

Teologie și filosofie între Orient și Occident

*Actele simpozionului internațional organizat de
Centrul „Sfinții Petru și Andrei” și
Academia Catolică Val de Seine*

București, 17-18 mai 2019

Sub coordonarea Părinților Asumpționiști
Iulian Dancă, Jean-François Petit, Lucian Dîncă

Galaxia Gutenberg

2020

CUPRINS

Cuvânt înainte

Pr. Iulian DANCĂ..... 7

Nicolas Berdiaev entre Orient et Occident

P. Jean-François PETIT 9

Orientarea eschatologică între Vest și Est: o comparație între Johann Baptist Metz și Johannis Zizioulas

Ana PETRACHE..... 23

La Réception œcuménique du document „Baptême, eucharistie, ministères”

P. Nicolas GUERIN 35

Ce este de văzut?

Ioan Alexandru TOFAN 45

Les fondements philosophiques du dialogue interreligieux et œcuménique selon Paul Ricœur

Vincent LAQUAIS 57

A citi/a studia la generația tânără a zilelor noastre sau de la zero spre plus infinit (prin prisma unui teolog catolic)

Pr. dr. Cristian BĂLĂNEAN.....81

Le particulier et l'universel. Jacques Maritain, une pensée inclusive des Juifs dans l'entre-deux guerres

Olivier ROTA.....97

Computul pascal între Orient și Occident

Pr. Lucian DÎNCĂ 113

Le Transport poétique ou les métamorphoses de la vulnérabilité

Cathy LEBLANC..... 139

CONCLUSIONS du 1^{er} symposium Orient-Occident

P. Jean-François PETIT 149

Nicolas Berdiaev entre Orient et Occident

P. Jean-François PETIT

assomptionniste

Académie Catholique du Val de Seine

EA 7403, Institut Catholique de Paris

La publication récente des *Carnets* d'Emmanuel Mounier couvrant la période 1926-1944 a attiré l'attention sur la richesse de la vie intellectuelle en France dans l'entre deux-guerres¹. On a eu coutume de dire que pour sa formation première, le fondateur de la revue *Esprit*, était passé d'un „Jacques (Chevalier) à un autre (Jacques Maritain)”. En effet, il participe au „groupe de travail en commun” établi par le premier², comme au „cercle de Meudon” du second. Mais ce serait un peu vite oublier la variété de ses interlocutions théologiques et philosophiques parmi lesquelles il faut compter le Père Pouget et en premier lieu Nicolas Berdiaev.

La communication de Georges Glaentzlin lors de la soirée académique de présentation des *Entretiens* de Mounier le 13 novembre 2017 à l'Institut catholique de Paris a procédé au repérage de la présence de Berdiaev dans ces carnets³. On le sait, Berdiaev va

¹ E. MOUNIER, *Entretiens 1926-1944*, PUR, 2017. Sur Mounier: J.-F. PETIT, *Philosophie et théologie dans la formation du personnalisme d'Emmanuel Mounier*, Cerf, 2006.

² Cf E. FOUILLOUX, „Le groupe de travail en commun Jacques Chevalier (1920-1940)”, *Bulletin de la société historique, archéologique et littéraire de Lyon*, t XXXII, 2005, p. 361-377. Sur Chevalier: J.-F. PETIT, *Jacques Chevalier (1882-1962) et la philosophie française*, Peter Lang, 2015.

³ G. GLAENTZLIN, *Présentation de Nicolas Berdiaev*, (communication non

Libris RO
Respect pentru oameni și cărți

jouer un rôle conséquent dans la formation de la revue de Mounier, en y publiant dès le premier numéro en octobre 1932 d'ailleurs un article „vérité et mensonge du communisme”⁴ qui préviendra Mounier de toute illusion vis-à-vis de la révolution russe de 1917 à laquelle Berdiaev avait pris part⁵. Depuis son installation en France en 1925 après son bannissement d'URSS en 1922, Berdiaev, que Maritain fait connaître en publiant *Un nouveau Moyen Age* dans sa collection „Le roseau d'or” chez Plon en 1927⁶, Berdiaev va jouer un rôle considérable de passeur entre l'Orient et l'Occident dont la présente communication entend partiellement rendre compte. En s'installant dans des conditions précaires à Clamart, Berdiaev jouit déjà d'une renommée conséquente: il a 50 ans et Mounier n'en a que 20. L'article paru dans „Esprit” est paru un an plus tôt dans la revue „La Voie”, revue dans laquelle il publie en 1933 un article très documenté de Jules de Gaultier et du roumain Benjamin Fondane intitulé „*Esprit, les quêtes spirituelles et sociales de la jeunesse française*”⁷.

Avant d'analyser plus précisément l'intervention de 1930 de Nicolas Berdiaev au studio franco-russe, il est nécessaire de repreciser quelques éléments du contexte philosophique des années 1920-1930 en France. En effet, il est difficile de comprendre les positions du penseur russe sans ce préalable.

publiée, Institut Catholique de Paris, 13 novembre 2017).

⁴ N. BERDIAEV, „Le communisme devant l'Occident: vérité et mensonge du communisme”, *Esprit*, 1, octobre 1932. Repris sous le titre: *Problème du communisme*, DDB, 1933.

⁵ Cf J.-F. PETIT, „Nicolas Berdiaev: l'oubli de la destination de l'homme” (Colloque „Miroirs philosophiques de la Révolution russe”, Fondation Gabriel Péri, 16 mars 2017), *La pensée*, 390, avril-juin 2017, p. 84-94.

⁶ N. BERDIAEV, *Un nouveau Moyen Age*, Plon, 1927.

⁷ Cité par A. ARJAKOSKY, *La génération des penseurs religieux de l'émigration russe*, Kiev-Paris, L'esprit et la lettre, 2002, p. 224.

I/ Le contexte philosophique des années 1920-1930 en France

Il est important pour commencer de restituer le contexte très particulier de la philosophie de cette période en France⁸. L'intérêt d'une voie philosophique entre Orient et Occident, qui serait encore valable pour aujourd'hui et qui a inspiré de grands théologiens orthodoxes comme Olivier Clément n'en est que plus manifeste⁹. En d'autres termes, travailler sur la pensée de Berdiaev représente le double avantage de restituer un regard non hexagonal sur la philosophie française mais aussi d'œuvrer à la restitution des chaînes intellectuelles qui traversèrent toute l'Europe.

Banni et expulsé de la Russie pour Berlin en 1922 avec d'autres intellectuels dans une aventure qui, à elle seule mériterait bien des commentaires¹⁰, Berdiaev participe à la fondation d'un Institut scientifique russe à Berlin où il professe un cours d'histoire religieuse de la pensée russe et un d'éthique, à l'organisation d'une Académie religieuse et philosophique russe, soutenue par le YMCA. Mais Berdiaev note lui-même dans son autobiographie qu'il „étouffait dans cet air comprimé”¹¹. Il fait dans cette ville la connaissance de Max Scheler, l'un des fondateurs de phénoménologie et d'Oswald Spengler, dont l'essai *Le Déclin de l'Occident* l'avait rendu célèbre dès 1918¹².

Il arrive en France en 1924-25. Il s'y sent à vrai dire plus à l'aise que parmi certains penseurs russes. Il participe aux fameuses „décades

⁸ Cf P. COLIN (dir.) *Intellectuels chrétiens et esprit des années 1920* (Actes du colloque de l'Institut Catholique de Paris, 23-24 septembre 1993), Cerf, 1997. Voir aussi: J.-F. PETIT, *Histoire de la philosophie française*, DDB, 2009.

⁹ O. CLEMENT, *Berdiaev, un philosophe russe en France*, DDB, 1991.

¹⁰ Cf L. CHAMBERLAIN, *The philosophy streamer, Lenin and the exile of the intelligentsia*, Ed. Atlantic (Londres), 2007.

¹¹ N. BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle*, Buchet Chastel, 1978, p. 312. Sans autre indication, les références données entre parenthèses directement dans le texte seront issues de cet ouvrage.

¹² O. SPENGLER, *Le déclin de l'Occident*, Gallimard, 1931 (traduit de l'allemand par M. Tazrout).

de Pontigny”. Ses initiatives pour rassembler des intellectuels sont soutenues par l’Union chrétienne des jeunes et la Fédération chrétienne des étudiants. Il continue la revue russe de culture philosophie „Poutj” (1916-1934). Ses remarques sur les Français sont parfois caustiques: „*les Français croient au caractère universel de leur culture, ils ne veulent pas reconnaître la pluralité des types culturels*” (p. 317) ou, ailleurs „*le provincialisme français constitue un fait particulier. Les Français croient fermement représenter les principes universels de la civilisation gréco-romaine, de l’humanisme, de l’intelligence, de la liberté, de l’égalité et de la fraternité*” (p. 336). D’où chez Berdiaev une vive conscience de son rôle: „J’apportais la conscience de la crise du christianisme historique, la conscience du conflit de la personne et de l’harmonie universelle, de l’individuel et du général – conflit insoluble dans les bornes de l’Histoire. J’apportais aussi la critique russe du rationalisme, l’existentialisme primordial de la pensée russe” (p. 318). De fait, la liberté du philosophe étonne: „*On ne me considérait pas comme un orthodoxe traditionnel mais comme un moderniste, libre penseur et hérétique*” (p. 322).

En fait, dans les discussions entre Russes, il fait la part des choses: „*Les jeunes «eurasiens» s’appliquaient à soutenir non le passé prérévolutionnaire mais l’époque postrévolutionnaire. Ils se résignaient à la transformation sociale et voulaient construire la Russie nouvelle sur une nouvelle base sociale (...). Il arriva même que les «eurasiens» reconnussent en moi leur maître, ce qui n’était pas conforme à la vérité. C’est avec plus d’exactitude qu’Esprit, Ordre nouveaux et d’autres représentants de nouvelles tendances personalistes en France me donnaient ce titre*” (p. 324).

Berdiaev, slavophile, imprégné de la pensée russe (Dostoïevski et Tolstoï) mais aussi allemande, en particulier Kant, révolutionnaire mais pas assez aux yeux des léninistes, pourtant auteur après un premier bref séjour en prison d’un ouvrage intitulé *Subjectivisme et individualisme dans la philosophie sociale* est un inclassable, un „personaliste”, surtout un philosophe épris d’une liberté toute eschatologique. Il se veut lui-même inclassable: „*Je suis étranger à toutes ces tendances,*

à tous les regroupements, je suis «étranger» au monde. Je reste un penseur isolé et je reviens toujours à moi et à ma pensée individuelle (...). Il y a une scission entre moi et mon époque. Penseur insoucieux de l'opportunité, je chante la liberté (...), je suis personnaliste tandis que cette époque est collectiviste et méprise la dignité et la valeur de la personne (...). J'aime le christianisme eschatologique, tandis que mon époque ne reconnaît que le christianisme d'usage, traditionnel" (p. 325).

Pourtant, il ne s'abandonne pas au repliement et à la marginalité. Il rencontre le R.P. Gillet, futur général des Dominicains, le Père Laberthonnière, philosophe oratorien, qu'il qualifie hélas de „champion du modernisme” et surtout du néothomiste Jacques Maritain qui finit par l'accepter: *„mes amis catholiques avaient enfin compris que je n'étais pas l'interprète de la pensée cléricale orthodoxe mais un philosophe chrétien individuel”* (p. 328). Rencontré en 1925 par la veuve de Léon Bloy, Maritain fait preuve d'une grande ouverture d'esprit: *„Maritain me pardonnait mes idées non orthodoxes qui sont contraires et qu'il n'excuse pas chez d'autres”* (p. 330).

Mais l'attrait initial laisse vite la place à l'indépendance retrouvée: *„Au début, certaines de ces réunions m'impressionnèrent péniblement, j'étouffais dans cette atmosphère thomiste”* (p. 322). D'où l'initiative à Clamart de Berdiaev de rencontres, fortement théologiques dans les faits, auxquelles participera le jeune Mounier où il note par exemple le 16 avril 1929 la liaison intime en Orient entre la théologie et la piété ascétique à la suite de la conférence de théologie russe Florovsky (1873-1979). Berdiaev explique sa démarche ainsi: *„J'eus l'idée d'organiser des entretiens plus intimes, sur des thèmes non plus théologiques ou ecclésiastiques mais mystiques ou spirituels. J'offris à Maritain de les organiser chez moi”* (p. 332).

Le jugement croisé entre les deux hommes est saisissant. Maritain écrit: *„c'est un philosophe prophétique (...) Il poursuit ses recherches spéculatives dans la direction d'une philosophie existentielle, comme on dit aujourd'hui, préoccupée surtout du problème de l'esprit et de la liberté. Je sais que les jugements qu'il porte sur le thomisme*

Orientarea eschatologică între Vest și Est: o comparație între Johann Baptist Metz și Johannis Zizioulas

Ana PETRACHE

ICUB, Universitatea din București

Cum tema acestei conferințe este *Filozofie și Teologie între Occident și Orient* voi trata comparativ doi teologi contemporani, Johann Baptist Metz, catolic german (n.1928-2019) și Johannis Zizioulas, ortodox grec, episcop de Pergam (n.1931). Stilul și angajarea socială a celor doi autori diferă, dar ambii se înscriu în turnura eschatologică a secolului XX împărtășind credință într-o teologia a istoriei care reunește trecutul și viitorul eschatologic. În plus, fiecare din cei doi a marcat spațiul teologic din care provine. Întrebarea de la care pleacă această cercetare este cum anume orientarea eschatologică structurează discursul teologic al celor doi autori și care sunt consecințele ecleziologice și de teologie politică pe care această orientare eschatologică o implică?

J.B. Metz - o eschatologie critico-creatoare

Teologul german J.B. Metz face parte din al doilea val de teologie politică din anii `70, val care relansează tema consecințelor politice ale dogmei creștine într-un limbaj înnoit care să evite influența lui Carl Schmitt, asociat cu nazismul, asupra domeniului. Noul val de teologie politică propune un discurs teologic angajat, unul care să schimbe lumea nu doar să o interpreteze, pe această linie de argumentare scrierile lui Metz vor influența teologia eliberării din America Latină.

Hirotonit în 1954, dată fiind cultura sa filosofică bogată, a lucrat din 1968 în 1973 la Vatican la Secretariatul pontifical pentru dialogul cu necredincioșii.

Influențat mai întâi de scrierile lui Rahner și apoi de *Teologia Speranței* a teologului protestant Jürgen Moltmann (1964), teologia politică a lui Metz definește raportul între credință și lume plecând de la conceptul de „eschatologie critico-creatoare”¹ care presupune aportul teologiei politice la o critică eschatologică a societății, devenind astfel un corectiv critic al lumii. Teologie politică nu este pentru Metz o cercetare conceptuală despre natura politicului, ci din contră, un ajutor pentru acțiune, pentru a transforma lumea în lumina promisiunii eschatologice². Pentru el, conceptele teologie politică și eschatologie sunt foarte apropiate, teologia politică fiind o tentativă pentru a descifra mesajul eschatologic³.

Pentru a înțelege mai bine gândirea lui Metz trebuie să luăm în calcul trei teme ale sistemului său: tema întrupării care subsumează tema secularizării care apare în *Teologia lumii*, cea a falsei eschatologii care apare în *Credința în istorie și în societate* și tema „*Memoria passionis*” care apare în cartea cu același nume. Filosofic, ultima temă reprezintă o depășire dialectică a celorlalte două, căci cheștiunea întrupării implică cheștiunea istoriei prezente, eschatologia reprezintă problema viitorului, în timp ce „memoria passionis” își propune să reunifice gândirea creștină despre trecut, prezent și viitor. În analiza cronologică pe care o face operei lui Metz, Benoît-Marie Roque⁴ arată cum interesul său pentru gândirea temporală a făcut posibil întregul sistem de teologie politică. Această corelație este importantă pentru

¹ Johann Baptis METZ, *Pour une théologie du monde*, Paris, Cerf, 1971, p.106. (Mulțumesc Centrului „Sfinții Petru și Andrei” pentru accesul la bibliotecă, cărțile lui Metz se găsesc la București doar în mica, dar bogata bibliotecă a Centrului).

² *Ibid.*, p.125.

³ *Ibid.*, p.125.

⁴ Benoît-Marie ROQUE, (2007). „Réception et interprétation de la théologie politique de J.B. Metz”. *Laval théologique et philosophique*, 63(2), 259–274.

subiectul nostru pentru că arată cum o teologie politică apare în urma unei reflecții eschatologice aprofundate.

În *Teologia lumii* Metz intră în dialog cu filosofia hegeliană descriind mișcarea dialectică *Aufhebung* prin care conceptul creștin trece în istorie. Pentru el, teologia e ghidată de „o dialectică internă a adopției lumii prin Întrupare”⁵. Această adopție a lumii care asumă diferența lumii⁶ recunoaște autonomia acesteia. În schimb, pentru Metz ceea ce am numit „secularizarea lumii nu a fost posibilă decât pentru că lumea este experimentată și interpretată în orizontul eschatologic al promisiunii”⁷, adică secularizarea este corelativul întrupării și ambele sunt făcute posibile de așteptarea și înțelegerea finalului ca un proces de împlinire. Conform acestei linii de argumentare, procesul secularizării poate fi interpretat pozitiv, căci lume adoptată de Hristos cel întrupat este scena de acțiune a istoriei lumii.

Una din temele originale ale lui Metz, provenită din dialogul său cu filosoful evreu Ernst Bloch este idea că religia trebuie văzută ca întrerupere a cursului normal al istoriei, mesianismul din iudaism este o formă de întrerupere a structurii lineare a timpului, căci venirea lui Mesia suspendă timpul așa cum îl știm.

În cartea *Credința în istorie și în societate* Metz critică imaginea modernă asupra timpului influențată de logica științifică și în primul rând de darwinism, care percepe timpul ca pe un continuum vid, un timp supus logicii evoluției, o evoluția care nu are finalitate. Mitul progresului, al evoluției fără final devine un cadru de gândire pseudo-religios care pătrunde peste tot. E vorba de o ficțiune temporală ca infinitate vidă în care fiecare moment din timp seamănă cu celălalte. Problema principală a acestei viziuni a timpului este că face din așteptare „un existențial atemporal”⁸, adică un non sens, ceea ce implică că speranța, în caracterul ei temporar, devine și ea imposibilă.

Această imagine modernă a timpului condusă după o logică

⁵ J.B. METZ, *Pour une théologie du monde*, op.cit., p.31.

⁶ *Ibid.*, p.32

⁷ *Ibid.*, p.105.

⁸ *Ibid.*, p.200.

evolutivă, fără finalitate este descrisă de Metz ca fiind o „falsă alternativă în eschatologie”⁹. Metz simte nevoia să propună anumite „corective” față de această viziune. Cu referire explică la E. Bloch și implicită la tezele despre istorie ale lui W. Benjamin¹⁰, teologul german tratează chestiunea timpului într-un mod metaforic. Prin opoziție cu această imagine a timpului ca infinit rău, negativ, ca o formă de atemporalitate, Metz vorbește de „amintirea apocalipsei”, de „conștiința eschatologică cu acul său apocaliptic”¹¹ caracterizată de caracterul discontinuu și de ruptură față de lumea cotidiană. Amintirea apocalipsei propune o vindecare împotriva apatiei crescute din concepția evoluționistă despre timp. Spre deosebire de alți teologi, Metz pare să refuze distincția între apocalipsă și eschatologie¹², ceea ce ne permite să folosim cei doi termeni intersanjabil, atât timp cât caracterul discontinuu al timpului și posibilitatea rupturii rămân deschise.

Adevărata distincție în ceea ce privește așteptarea finalului este cea între imaginarul unui timp finit și imaginarul unui timp care nu are final¹³. O dată făcută această distincție, trebuie să ne întrebăm cum anume conștiința eschatologică poate avea efecte practice. Pentru Metz, conștiința eschatologică a finalului timpului este o critică a prezentului, o formă de rezistență împotriva tuturor condițiilor preexistente, conform lui, imaginea unui viitor radical diferit și subversiv ne ajută să gândim în afara drumurilor bătătorite: „din amintirea acestei rezerve eschatologice”¹⁴ termen reluat de la teologul Erik Peterson și folosit pentru a critica puterea temporală din perspectivă creștină, biserica poate și trebuie să își extragă forța critică față de toate sistemele

⁹ J.B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, Paris, Cerf, 1979, p.202.

¹⁰ *Ibid.*, p.196.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p.203.

¹³ Expresia „timp fără final” apare în J.B.METZ, *Memoria passionis*, Paris, Cerf, 2009, pp.119-134.

¹⁴ Erik Peterson, „Ekklesia. Studi sul concetto di Chiesa nel cristianesimo antico”, citat în Erik PETERSON, *La presenza teologica di un outsider*, a cura di Giancarlo Garonello, Libreria Editrice Vaticana, 2012.

totalitare de dominație și față de toate ideologiile care susțin o emancipare lineară și unidimensională¹⁵.

Această viziune a timpului care nu vorbește de progres și de emancipare, ci de întreruperea timpului dă naștere unei opțiuni privilegiate pentru cei sărmani, de care va vorbi, pe urmele lui Metz, teologia eliberării, căci, cei interesați să critice starea prezentă a lucrurilor sunt în primul rând victimele, cei sărmani, cei fără de putere, cei ce suferă.

Continuitatea evolutivă a timpului păstrează structurile puterii prezente, în timp ce revoluția eschatologică, adevărata și singura revoluție în istorie, pune sub semnul întrebării toate instituțiile umane, adică inclusiv distribuția prezentă a puterii. Adevărata conștiință eschatologică împinge teologia să devină socială și politică, prin chemarea la acțiune, căci ea trebuie să „opereze în mod eficace schimbări în viața politică și în cea a structurilor pentru că viitorul este o problemă politică”¹⁶. În mod invers, imaginarul progresului este periculos căci se prezintă ca o falsă alternativă la eschatologie, blocând gândirea critică asupra societății.

Pentru a completa tabloul, ar trebuie să adăugăm câteva detalii despre conceptul de *memoria passionis*, central în scrierile lui Metz. Este important să subliniem că memoria nu este orientată către trecut, ci că ea operează o mediere între trecut și viitor, prin faptul că amintirea e prezentă și astfel are o funcție subversivă, căci rupe forța faptelor stabilite și prezente. Cum o spune Kierkegaard, citat de Metz, „amintirea repetă trecutul către viitor” în și prin orientarea sa eschatologică¹⁷.

Conceptul paradoxal de „memorie eschatologică”¹⁸ poate explica puterea subversivă a eschatologiei. Memoria eschatologică este mai mult decât un *memento mori* sau o amintire a faptului că lumea se va sfârși, ea include în actul amintirii ideea unei linii drepte a timpului și

¹⁵ J.B.METZ, *La Foi dans l'histoire et de la société*, op.cit., p.110.

¹⁶ *Ibid.*, p.136.

¹⁷ *Ibid.*, p.212.

¹⁸ *Ibid.*, p.225-227.