

Cristian MOISUC\*

## Philosophie et théologie – une synthèse patristique\*\*

(Hans Urs von Balthasar, *Liturgia cosmică. Lumea în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Iași: Editura Doxologia, 2018, traducere din limba germană de Pr. Alexandru I. Roșu, 474 p.)

La maison d'édition Doxologia ne se dément pas lorsqu'il s'agit de faire connaître au public roumain des œuvres fondamentales de l'exégèse patristique dédiée aux Pères Grecs.

Dans sa collection *Patristica*, la série *Etudes* (car il y a aussi une série *Traductions*, très active), elle a fait paraître la traduction d'un chef d'œuvre dédié à saint Maxime le Confesseur, à savoir la deuxième édition (celle de 1961) de *Kosmische Liturgie* de Hans Urs von Balthasar. Cette traduction faite par le prêtre Alexandru I. Roșu (né à Iași, en 1981), fin connaisseur de l'allemand, de saint Maxime et de Heidegger (ce qui est, il faut le dire, une performance!), rend accessible aux lecteurs roumains cette grande œuvre d'exégèse dédiée à saint Maxime le Confesseur. D'ailleurs, la maison d'édition Doxologia a consacré beaucoup d'effort à faire traduire en roumain des ouvrages fondamentaux ayant rapport à l'œuvre ou à la personne de saint Maxime le Confesseur. Faisons mention uniquement de deux ouvrages plus récents comme *Saint Maxime le Confesseur, Médiateur entre l'Orient et l'Occident* (1998) et *Saint Maxime le Confesseur* (2003), de Jean-Claude Larchet.

Cette fois-ci, la traduction du monumental volume de von Balthasar est triplement importante:

- tout d'abord, parce qu'il s'agit de l'édition de 1961, révisée et augmentée par l'auteur lui-même. Ainsi, à l'ancienne édition de 1941, Hans Urs von Balthasar avait ajouté deux traductions (*La Mystagogie* et les *Centuries sur l'amour* et des *Centuries gnostiques*) et une étude dédiée aux *Scholies* faites aux œuvres de saint Denys l'Aréopagite. Même si le traducteur roumain n'a pas (re)traduit en roumain, pour des raisons bien détaillées dans sa note (p.19-21) ces traductions en allemand, le volume en roumain n'en pâtit pas, parce que le public roumain dispose déjà des traductions classiques de la *Mystagogie* et des *Centuries* de saint Maxime faites par le Père Dumitru Stăniloae. En

---

\* Lecturer, PhD, Department of Philosophy, "Alexandru Ioan Cuza" University, Iasi, Romania; email: cristian.moisuc@uaic.ro

\*\* **Acknowledgement:** This work was supported by a grant of the Romanian National Authority for Scientific Research, CNCS-UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.1-TE-2016-0259, within PNCDI III.

même temps, le traducteur a décidé, vu le haut degré de complexité philologique (en allemande, grec et latin à la fois) de ne traduire ni l'étude qui ouvre, dans l'édition allemande, les *Centuries gnostiques*. Ce bijou d'acribie philologique, comme affirme le traducteur, le fait surtout un instrument de travail pour les patrologues et les philologues classiques, et son importance pour le public large serait quasi-nulle. Par contre, le Père Roșu a bien choisi de traduire l'étude sur les *Scholies* faites aux œuvres de saint Denys l'Aréopagite (que von Balthasar avait publiée comme article séparé en 1940), qui se présentent actuellement comme un mélange (sans aucune possibilité actuelle de distinction) entre scholies de saint Maxime lui-même et les scholies de Jean de Scythopolis :

- ensuite, parce que l'œuvre de von Balthasar est la première à parler ouvertement de l'esprit *synthétique* de saint Maxime le Confesseur. Aujourd'hui, les lecteurs de saint Maxime sont habitués avec l'idée de *médiation* (Jean-Claude Larchet), qui régit l'œuvre de cet auteur patristique, mais ce fut von Balthasar, le premier, qui parla d'une réelle synthèse chez Maxime le Confesseur, à tous les niveaux de sa pensée.

- en fin de compte, parce que le Père Dumitru Stăniloae, au cours de son travail de traducteur aux œuvres de saint Maxime, a eu sous les yeux le livre de von Balthasar, dans les deux éditions: la première, dans les années 1940, lors de la traduction des *Centuries* et des *Réponses à Thalassios* et la seconde, dans les années 1980, lors de la traduction de l'*Ambigua* et des *Epîtres*. Ainsi, un fil rouge philologique, théologique et philosophique relie les trois auteurs (saint Maxime, von Balthasar – son commentateur et le Père Stăniloae – son traducteur): bon nombre de termes maximiens ont été traduits en roumain et surtout interprétés par le Père Stăniloae à la lumière de la lecture qu'il faisait de la *Kosmische Liturgie*. Certes, le vocabulaire de la théologie roumaine moderne doit tout aux traductions du père Stăniloae et, une fois que le public roumain a accès à l'œuvre de von Balthasar, on possède un paysage conceptuel complet qui favorise au maximum la bonne compréhension de l'œuvre de saint Maxime. Il est indéniable que d'énormes difficultés surgissent lorsque le traducteur se voit obligé de prendre des décisions terminologiques non sans risques (par exemple: est-il possible de traduire un concept de von Balthasar de 1961 à l'aide d'un terme utilisé par le Père Stăniloae dans les années 1940? faut-il re-traduire, par la filière von Balthasar de 1961, un terme que le Père Stăniloae avait déjà forgé dans les années 1980? comment éviter le poids trop « heideggérien » ou même « hégélien » de certains termes que von Balthasar emploie lors de son commentaire à saint Maxime?), mais le mérite du traducteur est d'autant plus grand qu'il s'est décidé de ne pas imposer une *seule* solution, laissant le texte évoluer dans *deux* registres (celui du commentateur allemand et celui du théologien roumain). En plus, connaisseur solide (même s'il décline modestement cette qualité)

du vocabulaire heideggérien, le Père Roșu a su faire les bons choix pour rendre dans un roumain accessible la technicité des termes allemands que von Balthasar reprend à Heidegger (surtout dans le registre de l'être). Pour un lecteur allemand, le perpétuel balancement entre *das Sein*, *das Seiendes*, *das dasein*, *die Existenz*, *das Wesen*, *die Wesenheit* peut sembler normal et sans problèmes, mais pour un lecteur roumain, cela frise l'incompréhension. Redisons-le, le savoir-faire du traducteur apporte une clarté (une fois n'est pas coutume!) quasi-cartésienne dans la forêt où foisonnent les sonorités heideggériennes des concepts grâce auxquels von Balthasar commente les subtilités abyssales de la théologie de saint Maxime.

L'œuvre de von Balthasar a le mérite de souligner à quel point le travail de saint Maxime a été non seulement un effort de *synthèse christologique* (c'est le motif central de l'œuvre), mais aussi de *re-sémantisation* des concepts qu'il reprend à la tradition théologique d'avant lui.

La traduction roumaine de la *Kosmische Liturgie* se présente structurée sur 7 chapitres (dont une *Introduction*) et une *Annexe*. Dans l'*Introduction*, le sous-chapitre intitulé *La synthèse* présente l'idée-maitresse de von Balthasar: saint Maxime n'est pas un auteur qui aurait « ramassé » différentes « sources » patristiques, mais un génie théologique et philosophique en même temps qui a su « ouvrir l'un envers l'autre » cinq ou six mondes spirituels (p.68) qui, de son vivant, semblaient déjà réciproquement cloisonnés. En théologien contemplatif et philosophe de formation aristotélique (mais non pas aristotélien!) à la fois, en mystique de tradition aréopagitique et moine de sensibilité évagrienne en même temps, saint Maxime a su dépasser les dangers conceptuels et spirituels de l'origénisme et de lutter contre le monophysisme et du monothélisme, afin de défendre jusqu'au martyre la doctrine chalcédonienne des deux natures et des deux volontés dans le Christ.

C'est avec acuité que von Balthasar remarque chez saint Maxime « la stéréotypie géométrique des concepts », due à « la précision presque exagérée » (p.73) qui le fait bien distinguer entre le sens orthodoxe, chalcédonien, et le sens dangereux (hérétique) des formules théologiques utilisées en son temps qui décrivent non seulement la personne et l'œuvre du Christ, mais aussi le legs patristique antérieur (Evagre, Origène, saint Grégoire de Nysse, saint Denys, saint Cyrille et autres). L'interprétation maximienne, toutefois, n'est jamais un pur jeu intellectuel, car le saint reste toujours guidé par sa formation mystique et ascétique. La parfaite connaissance des Ecritures vient renforcer un *mode de vie*, non seulement une *manière de penser*, et c'est lors de la grande dispute avec Pyrrhus que des surprenants extraits de l'Ecriture viennent soutenir les fines interprétations de saint Maxime.

La *synthese*, qui opère au niveau cosmologique (chapitre IV), humain (chapitre V), christologique (chapitre VI) et spirituel (chapitre VII) n'est pas une structure intellectuelle qui imposerait, de force, une réconciliation des

contraires, mais une *matrice christologique* qui se réplique à tous les niveaux de la création, de l'Univers en tant que tel à la créature la plus humble.

Ainsi, *L'Incarnation du Christ* (qui se déploie à trois niveaux: dans la lettre de Ecriture, dans les *logoi* ou *raisons* des choses et dans la chair humaine) devient, dans la pensée de saint Maxime, une norme d'interprétation et de compréhension de toute l'Ecriture en tant que parole de Dieu, y compris des lieux les plus obscurs et les plus difficiles, comme on lit dans les *Centuries gnostiques*, I, 66. L'*en-soi* des choses créées est donc vu comme *l'être-dans-et-par-le-Christ*, un nouveau mode d'existence où la synthèse hypostatique Dieu-Homme, exprimée dans la formule *tantum-quantum* (*autant* Dieu s'est fait homme, *autant* l'homme a été divinisé) permet de dépasser les dualités d'inspiration origénienne qui avaient secrètement soutenu le monophysisme.

Au niveau philosophique, la *synthèse* maximienne a dû affronter un triple problème (p.57): la tentation implicite de l'origénisme à penser la création comme le résultat d'une déchéance originaire dans la matérialité et la fin du monde comme une restauration intégrale de l'élément spirituel (l'apocatastase); la dangereuse propension évagrienne à penser la contemplation « sans formes et images » comme une préparation à la contemplation de Dieu; l'apparent accent monophysite de la christologie alexandrine qui, par la formule de saint Cyrille *mia physin*, semblait soutenir l'option hérétique pour une seule nature du Christ (p.76).

Prenant appui sur les adverbes que le Concile de Chalcedoine affirmait sous la forme du dogme christologique (*sans confusion* et *sans changement* des natures; *sans division* et *sans séparation* des personnes), saint Maxime a su dépasser toute tentation d'unilatéralisme de la pensée qui, sous prétexte du silence respectueux, viderait la profondeur théologique et dogmatique du Concile (c'était le cas du *Typos* de l'empereur Constance II, en 647, contre lequel saint Maxime reste le seul à s'insurger, après l'exile du Pape Martin Ier et la capitulation du Pape Eugène Ier).

Hans Urs von Balthasar souligne, dans le chapitre sur Dieu, qu'aucune connaissance rationnelle de la Trinité n'est possible chez Maxime. Aucune « trace ontologique » de la Trinité n'est décelable chez saint Maxime (p.120), ce qui fait que sa théologie ne comporte aucune « explication systématique des processus intra-trinitaires, comme dans la théologie scolastique » (p.120). Des lors, aucun « schéma trinitaire » n'est applicable, à partir de la structure ontologique de la créature (donc, aucune *analogia entis* dans le sens latin) et aucune « science divine » du mystère n'est envisageable. A bon droit souligne von Balthasar qu'il n'existe, chez saint Maxime, aucun concept « neutre » et « commun » de l'existence ou de l'être qui puisse décrire proprement et en même temps Dieu et la créature (p.107). Le mouvement de la pensée doit se contenter des expressions antinomiques sur Dieu qui, en tout cas, ne font que décrire le rapport de Dieu *au monde créé* et non pas Dieu en tant que

Dieu. Cette dialectique de la pensée ne fait que rendre manifeste la limite inhérente de la créature, qui se trouve toujours dans un perpétuel mouvement entre la ressemblance et la dissemblance par rapport à son Créateur dont la nature reste enveloppée dans l'inconnaissance la plus totale (p.108).

Saint Maxime apparaît donc comme un défenseur sans faille de la transcendance divine (p.113) et c'est pour cette raison qu'il s'en tient aux conceptions de saint Denys l'Aréopagite sur la transcendance absolue de Dieu. Le thème du progrès spirituel chez l'Aréopagite est scrupuleusement gardé, mais l'union mystique à Dieu n'abolit pas la différence entre l'homme et Dieu.

Mais s'en tenir à ce moment de la pensée maximienne, quoi souligne, comme toute la patristique grecque d'ailleurs, le caractère inconnaissable de Dieu, s'est faire injustice au moment christologique de sa pensée, et à la dimension *économique* de sa théologie. Hans Urs von Balthasar souligne que chez saint Maxime, comme dans toute la tradition d'avant lui, la révélation de Dieu se fait non sous la forme d'une connaissance spéculative, mais sous le mode de l'Incarnation du Christ, manière paradoxale par laquelle *Dieu se fait homme entier, tout en restant Dieu absolument transcendant*.

Le Christ, la véritable synthèse (le nom du chapitre VI) peut donc être vu comme la quintessence du livre (puisqu'elle constitue le cœur de l'œuvre même de saint Maxime). On a du mal, en tant que chrétien orthodoxe, à accepter l'approche très risquée de von Balthasar, entre saint Maxime et Hegel (p.247) et encore moins d'acquiescer à la thèse (peut être trop simpliste) que la christologie du Confesseur n'est pas innovante (p.248). Si « la grande contribution de saint Maxime consiste dans le choix de la formule christologique comme point crucial pour l'articulation de la vision sur le monde » (p.249), cela n'est pas le signe d'une moindre contribution à la christologie! Balthasar lui-même reconnaît qu'il y a eu des cas dans l'histoire du christianisme où une formule dogmatique a devancé le moment de pleine maturité (ou même de maturation) d'un concept (p.252). Ce fut le cas du Concile d'Ephèse et de celui de Chalcédoine. L'œuvre de saint Maxime, parue à ce moment de « crépuscule des concepts » (p.252) est, comme celle conciliaire, pleine d'intuitions géniales (von Balthasar emploie le mot), mais elle ont longtemps été couvertes par l'apparence de quelques concepts théologiques abstraits. Une de ces intuitions, magistralement révélée par von Balthasar, est que les énormes difficultés rencontrées au cours des controverses théologiques avec les monophysites sont dépassées par saint Maxime par recours à la doctrine trinitaire (p.254). La dispute avec Pyrrhus montre à quel point chez saint Maxime la doctrine trinitaire et l'enseignement sur l'agir historique et salvifique (donc, *économique*) du Christ se complètent et se soutiennent réciproquement. La théologie et l'économie ne sont pas deux versants opposés, mais deux face d'un même mystère divin, le mystère de Dieu trinitaire et le mystère du Dieu fait homme.

Le lecteur appréciera encore les précisions terminologiques et historiques de von Balthasar (p. 258-288) qui permettent de comprendre le véritable caractère innovant (sur le plan terminologique) de la christologie de saint Maxime.

La *synthèse*, qui opère à tous les niveaux (dans l'homme, dans le cosmos, dans l'Eglise, dans le temps) est traitée par von Balthasar sur presque la moitié du livre (p.247-422), son attention se portant sur la manière dont le verbe fondamental du Concile de Chalcedoine (*sozxein*, sauver ou garder) a été le cadre dont la pensée de saint Maxime s'est développée: les cinq grandes synthèses dont parle saint Maxime (entre l'homme et la femme; entre le paradis et la terre habitée; entre la terre et le ciel; entre le sensible et l'intelligible; entre la créature et le Créateur) se font tout en préservant le propre de chaque élément, selon le modèle christologique.

Si on devait résumer ce livre capital pour la compréhension de cette profondeur théologique inégalée qui fut celle de saint Maxime, il suffirait de laisser la parole à l'auteur allemand, qui dit que le Confesseur a reçu et intégré dans son œuvre l'enseignement de l'école d'Alexandrie sur la divinité, tout en lui ôtant les épines spirituelles du néoplatonisme (p.328). Ici et toujours comme chez les Pères de l'Eglise, c'est un concile (celui de Chalcedoine, en l'occurrence) qui a montré au Confesseur le chemin paradoxal de la théologie qui, tout en étant au plus haut point spéculative (pour repousser les hérésies), n'a pas perdu son caractère humble et mystique devant le mystère de la transcendance divine.