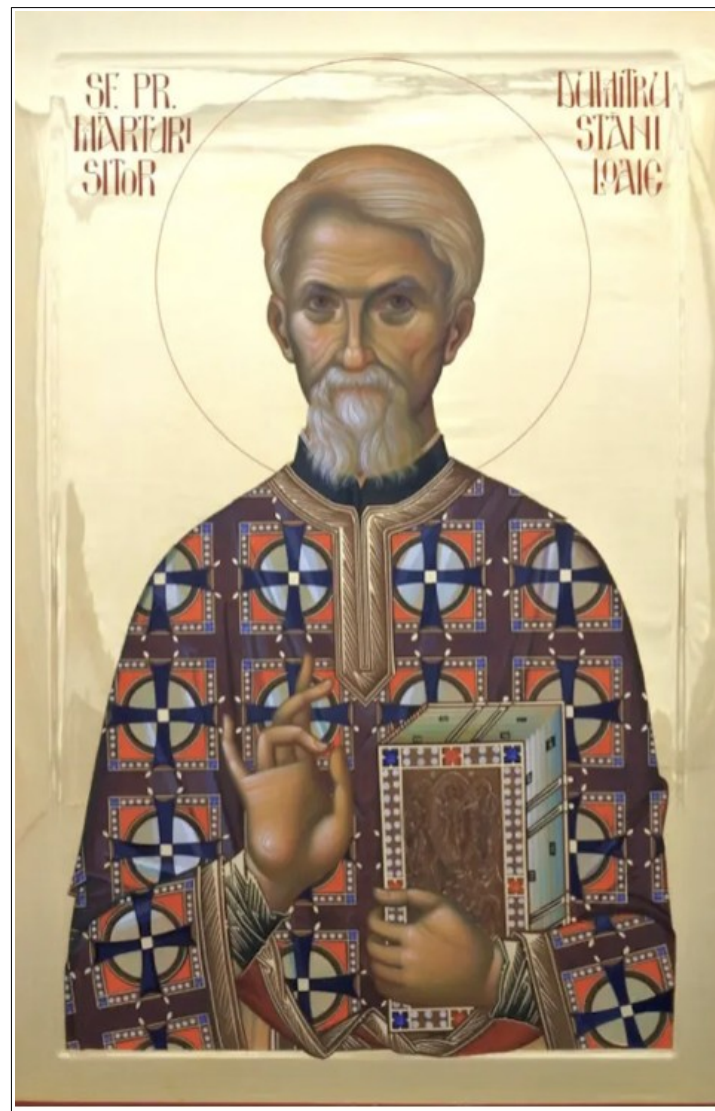


Mission Orthodoxe saint Jean (Maximovitch)

DocOrtho: St Dumitru Stăniloae

(+ 05 octobre 1993, mémoire le 04 octobre)



Quelques enseignements

St. Dumitru Staniloae:

Comment le clergé peut-il revigorer l'Église ?



Un prêtre ne devrait pas être un homme de prière distant et réservé, mais devrait chercher à attirer et à inspirer tous les fidèles à la prière par sa propre prière. Il ne devrait pas être préoccupé par une récompense pour sa contribution. Les fidèles ne le laisseront dans le besoin ni lui ni sa famille.

La foi doit surtout être connue des jeunes chrétiens, dans l'esprit desquels toutes sortes d'arguments contre la foi ont été imposés. Les prêtres ne devraient pas attendre que les fidèles les cherchent pour demander de l'aide, mais eux aussi devraient chercher des occasions de se rencontrer, de parler et d'illustrer la vérité et l'importance de la foi chrétienne : en rencontrant des gens dans les rues et les ruelles, en les cherchant pour différentes raisons dans les usines et les bureaux, en leur parlant en voyageant, mais surtout en leur rendant visite dans les hôpitaux. Ils devraient appeler les adultes et les enfants à l'église pour des cours de catéchisme dans l'après-midi. Le Christ et les apôtres n'ont pas attendu que les gens les cherchent afin qu'ils leur enseignent la foi, mais ils l'ont fait eux-mêmes tout le temps en cheminant parmi les gens.

Il est approprié que la prédication du Christ et son exemple d'amour pour les gens soient unis aux exemples pratiques de cet amour montrés par les prêtres. Les orphelins devraient trouver un substitut à leurs parents dans les prêtres ; les personnes âgées, les pauvres et les malades devraient également sentir qu'ils ne sont pas seuls au monde grâce aux prêtres.

Cette activité devrait être stimulée et supervisée par les évêques eux-mêmes. Il serait très bénéfique que les évêques reviennent au mode de vie des apôtres, dont ils sont entièrement les descendants - un mode de vie qui a été préservé à chaque époque par certains. Ils ne doivent pas oublier qu'au fond, ils sont des moines qui ont fait les vœux d'humilité et de pauvreté. Ce serait merveilleux s'ils marchaient parmi les fidèles avec simplicité, comme les apôtres, pour que chaque évêque soit dans une paroisse comme les évêques des premiers siècles qui étaient chefs de chaque paroisse - le prêtre n'étant que leur adjoint. L'évêque donnerait une base réelle et pratique au titre que le Pape de Rome s'est donné il y a longtemps : *servus servorum Dei*, le serviteur des serviteurs (des prêtres et des fidèles) de Dieu. Celui qui est le plus grand est celui qui sert les autres, comme le Christ a servi (Matthieu 20:26-28).

Même dans les écoles de théologie, la théologie pastorale ne devrait pas être seulement un cours théorique, mais un moyen pour les étudiants de se familiariser et de s'engager dans une activité pastorale caritative sur le terrain ; tout comme le département de musique d'église devrait également devenir le département de théologie pastorale.

C'est le testament que je souhaite laisser à nos serviteurs de l'Église : ayez toujours votre esprit en Christ et cherchez à Le servir, en gagnant les gens à la foi en Lui et à leur salut par tous vos actes. De cette façon, vous serez en mesure d'acquérir une vie bénie et éternelle pour vous-même et pour ceux pour qui vous avez une grande responsabilité. C'est la conclusion à laquelle je suis arrivé à mon âge, qui touche à sa fin.

J'ai cherché à servir le Christ par le travail acharné de l'écriture, cherchant à attirer la foi en Lui ceux qui étaient tentés par des écrits étrangers à la foi, si répandus depuis l'époque où la presse écrite l'a rendue facile à se répandre, surtout au cours des deux-trois cents dernières années, et surtout pour nous pendant la période communiste.

Mais parfois, je pense qu'il aurait été préférable pour moi d'avoir été prêtre de paroisse afin de mettre en pratique ce que j'ai écrit.

[St. Dumitru Staniloae s'est endormi dans le Seigneur le 5 octobre 1993]

Extraits de « Le testament spirituel de Père Staniloae pour la revitalisation de la vie chrétienne »

Version française Claude Lopez-Ginisty d'après Sayings of Romanian Elders

Baptême et sanctification de la personne humaine

Le mystère de l'Église

L'Église est le laboratoire dans lequel l'Esprit du Christ nous rend saints, ou nous rend des images toujours plus parfaites du Christ, en qui sont concentrés comme dans une personne la sainteté et l'amour de la sainte Trinité. L'Esprit saint fait cela, et entretient en nous simultanément la préoccupation active de la sainteté. L'Église s'occupe principalement de la sanctification de ses membres, parce que par cela seul ils se sauvent. L'Esprit saint œuvre à la sanctification des croyants à l'intérieur de l'Église, dont la vie intime a le sceau du corps saint du Christ, qu'elle porte dans son sein et dont irradie l'Esprit saint. L'Église œuvre à cette sanctification de ses membres, dans la mesure où elle les maintient tous dans un mouvement mutuel d'amour et de communion.

La renonciation au péché

Sur le seuil de leur entrée dans l'Église, les hommes sont sanctifiés par le Christ dans la mesure où celui-ci les intègre par le baptême, ou encore par son Esprit actif dans le baptême, dans le corps de ceux qui sont unis avec lui-même, c'est-à-dire les unit avec lui-même. Ils ont ainsi la qualité de « saints », car ils sont « lavés » du péché ancestral et des péchés personnels qu'ils ont commis jusqu'à ce moment ; et ils ont également été aidés à décider de sortir de leur égoïsme, de leur vie extérieure à l'infinité de l'amour du Christ et à l'amour qui vient de la communauté de l'Église. Avec sa nature humaine sacrifiée et sanctifiée, libre du péché ancestral, de tout autre péché et de toute tendance au péché, le Christ s'est imprimé en eux par le baptême, dans leur nature, sur la base de leur foi, ou de celle de ceux qui se

portent garants de leur foi, laquelle doit encore s'actualiser, donc sur la base de leur foi potentielle.

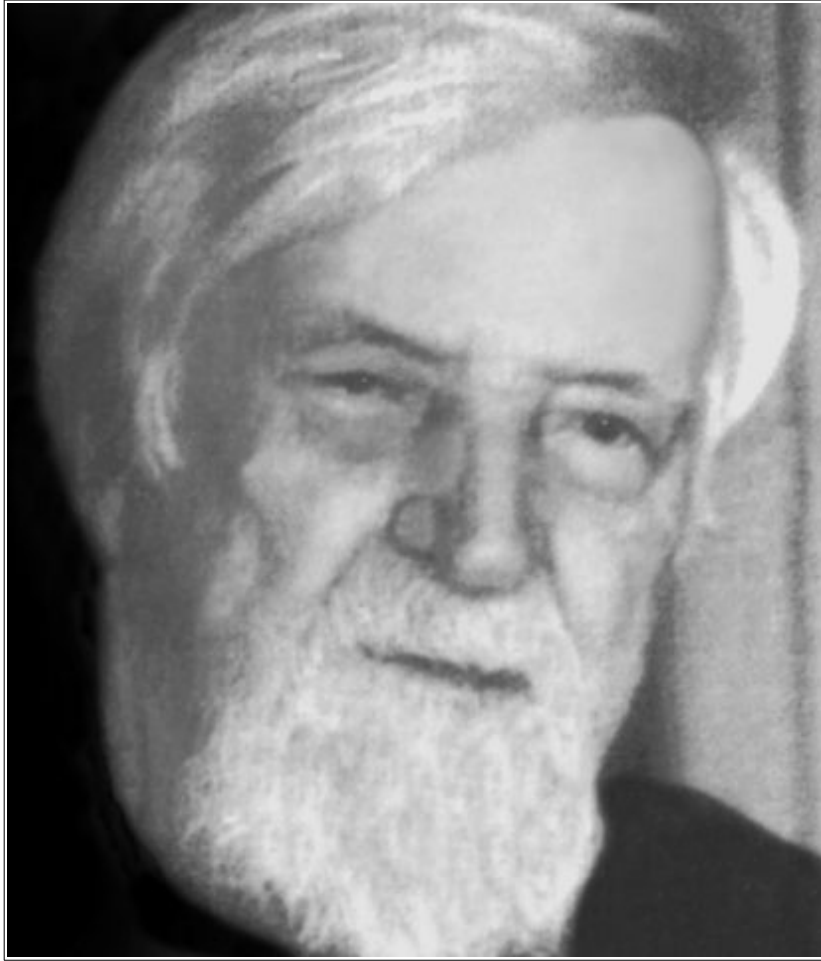
La sanctification de la personne humaine

[...] Mais la possibilité de se mouvoir librement dans l'infinité de l'amour de Dieu par le Christ, obtenue à nouveau par la volonté contraire au péché, et par l'Esprit du Christ, doit être actualisée dans des faits qui ne sont pas seulement ceux du Christ, ou de son Esprit habitant dans le baptisé : ils sont également ceux du baptisé lui-même. La sainteté est ainsi non seulement un don, mais également une mission, un devoir pour les croyants de l'Église. La sainteté implique en elle-même une tension eschatologique, ou tension vers la perfection de la vie future, comme elle implique également l'unité de l'Église avec Dieu et entre ses membres, perfection eschatologique vers laquelle celle-ci tend elle-même. « La tension dynamique dans l'Église, entre la nouveauté 'déjà là' et la nouveauté qui n'est 'pas encore', a pour origine le mystère de la présence du Royaume, qui précède en tant que don, mais anticipe également sa plénitude finale » (Paul Evdokimov Paul, La sainteté dans la tradition de l'Église orthodoxe, in La Nouveauté de l'Esprit, « Spiritualité Orientale », n° 20, Bellefontaine, 1977).

Le dynamisme de la sanctification

La sainteté a un caractère dynamique, elle n'est pas une appropriation statique. Dans le Christ, le croyant est mort au passé. Il est tourné toujours en avant, il ne vit plus ni du passé, ni du présent : il vit du futur eschatologiquement parfait ; ce qui fait partie du présent, il le dépasse pour un futur plus parfait. Mais il est toutefois actif au présent, et encore de la façon la meilleure possible, parce qu'il ne peut pas avancer vers les étapes plus élevées s'il ne passe par chaque étape présente de façon qu'elle ne l'arrête pas à elle-même ou ne le fasse retomber dans les étapes qu'il a déjà franchies. Le sacrifice, ou mort avec le Christ, est ainsi une activité permanente du croyant ; et pour l'aider en cela, le Christ se transpose lui aussi dans un état de sacrifice permanent, non pas statique, mais dynamique. Le sceau du Christ qui se sacrifie et ressuscite en nous est donc lui aussi un sceau dynamique.

Saint Dumitru le Confesseur, Théologie Dogmatique Orthodoxe, vol. 2, trad. française à paraître aux éd. du Cerf, p. 152.



Le Christ, accomplissement de la Révélation

« [...] Au sujet du résumé et de l'accomplissement dans le Christ incarné, de la présence et de l'oeuvre du Verbe aussi bien dans la nature que dans l'Ancien Testament avant l'Incarnation, présence qui est ainsi, non pas supprimée par la venue corporelle du Verbe, mais rendue lumineuse, saint Maxime encore dit : " Le mystère de l'Incarnation du Verbe comprend en soi l'intelligence de toutes les énigmes et de toutes les figures de l'Écriture et la science de toutes les actions vues et méditées" (Chapitres gnostiques, I, 66).

Étant donné ce fait, non seulement la Révélation culmine dans le Verbe incarné et ressuscité - fait qui se révélera pleinement dans la vie future - mais le cosmos

entier va rendre manifestes et lumineuses sa concentration et sa richesse de significations dans la Personne du Christ, ou du Verbe incarné.

La clef de voûte de la Création est, non pas une loi impersonnelle et générale, non pas une substance, mais la Personne pleine de sens, pleine de tous les sens, du Verbe. Le tout culmine en une personne, en l'occurrence dans la Personne d'où il provient. De cette Personne viennent toutes les réalités, en elle toutes sont maintenues ; en elle, elles se montreront comprises et toutes lumineuses.

Le Pantocrator, donc Celui qui soutient et qui remplit non seulement l'Église, mais toutes les réalités, est la Personne : Il est le Logos personnel incarné. Le monde a été créé pour l'être humain, mais celui-ci l'a été pour le Christ, en lequel il se réalise pleinement.

La nature de l'être humain a été constituée depuis le commencement pour l'homme nouveau (le Christ). Il lui fut donné la pensée et le désir de lui. Nous avons reçu la raison pour lui, pour connaître le Christ, et le désir, pour nous attacher à lui. Nous avons reçu la mémoire afin de le porter en nous, car, lorsque nous étions créés, Il était notre archétype' (Nicolas Cabasilas) [...] ».

Saint Dumitru le Confesseur, *Théologie Dogmatique Orthodoxe*, vol. 2, trad. française à paraître aux éd. du Cerf, p. 23.

L'Esprit et ses dons

"L'Esprit non seulement fait communier aux divers dons dans l'Église, mais Il est présent intégralement en chaque don : Il est actif par lui et Il opère la liaison avec les autres dons. Chaque don réclame les autres dons, parce que, en lui, est le même Esprit, qui maintient dans ce don la tendance à l'unité avec les autres dons. C'est pourquoi chaque personne qui a un don sent que son don est une partie des autres dons, en raison de l'Esprit, qui est en tous.

Une propriété très remarquable d'un membre de l'Église s'appelle « don », non seulement parce qu'elle est donnée par l'Esprit saint, mais également parce qu'elle est appelée à servir les autres, à devenir un don pour les autres. Dans le cas contraire, que ferait l'homme de ce don ? Il l'utiliserait de façon égoïste à l'encontre des autres. Mais de cette façon ce don ne pourrait prendre toute sa valeur et celui qui l'a ne pourrait pas non plus le développer. Par le « don » de l'un, l'Esprit s'adresse à l'autre. Le « don » est non seulement une adresse verticale, mais une adresse horizontale, unificatrice. Par un « don », l'Esprit unit un homme à l'autre, Il en unit de nombreux entre eux, car Il est l'Esprit de tous, Il est l'Esprit de communion (cf. 2 Co 13, 13 et Ph 2, 1).

Ainsi, l'Esprit est présent comme Hypostase unitaire et unificatrice dans toute l'Église, ce qui signifie qu'Il l'est également en chaque membre pris à part, dans la mesure respective où chacun demeure dans l'Église.

Pour cette raison, par chaque « don », une personne accomplit une activité non seulement pour elle-même, mais également pour le tout, ou encore une activité commune aux autres par l'union de son don avec celui des autres, selon les mots de saint Jean Chrysostome, qui dit : « Chacun de nos membres en effet a en même temps une activité propre et une activité commune ; et de même en nous il y a une beauté propre (de chaque membre) et une beauté commune » (Sur 1 Cor., homélie 31). À proprement parler, l'activité elle-même qui est propre à chaque membre est une activité commune, car elle ne pourrait être mise en pratique sans la contribution de tous, ni sans contribuer à l'activité des autres et au soutien et au développement de l'intégralité. Ainsi l'Esprit est présent tout entier par son activité hypostatique unitaire dans les dons et les actes particuliers des diverses personnes dans l'Église. En vertu de la présence et de l'activité de l'Esprit, comme Hypostase unitaire, dans les dons des divers membres de l'Église, « ces dons, qui paraissent être séparés, s'interpénètrent au contraire strictement et par la destruction de l'un se détruisent également les autres » (saint Jean Chrysostome).

L'Esprit saint est dans l'Église une sorte de liaison et de source dynamiques communes par l'intermédiaire de tous les dons, une sorte d'eau par laquelle germent et croissent les dons véritables de tous ses membres, comme autant de formes de manifestation de la vie divine unie à leur vie humaine. Saint Basile le Grand dit : « L'Esprit saint est souvent appelé lien de ceux qui se sanctifient » (Sur le saint

Esprit), c'est-à-dire de ceux qui dépassent leurs limites égoïstes et opposées aux autres hommes et à Dieu, et s'ouvrent avec sincérité et avec pureté à la communication de la vie d'amour sans limite et toute pure du Christ, et, par cela, à des relations d'amour pur avec leurs semblables. L'Esprit saint ouvre l'un aux autres et les fait communiquer.

L'Esprit est le « lien » d'amour de chaque croyant avec Dieu et avec ses semblables, et la source vivante dont jaillissent et croissent dans l'unité les dons de tous les membres, comme autant de formes sous lesquelles peut se manifester leur amour à l'égard de Dieu et à l'égard les uns des autres ; comme autant de formes par lesquelles ils se dépassent eux-mêmes, et dépassent leurs limites individualistes, et réalisent un continuel progrès dans l'unité sans fin de l'amour étroitement lié à la sainteté. L'Esprit saint est ainsi la source de l'amour et comme tel Il ne cesse jamais de nous renouveler et de nous enrichir.

V. Lossky a pensé que l'Esprit saint a une activité distincte de celle du Christ et que cette activité consiste dans l'impression d'une note différenciée en chaque personne de l'Église, tandis que le Christ unifie tous dans l'unité de nature, qu'Il a en commun avec les autres hommes (« L'activité du Christ se réfère à la nature humaine, qu'Il récapitule dans son Hypostase. L'activité du saint Esprit se réfère aux personnes humaines, Il se tourne vers chacune d'elles pour sa part... De la sorte l'activité du Christ unit les hommes, l'activité de l'Esprit saint les distingue » (Théologie mystique de l'Église d'Orient, Aubier, Paris, 1944, p.162-163).).

Mais nous voyons combien les dons particuliers eux-mêmes que les diverses personnes ont sont des canaux par lesquels elles communiquent entre elles, maintiennent et développent entre elles une unité d'amour. Les saints Pères mettent un accent particulièrement fort sur l'activité unificatrice de l'Esprit dans ce sens. Bien sûr, comme on l'a vu, cette activité unificatrice n'annule pas les personnes. Car si c'était le cas l'unité entre elles ne serait plus accompagnée par le sentiment de la joie de donner et de recevoir."

Saint Dumitru le Confesseur, *Théologie Dogmatique Orthodoxe*, vol. 2, trad. française à paraître aux éd. du Cerf, p. 182. - 19/01/2025

DIEU EST AMOUR

par le père Dumitru Staniloae

DIEU EN SOI ET DIEU EN RELATION

Ici nous touchons en réalité au mystère de la personne qui, soit-elle divine ou humaine, se communique sans s'amoindrir, restant identique à elle-même, source éternelle et inépuisable de dons. D'une part la personne pénètre par ses actes dans l'histoire d'autrui et y participe, de l'autre elle demeure en elle-même, dans une unité que l'autre ne dissout ni ne complète. Le mystère de Dieu, trinité des personnes, cache l'impossibilité d'une compréhension et d'une définition exhaustives de Dieu, l'impossibilité de le perdre ou de le restreindre, et d'autre part implique sa venue, par communication, dans le domaine de l'accessible, dans la relation par des actes que nous pouvons expérimenter, connaître, exprimer et, en partie, définir.

On pourrait dire que la personne vit simultanément sur deux registres : en soi et en relation. Le deuxième registre a de multiples ramifications qui elles-mêmes sont influencées par la vie du premier niveau. Cette vie en relation est une descente en l'autre, une conformation à lui, elle n'est cependant pas moins sincère et sérieuse que la vie au premier degré, la vie en soi. Une mère joue avec son fils, elle devient semblable à lui et joue de tout son cœur ; mais elle reste mère, consciemment et sérieusement. Le jeu avec l'enfant et la conscience de mère se recoupent sans s'altérer ; dans son jeu la mère garde une vive conscience maternelle sans que cela freine le jeu ; toute la joie de la mère est dans cette conscience. C'est là que demeure la richesse d'une vie variée.

De toute évidence il faut remarquer que *personne n'existe en dehors d'une relation. C'est la relation qui définit la personne.* La conscience de mère est une conscience de relation. Or la relation fondamentale qui définit la conscience maternelle existe aussi en soi, bien qu'elle doive se manifester dans des relations concrètes et spécifiques. On pourrait dire que ce « quelque chose qui existe en soi » ne peut pas être réellement compris en dehors de la relation mais qu'en lui nous trouvons l'essence de l'homme, qui se manifeste par relations comme par des énergies.

Dieu lui-même peut ainsi vivre, en tant que personne, sur ce double registre : en lui-même et dans les relations avec ses créatures ; plus précisément, dans les relations infiniment variées avec ses créatures, aussi nombreuses soient ces dernières. Dieu peut, tout à fait sérieusement, participer et se conformer aux différents niveaux et états de ses créatures, sans cesser d'être, en lui, au-dessus d'elles avec sa conscience et sa toute-puissance de Créateur.

Il y a cependant une différence entre Dieu et le croyant : ce dernier, lui, est également défini par la conscience de ses relations ; il est plus ou moins libre de choisir les personnes qu'il veut rencontrer mais - en général - il ne se trouve jamais en dehors d'une relation ni de la conscience de cette relation. Cela tient, pour ainsi dire, à son essence propre.

Dieu-en-Soi n'est pas non plus en dehors d'une relation, au sens général. Mais cette relation est celle des personnes trinitaires. L'essence de Dieu ne se définit pas par la relation aux créatures ; il entre en relation avec elles tout à fait bénévolement, et cette relation externe a son fondement dans la relation divine interne, essentielle, et ces deux niveaux de relations se recoupent. Plus précisément, autant les multiples relations « externes » se recoupent entre elles, autant le font-elles avec les relations intra-trinitaires, sans toutefois s'affaiblir les unes les autres ni perdre leur pleine intensité. [...]

UN DIEU QUI AIME

Le plus vaste attribut divin est l'absolu. Il désigne la totale indépendance. Dieu ne dépend de rien et tout dépend de lui. Il est tout en lui. En lui il possède l'existence en-soi, mieux : la plénitude inépuisable et irréductible de l'existence. Il n'a besoin de rien en dehors de lui et n'attend rien de personne. Il n'est en relation (*schesis*) avec rien ni personne, ni par son essence ni par besoin.

Mais si par son essence il est au-dessus de toute relation, par sa volonté il entre en relation avec un monde qu'il crée et qu'il soutient bénévolement. Ainsi nous découvrons un nouvel aspect à l'absolu divin : tout dépend de lui. Même l'acte de la création est un acte premier où Dieu entre en relation avec quelque chose en dehors de lui ; plus encore : c'est lui qui pense l'acte créateur et le contenu de la création.

Voilà le paradoxe : le même Dieu, par une œuvre ou par la somme de plusieurs œuvres, se trouve en relation avec quelque chose d'autre, mais il reste aussi au-des-

sus de la relation. En d'autres termes il est maître et souverain dans cette relation, il ne lui est pas soumis, ne se trouve pas en elle et n'y demeure pas par nécessité. En même temps que Dieu se manifeste à lui-même son absolu dans la relation où il entre et demeure, il rend cet absolu sensible aussi à ceux qui ouvrent leurs yeux spirituels.

L'absolu ne peut être le propre d'une substance composite et donc soumise nécessairement aux relations des parties entre elles, ni le propre d'une loi générale qui ne peut être contenue sans être appliquée à une réalité et qui en est donc dépendante. Absolu, seul peut l'être le sujet ou le soi qui ne se compose d'aucune partie et existe réellement en soi-même. Seul le sujet a une existence en soi, et ne peut tomber sous la domination de rien ni personne sans sa volonté. D'une certaine manière le sujet humain, qui ne peut être ni pris ni contenu ni dominé par quiconque, est aussi absolu. Mais, lié à la chair qui est un objet susceptible d'être pris et dominé, le sujet humain n'est pas totalement absolu ; de plus le sujet se sait dépendant dans sa venue à l'existence et dans la durée de son existence. Seul Dieu, sujet éternel et non-incarné, est pleinement absolu. Cependant les sujets créés peuvent s'opposer, dans leurs décisions, même à Dieu. L'absolu de Dieu s'arrête face à ces autres » absolus » que sont les sujets créés, face à ces » absolus » créés à l'image de l'Absolu increé, face à ces » dieux créés ». Mais est-ce que Dieu est encore absolu si tout ne dépend pas de lui ? Il l'est, car c'est par sa volonté que les sujets existent en tant qu'absolus. Un Dieu qui peut amener à l'existence d'autres absolus est plus absolu que celui qui ne le peut. Paul Evdokimov déclare : » Plus Dieu »s'humanise» et met l'homme à son propre niveau, en faisant de lui son image exacte, et plus il est devant l'immensité de sa propre idée sur l'homme, justement là où l'homme est la réplique de l'Existant ».

Un sujet enfermé dans une totale singularité ne peut se concevoir. Le sujet se réfère à quelque chose. C'est là un paradoxe qui lui est propre : il est la non-domination en soi et se réfère à quelque chose. Le sujet divin se réfère, lui aussi, à quelque chose d'éternel, mais aucun objet ne peut satisfaire le désir divin d'un rapport éternel, de même qu'aucun objet ne peut étancher la soif de relation de l'homme. Seul un autre sujet, éternel lui aussi, peut combler ce besoin de relation éternelle d'un sujet divin ; mais ce sujet-là ne peut exister en dehors du premier sujet, car cela signifierait que le premier devrait se satisfaire de quelque chose d'extérieur à lui. Dans ce cas il ne serait pas totalement absolu. Il faut donc que ce deuxième sujet, satisfaisant le désir de relation éternelle du premier, lui soit non seulement égal en infinitude, mais qu'il lui soit aussi intérieur. Cependant il est encore nécessaire de poser un troisième sujet, comme référence commune aux deux autres, et qui doit leur être aussi intérieur et égal.

En cela Dieu est absolu. Karl Barth, envisageant l'essence de Dieu dans l'amour, considère que Dieu est absolu en ce sens que son amour se satisfait en Dieu lui-même sans qu'il ait besoin d'une intervention étrangère. « Dans son être et dans son acte, c'est-à-dire dans son amour, Dieu n'est pas tel qu'il ait besoin de trouver un autre objet que lui-même. Il est lui-même son propre objet, et il lui suffit d'être le seul objet de son amour. Il ne serait pas moins celui qui aime s'il lui plaisait de ne pas aimer d'autre objet que lui-même ». Mais aucun objet ne saurait satisfaire par soi-même son amour.

Dans la relation absolue, essentielle et éternelle d'un sujet divin il y a la possibilité d'une relation volontaire, non-éternelle, contingente, avec les sujets relatifs. Si un sujet divin est le Père d'un autre sujet divin, il peut, par sa bonne volonté et sa grâce, l'être pour des sujets créés. Saint Siméon le Nouveau Théologien énonce : « Si Dieu était privé de l'un des deux, soit du Fils soit de l'Esprit, il ne serait plus Père, il ne serait même plus vivant, séparé de l'Esprit qui à tous donne la vie et l'être ». *La relation vivante et interpersonnelle, existant éternellement et naturellement en Dieu, inclut en elle la possibilité d'une relation vivante avec les sujets créés et relatifs.* Cette relation historique n'a pas lieu pour satisfaire le besoin divin, éternel et essentiel, de relation, car il est satisfait par le mouvement intra-trinitaire. Si Dieu ne vivait dans cette relation interpersonnelle et éternelle, il ne serait pas absolu dans sa relation avec le monde. D'autre part c'est seulement sur la base de cette relation interpersonnelle et éternelle, ou sur la base de son caractère absolu, que Dieu peut fonder une relation contingente avec les sujets relatifs. Et c'est également sur cette unique base que Dieu, en relation avec des sujets relatifs, fait l'expérience que son propre bonheur est indépendant de cette relation. Toujours sur cette seule base, Dieu entre en relation contingente avec les sujets et, les élevant au niveau de sujets capables de vivre - par la grâce - la relation avec l'absolu divin, les fait participer au bonheur d'une relation avec un sujet absolu, source inépuisable de vie et de félicité. Ainsi dans sa relation contingente avec les sujets relatifs, Dieu se révèle à lui-même son propre absolu, de même qu'il rend les êtres créés et relatifs capables de le vivre. Nous trouvons ici une nouvelle illustration tangible du paradoxe suivant : Dieu est descendu dans une relation avec les êtres créés, il rend son absolu accessible, mais ne cesse de demeurer lui-même absolu.

Descendant vers les créatures, prenant leur forme, Dieu montre toute la valeur qu'il accorde à ce monde, il la manifeste par sa venue déificatrice. L'homme dont le Christ prend le visage devient lui-même visage du Christ, se constitue demeure du Christ ; plus encore : il reflète le Christ, devient un Christ. Il est Christ non seulement par ce qui, en lui, est divin, mais aussi par ce qui, en lui, est créé et uni à ce qui

est incréé ; comme le Christ est, lui-même, non seulement Dieu incréé mais aussi homme créé, ces deux points ne pouvant être disjoints. [...]

L'ÉTERNITÉ ET LE TEMPS : DIEU ATTEND NOTRE AMOUR

L'éternité doit être une plénitude de vie. L'éternité est vie, mais l'Occident ne connaît que la fausse éternité d'une substance immuable, ou celle - tout aussi fausse - d'un devenir continu ; pendant longtemps il a opté pour Parménide et Thomas d'Aquin et aujourd'hui il passe à Héraclite et Hegel. Mais la vraie éternité est au-delà de cette alternative : c'est celle de la Sainte Trinité. La Sainte Trinité est l'éternité de la « tripersonnalité » avec une « essence-source » d'énergies inépuisables. La vie est mouvement, mais pas un mouvement répétitif et cyclique, donc monotone et fini dans ses modalités.

Karl Barth a écrit avec justesse : « *L'immobile* au sens absolu, l'immobilité pure, c'est la mort. Si Dieu est immobilité pure, cela signifie donc que la mort est Dieu. En d'autres termes, la mort se trouve élevée au rang d'absolu, définie comme l'origine première et la fin dernière de tout, elle est la seule réalité authentique. C'est d'elle que l'on affirmera ensuite qu'elle n'a pas de limite ni de fin, ou qu'elle est toute-puissante. Et il faudra bien admettre qu'elle n'a pas été vaincue et qu'il n'existe pas d'espérance permettant d'en triompher déjà aujourd'hui ». Or ce qui est mobile, mais de façon répétitive et automatique est tout aussi mort. *La vie n'existe que là où il y a communion entre des sujets* ; elle n'est intarissable, illimitée et éternelle que dans la parfaite communion des sujets entre eux, communion dans une totale intériorité réciproque. Celui qui participe à une telle communion interpersonnelle et divine reçoit, lui aussi, la vie éternelle : « Voilà la vie éternelle : qu'ils te connaissent, Toi l'Unique vrai Dieu, et Celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (Jn 17, 3).

L'inépuisable vie de la subjectivité ne réside pas dans le passage d'une préoccupation à l'autre ; elle ne dépend pas des réalités finies, même si c'est elle qui les pense, et en nombres infinis. Une telle vie, même infinie, serait faite d'une succession d'instant clos, composée de pensées finies ; dans ce cas Dieu serait obligé de penser à des choses finies pour avoir la vie, et sa vie serait dépendante du fini, de ce qui est limité et passager. La vie divine, devenue une mutation constante, ne serait plus une véritable éternité.

La vie de l'éternelle subjectivité divine doit être une plénitude immuable à tous égards ; elle doit consister à aimer une subjectivité de même plénitude, de sorte qu'elle soit à la fois vivante et inépuisable. Elle est un rapport infini à sa propre sub-

jectivité, contemplée dans un autre « je », afin qu'elle soit vraiment amour, éternel et intarissable ; c'est un rapport à un autre « je » qui est lui-même porteur de sa plénitude et y répond avec le même amour. Un « je » divin aime d'un amour éternel, intarissable ce qui est à lui, sa propre plénitude comme celle de l'autre. Voilà quelle est la variété permanente de la vie divine, qui s'accorde avec la plénitude immuable, mouvement continu d'un « je » à l'autre, intérieur à la même subjectivité infinie et au même amour parfait.

L'éternité, dans ce sens véritable, rend possible la compréhension du temps et de son rapport à l'éternité. Il n'est plus nécessaire de les considérer comme irréconciliables. Le temps n'est plus quelque chose de contraire à l'éternité, sa déchéance. L'éternité divine, vie dans la plénitude, dialogue de l'amour parfait avec des « je » qui lui sont parfaitement intérieurs, porte en elle-même la possibilité du temps. Inversement le temps porte en lui la possibilité de l'éternité, qui peut être actualisée dans la communion avec Dieu ou par la grâce. (Avec cette expression « par grâce » nous mettons en évidence que Dieu nous a créés capables de répondre à son offre d'amour). Il nous a donc mis en relation avec l'éternité, et c'est en communion avec lui que nous l'obtenons. C'est pour cela que l'éternité des croyants n'est pas semblable à celle de Dieu.

L'amour est l'offre de soi à un autre « je » et l'attente de la réponse : l'offre totale de l'autre. C'est uniquement dans une réponse immédiate et complète que l'aimé s'unit à l'aimant et que l'amour est intégral. Le temps est la durée de cette attente. Il exprime en effet la distance spirituelle entre les personnes, alors que l'éternité est au-dessus de cette distance. Saint Maxime le Confesseur déclare : « Le mystère de la Pentecôte est donc l'union (enosis) immédiate de la Providence avec les créatures qu'elle protège, l'union de la nature créée avec le Verbe, par l'opération de la Providence, union dans laquelle toute manifestation du temps et du devenir est exclue », En Dieu l'attente est réduite à zéro, car l'amour entre les « je » est parfait. Le don de soi d'un sujet divin à un autre et la réponse du deuxième au premier sont simultanés et de la même perfection.

Ne pouvant faire croître ni détruire cette simultanéité ou cette perfection, l'amour divin demeure - en tant qu'offre et réponse - un acte bilatéral, ou trilatéral - intemporel et éternel. Dieu créa les partenaires de l'amour, mais ces partenaires ne furent plus capables d'être par nature porteurs de sa subjectivité, infinie sous tous les rapports (donc aussi sous celui de l'amour), il fallut donc qu'ils en devinssent volontairement participants. Cela implique effort et croissance. Ainsi leur réponse ne pouvait plus être, à la base, un don, un amour équivalant à l'offre divine, simultané et

parfait. C'est pourquoi Dieu a nuancé son offre en fonction de leur capacité de réponse.

Dans sa relation avec les hommes, participants de sa subjectivité, Dieu concrétise bénévolement ses énergies, il n'est plus en communication avec son être entier. Car les hommes tardent à répondre, ou à répondre parfaitement et immédiatement à Dieu et à leurs semblables. Cette croissance dans la capacité d'offrir et de répondre, ce retard et cette attente sont équivalents au temps. Mais les partenaires ont la possibilité de recevoir de Dieu une aide dans leur cheminement vers son éternité, vers la simultanéité et la perfection de l'offre et de la réponse. Puisque Dieu est éternel nous pouvons, nous aussi, croître vers l'éternité.

Dieu chemine avec nous vers l'éternité et vit lui-même l'attente et donc le temps, la restriction imposée par l'évolution de l'offre de son amour. Il vit simultanément son éternité dans ses relations intra-trinitaires et le rapport temporel avec les créatures spirituelles.

C'est une kénose acceptée bénévolement par Dieu, dans l'ordre de la création, une descente dans le rapport avec le monde, que Dieu vit simultanément avec l'éternité de sa vie trinitaire. Il vit ces deux actes dans le fait même qu'il offre son amour éternel dans notre instant temporel ; ainsi nous sommes nécessairement invités à répondre, car nous ressentons dans cet instant non seulement notre temporalité, mais également notre éternité, même si notre réponse est partielle ou négative.

Dieu attend » avec une immense patience » notre retour, notre éveil à l'amour qu'il offre, et en même temps il se réjouit de l'intemporalité, de l'immédiateté, de la réciprocité existant dans les manifestations aimantes des sujets trinitaires. Le paradoxe est encore plus grand : la joie de l'immense amour trinitaire demeure dans l'attente de la réponse amoureuse des hommes et dans la tristesse due à son retard. « Voici je me tiens à la porte et je frappe ! Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui » (Ap 3, 20). Le temps signifie pour Dieu la durée de son attente à la porte, jusqu'à ce qu'elle s'ouvre tout entière.

Dieu n'entre pas de force dans le cœur de l'homme. L'union avec lui ne peut se réaliser sans la réponse libre des croyants à l'offre de son amour. Pour cela il leur donne le temps. Mais ce temps est également vécu par Dieu. On pourrait même dire qu'il est plus vécu par Dieu que par nous, car Dieu est conscient qu'il se trouve en attente, à la porte, alors qu'occupés par les affaires domestiques, nous ne l'attendons pas, ne savons même pas qu'il attend à la porte. Si Dieu entraît de force, s'il ne don-

nait aux hommes un délai pour répondre, il forcerait leur réponse, or une réponse forcée n'est plus celle de l'amour. C'est justement parce que Dieu désire leur amour qu'il laisse le temps aux hommes. Le temps est l'expression du désir qu'a Dieu de l'amour des croyants, l'expression du prix qu'il donne à cet amour. Sans doute nous attendons, nous aussi, toutes sortes de choses, mais *l'attente la plus intense est celle de l'amour* ; or ayant perdu l'espoir de voir notre attente comblée, nous n'attendons presque plus rien de tel. Cependant nous nous trouvons dans le temps et sommes face à un manque, c'est pourquoi le temps passe difficilement, plus difficilement encore que lorsque nous attendons avec espoir l'amour total d'une personne. Alors nous vivons l'éternité, ne serait-ce qu'en espérance, par anticipation, et cela nous procure un certain bonheur. *Dieu est dans cette espérance attentive, dans cette attente de l'amour d'un homme, plus importante que tout.*

Cependant parce que nous n'avons pas atteint la pleine union avec Dieu dans l'amour, son activité en notre faveur, son offre d'amour, tient compte du point où nous sommes parvenus dans l'intervalle qui nous sépare encore de l'union totale. Dans ce sens-là on peut parler d'une « historicité », d'un « devenir » de Dieu dans son activité à notre égard. Non seulement nous avançons vers l'union totale avec Dieu, mais en même temps nous avançons dans l'atmosphère aimante de sa personne ; ainsi notre temps se remplit peu à peu d'une éternité toujours plus sensible. D'autre part l'éternité est présente à Dieu dans ce temps même qu'il accepte, espérant et suivant la venue progressive du croyant.

L'intervalle séparant l'offre divine de la réponse humaine ne diminue pas nécessairement de manière régulière. Les croyants devraient répondre plus vite que les autres. Si les uns, effectivement, répondent plus vite, d'autres déçoivent à plusieurs reprises l'attente de Dieu : « Jérusalem, Jérusalem (...) combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et vous ne l'avez pas voulu ». (Mt 23, 37), ou : « Et vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie ». (Jn 5, 40). [...]

DIEU SE DONNE LUI-MÊME EN AMOUR

Si Dieu, par la création et par ses énergies, offrait son amour aux êtres créés et conscients, en Christ il se donne lui-même comme hypostase. En Christ l'hypostase divine devient accessible - à notre niveau humain - pour une pleine communion : Dieu comble l'intervalle nous séparant de lui, mais l'écart demeure de notre côté et Dieu souffre de ce que nous maintenons cette distance que lui a franchie. C'est par son incarnation qu'il l'a comblée, et c'est justement pourquoi il souffre de nous voir res-

ter à distance. Il souffre que nous ne puissions le rencontrer bien qu'il nous soit tout proche. Par contre ceux qui acceptent son amour peuvent déjà, d'une certaine manière, goûter l'éternité, le dépassement de cette distance.

La possibilité pour Dieu d'entrer bénévolement en relation avec la temporalité humaine et sa souffrance, volontaire, due au refus humain de répondre à son amour, expliquent l'union réelle de la divinité et de l'humanité dans l'unique personne du Christ, le lien entre l'impassibilité divine et la souffrance humaine, sans, toutefois, que cette souffrance n'atteigne l'essence divine elle-même. [...]

LE DIALOGUE AMOUREUX DE DIEU

Le parfait amour trinitaire donne à Dieu la puissance d'entrer en dialogue amoureux avec les êtres spirituels créés, respectivement avec les hommes et à leur niveau. Ce dialogue se déroule selon un processus évoluant sans que Dieu en ait besoin et sans, non plus, qu'il abandonne l'amour trinitaire parfait et donc éternel et bienheureux. Dans cet amour qu'il nous prodigue, Dieu peut souffrir de notre propre souffrance due à l'imperfection de l'amour que nous offrons en tant que partenaires du dialogue.

Mais, dans cet échange, la créature reçoit également ce qu'elle peut de l'éternité ou du bonheur de l'amour divin. Elle peut progresser dans cet amour, donc dans l'espérance de l'éternité. Le croyant est - par nature - placé dans ce dialogue amoureux, devant cette possibilité de saisir l'offre divine et devant la nécessité d'y répondre personnellement. Il peut combler la distance entre l'offre divine et sa réponse, tout en sachant que ce pouvoir, cette capacité de répondre sont précisément contenus dans l'offre elle-même. C'est par l'amour de Dieu qu'il peut croître dans l'amour, par l'éternité ou la plénitude de la vie divine qu'il peut avancer sur le chemin de l'éternité et de la vie. Ainsi grandit sa propre humanité. Aucune contradiction ne gît entre le divin et l'humain. L'humain est le divin sous sa forme créée, il est lié au divin in-créé, au divin-en-soi.

Ainsi en Christ il n'y a ni confusion ni contradiction entre la nature divine et humaine. Comme écrit J. Meyendorff : « En christologie chalcédonienne, cette inter-pénétration exclut, évidemment, toute confusion des natures, toute absorption de l'humain par le divin : au contraire, comme Maxime le Confesseur le montre bien, la communion avec le Logos garantit précisément l'existence d'une humanité proprement *naturelle*. L'homme n'est vraiment homme que lorsqu'il participe à la vie divine et qu'il réalise en lui-même l'image de Dieu ».

En Christ l'humanité rencontre la divinité non seulement dans l'abaissement du divin jusque dans la « temporalité » et la passion, mais également dans l'élévation de l'humain vers l'éternité de l'amour et dans la force qui surgit de l'impassibilité. Sur la croix Jésus n'est pas ce sujet tout abattu et décomposé de douleur, tel que représenté par la peinture occidentale, mais il est celui qui supporte la mort dans une tension et un accord spirituel, sources de vigueur. L'Orient a développé toute une spiritualité du « silence », de la maîtrise de soi, des miséreux et des martyrs. Par cet accord et cette tension de la foi l'esprit humain pénètre dans la zone de l'éternité et y respire.

Le Fils de Dieu s'est incarné non seulement pour participer à la souffrance humaine, non seulement pour communier à notre temporalité, mais aussi pour que nous communions à l'éternité divine. « Dieu s'est fait homme pour diviniser l'homme ». Saint Maxime le Confesseur a développé l'idée de la conformité des deux volontés en Christ : Dieu, le Créateur, ne peut vouloir quelque chose d'hostile à ses créatures qui, elles, ne peuvent s'opposer à leur Créateur. Il n'y a aucune contradiction de nature entre les énergies divines et humaines. Ces dernières sont destinées à faire place en elles aux premières et vice-versa, elles sont appelées à devenir, avec celles de Dieu, les énergies théandriques du croyant et de Dieu.

En résumé, Dieu s'incarne dans un monde qui est sien, le monde de ses énergies dont le mouvement - quand il suit sa nature - est soutenu par ces énergies divines. Le temps est une échelle dressée par Dieu pour que ses créatures montent à lui, et sur laquelle Dieu lui-même descend par ses énergies pour aider ses créatures à monter. Dieu n'est pas lui-même cette échelle car il n'a pas à devenir pour manifester sa plénitude.

Saint Grégoire Palamas écrit que ceux qui communient aux énergies créées deviennent eux-mêmes « créés », « éternels » ou sans commencement, non par nature, mais par participation aux énergies créées de Dieu. Mais alors s'ils peuvent devenir ainsi, n'auraient-ils pas en eux une prédisposition, une capacité d'être « éternels » ? » De ceux qui communient à ses forces et travaillent conformément à elles, déclare le théologien, Dieu en fait des dieux selon la grâce, sans commencement et sans terme. » Saint Grégoire cite ensuite Saint Maxime le Confesseur : » Non selon leur nature créée, qui régit le commencement et le terme de leur existence, mais selon la grâce divine et créée, infiniment au-dessus de toute nature et de toute contingence temporelle, issue du Dieu existant éternellement. En soumettant leurs esprits aux rayons créés et immortels de Dieu le Père et en naissant, par la grâce, de Dieu le Fils dans l'Esprit ils reçoivent leurs noms en toute justice ; ce nom leur est conféré non en vertu de leurs attributs naturels, mais par cette

note divine et bienheureuse dans laquelle leur visage s'est transformé et qui n'est soumise ni au temps, ni à la nature, ni à la parole, ni à la raison, bref à rien de ce qui est ». [...]

DISTANCE DE DIEU - DISTANCE DES AUTRES

Dieu a créé les êtres limités pour qu'ils tendent à répondre totalement et définitivement à l'offre de son amour et qu'ils vivent entre eux dans une même relation ; il a également créé le temps et est descendu agir dans l'histoire. L'offre progressive de son amour aux créatures est constituée par la création du temps et l'abaissement divin. Le fondement du dialogue de l'amour bienveillant avec les êtres créés, pour l'achèvement duquel les créatures ont besoin du temps que Dieu leur accorde, ce fondement se trouve dans le dialogue-même de l'amour trinitaire, achevé de toute éternité.

Créant ces êtres limités, les appelant à s'approcher de lui et à se rencontrer les uns les autres dans l'amour, Dieu a placé aussi entre eux la distance pour qu'ils cherchent à la dépasser par l'amour. Et lorsque cette distance spatiale entre les êtres n'est plus source d'une distance spirituelle, lorsque l'état d'un parfait amour entre tous est atteint, alors les êtres auront atteint également l'état d'un amour achevé face à Dieu.

Les distances spatiales sont la forme visible de l'altérité des êtres limités, impliqués dans la chair, mais elles peuvent tout aussi bien être le signe du dialogue incomplet de l'amour qu'ils se portent et le stimulant pour le parfaire. Pour combler cette distance il est besoin de temps. Cet espace géographique en implique un autre, temporel, et ce dernier nécessite une distance spatiale et marque une distance spirituelle.

Cet intervalle entre les personnes créées traduit celui qui sépare l'amour plénier de Dieu et la réponse hésitante et suspecte de l'homme. *Personne ne peut posséder en soi Dieu par un amour absolu, tant qu'il n'est pas uni à ses semblables par un amour correspondant. Mais c'est totalement qu'il possédera Dieu lorsqu'il sera uni dans l'amour avec tous ses semblables. Jusque là Dieu n'est dans l'homme que le soutien du désir de lui et des autres. Dans la distance qui nous sépare des autres se reflète celle qui nous écarte de Dieu. Dieu s'est placé dans la distance qui nous coupe de chacun, et nous ne l'atteindrons que lorsque nous aurons comblé ce fossé. [...]*

LES SAINTS ET L'AMOUR

Que l'on puisse ainsi s'élever au-dessus de l'espace, l'existence de certains saints nous le prouve, pour lesquels toute distance disparaît. Il s'agit là d'une suppression non seulement extérieure des distances, comme le réalise, dans une certaine mesure, la technique humaine d'aujourd'hui (téléphone, radio, télévision), mais il s'agit également d'une suppression intérieure. C'est par l'amour qu'elle se réalise. *Le saint répond totalement et certainement à l'offre d'amour de ses semblables et de Dieu. En quelque sorte il anticipe l'eschatologie.*

Si parfois une mère peut combler par son amour la distance qui la sépare de son fils lorsqu'il est dans le malheur, les saints peuvent aussi le faire par leur grand amour pour les autres hommes. Ils participent à l'omniprésence de Dieu qui, secrètement, est présent en chacun par son amour. Ils vivent cette présence avec leur sensibilité spirituelle et y participent à leur manière. Ces hommes peuvent voir dans le Dieu omniprésent un peu de cette réalité lointaine. Alors que pour certains « Dieu habite une lumière inaccessible » (1 Tm 6, 16), il devient spirituellement sensible à ceux qui ont atteint au Christ par amour. [...]

Extraits de Dumitru Staniloae, *Dieu est Amour, Labor et Fides*, Genève, 1980, passim.



L'amour du prochain

Valeur infinie de l'homme

[Au Jugement,] le Christ considèrera comme à son image ceux qui ont aimé les hommes comme Il les aime, ceux qui l'auront aimé dans les hommes, car c'est lui qui leur donne le pouvoir d'aimer. Il examinera dans quelle mesure nous nous sommes identifiés à lui, de même qu'Il s'identifia aux hommes. Le Christ, tout particulièrement, s'est identifié aux opprimés, et Il cherchera à voir dans quelle mesure nous avons su faire de même. Il déclare qu'à la félicité éternelle, à la communion éternelle avec Dieu et avec le prochain, seul parviendra celui qui aura quitté cette vie ici-bas en tension vers cette communion, celui qui aura su reconnaître en son prochain opprimé une valeur infinie ; reconnaître en lui le reflet de la profondeur insondable de Dieu ; celui qui aura su honorer cette profondeur et chercher à la protéger des humiliations et de l'indifférence des autres, du monde défiguré par le péché, l'ignorance et la corruption.

Voir Dieu en l'homme

Qui aime véritablement son prochain voit indirectement celui qui le transcende ; celui-là voit Dieu dans lequel tout homme trouve la source et le fondement de sa puissance de connaissance et d'amour. Il aime alors l'homme en tant qu'homme, celui qui aime les opprimés et les oubliés ; à lui, la valeur suprême de l'homme a été révélée. Celui qui n'accorde son attention qu'à ceux qui ont de bonnes situations les respecte, non parce qu'ils sont des hommes, mais en raison d'un intérêt propre ; il n'aime pas l'homme en tant que tel, au contraire de celui qui s'abaisse avec amour vers son prochain opprimé et en mauvaise posture.

Le Christ dans le pauvre

D'autre part, l'homme opprimé découvre, illuminé par l'attention de son prochain, son humanité profonde et, par conséquent, Dieu qui l'habite. Les autres se complaisent dans les honneurs qui leur sont distribués, et par là dissimulent l'humanité authentique ; ils dissimulent Dieu en eux, et ne réalisent pas la communion. Ensuite, dans l'homme qui appelle, sans voix, mais avec sincérité, à l'aide, dans son regard brûlant de douleur, c'est le Christ qui crie ou qui regarde avec pénétration le cœur

du prochain, car la douleur, en tant que sensibilité proprement humaine, est le moyen le plus adéquat pour Dieu de se révéler : Dieu cherche à éveiller une sensibilité proprement humaine. Les affligés et les endeuillés sont présentés par le Christ pour nous aider à nous éveiller et à entrer en relation avec lui.

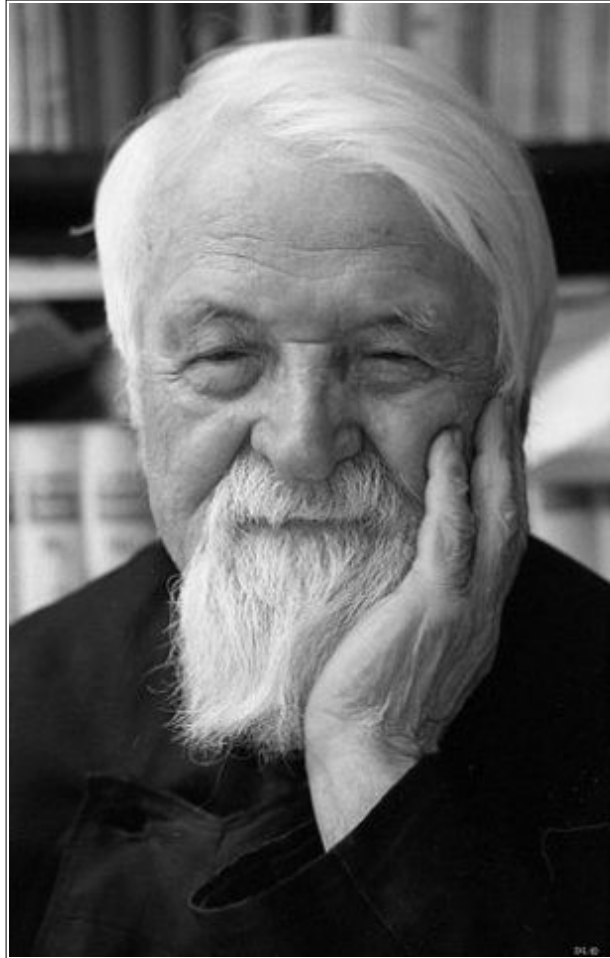
C'est donc tout particulièrement dans cet abaissement avec amour vers l'affligé que nous parvenons à voir Dieu avec clarté, à goûter les profondeurs divines qui viennent, depuis le Royaume, par le regard de notre prochain. Celui qui a su, par des actes d'amour, ouvrir une lucarne sur l'infini spirituel qui apparaît dans toute sa splendeur dans la communion avec l'affligé, celui-là verra devant lui, au Jugement dernier, l'univers spirituel infini.

Aimer comme Dieu aime

Qui aime les affligés aime le Seigneur, qui s'est humilié comme le dernier des hommes ; il agit pour le Seigneur, ou le Seigneur agit à travers lui. Dieu s'est fait homme afin de pouvoir être lui-même aimé comme un homme, et Il montre par son exemple la manière dont chacun doit d'aimer son prochain. Il désire que nous l'aimions comme un homme, et nous montre comment il nous faut l'aimer. Il initie une relation d'amour avec nous, et se rend lui-même destinataire et sujet humain de l'amour. Il affermit notre amour, et, par l'intermédiaire du regard de l'affligé, Il nous enjoint d'aimer ; Il nous donne le pouvoir d'aimer le prochain autant que lui, qui l'aime de façon exemplaire. Il facilite notre propension à aimer, Il éveille la miséricorde qu'Il a mise dans notre être [...]

Peut-être ne voyons-nous pas encore le Christ en notre prochain, ou notre prochain en Christ. Pour le moment, la foi seule nous enseigne cela. Mais ce fait nous sera révélé au Jugement dernier. En Christ nous verrons le visage de chaque homme ; en chacun, nous verrons un rayon émanant du visage du Christ. Nous verrons alors que, n'ayant aimé aucun homme, nous n'avons pas aimé le Christ, ni n'avons laissé le Christ aimer à travers nous. »

Saint Dumitru le Confesseur, *Théologie Dogmatique Orthodoxe*, vol. 3, trad. française à paraître aux éd. du Cerf, p. 342.



LE CHRIST ET L'ESPRIT (JEAN 7, 37-52 O À 8, 12)

La Pentecôte

En ce jour de la glorieuse Descente de l'Esprit sur les apôtres, sur tous ceux qui croient en Jésus Christ et, par eux, sur le monde entier, l'évangile met au premier plan la Personne du Sauveur. Nous attendions peut-être qu'il soit question directement du saint Esprit. Or, c'est le Christ dont on parle et qui parle. La foi chrétienne est christocentrique : c'est par le Christ que vient le Salut, par lui que l'on va au Père, par lui que l'on reçoit le saint Esprit, et c'est Lui le centre qui irradie

les énergies de l'Esprit vers nous et vers le monde. « Je suis la Lumière du monde ! » est une affirmation étonnante, aussi étonnante que l'autre affirmation : « Je suis la Lumière, la Vérité et la Vie ! » Ces paroles audacieuses sont caractéristiques de la mission de Jésus Christ.

Le Christ Centre de vie

Il se donne comme l'unique Médiateur et l'unique Intercesseur auprès du Père. Il est également l'unique Donateur de l'Esprit : « celui qui a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive ! » Le Seigneur Jésus Christ, le Fils unique et Verbe de Dieu, n'est pas la source de l'Esprit : le Père est cette unique Source de l'Esprit comme du Fils lui-même. Mais le Fils, étant rempli de l'Esprit du Père, saturé en quelque sorte par la présence personnelle de l'Esprit et par les énergies de celui-ci en lui, est comme une source seconde de ces énergies. Et de lui s'écoulent celles-ci, comme une eau, pour abreuver ceux qui ont soif de la vie et de la vérité éternelles de Dieu. Cette grande et bonne nouvelle a commencé, souvenons-nous-en, au puits de la Samaritaine : elle nous renvoie à la prière.

La prière du Nom

Quand nous prions le Sauveur, quand nous prononçons le Nom de Jésus, sachons que nous nous approchons d'une personne divine, et que nous prononçons un nom, qui ruissellent. Nous disons le Nom de celui dont s'épanche l'Esprit. Il ne nous exauce pas seulement de l'extérieur, par des actes qui répondent à notre demande. Il nous exauce en faisant que s'écoule de lui vers nous et à l'intérieur de notre cœur la grâce du saint Esprit dont Il déborde. Quand nous nous approchons de Jésus Christ par la prière, c'est comme si nous nous approchions d'un vase débordant d'un infiniment précieux liquide, l'eau de l'Esprit ; ou encore, c'est comme si nous mordions dans un fruit succulent, dont le jus divin se répand entre nos lèvres, dans

notre bouche et dans notre être tout entier. Prononcer le Nom de Jésus est ainsi une communion, une alimentation, une désaltération de notre être profond. Jésus, monté librement sur l'arbre de la Croix, est le fruit suave du Paradis que savourent ceux qui croient en lui. C'est pourquoi l'Esprit descend en ce jour : Il jaillit du Père pour susciter en nous la soif de nous abreuver au Fils, afin d'être, nous aussi, comme tous les saints, des sources secondes de ses énergies pour la joie du monde. Gloire à toi, Esprit très saint et très bon, Seigneur, gloire à toi !

L'ÉGLISE ET L'ESPRIT

Habitation du Christ en ses membres

« C'est seulement parce que l'Église est un corps formé de tels membres en voie de pneumatisation, que le Christ ressuscité consent à demeurer en elle, ou bien c'est seulement en vue de cette pneumatisation de ses membres, en tant qu'ils sont préoccupés de cela - fait propre à la communauté des membres de l'Église - que le Christ veut habiter [en eux] comme dans un lieu adéquat ou en voie de devenir toujours plus adéquat. Car c'est seulement par un tel corps, que peuvent se rendre transparentes la présence et la gloire du Christ. 'Il n'a pas reçu de demeurer dans le temple de pierres qu'a construit Salomon... Mais Il habite en nous par l'Esprit... Mais nous étions privés de la participation à l'Esprit avant sa descente, comme dit le Précurseur Jean : 'Il n'y avait pas encore l'Esprit, car Jésus n'avait pas été glorifié' (Jean 7, 39). Mais en se relevant d'entre les morts et en ramenant à l'image divine la nature de l'homme, Il a soufflé d'abord dans les saints apôtres, en disant : 'Recevez l'Esprit saint' (Jean 20, 22)'.

Spiritualisation ou « pneumatisation »

« Cette pneumatisation signifie en même temps la libération ou la puissance qui libère des passions asservissantes et de la loi d'une nature qui conduit à la corruption définitive du corps. Mais elle signifie également l'intimité filiale avec le Père. Or, dit également le divin Paul : 'vous avez reçu, non un Esprit de servitude pour craindre, mais l'Esprit d'adoption, dans lequel nous crions : 'Abba ! Père !' (Rom 8, 15) - [...] l'Esprit de Dieu en vue de l'adoption, qui fait de nous une maison pneumatique' (Saint Cyrille d'Alexandrie). Or une fois pneumatisés nous pouvons voir avec des yeux libres la gloire du Christ pneumatisé, c'est-à-dire que nous pouvons le voir transparent les uns dans les autres, ou dans l'Église, étant nous-mêmes transparents au Christ. 'Or le Seigneur est Esprit. Et là où l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. C'est pourquoi nous tous, comme a dit encore le même Paul, à visage découvert (transparent), réfléchissant la face du Seigneur, nous nous transfigurons de gloire en gloire, comme par le Seigneur qui est Esprit' (2 Co 3, 14-18).

Buisson ardent

« L'Église, et en elle ses membres, est semblable à un buisson brûlant, mais sans se consumer, du feu inépuisable de l'amour apporté aux hommes, dans l'humanité du Christ. Car le Christ ressuscité resplendit depuis elle et l'embrase sans fin, mais sans la consumer, comme Il l'a fait et le fait également avec sa nature.

'L'embrasement a épargné les ronces et s'est fait supportable pour l'arbre petit et faible. Car la Divinité a pris place dans l'humanité. Ceci est le mystère du Christ. Mais le Verbe de Dieu a habité en nous, sans demander de châtiment, sans prononcer de jugement, et en resplendissant au contraire par des rayons bons et doux' (Saint Cyrille d'Alexandrie). Le Christ resplendit avec les rayons doux de l'amour, en nous donnant le courage de nous approcher de lui, pour entrer en relation d'amour avec lui, bien que cet amour soit sans limite, ou justement pour cela.

Portée dans le Christ, la communauté de ceux qui sont unis à lui vit dans la chaleur de sa tendresse et de sa lumière, dans la lumière de sa tendresse pour les croyants, de la leur pour lui et de leur affection mutuelle. »

P. Dumitru Stăniloae, *Théologie Dogmatique Orthodoxe*, vol.II, dans *Sagesse Orthodoxe*

Le sens de notre vie

Le salut de l'homme, corps et âme

« [...] Dieu créa le monde afin de l'amener à la perfection, non pour le laisser éternellement dans une forme relative. Il ne créa pas les hommes pour les amener un à un à la perfection, leur faire passer l'épreuve de la mort, et ne conserver d'eux que l'âme, mais au contraire pour les sauver tous ensemble, et les sauver dans leur être entier, c'est-à-dire également leur corps, lié au monde. C'est seulement ainsi que l'homme en tant que tel sera rendu parfait. Voilà l'ultime accomplissement de l'union intime du Fils de Dieu et du monde par son incarnation et par sa résurrection avec le corps, en tant qu'élément du monde. Dieu accomplit le plan de création du monde et de sa déification dans le Christ, après que, par l'aide apportée par celui-ci, Il a accompli dans la forme actuelle de ce monde tout ce qui pouvait être accompli pour rendre transparentes en lui ses raisons divines.

La vie corporelle

Notre vie ne trouve un sens qu'à partir du moment où elle accède, par la mort, à la plénitude de l'éternité. Mais cette plénitude, l'homme ne peut l'obtenir sans l'éprouver en son corps ressuscité, libéré de la corruptibilité. En effet, la vie véritablement humaine, c'est la vie corporelle, qui confère une complexité spécifique à l'existence humaine, et qui rend l'homme apte à accorder à la vie spirituelle la beauté et la richesse des formes visibles.

La valeur unique et complète de la vie humaine corporelle, c'est le Fils de Dieu qui l'a dévoilée, lui qui a assumé le corps de l'homme et l'a ressuscité pour l'éternité. Ainsi Dieu justifia-t-il la création de la matière qui, par le corps et sa résurrection, se trouve élevée aux cimes de la participation à sa spiritualité, car Il ne laisse pas le corps individuel en proie à la décomposition éternelle.

La personne et le monde

Mais la résurrection corporelle de la personne humaine individuelle ne saurait avoir lieu que dans une solidarité avec la transformation de la substance intégrale du cosmos, c'est-à-dire à la fin de la forme actuelle du monde. Le Christ seul a pu ressusciter auparavant, pour placer devant nous la perspective et l'espérance de la résurrection, et pour se faire la source de la puissance de transfiguration du cosmos actuel et de la résurrection de nos corps. Le Christ ressuscité est en lui-même à la fois le principe et le prophète de la fin de la vie actuelle du monde, et de son élévation jusqu'à la plénitude de la vie en Dieu.

L'élévation de la vie de notre personne individuelle jusqu'à la plénitude de la vie en Dieu est solidaire de celle de tous. Ceci, non seulement dans la mesure où la résurrection du corps ne peut advenir sans une transformation du monde par la résurrection de tous, mais également parce que l'Histoire, en tant qu'œuvre de toute l'humanité, exerce un rôle important dans l'actualisation, bonne ou mauvaise, des virtualités contenues dans la nature humaine, et tend à rendre le monde, pris dans son ensemble, toujours plus transparent aux raisons divines sous-jacentes en lui — grâce à tous les bienfaits que l'humanité réalisera en lui — ou toujours plus opaque — du fait des maux qu'elle aura causés.

Le Christ veut sauver le monde

Dieu élève le monde jusqu'à une plénitude de vie en laquelle s'actualisent toutes les virtualités qu'Il avait mises en lui au moment de la création. Toutefois ces virtualités ne sont pas actualisées par l'homme isolé, mais grâce à une collaboration entre tous, à un travail d'ampleur cosmique. C'est, prise comme un tout, que l'activité humaine a un sens, une signification pour l'humanité considérée du point de vue de sa plénitude éternelle — elle rend éternel et parfait tout ce qui, sur le plan historique, a été réalisé de bon. L'humanité croyante n'est pas transportée telle une masse

passive jusqu'à la vie parfaite et éternelle ; c'est Dieu qui lui a donné les moyens de mettre en valeur, comme fruit de ses efforts menés de façon solidaire, les dons naturels qu'Il lui confia au cours de sa vie terrestre. Le Christ lui-même s'est fait homme au cœur même de l'Histoire, Il reste à nos côtés jusqu'à la fin du temps, afin de nous conduire sur le chemin qui mène jusqu'à lui, afin de nous faire croître spirituellement, de faire croître le monde et de nous permettre un dialogue actif avec lui [...] ».

Saint Dumitru le Confesseur, *Théologie Dogmatique Orthodoxe*, vol. 3, trad. française à paraître aux éd. du Cerf, p. 217.

COMMENT SE PROPAGE LE MAL ENTRE LES HOMMES... ... et le seul remède

par St Dumitru Stăniloae, saint prêtre confesseur

« En subordonnant l'esprit de notre être aux pulsions inférieures, sans toutefois parvenir à le réduire totalement au silence, les passions provoquent une déchirure et un désordre dans notre être, et par conséquent, un affaiblissement. Mais leurs effets ne se limitent pas au sujet lui-même. Les passions engendrent également un désordre dans les relations entre leur sujet et ses semblables. Souvent, une passion se propage de son premier sujet à la vie d'autrui. L'avidité d'une personne suscite l'avidité d'une autre, qui cherche à se protéger de l'avidité de la première. Presque toute passion tend à réduire les autres au rang d'objets. Ces derniers cherchent alors à se défendre, ce qui engendre un conflit, qui dépasse souvent la simple défense pour traiter à son tour le premier sujet des passions comme un objet.

L'égoïsme et la réduction de soi aux limites des passions éveillent, par défense ou révolte, l'égoïsme, la restriction et l'appauvrissement des autres. Une personne passionnée ne nuit pas seulement à elle-même, mais aussi à autrui. Les passions n'ont

pas pour seules victimes leur propre sujet, mais aussi les semblables de celui-ci. La passion ne manifeste pas seulement son effet destructeur et désordonné en celui qui en est animé, mais également en ceux qui l'entourent. Elle les affecte, et leur réaction est souvent similaire.

Ainsi, le débauché utilise d'autres personnes comme des objets de plaisir, mais par son comportement, il rend ces personnes elles-mêmes débauchées, qui cherchent à leur tour à traiter d'autres individus comme des objets. Celui qui est orgueilleux suscite, par imitation ou par réaction, l'orgueil chez d'autres personnes. Les relations d'orgueil ainsi créées entre les individus s'opposent aux relations normales d'harmonie et fragmentent la communauté humaine. Les membres se dévorent mutuellement comme des reptiles, comme le dit Saint Maxime.

Toutes les passions s'opposent à l'amour véritable, le seul capable de rétablir l'harmonie normale entre les humains. Ainsi, les passions produisent et entretiennent le chaos parmi les hommes. C'est pourquoi, en fondant l'Église, le Christ cherche à rétablir l'unité ou la synergie humaine. Mais cette restauration n'est pas possible sans l'affaiblissement des passions.»

La procession du Saint-Esprit dans les écrits du théologien Dumitru Stăniloae Jaillissement pré éternel de l'Esprit du Père

**Conférence au colloque du Centre d'Etudes Dumitru Stăniloae, Paris, 11 décembre
2010.**

Pour cette première manifestation du Centre d'Etudes Dumitru Stăniloae de la Métropole roumaine, il nous est donné par l'Esprit saint, inspirateur de nos réunions ecclésiales, et par le Christ, qui en est la Tête, de témoigner de la vraie foi, celle des saints conciles, colonne et fondement de l'Eglise en sa catholicité et sa plénitude. Notre métropolite nous a béni pour rendre hommage à Père Dumitru, qui patronne ce centre d'études et de formation théologique, en présentant son témoignage théologique en ce qui concerne le *jaillissement de l'Esprit du Père*.

La glorification de l'insondable « procession », ou jaillissement, émanation et émission de l'Esprit à partir de l'unique source paternelle, est un chapitre immense de la théologie des saints Pères. Très brièvement, disons que Père Dumitru Stăniloae - prolongeant les paroles mêmes du Verbe incarné transmises par les Apôtres et les enseignements des saints Pères - la reformule à partir du mystère de la communion hypostatique.

I. La communion des hypostases divines ou « intersubjectivité divine »

A. L'expression d' « intersubjectivité divine »

Père Stăniloae la forge pour exprimer la foi apostolique et patristique en une « essence subsistant en trois personnes » ou « substance tripersonnelle de l'essence infinie et incréée ». La notion de « subjectivité » désigne la *qualité de Sujet*.

Il reprend les expressions classiques, comme celle de saint Jean Damascène - « les trois soleils qui se compénètrent sont une seule lumière » - et l'expression de l'office des funérailles : « une divinité en trois resplendissements » ; et il glorifie « une unique et indistincte lumière en trois soleils dans une intériorité mutuelle ».

Il insiste sur cette « périchorèse », interpénétration ou appartenance mutuelle des hypostases : « les hypostases divines sont totalement transparentes l'une à l'autre et dans l'intériorité de l'amour parfait », ce qui prolonge la parole du Verbe incarné : « qui me voit, voit le Père... croyez-moi, Je suis dans le Père et le Père est en moi » (Jn 14, 9, 11).

Selon la vraie foi, nous glorifions la distinction en Dieu de la nature et de l'hypostase, mais ce n'est pas une séparation, l'essence étant toujours hypostasiée ; et nous glorifions la distinction absolue des hypostases, sans les séparer, puisqu'elles sont toujours dans l'unité de nature : « la nature est une et elle est amour parfait ». C'est pourquoi Père Dumitru parle de « sujet trinitaire » à propos de « chaque » hypostase : elle est, non une subjectivité séparée de la nature, ou une subjectivité opposée à d'autres sujets, mais un sujet tripersonnel, comme l'a développé également P. Serge Boulgakov, une altérité dans l'unité de l'amour. « Dieu est pur sujet, ou Trinité de purs sujets. Toute l'essence divine est intégralement subsistante et intégralement subjectivée », écrit Père Dumitru.

L'expression d'« intersubjectivité » met l'accent sur la communion positive des personnes divines, « entre l'acte d'engendrer » et celui de « produire ». Il n'y a pas d'opposition des personnes divines ou entre elles, quoiqu'il y ait une distinction absolue. Saint Basile, cite Père Dumitru, parle de différences qui « ne rompent pas

l'unité de nature ». Dans la contemplation trinitaire, l'antinomie est toujours celle de l'unité absolue et de la diversité absolue, mais cela n'implique ni opposition ni même « relation » : une relation s'établit entre des éléments extérieurs ; mais, s'il y a une relation des personnes divines, cette relation a lieu à l'intérieur de la communion fondamentale, à la fois communauté de nature et mutuelle appartenance des Hypostases ou Sujets divins.

Etant intérieur à l'autre sujet, chaque sujet se connaît lui-même dans l'autre, le Père se connaît dans le Fils, comme Il le dit au saint baptême dans le Jourdain, et Il se connaît ainsi dans l'Esprit ; le Fils se connaît dans le Père et dans l'Esprit; l'Esprit se connaît dans le Père et dans le Fils. Entre les hypostases, il n'y a ni distance ni antériorité, puisque le Père n'est Père qu'en concevant le Fils, et Il n'est Source qu'en émettant l'Esprit ; l'existence trinitaire est simultanée.

En raison de cette intériorité, aucune des hypostases n'est un objet pour l'autre et pour les autres. La communion plénière se réalise seulement pour des personnes qui se font et se rendent mutuellement transparentes en tant que sujets purs. Chaque hypostase est pour l'autre un sujet. Aucune hypostase, en ce sens, n'est entre les deux autres, car il n'y a pas d'entre-deux pour les personnes. Leur communion est immédiate.

Quand P. Stàniloae parle d'« intersubjectivité divine », il glorifie, dit-il « un Dieu unique et trois Je ». De la source paternelle, le Fils est engendré du Père comme sujet, et l'Esprit est issu du Père également comme sujet, non comme objet. Le Fils n'est pas passif dans son engendrement, et l'Esprit ne l'est pas dans son émanation ou jaillissement : « le terme de jaillissement à propos de l'Esprit saint n'indique pas non plus une passivité de l'Esprit saint, qui ferait de lui d'une certaine façon un objet pour le Père ».

Le Christ, Verbe incarné, rempli éternellement de la connaissance parfaite de la vérité, a révélé que l'Esprit « est issu du Père », ou « jailli du Père » (Jn 15, 26) : Il l'a présenté comme une émanation active. C'est pourquoi Père Dumitru, respectant rigoureusement ce *logos* du Logos, écrit que « l'Esprit est dans un mouvement éternel d'émanation du Père, comme le Fils est dans un mouvement éternel d'engendrement du Père » ; et le Père non plus n'est pas passif : l'Esprit émane de lui, mais le Père le souffle et l'émet. C'est pourquoi « l'émanation ou émission (*purcederea*) de l'Esprit du Père est, elle également, un acte de pure intersubjectivité du Père et de l'Esprit, sans confusion entre eux », et sans médiation, comme l'engendrement du Verbe est un acte de pure intersubjectivité du Père et du Verbe, sans confusion ni médiation.

B. La Source commune de la Divinité.

D'une façon incompréhensible, Père Dumitru Stăniloae le rappelle, le Père est à la fois la source du Fils et celle de l'Esprit : chacune de ces hypostases non seulement vit avec le Père l'acte qui la fait provenir de lui, mais encore Elle participe avec joie avec l'autre hypostase à l'acte de provenir du Père : « tous les trois vivent dans une intersubjectivité l'acte de l'engendrement du Fils et du jaillissement de l'Esprit, chacun dans sa position propre, ce qui forme à nouveau une communion des trois Hypostases ». Le Père engendre le Fils et émet l'Esprit tout en les comprenant en soi : le jaillissement de l'Esprit se contemple au sein même de la communion des Hypostases. Et il y a une joie divine, selon Père Dumitru, la joie d'exister dans une communion parfaite ; la joie de se réjouir, non seulement de son propre être, mais de l'être de l'autre qui sourd d'une même source, le Père. Le terme de joie exprime le couronnement de l'amour absolu.

L'intersubjectivité est fondée, écrit encore le Théologien, sur le fait que « les deux sont du Père et dans le Père, et que chacun se réjouit du Père avec l'autre ». Le Fils et l'Esprit, chacun, se réjouit de la commune source paternelle, le Père étant, en tant qu'hypostase, à la fois la source de l'essence et la source de l'existence hypostatique ; Dieu est et est hypostase parce qu'Il veut hypostatiquement être, c'est sa qualité de Sujet et d' « instance de décision » ; le Père est ainsi source hypostatique de son propre être ! Et la « pure intersubjectivité » des personnes trinitaires se manifeste par le fait qu'« elles s'affirment réciproquement comme personnes distinctes » et souveraines, tout en se contenant l'une l'autre. Chacune vit (*traieste*) la subjectivité de l'autre comme distincte de la sienne et comme ayant également la même source. « Tout est commun et périchorétique dans la Trinité », sans que ce commun mouvement de la subjectivité de chaque hypostase en celle de l'autre entraîne la confusion des modes distincts selon lesquels les hypostases vivent ensemble cette subjectivité, avec la même joie hypostasiée.

En Dieu, chaque Je est toute la divinité et la comprend toute entière, mais chaque Je ne peut se réjouir de l'autre que parce qu'Il en est totalement distinct. S'ils se confondaient, ils n'auraient pas de joie. Dans la communion des personnes, chacune est à la fois pour l'autre, et pour les deux autres, celle qui les comprend sans les confondre avec soi et sans les confondre entre elles, et celle qui en contemple avec joie le visage, sans aucune séparation pour autant. Elles se comprennent et, simultanément, se font face. C'est une intériorité parfaite, mais sans identité ; c'est une distinction absolue, mais sans extériorité relationnelle. Chaque Je est « titulaire » de tout ce qu'est l'autre, sans être qui Il est. L'unité de l'amour divin et l'unité de la volonté divine expriment ce mystère, chaque hypostase, dans l' « oubli

de soi » - incompréhensible kénose interne - se retranchant devant l'autre, tout en épousant sa subjectivité, dans l'unique volonté et dans l'unique joie.

II. La souveraineté de l'Esprit en son jaillissement

A. Le rôle propre de l'Esprit.

Dans cette « intersubjectivité », l'Esprit, en tant que Sujet et Instance de vouloir divin, jouit d'un rôle particulier, celui d'attester l'amour du Père et du Fils, et de faire ainsi qu'ils ne soient pas dans une solitude égoïste à deux. Ce « troisième sujet » est appelé par P. Stàniloae « partenaire de la communion ». Il n'est pas un objet passif pour le Père et pour le Fils : Il est un sujet qui se réjouit de leur amour. Il est « la preuve du feu de l'amour véritable des deux ». Par lui l'amour des deux s'ouvre avec générosité à un autre sujet qu'eux-mêmes, dans une altérité ouverte ; Il est le signe de l'amour parfait en Dieu, le sceau de la vérité de l'amour, Lui l'Esprit de la Vérité, Souffle de la Révélation. C'est pourquoi Il est glorifié comme un sujet et une hypostase à part entière et totalement distincte des deux premières, tout en leur étant intérieurement uni : en effet, leur amour ne peut être connu et glorifié que de l'intérieur, dans une intimité et une connivence totales, quoique l'Esprit demeure humblement et simplement témoin. Mais l'Esprit doit aimer du même amour que le Père et le Fils, Il doit être Sujet de cet amour, et vouloir cet amour, pour pouvoir l'attester sans en être un témoin extérieur et étranger.

Simultanément, l'Esprit est, écrit Père Stàniloae, le sujet divin qui, jaillissant du seul Père, assure l'« objectivité » de cet amour, dans son rôle de témoin. Il est appelé « sceau » parce qu'Il scelle toute la vérité de l'amour, et Il la scelle parce qu'Il en est lui-même absolument rempli, tout en étant la plénitude de cet amour. Il atteste l'objectivité de l'amour des deux en ce qu'Il dépasse l'union de deux personnes seulement, qui serait une union égoïste. « Esprit de vérité » (Jn 15, 26 ; 16, 13), Il est la révélation, le dévoilement de cet amour. Il garantit la distinction de leurs hypostases dans l'amour ininterrompu en qui Elles demeurent.

L'Esprit révèle l'amour du Père et du Fils parce qu'Il connaît leur intimité ; Il en sonde la profondeur et la leur révèle ; Il leur en inspire la conscience intersubjective, tout en étant lui-même totalement conscient de cet amour et en ce sens Sujet. Le Théologien se réfère à la vision du Précurseur à l'heure sainte de l'immersion du Fils dans le Jourdain : le Précurseur vit « l'Esprit descendre sur le Fils » et l'Esprit fit entendre la voix du Père. Le Précurseur a contemplé non seulement ce qui advenait à cet instant précis de l'économie divine, mais ce qui advient de toute éternité et dont le baptême dans le Jourdain a été l'épiphanie : il a vu, par ce même Esprit saint, l'éternelle descente de l'Esprit du Père sur le Fils,

l'éternel repos dont parle le Fils quand Il dit : « L'Esprit du Seigneur est sur moi ! » (Lc 4, 18).

C'est par l'Esprit que la Divinité, loin de s'enfermer dans un Je-Tu, se manifeste dans un Nous divin. Le Théologien utilise très fréquemment le mystère de la conjugaison grammaticale des hypostases divines : chacune est un Je ; chacune est un Tu ; chacune est un Il dont le Je parle à l'autre Je. Cette conjugaison atteste à la fois la joie commune, et le caractère absolu de l'autre, de chaque sujet trihypostatique. Chaque hypostase, et l'Esprit également, dit Nous.

Ce Nous divin a sa source dans le Père qui « assure le caractère personnel de toutes les hypostases », « seul principe, seul centre d'acte de provenance » ; mais il est communiqué, avec le caractère hypostatique, à chaque personne, qui dit également Nous. L'Esprit également dit Nous, c'est toute la valeur de son témoignage, sans qu'Il se confonde avec le Père ou le Fils, ou se substitue à eux. Il a son mode hypostatique de dire Nous, et ce mode est celui du témoignage ou attestation. Il participe à la joie que le Père a du Fils, parce qu'Il émane de lui ; et Il participe à la joie que le Fils a du Père en resplendissant de lui. Il est la gloire du Fils qui se glorifie dans le Père et qui est glorifié par lui. Saint Grégoire Palamas, cité par le théologien roumain, écrit que « l'Esprit est cette joie du Père et du Fils, antérieure aux siècles » ; c'est pourquoi, l'Esprit est envoyé aux croyants par les deux, quoiqu'Il émane du Père seul. S'Il n'émanait pas du Père seul, Il ne pourrait pas être le témoin de leur amour ; Il doit être absolument autre que le Père et que le Fils pour être leur joie et leur gloire : « Il participe à la joie que le Père a du Fils dans la mesure où Il est issu du Père, et Il participe à la joie que le Fils a du Père en resplendissant du Fils », suivant saint Grégoire de Chypre, que Père Dumitru cite souvent.

B. Le jaillissement hypostatique de l'Esprit.

Toutefois, écrit P. Stàniloae, l'Esprit assure la liaison du Père et du Fils, « sans cesser d'être une personne distincte et sans émaner pour autant du Fils ». On peut employer en cette circonstance l'expression « Esprit du Père et du Fils » pour désigner, non la procession, mais la communion des Personnes. Le Père et le Fils sont dans « la communion du saint Esprit », ou « dans le saint Esprit », selon le témoignage de l'apôtre Paul (2 Co. 13, 13 ; Phi. 2, 1), précisément parce que l'Esprit émane et jaillit de la seule source paternelle, et qu'Il est, pour cette raison, souverain.

« Le saint Esprit donne lieu de façon spéciale à la 'communion' », parce qu'Il atteste la distinction des hypostases du Père et du Fils. En ce sens également, Il peut être

glorifié comme « Esprit du Fils », mais sans que le Fils cesse d'être totalement lui-même, sans qu'Il devienne autre que lui-même, une autre source, un autre Père. « Le Fils demeure Fils dans ce resplendissement de l'Esprit de lui, Il ne devient pas le Père de l'Esprit »; et l'Esprit qui, venant de la source paternelle, repose sur le Fils, n'est pas « seulement celui qui participe à la joie du Père et du Fils, mais Il est celui de qui se réjouissent le Père et le Fils », Il est la joie du Père et du Fils ; c'est pour cela qu'Il est un vrai troisième, une hypostase à part entière et royale : Il est appelé « Roi céleste ».

L'Esprit n'est pas un troisième au sens limité et disqualifiant du terme. Il est Seigneur, Il est Souverain, et Il est la couronne de chacune des deux hypostases qu'Il comble - accomplissement du Père, accomplissement du Fils, Sceau de la paternité et Sceau de la filialité, Lui qui « accomplit tout », et qui fait de la communion divine une unité ouverte à d'autres hypostases. « Il est, écrit le Théologien, l'expression de la générosité de Dieu, de son oubli de soi dans sa 'sortie' vers les créatures ». En ce sens, on peut dire que Dieu crée parce qu'Il est communion trinitaire.

Le Fils ayant la position particulière d'image du Père, l'Esprit est « produit » par le Père pour participer à la joie que le Père a de son image. C'est par lui et en lui que le Père se reconnaît dans le Fils, et dit : « celui-ci est mon Fils bien-aimé, Je me complais totalement en lui » (Lc 9, 35 ; Matt. 17, 5 ; Mc 9, 7). Il est celui qui jaillit du Père pour « la joie de chaque personne de l'autre » et pour que cette joie soit précisément celle d'un autre, ce troisième : cette « joie parfaite » dont a parlé le Christ (Jn 17, 13). Il n'y a pas d'amour véritable de deux personnes s'il n'en est une troisième pour en exulter.

En cela l'Esprit est glorifié comme Troisième, car dans la Trinité il n'est pas de dénombrement, il n'y a pas trois dieux ! Le Sujet divin, révélé au saint prophète Moïse par le Verbe en personne dans Le Nom ineffable *Je suis-Je suis*, est un triple Je, une identité trihypostatique. Le trois n'est pas un nombre, Paul Evdokimov, cité par Père Dumitru, écrit que « dans la Trinité, les trois transcendent tout nombre mathématique » : c'est un chiffre, l'icône de la vie hypostatique, qui est Je-Je-Je, ou Toi-Toi-Toi, ou Lui-Lui-Lui, ou Nous-Nous-Nous, ce que célèbrent les saints anges : Saint ! Saint ! Saint ! ; Saint Dieu ! Saint Fort ! Saint Immortel !

Chaque hypostase jouit de cette triple dimension, chacune est Je-Tu-Lui, et Nous. Mais, dans l'absolu de sa subjectivité, chaque hypostase est première, « les trois sont le premier », écrit Père Dumitru, chacune étant le sujet de la communion des deux autres, c'est pourquoi elles reçoivent « même glorification et même adoration » (*Symbole*) : primauté du Père, primauté du Fils, primauté de l'Esprit. Saint Basile,

cité par P. Dumitru, commente une ancienne ecphonèse qui emploie l'expression « avec » - « avec le Père et le Fils » : cette expression, qui est dans la grande doxologie et dans notre Symbole de foi lui-même, exprime, dit-il, la « dignité du saint Esprit », l'égalité d'honneur

Père Dumitru Stăniloae utilise beaucoup le terme de « joie » pour nommer la conscience de soi qui est celle de la Trinité. Ce n'est pas une conscience réflexive transformant chaque personne en objet, ou en simple partenaire d'une relation intersubjective. Cette conscience est exultation et allégresse *dans, de et pour* l'autre. L'Esprit l'hypostasie comme Vie, Lui le Vivifiant (*Symbole*) et le Chorège de la Vie (*prière au saint Esprit*). Le Père produit l'Esprit pour qu'Il soit la joie d'un amour conscient de sa plénitude. Et c'est cette joie du Père et du Fils avec le saint Esprit que le Fils donne par son Incarnation à ceux qui croient en lui. Il la donne, après son exaltation à la droite paternelle, dans la personne de l'Esprit qu'Il envoie en unité avec le Père. C'est par l'Esprit, parce que Celui-ci est issu du Père pour être le témoin de l'amour des autres, que l'amour du Père resplendit du Fils vers les personnes créées ; c'est dans le même Esprit, qu'elles auront part à la joie du Fils comme Il l'a promis (*Jn 17, 13*), Lui « la joie du monde », parce que, par l'Esprit, elles connaîtront le Père dans le Fils. Tel est le motif, non seulement de la création de l'être humain et de tout le cosmos, mais encore du fait même que le Fils se fasse chair et se fasse Homme, suivant notre Symbole.

Conclusion

La méthode théologique de Père Dumitru Stăniloae, en tant que méthode néo patristique, consiste principalement à magnifier l'enseignement du Christ, le logos du Logos. Le point de départ de la théologie est la Révélation, ce que dit le Verbe, non une réflexion humaine sur Dieu : c'est par la révélation divine que nous savons que « Dieu est une essence subsistant en trois Personnes » ; et cette révélation que le Seigneur fait de lui-même est intelligible quoique incompréhensible ! « La sainte Trinité est, écrit Père Stăniloae, le suprême mystère de l'existence, qui explique ainsi tout, ou sans lequel rien ne peut s'expliquer. C'est pourquoi, quoiqu'il soit le suprême mystère, il est d'une certaine façon intelligible, conforme jusqu'à un certain point à une logique ». Mais le Théologien souligne la nécessité d'un « effort pour comprendre la constitution unitaire-distincte de la réalité divine », il souligne « la difficulté pour nous de comprendre » ce que pourtant nous savons !

Précisément, Père Dumitru souligne que le jaillissement de l'Esprit du Père est d'une grande conséquence pour les hypostases créées et pour leur Salut : c'est Lui que le Père produit et envoie pour stimuler la capacité, à la fois naturelle et baptismale, de vie hypostatique en l'être humain ; c'est Lui, le saint Esprit jailli du Père et comblant le Fils, qui veut, comme le veut le Père et comme le veut le Fils, promouvoir ce mode divin d'exister, en se montrant le Souffle de la Révélation. Sur le plan de l'économie, l'Esprit est toujours glorifié comme jaillissant du Père seul et envoyé par le Fils, tout en resplendissant de lui, pour activer les hypostases créées qu'Il contient par l'Union hypostatique. Simultanément, l'Esprit est communiqué au sein même du Verbe incarné, d'une part, parce que Celui-ci le comprend tout entier selon l'éternelle périchorèse ; d'autre part, parce que l'humanité du Verbe est totalement infusée du même Esprit, totalement pneumatisée. En ce sens, sur le plan de l'économie, l'Esprit vient du Père et du Fils : mais, si le Verbe donne l'Esprit du Père (Jn 4, 7-16, 10 ; Apoc. 21, 6), si l'eau jaillit de son flanc (Jn 19, 34), c'est comme d'une source seconde. Ainsi l'expression employée par le Christ Lui-même - « l'Esprit jaillit du Père » - est confirmée à la fois sur le plan théologique ou ontologique, et sur le plan de l'économie. Et les hypostases créées sont appelées également à devenir des sources secondes de l'Esprit du Père (Jn 7, 38) : « Si dans le Fils incarné nous sommes devenus fils par grâce, dans l'Esprit nous recevons la conscience et l'audace de l'être ».

Marc-Antoine Costa de Beauregard
Archiprêtre de la Métropole Roumaine

Version simplifiée, c'est à dire sans les 51 annotations du document.

