NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

134 N° 3 Luglio-Settembre 2012

L'anthropologie de communion du père Dumitru Staniloaë

Sorin SELARU

p. 409 - 423

https://www.nrt.be/it/articoli/l-anthropologie-de-communion-du-pere-dumitru-staniloae-2059

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 134 (2012) 409-423
S. SELARU

L'anthropologie de communion du père Dumitru Staniloaë

I. L'homme et son œuvre

Le père Dumitru Staniloaë, le plus grand théologien roumain, appartient à un peuple qui, sans cesse, a dû réaliser «un difficile équilibre entre son espace propre et sa situation tragique et féconde de carrefour: entre l'Orient et l'Occident chrétiens, l'orthodoxie et la latinité, le monde grec et le monde slave»[1]. Né en 1903 et passé aux cieux en 1993, il appartient aussi à une époque animée d'une théologie dynamique et profonde, toutes traditions chrétiennes confondues: K. Rahner (1904-1984), Y. Congar (1904-1995), H. de Lubac (1896-1991), G. Florovsky (1893-1979) ou bien Vl. Lossky (1903-1958) étant seulement quelques personnalités, parmi beaucoup d'autres, de son temps.

Prêtre marié et professeur de théologie, Staniloaë n'a pas été très gâté par la vie: il perd deux de ses trois enfants, est emprisonné de 1958 à 1963 à cause de ses convictions «spirituelles», doit subir toutes les privations imposées par le régime communiste, et la liste peut continuer… Cependant, malgré cette existence marquée par des moments très difficiles, il réalise une œuvre théologique d'une ampleur considérable[2].

La production théologique de Staniloaë, qui couvre une période de plus de cinquante ans, compte des dizaines de livres et de traductions et des centaines d'études théologiques et d'articles. Dans son œuvre monumentale, il s'est intéressé à presque tous les chapitres qui peuvent constituer l'objet d'un traité de théologie orthodoxe. En outre, il a écrit une dogmatique de l'Église Orthodoxe en trois volumes[3], un traité de spiritualité qui vient de paraître

1. O. CLÉMENT, *Préface* à Dumitru Staniloaë, *Le génie de l'Orthodoxie*, coll. Théophanie, Paris, Desclée, 1985, p. 11.

2. Pour une introduction suggestive sur l'œuvre de Staniloaë, voir SB DANIEL, patriarche de Roumanie, *Préface* à Dumitru Staniloaë, *La théologie ascétique et la mystique de l'Église orthodoxe*, Paris, Cerf, 2011, p. 7-12.

3. D. STANILOAË, *Teologia Dogmatica Ortodoxa (Théologie Dogmatique Orthodoxe)* I, II et III, 2e édition, Bucuresti, IBMBOR, 1996.

en traduction française[4], et une explication de la liturgie orthodoxe[5]. Il est aussi l'auteur de la traduction en roumain de la *Philocalie* (12 volumes entre 1946 et 1992), vaste recueil de textes patristiques centrés surtout sur la prière, choisis avec soin, accompagnés d'amples explications.

Les grands thèmes de son œuvre sont ceux de la foi chrétienne: le monde comme don, sacrement et langage plasticisé de l'amour trinitaire; la déification comme dynamique de la vie divino-humaine communiquée par le Christ dans l'Église; l'Église comme «lieu» ou «laboratoire» où l'on fait l'expérience de la résurrection vers laquelle on avance; la personne humaine comme mystère permanent et nouveauté inépuisable, appelée à la vie éternelle en Dieu; la sainteté comme vocation et accomplissement de l'humain; les dogmes de la foi comme des vérités qui libèrent du déterminisme de la nature déchue et corrompue; la prière comme expérience de la liberté et de l'amour plus fort que la mort et le temps ainsi que l'espace qui séparent les personnes[6].

Quant à son style, il n'est pas linéaire et systématique, mais cyclique, d'où la difficulté de compréhension. De plus, la logique antinomique ou paradoxale, qui ne veut pas séparer les composantes du mystère en préférant plutôt les maintenir en tension, abonde dans ses écrits. La phrase est longue, parfois compliquée, et suit une logique «allemande», mais le vocabulaire, tout particulièrement, dans ses traductions, se distingue à la fois par la beauté sémantique et par la simplicité rustique.

Dans son ensemble, la création théologique du père Staniloaë est fondée sur la valorisation contemporaine de la théologie patristique en recourant aux outils fournis par les philosophies de son temps. Pour cette raison, il est à classer parmi les autres théologiens orthodoxes de la «néopatristique»[7], que sont Vl. Lossky, G. Florovsky, J. Meyendorff ou P. Nellas.

Un des ressorts important à l'origine de son immense création théologique serait à chercher dans la mise en opposition de la théologie dialectique qu'il avait connue pendant ses études en

---

4. ID., *Théologie ascétique et mystique de l'Église orthodoxe*, Paris, Cerf, 2011.

5. ID., *Spiritualitate si comuniune in Liturghia ortodoxa (Spiritualité et communion dans la Liturgie orthodoxe),* Craiova, Mitr. Olteniei, 1986.

6. Cf. Mgr DANIEL, *Postface* à *Parintele Dumitru Staniloaë, Biobibliografie (Le père D. Staniloaë. Biobibliographie)*, Iasi, Trinitas, 2004.

7. On appelle «néopatristique», parfois de façon péjorative, parfois en toute honnêteté, le mouvement théologique du XX^e^ siècle qui a voulu sortir la théologie orthodoxe de sa captivité scolastique, en la recentrant sur la théologie des Pères de l'Église, expliquée et approfondie pour une facile compréhension contemporaine.

Allemagne, et de la théologie de Grégoire Palamas[8], auquel il consacre en 1938 un de ses premiers livres: *La vie et l'enseignement de S. Grégoire Palamas*. Sa réflexion est à cet égard révélatrice: «dans la théologie dialectique, j'ai trouvé [affirme-t-il] l'image d'un Dieu séparé et distant, tandis que, dans la théologie de Palamas, j'ai trouvé un Dieu qui vient à l'homme, qui se communique par ses énergies, tout en restant incommunicable dans son être»[9].

En suivant constamment cette ligne, notre auteur veut donner à la théologie un fondement spirituel, et articuler dans une synthèse cohérente la théologie et la spiritualité. Son œuvre peut être considérée, de ce fait, dans la ligne d'un approfondissement spirituel, comme le développement d'une théologie de l'amour capable d'arracher l'humanité d'aujourd'hui à sa solitude angoissée, «un amour créateur qui jaillit du cœur même du mystère trinitaire», comme le dit Olivier Clément[10]. La *koinonia* trinitaire fonde la communion du Créateur avec sa créature et la communion des hommes entre eux. C'est une «théologie de l'amour» que Karl Lehmann compare avec la «théologie de l'espérance» de l'Occident[11].

Une conséquence immédiate de cette approche est que, chez Staniloaë, l'expérience n'est pas en décalage par rapport à la praxis. Pour cette raison, on dirait que Staniloaë est un théologien complet, un «théologien–mystagogue»[12]. B. Sesboüé affirme, dans l'introduction au livre dédié à Karl Rahner, que le grand théologien allemand a su parler à la foi de ses contemporains, parce qu'il était pénétré lui-même de l'expérience de Dieu[13]. C'est aussi le cas de Staniloaë qui, pour comprendre la

---

8. Cf. D. POPESCU, «Impactul operei parintelui Staniloae asupra teologiei si culturii contemporane» (L'impact de l'œuvre du P. Staniloaë sur la théologie et la culture contemporaine), dans *Glasul Bisericii* 56 (2000), n. 9-12, p. 65.

9. Cf. M. BIELAWSKI, *Parintele Dumitru Staniloae. O viziune filocalica despre lume (Le père Dumitru Staniloaë. Une perspective philocalique du monde)*, Sibiu, Deisis, 1998, p. 41. Cela ne veut pas dire toutefois qu'il rejette la culture occidentale. Au contraire, il était très réceptif à ce que produisait l'Occident, tout particulièrement dans les domaines de la théologie et de la philosophie. Il suffit de feuilleter sa *Théologie Dogmatique* pour se rendre compte du nombre impressionnant de théologiens et de philosophes occidentaux qui y sont cités.

10. O. CLÉMENT, Préface… (cité *supra* n. 1), p. 12.

11. Cf. K. LEHMANN, «Despre raportul dintre Teologie şi Spiritualitate. O primă privire asupra operei teologice a lui Dumitru Stăniloae» (Sur le rapport entre la Théologie et la Spiritualité. Une première perspective sur l'œuvre théologique de D. Staniloaë), dans *Teologie şi Viaţă* 79 (2004), n. 1-6, p. 34-40.

12. I. BRIA, «Metoda teologica a parintelui Staniloae» (La méthode théologique du père Staniloaë), dans *Ortodoxia* 55 (2003), n. 3-4, p. 47.

13. B. SESBOUÉ, *Karl Rahner*, coll. Initiations aux théologiens, Paris, Cerf, 2001, p. 7.

communion ontologique de Dieu avec la personne humaine, c'est-à-dire la déification (*théosis*), se laisse entraîner lui-même dans ce processus.

L'anthropologie orthodoxe témoigne d'une théologie qui a mis l'accent sur certains points particuliers, jugés comme essentiels dans le processus du salut. Un de ces points est la manière dont elle est très sensible à la théophanie de Dieu, c'est-à-dire de la présence active du transcendant, dans le mystère de la création, de l'homme, du Christ et de l'Église[14], d'où il s'ensuit, dans son développement, une perspective principalement sacramentelle et iconique. Cette perspective ne saurait être comprise qu'en référence à son but ultime: la communion de l'homme à Dieu, c'est-à-dire la *théosis*. C'est là une particularité de la théologie orthodoxe de la néopatristique qui tend surtout à mettre en évidence que toute l'histoire du salut est orientée vers cette communion personnelle entre le divin et l'humain.

Quant à l'anthropologie de Staniloaë, disons qu'elle se meut entre certaines coordonnées essentielles qui lui confèrent un aspect particulier. Au centre de sa vision sur l'homme restent les concepts de *la personne et* de *la communion*, qu'il a très bien mis en évidence et saisis dans leur relation. Nous essayerons dans les pages qui suivent de mettre en évidence, parmi d'autres, quelques clés qui pourraient faciliter le contact du lecteur avec sa perspective théologique et conduire à comprendre son anthropologie comme *une anthropologie de communion*.

II. – Clefs de lecture

1. *Une clé cosmologique: l'homme en tant que «laboratoire» de communion*

Pour la théologie orthodoxe, le monde en général a une grande signification spirituelle, car il est don de Dieu appelé à être *l'espace d'une immense communion* de la créature avec son Créateur.

Au sein du mystère du monde, l'homme détient une place centrale, étant conçu comme le maillon[15] qui lie la création à Dieu. Il est significatif que notre auteur commence, probablement

14. Cf. B. SESBOUÉ, *Pour une théologie œcuménique*, Paris, Cerf, 1990, p. 51.
15. D. STANILOAË, *Teologia Dogmatica Ortodoxa* III… (cité *supra* n. 3), p. 10.

délibérément[16], la présentation de la création du monde dans sa *Dogmatique* avec la personne humaine. En fait, l'homme, «le mystère le plus profond de l'ordre naturel»[17], selon les mots de Hans Urs von Balthasar, est placé au centre de la doctrine de la création de Staniloaë. À cela s'ajoute la forte empreinte eschatologique qui caractérise sa pensée. Dans cette perspective, chaque commencement doit être jugé dans l'optique de sa fin. D'où l'affirmation capitale placée tout au début de son chapitre sur la création: l'économie de Dieu, ou bien son plan pour le monde, signifie «la déification de la création»[18], qui, suite au péché, implique aussi sa rédemption, son salut.

Pour lui, l'homme ne peut pas être conçu en dehors de la nature cosmique et cette interdépendance fait en sorte que la nature ne peut pas accomplir son but sans la participation humaine. L'homme est *logikos*, *la tête consciente* de la rationalité et de l'unité du monde et, en même temps, *il dépasse les limites de la nature créée* par sa rationalité et son aspiration à la communion avec Dieu. Pour notre auteur, si le cosmos est empreint de *rationalité*, l'homme, image de Dieu, est doué en outre d'une raison capable de connaître *consciemment* la rationalité du cosmos et de sa propre nature, c'est-à-dire qu'il est conscient de soi-même. Cette démarche puise beaucoup dans la pensée de Maxime le Confesseur.

Staniloaë en arrive ainsi à considérer qu'il serait plus juste de voir l'homme, non pas comme un microcosme, mais comme un *macrocosme*, «parce qu'il est appelé à assumer en lui le monde entier, étant capable de le comprendre sans s'y perdre, car il le transcende»[19]. Dans cette ligne, le père Henri de Lubac affirme lui aussi qu'il y a «quelque chose en l'homme, un certain infini de capacité, qui ne permet pas de le confondre avec les êtres dont toute la nature et tout le destin s'inscrivent à l'intérieur du cosmos»[20]. Pour Staniloaë, le monde est créé pour l'homme et non l'homme pour le

16. Cf. A. LOUTH, «The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Staniloaë», dans *Dumitru Staniloaë: Tradition and Modernity in Theology*, edited by Lucian Turcescu, The Center for Romanian Studies, Iasi; Oxford; Palm Beach; Portland, 2002, p. 61.

17. Hans Urs von BALTHASAR, *Qui est l'Église?*, Paris, Parole et Silence, 2000, p. 101-102.

18. D. STANILOAË, *Teologia Dogmatica Ortodoxa* I… (cité *supra* n. 3), p. 223. Le père Staniloaë refuse ce qu'il appelle l'école bultmannienne qui «sépare le salut de l'homme et la nature». Soulignons aussi que la notion augustinienne d'une prédestination individuelle n'a pas d'analogue dans la pensée orientale. Selon cette dernière, c'est l'humanité tout entière qui est «prédestinée» à la déification.

19. D. STANILOAË, *Teologia Dogmatica Ortodoxa* III… (cité *supra* n. 3), p. 33.

20. H. de LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Paris, Aubier, 1965, p. 144-145.

monde et, par conséquent, c'est le monde qui est *créé pour être humanisé*, et non pas l'homme pour être assimilé à la nature: «Un terme plus précis pour exprimer le fait que l'homme est appelé à devenir un monde plus grand est celui de macro-anthropos, qui, à proprement parler, exprime le fait que le monde entier est appelé à s'humaniser, c'est-à-dire à recevoir entièrement le sceau de l'humain, à devenir pan-humain, actualisant ainsi l'exigence qui se trouve impliquée dans son être même»[21].

Par ailleurs, il faut souligner l'importance d'une autre image propre à S. Maxime le Confesseur qui a profondément influencé la pensée de Staniloaë. En effet, Maxime concevait l'homme comme un *laboratoire* (*ergasterion*) qui tient tout l'ensemble embrassé et qui a une vertu naturelle d'unir par médiation tous les extrêmes en ramenant toute chose à Dieu[22].

En tant que «laboratoire», l'homme a aussi la mission de transformer et de compléter la création et lui-même. Il peut multiplier, perfectionner, découvrir et approfondir les virtualités de don et de sens des personnes et des choses par ses propres pouvoirs spirituels en communion avec les autres. Les choses et les personnes sont, à partir même de la création, des ponts vers Dieu et les autres. Ces ponts deviennent de plus en plus transparents au fur et à mesure qu'on découvre en eux des virtualités et de nouvelles significations, ou dans la mesure de leur transfiguration par les énergies incréées de Dieu[23].

Grâce à cette perspective anthropocentrique positive de la création, notre auteur arrive à affirmer que la dignité humaine, élevée à l'état de médiante entre Dieu et création, est appelée à devenir ainsi *prêtre de toute la création*[24], car l'homme est «l'image et

---

21. D. STANILOAË, *Teologia Dogmatica Ortodoxa* III… (cité *supra* n. 3), p. 33-34. Dans une note à l'*Ambigua* de Maxime, notre auteur écrit: «L'homme est appelé «le grand monde» (macrocosme) installé dans le monde proprement dit, appelé «le petit monde» (microcosme), — et non inversement comme on le voit d'habitude: microcosme dans le macrocosme — parce qu'il peut comprendre le monde sensible dans ses idées et ses relations devenant ainsi «un grand royaume». Saint Jean Damascène dira que l'homme est créé à l'image de Dieu également par le fait qu'il rassemble en lui-même toute la création. «Car en Dieu et en l'homme s'unit toute la création» (*Sur les deux volontés en Christ,* PG 95, 168). L'homme est plus grand que le monde parce qu'il peut le comprendre et le maîtriser…». Cf. S. MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, introd. par J.-C. LARCHET, avant-propos, trad. et notes par E. PONSOYE, commentaires par le P. D. STANILOAË, Paris, Ancre, 1994, p. 403, note 71.

22. Cf. MAXIME, *Ambigua*… (cité *supra* n. 21), p. 143.

23. D. STANILOAË, «Dinamica creatiei in Biserica» (La dynamique de la création dans l'Église), dans *Ortodoxia* 29 (1977), n. 3-4, p. 285.

24. «Tout le cosmos est appelé à être déifié, mais par l'intermédiaire de l'être humain constitué de l'âme et du corps», Cf. MAXIME, *Ambigua…* (cité *supra* n. 21), p. 293.

l'organe principal du sacrement de l'union du Logos avec toute la création»[25].

2. *Le paradoxe de l'homme: être biologique à la structure et au programme théologiques*

La création de l'homme à partir de la terre ou de la poussière, c'est-à-dire de la matière préexistante, le sixième jour de la création, et du souffle qui vient directement de Dieu fait en sorte que l'homme est à la fois solidaire avec le monde matériel et dépendant dans son existence du souffle de vie de Dieu[26]. La création matérielle reçoit ainsi une forme et une structure selon l'image de Dieu, autrement dit, lors de la création de l'homme, la matière créée, la terre, se trouva *organisée théologiquement*, comme le dit le théologien grec Nellas[27].

Dans cette ligne, Staniloaë affirme que le «souffle de vie», le pneuma, qui fait de l'homme un «être vivant» (Gn 2,6), donne à l'homme non seulement la vie biologique, car cette vie est donnée aussi aux animaux qui ne reçoivent pas un souffle de Dieu, mais surtout la vie raisonnable et la vie de communion. C'est la vie spirituelle de l'homme qui prend naissance ainsi. «Dieu, en soufflant dans l'homme, commence à parler avec l'homme… Dieu se donne du rien un partenaire du dialogue, mais dans un organisme biologique. Le souffle spirituel de Dieu produit le souffle spirituel ontologique de l'homme, l'âme spirituelle enracinée dans l'organisme biologique, en dialogue conscient avec Dieu et les autres»[28]. Dans la logique de Staniloaë, ce dialogue commencé à la création est destiné à se prolonger dans l'éternité.

Il y a toutefois une chose à souligner chez Staniloaë: sa manière d'interpréter la conviction orientale selon laquelle même *après la chute il reste dans l'homme une certaine grâce*, donc une certaine aspiration pour la communion. Staniloaë comprend et développe cette idée patristique en la transposant dans des catégories de communion. Il souligne ainsi la «duplicité» de l'image. Celle-ci se maintient dans l'homme même après la chute. Obscurcie par le

---

25. D. STANILOAË, *Teologia Dogmatica Ortodoxa* III… (cité *supra* n. 3), p. 9.

26. Cf. Patriarche DANIEL de Roumanie, *Teologie si spiritualitate (Théologie et spiritualité)*, Bucuresti, Basilica, 2010, p. 127.

27. P. NELLAS, «Théologie de l'image. Essai d'anthropologie orthodoxe», dans *Contacts* 25 (1973), p. 266.

28. D. STANILOAË, *Teologia Dogmatica Ortodoxa* I… (cité *supra* n. 3), p. 392-393. En tant que don de Dieu, l'image de Dieu en l'homme est justement la «capacité» de communion et l'«aspiration» à cette communion.

péché, elle ne s'active pas entièrement dans la ressemblance. Mais quand l'image s'active, elle peut aussi le faire dans un sens erroné, c'est-à-dire en cherchant l'infini dans des choses finies.

Cette idée est reprise par Staniloaë à travers la philosophie de M. Blondel[29]. En parlant de l'agir humain, le philosophe français souligne, en effet, la soif absolue de l'homme qui ne peut pas être satisfait par des choses contingentes. Le perpétuel dépassement humain réclame une fin divine: l'homme cherche à retrouver, sous le symbole des fins bornées, le terme infini auquel il aspire[30]. C'est donc parce qu'il «use des biens insuffisants comme s'ils étaient suffisants que l'homme s'endette infiniment. Car ce qui en use en lui est infini; et son malheur est de mettre, non le temps dans l'éternité, mais l'éternité dans le temps»[31].

En développant ces idées, Staniloaë affirme que les passions, «attachement infini à des réalités finies», témoignent de la «capacité d'infini» au cœur de l'homme. Créé à l'image de Dieu, celui-ci cherche l'absolu. Or cet absolu est une Personne. Plus précisément, dans la recherche de l'absolu, l'homme cherche des relations inter-personnelles infinies et éternelles. Il ne peut pas se contenter de rester enfermé dans des relations avec des réalités finies. «Notre raison et notre cœur aspirent à la communion avec la Personne capable d'une relation infinie […] C'est cette communion que notre esprit saisit comme étant le sens suprême de la vie»[32].

Interprétée en ces termes, l'*imago Dei* entraîne une conception dynamique de la personne humaine: *homo viator*, toujours en mouvement[33] vers la communion totale avec son Créateur. Car seule «l'éternité d'une communion personnelle avec une source personnelle de vie absolue offre à toutes les personnes humaines l'accomplissement de leur sens, en leur accordant en même temps la possibilité d'une communion éternelle et parfaite entre elles-mêmes»[34].

---

29. Idée qu'on trouve dans la littérature patristique chez Maxime le Confesseur et Nicolas Cabasilas.

30. Cf. M. BLONDEL, *L'Action*, II, Paris, PUF, 1963, p. 539. Peut-être qu'il serait intéressant de rappeler que l'«école de Fourvière» dont faisait partie J. Daniélou, H. de Lubac, G. Fessard, Teilhard de Chardin, H. Urs von Balthasar, Y. de Montcheuil a été marquée par la philosophie de Blondel. Cf. B. SESBOUÉ, «Le surnaturel chez Henri de Lubac», dans *RSR* 80 (1992), p. 386, note 18.

31. M. BLONDEL, *L'Action*… (cité *supra* n. 30), p. 545.

32. D. STANILOAË, *Teologia Dogmatica Ortodoxa* I… (cité *supra* n. 3), p. 270.

33. Cf. K. WARE, *L'île au-delà du monde*, coll. Sel de la Terre, Paris, Cerf, 2005, p. 20.

34. D. STANILOAË, *Le génie de l'Orthodoxie*… (cité *supra* n. 1), p. 40.

3. Une clé christologique: l'homme comme image de l'Image

Selon la révélation biblique, au fondement même de l'existence c'est le «Logos de vie» (1 Jn 1,1-2), *eikôn tou Theou* — image de Dieu (2 Co 4,3-4); *eikôn tou Theou tou aoratou* — image du Dieu invisible (Col 1,15); *kharactêr tés hypostaseos autou* — le resplendissement de sa gloire et l'empreinte de sa personne (He 1, 3). *En Lui toutes choses ont été créées… tout a été créé par Lui et pour Lui… toutes choses subsistent en Lui…* (Col 1,15-17). Autrement dit, l'origine de l'existence créée se trouve dans une Personne qui a pensé cette existence, l'a créée, la soutient et la conduit vers un but qu'elle connaît[35].

Le Logos de vie est aussi le lieu de l'union la plus profonde entre la vie divine et la vie humaine. Le paradoxe de l'union du créé avec l'incréé est accentué maintenant au mode suprême: le Créateur est créature, Dieu est homme, «l'infini devient fini et, ainsi, l'horizon infini de la connaissance de la réalité suprême devient transparent pour l'homme»[36]. L'humanité assumée par le Logos est devenue le moyen d'unification et de déification de toute l'humanité et de la création en Dieu[37] car, en Jésus-Homme en qui l'humain est arrivé à son accomplissement final, «l'univers lui-même a découvert pleinement son sens et son destin, celui d'être transparent à Dieu»[38].

Ainsi le Christ confirme-t-il le mystère de la personne humaine en se faisant le fondement intime de son éternité et de son mouvement éternel[39]. Descendant vers les créatures, prenant leur forme, Dieu montre toute la valeur qu'il accorde à ce monde: «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»[40]. Dans cette perspective christoforme, l'affirmation d'Olivier Clément selon laquelle le christianisme est *la religion des visages*[41] prend tout son sens…

---

35. Cf. Patriarche DANIEL de Roumanie, *La joie de la fidélité*, Paris, Cerf, 2009, p. 57.
36. D. STANILOAË, *Teologia Dogmatica Ortodoxa* III… (cité *supra* n. 3), p. 12.
37. ID., «Creatia ca dar si Tainele Bisericii» (La création comme don et les sacrements de l'Église), dans *Ortodoxia* 28 (1976), n. 1, p. 12.
38. ID., *Teologia Dogmatica Ortodoxa* II… (cité *supra* n. 3), p. 23.
39. ID., «Omul si Dumnezeu» (L'homme et Dieu), dans *Studii de teologie dogmatica ortodoxa*, Craiova, 1991, p. 286, 294.
40. ID., *Dieu est amour,* coll. Perspective orthodoxe 1, Genève, Labor et Fides, 1980, p. 43.
41. O. CLÉMENT, «Un sens à la vie», dans *Contacts* 189 (2000), p. 63.

Staniloaë construit son anthropologie christologique dans un contexte trinitaire. Son système anthropologique offre une image de l'homme centrée sur le Christ, l'homme parfait, mais en qui nous sommes enfants de Dieu le Père[42]. Il assume la distinction patristique: le Christ image — l'homme à l'image, mais dans le sens où l'homme est «l'image» du Verbe et de ce fait «à l'image» de Dieu le Père. «Configurés à l'image du Fils» (Rm 8,29), les êtres humains sont donc reçus dans la «Trinité ouverte», si on veut bien emprunter l'expression de Moltmann[43], parce que, par son incarnation, le Christ nous a rendu accessible «la communion avec Dieu dans sa forme culminante». Cela signifie pour Staniloaë que l'homme est mis en relation avec la communion trinitaire et appelé à réaliser sur le plan humain une vie de communion «à l'image» de la communion trinitaire[44].

4. Une clé trinitaire: l'homme comme être de communion

Pour les théologiens orthodoxes, l'unité en Dieu repose dans la *koinonia* divine, c'est-à-dire dans la communion des personnes divines. Dieu n'est pas un Dieu solitaire mais social ou, comme le dit Staniloë, Dieu est *le mystère de la parfaite unité des personnes distinctes*[45]; *la structure de l'amour suprême*[46], non pas amour de soi, mais amour mutuel et partagé[47]. Car un Dieu unipersonnel «n'aurait pas en soi l'amour ou la communion éternelle dans laquelle il voudrait nous introduire nous aussi»[48].

Cette doctrine sociale de la Trinité amène les théologiens orientaux à penser l'être humain comme un *être de communion*. Si les hommes sont créés à l'image de la Trinité, alors le contexte adéquat pour une juste compréhension de la personne humaine est précisément celui de la théologie trinitaire. Dieu Trinité crée un être *dialogique* selon sa propre image[49]. Selon Staniloaë, nous devons voir la Trinité comme le fondement ultime et le but éternel

---

42. La méthode de Staniloaë est justement inverse à celle empruntée par la grande majorité des théologiens du XX^e^ siècle. Dans la *Dogmatique*, par exemple, il commence avec la Trinité comme modèle anthropologique pour arriver ensuite à l'homme «eikon» du Verbe.

43. J. MOLTMANN, *Dieu dans la création*, coll. Cogitatio Fidei 146, Paris, Cerf, p. 309.

44. D. STANILOAË, *Teologia Dogmatica Ortodoxa* I… (cité *supra* n. 3), p. 279.

45. *Ibid.*, p. 195.

46. *Ibid.*, p. 195.

47. K. WARE, *L'île au-delà du monde*… (cité *supra* n. 33), p. 43.

48. D. STANILOAË, *Teologia Dogmatica Ortodoxa* I… (cité supra n. 3), p. 198.

49. ID., «Omul si Dumnezeu»… (cité *supra* n. 39), p. 202.

de l'être humain qui existe et s'actualise dans des personnes par la communion[50]. L'accent est donc mis chez lui sur la communion inter-personnelle, «image et participation à la communion trinitaire»[51].

Notre auteur explique, d'une manière similaire à celle de K. Barth[52], que même la création de l'être humain comme couple reflète le caractère communautaire de l'image. Mais Staniloaë va au-delà des énoncés du théologien suisse et affirme que ce n'est pas uniquement la différence et l'union des sexes qui relèvent de l'image, mais plus que tout *la vie communautaire de l'homme*. La personne et la communion, voilà ce qui tient de l'image. À cet égard, il est suggestif de souligner que Jürgen Moltmann, en citant Staniloaë, affirme que le concept de communauté trinitaire appliqué à l'anthropologie n'est pas seulement en mesure de surmonter la solitude narcissique du moi, mais aussi l'égoïsme du couple homme-femme[53].

Dans cette perspective, l'homme est considéré dans sa constitution même comme un être ouvert pour les autres, et l'individualisme comme une conséquence de la chute. En développant l'idée de Barth de la nouveauté de l'existence personnelle de l'homme comme un vrai vis-à-vis[54], Staniloaë conçoit la personne comme «la réalité avec l'état le plus élevé de l'existence, car elle est consciente de son existence, de l'existence des personnes et des choses. Elle est ainsi, car elle *est*, comme *MOI*, comme *TOI* ou comme *LUI*, comme une conscience orientée vers une autre conscience… TOI et LUI signifie une réponse par rapport à MOI… Quand j'essaye de ne pas avoir les autres comme TOI ou LUI, j'amoindris mon existence… Peut-être que dans un JE qui s'est habitué à ne pas avoir un TU réside l'enfer, l'extrême diminution de l'existence»[55].

Selon Staniloaë, rien n'est donc plus nécessaire à la vie de la communion que le don de soi pour les autres. L'homme existe pour l'autre et lui rendra service, ainsi s'enrichit-il lui-même. Cet échange dialogique continuel entre les hommes représente en fait

---

50. *Ibid.*, p. 232.
51. D. STANILOAË, *Teologia Dogmatica Ortodoxa* I… (cité supra n. 3), p. 275.
52. K. BARTH, *Dogmatique* 3,1, Genève, Labor et Fides, 1960, p. 211s.
53. J. MOLTMANN, *Dieu dans la création*… (cité *supra* n. 43), p. 287.
54. Cf. K. BARTH, *Dogmatique*, 3,1… (cité *supra* n. 52), p. 196-197. Les choses créées en dehors de l'homme «ne constituent nullement un *tu* auquel Dieu pourrait s'adresser en tant que *je*, et elles ne peuvent pas connaître une telle relation. Mais, d'après le premier récit de la création, l'homme existe dès le début dans cette relation».
55. D. STANILOAË, «Omul si Dumnezeu»… (cité *supra* n. 39), p. 225.

un enrichissement mutuel. À cet égard, notre auteur cite à plusieurs reprises l'adage du patriarche Caliste (XIV^e s.) qui disait: «j'aime, donc je suis», qui dépasse la logique individualiste cartésienne en mettant l'accent sur l'amour comme pouvoir de communion.

5. *Une clé ecclésiologique: l'Église communion des personnes en Dieu*

Pour Staniloaë, l'Église est une «communion d'amour baignée dans les relations de l'infini amour trinitaire»[56]. Elle vit dans l'«océan tripersonnel» de cet amour et de cette vie. Le Christ nous a laissé un testament-prière de l'unité qui suit le modèle de la *koinonia* trinitaire: «Que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, qu'ils soient un en nous eux aussi… Qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi, qu'ils puissent être parfaitement un» (Jn 17,21-23). En expliquant ce verset, K. Ware affirme que ce «comme» trinitaire est vital pour notre salut: «nous les hommes, icônes de la Trinité, sommes appelés à figurer sur la terre le mouvement de la *périchorèse* de Dieu, reproduisant ici-bas l'amour mutuel qui passe incessamment dans le ciel entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit»[57].

L'être humain est relié à Dieu. Car, selon le théologien roumain, l'homme agonise quand il est privé de toute communion avec un autre homme, et la communion entre les personnes humaines agonise quand elle ne trouve pas sa source et son fondement en Dieu, personne infinie ou plutôt unité infinie des personnes divines.

La personne est donc, par définition, un sujet de communion. Elle doit communier à d'autres personnes et recevoir la communication d'autres personnes. «Elle ne peut se réaliser intellectuellement et moralement que dans la communion»[58]. Tout comme l'unité parfaite de l'être divin est vécue par les Personnes de la Trinité et trouve son existence concrète dans les Personnes de la Trinité, ainsi l'être humain actualise ses profondeurs dans la pleine communication entre des personnes[59].

---

56. ID., *Théologie Dogmatique* II… (cité *supra* n. 3), p. 146.
57. K. WARE, *L'île au-delà du monde*… (cité *supra* n. 33), p. 51.
58. D. STANILOAË, «Temeiurile teologice ale ierarhiei si sinodalitatii» (Les fondements théologiques de la hiérarchie et de la synodalité), dans *Studii Teologice* 27 (1970), n. 3-4, p. 166.
59. ID., «Omul si Dumnezeu»… (cité *supra* n. 39), p. 222.

La relation entre une personne et une autre est la seule voie de la réalité et du mystère. C'est «l'approfondissement plein d'amour d'une personne dans une autre qui, seul, procure la vie et la joie. Mais on ne peut avoir la révélation de l'autre comme profondeur jaillissante et comme source d'une vie sans limites que si le Saint-Esprit nous montre l'autre en Dieu, dans le mystère du Dieu personnel qui se révèle. La seule personne dont jaillissent inépuisablement la vie et la lumière est celle du Christ»[60]. Parce qu'il n'y a de communion plénière et inépuisable qu'avec la personne du Christ et que «seulement en Jésus-Christ nous trouvons l'Esprit d'une inlassable communion entre les hommes, nous trouvons l'Église»[61].

III. – Conclusion

Le mystère du monde et le mystère de l'homme sont définis par notre théologien comme présence active du transcendant dans leur existence. Le monde est ainsi appelé *don de Dieu*, *sacrement de l'amour de Dieu*, *lieu de l'immense dialogue* entre Dieu et sa créature. C'est là sa plus profonde signification ainsi que sa finalité ultime. Et le monde créé par Dieu reste sacrement de communion d'amour, tant qu'à travers tous les dons l'homme voit la présence du Donateur, et qu'à travers toutes les créatures, il entend les appels du Créateur. Comprise ainsi, la création suscite en l'homme une attitude *eucharistique*, de gratitude envers la Personne qui offre les dons en vue d'une communion d'amour plus importante que les dons eux-mêmes.

Macrocosme et laboratoire, roi et prêtre, l'homme est donc appelé *à unir et à sanctifier la création en Dieu*. Comme le disait Olivier Clément, ici s'affirme dans la pensée de Dumitru Staniloaë une «pénétrante interprétation du thème patristique de l'homme *logikos*» à partir de la métaphysique de Maxime le Confesseur. Tandis que les choses sont des images créées, des *logoï* qui rayonnent du Logos, l'homme, comme sujet personnel créé, est l'image directe du Logos comme sujet personnel incréé de tous les *logoï* du monde. L'homme *logikos* est donc appelé à déchiffrer les *logoï* des choses pour les rendre au Logos après les avoir marqués de son intelligence et de son amour. Ce déchiffrement est «un acte de connaissance synthétique et direct, une

60. ID, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, coll. Théophanie, Paris, Desclée, 1981, p. 103.
61. *Ibid.*, p. 104.

intuition spirituelle qui elle-même suscite une rationalité ouverte, qui élargit et féconde la compréhension rationnelle du monde»[62]. «Tout objet rationnellement structuré, écrit le père Staniloaë, n'est que le moyen d'un dialogue interpersonnel. Par conséquent, le monde en tant qu'objet rationnel n'est que le moyen d'un dialogue tant au niveau de la pensée qu'à celui des œuvres aimantes entre la Personne raisonnable suprême et les personnes raisonnables humaines, ainsi qu'entre celles-ci elles-mêmes»[63]. Si nous appliquons cette réflexion aux situations concrètes de la vie, il est évident que chaque fois que les choses, les biens, les ressources du monde ne sont pas mis au service de la communion, la vie s'appauvrit ou se détruit. Lorsque la raison humaine ne se manifeste pas comme «chemin» de communion, elle n'est plus le «logos de vie». Elle bâtit alors «les murs» de la possession égoïste et invente les armes destructrices de vie[64].

Par ailleurs, bien ancré dans les philosophies de son temps, Staniloaë veut maintenir en même temps les deux analogies apparemment antagonistes de l'*imago Dei*: celle substantialiste et celle relationnelle. Certes, pour l'auteur roumain, l'image de Dieu comme possibilité et désir pour la communion est une qualité ontologique de l'homme. Cependant, l'unique raison d'existence de l'*imago Dei* dans l'homme est de rendre possible la communion avec son Créateur. L'homme, image du Christ, est sujet de communion orienté vers les autres.

Sa conception orientale de la continuité nature-grâce amène ici notre auteur à penser la déification comme la réalisation totale de l'homme. *L'humanité de l'homme se réalise dans la déification. La sainteté est l'accomplissement de l'humain.* Transposée dans des catégories communionnelles, la personne humaine ne peut pas se réaliser en dehors de la communion avec son Créateur et avec les autres. Fondé sur le principe de communion, le synergisme orthodoxe soutient fermement le fait que Dieu est personnel, qu'il aime sa créature et qu'il l'a créée pour un dialogue éternel dans l'amour.

Mais le Créateur n'est pas une seule personne. Il est Trinité. Kallistos Ware disait dans la préface à l'édition anglaise de la *Dogmatique* de Staniloaë que, pour l'auteur roumain, l'intersubjectivité divine constitue le modèle et le paradigme de toutes les

62. Cf. O. CLÉMENT, *Préface…* (cité supra n. 1), p. 19-20.

63. D. STANILOAË, *Teologia Dogmatica Ortodoxa* I… (cité *supra* n. 3), p. 18.

64. Cf. Patriarche DANIEL, *La joie de la fidélité…* (cité *supra* n. 35), p. 63: Autrement dit, cette rationalité trouve sa finalité dans la communion de vie. Les raisons *(logoï)* des êtres créés sont fondamentalement raisons *(logoï)* de communication et de communion ou de vie, expressions plasticisées des pensées du «Logos de vie».

relations humaines et, plus particulièrement, de l'Église[65]. Cette affirmation est juste, car le père Staniloaë développe d'une manière exemplaire une vision trinitaire de l'homme, c'est-à-dire la personne en communion, capable d'arracher l'homme du XX^e^ siècle à sa solitude angoissante. Dans cette perspective, l'Église n'est que le laboratoire où l'on travaille la résurrection et la trinitarisation de l'humanité. Créé à l'image de Dieu trine ou à l'image du suprême mystère de la vie en communion, l'homme est de ce fait un *être de communion*, c'est-à-dire une *vraie personne*. Pour donner la parole encore une fois au Père Staniloaë: «uniquement dans la Trinité comme unité parfaite de personnes non confondues, le caractère de la personne est pleinement assuré. Une personne sans communion n'est pas une personne»[66].

B – 1030 Bruxelles P. Sorin SELARU
Rue Vanderlinden 15A
selarus@gmail.com

Résumé. — Le père Dumitru Staniloaë (1903-1993) est sans aucun doute le plus grand théologien roumain. Cet article tente de présenter synthétiquement sa perspective anthropologique en proposant plusieurs clés de lecture: cosmologique, christologique, trinitaire et ecclésiologique. En cheminant avec le père Staniloaë à travers tous ces aspects importants de son anthropologie, le lecteur découvrira comment l'homme dans la création est l'homme en Christ, l'homme en Trinité, l'homme en Église, être de communion et personne eucharistique.

Abstract. — Father Dumitru Staniloae (1903-1993) is without doubt the greatest Romanian theologian ever. This article aims at briefly presenting his anthropologic perspective by advancing a series of hermeneutical principles: cosmological, Christological, Trinitarian, and ecclesiological. Following Fr Staniloae in developing all these important aspects of his anthropology, the reader will discover how the human being within creation is the human being in Christ, human being in Trinity, human being in the Church, communional being and Eucharistic person.

65. K. WARE, *Foreword* à Staniloaë, *The Experience of God*, Brookline, Holy Cross, 1994, p. xx.
66. D. STANILOAË, *Le génie de l'Orthodoxie…* (cité *supra* n. 1), p. 115.