement, la distinction fondamentale de Berdiaev entre l'*esprit* et la *nature*, entre la liberté de l'esprit et la nécessité de la nature, ainsi que son dérivé, la distinction entre le *sujet* et l'*objet*, trouvent un écho dans nombre de passages de la *Dogmatique* de Staniloae de 1978, bien que le nom de Berdiaev ne soit pas évoqué : « l'espèce-homme, qui unit la nature avec l'esprit, représente le facteur spirituel, conscient et libre, inséré en tant qu'âme dans la nature »³²⁸. Grâce à cette constitution, seul l'homme est un « facteur de liberté créatrice face à la nature automatique »³²⁹, et « seul l'esprit humain est la fenêtre ou la porte à travers laquelle la nature pénètre dans le plan de l'infinité et de la liberté divine »³³⁰, pour autant que « le corps est encadré dans l'horizon et la liberté de l'esprit humain »³³¹. On a ici la même dualité entre l'ordre de l'esprit et l'ordre de la nature créée, entre l'ordre de la liberté et de la nouveauté et l'ordre de la détermination et de la répétition. L'esprit humain est celui qui ouvre d'abord à la *nature humaine* l'accès au « plan de l'incorruptibilité, de l'immortalité, de la nouveauté continuelle, de la liberté »³³², et à travers la nature humaine, ouvre l'accès de toute la création, du monde entier au même plan de la liberté : « En l'homme en tant qu'être spirituel, s'ouvrent à la création, dit Staniloae, la voie de sa sortie de la répétition, la voie de la liberté et de la nouveauté perpétuelle »³³³, en pénétrant dans le plan de la communion avec Dieu. En somme, la création entière et son histoire sont destinées à s'élever, à travers l'homme, au « plan spirituel, où règnent, non les procès uniformes de la nature, mais la liberté de l'esprit humain »³³⁴.

Tout comme chez Berdiaev, non seulement la nature peut s'élever au niveau de l'esprit libre, mais l'esprit peut lui aussi s'abaisser à l'état de la nature. C'est ce qui se passe dans les passions et les péchés qui rattachent violemment l'homme au monde déchu et soumis à la nécessité. Ce rattachement, qui fait tomber l'homme « de l'état de sujet libre à l'état de nature »³³⁵, se traduit par un « affaiblissement du caractère de personne et un renforcement du

³²⁸ D. STĂNILAOE, *TDO*, vol. I, p. 398.

³²⁹ *Ibidem*, vol. I, p. 399.

³³⁰ *Ibidem*, vol. II, p. 49. Voir aussi D. STĂNILAOE, *Théologie ascétique et mystique de l'Église Orthodoxe*, p. 99 : « le seul véritable infini est un esprit libre que rien ne saurait absorber contre sa volonté, étant un sujet avec lequel on doit entrer en communion telle une liberté avec une autre liberté ».

³³¹ *Ibidem*, vol. II, p. 50 et vol. I, p. 383, 398.

³³² *Ibidem*, vol. I, p. 433-434.

³³³ D. STĂNILAOE, *TDO*, vol. II, p. 57 et vol. I, p. 381, aussi p. 386 : « Le monde sans l'esprit humain ne saurait sortir du cadre rigide et linéaire d'une répétition automatique. En se renforçant, l'esprit humain incarné... peut aussi libérer la nature de ses répétitions automatiques » (n.t.).

³³⁴ *Ibidem*, vol. II, p. 170.

³³⁵ *Ibidem*, vol. I, p. 385.

caractère de nature »³³⁶ ou d'individu. En franchissant le commandement primordial de « régner sur la nature », les protoparents ont renoncé à leur liberté et ont perdu leur supériorité face à l'automatisme de la nature³³⁷. De ce fait, après la chute, l'homme se trouve dans un « état de nature », qui lui est inadéquat, et ce n'est que dans la foi chrétienne qu'il est à même de s'élever de nouveau à l'état de sujet : « Par la foi naît et se développe en l'homme le sujet de la communion avec Dieu et avec le prochain ; par la foi chrétienne l'homme s'élève de l'état de nature à l'état de sujet »³³⁸. Il s'agit, peut-on dire, d'une naissance du sujet qui équivaut, chez Staniloae, à une naissance en esprit par la foi. Or, « la naissance en esprit signifie l'élévation au niveau de la personnalité »³³⁹, et cela nous permet de repérer ici la même distinction berdiaévienne entre le plan de la nature et celui de l'esprit, de la personne.

De fait, la vision de Staniloae concernant l'esprit ne coïncide pas entièrement avec celle de Berdiaev. Dans l'anthropologie trichotomique de ce dernier, l'esprit appartient à « un plan différent » de réalité et d'existence³⁴⁰, par rapport à l'âme et au corps qui appartiennent au plan de la nature ; l'esprit comporte une structure plutôt axiologique qu'ontologique, il est une valeur, une tâche à accomplir, et plonge ses racines à la fois en Dieu et en l'*Ungrund*. D'autre part, dans l'anthropologie dichotomique de Staniloae, l'esprit est assimilé à l'âme, ou il correspond plus précisément aux « fonctions supérieures de l'âme »³⁴¹, dévolues à la réflexion et à la méditation. S'efforçant de rester fidèle à l'approche patristique, Staniloae distingue entre l'*être* humain, composé d'*esprit / âme* et de *corps*, et l'*hypostase* ou la *personne*, conçue comme support de l'être ou mode d'existence de l'être. Mais malgré cette position officielle, il a souvent tendance à rapprocher la personne de l'esprit / âme, en affirmant que l'homme est une personne libre dans la mesure où sa nature humaine est « animée par l'esprit »³⁴². Notons à cet effet un passage qui confirme l'influence importante, quoiqu'implicite et voilée, de Berdiaev sur Staniloae :

« Notre *sujet* est l'hypossatiation d'une *nature*, dont la partie fondamentale est l'*esprit* ; celui-ci est, parmi toutes les essences créées par Dieu, l'*image* de la

³³⁶ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 475.

³³⁷ *Ibidem*, vol. I, p. 431.

³³⁸ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 115.

³³⁹ *Ibidem*, p. 44-45.

³⁴⁰ N. BERDIAEV, *EL*, p. 31.

³⁴¹ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 396.

³⁴² *Ibidem*, vol. I, p. 475.

supraessence des Personne trinitaires ; ce n'est que pour cela que notre sujet peut avoir le caractère de *personne* »³⁴³ (nous soulignons).

Il se dessine nettement dans ce passage la tendance d'articuler l'approche patristique avec l'approche de Berdiaev et de la pensée russe en général. De Berdiaev, ce passage retient que l'esprit est celui qui confère au sujet humain le caractère de *personne*, en vertu de sa constitution à l'image divine, et de la théologie patristique, il retient que l'esprit est la partie (l'essence) fondamentale de la nature humaine, subsistant dans l'hypostase. Berdiaev n'aurait jamais dit que l'esprit est une essence constitutive de la nature humaine, et l'ontologie patristique n'aurait, quant à elle, jamais déclaré que l'hypostase ou la personne humaine relève de l'esprit constitué à l'image de l'essence trinitaire.

b) Après avoir observé la présence chez Staniloae de cette dualité berdiaévienne, quoique nuancée, entre l'ordre de l'esprit et l'ordre de la nature, nous sommes maintenant en mesure de saisir un deuxième aspect, essentiel pour notre recherche. Berdiaev rattache, comme on l'a vu, la personne à l'ordre de l'esprit, de la liberté, et pour autant que la liberté est une « catégorie spirituelle et religieuse »³⁴⁴, la personne le devient elle aussi : « La personne représente, dit-il, quelque chose de tout à fait différent : c'est une catégorie spirituelle et religieuse ; elle nous prouve que l'homme n'appartient pas seulement à l'ordre naturel et social, mais encore à une autre dimension de l'être, au monde spirituel »³⁴⁵. En d'autres termes, la personne humaine n'appartient pas à la hiérarchie naturelle, sur le plan de l'existence de la nature, car elle possède sa propre « existence extranaturelle », son propre « centre existentiel », en vertu duquel elle s'oppose, en tant que sujet, aux choses et au monde des objets³⁴⁶.

Quant à Staniloae, remarquons que la personne devient aussi, chez lui, une *catégorie spirituelle et religieuse*, dans la mesure où il tend également à la rattacher à l'ordre de l'esprit. La personne possède, chez lui aussi, une existence supérieure à la nature, elle ne se conforme pas totalement au « système de références dans lequel la nature est totalement encadrée »³⁴⁷. Ce qui rend impossible toute connaissance rationnelle ou conceptuelle de la personne : « La personne est, dit-il, en général et par excellence apophatique. Elle est au-dessus de l'existence saisissable

³⁴³ D. STĂNILAOE, *TDO*, vol. I, p. 164 (n.t.).

³⁴⁴ N. BERDIAEV, *EL*, p. 125.

³⁴⁵ N. BERDIAEV, « Personne humaine et marxisme », p. 180.

³⁴⁶ N. BERDIAEV, « The problem of Man », http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1936_408.html

³⁴⁷ D. STĂNILAOE, *TDO*, vol. I, p. 158.

directement... Elle est sur un autre plan, sur le plan supraexistential »³⁴⁸. C'est précisément ce que Berdiaev appelait le plan de l'existence *extranaturelle*, le plan de l'esprit. Tout ce qui tombe sous l'emprise de la connaissance et de la participation relève, selon Staniloae, de la « catégorie de l'existence », tandis que la personne, en tant que réalité échappant à la connaissance, jouit de la *supraexistence* ou comporte un « caractère supraexistential, apophatique »³⁴⁹. Ce caractère éclaire d'ailleurs le fait que la personne humaine s'apparente à la Personne divine, dont elle dépend en tant qu'image créée : « s'il n'y avait pas une Personne supraexistante, libre face au système de références de la nature, il ne saurait exister non plus une personne humaine, elle aussi supraexistante en quelque sorte »³⁵⁰. À ce sujet, la convergence entre Staniloae et Berdiaev est davantage reconfirmée par le fait que tous les deux perçoivent dans l'*amour* le seul critère de connaissance de la personne. Vu l'impuissance de la connaissance analytique à atteindre un tel niveau d'existence³⁵¹, Berdiaev souligne à maintes reprises que la « personne ne se connaît que par l'amour »³⁵². Or, Staniloae réitère pour sa part sans relâche la même assertion : « Une personne doit s'unir dans l'amour avec une autre personne pour la connaître »³⁵³, car « il n'y a pas de connaissance plénière en dehors de l'union dans l'amour »³⁵⁴. En bref, c'est en raison de son caractère *supraexistential* que la personne se révèle être, dans l'approche de Staniloae, une catégorie religieuse et spirituelle.

Notons ici cependant un aspect important qui distingue Staniloae de Berdiaev. Comme nous l'avons déjà évoqué, Berdiaev oppose excessivement la personne au monde des objets, de telle façon que ses critiques lui reprochent un *solipsisme métaphysique*, craignant tout contact avec la nature. Il est vrai qu'à partir des années 1940, Staniloae définit lui aussi la personne par rapport aux objets et la considère, à l'instar de Berdiaev, comme une « réalité infiniment supérieure aux choses et aux substances »³⁵⁵ : en vertu de son grade suprême d'existence, ou de sa supraexistentialité, la personne humaine est, affirme-t-il, « infiniment supérieure et appartenant

³⁴⁸ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 152 (n.t.).

³⁴⁹ *Ibidem*, vol. I, p. 161.

³⁵⁰ *Ibidem*, vol. I, p. 166.

³⁵¹ N. BERDIAEV, *ME*, p. 115.

³⁵² *Ibidem*, p. 203.

³⁵³ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 240 (n.t.).

³⁵⁴ D. STĂNILOAE, *TDO*, p. 241 (n.t.).

³⁵⁵ D. STĂNILOAE, « Cosmologia domnului Lucian Blaga II (La cosmologie du monsieur Lucian Blaga II) », *CD*, vol. II, p. 638.

à un tout autre plan que celui des objets »³⁵⁶. Toutefois, cette antithèse personne vs chose ne comporte pas, chez lui, la même dimension *antagonique* que chez Berdiaev. Il s'agit plutôt d'une *irréductibilité* de la personne à l'objet³⁵⁷, que d'un rapport d'exclusivité entre les deux. Pour Staniloae, le monde entier est, au contraire, un moyen pour le développement de l'humanité, non seulement biologique, mais aussi spirituel : « Le monde en tant que nature s'avère, dit-il, ... une condition pour l'accomplissement spirituel de l'homme »³⁵⁸. Il parle même d'une « impossibilité de séparer la personne humaine et la nature cosmique », en sorte que le « salut de la personne se projette sur la nature entière »³⁵⁹, elle aussi destinée à la déification. A ce sujet, reprendrons ici un passage important qui situe Staniloae parmi les critiques de Berdiaev :

« Berdiaev... influencé par la philosophie existentialiste, fait une trop grande division entre l'ordre relationnel des sujets humains et l'ordre des objets. Il ne voit pas la possibilité que les sujets humains communiquent pleinement entre eux à travers la réalité des objets, dans le cadre des objets ; il ne voit pas la possibilité de transfigurer ce cadre par l'esprit, pour que Dieu devienne transparent par ce cadre »³⁶⁰.

Au sens du théologien roumain, le monde entier est un *don* de Dieu pour la personne humaine, est une *parole d'amour* qui l'invite à la communion tant avec son prochain qu'avec Dieu. De plus, le monde est une condition pour la communion interpersonnelle, car sa vocation consiste à servir au dialogue entre les personnes humaines, ainsi qu'à leur dialogue avec Dieu. Et dans ce dialogue le monde est lui-même transfiguré ou spiritualisé. Enfin, c'est dans ce *dialogue* avec Dieu à travers les choses que la personne humaine est élevée au-dessus des choses, sur un « plan commun avec Dieu »³⁶¹, qui est le plan de la supraexistence.

c) Un autre aspect confirmant l'influence de Berdiaev sur Staniloae relève de la thèse centrale de l'œuvre entière de Berdiaev, à savoir la *liberté en tant que caractère constitutif de la personne*. Nous avons pu constater que cette thèse est plus ou moins présente dans les œuvres d'autres penseurs russes, en particulier Boulgakov et Vycheslavtsev. Toutefois, nous sommes enclins à considérer que Staniloae doit cette thèse principalement à Berdiaev, qui a fait d'elle,

³⁵⁶ D. STĂNILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Église Orthodoxe*, note 1, p. 365-366.

³⁵⁷ Cf. D. STĂNILOAE, « Cosmologia domnului Lucian Blaga II (La cosmologie du monsieur Lucian Blaga II) », *CD*, vol. II, p. 636.

³⁵⁸ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 360.

³⁵⁹ *Ibidem*, vol. I, p. 338.

³⁶⁰ *Ibidem*, vol. III, p. 380 (n.t.).

³⁶¹ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 368.

selon son propre aveu, le projet de toute sa vie et de toute sa réflexion philosophique. Notre opinion peut être confirmée par la manière même dont Staniloae exprime parfois cette thèse, manière reflétant sans équivoque l'influence berdiaévienne. Par exemple, dans un article de 1940, Staniloae affirme que « seule la personne est libre, consciente, sujet de ses actes, et non objet gouverné par la loi nécessaire d'un développement et d'une manifestation uniformes »³⁶². On repère ici la même dualité de Berdiaev entre sujet et objet, entre liberté et nécessité. De plus, même quand, dans une étude de 1956, il s'efforce d'attribuer cette thèse aux saints Pères, Staniloae l'exprime étonnamment dans les mêmes termes de Berdiaev :

« Ils (les Pères) mettent en particulier l'accent sur la *liberté*, sur la capacité de l'homme à se déterminer de soi-même, qui est la caractéristique fondamentale par laquelle l'homme se distingue de tout ce qui n'est pas *sujet* ou *personne*, donc de l'*objet* ou de la *nature* qui ne se déterminent pas en réalité par elles-mêmes, mais sont déterminées »³⁶³ (nous soulignons).

Cela ne revient cependant pas à dire que Staniloae reprend la thèse de la liberté de manière non-critique. L'une des premières objections qu'il adresse à Berdiaev dans un article de 1938, concerne précisément son projet de situer l'origine de la liberté dans le *Néant* primordial, afin d'exonérer Dieu de la responsabilité du mal : « Il est absurde de concevoir le néant comme une force positive qui fournirait un pouvoir au mal. Tout pouvoir vient de Dieu, donc aussi le pouvoir de faire le mal »³⁶⁴. Il s'agit ici du pouvoir de la liberté que Staniloae refuse de rattacher à l'*Ungrund* de Berdiaev et de Böhme. S'appuyant sur l'ontologie patristique, il rejette même l'existence d'un *Ungrund*, d'une volonté indéterminée et irrationnelle, antérieure à l'être divin et fondement de ce dernier : « en Dieu, la volonté n'est pas antérieure à son existence personnelle et rien de son être n'est dépourvu de volonté »³⁶⁵. Il n'y a pas en Dieu une opposition entre la volonté et l'être, car en Lui « être coïncide avec vouloir »³⁶⁶, et nul ne précède l'autre. La volonté ne saurait exister sans son support, sans l'être, ou vice-versa. De plus, comment une volonté irrationnelle pourrait constituer le fondement d'une existence rationnelle ? Aux termes de

³⁶² D. STĂNILOAE, « Sfânta Treime și viața socială, I (La Sainte Trinité et la vie sociale, I) », *CD*, vol. II, p. 570 (n.t.).

³⁶³ D. STĂNILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 333 (n.t.).

³⁶⁴ D. STĂNILOAE, « Gânduri despre problema răului (Pensées sur le problème du mal) », *CD*, vol. II, p. 299 (n.t.). Cet article est repris et développé dans D. STĂNILOAE, *Ortodoxie și Românism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 219.

³⁶⁵ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 274.

³⁶⁶ Cf. la note 162 de Staniloae dans Sf. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea I* (Écrits), (PSB, vol. 15), p. 394-395.

Staniloae, « comment pourrait être l'irrationnel la source du rationnel » ?³⁶⁷ La liberté n'est donc pas un mouvement irrationnel et inconscient, menant de la non-existence à l'existence. Au contraire, la liberté est toujours une « expression de l'existence consciente », à savoir de la *personne*. De ce fait, l'« abîme indéterminé » se trouvant au fondement de tout l'existence n'est que la personne, et cela signifie que « cet abîme n'a pas seulement le caractère d'une liberté indéterminée, mais aussi le caractère d'un support ou d'un sujet de cette liberté »³⁶⁸. L'abîme personnel de Staniloae est ainsi un « sujet libre, source de la liberté »³⁶⁹.

Par conséquent, c'est Dieu en tant que Personne libre et consciente, en tant que Liberté consciente, et non le Néant, qui confère à l'homme tout pouvoir, y compris le pouvoir de la liberté, mais cela n'équivaut pas à une contrainte, à une limitation de sa liberté par Dieu. L'explication de cette liberté humaine réside, selon Staniloae, dans l'*amour* que Dieu porte à l'homme³⁷⁰, et non dans l'*Ungrund*. Pour que l'homme possède une liberté authentique, il n'est pas obligatoire que les racines de cette liberté plongent dans un Rien originel échappant au pouvoir de Dieu³⁷¹ ; il suffit simplement que ces racines s'immergent dans l'*amour* du Dieu trinitaire, car cet amour va de pair avec la *liberté* plénière. Sans répéter ici ce qui a été évoqué au chapitre consacré à la liberté chez Staniloae, rappelons brièvement que la volonté est, selon lui, une force, une énergie inhérente à l'être humain, au moyen de laquelle l'être se veut lui-même pour se conserver et s'enrichir en existence : « Si l'être n'existe concrètement que dans la personne, et la personne peut librement mettre en œuvre les pouvoirs de l'être, il résulte que la liberté relève de l'être humain lui-même. Dans l'être humain est donné potentiellement la liberté »³⁷². On a ici une thèse reprise de saint Maxime et des dogmes du 6^e Concile Œcuménique³⁷³, thèse selon laquelle la « volonté, donc aussi sa liberté, sont liées à l'être humain »³⁷⁴. Si la volonté en tant que pouvoir représente un élan inné de l'être vers l'existence, et si Dieu est l'existence plénière, il s'ensuit que la liberté authentique est ce qui rapproche l'être humain de Dieu et de son existence éternelle. C'est enfin sur la base de cette thèse que Staniloae critique en

³⁶⁷ D. STĂNILAOE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 276.

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 273-274.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 274.

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 280 : « Dans l'amour, on vit pleinement l'indétermination, la non-coercition de la volonté, la liberté ».

³⁷¹ On peut consulter les notes 93 et 72 de Staniloae dans Sf. GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri. Partea I* (Écrits. Première partie) (trad. par D. Staniloae et I. Buga), București, Ed. I.B.M.B.O.R. (PSB, vol. 29), 1982, p. 372 et 435.

³⁷² D. STĂNILAOE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 260.

³⁷³ D. STĂNILAOE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 109.

³⁷⁴ Voir la note 362 de Staniloae dans Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri. Partea a doua* (PSB, vol. 81), p. 182.

1956 la démarche de l'existentialisme philosophique consistant à dissocier la liberté de l'être et à l'opposer à lui, de même que sa tendance à déprécier l'être³⁷⁵.

d) Un quatrième aspect confirmant l'influence de Berdiaev sur Staniloae, relève du lien étroit entre la *communion* et la *personne*, c'est-à-dire de la dimension communautaire de la personne. On a ici de nouveau un aspect propre à la réflexion russe en général, mais éclairé en particulier par Berdiaev : « la réalisation de la personne est la réalisation de la communion »³⁷⁶, en sorte que « le personnalisme ne peut être que communautaire »³⁷⁷. L'idée de communion (*sobornost*), très chère d'ailleurs à Khomiakov, dérive du terme russe *sobor* (concile) et signifie la « conciliarité »³⁷⁸ dans l'amour et la liberté, ou la « catholicité où se manifeste l'action de l'Esprit Saint »³⁷⁹. Comme évoqué, la communion est foncièrement corrélative de l'*amour*, le seul à même de surmonter la solitude et de réaliser la communion entre les personnes³⁸⁰.

Quant à Staniloae, il met constamment en lumière le même lien constitutif entre la personne et la communion, de telle façon qu'il puisse rétrospectivement confier en 1992 : « J'ai accentué l'idée de la personne, mais liée à la communion »³⁸¹. Il affirme ainsi, tout comme Berdiaev, que « la personne plénière est là où il y a l'amour et la communion plénière »³⁸², en sorte que le personnalisme de l'Orthodoxie est un « personnalisme communautaire »³⁸³. Retenons ici un passage de 1941 attestant son rapprochement de Berdiaev, de par sa manière d'employer les termes-clés de ce dernier :

« Les théologiens russes contemporains ont fait, dit-il, circuler un beau sens du terme *sobornicité*. Il signifie la fraternité, la communion, qui se trouve au milieu entre l'individualisme anarchique et le collectivisme annulant la personnalité. Il signifie l'unité familiale, l'unité dans l'amour. Le facteur qui soutient cette unité dans l'amour... est l'Esprit Saint. Là où il n'y a pas l'Esprit Saint, la source de tout l'amour

³⁷⁵ D. STĂNILOAE, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », p. 348.

³⁷⁶ N. BERDIAEV, *ME*, p. 205.

³⁷⁷ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 45.

³⁷⁸ N. BERDIAEV, *Royaume de l'esprit et Royaume de César*, note 1, p. 114.

³⁷⁹ N. BERDIAEV, *EL*, note 1, p. 41.

³⁸⁰ N. BERDIAEV, *ME*, p. 201.

³⁸¹ S. DUMITRESCU, *7 dimineți cu Părintele Stăniloae : convorbiri* (7 matinées avec le père Dumitru Staniloae : conversations), p. 185 (n.t.).

³⁸² D. STĂNILOAE, « Sfânta Treime și viața socială, I (La Sainte Trinité et la vie sociale, I) », *CD*, vol. II, p. 571 (n.t.).

³⁸³ S. DUMITRESCU, *7 dimineți cu Părintele Stăniloae : convorbiri* (7 matinées avec le père Dumitru Staniloae : conversations), p. 161.

dans le monde, il y a soit l'égoïsme et la division, soit la masse, le collectivisme, le totalitarisme coercitif qui étouffe la liberté créatrice »³⁸⁴ (l'auteur souligne).

Bien qu'il ne mentionne pas le nom de Berdiaev, on peut facilement repérer dans ce passage quelques-unes de ses notions essentielles, telles la communion, l'individualisme, le collectivisme, l'amour et la liberté créatrice. De plus, dans un article de 1942, apparaît un autre concept-clé de Berdiaev, à savoir l'*esprit* : « dans la sobornicité, l'homme grandit dans l'esprit par l'amour »³⁸⁵. Toutefois, compte tenu de la diversité de ses sources théologiques et philosophiques, on ne peut dire que l'approche de Staniloae concernant la communion calque celle de Berdiaev, ou que son approche est tributaire exclusivement de Berdiaev. On sait que l'idée de la communion est largement véhiculée à l'époque, et Staniloae lui-même n'hésite pas à signaler que « dans la théologie protestante actuelle est tout particulièrement accentué le caractère communautaire du Christianisme »³⁸⁶. Enfin, pour indiquer brièvement une certaine distance par rapport à Berdiaev, il suffit de rappeler ici que la communion comporte, chez Staniloae, un pôle *ontologique* qui fait défaut chez les penseurs russes : « La personne sans la communion n'est pas une personne. Mais la communion est conditionnée par une nature commune »³⁸⁷. C'est dans la *communauté de nature*, dans l'unité de l'être humain, que le théologien roumain perçoit la base ou la prémisse fondamentale de la communion interpersonnelle.

En somme, excepté d'autres idées ou assertions ponctuelles empruntées à Berdiaev, nous avançons ici quatre aspects essentiels reliant Staniloae à ce philosophe personnaliste russe : a) en premier lieu, la dualité berdiaévienne, quoique plus modérée, entre l'ordre de l'*esprit* et l'ordre de la *nature*, la dualité sujet – objet, qui se traduit dans la dualité *liberté – nécessité* ; b) en deuxième lieu, le caractère *spirituel* et *religieux* de la personne, c'est-à-dire son caractère supraexistantiel et apophatique qui place en quelque sorte la personne humaine sur le même plan que la Personne divine ; c) en troisième lieu, la *liberté* en tant que caractère fondamental de la personne ; et d) en quatrième lieu, la constitution *communautaire* de la P/personne, fondée sur l'amour et la grâce divine.

³⁸⁴ D. STĂNILOAE, « Biserica și unitatea poporului (L'Eglise et l'unité du peuple) », *CD*, vol. II, p. 730.

³⁸⁵ D. STĂNILOAE, « Actualitatea Ortodoxiei (L'actualité de l'Orthodoxie) », *CD*, vol. III, p. 261.

³⁸⁶ D. STĂNILOAE, « Ortodoxie și Protestantism (Orthodoxie et Protestantisme) », *CD*, vol. III, p. 294.

³⁸⁷ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 84.

CHAPITRE DEUXIÈME

Ferdinand Ebner, approche dialogique de la personne

Introduction

Un deuxième auteur important que nous retenons dans le cadre de cette recherche sur les sources philosophiques de Staniloae relatives à la personne, est le philosophe autrichien F. Ebner, qualifié par les spécialistes comme l'un des fondateurs de la « pensée dialogique »¹ ou du « personnalisme dialogique » du début du XX^e siècle. A titre d'exemple, Chapel estime que l'influence d'Ebner est « fondamentale et décisive » pour toute compréhension de la philosophie dialogique². Émergée vers la fin de la première guerre mondiale, cette philosophie constitue une réaction face à la tradition philosophique après Descartes en général, et face à l'idéalisme allemand en particulier : « Ce qui unit tous les dialogistes, c'est leur anti-idéalisme radical »³. Il s'agit d'un courant de pensée qui perçoit dans le *dialogue* de la relation authentique un élément constitutif de la personne humaine⁴. Mettant fin à l'optimisme de l'idéalisme, l'expérience dramatique de la guerre entraîne une perte de confiance dans la suffisance de la raison et dans les avancées du progrès humain et social. Selon les termes de Steinbüchel, la philosophie dialogique représente un « changement d'orientation de la pensée (*Umbruch des Denkens*) »⁵ au sein de la philosophie allemande, plus précisément la substitution d'un nouveau *réalisme* d'inspiration théologique⁶ à l'*idéalisme* philosophique. Conformément à ce nouveau réalisme, Dieu n'est plus conçu comme une simple « idée », ni l'homme comme un simple « moment » dans cette idée : Dieu et l'homme sont deux *réalités* infiniment différentes, mais toujours *en relation je-tu*, en

¹ Consulter à ce sujet B. CASPER, *Das dialogische Denken : Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Freiburg – München, Verlag Karl Alber, 2002. Nous utilisons ici la traduction italienne B. CASPER, *Il pensiero dialogico : Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber* (trad. par R. Nanini), Brescia, Morcelliana, 2009.

² J. CHAPEL, « Philosophy in the ongoing Renewal of moral Theology: dialogical Personalism revisited », *Studia Moralia*, 1 (2002), vol. 40, p. 211.

³ S. ZUCAL, « Premessa », in B. CASPER, *Il pensiero dialogico*, p. 7.

⁴ Cf. J. CHAPEL, « Philosophy in the ongoing Renewal of moral Theology: dialogical Personalism revisited », p. 208.

⁵ Cf. G. FRITZ, « Chronique de philosophie allemande contemporaine », *Revue des Sciences Religieuses*, 4 (1938), tome 18, p. 513.

⁶ A. K. WUCHERER-HULDENFELD, « La pneumatologia della parola. La riscoperta autodidattica della comprensione storico-salvifica della Trinità da parte di Ferdinand Ebner », in S. ZUCAL et A. BERTOLDI (éds.), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner. Atti del Convegno internazionale. Trento, 1-3 dicembre 1998*, Brescia, Morcelliana, 1999, p. 27 : « La prima manifestazione del cosiddetto pensiero dialogico-personale verso la fine della prima guerra mondiale ebbe primariamente un carattere teologico di riconsiderazione della Sacra Scrittura ».

sorte que chaque « moi » humain n'est pleinement constitué qu'à travers sa relation personnelle avec le « toi » d'autrui, et par-dessus tout avec le « Toi » divin⁷. Cela revient à dire que la vraie « réalité » est à trouver, non dans le *je* solitaire, mais dans le rapport *je-tu*.

Considéré en 1936 dans le milieu allemand comme l'une des voix représentatives de ce nouveau réalisme, Ebner a le mérite d'avoir cherché la réalité là où l'idéalisme ne la soupçonnait pas, dans les rapports personnels, en mettant en évidence l'importance de la personne humaine pour ce qui est de la compréhension de l'être⁸. Dans le même temps, sa réflexion philosophique s'apparente aussi en quelque sorte à l'*Existentialphilosophie*, à l'existentialisme allemand, de par sa « transcendance de l'existence »⁹, de telle façon qu'au début Ebner est même qualifié d'« existentialiste avant la lettre »¹⁰. C'est pourquoi Staniloae a lui aussi tendance à l'associer en 1939 au courant existentialiste, en l'évoquant lors d'une discussion visant l'apport de ce courant pour la pensée actuelle : « c'est, dit-il pensant à Ebner, le mérite de la philosophie existentialiste d'avoir découvert... la supériorité du rapport entre les personnes, entre „moi” et „toi” »¹¹. C'est à cette philosophie qu'on doit la découverte du rapport *je-tu*, en tant que « donné originaire et fondamental de l'existence humaine »¹².

Notons que l'année 1939 marque pour Staniloae la découverte des deux existentialistes allemands, dont la philosophie se rapproche, selon lui, de la « vérité chrétienne » de par leur intérêt pour la relation interpersonnelle. Il s'agit de Grisebach pour qui l'homme ne possède la vraie vie que dans la *rencontre* avec les autres personnes, et de Jaspers pour qui l'homme ne se découvre et ne se connaît soi-même que dans la *communication* avec les autres personnes, pour autant que la communication est l'acte existentiel le plus élevé¹³. Toutefois, après 1940, Staniloae n'évoque plus Ebner à côté des existentialistes, mais en tandem avec Buber¹⁴, en raison de leur appartenance commune à la philosophie dialogique.

⁷ J. CHAPEL, « Philosophy in the ongoing Renewal of moral Theology: dialogical Personalism revisited », p. 208.

⁸ Voir l'ouvrage de T. STEINBÜCHEL, *Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung*, Regensburg, Pustet, 1936.

⁹ G. FRITZ, « Chronique de philosophie allemande contemporaine », p. 519.

¹⁰ E. STEINACKER, « Ferdinand Ebner. Fragments de Journal », *Dieu vivant*, 23 (1953), p. 101.

¹¹ D. STĂNILOAE, *Ortodoxie și Românism* (Orthodoxie et Roumanisme), p. 92 (n.t.).

¹² D. STĂNILOAE, « Ortodoxie și protestantism (Orthodoxie et protestantisme) », *CD*, vol. III, p. 294.

¹³ Consulter l'étude D. STĂNILOAE, « Filosofia existențială și credința în Iisus Hristos (La philosophie existentialiste et la foi en Jésus-Christ) », *Gândirea*, 10 (1939), p. 568.

¹⁴ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 35-37 ; D. STĂNILOAE, « Responsabilitatea creștină (La responsabilité chrétienne) », p. 187-188 – la traduction anglaise de cette étude ne signale plus les références bibliographiques : D. STĂNILOAE, « The Foundation of Christian Responsibility in the World: The Dialogue of God and Man », p. 61-63.

a) Pourquoi Ebner ?

Avant de déceler les rapprochements entre Staniloae et Ebner, il convient de justifier le choix de retenir Ebner dans notre analyse des sources philosophiques de Staniloae. Ce dernier découvre Ebner en 1939¹⁵, donc lors de l'étape de sa formation à Sibiu, et ne connaît que deux de ses ouvrages, qui sont d'ailleurs ses chefs-d'œuvre : *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*¹⁶, que Staniloae considère comme le « premier ouvrage qui s'occupe avec la relation entre „moi” et „toi” »¹⁷, et *Wort und Liebe*, rédigé en 1931 sous forme d'aphorismes et publié *post-mortem* en 1935¹⁸. D'ailleurs, la bibliographie d'Ebner est assez réduite par rapport aux autres dialogistes. Quelles sont alors les raisons ayant appuyé notre décision d'approcher ce philosophe autrichien, « pratiquement inconnu en France »¹⁹ et « peu connu » dans le milieu anglophone²⁰, parmi tant d'autres philosophes susceptibles d'avoir inspiré Staniloae ?

Premièrement, Ebner fait partie, à côté de Buber et Rosenzweig, des trois fondateurs principaux du personalisme dialogique du XX^e siècle²¹. Mais, à la différence de Buber, dont le nom est devenu entre-temps quasiment synonyme de la philosophie dialogique, grâce à son chef-d'œuvre *Ich und Du* (1923), Ebner demeure pendant longtemps quasi-anonyme et « presque

¹⁵ Staniloae évoque Ebner pour la première fois dans l'ouvrage de 1939, *Orthodoxie et Roumanisme*, p. 93. Il s'agit en réalité d'un article de 1937, repris dans cet ouvrage, mais où aucune référence n'est faite à Ebner : D. STĂNILOAE, « Iarăși Româniism și Ortodoxie (Retour sur le Roumanisme et l'Orthodoxie) », *Gândirea*, 5 (1937), p. 244. Cet ajout tardif prouve que Staniloae découvre Ebner, non en 1937 lors de la rédaction de l'article, mais en 1939.

¹⁶ F. EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Innsbruck, Brenner-Verlag, 1921. Nous utilisons ici la traduction anglaise qui se retrouve dans H. J. GREEN, *The Word and the spiritual realities: a translation of and critical introduction to Ferdinand Ebner's „Das Wort und die geistigen Realitäten” and a comparison with Martin Buber's „Ich und Du”*, thèse soutenue en 1980 à Northwestern University.

¹⁷ Voir la note 26 dans D. STĂNILOAE, « Iarăși Româniism și Ortodoxie (Retour sur le Roumanisme et l'Orthodoxie) », *Ortodoxie și Româniism*, p. 93.

¹⁸ F. EBNER, *Wort und Liebe* (éd. par H. Jone), Regensburg, Pustet, 1935. Nous employons la traduction italienne F. EBNER, *Parola e amore. Dal diario 1916/17. Aforismi 1931* (trad. par E. Ducci et P. Rossano), Milano, Rusconi, 1998.

¹⁹ Cf. A. AJTONY, « Dialogisme, réceptivité et individu. Quelques pistes d'investigation sur la première période du dialogisme », *Bulletin de psychologie*, 5 (2011), p. 458. Signalons qu'Ebner fait défaut dans la grande majorité des Dictionnaires et des Encyclopédies de philosophie parus en France, sauf la deuxième édition augmentée de D. HUISMAN (dir.), *Dictionnaire des philosophes, A-J*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 886-887.

²⁰ J. CHAPEL, « Philosophy in the ongoing Renewal of moral Theology: dialogical Personalism revisited », p. 207. Parmi les pays non-germanophones, l'Italie semble être actuellement le pays le plus réceptif à l'œuvre d'Ebner. Ses œuvres majeures sont déjà traduites en italien, et la première Conférence internationale sur Ebner, hors d'Autriche, a eu lieu du 1er au 3 décembre 1998 à Trento, en Italie. Pourtant, même en Italie il reste encore un auteur « peu connu au grand public et à l'écart de l'école philosophique officielle », cf. A. BERTOLDI, *Il pensatore della parola : Ferdinand Ebner, filosofo dell'incontro*, Roma, Città Nuova, 2003, p. 11.

²¹ G. KUNSZT, « The Word as Ultimate Reality: The Christian dialogical personalism of Ferdinand Ebner », *Ultimate Reality and Meaning*, 2-3 (1997), vol. 20, p. 94-95.

complètement ignoré dans le monde académique »²². Toutefois, il est intéressant à remarquer qu'à partir des années 80, certains chercheurs mettent en lumière une « influence décisive » d'Ebner et de son chef-d'œuvre de 1921 sur celui connu jusqu'ici comme *leader* de la philosophie dialogique, Buber, en identifiant en Ebner une des « sources » de sa pensée dialogique exprimée dans *Ich und Du*²³. De plus, des voix soutiennent qu'Ebner « dépasse même Buber »²⁴, bien que ce dernier soit le plus réputé. D'ailleurs, Buber n'est pas le seul à avoir subi l'influence de sa réflexion, influence pénétrant « de nombreux secteurs culturels, de la philosophie et la théologie à la psychologie et la pédagogie »²⁵. Les spécialistes retiennent, parmi les philosophes, G. Marcel²⁶ et K. Löwith²⁷, ainsi que les penseurs L. Szabò et B. Tábor²⁸ qui ont posé les bases d'une école hongroise de personalisme dialogique ; parmi les théologiens catholiques les plus renommés, sont indiqués R. Guardini, K. Rahner²⁹, J. Ratzinger et H. U. von Balthasar³⁰ ; et parmi les théologiens protestants les plus illustres, sont signalés G. Ebeling, J. Moltmann³¹, F. Gogarten, K. Heim et surtout E. Brunner³². Ce dernier, largement influencé par Ebner, n'hésite pas à reconnaître en 1935 dans sa réflexion le début d'une « révolution copernicienne »³³ marquant l'émergence d'une nouvelle époque. D'autre part, même du point de vue chronologique, Ebner occuperait parmi les dialogistes fondateurs, non la deuxième place

²² H. J. GREEN, *Critical Introduction*, p. V-VI.

²³ Consulter à ce sujet R. HORWITZ, « Ferdinand Ebner as a Source of Martin Buber's Dialogic Thought in *I and Thou* » in H. GORDON et J. BLOCH (éds.), *Martin Buber: A Centenary Volume*, New York, KTAV Publishing House, 1984, p. 122. On peut aussi voir R. HORWITZ, « Buber and Ebner: Intellectual Cross-Fertilization between a Catholic and a Jew », *Judaism*, 2 (1983), vol. 32, p. 188-195.

²⁴ J. OESTERREICHER, *The Unfinished Dialogue: Martin Buber and the Christian Way*, Secaucus, Citadel Press, 1987, p. 31.

²⁵ R. MATHES, « La persona in Martin Buber e nel personalismo austriaco », in G. LAURIOLA (éd.), *Scienza e filosofia della persona in Duns Scotto : V Convegno internazionale di studi scotistici*, Alberobello, AGA, 1999, p. 73.

²⁶ Ebner est évoqué dans l'« Avant-Propos » que G. Marcel rédige en 1969 pour la traduction française de l'ouvrage M. BUBER, *Je et Tu*, Paris, Aubier, 2012, p. 23.

²⁷ Cf. A. L. QUINTAS, « Ebner Ferdinand », in D. HUISMAN (dir.), *Dictionnaire des philosophes, A-J*, p. 887.

²⁸ Ces deux philosophes ont publié en 1936 l'ouvrage *Accuser l'Esprit* dans lequel Ebner occupe un rôle central, cf. G. KUNSZT, « The Word as Ultimate Reality: The Christian dialogical personalism of Ferdinand Ebner », p. 95.

²⁹ Cf. E. DUCCI et P. ROSSANO, « Introduzione », in F. EBNER, *PA*, p. 3.

³⁰ Ce dernier aurait donné l'« évaluation la plus complète de l'importance d'Ebner » dans sa Trilogie et dans les Prolégomènes de sa *Dogmatique* de 1973, cf. G. KUNSZT, « The Word as Ultimate Reality: The Christian dialogical personalism of Ferdinand Ebner », p. 97.

³¹ P. RICCI SINDONI, « Dalla parola alla vita. Dalla vita alla parola », in G. Penzo e R. Gibellini (éds.), *Dio nella filosofia del Novecento*, Brescia, Queriniana, 1993, p. 175.

³² S. ZUCAL, « Premessa », in B. CASPER, *Il pensiero dialogico*, p. 9.

³³ Cf. E. DUCCI, « Il rapporto interumano in Ferdinand Ebner », *Pedagogia e Vita*, 4 (1982-1983), p. 375. La traduction anglaise de ce passage de Brunner se retrouve chez H. J. GREEN, *Critical Introduction*, p. VI: Ebner « is an epoch-making thinker of whom the world knows nothing even after his death. It will yet be a while until that mistake is redressed, and the Copernican revolution of thought which began with him, is understood ».

après Rosenzweig³⁴, mais la première, dans la mesure où les traces de sa pensée dialogique remontent à 1912³⁵. Compte tenu ainsi de cette place particulière qu'il occupe au sein de la philosophie dialogique, notre intérêt se dirigera prioritairement vers Ebner, découvert par Staniloae en 1939, et non vers Buber, dont l'œuvre fondamentale *Ich und Du* est consultée par notre théologien en 1940.

Le second argument justifiant notre choix relève du caractère *chrétien* de la réflexion d'Ebner par rapport aux autres dialogistes. Il faut savoir qu'une des caractéristiques du dialogisme de cette période consiste dans l'intérêt que ses représentants manifestent à l'égard de la *pensée religieuse*³⁶, ce qui lui confère un « caractère principalement théologique »³⁷. Or, Ebner est le seul représentant chrétien de ce courant philosophique, car les racines de sa pensée plongent dans le Nouveau Testament, tandis que les juifs Buber et Rosenzweig se dirigent vers l'Ancien Testament et la littérature religieuse juive³⁸. Selon ce qu'Ebner rapporte lui-même, la lecture de l'Évangile est devenue quotidienne pour lui, après sa conversion intérieure de 1916³⁹ : « Intérieurement, je suis un autre quand, le soir, je lis dans les Évangiles avant de m'endormir »⁴⁰. Mais, ce qui lui tient à cœur, c'est en particulier l'Évangile selon Saint Jean, plus précisément le Prologue « Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu » (Jn. 1,1), qui est devenu pour lui « une sorte d'obsession »⁴¹ l'accompagnant tout au long de sa vie et nourrissant sa pensée dialogique. Ainsi, sa réflexion possède, comme lui-même l'affirme, « deux vrais points d'appui : le langage et la parole du Christ »⁴². C'est la raison pour laquelle tant de théologiens à la fois catholiques et protestants ont pu aisément résonner avec ses idées développées « en un sens théologique / christologique » : « Contrairement à ses „collègues

³⁴ Le passage de Rosenzweig à la pensée dialogique a lieu dans les années 1916 et 1917, et son chef-d'œuvre est publié en 1921, à savoir F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main, Kauffmann, 1921.

³⁵ B. CASPER, *Il pensiero dialogico*, p. 215.

³⁶ A. AJTONY, « Dialogisme, réceptivité et individu. Quelques pistes d'investigation sur la première période du dialogisme », p. 458.

³⁷ S. ZUCAL, « Premessa », in B. CASPER, *Il pensiero dialogico*, p. 7.

³⁸ A. BERTOLDI, *Il pensatore della parola : Ferdinand Ebner, filosofo dell'incontro*, p. 12.

³⁹ Cf. E. DUCCI et P. ROSSANO, « Introduzione », in F. EBNER, *PA*, p. 18.

⁴⁰ F. EBNER, *La parola è la via. Dal Diario* (trad. par E. Ducci et P. Rossano), Roma, Anicia, 1991, p. 90.

⁴¹ S. GABURRO, « La parola come dialogo/dia-logos nel pensiero di Ferdinand Ebner. Una rilettura della dialettica Io-Tu in chiave ecclesiologico-ecumenica », *Lateranum*, 1 (2004), p. 53. Voir également R. HORWITZ, « Ferdinand Ebner as a Source of Martin Buber's Dialogic Thought in *I and Thou* », p. 126: « The theory of „I and Thou” expounded in Ebner's book is connected with the New Testament Gospel of John, and especially with the well-known beginning: „In the beginning was the Word, and the Word was with God ... all things were made through him ...” ».

⁴² Cf. S. ZUCAL, « Ferdinand Ebner e la guerra », *Humanitas*, 6 (2015), p. 952.

dialogistes” d’origine juive, Ebner identifie dans le *Lógos* incarné la clé de voûte d’une ré-compréhension de l’humain »⁴³. Il est ainsi aisé d’expliquer pourquoi ses lecteurs furent enclins à voir en lui plutôt un « penseur religieux » intéressé par le *salut*⁴⁴ qu’un philosophe⁴⁵, en sorte que les dictionnaires allemands le qualifient même de *théologien*⁴⁶. Quant à Staniloae, il se retrouve aussi parmi ces lecteurs, car dans un article de 1946, il situe expressément Ebner parmi les théologiens catholiques de l’époque s’intéressant à l’homme ou au « problème anthropologique »⁴⁷. S’impose, enfin, une ultime question à laquelle nous tenterons de répondre brièvement avant de passer à l’analyse de sa pensée dialogique.

b) *Qui est F. Ebner ?*

Qualifié de « penseur spiritualiste » dans le *Dictionnaire des philosophes*⁴⁸, F. Ebner est couramment apprécié par les spécialistes comme un « penseur original et asystématique »⁴⁹, et en particulier comme un « penseur de la parole »⁵⁰, qualité qu’il s’est lui-même approprié, en refusant catégoriquement d’être nommé « philosophe de la parole » : « Je ne veux pas entendre parler d’une „philosophie de la parole”. Et si par hasard on voulait m’appeler „philosophe”..., ce serait faux »⁵¹. C’est la raison pour laquelle lui-même a indiqué, peu avant sa mort, que l’épithète de sa tombe le retienne dans la mémoire de la postérité comme « penseur de la parole (Bedenker des Wortes) »⁵², comme celui qui aime la parole.

Né le 31 janvier 1882 à Wiener Neustadt, Ferdinand est élevé dans une famille catholique pratiquante, sans que cela suscite en lui pour l’instant quelque sentiment religieux.

⁴³ A. BERTOLDI, *Il pensatore della parola : Ferdinand Ebner, filosofo dell’incontro*, p. 12.

⁴⁴ B. CASPER, *Il pensiero dialogico*, p. 216.

⁴⁵ A titre d’exemple, on peut ici évoquer l’analyse d’A. Stöhr, professeur de philosophie à l’Université de Vienne, qui refuse en 1919 de recommander son ouvrage « *Das Wort und die geistigen Realitäten* » pour être publié : « This work expresses the turning away from science, philosophy, art and culture in general... It could in part be a book of edification for theosophists and other mystics... Scientifically, psychologically and philosophically, the work is bluntly impossible ». Cette analyse est reprise in F. EBNER, *WSR*, p. 4-5.

⁴⁶ Cf. A. AJTONY, « Dialogisme, réceptivité et individu. Quelques pistes d’investigation sur la première période du dialogisme », p. 458.

⁴⁷ D. STĂNILOAE, « Elemente de antropologie ortodoxă (Eléments d’anthropologie orthodoxe) », in *Prinos închinat Înalt Prea Sfințitului Nicodim, Patriarhul României*, București, Tipografia cărților bisericești, 1946, p. 236.

⁴⁸ A. L. QUINTAS, « Ebner Ferdinand », in D. HUISMAN (dir.), *Dictionnaire des philosophes, A-J*, p. 886.

⁴⁹ E. DUCCI et P. ROSSANO, « Introduzione », in F. EBNER, *PA*, p. 10.

⁵⁰ D’où le titre *Il pensatore della parola* que Bertoldi a donné à son ouvrage sur Ebner.

⁵¹ C’est une note de son *Journal*, reprise dans l’« Introduzione » de S. ZUCAL et A. BERTOLDI (éds.), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, p. 9.

⁵² Voir l’épithète entier qu’Ebner a lui-même rédigé, dans A. BERTOLDI, *Il pensatore della parola*, p. 7 : « Ferdinand Ebner / Il pensatore della parola / Qui riposano / i resti mortali / di un’esistenza umana / nella cui fitta oscurità / è rifiuta / la luce della vita / e che in questa luce / ha compreso / che Dio è l’amore ».

Caractérisée par un grand amour pour la musique, sa jeunesse est marquée par une forme grave de tuberculose, contractée à 18 ans, ce qui l'obligera par la suite à une formation autodidacte. En 1902, il soutient l'examen de maturité pour enseigner à l'école élémentaire, en s'installant à Waldegg. Ebner entame alors une période marquée par la solitude et la maladie, ce qui l'amène à essayer à plusieurs reprises le suicide à cause de la dépression. C'est également l'étape de son initiation à la philosophie : Schopenhauer, Kant, Hamann, Scheler et surtout Kierkegaard deviennent ses interlocuteurs préférés⁵³.

En 1912, il est transféré à Gablitz, pas loin de Vienne, ce qui lui facilite l'accès à la vie culturelle d'Autriche. Pendant la guerre, il est exonéré du service militaire à cause de sa maladie, et travaille à la commission d'assistance et à la Croix Rouge. L'année 1916 marque sa conversion intérieure au christianisme, grâce à la lecture quotidienne des Évangiles. Peu après, dans une note de *Journal* de 1917, il perçoit Jésus comme la « seule lumière » dans la « nuit de notre existence »⁵⁴. Entre 1918 et 1919, Ebner rédige son chef-d'œuvre *Das Wort und die geistigen Realitäten*, qui ne paraît qu'en 1921. Des changements importants dans sa vie, traversée par la solitude, ont ensuite lieu en 1923, quand il épouse sa collègue M. Mizera, et en 1924, quand naît Walter, son fils unique⁵⁵. Enfin, dans les premiers mois de 1931, Ebner écrit les *Aphorismes*, publiés en 1935 sous le titre *Wort und Liebe*, et muni des sacrements de l'Église, meurt le 17 octobre 1931, de la tuberculose.

1. La constitution *tu-ale* du *je* humain

Les spécialistes considèrent qu'Ebner est le penseur qui a donné le « tu » à la pensée occidentale, se mouvant depuis des siècles autour du rapport entre le *je* et le *monde*⁵⁶. En ce sens, notre analyse ne met en avant que deux aspects essentiels de l'approche ebnerienne : a) le *rapport au tu*, constitutif du *je* humain, c'est-à-dire la relation indissoluble entre le *je* et le *tu* : « Le *je* nostalgique cherche son *tu*, note-il le 20 août 1916 dans son *Journal*, parce que le *je* ne saurait se constituer sans lui »⁵⁷ ; et b) la *parole* et l'*amour* en tant que véhicules de ce rapport existentiel

⁵³ Cf. P. RICCI SINDONI, « Dalla parola alla vita. Dalla vita alla parola », p. 177.

⁵⁴ F. EBNER, *La parola è la via. Dal Diario*, p. 79. Il perçoit même dans son retour au christianisme une manière de renouer le rapport avec son père, cf. p. 77 : « Ho preso la mia stima grande e assoluta del cristianesimo da mio padre come eredità spirituale. In questo sta il significato più profondo del rapporto con mio padre ».

⁵⁵ Pour plusieurs détails, voir E. DUCCI et P. ROSSANO, « Introduzione », in F. EBNER, *PA*, p. 4-10.

⁵⁶ E. STEINACKER, « Ferdinand Ebner. Fragments de Journal », p. 97.

⁵⁷ F. EBNER, *La parola è la via. Dal Diario*, p. 60.

ou de ce mouvement du je vers le tu, et vice-versa. Ce sont, d'ailleurs, les aspects qui ont le plus inspiré et nourri la réflexion du théologien roumain.

a) Le rapport *je-tu*

Son ouvrage de 1921, dont le sous-titre est *Fragments pneumatologiques*, repose sur l'idée centrale que l'existence humaine, dans son noyau, comporte quelque chose de *spirituel*, irréductible aux phénomènes naturels. Il s'agit d'un spirituel présent *en* l'homme qui est essentiellement déterminé par son orientation fondamentale vers une « relation avec quelque chose de spirituel en *dehors* de lui, à *travers* lequel et *dans* lequel il existe »⁵⁸. Selon Ebner, le spirituel dans l'homme est le *je*, et le spirituel en dehors de lui, dont il dépend, est le *tu* : « Je et tu sont, non imaginations, idées au sens platonique ou abstractions, mais réalités très concrètes de notre vie : ils sont les *réalités spirituelles* »⁵⁹. Toutefois, ces réalités spirituelles n'existent jamais par elles-mêmes, dans un état d'isolation ou de séparation, mais toujours dans une relation mutuelle, dans une relation constitutive de l'une et de l'autre.

En plaidant en faveur d'une constitution tripartite de l'homme⁶⁰, Ebner parle, d'une part, de l'existence de l'*âme* et du *corps* propres à l'individu, et de l'autre, de l'existence de l'*esprit* propre au rapport je – tu. Cela revient à dire que l'esprit ne relève pas, comme l'âme et le corps, de l'individu humain en tant que tel, mais de son rapport avec autrui, en sorte que « toute la vie de l'esprit dans l'homme se développe entre le je et le tu »⁶¹. L'esprit n'est pas un donné, une substance, une essence enfermée en elle-même et autosuffisante, donc une entité indifférente au rapport avec autrui. Au contraire, son facteur déterminant est la *relationnalité*. Là-dessus, Ebner semble se rapprocher en quelque sorte de Berdiaev. En distinguant entre l'*ordre naturel* où règnent l'être et le phénomène, et l'*ordre spirituel* qui soutient et gouverne le naturel⁶², Ebner situe le je humain dans ce dernier : « La vie naturelle n'implique pas encore le je, mais sans aucun doute, sa possibilité. Au mieux, la nature offre un je privé de tu, ce qui n'est pas encore le

⁵⁸ F. EBNER, *WSR*, p. 5-6 (l'auteur souligne).

⁵⁹ F. EBNER, *PA*, p. 141 (l'auteur souligne). Voir aussi F. EBNER, *WSR*, p. 11: « The I and the Thou are the spiritual realities of life ».

⁶⁰ *Ibidem*, p. 148 : « Corpo – anima – spirito : sono i tre gradi dell'essere nei quali è posta l'esistenza umana ».

⁶¹ F. EBNER, *La parola è la via. Dal Diario*, p. 98.

⁶² F. EBNER, *PA*, p. 102. De plus, il affirme, à l'instar de Berdiaev, que « la libertà nella vita naturale è soltanto un'illusione biologica. Libertà come realtà esiste soltanto nella vita dello spirito », p. 66.

vrai je »⁶³, car le « vrai je n'est pas une réalité de la nature, mais de l'esprit »⁶⁴, et cela vaut également pour le tu.

Cela étant, selon les notes du *Journal* de 1917-1918 d'Ebner, « tout le spirituel en moi... est seulement un reflet, une ombre du rapport avec le spirituel en l'autre »⁶⁵, pour autant que « l'esprit est là où quelque chose se passe entre un je et un tu »⁶⁶. Remarquons au passage que la même idée est réitérée par Buber en 1923 : « L'esprit n'est pas dans le je, il est dans la relation du je au tu... L'homme vit en esprit quand il sait répondre à son tu »⁶⁷. Tant que le je ne trouve pas son tu, tant que le spirituel dans l'homme se replie sur lui-même et ne renoue pas avec le spirituel en dehors de lui, l'homme tombe, selon Ebner, dans un état appelé « je-solitude » (*Ichsamkeit*), où il commence à rêver le « rêve de l'esprit ». C'est un état qui caractérise, d'ailleurs, toute la culture jusqu'ici, à savoir l'art, la poésie, la philosophie et les religions mystiques. En ignorant la relation au tu, dont relève la vie spirituelle du je, cette culture n'a été et ne sera jamais, selon Ebner, rien d'autre qu'un « rêve de l'esprit »⁶⁸, non pas l'expression de la vie spirituelle réelle de l'homme. Même la meilleure des cultures ne saurait ouvrir à l'homme la « porte au royaume de l'esprit »⁶⁹, vu son incapacité à placer l'homme dans une relation authentique avec le tu, le spirituel en dehors de lui. En bref, le je qui trouve son vrai tu réalise sa vie spirituelle, tandis que le je qui ne l'a pas encore trouvé, ne fait que rêver le « rêve de l'esprit »⁷⁰, même s'il est l'héritier d'une très riche culture ou religion.

En tant que réalité spirituelle, le je est découvert, selon notre penseur, par le Christianisme. Toutefois, jusqu'au XX^e siècle, la réflexion théologique et philosophique ne le conçoit que dans sa *je-solitude*, dans sa relation à lui-même, corrélative d'une *tu-absence* (*Dulosigkeit*) ignorant la relation au tu, sur laquelle repose son existence réelle⁷¹. À la pensée contemporaine incombe ainsi la tâche de révéler la constitution *tu-ale* du je, dans la mesure où la

⁶³ F. EBNER, *PA*, p. 57.

⁶⁴ F. EBNER, *PA*, p. 56.

⁶⁵ F. EBNER, *La parola è la via. Dal Diario*, p. 123.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 92.

⁶⁷ M. BUBER, *Je et Tu*, Paris, Aubier, 2012, p. 73-74 : « L'esprit n'est pas comparable au sang au sang qui circule en toi, mais à l'air que tu respire ».

⁶⁸ F. EBNER, *WSR*, p. 16.

⁶⁹ F. EBNER, *PA*, p. 45.

⁷⁰ F. EBNER, *La parola è la via. Dal Diario*, p. 73 : « Il sogno dello spirito è sognato soltanto da quell'io che non ha ancora trovato il suo vero tu ».

⁷¹ F. EBNER, *WSR*, p. 10.

tu-absence entraîne pour l'homme une « maladie de l'esprit »⁷². Dans ce but, Ebner se dirige vers le Nouveau Testament et prend comme point de départ pour ses analyses le verset *Jn 1,1*⁷³, auquel il applique une herméneutique dialogique : « Au commencement était le „rapport du je avec le tu”, et ce rapport était avec Dieu, et Dieu était le „rapport du je avec le tu” »⁷⁴. En partant de ce prologue johannique, Ebner met en avant une thèse centrale pour toute sa pensée dialogique : « Le vrai tu pour le je est Dieu »⁷⁵, le seul à même de l'amener à l'existence et de le réveiller du « rêve de l'esprit » après sa chute dans la *je-solitude*. Ainsi, selon Schleiermacher⁷⁶, l'idée sous-jacente à toute la vision ebnérienne pourrait être synthétisée dans la formule « Je suis par le Tu de Dieu », compte tenu ici du fait que l'existence du je ne peut être affirmée à la troisième personne, mais uniquement à la première, c'est-à-dire le je n'« est » pas, mais « je suis »⁷⁷, car l'« est » exprime en quelque sorte un être *impersonnel*⁷⁸. La même évaluation est ensuite réitérée par Casper qui considère le rapport du je à Dieu comme le « vrai centre de la pensée ebnérienne, la clé de voûte qui soutient l'arche »⁷⁹. A vrai dire, les deux évaluations sont judicieuses, pour autant qu'Ebner lui-même affirme qu'« il n'y a que deux réalités spirituelles : Dieu et le je »⁸⁰. En termes chrétiens, cela revient à dire qu'il n'y a que le je humain et le Christ. Voilà comment l'exprime notre auteur :

« Il y a deux réalités de l'esprit. L'une est en moi, l'autre est en dehors de moi. L'une est la vie en moi-même, l'autre est la vie de Celui qui s'appelle le *Fils de Dieu*. L'une et l'autre sont cependant connexes, et c'est là le sens de la vie spirituelle dans l'homme : mettre ces deux réalités spirituelles dans un rapport de réciprocité »⁸¹.

La vraie vie spirituelle de l'homme relève donc du rapport entre le je et le tu, le premier étant le spirituel dans l'homme, et le second, le spirituel en dehors de lui, à savoir Jésus-Christ. Prenant en compte l'assertion « si tu as vu ton frère, tu as vu ton Dieu » – assertion attribuée par

⁷² F. EBNER, *PA*, p. 57.

⁷³ Tous les thèmes de son ouvrage *The Word and the spiritual realities* procèdent de et reviennent à ce verset biblique, cf. H. J. GREEN, *Critical Introduction*, p. XXXXVII.

⁷⁴ F. EBNER, *PA*, p. 148.

⁷⁵ F. EBNER, *La parola è la via. Dal Diario*, p. 74. F. EBNER, *PA*, p. 56.

⁷⁶ Th. SCHLEIERMACHER, *Das Heil des Menschen und sein Traum vom Geist. Ferdinand Ebner. Ein Denker in der Kategorie der Begegnung*, Berlin, Alfred Töpelmann, 1962, p. 25, *apud* H. J. GREEN, *Critical Introduction*, p. XLVI.

⁷⁷ F. EBNER, *PA*, p. 55-56. F. EBNER, *WSR*, p. 21.

⁷⁸ F. EBNER, *WSR*, p. 196.

⁷⁹ B. CASPER, *Il pensiero dialogico*, p. 245 (n.t.).

⁸⁰ F. EBNER, *PA*, p. 55, 84.

⁸¹ *Ibidem*, p. 88 (n.t.).

la tradition chrétienne à Jésus, mais qui ne se trouve pas dans les Évangiles⁸² –, Ebner perçoit entre le tu en l'homme et le Tu en Dieu un rapport d'*identité*⁸³, et avance une déclaration, jugée très sensible par ses critiques : « il n'y a qu'un seul Tu et c'est Dieu », en sorte que « le tu en Heinrich n'est pas entièrement différent de celui en Joseph ou Ludwig, mais toujours un et le même, le seul Tu qui existe »⁸⁴. Repérant ici une tentative de dissoudre le tu humain dans le Tu divin, Buber impute à ces thèses ebnériennes un caractère *ananthropique*⁸⁵. Notons, entre autres, qu'il doit lui-même à Ebner le concept de Dieu en tant que « vrai Tu » du je humain, apprécié comme l'une des « innovations décisives » de son chef-d'œuvre *Je et Tu*⁸⁶. En prenant la défense d'Ebner, sans nier cependant ses ambiguïtés, Casper saisit ce passage dans la structure générale de sa pensée philosophique et observe que l'annihilation du tu humain n'est aucunement le prix à payer pour la relation avec le Tu divin. Au contraire, la rencontre avec l'autre homme en lui-même est, estime-t-il, « l'expérience fondamentale d'où part Ebner », expérience qu'il ne veut certainement pas supprimer dans la rencontre avec Dieu⁸⁷. En aucun cas, la relation je-Dieu ou je-Tu divin n'implique, chez Ebner, une exclusion ou une relégation de la relation je-tu humain. Reportons-nous, en ce sens, à deux notes de son *Journal* de 1916 et 1917 : « le je de celui qui ne peut trouver son tu dans l'homme, ne le trouve pas non plus en Dieu »⁸⁸, car « le je de celui qui cherche son tu en Dieu seulement parce qu'il n'est pas capable de le trouver dans l'homme, se fait aussi barrer sa voie vers Dieu »⁸⁹. Ce sont des passages qu'Ebner reprend quasi-littéralement dans son ouvrage de 1921⁹⁰.

On comprendrait peut-être mieux la phrase « il n'y a qu'un seul Tu et c'est Dieu », si l'on tenait compte du fait que le penseur autrichien assigne la même *unicité* au je humain : « il

⁸² Cf. M. DUJARIER, *Eglise – Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles*, tome I, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013, p. 252.

⁸³ F. EBNER, *La parola è la via. Dal Diario*, p. 88 : « Non l'io nell'uomo e il divino sono identici, ma il tu nell'uomo e il tu in Dio ».

⁸⁴ F. EBNER, *WSR*, p. 21 (n.t.).

⁸⁵ Cf. H. J. GREEN, *Critical Introduction*, p. CX.

⁸⁶ R. HORWITZ, « Ferdinand Ebner as a Source of Martin Buber's Dialogic Thought in *I and Thou* », p. 123 : « In my opinion, Buber received the concept of divinity as developed in *I and Thou* from Ebner. On every page of the book, Ebner recognizes God as the „true Thou” who cannot be God in the third person; but this is one of the decisive innovations of *I and Thou*, that God can never be grasped in the third person, but only in presence. The similarity exists not only in the substance of the concept, but also in the whole structure and development of the idea... „Thou” as the basic and fixed name of God is found in Buber's writings only after his encounter with the writings of Ebner ».

⁸⁷ B. CASPER, *Il pensiero dialogico*, p. 274.

⁸⁸ F. EBNER, *PA*, p. 77 : « L'uomo il cui io ha trovato in Dio il suo tu, trova il suo tu anche in ogni uomo che incontra sul cammino della sua vita ».

⁸⁹ *Ibidem*, p. 52.

⁹⁰ F. EBNER, *WSR*, p. 212 : « But the one whose I seeks its Thou in God only for this reason, because he is never able to find it in man, has also blocked himself from the way to God ».

n'y a qu'un seul je, et ce je est „unique” devant Dieu. Ce je est en moi-même et en toi qui lit ces lignes »⁹¹. Cela lui permet d'affirmer dans l'ouvrage de 1931 que, « devant Dieu, nous sommes tous un seul „je” en face d'un seul „Tu” »⁹². En nous donnant ici la liberté de forger de nouveaux termes, nous sommes enclins à voir dans ces passages une formulation assez maladroite concernant l'existence d'une unique *je-ité* manifestée dans les humains et d'une unique *tu-ité* manifestée en Dieu, plutôt que l'existence d'un seul je humain et d'un seul Tu divin. La *je-ité* serait propre aux hommes, serait quelque chose d'humain, tandis que la *tu-ité* serait propre à Dieu, serait quelque chose de divin. C'est le sens que nous saisissons, d'ailleurs, dans le passage suivant : « Dieu est la concrétisation du Tu, tout comme l'homme, dans sa relation à Dieu, est et doit être la concrétisation du je »⁹³. C'est donc de cette façon que nous estimons pouvoir surmonter les malentendus suscités par les passages ebnériens qui qualifient Dieu d'unique Tu réel pour l'unique je humain.

Mais si Ebner parle souvent d'un tu dans l'homme, d'un tu humain, cela suppose en conséquence une certaine participation de l'homme à cette *tu-ité* divine, participation pas facilement à déceler de manière rationnelle. Green, l'un des spécialistes d'Ebner, perçoit ici un aspect relevant de l'« image divine »⁹⁴ imprimée sur l'homme dans l'acte de la création, lorsque le Tu divin appelle à l'existence le je humain : « Le fait d'être adressé par Dieu comme *tu* dans la création constitue, dit-il, le fondement ultime pour la *réalité* du tu en l'homme. Une personne peut être adressée comme tu par une autre, en vertu du fait que c'est d'abord Dieu qui l'a déjà adressée comme tu »⁹⁵. Ainsi, afin d'approfondir les particularités du *rapport je-tu*, plus précisément du rapport je humain – Tu divin, chez Ebner, il importe de le saisir brièvement au sein de l'histoire du salut, c'est-à-dire dans la création, dans la chute et dans la rédemption de l'homme. Cela nous aidera également de mieux comprendre la constitution *tu-ale* du je humain.

b) L'histoire biblique du rapport je-tu

1. En ce qui concerne la *création* de l'homme, les chercheurs s'accordent pour identifier la source première d'Ebner non pas tant dans les pages de la *Genèse* que dans le prologue de

⁹¹ F. EBNER, *WSR*, p. 21.

⁹² F. EBNER, *PA*, p. 186.

⁹³ F. EBNER, *WSR*, p. 210 (n.t.).

⁹⁴ H. J. GREEN, *Critical Introduction*, p. CXIV: « the Thou constitutes the *Imago Dei* and as such also partakes of divinity » (l'auteur souligne).

⁹⁵ *Ibidem*, p. CXII (l'auteur souligne).

*l'Évangile selon Saint Jean*⁹⁶, qui pose le Logos, la Parole divine comme principe originaire de toute la création. Conformément à ce prologue, tout le passage du rien à l'être a lieu *à travers la parole* proférée par Dieu, ce qui révèle à Ebner des vérités essentielles relatives à la création de l'homme. Suit à ce texte évangélique, notre philosophe insiste sans relâche sur le fait que, plus que tout autre créature, l'homme en tant qu'être « doué de parole » est créé *dans la parole*, et conservé en existence à travers cette parole que Dieu ne cesse jamais de lui adresser : « Dieu a créé l'homme, ce qui ne signifie rien d'autre que : Dieu lui a parlé. L'homme n'était pas homme jusqu'à ce que Dieu lui ait envoyé la parole. Il est devenu homme à travers la parole »⁹⁷. Cela revient à dire que Dieu crée l'homme en s'adressant à lui comme *tu* dans la parole primaire « Je suis et à travers Moi tu es ». C'est précisément cette parole primaire qui amène, selon Ebner, le je humain à l'existence, en mettant en place la relation je – Tu divin :

« Dieu a créé l'homme en lui parlant... Le créant, Dieu lui a dit : „Je suis et à travers Moi tu es”. Lui parlant ainsi, Dieu place en lui, à travers cette parole, le je, le je qui est créé dans la relation avec le Tu, ce qui rend l'homme conscient de son existence et de sa relation à Dieu »⁹⁸.

Ce passage nous révèle au fond la raison principale en vertu de laquelle Ebner identifie en Dieu le « vrai Tu » du je humain, ce qui nous éclaire en outre sur la constitution « intrinsèquement relationnelle »⁹⁹ de ce je mis en existence par l'appel de Dieu. C'est ce qui nous appelons la constitution *tu-ale* du je : à la différence du Tu qui existe « en dehors du je » et « avant le je »¹⁰⁰, ce dernier ne se constitue et ne conserve son existence que dans le rapport avec le Tu. Plus précisément, le je n'émerge dans l'existence qu'à travers la réponse qu'il livre à l'appel du Tu, à savoir la parole primaire « Tu es et à travers Toi je suis »¹⁰¹. C'est pourquoi dans l'ordre spirituel, par contraste avec l'ordre grammatical, le je n'est pas la « première », mais la « deuxième » personne, pour autant que le Tu est la « première » personne¹⁰². En conséquence, le je n'est pas la présupposition du Tu – car le Tu deviendrait une « projection du je » – tandis que le Tu est la présupposition constitutive du je. Cette assertion d'Ebner s'articule, d'ailleurs, avec sa

⁹⁶ E. DUCCI et P. ROSSANO, « Introduzione », in F. EBNER, *PA*, p. 24.

⁹⁷ F. EBNER, *PA*, p. 58.

⁹⁸ F. EBNER, *WSR*, p. 23 (n.t.).

⁹⁹ H. J. GREEN, *Critical Introduction*, p. L.

¹⁰⁰ F. EBNER, *WSR*, p. 209.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 36.

¹⁰² F. EBNER, *WSR*, p. 24, 36-37.

distinction entre le Tu comme réalité qui « est », indépendamment de toute relation, et le je comme réalité qui « devient » en fonction de sa relation avec le Tu. Par rapport au Tu absolu, le je est toujours relatif¹⁰³, qu'il s'agisse du *je psychologique* ou du *je spirituel*¹⁰⁴.

« Le je est quelque chose qui „devient” (Werdendes) : il est quelque chose qui *devient* ou *cesse de devenir* dans la relation avec le Tu, selon qu'il se rapproche ou non du Tu. Le Tu est quelque chose qui „est” (Seiendes), quelque chose qui *ne devient pas* dans la relation avec le je, comme fait le je, mais plutôt il *est déjà* »¹⁰⁵.

En vertu de sa constitution *tu-ale*, le je n'est pas antérieur à la relation je-tu, comme s'il existait par lui-même dans sa solitude. Au contraire, le je est, selon notre penseur, subséquent à la relation je-tu, en sorte que cette relation est la « pré-condition de l'existence du je »¹⁰⁶. Autrement dit, ce n'est pas, comme on serait tenté de le penser, la relation je-tu qui survient après l'existence d'un je autonome, mais c'est le je qui survient après ou plutôt simultanément avec la relation je-tu. Faute d'une telle relation, le je ne saurait exister, ce qui ne vaut pas forcément pour le Tu, au vu de son absoluité.

2. Après la création de l'homme, il s'ensuit dans le registre biblique le moment de sa *chute*, de sa séparation de Dieu. Ebner interprète ce moment comme une séparation et un repli du je humain par rapport au Tu divin, ce qui mène à l'émergence de son état déchu de *je-solitude*¹⁰⁷, corrélatif de *tu-taciturnité* (Duverschlossenheit)¹⁰⁸ : « L'être-pour-lui-même du je dans sa solitude n'est pas un fait primordial de la vie spirituelle de l'homme, mais une conséquence de son isolement du Tu... Cet isolement n'est rien d'autre que la „chute”, la tentative de l'homme d'exister dans son „intérieurité” sans Dieu »¹⁰⁹. Dans cet état de réclusion active, le je se détourne du Tu et se rapporte à lui-même, et c'est dans cela que réside « tout le mal » de l'homme¹¹⁰. A vrai dire, pour Ebner, la définition du *péché* relève de cet acte spirituel de fermeture face au Tu.

¹⁰³ F. EBNER, *WSR*, p. 23 : « The I has no „absolute” existence, for it exists only in relation to the Thou ».

¹⁰⁴ F. EBNER, *La parola è la via. Dal Diario*, p. 88 : « L'io „psicologico” ha un rapporto con il mondo, e il principio interno di tale rapporto è la volontà di avere. L'io „spirituale” ha un rapporto con lo spirito e il senso interno di tale rapporto è la volontà di essere ».

¹⁰⁵ F. EBNER, *WSR*, p. 209-210 (l'auteur souligne).

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 18.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 11 : « The I-aloneness is nothing original in the I, but is the result of a spiritual deed within it, of an action of the I, namely of its secluding itself from the Thou »; voir aussi p. 215 : « And one will misunderstand this I-aloneness as long as one does not discern in it the fall of man from God ».

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 111, 130, 138, 149, 163.

¹⁰⁹ F. EBNER, *WSR*, p. 18.

¹¹⁰ F. EBNER, *PA*, p. 177.

C'est pourquoi la je-solitude subie par l'humanité entière à l'issue de la chute primordiale, est assimilée, par lui, à un état de péché¹¹¹. Notons que la même définition du péché se retrouve également chez Buber, sauf qu'il ne l'universalise pas dans un état déchu s'emparant du monde entier¹¹². Pour Buber, cet état de péché n'est perçu que dans un registre individuel.

Compte tenu du fait que la vie réelle de l'esprit relève, rappelons-nous, du rapport entre le je et le tu, la je-solitude fait plonger l'homme dans un état appelé *rêve de l'esprit*. Dans le dire d'Ebner, « l'esprit dort comme dans une tombe et rêve de ce monde et de son réveil dans le monde »¹¹³. Mais il ne peut plus se réveiller par lui-même, car, enfermé derrière la « muraille chinoise »¹¹⁴, il n'est plus à même de sortir et de retrouver son vrai Tu, Dieu, par ses propres forces. Cela revient à dire que l'homme est devenu le « prisonnier dans le rêve de l'esprit »¹¹⁵ ou, selon une formulation plus théologique, l'« esclave du péché »¹¹⁶. Il s'impose, en conséquence, l'apparition de quelqu'un qui puisse faire s'écrouler la « muraille chinoise » et libérer le je humain de sa je-solitude, en réveillant ainsi l'esprit¹¹⁷.

3. Après la chute, il s'enchaîne dans la suite de l'histoire biblique le moment de la *rédemption* de l'homme. Plongé dans l'obscurité de la cellule de sa solitude, le je lance un « cri de douleur », en sentant sa vie menacée : « je suis et je souffre »¹¹⁸. C'est une « sentence » à la première personne, qualifiée par Ebner de « parole primaire » de l'homme après sa chute. Lancée comme un « appel à Dieu »¹¹⁹, cette parole se trouve, selon lui, à l'origine du *langage*, plus précisément à l'origine humaine de ce langage, sachant que son origine divine relève du Logos créateur. Or, l'incarnation de la Parole divine dans Jésus-Christ constitue justement la réponse à cette parole primaire de l'homme, dont le but est de chercher son vrai Tu :

« Jésus a libéré le je de sa je-solitude, de la malédiction du péché et de la „loi”, sous le joug de laquelle l'homme se tenait dans sa je-solitude. Jésus, qui est le Chemin, la

¹¹¹ F. EBNER, *WSR*, p. 167. F. EBNER, *PA*, p. 177.

¹¹² Cf. H. J. GREEN, *Critical Introduction*, p. CXXXIV.

¹¹³ F. EBNER, *La parola è la via. Dal Diario*, p. 62. F. EBNER, *PA*, p. 51.

¹¹⁴ F. EBNER, *WSR*, p. 22, 88. F. EBNER, *PA*, p. 48, 62 : « Abitualmente l'uomo di fronte all'altro uomo sperimenta soltanto la muraglia cinese del proprio io ». F. EBNER, *La parola è la via. Dal Diario*, p. 94.

¹¹⁵ F. EBNER, *PA*, p. 73-74.

¹¹⁶ F. EBNER, *WSR*, p. 18-19.

¹¹⁷ F. EBNER, *PA*, p. 78 : « Lo spirito è ciò che rompe la muraglia cinese dell'io ».

¹¹⁸ F. EBNER, *WSR*, p. 96-97.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 192 : « The „primal word” which emerged from a cry of pain with the meaning „I am and suffer”, was – and is – in its first and final basis a call to God ».

Vérité et la Vie, *a conduit le je au Tu* par la parole ; Il nous a rendus à la vie de notre mort spirituelle et nous a montré le chemin vers Dieu »¹²⁰ (nous soulignons).

En tant que Tu divin devenu homme, le Christ est ainsi le seul qui a pu montrer à l'homme le « chemin vers le Tu »¹²¹, dans la mesure où Lui-même est ce *chemin*. En venant dans la proximité du je humain, ce Tu incarné a pu pénétrer la « muraille chinoise » et réveiller le je de son rêve de l'esprit à la réalité de la vie spirituelle¹²², grâce à la relation mutuelle qu'ils remettent à nouveau en place. De toute évidence, l'homme qui ne comprend pas ou n'accepte pas la divinité de Jésus, c'est-à-dire n'entre pas en relation avec Lui, ne saurait être aidé à se réveiller du rêve de l'esprit¹²³. Le je préserve toujours sa liberté, en sorte que sa relation avec le Tu divin se fonde forcément sur la *foi* en tant que *décision personnelle* : « La foi est, peut-on dire, la „décision personnelle” pour le Tu »¹²⁴. De même, Ebner ne perd pas de vue le fait que cette relation avec Jésus, le vrai Tu, dans la foi, implique dans le même temps la relation avec le *prochain*, avec le tu humain, pour autant que Jésus est ressuscité et vit au milieu de nous à travers autrui jusqu'à la fin du monde : « Dieu est proche de nous dans l'homme, dont nous, sortant de notre je-solitude, faisons le vrai tu de notre je »¹²⁵. Le tu en l'homme, en tant que reflet du Tu divin, est pour le je le seul moyen d'atteindre le Tu divin. En somme, la rédemption du je de sa je-solitude suppose l'incarnation du Tu en Jésus et la relation avec Lui dans la foi.

En résumé de ce sous-chapitre, nous avons retenu jusqu'ici deux idées centrales de l'approche dialogique d'Ebner : a) si de par son corps et âme, l'homme relève de l'ordre de la *nature*, il relève en revanche de l'ordre de l'*esprit* de par son *je*, dont l'existence repose foncièrement sur la relation avec le *tu* ; les deux « réalités spirituelles » fondamentales sont ainsi le je et le tu, ou plutôt le *je* et *Dieu*, dans la mesure où Dieu est le « vrai Tu » du je humain, sans que cela exclue le tu humain ; et b) la *constitution tu-ale* du je dans l'homme est confirmée, selon Ebner, lors des trois moments majeurs de l'histoire du salut : dans la *création*, le je est constitué et conservé en existence uniquement par l'appel du Tu divin, à savoir la Parole créatrice évoquée dans *Jn. 1,1* ; dans la *chute* primordiale, le je se détourne du Tu, ce qui constitue l'essence du

¹²⁰ F. EBNER, *WSR*, p. 210.

¹²¹ F. EBNER, *La parola è la via. Dal Diario*, p. 67.

¹²² F. EBNER, *WSR*, p. 95.

¹²³ F. EBNER, *PA*, p. 88.

¹²⁴ F. EBNER, *WSR*, p. 174. Ebner arrive à cette définition de la foi après avoir constaté que seul un être spirituel concret peut être l'objet de la foi : « An abstract principle can never be the object and content of faith, just as a product of the imagination can never be... Only a concrete spiritual being can ever be believed », p. 173.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 211.

péché, et tombe dans la *je-solitude*, corrélatrice d'un *rêve de l'esprit* ; et dans la *rédemption*, la Parole en tant que Tu divin s'incarne en *Jésus-Christ*, afin de restaurer la vraie relation je-tu. Se dessine à présent une deuxième question : quels sont les facteurs qui mettent en place la relation du je avec le tu ? Quels sont les facteurs sous-jacents à cette relation ?

2. La parole et l'amour, facteurs constitutifs du rapport *je-tu*

Retenu dans la mémoire de la postérité comme « penseur de la parole » ou « philosophe de la parole », Ebner se détache des autres dialogistes de son époque grâce à sa « présentation très originale de la parole comme pièce maîtresse de la relation je-tu »¹²⁶. Les spécialistes s'accordent pour reconnaître comme « noyau essentiel » de sa réflexion la compréhension de l'homme à partir de la parole¹²⁷. Rappelons que ses deux ouvrages les plus importants, connus aussi par Staniloae, retiennent la notion de « parole » dans leurs titres : *Parole et réalités spirituelles* (1921) et *Parole et amour* (1935)¹²⁸. Après avoir mis en relief les réalités spirituelles, à savoir le je et le tu, il nous incombe dans la suite de révéler les facteurs sous-jacents à leur relation constitutive : « il n'y a, dit Ebner, que deux réalités de la vie spirituelle qui lient le je au tu : la „parole” et l'amour »¹²⁹. Ce ne sont que ces deux facteurs ou réalités spirituelles qui peuvent réveiller l'homme du rêve de l'esprit et faire évader son je de la prison appelée je-solitude¹³⁰ : « L'homme est racheté de la je-solitude par la parole et par l'amour », manifestés pleinement en Jésus-Christ¹³¹. Toutefois, on ne saurait ignorer le fait que l'intérêt de notre penseur porte en particulier sur la parole en tant que véhicule objectif de cette relation¹³².

a) La parole, « véhicule objectif » de la relation *je-tu*

D'entrée de jeu, il convient de signaler la distinction ebnérienne entre la *parole* comme facteur « objectif » et l'*amour* comme facteur « subjectif » de la relation je-tu, ce qui n'empêche

¹²⁶ J. CHAPEL, « Philosophy in the ongoing Renewal of moral Theology: dialogical Personalism revisited », p. 227-228.

¹²⁷ A. BERTOLDI, *Il pensatore della parola : Ferdinand Ebner, filosofo dell'incontro*, p. 25.

¹²⁸ Hormis ces deux ouvrages, les notes de son *Journal* ont aussi été publiées sous le titre F. EBNER, *Das Wort ist der Weg. Aus den Tagebüchern*, Thomas-Morus-Press im Herder-Verlag, Wien, 1949.

¹²⁹ F. EBNER, *La parola è la via. Dal Diario*, p. 94.

¹³⁰ H. J. GREEN, *Critical Introduction*, p. XLIX et LXXXVI ; F. EBNER, *WSR*, p. 177: « The word has redeemed us from the prison of our I-aloneness and raised us from death to life; and love shatters the „Chinese wall” ».

¹³¹ F. EBNER, *WSR*, p. 133-134

¹³² E. DUCCI et P. ROSSANO, « Introduzione », in F. EBNER, *PA*, p. 23 : « La parola è il veicolo „oggettivo” della relazione al tu. Questo è indubbiamente l'assioma ebnériano che da novità e originalità alla sua proposta ».

pas que la parole et l'amour recèlent une origine commune en *Dieu* : « La parole comme „véhicule objectif” et l'amour comme „véhicule subjectif” de la relation entre le je et le tu, tiennent ensemble. La divinité des deux est octroyée à l'homme dans la foi dans l'Incarnation de Dieu en Jésus »¹³³. Dit autrement, le je et le tu, ou plutôt l'homme et Dieu manifestent dans la parole leur existence *objective*, et dans l'amour, leur existence *subjective*¹³⁴. Pour ne se référer qu'au je de l'homme, on est convenu que son existence réelle réside, non dans l'autoréflexion à l'intérieur de sa je-solitude, mais dans son mouvement incessant vers le Tu. Or, ce mouvement repose foncièrement sur l'amour, qui manifeste l'existence subjective du je, et sur la parole, dans laquelle le je, s'exprimant lui-même, manifeste son existence objective¹³⁵.

De fait, dans leur racine, la parole et l'amour sont « la même chose »¹³⁶, puisque tous deux jaillissent d'une source commune, de Dieu révélé en Jésus comme Parole et Amour¹³⁷. C'est la raison pour laquelle la parole et l'amour sont intimement reliés. La vraie parole procède de l'amour et comporte l'amour dans ses profondeurs, en sorte que sa nature profonde ne peut être comprise qu'à partir de l'amour¹³⁸. L'amour devient ainsi la « clé » qui ouvre la profondeur de la parole¹³⁹ : « La parole en l'homme doit naître de l'amour, et l'amour doit porter la parole sur le chemin du je vers le tu »¹⁴⁰. Ce n'est d'ailleurs que la parole proférant l'amour qui a le pouvoir réel de percer la muraille du je¹⁴¹. Une telle parole est *éternelle* de par son contact avec le Tu divin, de par son accueil dans le Tu divin, tandis que la parole dépourvue d'amour se perd dans la temporalité, elle est un abus de l'homme face au « don divin » de la parole¹⁴².

Que voudrait exprimer Ebner quand il qualifie la parole de « don divin » ? En partant de l'idée biblique de la création par et dans la parole du Logos, notre auteur évoque à maintes reprises une « origine divine » pour la parole de l'homme : « La parole, dans le fondement ultime

¹³³ F. EBNER, *WSR*, p. 53 (n.t.).

¹³⁴ *Ibidem*, p. 85.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 132.

¹³⁶ F. EBNER, *PA*, p. 145 : « Tale rapporto è nella parola ed è nell'amore. E parola e amore, nella radice del loro essere e del loro esistere, sono la medesima cosa ».

¹³⁷ E. DUCCI et P. ROSSANO, « Introduzione », in F. EBNER, *PA*, p. 26 : « In Gesù la Parola e l'Amore rivelano la reciproca inscindibile appartenenza, l'essere una cosa sola nel loro fondamento spirituale ».

¹³⁸ F. EBNER, *PA*, p. 137.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 144.

¹⁴⁰ F. EBNER, *La parola è la via. Dal Diario*, p. 100.

¹⁴¹ F. EBNER, *WSR*, p. 133.

¹⁴² F. EBNER, *La parola è la via. Dal Diario*, p. 121 ; F. EBNER, *WSR*, p. 133.

de son être-donné-à-l'homme, est de Dieu »¹⁴³. Créé comme réponse à la parole du Tu, amené à l'existence dans le dialogue avec le Tu, le je humain est constitué comme une réalité qui « a la parole » (expression très fréquente chez Ebner), comme une réalité dont l'existence est « structurellement dialogique »¹⁴⁴. Cela signifie que la parole est, non une dimension extrinsèque de la nature humaine ou un produit acquis suite à un processus évolutif, mais une « réalité fondatrice intimement connaturelle à l'homme »¹⁴⁵.

Afin de bien saisir la particularité ebnérienne de l'expression « avoir la parole », il importe ici de signaler sa distinction entre la parole créatrice de Dieu et la parole « humaine » : la première est la parole proférée par Dieu au moment « préhistorique » de la création du spirituel en l'homme, du je humain en relation au Tu divin, tandis que la seconde est la parole à laquelle s'intéressent les sciences du langage et qui a été créée par l'homme lui-même après sa chute¹⁴⁶. Or, l'expression « avoir la parole » est connexe, chez Ebner, de cette première, de la parole d'origine divine, qui se soustrait aux moyens scientifiques de recherche¹⁴⁷ et se montre perméable uniquement à la « foi en Dieu »¹⁴⁸, la seule capable de percer ses profondeurs. C'est pourquoi, le 16 juillet 1918, Ebner note dans son *Journal* : « Voici ma conviction solide de ces dernières semaines : seul l'homme religieux peut sonder la langue, la parole »¹⁴⁹. Il s'agit d'une parole qui « n'est pas de ce monde »¹⁵⁰, mais qui est sous-jacente à toute *impulsion* dans l'homme pour le langage, lui seul susceptible de se conformer aux analyses scientifiques.

C'est en vertu de cette parole donnée à l'homme lors de sa création que le je recèle en lui tant une « impulsion » pour le langage qu'un « besoin » de s'adresser à autrui, au tu, sans que le langage humain ait pour cela son origine ultime dans la nature humaine : « Le fait que le langage et l'impulsion pour le langage se trouvent en l'homme ne signifie pas qu'ils sont „innés”.

¹⁴³ F. EBNER, *WSR*, p. 17.

¹⁴⁴ A. BERTOLDI, *Il pensatore della parola : Ferdinand Ebner, filosofo dell'incontro*, p. 25.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 26.

¹⁴⁶ F. EBNER, *WSR*, p. 20-21.

¹⁴⁷ F. EBNER, *PA*, p. 101 : « Ma da dove l'uomo ha la parola, il cui possesso lo distingue essenzialmente dall'animale? Certamente non dallo sviluppo naturale della vita. L'origine della lingua è un problema trascendente e perciò un problema non risolvibile scientificamente ». Aussi F. EBNER, *WSR*, p. 57.

¹⁴⁸ F. EBNER, *WSR*, p. 17: « In order to understand the word, man must of course believe in God »; et p. 56: « Whoever wants to fathom the essence of language must have reverence for the word... He must also believe in God. For in the deepest knowledge which is possible of the essence of the word, he will discern that it is from God ». Voir aussi F. EBNER, *PA*, p. 136: « ...ma come si può, *senza Dio*, comprendere la parola e le sue profondità ? » (l'auteur souligne).

¹⁴⁹ F. EBNER, *La parola è la via. Dal Diario*, p. 128.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 72; aussi p. 95 : « La forza con cui la parola, nella sua spiritualità, opera da uomo a uomo è soprannaturale. Perciò la vera scienza della lingua non appartiene al campo delle scienze naturali ».

Puisque tout ce qui est inné et donc héréditaire appartient au „naturel”, tandis que la parole et le langage et l’impulsion pour le langage appartiennent à la vie spirituelle »¹⁵¹. En conséquence, la parole matérialisée dans la langue devient, pour Ebner, l’unique « critère objectif de la spiritualité de la vie humaine »¹⁵², en sorte que le « mystère de la parole est le mystère de l’esprit »¹⁵³. Né de l’esprit, donc de la relation entre le je et le tu, la parole reçoit dans le corps la forme de la langue et s’adresse à l’âme pour l’animer¹⁵⁴. En tant que telle, la parole se dévoile comme preuve objective de l’esprit de l’homme, comme indice indéniable de son existence, dans la mesure où elle renferme en soi la relation du je avec le tu (les deux « réalités spirituelles »)¹⁵⁵ : « La parole est la „palpabilité”, la concrétisation „objective” de la vie spirituelle »¹⁵⁶. Dit autrement, la parole représente l’expression objective de la préoccupation du spirituel *en* l’homme pour une relation avec le spirituel *en dehors* de l’homme¹⁵⁷, ce qui fait d’elle le « lien »¹⁵⁸ ou le « médiateur »¹⁵⁹ entre le je et le tu : « Dans la parole, le je est toujours en route vers le Tu »¹⁶⁰, et cela revient à dire que « dans la parole, c’est tout l’être et toute la réalité »¹⁶¹.

Parvenu à ce point de notre déploiement, il importe de mettre en relief un autre aspect de l’approche ebnérienne, important pour notre problématique : la corrélation étroite entre la *parole* fondant la vie spirituelle, à savoir la relation *je-tu*, et la *personnalité* de l’homme. Pour le penseur autrichien, la personnalité ne saurait être comprise que dans une relation indissoluble avec la parole, dans la mesure où seule la parole est susceptible de conférer à l’homme les deux déterminants constitutifs de sa personnalité : la potentialité de s’« adresser » et d’« affirmer » son existence individuelle dans la phrase « je suis », d’une part, et la potentialité d’« être adressé » comme personne, comme tu, d’autre part¹⁶². En ce sens, de même que la parole relève, non de la nature, mais de l’ordre de l’esprit, de même la personnalité de l’homme est « quelque chose de spirituel »¹⁶³, est un « fait de l’esprit, non de la nature »¹⁶⁴. Et comme l’esprit, rappelons-le,

¹⁵¹ F. EBNER, *WSR*, p. 16.

¹⁵² F. EBNER, *PA*, p. 147-148.

¹⁵³ F. EBNER, *La parola è la via. Dal Diario*, p. 66 ; F. EBNER, *PA*, p. 58.

¹⁵⁴ F. EBNER, *PA*, p. 61, 148.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 110, 141.

¹⁵⁶ F. EBNER, *The WSR*, p. 164.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 17.

¹⁵⁸ F. EBNER, *La parola è la via. Dal Diario*, p. 72 : « La parola è il legame tra l’io e il tu ».

¹⁵⁹ F. EBNER, *PA*, p. 58 : « La „parola” è il mediatore tra l’io e il tu ».

¹⁶⁰ F. EBNER, *La parola è la via. Dal Diario*, p. 85.

¹⁶¹ F. EBNER, *PA*, p. 136.

¹⁶² F. EBNER, *WSR*, p. 14.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 113.

comprend foncièrement en lui, la relation je-tu, de même « l'être personnel... est toujours l'existence du je par rapport au tu »¹⁶⁵. Il se dessine de ce passage, ainsi que de tant d'autres, une conception structurellement *relationnelle* de la personne¹⁶⁶, perçue comme ouverture, relationnalité et transcendance en rapport avec autrui et avec Dieu.

C'est pourquoi, à l'instar de la parole, la personnalité est elle aussi impénétrable pour la psychologie et pour les sciences en général¹⁶⁷, exigeant la foi en elle et pour elle¹⁶⁸, d'autant plus que le facteur essentiel sous-jacent à la personnalité de l'homme est sa *relation avec Dieu*¹⁶⁹, avec le Tu divin. Ce n'est que dans cette relation avec Dieu en tant que vraie « existence personnelle »¹⁷⁰ que l'homme acquiert l'authentique *conscience de soi*, inhérente à la personnalité : « La conscience de soi d'un homme se concrétise et se réalise dans la „relation avec Dieu”, et c'est seulement en elle que la personnalité humaine parvient complètement à la percée, et le je à sa pleine vie »¹⁷¹. En effet, Ebner établit souvent un rapport d'équivalence entre la personnalité et la *conscience de soi*, rendue possible grâce à la *parole*¹⁷² qui offre à l'homme la possibilité de s'adresser et d'être adressé. Conscience, parole et relation je-tu, tels sont donc les mots-clés à retenir en lien avec la problématique de la personnalité chez notre auteur.

Pour conclure, laissons la parole à Ebner lui-même : « Le sens substantiel, le premier et le dernier sens de la parole est le rapport du je au tu dans sa réalité »¹⁷³. Qualifiée de *véhicule objectif* de ce rapport, la parole devient ainsi un élément déterminant dans la structure de la personnalité, pour autant que le rapport je-tu, la *relationnalité*, est sous-jacent à la personnalité de l'homme. Il nous reste ainsi à évoquer *infra* la place qu'occupe l'*amour* dans la relation je-tu de l'homme avec Dieu et avec son prochain.

¹⁶⁴ F. EBNER, *WSR*, p. 101.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 36.

¹⁶⁶ Cf. M. M. Villa, « Persona e relazione. A proposito del pensiero dialogico di Ferdinand Ebner », in S. ZUCAL et A. BERTOLDI (éds.), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, p. 188.

¹⁶⁷ F. EBNER, *WSR*, p. 114.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 176; p. 31: « The personality of an existence is never grasped by thinking... ».

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 18-19.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 30: « God either has a personal existence or He does not exist at all ».

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 36.

¹⁷² H. J. GREEN, *Critical Introduction*, p. LV. Voir en ce sens F. EBNER, *WSR*, p. 59, 100.

¹⁷³ F. EBNER, *PA*, p. 145.

b) L'amour, « véhicule subjectif » de la relation je-tu

Comme nous l'avons déjà mentionné *supra*, la rencontre entre les deux réalités spirituelles, le je et le tu, ne se réalise que là où est proférée la parole, mais pas n'importe quelle parole. Il s'agit précisément de la « parole juste », c'est-à-dire la parole qui « parle l'amour »¹⁷⁴. Dans ce contexte, il est intéressant de remarquer que tant la parole que l'amour sont gravés sur l'épithaphe de la tombe où reposent les restes d'Ebner, comme si ces termes constituaient son « précieux héritage philosophique »¹⁷⁵. A l'instar de la parole, l'amour est lui aussi un facteur constitutif du rapport je-tu : « il est – comme la parole – la réalisation du rapport au tu, du rapport à l'homme et à Dieu »¹⁷⁶. Son essence réside dans l'ouverture du je au tu. Et comme la parole, l'amour se soustrait à la connaissance rationnelle et exige toujours la foi en l'amour¹⁷⁷. Mais à la différence de la parole, l'amour est le « véhicule subjectif » de la relation je-tu¹⁷⁸, sachant qu'il manifeste l'existence subjective tant du je humain¹⁷⁹ que du Tu divin : « Le je et le tu – qui signifient finalement l'homme et Dieu –, ces réalités de la vie spirituelle ont leur existence „objective” dans la „parole”, tout comme elles ont leur existence „subjective” dans l'amour »¹⁸⁰. La parole et l'amour sont donc les deux piliers centraux qui appuient l'édifice de la relation je-tu.

Le je n'existe réellement que dans son ouverture existentielle face au tu. Or, cette ouverture se réalise foncièrement dans l'amour¹⁸¹, le seul capable de briser la « muraille chinoise »¹⁸² du je solitaire, de le relier au tu et de fonder ainsi l'esprit : « Dans l'amour, le je de l'homme s'ouvre à son tu et la réalité spirituelle de l'homme se trouve dans cette ouverture du je à son tu »¹⁸³. En tant que tel, l'amour n'a rien à voir avec le désir¹⁸⁴, car l'objet de cet amour est le tu qui ne saurait être un objet du désir. Mais qu'est-ce que l'amour selon Ebner ? Retenons à cette fin une de ses assertions : « Beaucoup considèrent l'amour comme un „sentiment”, mais ils

¹⁷⁴ F. EBNER, *WSR*, p. 133.

¹⁷⁵ A. BERTOLDI, *Il pensatore della parola : Ferdinand Ebner, filosofo dell'incontro*, p. 9. Voir l'épithaphe en E. DUCCI et P. ROSSANO, « Introduzione », in F. EBNER, *PA*, p. 10 : « Ferdinand Ebner / Il pensatore della parola / Qui giace / il resto mortale / di una vita umana nella cui grande oscurità / è brillata la luce della vita / e in questa luce / ha compreso che Dio è l'Amore ».

¹⁷⁶ F. EBNER, *PA*, p. 137.

¹⁷⁷ F. EBNER, *WSR*, p. 175: « But the love which man experiences, be it from man, be it the divine love which revealed itself in the making flash of the Logos, can never be „known”; it must be believed ».

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 53.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 23.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 85.

¹⁸¹ F. EBNER, *PA*, p. 31.

¹⁸² F. EBNER, *WSR*, p. 177.

¹⁸³ F. EBNER, *La parola è la via. Dal Diario*, p. 98.

¹⁸⁴ F. EBNER, *WSR*, p. 215.

ont tort. Parce que le véritable amour est dans sa racine l'*œuvre de Dieu*, et dans son humanité, *coopération* de l'homme à l'*œuvre de Dieu* »¹⁸⁵. Ne pas être un sentiment, signifie chez Ebner ne pas relever de la nature humaine. Tout comme la parole de l'homme plonge ses racines ultimes dans l'abîme divin, dans le *Logos* évoqué par saint Jean l'Évangéliste, de même l'amour dont jouit l'homme émerge en dernière instance, non de la nature créée de l'homme, mais de Dieu. « Dieu est Amour » (1 Jn. 4,8) avait déclaré saint Jean l'Évangéliste et ce verset biblique est très cher à notre auteur, en sorte qu'il le fait même graver sur sa tombe. C'est l'amour de Dieu qui a créé l'homme à travers la parole et c'est lui aussi qui s'est manifesté dans l'incarnation du Christ pour racheter l'homme¹⁸⁶.

Au fond, si « tout vrai amour est de Dieu »¹⁸⁷, l'amour de l'homme ne peut être qu'un « théomorphisme »¹⁸⁸. En outre, si le seul objet de l'amour est le tu (non les choses, les principes ou les idées), et si le vrai tu du je humain est Dieu, alors Dieu est le « seul objet du vrai amour »¹⁸⁹. C'est une des affirmations d'Ebner jugée aussi risquée par ses critiques, qui perçoivent ici une tendance à écarter, voire à exclure le tu humain. Cependant, dès qu'elle est placée dans le contexte général de sa pensée, le sens réel de cette assertion est nettement éclairé : « L'amour pour Dieu et l'amour pour les hommes vont ensemble. L'homme n'aime pas Dieu quand il n'aime pas les hommes, et n'aime pas les hommes... quand il n'aime pas Dieu »¹⁹⁰. En bref, émergeant de Dieu et se dirigeant vers Lui à travers les hommes, l'amour seul est un « acte sans temps qui nous soustrait au temps »¹⁹¹, c'est-à-dire qu'il nous fait entrer en quelque sorte dans l'éternité de Dieu. Dieu est « essentiellement présence », d'où l'amour comme une « œuvre toujours au présent »¹⁹², comme une œuvre qui n'appartient pas à un événement du passé.

Tout bien considéré, on peut succinctement résumer ce chapitre par deux idées centrales : a) en tant que *critère objectif* de la relation je-tu, la *parole* fonde la structure *relationnelle* de la personne ; grâce à sa constitution *dialogique*, mise en place par le *Logos* lors de la création, le je humain peut acquérir la *conscience de soi* dans la relation avec le T/tu, conscience sous-jacente à sa *personnalité* ; b) en tant que *critère subjectif* de la relation je-tu,

¹⁸⁵ F. EBNER, *PA*, p. 110 (l'auteur souligne).

¹⁸⁶ F. EBNER, *WSR*, p. 133-134.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 212.

¹⁸⁸ F. EBNER, *PA*, p. 97.

¹⁸⁹ F. EBNER, *WSR*, p. 214.

¹⁹⁰ F. EBNER, *La parola è la via. Dal Diario*, p. 137.

¹⁹¹ F. EBNER, *PA*, p. 185.

¹⁹² *Ibidem*, p. 175.

l'amour est corrélatif de la parole, il infuse à la parole le vrai pouvoir de faire sortir le je de sa je-solitude et de le lier au T/tu ; et puisqu'il plonge ses racines, non dans la nature humaine, mais en *Dieu*, l'amour est l'acte qui soustrait l'homme au temps pour l'introduire dans le *présent* de Dieu.

Remarque critique

Après avoir repéré les idées principales du personnalisme dialogique d'Ebner, nous pouvons à présent formuler une réponse à la question posée au début : en quoi consiste l'influence d'Ebner sur Staniloae ? Quels sont les aspects qui ont le plus marqué la réflexion personnaliste du théologien roumain ? Sans vouloir diminuer ou ignorer la contribution d'autres philosophes ayant nourri sa théologie, nous nous focaliserons ici sur deux thèses directrices que Staniloae doit essentiellement à Ebner.

a) Il s'agit en premier lieu de la *relation je-tu*, autour de laquelle gravite toute la pensée ebnérienne, et qui devient l'un des arguments forts de Staniloae en faveur du pôle *relationnel / communautaire* de la personne. Evoquant Ebner pour la première fois dans un article du 5 février 1939, Staniloae consigne une remarque digne d'être prise en compte :

« La philosophie contemporaine, dite existentielle, a découvert... que la singularité du je n'est pas un fait primordial et normal, mais l'effet malade d'un acte coupable, à savoir le renfermement sur soi en face d'un „tu”. C'est de la vie complète du je, de sa constitution, qu'il tient son lien avec un „tu” égal à lui »¹⁹³.

Après avoir lu en 1939 *Das Wort und die geistigen Realitäten*, qu'il perçoit comme le « premier ouvrage qui s'occupe de la relation entre le je et le tu »¹⁹⁴, Staniloae lit en 1940 *Ich und Du*, le chef-d'œuvre de Buber, à la suite duquel il réitère sa déclaration de 1939 : « La philosophie contemporaine a découvert un important secteur de la réalité dans la deuxième personne, dans la relation de la première personne à la deuxième »¹⁹⁵. A l'instar d'Ebner qui conçoit la personnalité humaine comme fruit ou expression de la relation je-tu¹⁹⁶, Buber voit lui aussi la personnalité se réaliser dans la relation *je-tu*, et non dans la relation *je-cela* : distinguant entre le je de la relation je-tu et le je de la relation je-cela, Buber perçoit le premier comme une

¹⁹³ D. STĂNILOAE, « „Personalitate socială” („Personnalité sociale”) », *CD*, vol. II, p. 383 (n.t.).

¹⁹⁴ D. STĂNILOAE, *Ortodoxie și Românism* (Orthodoxie et Roumanisme), note 26, p. 93.

¹⁹⁵ D. STĂNILOAE, « Prin ce se promovează conștiința națională? », *CD*, vol. II, p. 565 (n.t.).

¹⁹⁶ F. EBNER, *WSR*, p. 36: « Personal being, from the standpoint of man and having absolute validity for him, is always the existing of the I in the relation to the Thou ».

personne, un être en relation, et le dernier plutôt comme un être isolé, un *individu*¹⁹⁷. C'est donc en se fondant en particulier sur ces deux philosophes, mais non seulement, que Staniloae déclare dans un autre article de 1940 que « la grande nouveauté de la philosophie contemporaine consiste dans la découverte de la personne entre les personnes, des rapports entre je et tu, où l'intellect n'a plus le rôle de maître qui prend en possession un monde d'objets »¹⁹⁸. Toutefois, il importe de mettre en exergue le fait que Staniloae, loin de se limiter à ces approches philosophiques, s'efforce d'enrichir ou de faire avancer la compréhension du rapport je-tu sur les deux niveaux :

i) Au niveau humain, la relation *je-tu* est élargie, sous l'influence fort probable de Boulgakov, à la relation *je-tu-il*. L'authentique relation interhumaine n'implique pas que le binôme je-tu, ne se réduit pas à ces deux réalités spirituelles, mais implique également le *il*¹⁹⁹, ce qui fait que cette relation soit une icône de la Sainte Trinité : « Chacun vit réellement en tant que *je* seulement en relation avec le *tu* et avec le *il*... Dans le rapport entre le *je*, le *tu* et le *il* se reflète le rapport entre les Personnes de la Sainte Trinité »²⁰⁰. Le *je* représente pour l'homme son noyau imperceptible, conscient et actif, le *tu* représente la réalité immédiatement liée au *je*, et le *il* est « celui qui a déjà été ou sera à la place du *tu* »²⁰¹. Une relation à deux suppose encore une certaine limitation, que seul un troisième pourrait franchir, à l'instar de la communion intratrinitaire. De plus, en contraste avec Ebner qui tend à assigner à l'homme exclusivement le *je* (rappelons la *je-ité* propre à l'homme et la *tu-ité* propre à Dieu), Staniloae n'hésite pas à lui assigner tous les trois : l'homme parmi les hommes joue à la fois les rôles du *je*, du *tu* et du *il*, sans que l'un soit inférieur aux autres. En réalité, l'homme incarne constamment tous ces trois.

ii) De même, au niveau de la divinité, Staniloae emprunte à Ebner l'idée de Dieu en tant que « *Tu* suprême » du *je* humain²⁰², sans attribuer cependant à Dieu exclusivement le *Tu* (la *tu-ité*), comme si le *Tu* était quelque chose de particulièrement divin. Staniloae affirme lui aussi qu'à travers chaque *tu* humain, fini et donc très limité dans ses capacités pour conférer au *je* humain

¹⁹⁷ M. BUBER, *Je et Tu*, p. 96-97 : « Le *Je* du mot fondamental du *Je-Cela* apparaît comme un être isolé... Le *Je* du mot fondamental *Je-Tu* apparaît comme une personne... La personne apparaît au moment où elle entre en relation avec d'autres personnes ».

¹⁹⁸ D. STĂNILOAE, « Cosmologia domnului Lucian Blaga II (La cosmologie de M. Lucian Blaga II) », CD, vol. II, p. 636.

¹⁹⁹ S. DUMITRESCU, *7 dimineți cu Părintele Stăniloae : convorbiri* (7 matinées avec le père Dumitru Staniloae. Conversations), p. 26 : « Le je et le tu ne sont pas pléniers s'ils n'ont pas un „il”... Je, tu et il ».

²⁰⁰ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 132-133 (n.t.).

²⁰¹ *Ibidem*, p. 117-118.

²⁰² D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 44 ; D. STĂNILOAE, « Responsabilitatea creștină (La responsabilité chrétienne) », p. 188.

l'existence plénière, transparait continûment son fondement divin, le « *Tu* vraiment infini »²⁰³. Mais, à la différence d'Ebner, et de Buber qui emprunte lui aussi l'idée de Dieu en tant que « *Tu* éternel »²⁰⁴, Staniloae n'hésite pas à voir également en Dieu un « *Je* vraiment infini », un *Je* éternel, capable d'offrir au *tu* humain la vie ou l'existence éternelle à laquelle il aspire : « Et notre finitude nous fait penser et sentir qu'il existe un *Je* vraiment infini qui est l'espérance de notre vie. Seule une Existence suprême, qui vit sous la forme d'un *Je* très attentif à nous, peut nous venir en aide »²⁰⁵.

L'explication de ces nuances dans les approches de nos auteurs relève, pour ainsi dire, de la manière dont ils se représentent Dieu : le « *Tu* éternel » de Buber est l'expression du monothéisme juif, et le « vrai *Tu* » ou le « seul *Tu* » d'Ebner, qui se manifeste dans le Christ, est l'expression du monothéisme chrétien, tandis que le « *Tu* infini » de Staniloae, corrélatif du « *Je* infini », est l'expression de la triadologie chrétienne. A proprement parler, Ebner met un fort accent sur la dimension *christologique* du *Tu* divin, en ignorant complètement sa dimension *trinitaire*²⁰⁶, ce qui lui permet même d'avancer au passage cette assertion : « Seule la personnalité de Dieu pourrait être sans relation, mais ne l'est pas, puisqu'elle est en relation avec l'existence personnelle de l'homme »²⁰⁷. Une telle assertion laisse se dégager l'idée d'une absence de relation *Je-Tu en Dieu*, et fait dépendre la personnalité divine d'une relation *extérieure à Dieu*, à savoir la relation *je* humain - *Tu* divin. En revanche, Staniloae, connu comme « théologien, par excellence, de la Sainte Trinité »²⁰⁸, renvoie au dogme trinitaire toutes ses réflexions théologiques, qu'elles soient d'ordre christologique, anthropologique, ecclésiologique, *etc.* Ainsi, la relation *je-tu* de l'homme n'est, chez lui, qu'un reflet de la relation *Je-Tu* de son Créateur. Si l'humanité constitue une communauté de *je* créés,

« le [Créateur] doit être Lui aussi un *Je* irremplaçable en communion avec d'autres *Je* éternels et irremplaçables, en vertu de leur unité de nature, pour pouvoir penser et créer

²⁰³ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 134-135.

²⁰⁴ M. BUBER, *Je et Tu*, p. 109 : « Chaque *Tu* individuel ouvre une perspective sur le *Tu* éternel. Dans chaque *Tu* individuel, le mot fondamental invoque le *Tu* éternel ».

²⁰⁵ D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 134 (n.t.).

²⁰⁶ Sur le dogme trinitaire chez Ebner, consulter A. K. WUCHERER-HULDENFELD, « La pneumatologia della parola. La riscoperta autodidattica della comprensione storico-salvifica della Trinita da parte di Ferdinand Ebner », in S. ZUCAL et A. BERTOLDI (éds.), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, p. 27- 40.

²⁰⁷ F. EBNER, *WSR*, p. 36 (n.t.).

²⁰⁸ THEOCTISTE, le patriarche de Roumanie, « Cuvânt înainte », dans D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea* (La Sainte Trinité ou au commencement était l'amour), p. 5.

ces *je* originaux en communion... le Créateur doit être Lui aussi une communion de *Je* conscients »²⁰⁹ (l'auteur souligne).

De plus, contrairement à Ebner qui insiste fortement sur l'idée que Dieu ne saurait jamais être conçu comme un *Il* – par rapport au *tu* et au *je* qui sont personnels, le *il* exprime un être impersonnel dépourvu d'une relation directe²¹⁰ –, le théologien roumain franchit même cette ligne, bien qu'il n'insiste guère là-dessus : « De fait, devant le *je* existe, dit-il, un *Tu* ou un *Il* suprême qui lui envoie son appel à travers un *tu* ou plusieurs *ils* concrets »²¹¹. En somme, Staniloae reprend et développe le rapport *je-tu* d'Ebner, sans plus respecter ses catégorisations strictes : l'homme n'est plus seulement le *je*, ni Dieu seulement le *Tu*, car tant l'homme que Dieu manifestent à la fois le *je*, le *tu* et le *il*, en étant continûment engagés dans la *communion je-tu-il*.

b) Le deuxième aspect que Staniloae doit essentiellement, mais non exclusivement, à Ebner, est la *parole en tant que facteur constitutif de la personne*. À n'en point douter, la parole occupe aussi une place dominante au sein de la théologie dialectique des années 1930, dont certains représentants (Gogarten, Barth, Brunner) sont connus de Staniloae. Toutefois, la parole y est surtout abordée dans une perspective christologique, tandis qu'Ebner privilégie plutôt la perspective *anthropologique*. Il est fort probable que le théologien roumain découvre Ebner à travers la lecture de Brunner, qui est un des plus fervents admirateurs d'Ebner, et une des sources de Staniloae relatives à la personne. Consacré comme « penseur de la parole », Ebner voue sa vie entière à la parole, il se donne pour « tâche » ou pour mission spécifique de sa vie de « réévaluer le fondement de toute notre vie spirituelle : la parole et l'exigence de croire dans la parole »²¹². Dans ce but, il part de et revient inlassablement à la Parole évoquée dans les Évangiles, ce qui lui vaut une large réception parmi les théologiens de son époque.

C'est dans l'œuvre d'Ebner que nous pouvons ainsi déceler les prémisses de Staniloae concernant sa conception de la personne humaine comme « parole hypostatique », comme

²⁰⁹ D. STĂNILAOE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 139 (n.t.).

²¹⁰ F. EBNER, *WSR*, p. 196-200 : « The declaration of being in the first and second person is a claim and address of a „subjective” being, that means a „personal” one; the declaration of being in the third person is a claim and address of an „objective”, „impersonal” and „substantial” being ».

²¹¹ D. STĂNILAOE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), p. 153 (n.t.).

²¹² F. Ebner, *Wort und Liebe. Aus dem Tagebuche 1916/17. Aphorismen 1931*, Pustet-Verlag, Regensburg, 1935, p. 18 *apud* A. BERTOLDI, *Il pensatore della parola*, note 3, p. 9 : « Che cosa sono io? Un piccolo strumento nelle mani di Dio, come ogni altro uomo; certamente chiamato a nulla di straordinario nel mondo della vita spirituale, ma forse destinato a rivalorizzare il fondamento di tutta la nostra vita spirituale: la parola e l'esigenza di credere in questa parola. Questo è il compito ben preciso che io devo assolvere nel mondo, con l'aiuto di Dio ».

« hypostase parlante »²¹³ ou comme « sujet parlant »²¹⁴, conception qui traverse son œuvre entière. A la suite d'Ebner, l'une des idées programmatiques de notre théologien est précisément la création de l'homme *par* et *dans* la parole du *Logos* divin, ce qui confère à la nature humaine un « dynamisme dialogique » ou une « tension dialogique »²¹⁵. Si l'homme est doué de parole et parle à ses semblables, c'est parce qu'au fondement de son être se trouve le dialogue avec Dieu :

« C'est Dieu Lui-même qui a commencé le dialogue avec nous, en nous créant comme des êtres doués de la capacité et du devoir de parler avec Lui et entre nous. C'est Lui le Facteur suprême qui l'entretient, en nous maintenant en existence comme des êtres parlants. Tout besoin de parler les uns aux autres et d'attendre la réponse, émerge du commandement qu'Il a inséré en nous de parler aux autres, d'attendre leur réponse... A la base du dialogue entre nous se trouve le dialogue avec Lui »²¹⁶.

Il importe ici de remarquer que ce « besoin de parler », greffé sur la nature humaine dans l'acte de la création, est plus précisément un « besoin de répondre »²¹⁷, étant donné le fait que la parole proférée par Dieu est toujours un *appel*, une parole qui a l'initiative. À la différence de Dieu, la personne humaine est de par sa constitution une « parole hypostatique répondante »²¹⁸, une parole qui vient toujours en deuxième, après l'appel de Dieu : « chaque hypostase humaine est dans le dialogue avec le Père „un deuxième”, un répondant et non un initiateur »²¹⁹. Bien que le nom d'Ebner ne soit nulle part mentionné dans l'étude de 1980 qui comprend ce passage, le fait même d'avoir mis entre guillemets « un deuxième » pourrait constituer la preuve que Staniloae pense ici à l'idée ebnérienne de *Tu* (Dieu) comme « première personne », et de *je* (l'homme) comme « deuxième »²²⁰.

D'ailleurs, le fait que Staniloae garde à l'esprit les intuitions ebnériennes tout au long de sa vie, se reconferme dans sa *Dogmatique* de 1978 qui évoque Ebner à l'appui de ses assertions sur la parole constitutive de l'homme, en réitérant à cet effet l'histoire biblique du salut : a) la

²¹³ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 208.

²¹⁴ D. STĂNILOAE, « The Foundation of Christian Responsibility in the World: The Dialogue of God and Man », p. 54.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 57.

²¹⁶ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 204 (n.t.).

²¹⁷ D. STĂNILOAE, « The Christian sense of responsibility », p. 110.

²¹⁸ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. II, p. 130.

²¹⁹ D. STĂNILOAE, « Fiul lui Dumnezeu, Fiul Omului (Le Fils de Dieu, le Fils de l'Homme) », p. 737 (n.t.).

²²⁰ F. EBNER, *WSR*, p. 24, 36-37: « The Thou in its divinity is the „first”, the I in its humanity is the „second person”; and thus the hierarchy of spiritual being is established ».

création : « L'homme a été créé à l'image de la Parole divine..., au sens qu'il est un être parlant. L'homme parle toujours en répondant » à la Parole créatrice ; b) la chute : « Par le péché, l'homme a perdu... l'exercice de la parole d'amour dans la communion avec son prochain, puisque s'est affaibli en lui le lien avec la Parole divine, sa réponse à Elle » ; c) la rédemption : « Pour restaurer en l'homme la parole et la raison, la Parole divine... s'est faite Elle-même homme qui répond à tous les appels de Dieu et des hommes »²²¹. En conséquence, nous identifions en Ebner l'une des sources de Staniloae ayant nourri dès le début sa perception de la « personne comme existence dialogique », à l'image de la Sainte Trinité²²².

²²¹ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. III, p. 476-479 (n.t.).

²²² Voir à ce sujet le chapitre « Les personnes humaine, existences dialogiques ou en communion à l'image de la Sainte Trinité » dans D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 202-222.

Conclusion générale

La problématique de la *personnalité humaine*, de l'homme en tant que « personne », représente chez Staniloae l'expression par excellence de sa méthodologie de recherche. Comme le remarque C. Berger, cette méthodologie consiste essentiellement à conjuguer l'« ouverture à la créativité », à la pensée contemporaine, avec la « préoccupation pour la continuité »¹, pour la fidélité face à l'héritage théologique des Pères de l'Église. Acquisée et affinée pendant son séjour à Sibiu (1929-1946), grâce à l'entourage de N. Bălan, métropolitain d'Ardeal, cette méthode de travail définit le caractère *traditionnel-actuel* de toute son œuvre. Traitant de la tâche de la théologie dans sa *Dogmatique* de 1978, Staniloae critique tant la « théologie qui se borne à répéter les paroles et les formules du passé », c'est-à-dire « qui se renferme dans les formules d'un système révolu »², que la théologie qui cherche « à s'adapter exclusivement à ce qu'elle tient pour l'esprit du temps »³, en abandonnant à cet effet la Révélation conservée dans la Bible et la Tradition de l'Église. Le théologien roumain prône donc une théologie « ouverte au monde », mais dans le même temps « fidèle à elle-même », au motif que :

« Autant la théologie fixée dans les formules du passé est nuisible, autant la théologie attachée exclusivement au présent est insuffisante »⁴.

C'est une attitude méthodologique qui particularise Staniloae au sein de la théologie orthodoxe roumaine, et qui devrait être mise en exergue et proposée comme modèle à l'avenir, d'autant plus qu'il existe aujourd'hui parmi les théologiens de son école une tendance à explorer notamment le rapprochement de Staniloae à la théologie patristique, négligeant ainsi son intérêt pour la réflexion moderne, pour le présent. Évoquée au passage, cette ouverture à l'esprit de son époque demeure encore, peut-on dire, insuffisamment perçue et scrutée, d'où notre choix d'entreprendre un tel projet de recherche. Éclairer son approche de la personne humaine et révéler les sources qui lui sont sous-jacentes, revient en effet à mettre en relief l'aboutissement de sa méthode consistant à articuler le passé et le présent, la tradition et l'esprit de son temps.

¹ C. BERGER, « Florovsky's „mind of the Fathers” and the neo-patristic synthesis of Dumitru Staniloae », *Journal of Eastern Christian Studies*, 1-4 (2017), 69, p. 45.

² D. STĂNILOAE, *Le génie de l'Orthodoxie. Introduction*, p. 137 ; D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 105.

³ *Ibidem*, p. 138-139 ; D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 106.

⁴ *Ibidem*, p. 140 ; D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 107.

Se proposant d'examiner l'effort de Staniloae pour « synthétiser les intuitions du personnalisme moderne avec l'ontologisme de la pensée patristique »⁵, notre étude prend comme point de départ l'assertion suivante, qui exprime de manière concentrée la démarche de notre théologien : l'hypostase ou la personne « ne peut être dépourvue de la *nature*, ni comprise en dehors de la *relation* »⁶. L'ontologie et la relationnalité constituent en conséquence les deux pôles de la personne, d'où notre choix de nous pencher dans la première partie de cette étude sur la « structure ontologique-communautaire de la personne » dans l'approche de notre auteur. Nous aurions pu aussi bien évoquer une « structure ontologique-relationnelle », mais nous lui avons préféré la formulation « structure ontologique-communautaire », pour autant que la notion de *communion* est plus fidèle aux intentions de Staniloae. La communion annule, selon notre auteur, tout intervalle entre les personnes, car elle repose foncièrement sur la *grâce* de l'Esprit et sur l'*amour*, tandis que la relation, qui n'est forcément pas fondée sur l'amour et sur la grâce, implique toujours une certaine distance entre les personnes, quelque forte que soit leur union.

Si nous devons adopter un point de vue *chronologique*, nous pourrions affirmer que le pôle ontologique de la personne représente, chez Staniloae, l'expression de son héritage patristique, de la théologie du *passé*, tandis que le pôle communautaire / relationnel est l'expression de ses investigations portant sur la réflexion du *présent*, à la fois théologique et philosophique. En ce sens, le théologien néo-byzantin du XIV^e siècle, saint Grégoire Palamas, dont la pensée synthétise les avancées de toute la tradition patristique orientale jusqu'à lui, fournit à Staniloae la structure ontologique *personne – être – énergies*. Les penseurs modernes, quant à eux, lui livre, chacun à sa manière, les éléments composant le pôle communautaire de la personne : Berdiaev lui révèle surtout la personne en tant que *liberté*, Vyacheslavtsev lui présente les implications de la *conscience*, Brunner le rend surtout sensible à l'importance de la *responsabilité* et à la *relation je-tu*, Ebner lui fait connaître en particulier la personne en tant que *parole*, et tous ensemble ils l'éclairent sur le rôle central de l'*amour* dans la constitution de la personne. Une place importante est occupée ici par le théologien Boulgakov, l'un des premiers penseurs ayant influencé notre auteur : grâce à sa formation philosophique, Boulgakov a le mérite d'être, chez les orthodoxes, le pionnier de cette synthèse entre les acquis du passé et les réflexions créatrices de la modernité, bien qu'il ne trouve pas en elles un juste équilibre.

⁵ Cf. I. I. ICĂ jr, « De ce „Persoană și comuniune” ? (Pourquoi „Personne et Communion” ?) », in I. I. ICĂ jr (éd.), *Persoană și comuniune*, p. XXVI.

⁶ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 425 (n.t.i.).

Rappelons ici sa manière d'associer le terme patristique d'« hypostase » aux termes modernes de « sujet » et de « moi », ce qui lui permet, par suite, de parler d'un « Moi hypostatique »⁷ ou d'un sujet renfermant en soi une *nature* : « Le sujet est, dit-il, une hypostase qui, selon sa nature, possède un être et qui le révèle par sa nature »⁸. Comme nous avons pu le remarquer, cette attitude trouvera un écho dans toute l'œuvre de Staniloae. C'est d'ailleurs en tant que pionnier que Boulgakov avance lui aussi, à la différence de la plupart de ses contemporains, un pôle ontologique et un pôle relationnel de la personne. Et si aux prémices de sa carrière, Staniloae s'approprie cette approche dans son intégralité, il rejette après les années 1940 le pôle ontologique de Boulgakov pour ne garder que son pôle relationnel.

Si nous devons présenter les résultats de nos analyses en fonction de critères *géographiques* et *linguistiques*, nous pourrions déclarer que l'approche de Staniloae concernant la personne plonge ses racines dans trois aires géographiques : le Byzance (pour le grec), la Russie (pour le russe) et l'Europe (pour l'allemand). Dit autrement, c'est autant l'Orient que l'Occident qui concourent à l'élaboration de la structure ontologique-communautaire de la personne chez Staniloae. a) Byzance lui fournit, par la théologie de saint Grégoire Palamas, mais non seulement, le poids *ontologique* de la personne, à savoir la thèse de l'*hypostase* en tant que forme de subsistance concrète et réelle de la *nature* et des *énergies* qu'elle recèle. Quoique n'ayant pas retenu dans cette étude que saint Palamas, nous avons pleinement conscience que plusieurs autres théologiens de Byzance, tels saint Maxime le Confesseur⁹, Léonce de Byzance et les Cappadociens, ont vivement nourri la vision ontologique de notre auteur. b) la Russie, elle lui révèle au début des années 30 la dimension *communautaire* de la personne, dans une perspective tant théologique que philosophique : il s'agit du « Moi sobornique » ou catholique de Boulgakov et de l'« esprit libre » de Berdiaev. En outre, par l'approche dialectique de Vycheslavtsev, la pensée russe inculque à Staniloae une profonde sensibilité à la dimension *apophatique* et *antinomique* de la personne. Notons qu'à côté des facteurs *conscience*, *liberté* et *amour* propres à la personne, cette dimension paradoxale est plus ou moins commune à tous ces penseurs russes, y compris V. Lossky que Staniloae apprécie beaucoup. c) Pour ce qui est de l'Europe, plus

⁷ S. BULGAKOV, « Capita de Trinitate », p. 215.

⁸ S. BOULGAKOV, *La Sagesse de Dieu. Résumé de sophiologie*, p. 35.

⁹ Ce n'est pas par hasard que dans ses *Études de théologie dogmatique orthodoxe* de 1990, Staniloae situe le chapitre portant sur « La christologie de saint Maxime le Confesseur », p. 13-154, avant le chapitre anthropologique « L'homme et Dieu ». Plusieurs nuances et aspects de ce théologien sont ainsi repris dans ses analyses anthropologiques.

précisément de sa partie germanophone, celle-ci révèle à notre auteur, d'abord par la voix du théologien suisse Brunner et ensuite par la voix du philosophe autrichien Ebner, l'importance centrale de la *parole*, de la *responsabilité* et de la *relation je-tu* dans la constitution de la personne.

Si nous devons présenter nos conclusions d'un point de vue *confessionnel*, nous pourrions affirmer, sans hésitation, que la vision personnaliste de notre auteur puise sa force aux trois principales confessions du Christianisme : à l'*orthodoxie*, grâce à saint Palamas, au théologien controversé Boulgakov et à la philosophie religieuse de Vycheslavtsev et de Berdiaev ; en quelque sorte au *catholicisme*¹⁰, grâce à Ebner que Staniloae situe parfois parmi les théologiens catholiques ; et au protestantisme dans son versant dialectique, grâce à Brunner.

Comme il ressort de ces observations, l'aboutissement de l'approche personnaliste de Staniloae repose sur toute une série de confluences : du passé et du présent, de l'Orient et de l'Occident, de la théologie et de la philosophie, de l'orthodoxie et des deux autres confessions chrétiennes. C'est ainsi dans cette démarche œcuménique dénuée de préjugés, dans cette diversité des sources que nous percevons le mérite essentiel de notre auteur, grâce auquel il devance les auteurs qui l'inspirent. C'est précisément cette œcuménicité qui confère à son approche une force et une richesse capables de surpasser les limites, les carences ou les insuffisances de ses sources, ce qui ne revient pas à dire que son approche soit parfaite. a) L'ontologie de saint Palamas est reprise, mais elle est affinée par la *sobornicité* des Russes et la *relationnalité dialogique* des germanophones. b) De l'existentialisme de Berdiaev est repris le caractère communautaire et en quelque sorte « supraexistentiel » de la personne¹¹, mais son antagonisme avec l'ordre de la nature, de l'être, est corrigé par l'ontologie patristique qui réfute tout conflit ou opposition entre la personne et la nature subsistante en elle. c) La même ontologie patristique aide notre théologien à corriger l'ontologie de Boulgakov qui postule un écart insurmontable entre le principe personnel (esprit) et la nature humaine (âme et corps) de par sa manière de percevoir l'esprit comme une entité extérieure et étrangère à sa nature. d) De Vycheslavtsev est ensuite reprise l'idée d'un Soi ou Moi humain, caché, antinomique, apophatique et intimement relié à l'Absolu divin, en même temps qu'est abandonnée sa structure ontologique composée de sept

¹⁰ Staniloae découvre les études du théologien catholique Hans Urs von Balthasar sur saint Maxime le Confesseur au début des années 1940, moment où il s'éloigne de l'ontologie de Boulgakov.

¹¹ D. STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 152 : « Elle [la personne] est au-dessus de l'existence saisissable directement... Elle est sur un autre plan, sur le plan supraexistentiel » (n.t.).

niveaux, en raison de la distance qu'elle postule entre la personnalité, réduite aux deux derniers niveaux de l'être (6^e et 7^e), et la nature humaine. e) Des occidentaux Brunner et Ebner, notre auteur s'approprie l'idée d'une constitution *dialogique* de la personne en vertu de sa mise en existence comme parole répondant à l'appel créateur de la Parole divine, mais il affine cette idée à l'aune de l'ontologie patristique qui fait défaut dans les approches de ces penseurs : ce n'est pas que la parole qui fonde le pôle relationnel de la personne, mais aussi la *nature commune* et les *énergies* comprises en elle. Cela étant, nous trouvons judicieuse l'assertion suivante de Louth :

« Fr Dumitru is both clearly open to modern ideas and at the same time finds here concepts that crystallize in a striking way intuitions of the Fathers. He does not try to reduce the notion of the personal to something patristic (as some Orthodox writers sometimes seem to do); rather he recognizes in this aspect of modern thought the deepening of a patristic insight. At the same time, he preserves a patristic dimension that is usually entirely lacking from the modern notion of personality: that of the cosmic, as enfolded with the personal »¹².

Dans son acception patristique, la notion de personne implique deux éléments, repris aussi par notre théologien : « l'état de soi concret d'une nature et certains traits distinctifs de chaque personne »¹³. C'est une approche qui identifie la personne avec la nature dans son existence concrète, sans la réduire cependant à la nature : le facteur personnel n'est rien de plus à côté de la nature qu'il fait subsister, il n'a aucune autre teneur que cette nature, mais il comporte paradoxalement quelques « propriétés spécifiques »¹⁴ qui lui confèrent l'*unicité* par rapport à toutes les autres hypostases de la même nature. En vertu de ces propriétés, la même nature subsiste en chaque personne d'une manière tout à fait unique.

Loin de se limiter à cette compréhension de la personne, le théologien roumain s'ouvre, comme le remarque Louth, aux idées modernes qui prônent en particulier sa constitution relationnelle : l'homme n'est une personne et ne s'accomplit comme personne qu'à l'intérieur de la *communion*, car il n'est pas une personne par lui-même et en lui-même. De manière ineffable, l'homme est une personne dès le premier instant de son existence, mais il a dans le même temps le devoir de devenir une personne, de se créer lui-même comme personne, et cela ne se réalise

¹² A. LOUTH, « Review Essay: The orthodox dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae », p. 262.

¹³ Voir la note 232 de Stăniloae dans Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri. Partea a doua* (PSB, vol. 81), p. 121.

¹⁴ Consulter la note 210 de Stăniloae dans Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri. Partea a doua*, (PSB, vol. 81), p. 109.

que dans la *relation* avec les autres personnes. Ce n'est que la personne qui peut aider l'homme à s'accomplir en tant que personne, pour autant que les éléments constitutifs de la personne, à savoir la *liberté*, la *conscience* et l'*amour*, ne se développent qu'à l'intérieur d'une relation interpersonnelle. Aucun objet, aucun être privé de ces propriétés n'est à même de stimuler le développement de la personne. En d'autres termes, ce n'est qu'un *tu* ou une communauté *je-tu-il* qui peut stimuler et soutenir en existence un *je* personnel, au moyen de la *parole* et de l'*amour*, ou de la *parole qui profère l'amour*. C'est pourquoi la notion de personne est indissolublement corrélative de l'amour, de la liberté, de la conscience et de la parole : la personne est toujours une existence *consciente* d'elle-même¹⁵ ; seule une existence consciente possède la *parole* ; et ce n'est qu'une telle existence douée de parole qui a la capacité d'*aimer* une personne ; et seule une existence qui aime jouit de la *liberté*, car il n'y a pas d'amour en dehors du champ de la liberté. Or, une existence libre, c'est-à-dire une existence qui échappe, quoique relativement, au déterminisme du monde créé, est une existence qui imite la liberté ou l'absoluité du Créateur et participe jusqu'à un certain point à la liberté divine. De là vient que dans l'optique unanime des penseurs évoqués dans cette étude, l'existence personnelle est l'expression authentique de l'*image divine (imago Dei)* en l'homme.

Il importe de remarquer ici un aspect significatif : tandis que Boulgakov, dans sa démarche d'articuler le passé et le présent, s'efforce plutôt d'adapter les acquis de la théologie ancienne aux données de la pensée contemporaine, d'où les controverses qu'il a fait naître, Staniloae, qui le suit dans cette démarche de synthèse, s'applique au contraire à accorder ou à accommoder tous ces éléments modernes, concernant le pôle relationnel de la personne, avec les acquis de la pensée patristique. Nous rejoignons sur ce point l'optique de Berger : « he [Staniloae] is importing a notion of personhood from his own reflections and contemporary thought,... which is then made to comply with patristic boundaries, not vice-versa »¹⁶. Comme preuve, le théologien roumain s'approprie l'idée de la personne comme « facteur en relation », l'accordant ensuite avec l'idée ancienne de la personne comme mode d'existence de l'être et déclare que la *relation* n'existe que là où il y a une *nature commune* subsistant dans une pluralité d'hypostases. Ainsi, c'est l'*unité* de la nature et l'*unicité* des hypostases qui exigent la relation entre les hypostases, étant donné que la nature humaine ne s'actualise et ne s'accomplit que dans

¹⁵ D. STĂNILAOE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 225 : « La personne est la réalité avec le plus haut niveau d'existence, puisqu'elle a connaissance de son existence » (n.t.).

¹⁶ C. BERGER, « Florovsky's „mind of the Fathers” and the neo-patristic synthesis of Dumitru Staniloae », p. 44.

cette relation : « La relation est imposée par l'être », en sorte que « de notre liberté dépend seulement le mode de relation entre nous, et non la relation elle-même »¹⁷. Si la personne est une existence en communion, en relation *je-tu*, elle l'est grâce à la nature renfermée en elle et qui aspire constamment à une union plus profonde avec la nature des autres personnes. En ce sens, la personne est, comme nous l'avons mentionné *supra*, une existence *dialogique, consciente, libre et aimante*, mais c'est la nature, et non la personne, qui recèle les potentialités de la conscience, de la parole¹⁸, de la volonté et de l'amour. Le facteur personnel ne fait que mettre en œuvre ces potentialités de la nature, il ne les apporte pas lui-même dans la nature. C'est de cette manière que notre auteur entend encadrer les idées du présent dans la paradigme patristique.

À vrai dire, une telle entreprise n'est pas exemptée de vulnérabilités ou de fragilités, d'autant plus qu'elle n'aboutit pas dans un système unitaire et bien articulé. Parmi les insuffisances signalées, nous en réitérons deux : a) la tendance à rapprocher parfois, à l'instar de la pensée contemporaine, la personne ou le sujet de l'*esprit / âme* seule¹⁹, en dépit du fait qu'officiellement la personne est la forme d'existence concrète de la nature, c'est-à-dire qu'elle relève de l'union indicible de l'âme et du corps ; b) la tendance à donner parfois la priorité à l'*être* humain par rapport à la personne et à troubler ainsi l'équilibre en faveur de l'être, d'où certains *accents substantialistes* qui prônent plutôt l'actualisation et l'accomplissement de l'être humain à travers les personnes que l'accomplissement des personnes elles-mêmes. Ces dernières risquent par suite de devenir les instruments dont se sert l'être pour émerger vers l'existence, se développer et avancer vers Dieu. Rappelons à ce sujet les assertions de Staniloae de 1943, relatives à l'*origine* de la personne : percevant la nature humaine comme un « tout géant » d'où se détachent successivement des « parties de substance » afin de constituer des « tous plus petits »²⁰, c'est-à-dire des hypostases indépendantes, Staniloae laisse sous-entendre une certaine primauté et antériorité de l'être par rapport à la personne. En concevant cette dernière comme « virtualité » recelée dans l'être, comme potentialité actualisée grâce à une « loi » inhérente à l'être, on confère en quelque sorte à l'être la qualité de principe originaire de la personne²¹. Le même accent substantialiste est réaffirmé en 1985, lorsque notre auteur tente d'expliquer l'*amour*

¹⁷ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 223.

¹⁸ *Ibidem*, p. 232 : « C'est la nature humaine elle-même qui est potentiellement dialogique » (n.t.).

¹⁹ *Ibidem*, p. 234 où l'auteur parle de la dépendance du corps humain par rapport à un « sujet unitaire » qui est son « âme ».

²⁰ D. STĂNILOAE, *IHRO*, p. 143.

²¹ *Ibidem*, p. 144.

comme un pouvoir naturel au moyen duquel l'être met en place et renforce la consubstantialité humaine. Ici, la personne semble devenir l'instrument à travers lequel l'être s'aime lui-même et manifeste l'intentionnalité de se développer et d'atteindre son unité plénière : « tout être... ne subsiste que dans des personnes où il s'affirme et s'aime lui-même... Les personnes sont la façon dont l'être met en acte le mouvement intérieur d'amour de soi »²². En outre, cet accent substantialiste redevient manifeste dans un ouvrage de 1990, dont l'importance relève de ce qu'il reflète la phase ultime de la réflexion de Staniloae sur la problématique de la personne. Observons à cet effet les titres des trois chapitres de cet écrit : « L'être humain actualisé dans la relation entre les personnes », « Le Dieu trinitaire, fondement ultime et destination éternelle de l'être humain qui existe et s'actualise dans les personnes en communion » et « L'être humain et sa volonté liée à Dieu – sa source et sa destination - et actualisée dans les personnes »²³. Tous ces titres résument et accentuent l'idée selon laquelle l'être existe, s'actualise, s'enrichit, se développe et s'accomplit dans et à travers les personnes en communion : « l'être humain n'existe, ne s'actualise et ne se développe que dans et à travers les personnes, c'est-à-dire dans leur communication mutuelle et avec Dieu »²⁴. Or, une telle insistance sur l'être est risquée à cause de sa capacité de reléguer la personne et de revigorer un certain type de substantialisme.

Enfin, il est fort probable que ces excès épisodiques en faveur de l'être dans son rapport à la personne découlent de l'engagement et de la détermination de notre auteur à corriger l'attitude contemporaine qui associe souvent l'être au déterminisme et à la nécessité et lui refuse tout rôle ou apport dans la constitution de la personne, définie comme liberté. Rappelons Brunner, Ebner et Berdiaev qui n'accordent pas de place à l'être dans leurs analyses sur la personne. En outre, l'antagonisme de type existentialiste entre l'être et la personne se répercute jusque dans la pensée des théologiens orthodoxes renommés du XX^e siècle, tels V. Lossky, Yannaras, Zizioulas et Panagopoulos. Selon I. Ică jr, les approches de tous ces auteurs reposent sur une série de réductions modernes, étrangères à la pensée patristique :

« - l'essence = nature = substance = nécessité = donnée = loi

- la personne = relation = acte = liberté = amour = grâce »²⁵.

²² D. STĂNILOAE, « Scrieri ale "călugărilor sciți" daco-romani din secolul al VI-lea (Ecrits des "moines scythes" daco-romains du VI^e siècle) », p. 238 (n.t.).

²³ D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 223-259.

²⁴ *Ibidem*, p. 232 (n.t.).

²⁵ I. ICĂ jr, « Persoană și/sau comuniune în gândirea ortodoxă contemporană (Personne et/ou communion dans la

Pour l'instant, situer l'analyse de Staniloae dans le contexte orthodoxe de la seconde moitié du XX^e siècle reste pour nous une des pistes de recherche à approfondir pour l'avenir. Mais si l'on acquiesce à cette assertion d'Ică jr, on peut déceler l'originalité de notre auteur (par rapport à ses sources et aux autres théologiens orthodoxes du XX^e siècle) dans son projet d'accorder ou de conformer la pensée moderne aux acquis patristiques, et non l'inverse, et de rétablir ainsi l'équilibre du rapport entre être et personne, malgré certains excès. C'est dans cette perspective que nous pouvons considérer la particularité de Staniloae qui consiste à ajuster le pôle communautaire / relationnel de la personne et à le faire reposer sur son pôle ontologique. Par cette particularité, Staniloae se distingue enfin tant de philosophes et de certains théologiens occidentaux de son époque qui renoncent au pôle ontologique, que de théologiens orthodoxes qui s'appliquent, semble-t-il, souvent à ajuster ou à réviser le pôle ontologique afin de l'articuler au pôle relationnel mis en exergue par la pensée moderne.

Gloire à Dieu !

INDEX RERUM ET NOMINORUM

- acte créateur, 336, 344, 346, 359
acte(s), 16, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 44,
55, 56, 72, 73, 75, 85, 86, 88, 89, 90, 91,
92, 94, 120, 126, 128, 136, 137, 151, 152,
153, 154, 160, 162, 166, 209, 217, 250,
270, 272, 274, 277, 284, 311, 313, 314,
320, 323, 348, 357, 359, 370, 376, 397,
398, 412
âme, 29, 31, 32, 33, 38, 44, 48, 50, 64, 65,
66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 76, 77, 78,
80, 81, 82, 83, 84, 100, 102, 103, 104,
111, 172, 195, 197, 198, 202, 203, 204,
218, 219, 222, 230, 232, 233, 234, 235,
247, 252, 306, 322, 323, 342, 343, 344,
346, 353, 365, 366, 382, 390, 394, 408,
411
amour, 14, 19, 25, 34, 35, 36, 56, 59, 64, 65,
66, 83, 92, 93, 99, 105, 106, 107, 110,
111, 112, 113, 116, 117, 119, 120, 121,
126, 133, 140, 141, 143, 153, 154, 155,
160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167,
168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 192,
210, 211, 214, 215, 216, 217, 220, 221,
232, 235, 236, 237, 238, 239, 247, 249,
251, 252, 254, 255, 256, 260, 262, 265,
268, 274, 279, 280, 282, 283, 284, 285,
286, 289, 291, 292, 294, 297, 298, 299,
311, 320, 322, 323, 328, 334, 344, 357,
358, 359, 360, 361, 362, 364, 368, 369,
371, 372, 373, 381, 391, 392, 395, 396,
397, 398, 400, 403, 406, 407, 410, 411,
412
anthropologie, 12, 19, 41, 74, 81, 104, 125,
165, 166, 181, 189, 195, 198, 218, 219,
226, 233, 234, 247, 253, 254, 263, 264,
265, 275, 276, 281, 320, 321, 331, 336,
356, 366, 380
antinomie, 63, 85, 89, 90, 97, 98, 99, 193,
194, 199, 201, 204, 209, 210, 212, 213,
218, 219, 221, 222, 229, 230, 237, 239,
240, 241, 242, 243, 244, 246, 250, 251,
253, 254, 259, 308, 319, 407, 408
apophatique, 20, 85, 89, 90, 94, 96, 99, 129,
220, 231, 235, 236, 244, 246, 251, 259,
307, 310, 367, 373, 407, 408
apophatisme, 38, 89, 219, 244, 251, 252, 306
Barth, Karl, 13, 15, 82, 100, 147, 163, 179,
257, 262, 263, 264, 271, 274, 275, 276,
277, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 286,
287, 288, 295, 401
Basile le Grand, 36, 57, 58, 60, 61, 67, 70,
94, 95, 96, 101
Berdiaev, Nicolas, 18, 108, 113, 119, 123,
124, 138, 145, 146, 177, 178, 181, 190,
225, 227, 228, 229, 249, 250, 252, 254,
255, 328, 329, 331, 332, 333, 334, 335,
336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343,
344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351,
352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359,
360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367,
368, 369, 370, 372, 373, 382, 406, 407,
408, 412
Boulgakov, Serge, 18, 30, 32, 33, 43, 44, 45,
46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 60, 62,
75, 100, 113, 119, 177, 178, 180, 181,
182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189,
190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197,
198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205,
206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213,
214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221,
222, 223, 225, 228, 229, 230, 239, 241,
244, 245, 247, 249, 250, 251, 255, 257,
258, 287, 288, 290, 293, 297, 300, 301,
302, 303, 320, 321, 332, 333, 334, 337,
339, 345, 364, 369, 399, 406, 407, 408,
410
Brunner, Emil, 15, 18, 147, 149, 155, 180,
257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264,
265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272,
273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280,
281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288,
289, 290, 291, 292, 293, 378, 401, 406,

408, 409, 412
 Buber, Martin, 15, 16, 115, 123, 147, 179, 212, 214, 265, 287, 288, 328, 375, 376, 377, 378, 379, 383, 385, 389, 398, 399, 400
 Clément, Olivier, 15, 178, 179, 229, 249, 250, 252, 301, 302, 320, 334, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 348, 354
 cœur, 106, 178, 226, 228, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 244, 245, 247, 306
 communion, 13, 14, 35, 59, 65, 66, 70, 72, 73, 76, 77, 80, 81, 83, 91, 92, 93, 98, 99, 102, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 126, 128, 135, 137, 140, 141, 143, 144, 146, 147, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 163, 164, 165, 168, 169, 173, 174, 180, 192, 211, 213, 215, 237, 252, 255, 256, 270, 274, 279, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 293, 294, 295, 309, 322, 331, 332, 335, 358, 359, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 369, 372, 373, 399, 400, 401, 403, 406, 409, 411, 412
 conscience, 12, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 67, 68, 69, 70, 73, 74, 89, 104, 111, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 146, 160, 161, 163, 174, 197, 199, 200, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 220, 221, 222, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 240, 241, 244, 245, 247, 259, 270, 281, 285, 291, 323, 328, 341, 361, 395, 397, 406, 407, 410, 411
 consubstantialité, 41, 75, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 103, 105, 106, 128, 170, 171, 173, 174, 373
 corps, 31, 33, 37, 44, 46, 50, 52, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 80, 82, 100, 102, 103, 104, 134, 195, 197, 198, 202, 203, 204, 218, 222, 233, 234, 239, 252, 276, 306, 331, 343, 344, 346, 353, 365, 366, 382, 390, 394, 408, 411
 déterminisme, 126, 342, 345, 347, 349, 410, 412
 dialogue, 18, 64, 65, 66, 69, 75, 83, 133, 148, 149, 150, 155, 156, 162, 168, 179, 265, 266, 282, 286, 291, 369, 375, 393, 397, 402, 403, 411
 Ebner, Ferdinand, 15, 18, 114, 115, 117, 147, 265, 266, 282, 287, 288, 328, 329, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 406, 408, 409, 412
 énergies divines, 65, 88, 90, 167, 173, 179, 202, 247, 299, 301, 307, 310, 312, 314, 315, 320, 333
 énergies humaines, 37, 84, 88, 89, 167, 321
 esprit, 28, 29, 30, 31, 34, 36, 37, 38, 44, 45, 46, 50, 52, 56, 66, 67, 69, 77, 80, 100, 104, 112, 125, 146, 149, 181, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 232, 233, 234, 235, 239, 241, 245, 248, 251, 266, 308, 311, 318, 331, 336, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 353, 354, 355, 357, 358, 359, 360, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 369, 372, 373, 382, 383, 384, 389, 390, 391, 394, 396, 402, 405, 407, 408, 411
 existentialisme, 115, 138, 249, 254, 256, 314, 316, 317, 318, 328, 340, 372, 376, 408
 Florensky, Paul, 184, 185, 214, 221, 230, 252, 297, 302
 Florovsky, Georges, 185, 186, 187, 188, 249, 251, 297, 302, 303, 310, 317, 340, 405, 410
 Gogarten, Friedrich, 100, 120, 121, 147, 152, 260, 263, 265, 275, 276, 288, 378, 401
 grâce divine, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 99, 100, 103, 167, 174, 217, 280
 Grégoire de Nysse, 57, 76, 94
 Grégoire Palamas, 15, 18, 24, 77, 85, 86, 87, 88, 123, 172, 180, 193, 295, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 406, 407, 408
 hypostase, 17, 18, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 36,

37, 38, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49,
 50, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62,
 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74,
 82, 88, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103,
 104, 105, 128, 147, 154, 192, 195, 196,
 197, 198, 201, 202, 203, 204, 205, 206,
 207, 209, 218, 220, 248, 255, 257, 289,
 290, 310, 311, 312, 313, 316, 318, 320,
 366, 367, 402, 406, 407
 idéalisme, 113, 179, 184, 186, 190, 195, 205,
 227, 267, 337, 340, 375, 376
 image divine, 74, 77, 78, 80, 83, 84, 91, 94,
 99, 103, 104, 124, 125, 126, 136, 137,
 139, 165, 174, 195, 198, 204, 210, 211,
 213, 214, 221, 226, 231, 240, 242, 243,
 246, 247, 253, 271, 275, 277, 278, 280,
 284, 288, 290, 291, 292, 356, 357, 364,
 367, 386, 410
 image formelle, 278, 279, 280, 282, 292
 image matérielle, 279, 292
 inconscience, 206, 210, 222, 233
 individu, 12, 82, 98, 107, 108, 113, 114, 143,
 208, 213, 250, 255, 256, 272, 334, 355,
 356, 357, 359, 362, 364, 366, 377, 379,
 380, 382, 399
 individualisme, 50, 107, 108, 109, 113, 118,
 119, 120, 164, 179, 334, 355, 363, 372,
 373
 intersubjectivité, 33, 34, 126
 le moi, 18, 29, 31, 32, 33, 36, 44, 45, 46, 48,
 50, 52, 53, 57, 73, 114, 115, 129, 130,
 132, 134, 135, 181, 195, 198, 200, 212,
 218, 219, 233, 235, 236, 238, 240, 245,
 246, 247, 267, 270, 286, 304, 348, 358,
 361, 379
 liberté, 12, 31, 34, 35, 38, 43, 49, 67, 68, 69,
 70, 108, 116, 119, 124, 125, 126, 128,
 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142,
 143, 144, 145, 146, 160, 161, 163, 172,
 174, 190, 201, 205, 208, 209, 210, 216,
 221, 222, 231, 232, 235, 236, 238, 239,
 241, 243, 247, 250, 253, 254, 256, 259,
 272, 273, 274, 278, 286, 291, 310, 316,
 334, 336, 337, 338, 342, 343, 344, 345,
 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353,
 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361,
 362, 363, 364, 365, 366, 367, 369, 370,
 371, 372, 373, 386, 390, 406, 407, 410,
 411, 412
 liberté personnelle, 141, 208, 335
 liberté primordiale, 352, 359
 Logos, 43, 46, 48, 63, 64, 65, 127, 133, 192,
 194, 196, 197, 315, 387, 389, 392, 396,
 397, 402
 Lossky, Vladimir, 22, 77, 146, 168, 177,
 178, 181, 187, 229, 230, 231, 249, 250,
 251, 252, 253, 254, 255, 256, 297, 302,
 316, 332, 333, 339, 407, 412
 marxisme, 183, 184, 185, 186, 189, 190,
 191, 337, 342, 344, 346, 355, 356, 357,
 361, 367
 Maxime le Confesseur, 15, 24, 54, 55, 57,
 61, 67, 70, 72, 81, 94, 96, 128, 133, 138,
 139, 140, 142, 143, 145, 166, 170, 171,
 202, 231, 241, 250, 294, 295, 297, 371,
 407, 408, 409
 nature et être, 12, 13, 14, 18, 26, 29, 30, 31,
 32, 33, 35, 36, 37, 41, 42, 44, 46, 47, 48,
 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60,
 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 72, 73,
 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84,
 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95,
 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104,
 105, 106, 108, 110, 114, 120, 124, 127,
 128, 130, 131, 136, 138, 139, 140, 141,
 142, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 159,
 160, 161, 167, 169, 170, 171, 172, 173,
 185, 186, 191, 192, 193, 194, 196, 197,
 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 206,
 207, 209, 210, 215, 216, 217, 218, 219,
 220, 222, 230, 231, 233, 234, 237, 239,
 240, 241, 243, 244, 245, 246, 249, 250,
 252, 253, 254, 255, 256, 266, 271, 274,
 276, 278, 279, 280, 281, 282, 286, 288,
 289, 291, 292, 299, 305, 306, 307, 308,
 309, 310, 311, 314, 316, 320, 321, 322,
 323, 328, 333, 341, 342, 343, 344, 345,
 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353,
 354, 355, 356, 357, 358, 360, 362, 365,
 366, 367, 370, 371, 373, 376, 377, 380,
 382, 387, 390, 392, 398, 399, 402, 406,
 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413
 objectivation, 336, 347, 348, 349, 350, 359,
 362

objectivité, 349, 350, 358
 objet, 34, 35, 37, 48, 57, 64, 66, 116, 126,
 137, 153, 195, 201, 209, 221, 222, 261,
 267, 268, 272, 273, 327, 334, 340, 341,
 343, 345, 347, 348, 349, 350, 351, 357,
 361, 362, 365, 369, 370, 373, 410
 ontologie, 18, 22, 36, 124, 169, 170, 194,
 195, 215, 220, 221, 242, 249, 251, 252,
 254, 256, 288, 328, 342, 345, 351, 352,
 360, 367, 370, 406, 408
 parole, 16, 35, 46, 65, 120, 146, 147, 148,
 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156,
 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 166,
 174, 250, 260, 262, 265, 269, 278, 280,
 282, 287, 288, 289, 290, 292, 312, 369,
 379, 380, 381, 387, 389, 390, 391, 392,
 393, 394, 395, 396, 397, 401, 402, 406,
 408, 409, 410, 411
 Parole divine, 64, 65, 84, 154, 156, 158, 240,
 265, 267, 269, 270, 278, 280, 286, 287,
 290, 387, 389, 403, 409
 personnalisme, 14, 15, 16, 18, 103, 114, 119,
 124, 132, 177, 190, 212, 249, 254, 264,
 265, 271, 283, 294, 315, 317, 318, 339,
 340, 341, 342, 347, 348, 351, 353, 357,
 363, 372, 375, 377, 398, 406
 personne, 1, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 22,
 29, 32, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 48, 54,
 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65,
 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76,
 78, 80, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95,
 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104,
 105, 106, 107, 110, 114, 115, 116, 117,
 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125,
 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134,
 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143,
 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151,
 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159,
 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167,
 168, 169, 170, 172, 173, 174, 177, 178,
 179, 180, 181, 182, 183, 189, 190, 191,
 192, 194, 195, 198, 200, 202, 203, 204,
 205, 206, 207, 209, 210, 213, 215, 216,
 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225,
 226, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236,
 237, 238, 239, 240, 242, 243, 244, 245,
 246, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254,
 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 265,
 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273,
 274, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 283,
 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 292,
 293, 294, 297, 306, 308, 310, 311, 312,
 313, 314, 316, 318, 320, 321, 322, 323,
 327, 328, 331, 332, 334, 339, 340, 341,
 342, 343, 344, 347, 349, 350, 351, 352,
 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361,
 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369,
 370, 371, 372, 373, 375, 376, 384, 386,
 387, 389, 394, 397, 398, 399, 401, 402,
 403, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411,
 412, 413
 personnalité, 19, 25, 104, 110, 135, 177, 190,
 191, 192, 195, 197, 198, 204, 205, 206,
 207, 208, 209, 210, 211, 213, 215, 219,
 226, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 238,
 239, 240, 241, 242, 243, 246, 247, 252,
 253, 255, 259, 267, 268, 269, 270, 271,
 272, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 282,
 283, 284, 285, 286, 309, 335, 354, 360,
 361, 366, 372, 394, 395, 397, 398, 400,
 405, 409
 Personnes divines, 76, 78, 80, 91, 100, 101,
 117, 137, 169, 213, 290, 368
 philosophie dialogique, 179, 375, 376, 377,
 378, 379, 380, 384
 pôle ontologique, 18, 35, 36, 41, 61, 76, 91,
 92, 100, 105, 132, 146, 147, 154, 160,
 174, 177, 220, 221, 373, 406, 413
 pôle relationnel, 18, 35, 36, 76, 91, 92, 95,
 99, 105, 107, 124, 126, 132, 140, 144,
 146, 150, 154, 160, 173, 174, 215, 220,
 310, 322, 398, 406, 407, 409, 410, 413
 principe personnel, 29, 31, 36, 38, 43, 47,
 48, 52, 53, 55, 62, 119, 123, 182, 196,
 198, 202, 209, 211, 217, 222, 225, 254,
 408
 relation je-tu, 116, 121, 132, 213, 266, 289,
 327, 375, 376, 382, 385, 386, 388, 391,
 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401,
 406, 408, 411
 responsabilité, 12, 71, 73, 74, 113, 124, 125,
 127, 128, 135, 137, 140, 160, 162, 259,
 269, 271, 272, 273, 274, 278, 279, 280,

282, 286, 287, 290, 291, 292, 352, 353,
 370, 406, 408
 Rosenzweig, Franz, 179, 375, 377, 379
 Soloviev, Vladimir, 185, 186, 192, 216, 231,
 297, 337, 339
 sophiologie, 51, 178, 181, 183, 185, 186,
 187, 188, 189, 191, 193, 194, 197, 201,
 202, 205, 218, 219, 221, 229, 241, 250,
 251, 293, 297, 299, 301, 302, 321, 407
 subjectivité, 34, 83, 104, 126, 349
 sujet, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 29, 32, 33, 34,
 35, 36, 37, 38, 48, 50, 53, 54, 55, 56, 57,
 62, 64, 65, 66, 70, 72, 83, 92, 93, 94, 95,
 101, 104, 124, 125, 126, 127, 129, 130,
 131, 133, 134, 135, 137, 141, 147, 148,
 149, 151, 154, 161, 166, 167, 171, 173,
 174, 192, 195, 197, 201, 202, 209, 216,
 218, 220, 221, 222, 235, 237, 245, 247,
 256, 257, 259, 262, 267, 269, 270, 278,
 280, 289, 290, 291, 299, 323, 328, 334,
 341, 347, 348, 349, 350, 357, 360, 364,
 365, 366, 367, 370, 371, 373, 402, 407,
 411
 supra-conscience, 232, 233, 234, 235, 238,
 240
 Vyacheslavtsev, Boris, 18, 119, 177, 178, 180,
 217, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231,
 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239,
 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247,
 248, 250, 251, 252, 255, 257, 262, 287,
 288, 291, 292, 293, 364, 369, 406, 407,
 408

BIBLIOGRAPHIE

A. Dumitru Stăniloae

I. Ouvrages de D. Stăniloae :

1. CHIȚESCU Nicolae, TODORAN Isidor et PETREUȚĂ Ioan, *Teologia Dogmatică și Simbolică. Manual pentru Institutele teologice* (La Théologie Dogmatique et Symbolique. Manuel pour les Instituts théologiques), vol. I-II, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1958.
2. STĂNILOAE, Dumitru, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, București, Ed. I.B.M.B.O.R., 2002 / traduction française : STĂNILOAE, Dumitru, *Théologie ascétique et mystique de l'Église Orthodoxe* (trad. par J. Boboc et R. Otal), Paris, Les Editions du Cerf, 2011.
3. STĂNILOAE, Dumitru, *Ascetică și Mistică creștină sau Teologia vieții spirituale* (Ascétique et Mystique chrétienne ou Théologie de la vie spirituelle), édité par S. Frunză, Cluj-Napoca, Casa cărții de știință, 1993.
4. STĂNILOAE, Dumitru, *Catolicismul de după război* (Le Catholicisme après la guerre), Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1931.
5. STĂNILOAE, Dumitru, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (L'Image immortelle de Dieu), București, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, 2013.
6. STĂNILOAE, Dumitru, *Dieu est amour* (trad. par D. Neeser), Geneve, Labort et Fides, 1980.
7. STĂNILOAE, Dumitru, *Iisus Hristos sau restaurarea omului* (Jésus-Christ ou la restauration de l'homme), București, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, 2013.
8. STĂNILOAE, Dumitru, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului* (Jésus-Christ, la lumière du monde et le divinisateur de l'homme), București, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, 2014.
9. STĂNILOAE, Dumitru, *Iubirea creștină* (L'amour chrétien), textes sélectionnés par S. Frunză, Galați, Ed. Porto-Franco, 1993.
10. STĂNILOAE, Dumitru, *Le génie de l'Orthodoxie. Introduction* (trad. par D.-I. Ciobotea), Paris, Desclée de Brouwer, 1985.
11. STĂNILOAE, Dumitru, *Lumina lui Hristos luminează tuturor* (La lumière du Christ éclaire à tous) (trad. par A. Prelipcean), Iași, Doxologia, 2014.
12. STĂNILOAE, Dumitru, *Ortodoxie și Românism* (Orthodoxie et Roumanisme), București, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, 2014.
13. STĂNILOAE, Dumitru, *Poziția domnului Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie* (La position de L. Blaga face au Christianisme et à l'Orthodoxie), București, Paideia, 2010.
14. STĂNILOAE, Dumitru, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, Paris, Desclée de Brouwer, 1981 / traduction roumaine : STĂNILOAE, Dumitru, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt* (trad. par Maria-Cornelia Ică jr.), Deisis, Sibiu, 2003.

15. STĂNILOAE, Dumitru, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român* (Réflexions sur la spiritualité du peuple roumain), Craiova, Scrisul Românesc, 1992.
16. STĂNILOAE, Dumitru, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea* (La Sainte Trinité ou au commencement était l'amour), București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2012³.
17. STĂNILOAE, Dumitru, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă* (Spiritualité et communion dans la Liturgie orthodoxe), București, Ed. I.B.M.B.O.R., 2004 / traduction française : STĂNILOAE, Dumitru, *Spiritualité et communion dans la liturgie orthodoxe* (trad., introd. et notes par J. Boboc), Paris, Artège-Lethielleux, 2017.
18. STĂNILOAE, Dumitru, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Etudes de Théologie Dogmatique Orthodoxe), Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1990.
19. STĂNILOAE, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (La Théologie Dogmatique Orthodoxe), vol. I-III, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2010⁴ / traduction anglaise : STĂNILOAE, Dumitru, *The Experience of God : Orthodox Dogmatic Theology* (trad. par I. Ioniță et R. Barringer), vol. I-VI, Brookline, Holy Cross Orthodox Press, 1994-2013.
20. VLĂDESCU, Ion-Dragoș (éd.), *Cultură și duhovnicie. Articole publicate în Telegraful Român* (Culture et spiritualité. Articles publiés en *Telegraful Român*), vol. I-III, București, Basilica, 2012.

II. Traductions et éditions d'ouvrages établies par D. Stăniloae

21. ANTONIE CEL MARE, *Scrieri. Partea I* (Écrits. Première partie) (trad., introd. et notes par D. Stăniloae), București, Ed. I.B.M.B.O.R. (PSB, vol. 15), 1987.
22. ANTONIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a doua* (Écrits. Deuxième partie) (trad., introd. et notes par D. Stăniloae), București, Ed. I.B.M.B.O.R. (PSB, vol. 16), 1988.
23. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Scrieri. Partea a treia* (Écrits. Troisième partie) (trad., introd. et notes par D. Stăniloae), București, Ed. I.B.M.B.O.R. (PSB, vol. 40), 1994.
24. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Scrieri. Partea a patra* (Écrits. Quatrième partie) (trad., introd. et notes par D. Stăniloae), Edition électronique, Apologeticum (PSB, vol. 41), 2005.
25. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete* (Œuvres complètes) (trad., introd. et notes par D. Stăniloae), București, Ed. Paideia, 1996.
26. *Filocalia* (Philocalie), vol. II (trad., introd. et notes par D. Stăniloae), București, Ed. Harisma, 1993².
27. *Filocalia* (Philocalie), vol. III (trad., introd. et notes par D. Stăniloae), București, Humanitas, 2009³.
28. *Filocalia* (Philocalie), vol. VI (trad., introd. et notes par D. Stăniloae), București, Ed. I.B.M.B.O.R., 1977.
29. *Filocalia* (Philocalie), vol. VIII (trad., introd. et notes par D. Stăniloae), București, Ed. I.B.M.B.O.R., 1979.

30. *Filocalia* (Philocalie), vol. IX (trad., introd. et notes par D. Stăniloae), București, Ed. I.B.M.B.O.R., 1980.
31. *Filocalia* (Philocalie), vol. XII (trad., introd. et notes par D. Stăniloae), București, Ed. Harisma, 1991.
32. GRIGORIE DE NYSA, *Scrieri. Parte întâi* (Écrits. Première partie) (trad. par D. Stăniloae et I. Buga, notes par D. Stăniloae, București), Ed. I.B.M.B.O.R. (PSB, vol. 29), 1982.
33. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cele cinci cuvântări teologice* (Les cinq discours théologiques) (trad., introd. et notes par D. Stăniloae), București, Anastasia, 1993.
34. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri. Partea a doua* (Écrits. 2^e partie) (trad., introd. et notes par D. Stăniloae), București, Ed. I.B.M.B.O.R. (PSB, vol. 81), 1990.
35. MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua* (introduction par J.-C. Larchet ; avant-propos, traduction et notes par E. Ponsoye ; commentaires par D. Stăniloae), Paris, les Éditions de l'Ancre, 1994 / version roumaine : SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua* (trad. du grec ancien, introd. et notes par D. Stăniloae), București, Ed. I.B.M.B.O.R., 2006².
36. SIMEON NOUL TEOLOG, *Imnele iubirii dumnezeiești* (Les hymnes de l'amour divin), dans D. STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Études de Théologie Dogmatique Orthodoxe), p. 307-705.

III. Articles et interviews de D. Stăniloae :

37. BĂLAN, Ioanichie (éd.), *Ne vorbește părintele Dumitru Stăniloae* (Le père D. Staniloae nous parle), Ed. Episcopiei Râmnicului și Hușilor, 1993.
38. BĂLAN, Ioanichie (éd.), *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae* (Hommage au père Dumitru Stăniloae), Iași, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, 1994.
39. COSTA DE BEAUREGARD, Marc-Antoine, *Dumitru Staniloae. Ose comprendre que Je t'aime*, Paris, Les Editions du Cerf, 2008² / COSTA DE BEAUREGARD, Marc-Antoine, *Mica dogmatică vorbită ; dialoguri la Cernica* (trad. M.-C. Oros), Sibiu, Deisis, 1995.
40. DUMITRESCU, Sorin, *7 dimineți cu Părintele Stăniloae: convorbiri* (7 matinées avec le père Dumitru Stăniloae. Conversations), București, Anastasia, 1992.
41. PINTEA, Ioan (éd.), *Bucuria întrebării: părintele Stăniloae în dialog cu Ioan Pinte* (La joie de la question : le père Staniloae en dialogue avec Ioan Pinte), Bistrița, Ed. Aletheia, 2002.
42. STĂNILOAE, Dumitru, « A murit Karl Barth (Karl Barth est mort) », *Ortodoxia*, 2 (1969), p. 317-321.
43. STĂNILOAE, Dumitru, « Antropologia ortodoxă. Comentarii asupra stării primordiale a omului (Anthropologie orthodoxe. Commentaires sur l'état primordial de l'homme) », *Anuarul Academiei „Andreiene” din Sibiu*, 5-10 (1939-1940), XVI^e année, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, p. 5-21.
44. STĂNILOAE, Dumitru, « Calea spre lumina dumnezeiască la Sf. Grigorie Palama (Le chemin vers la lumière divine chez saint Grégoire Palamas) », *Anuarul Academiei Teologice Andreiene*, 6 (1929-1930), p. 55-72.

45. STĂNILOAE, Dumitru, « Cele două împărății (Les deux royaumes) », *Gândirea*, 1 (1937), 16, p. 26-35.
46. STĂNILOAE, Dumitru, « Chipul lui Hristos în Biserica răsăriteană : Iisus Hristos, Darul și Cuvântul suprem al lui Dumnezeu (L'image du Christ dans l'Eglise d'Orient : Jésus-Christ, le Don et la Parole suprême de Dieu) », *Ortodoxia*, 1 (1973), p. 5-17.
47. STĂNILOAE, Dumitru, « Comunitate prin iubire (Communauté dans l'amour) », *Ortodoxia*, 1 (1963), p. 52-70.
48. STĂNILOAE, Dumitru, « Considerații în legătură cu sfintele icoane (Considérations concernant les saints icônes) », *Gândirea*, 3 (1942), p. 113-125.
49. STĂNILOAE, Dumitru, « Contemplație și asceză (Contemplation et ascèse) », *Gândirea*, 2 (1944), p. 57-64.
50. STĂNILOAE, Dumitru, « Cu Lossky apare un altfel de a scrie dogmatica (Il apparaît avec Lossky une autre manière d'écrire la dogmatique) », *Cotidianul*, supplément *Alfa și Omega*, II (1993), nr. 41 (473), p. 5.
51. STĂNILOAE, Dumitru, « Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Ioan Gură de Aur (La connaissance de Dieu chez saint Jean Chrysostome) », *Ortodoxia*, 4 (1957), p. 555-567.
52. STĂNILOAE, Dumitru, « Curente nouă în teologia protestantă germană (Des courants nouveaux dans la théologie protestante allemande) », *RT*, 7-8 (1929), p. 234-238.
53. STĂNILOAE, Dumitru, « Cuvânt și faptă (Parole et acte) », *Gândirea*, 10 (1938), p. 538-548.
54. STĂNILOAE, Dumitru, « Cuvântul și mistica iubirii (La parole et la mystique de l'amour) », *Gândirea*, 4 (1938), p. 195-202.
55. STĂNILOAE, Dumitru, « Definiția dogmatică de la Calcedon (Définition dogmatique de Chalcedoine) », *Ortodoxia*, 2-3 (1951), p. 295-440.
56. STĂNILOAE, Dumitru, « Desăvârșirea noastră în Hristos după învățătura Bisericii Ortodoxe (Notre accomplissement en Christ selon l'enseignement de l'Eglise Orthodoxe) », *Mitropolia Olteniei*, 1-2 (1980), p. 76-111; 3-6 (1980), p. 402-426 ; et 1-3 (1981), p. 95-104.
57. STĂNILOAE, Dumitru, « Despre dogmă (Sur le dogme) », *Gândirea*, 7 (1941), p. 174-181.
58. STĂNILOAE, Dumitru, « Doctrina luterană despre justificare și cuvânt și câteva reflecții ortodoxe (La doctrine luthérienne sur la justification et la parole et quelques réflexions orthodoxes) », *Ortodoxia*, 4 (1983), p. 495-509.
59. STĂNILOAE, Dumitru, « Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc (La doctrine orthodoxe et catholique du péché originel) », *Ortodoxia* 1 (1957), p. 3-40.
60. STĂNILOAE, Dumitru, « Dumnezeu este iubire (Dieu est amour) », *Ortodoxia*, 3 (1971), p. 366-402.
61. STĂNILOAE, Dumitru, « Dumnezeu este lumină (Dieu est lumière) », *Ortodoxia*, 1 (1974), p. 70-96.
62. STĂNILOAE, Dumitru, « Elemente de antropologie ortodoxă (Éléments d'anthropologie orthodoxe) », dans *Prinos închinat ÎPS Nicodim cu prilejul împlinirii a optzeci de ani de vârstă*, București, Ed. I.B.M.B.O.R., 1946, p. 236-243.

63. STĂNILOAE, Dumitru, « Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare (L'être et les hypostases dans la Sainte Trinité selon saint Basile le Grand) », *Ortodoxia*, 1 (1979), p. 53-74.
64. STĂNILOAE, Dumitru, « Filosofia existențială și credința în Iisus Hristos (La philosophie existentialiste et la foi en Jésus-Christ) », *Gândirea*, 10 (1939), 18, p. 565-572.
65. STĂNILOAE, Dumitru, « Fiul lui Dumnezeu, Fiul Omului (Le Fils de Dieu, le Fils de l'Homme) », *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, 9-12 (1980), p. 733-763.
66. STĂNILOAE, Dumitru, « Funcția cuvântului (La fonction de la parole) », *Luceafărul*, SN, 7 (1941), 1, p. 258-262.
67. STĂNILOAE, Dumitru, « Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul (La christologie de saint Maxime le Confesseur) », *Ortodoxia*, 3 (1988), p. 67-72.
68. STĂNILOAE, Dumitru, « Iarăși Românism și Ortodoxie (De nouveau Roumanisme et Orthodoxie) », *Gândirea*, 5 (1937), 16, p. 241-247.
69. STĂNILOAE, Dumitru, « Iisus Hristos ca profet (Jésus-Christ en tant que prophète) », *RT*, 11-12 (1941), p. 469-485.
70. STĂNILOAE, Dumitru, « Iisus Hristos, adevărata noastră transcendență (Jésus-Christ, notre vraie transcendance) », *Gândirea*, 1 (1943), p. 1-10.
71. STĂNILOAE, Dumitru, « Iubire și Adevăr. Pentru o depășire a dilemei ecumenismului contemporan (Amour et Vérité. Pour surmonter le dilemme de l'œcuménisme contemporain) », *Ortodoxia*, 2 (1967), p. 283-292.
72. STĂNILOAE, Dumitru, « Învățătura despre Sfânta Treime în scrierea Sfântului Vasile, "Contra lui Eunomie" (L'enseignement sur la Sainte Trinité, dans l'ouvrage "Contre Eunome" de saint Basile) », dans *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, București, Ed. I.B.M.B.O.R., 1980, p. 51-69.
73. STĂNILOAE, Dumitru, « Jesus Christ, Incarnate Logos of God, Source of Freedom and Unity », *The Ecumenical Review*, 3 (1974), vol. 26, p. 403-412.
74. STĂNILOAE, Dumitru, « Judecata particulară după moarte (Le jugement privé après la mort) », *Ortodoxia*, 4 (1955), p. 532-559.
75. STĂNILOAE, Dumitru, « L'homme, image de Dieu dans le monde », *Contacts*, 83 (1973), p. 287-309 / version roumaine : STĂNILOAE, Dumitru, « Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume (L'image de Dieu et sa responsabilité dans le monde) », *Ortodoxia*, 3 (1973), p. 347-362.
76. STĂNILOAE, Dumitru, « L'image de Dieu et la déification de l'homme », *Communio Viatorum*, 3 (1976), p. 109-120.
77. STĂNILOAE, Dumitru, « La prière dans un monde sécularisé », *Contacts*, 30 (1978), nr. 103, p. 237-250.
78. STĂNILOAE, Dumitru, « Mașinismul și viața spirituală », *Anuarul Academiei Teologice Andreiene*, 11 (1934-1935), p. 40-46.
79. STĂNILOAE, Dumitru, « Mărturisirea, mijloc de creștere duhovnicească (La confession, moyen pour le progrès spirituel) », *Mitropolia Olteniei*, 4-6 (1956), p. 168-176.

80. STĂNILOAE, Dumitru, « Metafizica lui Lucian Blaga (La métaphysique de Lucian Blaga) », *RT*, 11-12 (1934), p. 393-401.
81. STĂNILOAE, Dumitru, « Mitropolitul Nicolae ca teolog (Le métropolitain Nicolae en tant que théologien) », *RT*, 5-8 (1940), p. 423-440.
82. STĂNILOAE, Dumitru, « Natură și har în teologia bizantină (Nature et grâce dans la théologie byzantine) », *Ortodoxia*, 3 (1974), p. 392-439.
83. STĂNILOAE, Dumitru, « Naționalismul sub aspect moral (Le nationalisme sous l'aspect moral) », *Gândirea*, 9 (1937), 16, p. 417-425.
84. STĂNILOAE, Dumitru, « Note pe marginea unei cărți de antropologie ortodoxă (Notes sur un livre d'anthropologie orthodoxe) », *Ortodoxia*, 1 (1988), p. 148-156.
85. STĂNILOAE, Dumitru, « Nu poți separa onticul de etic : onticul adevărat e una cu eticul profund și eticul este forța onticului », *Apostrof*, 3-4 (1993), p. 12, 13, 31 (interview avec A. Baumgarten).
86. STĂNILOAE, Dumitru, « Opinii în legătură cu viitorul Sfânt și Mare Sinod Ortodox (Opinions concernant le Saint et Grand Synode à venir) », *Ortodoxia*, 3 (1973), p. 425-440.
87. STĂNILOAE, Dumitru, « Ortodoxia și cultura românească (L'orthodoxie et la culture roumaine) », *RT*, 10 (1938), p. 437-440.
88. STĂNILOAE, Dumitru, « Ortodoxia, modul spiritualității românești (L'orthodoxie, le mode de la spiritualité roumaine) », *Gândirea*, 6 (1940), p. 416-425.
89. STĂNILOAE, Dumitru, « Ortodoxie și Latinitate (Orthodoxie et Latinité) », *Gândirea*, 4 (1939), 18, p. 197-202.
90. STĂNILOAE, Dumitru, « Ortodoxie și națiune (Orthodoxie et nation) », *Gândirea*, 2 (1935), 14, p. 76-84.
91. STĂNILOAE, Dumitru, « Patriarhul Serghie al Moscovei ca teolog (Le patriarche Serge de Moscou en tant que théologien) », *Ortodoxia*, 2-3 (1949), p. 173-186.
92. STĂNILOAE, Dumitru, « Pentru depășirea individualismului și a socialismului (Pour surmonter l'individualisme et le socialisme) », *RT*, 1-2 (1935), p. 33-40.
93. STĂNILOAE, Dumitru, « Persoana și individul – două entități diferite (La personne et l'individu – deux entités différentes) », *Studii Teologice*, 5-6 (1993), p. 44-47 (interview avec L. Ștefănescu).
94. STĂNILOAE, Dumitru, « Persoana umană, lumină și taină (La personne humaine, lumière et mystère) », *România liberă*, 49 (1991), nr. 368, p. 5 et nr. 541, p. 5.
95. STĂNILOAE, Dumitru, « Românim și Ortodoxie (Roumanisme et Orthodoxie) », *Gândirea*, 8 (1936), 15, p. 400-409.
96. STĂNILOAE, Dumitru, « Scrieri ale „călugărilor sciți” daco-romani din secolul al VI-lea (Ecrits des „moines scythes” daco-romains du VI^e siècle) », *Mitropolia Olteniei*, 3-4 (1985), p. 199-244.

97. STĂNILOAE, Dumitru, « Semnificația luminii dumnezeiești în spiritualitatea și cultul Bisericii Ortodoxe (La signification de la lumière divine dans la spiritualité et le culte de l'Eglise Orthodoxe) », *Ortodoxia*, 3-4 (1976), p. 433-446.
98. STĂNILOAE, Dumitru, « Sfânta Treime creatoarea, mântuitoarea și ținta veșnică a tuturor creștinilor (La Sainte Trinité – créatrice, salvatrice et destination éternelle de tous les fidèles) », *Ortodoxia*, 2 (1986), p. 14-42.
99. STĂNILOAE, Dumitru, « Sfânta Treime, structura supremei iubirii (La Sainte Trinité, structure de l'amour suprême) », *Studii Teologice*, 5-6 (1970), p. 333-355.
100. STĂNILOAE, Dumitru, « Sfântul Grigorie de Nazianz sau ce înseamnă a fi teolog (Saint Grégoire de Nazianze ou ce que signifie être théologien) », dans T. BACONSKY et B. TATARU-CAZABAN (coords.), *Dumitru Stăniloae sau paradoxul teologiei*, București, Ed. Anastasia, 2003, p. 23-28.
101. STĂNILOAE, Dumitru, « Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei (Le symbole en tant qu'anticipation et fondement de l'icône) », dans Șt. IONESCU-BERECHET (éd.), *Dumitru Staniloae. O teologie a icoanei*, București, Ed. Anastasia, 2005, p. 81-118.
102. STĂNILOAE, Dumitru, « Sinteza eclesiologică (La synthèse ecclésiologique) », *Studii Teologice*, 5-6 (1955), p. 267-284.
103. STĂNILOAE, Dumitru, « Starea primordială a omului în cele trei confesiuni (L'état primordial de l'homme dans les trois Confessions) », *Ortodoxia*, 3 (1956), p. 323-357.
104. STĂNILOAE, Dumitru, « Studii catolice recente despre *Filioque* (Etudes catholiques récentes sur le *Filioque*) », *Studii Teologice*, 7-8 (1973), p. 471-505.
105. STĂNILOAE, Dumitru, « Taina negrăită a Unului suprem (Le mystère indicible de l'Un suprême) », *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, 1-3 (1981), p. 27-38.
106. STĂNILOAE, Dumitru, « Temeiuri eterne ale mântuirii (Fondements éternels du salut) », *Gândirea*, 8 (1941), p. 397-405.
107. STĂNILOAE, Dumitru, « The Christian sense of responsibility », dans I. BRIA (ed.), *Jesus Christ – The Life of the World. An Orthodox contribution to the Vancouver theme*, Geneve, World Council of Churches, 1982, p. 108-112.
108. STĂNILOAE, Dumitru, « The Foundation of Christian Responsibility in the World: The Dialogue of God and Man », dans A. M. ALLCHIN (ed.), *The Tradition of life. Romanian essays in spirituality and theology*, Studies Supplementary to Sobornost, 2 (1971), p. 53-73 / version roumaine : D. STĂNILOAE, « Responsabilitatea creștină (La responsabilité chrétienne) », *Ortodoxia*, 2 (1970), p. 181-196.
109. STRAZZARI F. et PREZZI L., « O teologie filocalică. Interviu cu pr. D. Staniloae (Une théologie philocalique. Interview avec le père D. Staniloae) », *Mitropolia Ardealului*, 1 (1990), p. 29-38 / STRAZZARI F. et PREZZI L., « Una teologia filocalica », *Il Regno-attualita*, 4 (1989), p. 106-113.

III. *Écrits sur D. Stăniloae* :

110. ***, *Părintele Dumitru Stăniloae în conștiința contemporanilor. Mărturii, evocări, amintiri* (Le père Dumitru Stăniloae dans la mémoire de ses contemporains. Témoignages, évocations, souvenirs), Iași, Ed. Trinitas, 2003.
111. AGACHI, Adrian *The Neo-Palamite Synthesis of Father Dumitru Stăniloae*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2013.
112. ANGHELESCU, Gheorghe et UNTEA, Cristian, *Părintele Dumitru Stăniloae, un urmaș vrednic al patristicii clasice (bio-bibliografie)* (Le père Dumitru Staniloae, un successeur digne de la patristique classique ; bio-bibliographie), Craiova, Ed. Mitropolia Olteniei, 2008.
113. APINTILIESEI, Ciprian-Costin, « Les raisons divines et la raison humaine. Approche de Dumitru Staniloae », *Revue roumaine de philosophie*, 1 (2017), vol. 61, p. 91-112.
114. APINTILIESEI, Ciprian-Costin, « Les raisons divines et leurs rapports à la Sainte Trinité selon l'approche de Dumitru Staniloae », *Contacts*, nr. 261 (2018) p. 57-90.
115. ARGATU, Calinic, évêque d'Argeș, « Arhiepiscopul teologiei românești (L'archevêque de la théologie roumaine) », *Frumusețea lumii văzute*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 2002, p. 44-47.
116. BACONSKY, Teodor et TĂTARU-CAZABAN, Bogdan (coords.), *Dumitru Stăniloae sau paradoxul teologiei* (Dumitru Stăniloae ou le paradoxe de la théologie), București, Ed. Anastasia, 2003.
117. BARTOȘ, Emil, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae* (Le concept de la déification dans la théologie de Dumitru Staniloae), Oradea, Ed. Cartea creștină, 2002².
118. BĂLAN, Nicolae, « Probleme actuale pentru cultura preoțimii noastre (Problèmes actuels pour la culture de nos prêtres) », *RT*, 3 (1907), p. 109-121 ; et *RT*, 18-19 (1912), p. 497-512.
119. BERGER, Calinic, « Florovsky's „mind of the Fathers” and the neo-patristic synthesis of Dumitru Staniloae », *Journal of Eastern Christian Studies*, 1-4 (2017), 69, p. 25-50.
120. BERGER, Calinic, *Teognosia – sinteza dogmatică și duhovnicească a părintelui Dumitru Stăniloae* (Théognose – synthèse dogmatique et spirituelle du père Dumitru Stăniloae) (trad. par N. Dărăban), Sibiu, Deisis, 2014.
121. BERGER, Kevin, « An Integral Approach to Spirituality : The Orthodox Spirituality of Dumitru Staniloae », *St Vladimir's Theological Quarterly*, 1 (2004), 48, p. 125-148.
122. BIELAWSKY, Maciej, *The Philokalic Vision of the World in the Theology of Dumitru Stăniloae*, Wydawnictwo, Bydgoszcz, 1997 / version roumaine : BIELAWSKY, Maciej, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume* (trad. par I. I. Ică jr), Sibiu, Ed. Deisis, 1998.
123. BRIA, Ion, « A look at Contemporary Romanian Dogmatic Theology », *Sobornost*, 5 (1972), p. 330-336.
124. BRIA, Ion, « Hommage au père Dumitru Staniloae pour son soixante-quinzième anniversaire », *Contacts*, nr. 105 (1979), p. 67-74 / version roumaine : BRIA, Ion, « Omagiu Părintelui Stăniloae la aniversarea a 75 de ani de viață », *Ortodoxia*, 4 (1978), p. 638-647.
125. BRIA, Ion, « Père Dumitru Stăniloae a 70 ans », dans *L'Eglise orthodoxe roumaine en 1973*, Bucharest, Romanian Patriarchate Printing House, 1974, p. 115-122.

126. BRIA, Ion, « Pour situer la théologie du Père Staniloae », *Revue de théologie et de philosophie*, 112 (1980), p. 133-137.
127. BRIA, Ion, « The creative vision of D. Stăniloae. An introduction to his theological thought », *The Ecumenical Review*, 1 (1981), p. 53-59.
128. BRIA, Ion, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică* (Traité de Théologie Dogmatique et Œcuménique), București, România Creștină, 1999.
129. BUCHIU, Ștefan, *Cunoașterea apofatică în gândirea părintelui Stăniloae* (La connaissance apophatique dans la pensée du père Stăniloae), București, Libra, 2002.
130. CIOBOTEA, Daniel, patriarce de la Roumanie, « O dogmatică pentru omul de azi (Une dogmatique pour l'homme d'aujourd'hui) », dans T. BACONSKY et B. TĂTARU-CAZABAN, (coords.), *Dumitru Stăniloae sau paradoxul teologiei*, p. 87-107 / version française : CIOBOTEA, Dan Ilie, « Une dogmatique pour l'homme d'aujourd'hui », *Irénikon*, 4 (1981), 54, p. 472-484.
131. CRISTESCU, Vasile, *Antropologia și fundamentarea ei hristologică la Wolfhart Pannenberg și Dumitru Stăniloae* (L'anthropologie et son fondement christologique chez Wolfhart Pannenberg et Dumitru Stăniloae), Iași, Golia, 2004.
132. DRĂGULIN, Gheorghe, *Preotul academician profesor D. Stăniloae, mărturisitor al dreptei-credințe în țară și străinătate* (Le père D. Staniloae, témoin de l'orthodoxie en Roumanie et à l'étranger), București, Basilica, 2015.
133. DUȚU, Florin, *Viața Părintelui Dumitru Stăniloae. 1903-1993* (La vie du père Dumitru Stăniloae. 1903-1923), București, Ed. Floare albă de colț, 2015.
134. HENKEL, Jürgen, *Îndumnezeire și etică a iubirii în spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica părintelui Dumitru Stăniloae* (Déification et éthique de l'amour dans la spiritualité orthodoxe. Ascétique et Mystique du père D. Stăniloae) (trad. I. Ică jr), Sibiu, Deisis, 2003.
135. HOLBEA, Gheorghe « Consecințele teoriei sofologice a lui Serghie Bulgakov în hristologie în analiza Părintelui Dumitru Stăniloae (Les conséquences de la théorie sophiologique de Serge Boulgakov dans la christologie, d'après l'analyse du père Dumitru Stăniloae) », în *Ortodoxia*, 3-4 (2003), p. 128-157.
136. HOLBEA, Gheorghe, « Teoria Sofiei în analiza părintelui Stăniloae (La théorie de la Sophie dans l'analyse du père Staniloae) », in <http://www.crestinortodox.ro/editoriale/teoria-sofiei-analiza-parintelui-staniloae-70120.html>.
137. ICĂ, Ioan I. jr. et PĂCURARIU, Mircea (éds.), *Personă și comuniune. Prinos de cinstire părintelui profesor academician Dumitru Stăniloae* (Personne et communion. Hommage dédié au père professeur Dumitru Stăniloae), Sibiu, Ed. Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, 1993.
138. ICĂ, Ioan I. jr., « De ce „Personă și comuniune” ? (Pourquoi „Personne et communion” ?) », dans I. I. ICĂ jr (éd.), *Personă și comuniune*, p. XXIII-XXXI.
139. ICĂ, Ioan I. jr., « Părintele Dumitru Stăniloae – „clasic” al teologiei secolului XX (Le père Dumitru Stăniloae – un „classique” de la théologie du XX^e siècle) », dans *Părintele Dumitru Stăniloae în conștiința contemporanilor*, p. 231-240.

140. ICĂ, Ioan I. jr., « Persoană și/sau comuniune în gândirea ortodoxă contemporană (Personne et/ou communion dans la pensée orthodoxe contemporaine) », dans I. I. ICĂ jr. (éd.), *Persoană și Comuniune*, p. 359-385.
141. IONESCU STĂNILOAE, Lidia, „*Lumina faptei din lumina cuvântului*”. *Împreună cu tatăl meu, Dumitru Stăniloae* („La lumière de l’acte émergeant de la lumière de la parole”. Avec mon père, Dumitru Staniloae), București, Humanitas, 2000.
142. LOUDOVIKOS, Nicholas, « Hell and Heaven, Nature and Person. Chr. Yannaras, D. Stăniloae and Maximus the Confessor », *International Journal of Orthodox Theology*, 5:1 (2014), p. 9-32.
143. LOUTH, Andrew, « The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae », *Modern Theology*, 2 (1997), 13, p. 253-267 / traduction roumaine : LOUTH, Andrew, « Dumitru Stăniloae și teologia neo-patristică (Dumitru Stăniloae et la théologie neo-patristique) », dans T. BACONSKY et B. TĂTARU-CAZABAN (coords.), *Dumitru Stăniloae sau paradoxul teologiei*, p. 121-157.
144. LOUTH, Andrew, « The patristic revival and its protagonists », dans M. CUNNINGHAM et E. THEOKRITOFF (éds.), *Orthodox Cristian Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 188-202.
145. MUNTEANU, Daniel, « Dimensiunea ecumenică a teologiei părintelui Dumitru Stăniloae (La dimension œcuménique de la théologie du père Dumitru Staniloae) », dans I. TULCAN et C. IOJA (coords.), *Teologia Dogmatică ortodoxă la începutul celui de al III-lea mileniu: Colocviu Național de Teologie Dogmatică, Arad 30-31 martie 2006*, Arad, Gutenberg Univers, 2006, p. 312-344.
146. PĂCURARIU, Mircea, *Dicționarul teologilor români* (Le Dictionnaire des théologiens roumains), București, Ed. Enciclopedică, 2002.
147. PĂVĂLUCĂ, Vasilică Mugurel, *Lucrarea lui Dumnezeu în creație după Părintele Stăniloae și Jürgen Moltmann* (L’œuvre de Dieu dans la création, selon le père Stăniloae et Jürgen Moltmann) (coll. Studia Oecumenica, 9), Cluj-Napoca, Presa Universitară Cluj, 2014.
148. PLĂMĂDEALĂ, Antonie, « Some Lines on Professor Staniloae’s Theology », *The Altar* (bulletin of the Romanian parish), London, 1970, p. 24-29.
149. PLĂMĂDEALĂ, Antonie, métropolitane d’Ardeal, « Părintele Stăniloae – dascăl care ne-a învățat taina apropierei lui Dumnezeu de noi și a noastră de Dumnezeu », *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, 4 (2004), p. 67-69.
150. POPA, Virginia, *Părintele Dumitru Stăniloae. Biobibliographie* (Le père Dumitru Staniloae. Biobibliographie), București, Ed. Trinitas a Patriarhiei Române, 2013.
151. ROGOBETE, Silviu-Eugen, *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea teologică a părintelui Dumitru Stăniloae* (Ontologie de l’amour. Sujet et Réalité Personnelle suprême dans la pensée théologique du père Dumitru Stăniloae) (trad. par A. Dumitrașcu et A. Guiu), Iași, Polirom, 2001.
152. ȘELARU, Sorin, *Biserica – Laborator al Învierii. Perspective asupra eclesiologiei părintelui Dumitru Stăniloae* (L’Église – Laboratoire de la Résurrection. Perspectives sur l’ecclésiologie du père Dumitru Stăniloae), București, Ed. Basilica, 2014.

153. TOMA, Ștefan-Lucian, « Father Dumitru Stăniloae (1903–1993) and his Contribution to Theology. Recognitions and Commentaries », *Review of Ecumenical Studies Sibiu*, 1 (2014), p. 9-28.
154. TOMA, Ștefan-Lucian, *Tradiție și actualitate la pr. Dumitru Stăniloae* (Tradition et actualité chez le père Dumitru Staniloae), Sibiu, Agnos, 2008.
155. UNTEA, Ionuț, « Un aspect al polemicii Stăniloae-Bлага : Critica matricei stilistice (Un aspect de la polémique Stăniloae-Bлага : Critique de la matrice stylistique) », *Studii Teologice*, 2 (2008), p. 245-269 / aussi sur <http://www.crestinortodox.ro/editoriale/un-aspect-polemicii-staniloae-bлага-critica-matricei-stilistice-87866.html>
156. WARE, Kallistos, « Foreword », dans D. STANILOAE, *The experience of God : Orthodox dogmatic theology* (trad. par I. Ioniță et R. Barringer), vol. I, Brookline, Massachusetts, Holy Cross Orthodox Press, 1998², p. IX-XXVII / traduction roumaine : WARE, Kallistos, « Experiența lui Dumnezeu în „Teologia Dogmatică” a părintelui Dumitru Stăniloae (L’expérience de Dieu dans la „Théologie Dogmatique” du père D. Staniloae) », dans I. ICĂ jr. (ed.), *Persoană și Comuniune*, p. 108-119.

B. Nicolas Berdiaev

I. Écrits de N. Berdiaev :

157. BERDIAEV, Nicolas, « Concerning the Character of Russian Religious Thought of the XIX Century », sur http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_345.html
158. BERDIAEV, Nicolas, « Das Problem des Menschen: ein Beitrag zu einer christlichen Anthropologie », dans *Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien*, Genf, Forschungen des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum, 1937, p. 175-208 / traduction anglaise de S. Janos sur www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1936_408.html
159. BERDIAEV, Nicolas, « Jean Grenier, *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*. Gallimard », sur www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1938_435.html
160. BERDIAEV, Nicolas, « Knowledge and communion », www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1934_392.html
161. BERDIAEV, Nicolas, « L’„Ungrund” et la liberté », dans J. BÖHME, *Mysterium magnum*, vol. 1, Paris, Aubier, Éd. Montaigne, 1945, p. 5-28.
162. BERDIAEV, Nicolas, « La théosophie et la gnose », dans N. BERDIAEV, *Esprit et liberté : essai de philosophie chrétienne* (trad. par I. P. et H. M.), Paris, "Je sers", 1933, p. 285-317.
163. BERDIAEV, Nicolas, « Ma conception philosophique du monde », *Bulletin de l'Association Nicolas Berdiaeff*, 1 (1953), p. 4-9.
164. BERDIAEV, Nicolas, « Ortodoksia and Humanness », sur http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1937_424.html
165. BERDIAEV, Nicolas, « Personne humaine et marxisme », dans F. MAURIAC et alii, *Le communisme et les chrétiens*, Paris, Plon, 1937, p. 178-202.

166. BERDIAEV, Nicolas, *5 méditations sur l'existence* (trad. par I. Vildé-Lot), Paris, F. Aubier, Éd. Montaigne, 1936.
167. BERDIAEV, Nicolas, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* (trad. par S. Jankelevitch), Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1946.
168. BERDIAEV, Nicolas, *De la destination de l'homme : essai d'éthique paradoxale* (trad. par I. P. et H. M.), Paris, Éd. "Je sers", 1935.
169. BERDIAEV, Nicolas, *Esprit et liberté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984.
170. BERDIAEV, Nicolas, *Esprit et réalité*, Paris, Aubier, Ed. Montaigne, 1940.
171. BERDIAEV, Nicolas, *Essai d'autobiographie spirituelle* (trad. par E. Belenson), Paris, Éditions Buchet / Chastel Corrêa, 1958.
172. BERDIAEV, Nicolas, *Essai de métaphysique eschatologique : acte créateur et objectivation* (trad. par M. Herman), Paris, Aubier, Ed. Montaigne, 1946.
173. BERDIAEV, Nicolas, *L'homme et la machine* (trad. par I. P. et H. M.), Paris, Éd. "Je sers", 1933.
174. BERDIAEV, Nicolas, *L'idée russe. Problèmes essentiels de la pensée russe au XIX^e et début du XX^e siècle* (trad. par H. Arjakovsky), Tours, Mame, 1969.
175. BERDIAEV, Nicolas, *Un nouveau Moyen Age : réflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe* (trad. par A.-M. F.), Paris, Plon, 1927.
176. BERDIAEV, Nicolas, « The metaphysical problem of Freedom », sur http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1928_329.html
177. BERDIAEV, Nicolas, « The Russian Spiritual Renaissance of Beginning XX Century and the Journal *Put'* », sur <http://www.chebucto.ns.ca/Philosophy/Sui-Generis/Berdyaev/essays/rsr.htm>

II. Écrits sur N. Berdiaev :

178. AUBREY, Edwin E., « The philosophy of Nicolai Berdyaev », *Theology Today*, 4 (1948), p. 522-533.
179. BAIRD, Catherine, *Russia Personalism : The Influence of Russian Populism on French Personalism, 1930-1938*, mémoire de master soutenu à McGill University, Montreal, 1922.
180. CASANAS, Mario, « L'autobiographie de Berdiaev », *Revue Philosophique de Louvain*, 46 (1982), tome 80, p. 282-288.
181. CLEMENT, Olivier, « Berdiaeff et le personnalisme français », *Contacts*, 67 (1969), p. 205-228.
182. CLEMENT, Olivier, « Berdiaev et la pensée française », *Contacts*, tome 42 (1990), p. 197-219 et 280-298.
183. CLEMENT, Olivier, « Berdiaev Nicolas (1874-1948) », in *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Encyclopædia Universalis Albin Michel, 2006³, p. 223-225.

184. CLEMENT, Olivier, « Préface », dans N. BERDIAEV, *Esprit et liberté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, p. 7-13.
185. CLEMENT, Olivier, *Berdiaev. Un philosophe russe en France*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.
186. COATES, John Bourne, *The Crisis of the Human Person. Some Personalist Interpretations*, London, New York, Longmans, Green, 1949.
187. DZHIMBINOV, Stanislav, « The Return of Russian Philosophy », *Russian Studies in Philosophy*, 2 (1993), p. 7-20.
188. ERMITCHEV, A. A. et CAUSSAT P., « Berdiaev Nicolai », dans M. MASLINE et F. LESOURD, (dir.), *Dictionnaire de la philosophie russe*, Lausanne, l'Âge d'Homme, 2010, p. 76-81.
189. FLURI, Philipp, « Christian personalism – a new trend in Russian philosophy », *Concordia (Frankfurt)*, 24 (1993), p. 83-87.
190. HUGHES, Richard A., « Nikolai Berdyaev's Personalism », *International Journal of Orthodox Theology*, 6 : 3 (2015), p. 63-80.
191. INDINOPULOS, Thomas A., « Nicolas Berdyaev's Ontology of Spirit », *The Journal of Religion*, 1 (1969), vol. 49, p. 84-93.
192. KLEPININE, Tamara, *Bibliographie des œuvres de Nicolas Berdiaev*, Paris, Institut d'études slaves, 1978.
193. LAPLANTINE, François, *Essai sur une métaphysique de la personne d'après la philosophie de Nicolas Berdiaeff : la métaphysique personaliste de Berdiaeff*, thèse soutenue à Paris sous la direction de Maurice de Gandillac.
194. MCNAMARA, Vincent J., « Some Basic Notions of the Personalism of Nicolas Berdyaev », *Laval théologique et philosophique*, 2 (1960), vol. 16, p. 278-302.
195. MUNTZER, Egbert, « Nicolas Berdyaev », *University of Toronto Quarterly*, 2 (1945), vol. 14, p. 188-198.
196. OBOLEVITCH, Teresa, *La philosophie religieuse russe* (trad. par Gawron-Zaborska et préface de M. Dennes), Paris, Les Éditions du Cerf, 2014.
197. PORRET, Eugène, « Le personalisme existentiel de Nicolas Berdiaeff », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1950, tome 30, p. 161-175.
198. ROSSIGNOTTI, Marta, *Persona e tempo in Berdjaev*, Bologna, Ed. Studio Domenicano, 1993.
199. SINEOKAYA, Julia V., « The Vortical Anthropology of Nikolai Berdyaev », *Russian Studies in Philosophy*, 4 (2015), vol. 53, p. 291-304.
200. SLAATTÉ, Howard A., *Personality, Spirit and Ethics : the Ethics of Nicholas Berdyaev*, New York, Peter Lang Publishing, 1997.
201. SPINKA, Matthew, « Nicolai Berdyaev », dans D. PEERMAN et M. MARTY (éds.), *A Handbook of Christian Theologians*, Cambridge, Lutterworth Press, 1989, p. 256-272.
202. TSAMBASSIS, Alexander N., « Berdyaev's Personalistic Philosophy », *The Personalist. An International Review of Philosophy, Religion and Literature*, 3 (1965), vol. 46, p. 327-341.

C. Serge Boulgakov

I. *Écrits de S. Boulgakov* :

203. BOULGAKOV, Serge, « Mielul lui Dumnezeu. Despre Teandrie (L'Agneau de Dieu. Sur la Théandrie) » (trad. par D. Stăniloae), *RT*, 7-8 (1934), p. 269-272.
204. BOULGAKOV, Serge, « Du marxisme à la sophiologie », *Le messager orthodoxe*, 98 (1985), p. 88-95.
205. BOULGAKOV, Serge, « Le problème central de la sophiologie » (trad. par C. Andronikof), *Le messager orthodoxe*, 98 (1985), p. 83-87.
206. BOULGAKOV, Serge, *Du Verbe incarné : Agnus Dei* (trad. par C. Andronikof), Paris, Aubier, 1943 / BULGAKOV, Sergej, *The Lamb of God* (trad. par B. Jakim), Grand Rapids, W.B. Eerdmans Pub. Co., 2008.
207. BOULGAKOV, Serge, *L'Ami de l'Époux : de la vénération orthodoxe du Précurseur* (trad. par C. Andronikof et T. Maillard), Paris, L'Âge d'Homme, 1997.
208. BOULGAKOV, Serge, *L'épouse de l'Agneau : la création, l'homme, l'Église et la fin* (trad. par C. Andronikof), Lausanne, L'Âge d'Homme, 1984.
209. BOULGAKOV, Serge, *L'icône et sa vénération. Aperçu dogmatique* (trad. par C. Andronikof), Lausanne, L'Âge d'Homme, 1996.
210. BOULGAKOV, Serge, *L'Orthodoxie*, Paris, Enotikon, 1958 / traduction roumaine : BULGAKOV, Serghie, *Ortodoxia* (l'Orthodoxie), Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1933.
211. BOULGAKOV, Serge, *La lumière sans déclin* (trad. par C. Andronikof), Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990.
212. BOULGAKOV, Serge, *La Sagesse de Dieu. Résumé de sophiologie* (trad. par C. Andronikof), Lausanne, Paris, Âge d'homme, 1983 / version anglaise : BULGAKOV, Sergej, *The wisdom of God : a brief summary of sophiology*, London New York, Williams and Norgate, The Paisley Press, 1937.
213. BOULGAKOV, Serge, *Le buisson ardent. Aspects de la vénération orthodoxe de la Mère de Dieu. Essai d'une interprétation dogmatique* (trad. par C. Andronikof), Lausanne, Editions L'Âge d'Homme, 1987.
214. BOULGAKOV, Serge, *Le Paraclet* (trad. par C. Andronikof), Paris, Aubier, 1946.
215. BOULGAKOV, Serge, *L'échelle de Jacob : des anges* (trad. par C. Andronikof), Lausanne, L'Âge d'Homme, 1987.
216. BOULGAKOV, Serge, *Ma vie dans l'Orthodoxie ; Notes autobiographiques* (trad. par I. Rovere-Sova et M. Rovere-Tsivikis), Genève, Ed. des Syrtes, 2015.
217. BOULGAKOV, Serge, *Philosophie du Verbe et du Nom* (trad. par C. Andronikof), Lausanne, L'Âge d'Homme, 1991.
218. BULGAKOV, Sergej, « Hypostasis and Hypostaticity : Scholia to *The Unfading Light* », *St Vladimir's Theological Quarterly*, 1-2 (2005), p. 17-46.

219. BULGAKOV, Sergej, « Capita de Trinitate, I-II », *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1936, vol. 44, p. 144-167 et 210-230.
220. BULGAKOV, Sergej, « Capita de Trinitate, III », *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1945, vol. 53, p. 24-55.
221. BULGAKOV, Sergej, « Die christliche Anthropologie », dans *Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien*, Genf, Forschungen des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum, 1937, p. 209-255.
222. BULGAKOV, Sergej, « The National Economy and the Religious Personality », *Journal of Markets & Morality*, 1 (2008), vol. 11, p. 157-179.
223. BULGAKOV, Sergej, *Die Tragödie der Philosophie* (La Tragédie de la philosophie), Darmstadt, O. Reichl, 1927.
224. BULGAKOV, Sergej, *Karl Marx as a religious type : his relation to the religion of anthropotheism of L. Feuerbach* (trad. par L. Barna), Belmont, Massachusetts, Nordland Publishing Company, 1979.
225. BULGAKOV, Sergej, *Philosophy of economy. The world as household* (trad. et introd. par C. Evtuhov), New Haven et London, Yale University Press, 2000.
226. BULGAKOV, Sergej, *The Holy Grail and the Eucharist* (trad. par B. Jakim), Hudson, Lindisfarne Books, 1997.

II. Écrits sur S. Boulgakov :

227. ANDRONIKOF, Constantin, « La problématique sophianique », *Le messager orthodoxe*, 98 (1985), p. 45-56.
228. ARJAKOVSKY, Antoine, « The Sophiology of father Sergius Bulgakov and Contemporary Western Theology », *St Vladimir's Theological Quarterly*, 1-2 (2005), p. 219-235 / version française : ARJAKOVSKY, Antoine, *Essai sur le père Serge Boulgakov (1871-1944), philosophe et théologien chrétien*, p. 127-144.
229. ARJAKOVSKY, Antoine, *Essai sur le père Serge Boulgakov (1871-1944) ; Philosophe et théologien chrétien*, Paris, Parole et silence, 2006.
230. ARJAKOVSKY, Antoine, *La génération des penseurs religieux de l'émigration russe. La revue La voie (Put'), 1925-1940*, Kiev, Paris, L'Esprit et la lettre, 2002.
231. BROWN, Robert Peter Cameron, *Towards A Personal Ontology Of The Church : The Church as Bride in the theology of Congar and Bulgakov*, thèse soutenue à Durham University, 2013.
232. COSTA DE BEAUREGARD, Marc-Antoine, « La personne tri-hypostatique chez père Serge Boulgakov et l'intersubjectivité divine chez père Dumitru Stăniloae », *Le messager orthodoxe*, 1 (2015), nr. 158, p. 43-54.
233. ENGEL, Peyton, « Bulgakov. Background », dans J. D. KORNALTT et R. GUSTAFSON (éds.), *Russian Religious Thought*, p. 135-137.

234. GALLAHER, Anastassy Brandon et KUKOTA, Irina, « Foreword and Note on Translation of Protopresbyter Sergii Bulgakov : Hypostasis and Hypostaticity : Scholia to *The Unfading Light* », *St Vladimir's Theological Quarterly*, 1-2 (2005), p. 5-16.
235. GEFFERT, Bryn, « The Charges of heresy against Sergii Bulgakov. The Majority and Minority Reports of Evlogii's Commission and the final Report of the Bishop's Conference », *St Vladimir's Theological Quarterly*, 1-2 (2005), p. 47-66.
236. GERMANO, Marani sj, *Il concetto di persona nel pensiero di Sergej Bulgakov*, thèse soutenue au Pontificium Institutum Orientale, Rome, 1996.
237. HRYSCHKO, Myroslav Feodosijevič, « Bulgakov's sophiology as philosopheme : non-ontology and ontogenesis », *Trans/Form/Ação*, 1 (2010), vol. 33, p. 203-223.
238. JOOS, Andre, « L'homme et son mystère. Eléments d'anthropologie dans l'œuvre du P. Serge Boulgakov », *Irénikon*, 3 (1972), p. 332-361.
239. KLIMOFF, Alexis, « Georges Florovsky and the sophiological controversy », *St Vladimir's Theological Quarterly*, 1-2 (2005), p. 67-100.
240. MEERSON, Michael A., « Sergei Bulgakov's Philosophy of Personality », dans J. D. KORNBALTT et R. GUSTAFSON (éds.), *Russian Religious Thought*, p. 139-153.
241. MEERSON, Michael A., *The Trinity of Love. The love paradigm and the retrieval of western medieval love mysticism in modern russian trinitarian thought* (from Solovyov to Bulgakov), Quincy, Franciscan Press, 1998.
242. NAUMOV, Kliment, *Bibliographie des œuvres de Serge Boulgakov*, Paris, Institut d'études slaves, 1984.
243. PLEKON, Michael, *Living icons. Persons of faith in the Eastern Church*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2002.
244. ROSENTHAL, Bernice Glatzer, « The Nature and Function of Sophia in Sergei Bulgakov's Prerevolutionary Thought », dans J. D. KORNBALTT et R. GUSTAFSON (éds.), *Russian Religious Thought*, Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1996, p. 154-175.
245. SAPOV, V. V., « Boulgakov Serge » (trad. par B. Marchadier), dans M. MASLINE et F. LESOURD (dir.), *Dictionnaire de la philosophie russe*, Lausanne, l'Âge d'Homme, 2010, p. 112-116.
246. SCHERRER, Jutta, « Du marxisme à l'idéalisme : une nouvelle lecture de Boulgakov », *Cahiers du monde russe et soviétique*, 3-4 (1988), p. 481-486.
247. SEILING, Jonathan, *From antimony to sophiology : modern Russian religious consciousness and Sergei N. Bulgakov's critical appropriation of German idealism*, Ottawa, Library and Archives Canada, 2008.
248. SERGEEV, Mikhail, « Divine Wisdom and the Trinity: A 20th Century Controversy in Orthodox Theology », *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, nr. 4, vol. 20, disponible sur <http://digitalcommons.georgefox.edu/rec/vol20/iss4/4>
249. VALLIERE, Paul, « Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with Modern Civilization », dans J. D. KORNBALTT et R. GUSTAFSON (éds.), *Russian Religious Thought*, p. 176-192.

250. ZWAHLEN, Regula M., « Different concepts of personality : Nikolaj Berdjajev and Sergej Bulgakov », *Studies in East European Thought*, 64 (2012), p. 183-204.
251. ZWAHLEN, Regula M., « Sergey N. Bulgakov's Concept of Human Dignity », dans A. BRÜNING et E. van der ZWEERDE (éds.), *Orthodox Christianity and human rights*, Leuven – Paris – Walpole, Peeters (Eastern Christian Studies, 13), 2012, p. 169-186.

D. Emil Brunner

I. Écrits de E. Brunner :

252. BRUNNER, Emil et BARTH, Karl, *Natural theology : comprising „Nature and Grace” by E. Brunner and the reply „No!” by K. Barth* (trans. by P. Fraenkel), Eugene, Oregon, Wipf and Stock, 2002.
253. BRUNNER, Emil, « Remarks », *The Reformed Review*, January 1956, p. 30-37.
254. BRUNNER, Emil, « Église et révélation » (trad. par M. Chappuis), *Revue de théologie et de philosophie*, 18 (1930), p. 5-24.
255. BRUNNER, Emil, « Intellectual Autobiography » (trad. par K. Chamberlain), dans Ch. W. Kegley (éd.), *The Theology of Emil Brunner*, New York, London, Macmillan, 1962, p. 3-20.
256. BRUNNER, Emil, « Reply to Interpretation and Criticism » (trad. par M. H. Schroeder), dans Ch. W. Kegley (éd.), *The Theology of Emil Brunner*, p. 325-352.
257. BRUNNER, Emil, *Die Mystik und das Wort : der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1928.
258. BRUNNER, Emil, *Dogmatique. Tome II. La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption* (trad. par L. F. Jaccard), Genève, Labor et fides, 1965.
259. BRUNNER, Emil, *Dogmatique. Tome premier. La doctrine chrétienne de Dieu* (trad. par L. F. Jaccard), Genève, Labor et fides, 1964.
260. BRUNNER, Emil, *God and man : four essays on the nature of personality* (trans. by D. Cairn), London, Student christian movement press, 1936.
261. BRUNNER, Emil, *La Parole de Dieu et la raison humaine* (trad. d'anglais par Ch. Béguin et E. A. Niklaus), Lausanne, Éd. de Concorde, 1937.
262. BRUNNER, Emil, *Man in Revolt: A Christian Anthropology* (trans. by O. Wyon), Cambridge, The Lutterworth Press, 2002.
263. BRUNNER, Emil, *Nôtre foi : une page d'enseignement chrétien* (trad. par A. R. T.), Lausanne, La Concorde, 1935.
264. BRUNNER, Emil, *The Divine Imperative : a study in Christian ethics* (trans. by O. Wyon), Philadelphia, The Westminster Press, 1936.
265. BRUNNER, Emil, *The Mediator. A study of the central doctrine of the Christian faith* (trans. by O. Wyon), London, Redhill, Lutterworth Press, 1946 / version allemande : E. BRUNNER, *Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben*, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1927.

266. BRUNNER, Emil, *Truth as encounter* (trad. par D. Cairn), London, SCM Press, 1964.

II. *Écrits sur E. Brunner* :

267. BOUILLARD, Henri, *Karl Barth. I, Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Paris, Aubier Ed. Montaigne, 1957.

268. CAIRNS, David, « Brunner's Conception of Man as Responsive, Responsible Being », dans Ch. W. Kegley (éd.), *The Theology of Emil Brunner*, p. 75-96.

269. CORBIER, Edner, *L'opposition entre la chair et l'esprit. L'anthropologie d'Emil Brunner à la lumière de la Théologie Biblique*, thèse soutenue à l'Université des sciences humaines de Strasbourg, 1975.

270. HART, John W., *Karl Barth vs. Emil Brunner. The Formation and Dissolution of a Theological Alliance, 1916-1936*, New York, Peter Lang Publishing, 2001.

271. HEIDEMAN, Eugene Paul, *The Relation of Revelation and Reason in E. Brunner and H. Bavinck*, Assen, van Gorcum & Comp. N. V., 1959.

272. HENDRY, George S., « An Appraisal of Brunner's Theology », *Theology Today*, 4 (1963), p. 523-531.

273. HILLERBRAND, Hans J. (éd.), *The encyclopedia of Protestantism*, vol. 1, A-C, New York, London, Routledge, 2004.

274. HUDSON, Thomas Preston, *The concept of God as personal in the thought of John Baillie, Emil Brunner and Paul Tillich*, thèse soutenue à Luisiana State University, 1975.

275. HUMPHREY, Edward J., *Emil Brunner*, Waco, Texas, Word Books, 1976.

276. HYNSON, Leon, « Theological Encounter: Brunner and Buber », *Journal of Ecumenical Studies*, 3 (1975), p. 349-366.

277. JEWETT, Paul K, « Ebnerian Personalism and its influence upon Brunner's Theology », *Westminster Theological Journal*, 2 (1952), 14, p. 113-147.

278. KEGLEY, Charles W. (éd.), *The Theology of Emil Brunner*, New York, London, Macmillan, 1962.

279. MCGRATH, Alister E., *Emil Brunner: A Reappraisal*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2014.

280. NELSON, J. Robert, « Emil Brunner – Teacher unsurpassed », *Theology Today*, 4 (1963), p. 532-536.

281. NELSON, J. Robert, « Emil Brunner », dans D. G. Peerman et M. E. Marty (éds.), *A Handbook of Christian Theologians*, Cambridge, Lutterworth Press, 1989, p. 410-426.

282. NYGREN, Anders, « Emil Brunner's Doctrine of God », dans Ch. W. Kegley (éd.), *The Theology of Emil Brunner*, p. 177-186.

283. O'DONOVAN, Joan E., « Man in the Image of God : the Disagreement between Barth and Brunner reconsidered », *Scottish Journal of Theology*, 39 (1986), p. 433-459.

284. PHILLIPS, Peter, « Analogy and the Night Battle – Some comments on Emil Brunner's Doctrine of Man », *The Irish Theological Quarterly*, 2 (1985), vol. 51, p. 125-135.

285. SEBAN, Jean-Loup, *Emil Brunner et son époque. L'enjeu de la théologie naturelle, de l'anthropologie et de la théologie des institutions entre le barthisme et le néo-luthérisme durant l'entre-deux-guerres*, thèse soutenue à l'Université de Paris X-Nanterre, 1981.
286. SMEDES, Taede A., « Human Nature as *Imago Dei* », *Zygon*, 1 (2014), p. 190-207.
287. SØE, N. H., « The Personal Ethics of Emil Brunner », dans Ch. W. Kegley (éd.), *The Theology of Emil Brunner*, p. 247-261.
288. TILLICH, Paul, « Some Questions on Brunner's Epistemology », dans Ch. W. Kegley (éd.), *The Theology of Emil Brunner*, p. 99-107.
289. WOSTYN, Lode, *La rencontre entre Dieu et l'homme dans la théologie d'Emil Brunner*, thèse soutenue à la Faculté de théologie de Lyon, 1968.

E. Ferdinand Ebner

I. Écrits de F. Ebner :

290. EBNER, Ferdinand, « The Word and the Spiritual Realities », dans H. J. GREEN, *The Word and the spiritual realities: a translation of and critical introduction to Ferdinand Ebner's „Das Wort und die geistigen Realitäten” and a comparison with Martin Buber's „Ich und Du”*, thèse soutenue en 1980 à Northwestern University.
291. EBNER, Ferdinand, « Word and Personality » (trad. par W. Kramer), *Philosophy Today*, 11 : 4 (1967), p. 233-237.
292. EBNER, Ferdinand, *La parola è la via. Dal Diario* (trad. par E. Ducci et P. Rossano), Roma, Anicia, 1991.
293. EBNER, Ferdinand, *Parola e amore. Dal diario 1916/17. Aforismi 1931* (trad. par E. Ducci et P. Rossano), Milano, Rusconi, 1998.

II. Écrits sur F. Ebner :

294. AJTONY, Arpad, « Dialogisme, réceptivité et individu. Quelques pistes d'investigation sur la première période du dialogisme », *Bulletin de psychologie*, 5 (2011), nr. 515, p. 457-459.
295. BERTOLDI, Anita, *Il pensatore della parola : Ferdinand Ebner, filosofo dell'incontro*, Roma, Città Nuova, 2003.
296. CASPER, Bernhard, *Il pensiero dialogico : Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber* (trad. par R. Nanini), Brescia, Morcelliana, 2009 / version allemande: CASPER, Bernhard, *Das dialogische Denken : Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Freiburg – München, Verlag Karl Alber, 2002.
297. CHAPEL, Joseph, « Philosophy in the ongoing Renewal of moral Theology: dialogical Personalism revisited », *Studia Moralia*, 1 (2002), vol. 40, p. 205-236.
298. DUCCI, Edda, « Il rapporto interumano in Ferdinand Ebner », *Pedagogia e Vita*, 4 (1982-1983), p. 375-383.

299. FRITZ, Georges, « Chronique de philosophie allemande contemporaine », *Revue des Sciences Religieuses*, 4 (1938), tome 18, p. 513-522.
300. GABURRO, Sergio, « La parola come dialogo/*dia-logos* nel pensiero di Ferdinand Ebner. Una rilettura della dialettica Io-Tu in chiave ecclesiologico-ecumenica », *Lateranum*, 1 (2004), p. 53-98.
301. HORWITZ, Rivka, « Buber and Ebner: Intellectual Cross-Fertilization between a Catholic and a Jew », *Judaism*, 2 (1983), vol. 32, p. 188-195.
302. HORWITZ, Rivka, « Ferdinand Ebner as a Source of Martin Buber's Dialogic Thought in *I and Thou* », dans H. GORDON et J. BLOCH (éds.), *Martin Buber: A Centenary Volume*, New York, KTAV Publishing House, 1984, p. 121-136.
303. KUNSZT, György, « The Word as Ultimate Reality: The Christian dialogical personalism of Ferdinand Ebner », *Ultimate Reality and Meaning*, 2-3 (1997), vol. 20, p. 93-98.
304. MATHES, Richard, « La persona in Martin Buber e nel personalismo austriaco », dans G. LAURIOLA (éd.), *Scienza e filosofia della persona in Duns Scoto : V Convegno internazionale di studi scotistici*, Alberobello, AGA, 1999, p. 67-76.
305. QUINTAS, Alfonso López, « Ebner Ferdinand », dans D. HUISMAN (dir.), *Dictionnaire des philosophes, A-J*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 886-887.
306. RICCI SINDONI, Paola, « Dalla parola alla vita. Dalla vita alla parola », dans G. PENZO et R. GIBELLINI (éds.), *Dio nella filosofia del Novecento*, Brescia, Queriniana, 1993, p. 175-185.
307. STEINACKER, Eberhard, « Ferdinand Ebner. Fragments de Journal », *Dieu vivant*, 23 (1953), p. 97-108.
308. VILLA, Moreno M., « Persona e relazione. A proposito del pensiero dialogico di Ferdinand Ebner », dans S. ZUCAL et A. BERTOLDI (éds.), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, p. 181-197.
309. ZUCAL, Silvano et BERTOLDI, Anita (éds.), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner. Atti del Convegno internazionale. Trento, 1-3 dicembre 1998*, Brescia, Morcelliana, 1999.
310. ZUCAL, Silvano, « Ferdinand Ebner e la guerra », *Humanitas*, 6 (2015), p. 952-964.

F. Saint Grégoire Palamas

I. Écrits de saint Palamas :

311. SAN GREGORIO PALAMAS, *Atto et luce divina. Scritti filosofici et teologici* (introd., trad. et notes par E. Perrella), Milano, Bompiani, 2003.
312. SAINT GREGOIRE PALAMAS, *Défense des saints hésychastes* (introd., trad. et notes par J. Meyendorff), vol. I-II, Louvain (Coll. Spicilegium sacrum Lovaniense. Etudes et documents, 30), 1959.
313. SAINT GREGOIRE PALAMAS, *Écrits*, dans B. BOBRINSKOY (dir.), *Philocalie des Pères neptiques*, vol. 10, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1990, p. 151-313.

314. SAINT GREGOIRE PALAMAS, *De la divine et déifiante participation, ou de la divine et surnaturelle simplicité*, dans Saint GREGOIRE PALAMAS, *De la déification de l'être humain* (trad. par M.-J. Monsaingeon et J. Paramelle), Lausanne, l'Âge d'homme, 1990, p. 15-41.
315. SAINT GREGORY PALAMAS, *Dialogue between an Orthodox and a Barlaamite* (trans. by R. Ferwerda), Binghamton, Global Publications / CEMERS, 1999.
316. SAINT GREGORY PALAMAS, *The one hundred and fifty Chapitres* (trans. by R. E. Sinkewich), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988.
317. SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Scrieri* (Écrits), dans *Filocalia* (Philocalie), vol. VII (trad., introd. et notes par D. Stăniloae), București, Ed. I.B.M.B.O.R., 1977, p. 205-525.
318. STĂNILOAE, Dumitru, « Două tratate ale Sf. Grigorie Palama (Deux traités de saint Grégoire Palamas) », *Anuarul Academiei Teologice Andreiene*, 9 (1932-1933), p. 5-70.
319. STĂNILOAE, Dumitru, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* (La vie et la théologie de saint Grégoire Palamas), București, Ed. Scripta, 1993.

II. *Écrits sur saint Palamas* :

320. AGHIORGOUSSIS, Maximos, « Christian Existentialism of the Greek Fathers: Persons, Essence and Energies in God », *The Greek Orthodox Theological Review*, 1 (1978), p. 15-41.
321. ALFEYEV, Hillarion, métropolite de Volokolamsk, « Préface », dans Archevêque B. KRIVOICHEINE, *Dieu, l'homme, l'Église. Lecture des Pères*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010, p. 5-8.
322. ALFEYEV, Hillarion, métropolite de Volokolamsk, *Le mystère sacré de l'Église : introduction à l'histoire et à la problématique des débats athonites sur la vénération du nom de Dieu* (trad. par C. Jounievy et A. Siniakov), Fribourg, Academic Press, 2007.
323. ANASTOS, Thomas L., « Gregory Palamas' Radicalization of the Essence, Energies, and Hypostasis Model of God », *The Greek Orthodox Theological Review*, 1-4 (1993), p. 335-349.
324. BARROIS, Georges, « Palamism Revisited », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 19 (1975), p. 211-231.
325. BARTOȘ, Emil, « The Essence-Energies Distinction in the Theology of Dumitru Staniloae », *European Journal of Theology*, 1 (2000), p. 3-18.
326. BEHR-SIGEL, Élisabeth, « Réflexions sur la doctrine de Grégoire Palamas. A propos de l'„Introduction à l'étude de Grégoire Palamas” par J. Meyendorff », *Contacts*, 12 (1960), p. 118-124.
327. BUTNER, D. Glenn jr., « Communion with God: an Energetic Defense of Gregory Palamas », *Modern Theology*, 32 (2016), p. 20-44.
328. CLEMENT, Olivier, « Les Pères dans l'Église orthodoxe », *Connaissance des Pères de l'Église*, 52 (décembre 1993), p. 25-26.

329. CONTOS, Leonidas C., « The Essence-Energies Structure of Saint Gregory Palamas with a brief Examination of its Patristic Foundation », *Greek Orthodox Theological Review*, 12 (1967), p. 283-294.
330. FLOROVSKY, Georges, « Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers », *Greek Orthodox Theological Review*, 5 (1959-1960), p. 119-131.
331. GOUILLARD, Jean, « Autour du Palamisme [Notes sur quelques ouvrages récents] », *Échos d'Orient*, tome 37, n° 191-192 (1938), p. 424-460.
332. HALLEUX, André de, « Palamisme et Scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique ? », *Revue théologique de Louvain*, 4 (1973), p. 409-442.
333. HORUJY, Sergey, « The Idea of Energy in the Moscow School of Christian Neoplatonism », *Online publication of the Institute of Synergetic Anthropology*, p. 1-10, disponible sur http://synergia-isa.ru/?page_id=1402.
334. HUSSEY, M. Edmund, « The Persons-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1 (1974), vol. 18, p. 22-43.
335. JUGIE, Martin, « La controverse palamite (1346-1368). Les faits et les documents conciliaires », *Échos d'Orient*, tome 30, nr. 164 (1931), p. 397-421.
336. KROCZAK, Justyna (GÓRA Z.), « Palamas and Florensky: The Metaphysics of the Heart in Patristic and Russian Theology », *Studia Ceranea*, 3 (2013), p. 69-82.
337. LISON, Jacques, *L'Esprit rependu. La pneumatologie de Grégoire Palamas*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994.
338. LOUDOVIKOS, Nicholas, « Being and Essence Revisited: Reciprocal Logoi and Energies in Maximus the Confessor and Thomas Aquinas, and the Genesis of the Self-referring Subject », *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1 (2016), tome 72, p. 117-146.
339. LOUDOVIKOS, Nicholas, « Ontology Celebrated: Remarks of an Orthodox on Radical Orthodoxy », dans A. PABST and Ch. SCHNEIDER (éds.), *Encounter between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy. Transfiguring the World through the Word*, Farnham, Surrey, Ashgate, 2009, p. 141-164.
340. LOUTH, Andrew, « The Reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas », *Modern Theology*, 4 (2008), vol. 24, p. 585-599.
341. MANTZARIDIS, Georges I., *La doctrine de saint Grégoire Palamas sur la déification de l'être humain* (trad. par M. J. Monsaingeon), dans Saint GREGOIRE PALAMAS, *De la déification de l'être humain*, Lausanne, l'Âge d'homme, 1990, p. 47-160.
342. MEYENDORFF, Jean, « Palamas », dans *Dictionnaire de spiritualité*, Tome XII, 1^{ère} partie, Paris, G. Beauchesne, 1984, p. 81-107.
343. MEYENDORFF, Jean, « The Holy Trinity in Palamite Theology », dans M. FAHEY et J. MEYENDORFF, *Trinitarian Theology. East and West. St. Thomas Aquinas – St. Gregory Palamas*, Brookline, Holy Cross Orthodox Press, 1977, p. 25-43.
344. MEYENDORFF, Jean, « Un mauvais théologien de l'unité au XIV^e siècle : Barlaam le Calabrais », *L'Église et les Églises*, vol. 2, Chevetogne, Éditions de Chevetogne, 1955, p. 47-64.

345. MEYENDORFF, Jean, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, Éd. du Seuil, 1959.
346. MILBANK, John, « Sophiology and Theurgy: The New Theological Horizon », in A. PABST and Ch. SCHNEIDER (éds.), *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy. Transfiguring the World Through the Word*, Farnham, Surrey, Ashgate, 2009, p. 45-85.
347. PERISHICH, Vladan, « Person and Essence in the Theology of St Gregory Palamas », *Philotheos*, 1 (2001), p. 131-136.
348. PERRELLA, Ettore, « Introduction », dans SAN GREGORIO PALAMAS, *Atto et luce divina. Scritti filosofici et teologici* (introd., trad. et note di E. Perrella), Milano, Bompiani, 2003, p. VII-CXXIX.
349. RADOVIC, Amphiloque, *Le mystère de la Sainte Trinité selon Saint Grégoire Palamas* (trad. par I. Koenig), Paris, Les Éditions du Cerf, 2012.
350. ROMANIDES, John S., « Notes on the Palamite Controversy and Related Topics », *The Greek Orthodox Theological Review*, 6 (1960-1961), p. 186-205 ; et 9 (1963-1964), p. 225-270.
351. ROSSUM, Joost van, « Palamas and Aquinas », *St Vladimir's Theological Quarterly*, 1 (2015), p. 29-41.
352. ROSSUM, Joost van, « Palamisme et sophiologie », *Contacts*, nr. 222 (2008), p. 133-145.
353. SISTO, Walter, « Encountering God: A Comparative Study of the Doctrine of the Divine Energy in Maximus the Confessor and Gregory Palamas », *Melita Theologica*, 1 (2014), p. 5-27.
354. STIERNON, Daniel, « Bulletin sur le palamisme », *Revue des études byzantines*, tome 30 (1972), p. 231-341.
355. TANEV, Stoyan, « Energeia vs Sophia: The contribution of Fr. Georges Florovsky to the rediscovery of the Orthodox teaching on the distinction between the Divine essence and energies », *International Journal of Orthodox Theology*, 1 (2011), p. 15-71.
356. TORRANCE, Alexis, « Precedents for Palamas' Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers », *Vigiliae Christianae*, 1 (2009), vol. 63, p. 47-70.
357. WARE, Kallistos, « Dieu caché et révélé ; la voie apophatique et la distinction essence-énergies », *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale*, 89-90 (1975), p. 45-59.
358. WARE, Kallistos, « The Debate about Palamism », *Eastern Churches Review*, 9 (1977), p. 45-63.
359. WILLIAMS, Rowan D., « The Philosophical Structures of Palamism », *Eastern Churches Review*, 9 (1977), p. 27-44.
360. YANGAZOGLU, Stavros, « The Person in the Trinitarian Theology of Gregory Palamas. The Palamite Synthesis of a Prosopocentric Ontology », *Philotheos*, 1 (2001), p. 137-143.
361. YANNARAS, Christos, « The Distinction between Essence and Energies and its Importance for Theology » (trans. by P. Chamberas), *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 19 (1975), p. 232-245.

G. Boris Vyacheslavtsev

I. *Écrits de B. Vyacheslavtsev* :

362. VYCHESLAVTSEV, Boris, « Das Ebenbild Gottes in dem Sündenfall », *Kirche, Staat und Mensch : russisch-orthodoxe Studien*, Genf, Forschungsabteilung des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum, 1937, p. 295-315.
363. VYCHESLAVTSEV, Boris, « Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen », *Kirche, Staat und Mensch : russisch-orthodoxe Studien*, Genf, Forschungsabteilung des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum, 1937, p. 316-348.
364. VYCHESLAVTSEV, Boris, « Il cuore nella mistica indiana e cristiana », in Centro Aletti (ed.), *L'intelligenza spirituale del sentimento*, Rome, Editions Lipa, 1994, p. 19-80.
365. VYCHESLAVTSEV, Boris, « Însemnătatea inimii în religie (L'importance du cœur dans la religion) » (trad. par D. Stăniloae), *RT*, 1-2 (1934), p. 31-40 et *RT*, 3-4 (1934), p. 80-94 / version rousse : B. P. VYCHESLAVTSEV, « Значение сердца в религии », *Путь*, 1 (1925), p. 79-98.
366. VYCHESLAVTSEV, Boris, *The eternal in Russian philosophy* (trad. par P. V. Burt), Michigan, Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.

II. *Écrits sur B. Vyacheslavtsev* :

367. CRONE, Anna Lisa, *Eros and creativity in Russian religious renewal: the philosophers and the Freudians*, Leiden, Boston Brill, 2010.
368. DORFMANN-LAZAREV, Igor, « Le „lieu du cœur” dans la spiritualité chrétienne selon Boris Vyacheslavtsev », *Istina*, 4 (2001), p. 424-428.
369. HREHOVÀ, Helena, *Il personalismo etico in Eros Transfigurato di B. P. Vyacheslavtsev nel contesto della morale ortodossa russa*, extrait de la thèse de doctorat soutenue à la Facultate Theologiae, Pontificiae Universitatis Gregoriana, Romae, 1997.
370. KUTY, Marta « The Meaning of Heart in Christian and Indian Mystics in the Philosophy of Boris Vyacheslavtsev », dans PATALON, Mirosław (éd.), *The Philosophical Basis of Inter-religious Dialogue: The Process Perspective*, Cambridge, 2009, p. 175-181.
371. SAPOV, V. V., « Vyacheslavtsev Boris » (trad. par P. Caussat), dans MASLINE, Mikhaïl et LESOURD, Françoise (dir.), *Dictionnaire de la philosophie russe*, Lausanne, l'Âge d'Homme, 2010, p. 958-960.
372. ZOTOV, V., « Boris Petrovich Vyacheslavtsev 1877-1964 », *The Russian Review*, 3 (1955), p. 252-253.

H. *Écrits divers* :

I. *Ouvrages* :

373. BAILLY, Anatole, *Dictionnaire grec-français*, 5^e éd. rev., rédigé avec le concours de E. Egger, Paris, Hachette, 1906.

374. BALTHASAR, Hans Urs von, *Liturgie cosmique : Maxime le Confesseur* (trad. par L. Lhaumet et H.-A. Prentout), Paris, Aubier, 1947.
375. BARTH, Karl, *Dogmatique. V. 1 : La Doctrine de la parole de Dieu* (trad. par F. Ryser), Genève, Labor et fides, 1955.
376. BOURIAU, Christophe, *Qu'est-ce que l'humanisme ?*, Paris, Librairie J. Vrin, 2007.
377. BUBER, Martin, *Between Man and Man* (trad. de l'allemand par R. G. Smith), New York, Macmillan, 1965.
378. BUBER, Martin, *Je et Tu*, Paris, Aubier, 2012.
379. BUBER, Martin, *Le problème de l'homme* (trad. par J. Loewenson-Lavi), Paris, Aubier, 1962.
380. CAPRIO, Stefano, *VI. Nesmelov e l'antropologia religiosa russa*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2006.
381. CASTELLAN, Georges, *Histoire de la Roumanie*, Paris, Presses universitaires de France, 1984.
382. CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, nouvelle édition, achevé par J. Taillardat, O. Masson et J.-L. Perpillou. Avec en supplément *les Chroniques d'étymologie grecque (1-10)* / rassemblées par A. Blanc, Ch. de Lamberterie et J.-L. Perpillou, Paris, Klincksieck (Série linguistique 20), 2009.
383. CHAUVIER, Stéphane, *Qu'est-ce qu'une personne ?*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin (Chemins Philosophiques), 2012.
384. CLEMENT, Olivier, *Orient-Occident. Deux passeurs : V. Lossky et P. Evdokimov*, Genève, Éd. Labor et Fides, 1985.
385. CORMIER, Philippe, *Généalogie de personne*, Paris, Ed. Ad Solem, 2015.
386. DUJARIER, Michel, *Eglise – Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles*, tome I, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013.
387. FLORENSKY, Paul, *La colonne et le fondement de la vérité : essai d'une théodicée orthodoxe en douze lettres* (trad. par C. Andronikof), Lausanne, l'Âge d'homme, 1975.
388. HAYOUN, Maurice-Ruben, *Martin Buber. Une introduction*, Paris, Pocket, 2013.
389. HEIDEGGER, Martin, *Être et temps* (trad. par F. Vezin), Paris, Gallimard, 1986.
390. HOUSSET, Emmanuel, *La vocation de la personne : l'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Presses Universitaires de France, 2007.
391. LARCHET, Jean-Claude, *Personne et nature : la Trinité, le Christ, l'homme*, Paris, les Éd. du Cerf, 2011.
392. LAVELLE, Louis, *De l'acte*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1937.
393. LAVELLE, Louis, *La conscience de soi*, Paris, Éditions B. Grasset, 1933.
394. LOSSKY, Nicolas, *Histoire de la philosophie russe ; des origines à 1950*, (trad. par V. Lossky), Paris, Payot, 1954.

395. LOSSKY, Vladimir, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Aubier, 1944.
396. LOSSKY, Vladimir, *In the Image and Likeness of God* (trad. et ed. par J. H. Erickson and T. E. Bird), Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, 1974.
397. LUROL, Gérard, *Emmanuel Mounier. Le lieu de la personne*, vol. 2, Paris, L'Harmattan, 2000.
398. LUTHER, Arthur Richard, *Persons in Love. A Study of Max Scheler's Wesen und Formen der Sympathie*, The Hague, Nijhoff, 1972.
399. MADINIER, Gabriel, *Conscience et amour. Essai sur le "nous"*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947.
400. MARCEL, Gabriel, *Être et avoir*, Paris, Aubier : Montagne, 1968.
401. MARCEL, Gabriel, *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1935⁴.
402. MARITAIN, Jacques et Raïssa, « La personne et le bien commun », *Œuvres complètes*, vol. IX (1947-1951), Fribourg, Éd. universitaires ; Paris, Éd. Saint-Paul, 1990.
403. MEUNIER, Bernard (dir.), *La personne et le Christianisme ancien*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006.
404. MORALES, Xavier, *Dieu en personnes*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2015.
405. MOUNIER, Emmanuel, *Œuvres*, tome I-IV, Paris, Ed. du Seuil, 1961-1963.
406. PAPANIKOLAOU, Aristotle, *Being with God Trinity, apophaticism, and divine-human communion*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2006.
407. PUTALLAZ, François-Xavier et SCHUMACHER, Bernard (coords.), *L'humain et la personne*, Paris, Les Editions du Cerf, 2008.
408. REYMOND, Bernard, *Une église à croix gammée ? Le protestantisme allemand au début du régime nazi (1932-1935)*, Lausanne, L'Age d'homme, 1980.
409. SCHELER, Max, *L'homme et l'histoire* (trad. par M. Dupuy), Paris, Éd. Montagne, 1955.
410. SCHELER, Max, *La situation de l'homme dans le monde* (trad. par M. Dupuy), Paris, Éd. Montagne, 1951.
411. SCHELER, Max, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs : essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique* (trad. par Maurice de Gandillac), Paris, Gallimard, 1955.
412. SCHELER, Max, *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective* (trad. par M. Lefebvre), Paris, Payot, 1928.
413. SCHELER, Max, *On the Eternal in Man* (trans. by B. Noble), New York, Harper, 1960.
414. ŠPIDLIK, Thomáš, *L'idée russe : une autre vision de l'homme*, Troyes, Éd. Fates, 1994.
415. VALLIN, Philippe, *Le prochain comme tierce personne chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.
416. WILLIAMS, Rowan Douglas, *The Theology of V. N. Lossky. An Exposition and Critique*, thèse de doctorat, Oxford, 1975.

417. ZENKOVSKY, Basile, *Histoire de la philosophie russe* (trad. par C. Andronikof), vol. I-II, Paris, Gallimard, 1955.
418. ZERNOV, Nicolas, *The Russian religious renaissance of the twentieth century*, London, Darton, Longman & Todd, 1963.
419. ZUST, Milan, *A la recherche de la vérité vivante : L'expérience religieuse dans la théologie de Pavel A. Florensky (1882-1937)*, Roma, Lipa, 2002.

II. Articles :

420. ARJAKOVSKY, Antoine, « Les intellectuels russes en France : la revue *la Voie* (Put'), revue de la pensée religieuse russe (1925-1940) [compte rendu] », *Revue des études slaves*, 1 (2001), p. 461-464.
421. BELY, Marie-Etiennette, « La notion de personne chez Emmanuel Mounier : approche apophasique et mystique », *Revue des sciences religieuses*, 1 (1999), 94-108.
422. BUBER, Martin, « Dialogue », dans M. BUBER, *La vie en dialogue* (trad. par J. Loewenson-Lavi), Paris, Aubier, Éd. Montagne, 1959, p. 105-147.
423. CLEMENT, Olivier, « Aperçus sur la théologie de la personne dans la „diaspora” russe en France », dans *Mille ans de christianisme russe : 988-1988 ; Actes du Colloque International de l'Université Paris X-Nanterre, 20-23 janvier 1988*, Paris, YMCA – Press, 1989, p. 303-309.
424. DENEKEN, Michel, « Meurt le personnalisme, revient la personne : la voix d'Emmanuel Mounier », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 1 (2012), p. 349-382.
425. EMERY, Gilles, « La dignité d'être substance : personne, subsistance et nature », *Nova & Vetera*, 2 (2017), p. 143-164.
426. GALLAHER, Brandon, « The „Sophiological” Origins of Vladimir Lossky's Apophaticism », *Scottish Journal of Theology*, vol. 66, 3 (2013), p. 278-298.
427. GUSEINOV, Abdusalam A. et LEKTORSKY, Vladislav, « Philosophy in Russia: History and Present State », *Diogenes*, 2-3 (2009), vol. 56, p. 3-23.
428. KARAGEORGIEV, Ivan, « L'altérité personnelle selon l'approche personnaliste d'E. Mounier et la notion orthodoxe de la personne humaine », *Contacts*, nr. 242, 2013, p. 191-207.
429. KRASICKI, Jan, « „The tragedy” of German philosophy. Remarks on reception of German philosophy in the Russian religious thought (of S. Bulgakov and others) », *Studies in East European Thought*, 62 (2010), p. 63-70.
430. LARCHET, Jean-Claude, « Hypostase, personne et individu selon saint Maxim le Confesseur », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1-2 (2014), vol. 109, p. 35-63.
431. LECLERCQ, Jean, « Emmanuel Mounier et Maurice Blondel : personnalisme révolutionnaire et personnalisme démocratique », dans *Emmanuel Mounier. L'actualité d'un grand témoin*, tome II, Actes du colloque international de l'Association des amis d'E. Mounier et de la Commission française de l'UNESCO, sous la présidence de J. DELORES et de P. RICŒUR (5-6 octobre 2000), Paris, Parole et Silence, 2006, pp. 81-106.

432. LEHMKÜHLER, Karsten, « Le concept de personne humaine est-il pertinent dans les débats bioéthiques actuels ? », *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 1 (2012), p. 265-287.
433. LOSSKY, Vladimir, « La notion théologique de la personne humaine », *Le Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale*, 24 (1955), p. 227-235.
434. LOSSKY, Vladimir, « The personality and thought of Patriarch Sergius » (trad. par Th. Bird), *Diakonia*, 5 (1971), p. 163-171.
435. LOSSKY, Vladimir, « Théologie Dogmatique (suite) », *Le Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale*, 48 (1964), p. 218-233.
436. LOSSKY, Vladimir, « Théologie Dogmatique », *Le Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale*, 46-47 (1964), p. 85-108.
437. MERKER, Anne, « Introduction. Personne », *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 31 (2012), p. 11-21.
438. PAPANIKOLAOU, Aristotle, « Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on conceiving the transcendent and immanent God », *Modern Theology*, 3 (2003), p. 357-385.
439. PAPANIKOLAOU, Aristotle, « Eastern Orthodox Theology », dans C. MEISTER and J. BEILBY (éds.), *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, London, Routledge, 2013, p. 538-548.
440. PAPANIKOLAOU, Aristotle, « Personhood and its exponents in twentieth-century Orthodox theology », dans M. CUNNINGHAM et E. THEOKRITOFF (éds.), *Orthodox Cristian Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 232-245.
441. POPA, Grigore, « România la congresul international de filosofie (La Roumanie au congrès international de philosophie) », *Gândirea*, 7 (1937), p. 357-358.
442. RATZINGER, Joseph, « De la notion de *personne* en théologie », dans J. RATZINGER, *Dogme et annonce* (trad. par A.-M. Gossellin), Saint-Maur, Parole et silence, 2012, p. 187-203.
443. ŠPIDLIK, Thomáš, « Alla ricerca della persona umana nel recente pensiero russo », dans C. MARTINELLO et G. BELTRAME (éds.), *Lo spirito e la chiesa. La dimensione ecclesiale della spiritualità. Atti del III Simposio Inter Cristiano, Venezia, 5 - 8 settembre 1994*, Comunità di Bose, Ed. Qiqajon, 1998, p. 249-262.
444. STAVROU, Michel, « La théologie trinitaire néo-patristique de Jean Zizioulas : vers une ontologie de la personne », *Revue des sciences religieuses*, 4 (2015), p. 481-507.
445. VALLIN, Philippe, « La disjonction de la personne et de la conscience dans la croissance surnaturelle. Recherche sur l'idée chrétienne de personne », *Revue thomiste*, tome C, 1 (2000), p. 45-61.
446. WILLIAMS, Rowan Douglas, « Via Negativa and the Foundations of Theology: An Introduction to the Thought of V. N. Lossky », dans S. SYKDES et D. HOLMES (éds.), *New Studies in Theology*, vol. 1, London, Duckworth, 1980, p. 95-117.

TABLE DES MATIERES

Sommaire.....	7
Liste des abréviations	9
Introduction générale	11
1. Problématique et méthode de la recherche.....	13
a) Définir la problématique de la recherche	13
b) Choix méthodologiques	16
2. Plan et limites de la recherche.....	18
3. État de la recherche	19
4. Brève présentation biographique de notre auteur.....	23
a) Repères généraux	23
b) L'activité à Sibiu auprès du Métropolitain N. Bălan (1929 – 1946).....	25
5. Précisions terminologiques	29
PREMIERE PARTIE Dumitru Staniloae : structure ontologique-communautaire de la personne	
CHAPITRE PREMIER Le pôle ontologique de la personne	41
1. La personne, forme d'existence concrète d'une nature spirituelle.....	42
a) L'« hypostase » : l'étape d'une filiation boulgakovienne.....	42
b) L'« hypostase » : rejet de Boulgakov et rapprochement de la vision patristique	49
c) L'hypostase ou la personne, mode d'existence réelle d'une nature spirituelle.....	59
2. La nature en tant que contenu de la personne	74
a) Le rapport de la grâce avec la nature humaine.....	75
b) La nature humaine en tant que source unitaire des énergies.....	84
c) La consubstantialité humaine.....	94
<i>Conclusion et remarques critiques</i>	100
CHAPITRE DEUXIEME Le pôle communautaire de la personne	105
1. L'idée de « communion » dans les années 1930 - 1945.....	107
a) Dans la politique et la vie sociale.....	107
b) Dans la philosophie.....	113
c) Dans la théologie.....	117
2. La personne en tant que conscience et liberté	124
a) La conscience - connaissance de soi à travers l'A/autre et le monde	126
b) La liberté – tendance vers le bien en tant que communion avec l'A/autre	135
<i>Remarque critique</i>	145
3. La personne en tant que parole.....	147
a) Qu'est-ce que la parole ?.....	147
b) La personne en tant que « parole hypostatique » à l'image de la Parole divine	154

4. La personne en tant qu'amour	161
a) L'amour divin, source de l'amour de la personne humaine.....	163
b) Ontique et amour ou « ontologie de l'amour »	169
<i>En guise de conclusion</i>	173
DEUXIEME PARTIE Aux sources théologiques	
<i>A. La théologie contemporaine</i>	177
CHAPITRE PREMIER Serge Boulgakov, approche sophiologique de la personne	181
1. Repères biographiques et controverse sophiologique	183
2. L'émergence du thème de la personne au sein de la sophiologie	189
a) Le cadre d'émergence de la problématique.....	189
b) Qu'est-ce que la Sophie ?	191
3. L'« esprit incarné » : ontologie de l'esprit	194
a) L'« esprit humain » (ὑπόστασις, <i>persona</i>).....	195
b) La nature humaine : âme et corps (οὐσία)	202
4. L'« esprit personnel » : personnalité de l'esprit	204
a) La conscience personnelle.....	205
b) La liberté personnelle.....	208
5. Le « Moi sobornique » : relationnalité de l'esprit	211
a) La structure sobornique du Moi	211
b) L'amour personnel	215
<i>Remarques critiques</i>	218
CHAPITRE DEUXIEME Boris Vycheslavtsev, approche dialectique de la personne	225
<i>Introduction</i>	225
1. Le cœur, centre apophatique de la personnalité	231
a) Le cœur, demeure de la conscience et de la supra-conscience.....	232
b) Le cœur, source de l'amour personnel	236
c) Le cœur, source de la liberté	238
2. La personnalité antinomique, expression de l'image divine dans l'homme	240
<i>Remarques critiques</i>	244
EXCURSUS Vladimir Lossky (1903-1958)	249
a) La personne est apophatique	251
b) La personne est l'image divine dans l'homme.....	253
c) La personne-liberté vs la nature-nécessité	253
d) Personne vs individu	255
CHAPITRE TROISIEME Emil Brunner, approche relationnelle de la personne	257
<i>Introduction</i>	258
1. La constitution de la personne comme réponse à la Parole divine.....	265
a) La Parole divine comme <i>Toi</i> personnel	267
b) La responsabilité, essence de la personne humaine	269

c) La liberté responsable, mystère de la personne humaine	272
2. Le double aspect de l' <i>imago Dei</i>	275
3. La personne, existence en communion d'amour	283
<i>Remarque critique</i>	287
<i>B. La théologie patristique</i>	293
CHAPITRE QUATRIEME Saint Grégoire Palamas : la structure personne–essence–énergies ..	297
<i>Introduction</i>	297
1. La structure essence – énergies	306
2. La structure personne – énergies	310
3. Personnalisme ou existentialisme chez saint Grégoire Palamas ?	314
<i>Remarque critique</i>	319
TROISIEME PARTIE Aux sources philosophiques	
<i>Introduction</i>	327
CHAPITRE PREMIER Nicolas Berdiaev, approche existentialiste de la personne	331
1. La personne en tant qu'« esprit libre »	341
a) L'esprit et la nature	342
b) Le sujet et l'objet	348
c) La liberté et l'être	350
d) La personne et l'individu	355
2. La communion en tant qu'unité d'amour	358
a) L'amour personnaliste	358
b) La communion, berceau de la personne	361
<i>Remarque critique</i>	364
CHAPITRE DEUXIEME Ferdinand Ebner, approche dialogique de la personne	375
1. La constitution <i>tu</i> -ale du <i>je</i> humain	381
a) Le rapport <i>je-tu</i>	382
b) L'histoire biblique du rapport <i>je-tu</i>	386
2. La parole et l'amour, facteurs constitutifs du rapport <i>je-tu</i>	391
a) La parole, « véhicule objectif » de la relation <i>je-tu</i>	391
b) L'amour, « véhicule subjectif » de la relation <i>je-tu</i>	396
<i>Remarque critique</i>	398
Conclusion générale	405
Index rerum et nominorum	415
Bibliographie	421

Ciprian Costin APINTILIESEI

**La structure ontologique-communautaire de la personne :
aux sources théologiques et philosophiques du père Dumitru Staniloae**

Résumé :

Au regard des débats actuels polarisés autour du concept de « personne », cette recherche se donne comme but d'explorer l'approche du théologien orthodoxe Dumitru Stăniloae relativement à la personne dans son versant anthropologique. À cet effet, le présent travail tâche d'une part de repérer et de révéler les *éléments* qui édifient sa réflexion de la personne, à savoir les composantes de la personnalité humaine, et d'autre part, les *sources* à la fois théologiques et philosophiques ayant inspiré et influencé de manière déterminante notre auteur.

Expression d'une jonction de la théologie patristique orientale (byzantine) et de la pensée moderne, la personne comporte ainsi, chez Staniloae, une structure *ontologique-communautaire*, dont le pôle ontologique plonge ses racines dans l'héritage des Pères et le pôle relationnel ou communautaire, dans les avancées de la réflexion moderne : associée à l'*hypostase* des anciens, la personne se définit comme mode de subsistance ou d'existence réelle de l'être, tandis qu'assimilée au *sujet* et au *moi* modernes, elle se présente comme facteur conscient et libre en relation d'amour avec autrui. Représentée donc comme *subsistance en soi* et *existence en communion*, la personne manifeste, chez notre auteur, l'aboutissement de toute une série de confluences : du passé et du présent, de l'Orient et de l'Occident, de la théologie et de la philosophie, de l'orthodoxie et des deux autres confessions chrétiennes.

Mots clés : personne, hypostase, sujet, moi, être / nature, parole, liberté, conscience, amour, existence, ontologie, relation je-tu, D. Staniloae, G. Palamas, E. Brunner, S. Boulgakov, N. Berdiaev, F. Ebner, B. Vyacheslavtsev, V. Lossky.

Summary:

Considering the current debates polarized around the concept of "person", this research aims to explore the approach of the orthodox theologian Dumitru Staniloae relative to the person in its anthropological side. In this purpose, the present work tries on one hand to identify and to reveal the *elements* which compose his reflection of the person, namely the components of the human personhood, and on the other hand, the theological and philosophical *sources* having inspired and influenced our author.

As a junction of the oriental patristic theology and the modern thought, the person contains, at Staniloae, an *ontological-communitarian* structure. The ontological pole plunges its roots into the inheritance of the Fathers and the relational or communitarian pole, in the progress of the modern reflection: associated with the *hypostasis*, the person is defined as mode of subsistence or real existence of the being, whereas likened to the *subject* and to the modern *I*, it appears as conscious and free factor in relation of love with others. Thus represented as *subsistence in itself* and *existence in communion*, the concept of person is the outcome of a whole series of confluences: of the past and of the present, of the East and of the West, of the theology and of the philosophy, of the orthodoxy and of two other Christian confessions.

Keywords: person, hypostasis, subject, I, being / nature, word, freedom, consciousness, love, existence, ontology, I-You relationship, D. Staniloae, G. Palamas, E. Brunner, S. Bulgakov, N. Berdiaev, F. Ebner, B. Vyacheslavtsev, V. Lossky.