Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 30 (1980)
Heft: 2

Artikel: Le monde, don de Dieu, réponse de l'homme : aspects de la pensée du Père Dumitru Stniloae
Autor: Neeser, Daniel
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381168

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 112 (1980), P. 139-150

LE MONDE, DON DE DIEU, RÉPONSE DE L'HOMME

*Aspects de la pensée du Père Dumitru Stăniloae**

DANIEL NEESER

La pensée de Stăniloae plonge le lecteur occidental dans un autre monde et dans une forme de pensée qui, peut-être, surprend ou désarçonne. Lorsqu'il s'attelle à l'étude de textes orthodoxes, celui-ci est souvent déconcerté par des formulations semblant surgir d'un passé qu'il estime révolu, par des expressions choquantes quand elles confinent à l'article de foi inamovible. Au-delà de ces obstacles il est essentiel que le lecteur découvre que toute théologie orthodoxe, même à caractère systématique, est d'abord une prière de louange et un acte de confession, avant d'être une explication de la foi. Ou bien, pour le dire autrement, pour un orthodoxe toute explication de la foi, toute tentative de dire Dieu et ses rapports avec les hommes ressortit à la louange et à la confession. Louange car le théologien est, ou devrait être, en premier lieu un homme de prière, et confession parce que l'homme de prière sait qu'il ne peut rien dire de Dieu et à Dieu qui ne soit limité par sa méconnaissance de Celui qui est l'Au-delà de tout.

Dans une telle démarche nous sommes également confrontés aux différences historiques et culturelles entre Orient et Occident. Elles surgissent à tout moment: les mots sont chargés d'une autre histoire, les anciens conflits politico-religieux ne sont pas encore tous surmontés, quand bien même ils sont vidés de leur substance. Il est donc normal que tout ne puisse être entendu et, à plus forte raison accepté. C'est justement là que s'inscrit et se justifie cet exposé ainsi que toute intention qui essaie de transmettre ce que d'autres disent de leur foi, non d'abord pour juger de la qualité de leur démonstration mais en premier lieu pour tenter de connaître cette foi et, peut-être, en arriver à la reconnaître.

« *Le monde, don de Dieu et lieu de la réponse de l'homme* », tel est donc le titre sous lequel j'aimerais partager avec vous quelques perspectives ouvertes par la pensée du Père Dumitru Stăniloae. Ce théologien est un prêtre orthodoxe roumain, actuellement professeur honoraire à la Faculté de théologie de Bucarest. J'ai choisi ce thème parce qu'il contient certains parmi les plus beaux développements de notre auteur et surtout parce qu'il

* Conférence prononcée à la Faculté de théologie de l'Université de Genève, le 15 décembre 1979. [Le pasteur D. Neeser a traduit une œuvre de Dumitru Stăniloae qui paraît ce printemps, munie d'une postface du traducteur, sous le titre *Dieu est amour*, chez Labor et Fides, à Genève. NdR].

me semble apporter réponse à une question forte pour l'homme d'aujourd'hui, qu'il soit occidental ou oriental: quel est mon lien au monde, qu'en est-il de ma dépendance ou de ma solidarité face aux autres hommes et au cosmos; le temps et l'espace où je vis ont-ils un sens, une origine et une finalité? Les réponses que porte le Père Stăniloae ouvrent des chemins nouveaux, peut-être escarpés. Elles ont le mérite de nous appeler à poser nos questions de manière renouvelée, à les élargir et à nous ouvrir à d'autres réponses possibles. Ainsi, j'aimerais vous présenter à grandes lignes la pensée du Père Stăniloae sur le monde, le temps et l'espace comme dons de Dieu et lieux où l'homme inscrit sa réponse. Ce seront là les trois parties de mon exposé.

Le monde

« Création du monde et solidarité de l'homme avec ses semblables et avec la nature », c'est sous ce titre que notre auteur entame son étude de la création, dans le premier volume de sa *Théologie dogmatique orthodoxe*, parue il y a un an. Nous le voyons, il envisage l'acte créateur de Dieu communément à la solidarité de l'homme avec cette création. Le monde n'existe pas sans qu'intervienne l'humanité; définir la création, tenter d'en comprendre le sens ne peut se faire sans envisager en même temps ce qui lie l'homme à elle et à ses semblables. Ni la création ni le salut de l'homme ne peuvent être pensés séparément de la nature. Le Père Stăniloae refuse ce qu'il appelle l'école bultmanienne « qui sépare le salut de l'homme de la nature » et dont il constate avec bonheur qu'elle devient aujourd'hui, dans la théologie occidentale « un phénomène de plus en plus solitaire » (*Teologia ortodoxa dogmatica*, I, Bucarest 1978, p. 323. « L'économie de Dieu, écrit-il d'entrée, ou son plan pour le monde, consiste à déifier le monde créé, ce qui, à la suite du péché, conduit aussi à le sauver. Salut et déification du monde présupposent, comme acte divin premier, sa création; ils visent, sans doute aucun et directement, l'humanité, cependant pas une humanité détachée de la nature, mais au contraire unie ontologiquement à elle. Car la nature tient de l'homme, elle l'intègre, et l'homme ne peut s'accomplir sans méditer sur elle, ni sans la travailler. Ainsi par 'monde' nous comprenons autant la nature que l'humanité, ou bien lorsque ce terme indique l'une des deux, l'autre est toujours sous-entendue » (*ibid.*). Création signifie solidarité, lien entre les créatures et de ces créatures au cosmos. La nature cosmique est non seulement condition de l'existence humaine, mais aussi lieu de la solidarité, lieu où se joue le dialogue, créateur ou destructeur, entre les hommes.

« Chaque personne humaine est, en quelque sorte, une hypostase de toute la nature cosmique, mais seulement lorsqu'elle est solidaire des autres » (*ibid.*, p. 324). Cette solidarité n'est pas seulement ontologique, mais

spirituelle, théologique et téléologique; elle est un donné mais aussi un but et une espérance. Le cosmos est commun à tous les êtres humains, chacun étant appelé à le révéler à sa manière et de façon complémentaire. Ce lien entre nature cosmique et homme ne peut être totalement rompu. Il pourra, selon l'attitude de l'homme; être affaibli, faussé. Ici nous touchons à un des points essentiels de la théologie orthodoxe: l'homme blessé, dominé par une connaissance divisée entre le bien et le mal, conserve en lui l'image de Dieu, car il est lié ontologiquement à son Créateur. Dieu a donné l'être à l'homme et au monde, et ce don ne peut être totalement détruit par le mal. « Chaque homme peut contribuer à corrompre non seulement une nature qui lui appartient personnellement, mais également celle qui appartient à tous. Cela indique une responsabilité de l'homme envers la nature, où est impliquée une responsabilité envers le prochain. L'exigence de cette responsabilité montre qu'elle est fondée dans une responsabilité face à une personne suprême, qui est le Créateur de la nature et des hommes » (*ibid.*, p. 324). Cette responsabilité, fondée sur le lien ontologique de la création à Dieu, n'invite pas seulement l'homme à travailler la création, à la façonner comme lieu où s'accomplit le salut de l'humanité, elle lui rappelle aussi que la nature est destinée également à participer à cet accomplissement. Responsabilité et solidarité sont données à l'homme dans l'acte créateur; comme la création elles ont leur source dans le Créateur.

Tant l'origine de l'homme que sa finalité, tant son être propre que sa structure relationnelle et solidaire du cosmos sont en Dieu. « Le salut et l'achèvement de l'homme se reflètent sur toute la nature et dépendent aussi d'elle. (...) Toute la nature est destinée à la gloire que les hommes recevront dans le Royaume, mais maintenant déjà elle ressent les effets de la paix et de la lumière qui irradient de l'homme saint. La gloire du Christ sur le Mont Thabor a recouvert aussi la nature » (*ibid.*, p. 324-325).

Cette interdépendance entre l'homme et le cosmos ne se joue pas seulement au niveau des éléments créés et mis à la disposition de l'humanité, elle intervient aussi dans la manière dont ces éléments sont construits et mis en relation, dans ce que l'auteur appelle leurs 'synthèses naturelles'. « La nature, don de Dieu, se renouvelle constamment, de manière propice à l'existence humaine, sans s'épuiser jamais dans ce mouvement de renouvellement et de fertilisation » (*ibid.*, p. 325). C'est ici qu'intervient un élément déterminant de la relation de l'homme à la nature, différente de celle qui régit les rapports nature-animaux: il s'agit de la maîtrise. « L'homme se révèle comme maître de la nature, et la nature comme une réalité maléable, contingente et adéquate à l'imagination créatrice de l'homme. C'est ici que s'inscrit le rôle important de la pensée, de l'imagination et du travail humains » (*ibid.*, p. 326). D'emblée le Père Stăniloae pose le travail dans un rapport positif à l'homme et à la création, et non pas comme une conséquence fâcheuse de la chute, ni comme une réalité malheureuse et inévi-

table. Il y a dans la *Théologie dogmatique orthodoxe* des pages d'une grande beauté sur la valeur de l'activité humaine, sur la force de son intelligence et sa soif de connaissance qui, si elles sont utilisées pour manifester cette double solidarité des hommes entre eux et face au cosmos, sont comme l'écho du grand acte d'amour par lequel Dieu créa cieux et terre. Le labeur humain « porte le signe de l'amour entre les hommes, et par son caractère fatigant, ascétique, il spiritualise les hommes et les fruits que leur donne le cosmos » (*ibid.*). Cette revalorisation du travail est fondée sur le lien qui existe entre l'acte créateur de l'homme et celui, unique et parfait, de Dieu. C'est de la puissance créatrice de Dieu que l'homme tient sa propre puissance créatrice mais limitée sur la nature.

On sent chez notre théologien le désir d'entamer un dialogue avec le monde scientifique et technique, non pour en limiter le pouvoir, mais pour lui restituer son origine et lui rappeler sa finalité: être l'expression de notre reconnaissance amoureuse face au don amoureux de Dieu, et être intégré dans l'harmonie de la création cosmique et humaine. Alors que l'humanité se rend compte des dangers d'une science qui se fonde sur elle-même, qui a rompu ce lien harmonieux avec la création cosmique, ces lignes sont d'une actualité brûlante en Orient et en Occident, dans les pays à haut niveau technique comme dans ceux qui sont au début de leur industrialisation. Si notre auteur affirme que « la nature se dévoile comme une réalité plastique qui peut être en principe modelée à l'infini par la conscience, et être intégrée totalement au contenu de cette conscience inter-humaine et amoureuse », il relève cependant que des limites, certes mobiles, nous sont données par Dieu lui-même, dans son acte créateur, et que ces limites nous sont utiles, car par elles Dieu « nous aide à croître spirituellement, à mettre un frein à notre égoïsme par le soin que nous devons prendre de partager fraternellement, avec les autres, les ressources limitées du monde, de donner aux autres aussi la possibilité de se développer. Dieu nous rend aujourd'hui encore plus solidaires les uns des autres, et ainsi nous pousse à croître spirituellement par le travail et le sacrifice. C'est un nouvel ascétisme... » (*ibid.*, p. 327-328).

Pour le père Stăniloae l'essence de la recherche scientifique est donnée dans l'acte créateur initial. Ce qui lie les éléments entre eux et à Dieu, ce qui est à la source de toute matière et qui permet toute construction et toute synthèse, c'est le don de Dieu. L'interdépendance entre les hommes et la nature doit « être maintenue en son essence, non seulement au niveau des éléments mais aussi à celui de leurs synthèses naturelles. Car ces synthèses sont justement fertiles, et non statiques ou stériles. Elles sont dans un état de fertilité ininterrompue, produisant à l'humanité le moyen de son existence » (*ibid.*, p. 325).

Comme nous allons le voir pour l'espace et le temps, créations de Dieu, le Père Stăniloae cherche à rendre à la nature et au travail créateur de

l'homme leur origine et leur finalité. Le monde a été créé par l'amour de Dieu pour l'homme, afin que l'homme puisse témoigner de l'amour intertrinitaire de Dieu et s'en réjouir. La finalité de cette création, nous l'avons vu, est sa déification, la communion totale avec son Créateur; et le labeur humain s'inscrit comme témoignage de la participation de l'homme à ce projet. La nature n'est pas étrangère ou hostile à l'homme, elle ressortit au même acte créateur, et participe de la même harmonie qui présidèrent au matin de l'être humain.

Don de Dieu aux hommes, le monde cosmique n'appartient pas à l'humanité, comme l'humanité ne s'appartient pas à elle-même. L'un et l'autre sont issus de Dieu et lui appartiennent. En relevant le caractère donné du monde, le théologien roumain met en évidence la maîtrise totale de Dieu sur l'humanité et sur l'univers, et montre que l'homme « n'est pas l'ultime et absolue réalité. Le monde est nécessaire pour l'homme, non seulement parce qu'il fallait qu'il lui soit donné, mais parce que l'homme a besoin de l'offrir à son tour pour sa croissance spirituelle » (*ibid.*, p. 340). C'est la vocation éducative du monde. Recevoir pour donner. Dans ce mouvement, l'homme ne perd rien, car le monde n'a pas son sens en lui-même, sinon comme offrande de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu. En offrant ce qu'il a reçu, l'homme s'enrichit car il entre en dialogue, dans un dialogue accompli où le don de l'un devient le don de l'autre; le don offert devient unique et commun aux deux partenaires du dialogue; il devient moyen de communication et porteur de l'amour de celui qui donne et de celui qui a donné. Il est signe et moyen d'une croissance spirituelle, car « il a été enrichi par la vie que se communiquent les personnes à travers l'amour manifesté par le don qu'elles se sont fait; ainsi les personnes se donnent elles-mêmes et, par cela, le don croît spirituellement » (*ibid.*, p. 341).

Ce don réciproque est possible par l'amour, et l'amour nous est donné avec la liberté. Nous sommes libres de recevoir les dons de Dieu, libres de les offrir à notre tour et libres également de les transformer, de les enrichir, de les « combiner à l'infini ». Le travail de l'homme peut être ainsi non seulement l'expression de son amour pour Celui dont il a tout reçu, mais aussi celle de sa liberté de répondre à cet amour. La fatigue même, issue du labeur, est transfigurée; elle n'est pas la conséquence d'une malédiction, mais le sceau d'un plus grand amour. « Dieu désire que l'homme se fatigue, pour valoriser de son empreinte les dons reçus et les transformer en offrande humaine » (*ibid.*, p. 342).

Donner le monde à l'homme n'est pas l'ultime projet de Dieu. Il s'agit de bien plus: que l'homme reconnaisse à travers ce don le Dieu qui s'offre et qu'à son tour il se reconnaisse comme offrande, lui-même et tout ce qu'il peut produire. Par le don du monde, Dieu tient à se faire connaître lui-même au-delà de ce qu'il offre. Lorsqu'il propose à l'homme l'un ou plu-

sieurs de ses dons, il s'offre lui-même et désire être reconnu par l'homme à travers son don.

Cette reconnaissance ne va pas d'elle-même. Il est vrai que le caractère pénible du travail humain est lié à la connaissance ambiguë de Dieu, exprimé par la relation faussée de l'homme à son Créateur. C'est ce qu'explique le mythe de l'arbre de la connaissance du bien et du mal et des suites que vécurent les hommes après en avoir mangé le fruit. Or le Père Stăniloae lie ce qui est dit dans ce texte vétéro-testamentaire avec la croix et le sacrifice du Christ. Lorsque l'homme ne comprend pas qu'il est appelé à offrir ce qu'il aime à Celui qu'il aime, « le don lui est ôté, même sans sa volonté, pour qu'il se rende compte que le donateur est bien plus que le don ». C'est là que se trouve la croix, affirme-t-il. Bien souvent il arrive que l'homme s'arrête au don reçu et en oublie la source. Dieu lui tend alors une croix, et vient à l'homme la souffrance de la part du monde. L'homme veut devenir possesseur absolu des dons; il se les accapare et reste dans cet état sans pouvoir, ou vouloir, passer au delà de ce qu'il croit posséder de lui-même. La souffrance, comprise comme parole de Dieu, le pousse alors à se détacher du monde, à voir que le monde est don de Dieu. De fait l'homme a l'illusion d'être possesseur, en réalité il ne possède rien car il n'a pas désiré trouver la source de tout don. La croix nous fait renoncer au monde comme la réalité, ou comme la propriété absolues; elle nous libère de ce que nous avons reçu, en le transfigurant de possession en offrande. Elle nous donne de voir le donateur à travers le don. Cette croix est inévitable, et si nous ne l'acceptons pas de nous-mêmes elle nous est imposée. « Quand nous ne comprenons pas cela le don lui-même nous est ôté, sans notre volonté, pour que nous nous rendions compte que le donateur est plus que le don. Sur le monde et sur notre propre vie se dresse cette croix. Lorsque nous ne voyons plus Dieu par la croix acceptée, en ne dépassant pas le monde et notre vie dans l'amour de Dieu, alors Dieu se rend transparent à nous par la croix imposée » (*ibid.*, p. 342-343).

Ainsi tous les biens que Dieu nous a donnés s'acquièrent à travers la croix. « En se détachant des dons l'homme trouve Dieu, qui est infiniment plus que tous ses dons. La croix par laquelle l'homme se détache d'eux et le tombeau de l'oubli où ils disparaissent, conduisent l'homme à la résurrection » (*ibid.*, p. 343). Libéré de ces dons qui le retiennent au monde l'homme entre dans « la contemplation directe du Logos (...), source qui circonscrit tous les dons et est infiniment plus vaste qu'eux. (...) Dans ce sens saint Paul déclare: « le monde est crucifié pour moi, comme je le suis pour le monde » (Gal 6,14). Le monde n'a plus rien qui m'attire à lui, et en moi il n'y a plus rien non plus qui me pousse vers le monde. L'esprit est entièrement satisfait par la communion avec Dieu, qui est Personne, et non par les choses. Elles n'ont qu'à être le milieu transparent de Dieu comme Personne, signes de son amour. Lorsque Dieu est lui-même en face de moi, je n'ai plus besoin

de signes. La communion avec Dieu comme Personne comble la présence des choses» (*ibid.*).

S'il nous est demandé de faire offrande à Dieu de ce que nous avons reçu, il nous est aussi demandé d'en faire offrande aux hommes. Ce même détachement nous est requis face aux hommes: dépasser ce qu'ils nous offrent, s'en libérer, pour les rencontrer eux-mêmes dans la communion de l'amour. «Les biens donnés sont destinés à servir la communion interpersonnelle et à être dépassés par cette communion» (*ibid.*, p. 344). Le Père Stăniloae termine ces pages splendides sur la croix par une perspective éthique: ce qui est donné à l'homme ne l'est pas seulement pour que l'homme crée un dialogue personnel avec Dieu, mais pour qu'il s'humanise, ce qui ne peut se faire que par, et dans, la communauté humaine, et dans la conscience que tous les dons lui sont offerts par Dieu et pour l'usage de tous. «Les limites de ces dons, mises en relief surtout de nos jours, montrent que l'offrande, le sacrifice, la croix et la conscience de ces limites ne sont pas seulement une condition de croissance spirituelle pour la vie des siècles, mais aussi une condition de cohabitation des hommes sur la terre» (*ibid.*, p. 344-345).

Le temps

Selon les critères du monde, qu'il soit occidental ou oriental, le temps et l'espace n'ont de valeur que par rapport à ce qu'ils permettent de produire. En eux-mêmes ils n'ont ni prix, ni sens, ni finalité, car ils n'ont pas d'origine. Notre auteur cherche à la leur rendre. On perd ou on gagne du temps en fonction de ce qu'on organise, fabrique ou construit. Bien plus, quelle que soit la masse des choses produites ou l'importance des relations tissées, le temps file inexorablement et donne l'impression d'être le signe négatif qui vient colorer de rouge l'addition finale. La division du temps dans le monde répond à cette même préoccupation excessive de produire; l'écoulement des années, des mois ou des jours est bien souvent calculé par rapport à la quantité de choses produites et qualifié par la valeur de cette production. Le temps de repos est fonction du temps de travail, il y a subordination, état d'infériorité, alors que dans l'harmonie qui présidait à la création l'un et l'autre étaient compris dans une plénitude dont la finalité était l'adoration du Créateur.

Devant cette constatation la pensée de notre auteur sur l'éternité de Dieu m'apparaît renouvelante et porteuse d'espérance. Il refuse ce qu'il appelle «les deux fausses éternités»: celle d'une substance immuable (Parménide) et celle d'un devenir continu (Hegel). Il fonde l'éternité dans la vie interpersonnelle de la Trinité: «la Trinité des Personnes parfaites est la plénitude. Elle explique tout, demeure éternellement inaltérée dans son amour, or l'amour c'est la vie» (*ibid.*, p. 174). Il poursuit: «Seule cette acception de

l'éternité rend possible la compréhension du temps et de son rapport à lui. L'éternité dans ce sens vrai ne peut être considérée comme irréconciliable avec le temps, mais pas non plus comme identique à lui. (...) L'éternité divine, comme plénitude de vie, dialogue de l'amour interne et consommé des sujets trinitaires (...) porte en elle la possibilité du temps et le temps porte à son tour celle du partage de l'éternité. (...) Saint Maxime le Confesseur déclare: les raisons du temps sont en Dieu» (*ibid.*, p. 177).

Le temps n'est donc plus opposé à l'éternité. Il n'en est pas l'accomplissement, mais trouve sa source dans le mouvement que vit la Trinité; il n'existe pas dans la totale communion des Personnes trinitaires mais s'explique par leur perfection. Fondé sur l'éternité de cette vie trinitaire il acquiert une dimension tout autre, sa définition n'est plus donnée par ce qu'il permet de produire, mais par la manifestation de l'amour divin et la manière dont l'homme y répond. C'est dans le temps que les saints peuvent avoir un avant-goût de l'éternité. C'est parce que l'homme est créature de Dieu qu'il a besoin du temps pour pouvoir, avec l'aide divine, y inscrire le cheminement de sa réponse à l'offre de Dieu. Le terme de cette route est «le huitième et premier jour, unique et éternel, vision immaculée et resplendissante de Dieu».

Nous pouvons ainsi préciser la finalité du temps, après en avoir tenté une définition. L'amour est l'offre de soi à l'autre, dans le respect entier de l'altérité des partenaires. Il est aussi l'attente de l'offre réciproque comme réponse au don premier. Lorsque offre et réponse coïncident dans un même élan, alors toute attente disparaît, tout espace temporel se dissout dans une unité immédiate. La finalité du temps est donc de permettre à l'homme de tendre vers une réponse complète à l'offre de son Dieu. Cela ne sera réalisé que lorsque nous serons «divinisés entièrement par la grâce», précise le théologien, car par sa seule nature l'homme est «limité mais aussi capable de se dépasser (...). Ainsi sommes-nous autant temporels que liés à l'éternité et tendus vers elle» (*ibid.*, p. 183).

Le temps vécu dans cette perspective n'est pas cet écoulement tantôt monotone, tantôt menaçant des jours et des heures; il est le lieu de la croissance de l'amour humain pour Dieu et celui de la manifestation aux hommes de l'amour divin. Parce que Dieu aime et accepte les créatures telles qu'elles sont, il aime et accepte le temps où elles vivent. L'attente du Dieu éternel montre bien quelle est la relation entre l'éternité et le temps. «L'éternité est autant dans le temps qu'au-dessus de lui» (*ibid.*). La distance qui demeure entre Dieu et l'homme est bien réelle mais elle se situe dans le cadre de l'amour donc de l'éternité divine.

Nous arrivons ici à ce que le Père Stăniloae appelle la «kénose volontaire de Dieu», sa descente dans le monde, simultanée à sa vie trinitaire éternelle. Cet abaissement s'exprime par la longue patience de Dieu qui sait, pour l'avoir créé, que le monde peut devenir toujours plus le lieu de la

réponse de l'homme et de la manifestation de la puissance divine. En Dieu la joie de l'amour trinitaire cohabite avec l'attente de la réponse humaine et 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, je souperai avec lui et lui avec moi » (Ap 3,20).

L'avenir prend une coloration nouvelle: il n'est plus cet inconnu contre lequel nous essayons, vainement, de nous assurer ou de nous défendre, mais il est, comme le présent et le passé, qualifié essentiellement par la manifestation de l'amour divin et la croissance de notre réponse à ce don. Certes la manière dont nous vivons le temps a son importance, mais nous pouvons le vivre libérés de l'avenir parce qu'aimés par Celui qui s'offre d'abord comme ami des hommes.

Le présent reçoit donc une autre qualification en ce sens qu'il est le lieu où se jouent l'offre de Dieu et la réponse humaine. « Le moment présent est un moment tendu vers le futur, il n'est pas exclusivement présent. (...) Cela ne signifie pas qu'il ne nous faille pas travailler en chaque instant. Mais chaque acte, même immédiat, est dirigé vers le futur, tendu vers lui; et nous sommes vivants seulement lorsque nous sommes tendus vers le futur par l'acte présent. Si nous voulons rester ce que nous sommes, nous mourons dans une vie qui s'épuise à chaque instant » (*ibid.*, p. 188). Le temps est cet élan, ce saut vers une plénitude par-dessus ce qui est menacé de mort. C'est la fuite hors d'Egypte, à travers le désert du Sinaï, vers le pays de la Promesse. L'éthique qui résulte de cette attitude est celle du sacrifice; on ne peut entrer chez Dieu qu'en état de sacrifice disent les Pères. Il ne s'agit pas de mortification mais du désir de communier de plus en plus à l'éternité divine, inscrite dans notre temps, et donc de faire mourir ce qui nous en éloigne, en nous et autour de nous. C'est pour cela que le temps implique la plus grande liberté des créatures. Cette liberté est celle du choix, car l'homme peut utiliser le temps pour accroître sa domination sur les autres. Ce faisant « il avance vers la mort car il ne sort pas réellement de lui-même et n'accepte pas de se lancer dans l'intervalle réel qui le conduit à l'autre et, en dernière analyse, au sujet divin. Il ne vit pas le temps comme une mort à ce qui est, ni comme un saut dans l'éternité » (*ibid.*, p. 190).

Il n'est pas question de nier le temps, mais de le dépasser dans une croissance vers la simultanéité de notre réponse avec l'offre de Dieu. Cette croissance demande du temps et celui-ci trouve son sens s'il est le lieu, l'occasion de ce mouvement vers la plénitude de l'éternité divine. « Nous ne pouvons donner continuellement les réponses adéquates aux demandes qui nous sont adressées sans que passe un certain temps. (...) C'est ici qu'intervient l'importance de l'enseignement des générations passées, du dialogue et des expériences humaines, de la réflexion. (...) Le temps historique forme un tout, un éon qui se déroule et dans lequel les hommes s'influencent les uns les autres, en bien et en mal » (*ibid.*, p. 194).

En Christ la temporalité coïncidera avec l'éternité. Par le Christ Dieu devient accessible aux hommes car en lui la volonté humaine répond parfaitement à la volonté divine. Christ demeure en relation avec la temporalité des hommes, avec leurs désirs et leurs refus, car il dialogue avec le Père pour les hommes. « L'incarnation du Logos divin, le fait qu'en lui coexistent le dépassement de l'espace temporel entre l'homme et Dieu et le lien aux hommes temporels, cela montre la relation interne qui existe entre la temporalité humaine et l'éternité divine » (*ibid.*, p. 197). Bien que le Christ soit au-dessus de tout espace temporel il vit aussi cet intervalle. En ce sens il s'offre comme sacrifice parfait, non qu'il en ait besoin pour lui-même, mais à cause de ce fossé qui nous sépare de Dieu son Père. Reprenant le commentaire d'Origène sur la parole du Christ: « Je ne boirai désormais plus de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où j'en boirai du nouveau avec vous dans le Royaume de mon Père » (Mt 26,29), le Père Stăniloae écrit: « s'approchant du Père devant l'autel et offrant son sacrifice pour nous, le Christ ne boit pas le vin de la joie, car il souffre jusqu'à présent de l'amertume de nos péchés (...). Le Christ ne sera dans la joie parfaite que lorsque tout son corps le sera » (*ibid.*, p. 197-198).

Ainsi sans qu'il y ait confusion le temps est solidaire de l'éternité. « L'éternité est l'origine et la perspective du temps et la force qui l'attire à elle. A la fin l'éternité dépassera le temps et lui donnera sa qualité » (*ibid.*, p. 198).

L'espace

Au sujet de l'espace, il est banal de dire qu'il témoigne d'un paradoxe étonnant: plus les distances physiques entre les être humains sont réduites et plus le fossé qui les sépare semble augmenter. Cela non seulement sur le plan spirituel, mais tout autant dans les domaines technique, économique ou politique. Nous avons d'une part une connaissance grandissante des autres points du globe, de la réalité qu'y vivent les hommes, de leurs richesses et de leurs besoins, mais d'autre part cette connaissance même crée en nous un sentiment d'impuissance face à l'écart qu'elle révèle et cristallise. Compris dans ce sens, l'espace est radicalement opposé à l'omniprésence divine.

Pour notre théologien l'espace trouve son fondement dans la vie supra-spatiale des Personnes divines. « Dieu, sujet apophatique au-dessus de toute composition, est supra-spatial. Mais un sujet accompli ne peut être en communion parfaite qu'avec d'autres sujets suprêmes, infinis. C'est là justement que se trouve, en Dieu, la possibilité de l'espace, en ceci que la différence existant entre les Personnes divines rend possible l'altérité des personnes finies. (...) Comme ces personnes finies ne sont pas, dès l'origine, dans une

communion accomplie entre elles et avec Dieu, la distance qui les sépare de cette perfection prend la forme de l'espace, comme l'intervalle prend celle de la durée temporelle. Ainsi l'espace est la forme que prend la relation entre le Dieu supra-spatial et infini et les personnes limitées, forme qui rend possible le mouvement de ces créatures entre elles et vers Dieu, dans la mesure où Dieu ne peut être trouvé en dehors de la relation à l'autre» (*ibid.*, p. 199-200).

L'espace, l'altérité et la communion des hommes sont donc fondés dans le Dieu trinitaire. Leur liberté aussi. Dieu a créé les êtres humains et les a habillés de chair «pour faire des formes matérielles un moyen de spiritualité et donc des images d'une beauté visible. Ces sujets habillés de corps matériels ont besoin d'une existence environnante, donc d'un espace (...), d'un large espace de liberté» (*ibid.*, p. 200). Comme le temps, l'espace est offert aux hommes pour leur liberté, celle de s'approcher ou de s'éloigner les uns des autres et de Dieu. L'espace ainsi fondé sur la Trinité devient lieu de communion. Il n'est plus un unique lieu géométrique et divisible que l'homme doit vaincre matériellement, son caractère infini n'est pas lié à l'insuffisance des connaissances scientifiques de l'homme mais à sa participation à l'aspatialité du Dieu supra-spatial. L'espace participe à l'infini de Dieu non pas de lui-même mais parce que les créatures qui y vivent peuvent être l'image visible de la Trinité, et ainsi deviennent, en un certain sens, présentes à tout l'espace ou sont même au-dessus de lui. Tant l'origine, que l'unité et la finalité de l'espace sont fondées dans la Trinité. L'insistance de l'auteur sur ce fondement trinitaire montre l'importance qu'il attache à la notion de communion humaine. Il refuse catégoriquement toute perspective individualiste, précisant qu'une personne solitaire n'aurait besoin ni d'espace ni de temps.

Comme celle du temps, la finalité de l'espace est de permettre à l'homme de répondre à l'offre amoureuse de Dieu. «Si le temps est la durée entre l'appel de Dieu à l'amour et la réponse humaine, l'espace est la distance liée à cette durée. (...) Les deux représentent le fossé entre le monde et Dieu, et en même temps ils sont donnés par Dieu comme distance à franchir» (*ibid.*, p. 202). Dieu lui-même est présent dans cet espace spatio-temporel, il est un pont éternellement jeté entre lui et les hommes. Dans cette perspective si le temps est appelé à disparaître, l'espace, lui, sera au contraire comblé. Pour atteindre à cette perfection il est besoin d'une force intérieure: «la vitesse extérieure ne peut conduire rapidement à quelqu'un, car si nous n'avons pas vaincu la distance intérieure, nous passons rapidement à côté de la personne que nous avons atteinte» (*ibid.*, p. 203). Paradoxalement le temps et l'espace sont les éléments nécessaires pour atteindre l'autre, car pour cette rencontre il faut avoir du ... temps. Il ne s'agit pas de nier le temps ou l'espace, de les éviter mais de les utiliser spirituellement, pour qu'ils deviennent lieu et moyen de communion. «Le temps et l'espace nous sont donnés

comme chemin inévitable vers l'éternité et l'infini de la vie en Dieu. Ce sont des cadeaux divins dont nous ne pouvons nous dispenser. Dans les moments de communion totale, dans la contemplation aimante et absorbante du mystère de l'autre — mystère au-dessus de tout espace, infini et inépuisable — l'espace est comblé, avalé» (*ibid.*, p. 204).

Mais l'espace peut, lui aussi, être employé par l'homme pour «augmenter les distances extérieures insignifiantes (...) en gigantesques distances intérieures» (*ibid.*, p. 207). C'est là le «grand abîme» (Lc 16,26) séparant le riche du pauvre Lazare dans le sein d'Abraham. Il y a donc pour l'homme une grande responsabilité, celle d'être un lien, «l'anneau qui lie les parties du monde et de l'espace» (*ibid.*, p. 208). C'est surtout, précise l'auteur, par sa raison que l'homme est l'anneau du monde. Mais il faut que cette raison soit purifiée des passions créatrices de divisions. C'est en Christ que se réalise cette unité, Christ «qui a libéré l'activité de la raison humaine de toute passion» (*ibid.*, p. 209). Le Fils de Dieu s'est fait homme parce que l'homme est l'anneau de Dieu unifiant le monde. L'incarnation du Christ dans l'espace comme dans le temps rend Dieu virtuellement proche des hommes et «si nous actualisons par la foi et la purification des passions l'union avec Christ, nous pouvons nous unir en lui à tous les croyants» (*ibid.*, p. 211). Devant Dieu, seul le Christ en tant qu'homme a comblé virtuellement et actuellement tout l'espace, toute distance séparant de Dieu. Mais tant que certains hommes s'efforcent de rester à distance de Dieu, Christ reste lui-même à distance de l'humanité entière. C'est l'abaissement volontaire de Dieu, la souffrance de Celui qui s'offre par amour et se voit refusé. Cet abaissement garantit notre liberté et fonde la qualité amoureuse de notre réponse à l'offre de l'amour divin. «Le dépassement de la distance est une question de liberté et de spiritualité. Lorsque nous n'utilisons ni cette liberté ni cette spiritualité pour combler la distance entre nous et le Christ-Dieu, nous ne les utilisons pas non plus pour combler ce qui nous sépare de nos semblables, à notre grande perte. Reconnaître Dieu en Christ signifie reconnaître l'entière valeur qu'il nous a signifiée par son incarnation» dans le monde, dans le temps et dans l'espace (*ibid.*, p. 212).