

ALEXANDRE M. STAVROPOULOS

THÉORIE DE LA MÉDIATION  
ET THÉOLOGIE ORTHODOXE

Lecture Médiationniste de la Liturgie Orthodoxe  
ou Lecture Liturgique de la Théorie de la Médiation?

ΑΘΗΝΑΙ 1996

ALEXANDRE M. STAVROPOULOS

THÉORIE DE LA MÉDIATION  
ET THÉOLOGIE ORTHODOXE

Lecture Médiationniste de la Liturgie Orthodoxe  
ou Lecture Liturgique de la Théorie de la Médiation?

ΑΘΗΝΑΙ 1996

---

Ἀνάτυπον  
ἐκ τῆς Ἐπιστημονικῆς Ἐπετηρίδος  
τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς  
τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν

---

Τόμος ΛΑ΄

---

Τιμητικὸν ἀφιέρωμα  
εἰς

ΝΙΚΟΛΑΟΝ Α. ΝΗΣΙΩΤΗΝ

---

## THÉORIE DE LA MÉDIATION ET THÉOLOGIE ORTHODOXE

Lecture Médiationniste de la Liturgie Orthodoxe  
ou Lecture Liturgique de la Théorie de la Médiation?\*

PAR

ALEXANDRE M. STAVROPOULOS

De façon paradoxale, notre point de contact avec la Théorie de la Médiation (TdM) a été une des notions les plus critiquées par elle, celle de la Mémoire<sup>1</sup>. Au moment auquel le Professeur Regnier Pirard m'avaît proposé de participer à ce programme Erasmus et a voulu m'initier

---

\*Ce texte constitue une communication de l'auteur au cadre d'un programme intensif en anthropologie clinique. À l'initiative des Universités d'Athènes, Braga, Lisbonne, Louvain, Namur, Rennes II et Trèves, des cours d'introduction à la Théorie de la Médiation d'une durée de deux semaines ont été organisés avec le soutien financier des Communautés Européennes (Programme Erasmus). La première session de ce programme a eu lieu à Soutelo près de Braga (Portugal) du 4 au 16 septembre 1994. Ma communication a été exposée et discutée dans l'après-midi du 15 septembre 1994.

1. Voir à ce propos: GAGNEPAIN J. (1994): *Leçons d'introduction à la théorie de la Médiation*. Louvain-La-Neuve, Peeters, p. 35-36, 115-116, 202-209. Jean Gagnepain est Professeur (émérite à partir de 1993) à l'Université de Rennes II. Il travaille depuis longtemps sur base cliniquement expérimentale, à l'épistémologie des «sciences humaines». Il a surtout attaché son nom à l'élaboration de cette parfaite antithèse des «données immédiates de la conscience» qu'est la Théorie de la Médiation. Son ouvrage principal: *Du vouloir dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines*, se déploie en trois volumes. Les deux premiers: I. *Du signe, De l'outil*; II. *De la personne, De la norme* ont été publiés à Paris par Livre et Communication en 1990 (1982) et 1991 (276 et 282 p.). Le troisième: *Guérir l'homme, Former l'homme, Sauver l'homme*, a été publié à Bruxelles par De Boeck Université en 1995 (158 p.). Il est fondateur de la revue «Tétralogiques» (Rennes), inspirateur de la revue «Anthropologiques» (Louvain-La-Neuve) et directeur de la collection «Raisonnances» (Bruxelles). Cfr. A. M. STAVROPOULOS, *Ποιμαντική πολλαπλών διαδρομών* (Pastorale des parcours multiples), Athènes 1995, p. 57 et 62.

à cette Théorie<sup>2</sup>, je venais d'achever une monographie intitulée *Mémoire et oubli dans la Sainte Liturgie*<sup>3</sup>.

Fort impressionné dès mon enfance de la place de la mémoire et de l'oubli dans la liturgie et aussi dans la vie des humains, j'avais entrepris une longue recherche à leur propos. Habituellement l'homme se souvient des choses qu'il doit oublier et il oublie les choses qu'il doit se rappeler. J'avais l'impression que dans la liturgie l'homme était en train de trouver un juste équilibre entre ce qu'il doit oublier et ce qu'il doit se rappeler.

La Sainte Liturgie devenait une école d'apprentissage et pour la mémoire et pour l'oubli, une sorte de mnémagogie —*μνημαγωγία*— et de léthagogie —*ληθαγωγία*—, une éducation à la mémoire, une éducation à l'oubli.

Mais de quelle mémoire et de quel oubli en parlons-nous? S'agit-il d'une somatisation de la représentation, d'une incorporation qui se fait ou ne se fait pas? D'une mémoire qui peut, une fois que l'information a laissé ses «traces», conserver, reconnaître et reproduire ces informations? Dans la liturgie nous pouvons sûrement trouver des éléments qui relèvent des possibilités (fonctions) de la mémoire telles qu'une Psychologie classique a pu les constater et les exploiter<sup>4</sup>. Mais j'avais l'impression

---

2. Regnier Pirard est Professeur au Département de Psychologie Clinique de l'Université Catholique de Louvain (Louvain-La-Neuve, Belgique). Sur proposition de notre commun Professeur Jacques Schotte, Regnier Pirard m'avait invité le mois de mai 1990 à collaborer comme représentant de l'Université d'Athènes à la préparation d'un Programme Erasmus avec d'autres universités européennes au sujet de l'Anthropologie Clinique. Depuis cette date j'ai eu plusieurs contacts avec lui qui ont abouti à une étroite collaboration universitaire et personnelle. Il m'avait même proposé de poursuivre durant deux mois (février et mars 1993) à Louvain-La-Neuve l'enseignement de Jean Gagnepain qui y avait durant cette période animé des cours et séminaires à l'Université Catholique de Louvain. En profitant d'un congé sabbatique j'ai pu me déplacer et préparer avec les autres collègues les cours intensifs Erasmus ultérieurs. Auteur d'ouvrages et des nombreux articles et un des principaux leviers de la Théorie de la Médiation en Belgique, le Professeur R. PIRARD a rassemblé dernièrement certains de ses travaux dans: *Anthropies. Prolegomènes à une anthropologie clinique*, Bruxelles, De Boeck Université: Bibliothèque de Patho-analyse, 1991, 220 p.

3. STAVROPOULOS A. (1989): *Mémoire et oubli dans la Sainte Liturgie*. Athènes, «Lychnos» (en grec). Voir aussi du même auteur: *Ποιμαντική πολλαπλών διαδρομών*, Athènes 1995, p. 118-124.

4. Voir par exemple le livre de LIEURY A. (1986): *La mémoire, résultats et*

avant ma recherche et je suis persuadé maintenant après ma recherche que le profil de la Mémoire comme elle est présente et comprise dans la liturgie dépasse de loin ces possibilités mentionnées.

Je dirais que la Mémoire dans la liturgie orthodoxe paraît d'emblée comme unifiant l'ensemble des possibilités psychosomatiques de l'homme et le conduit d'une vision partielle à une vision catholique — je dirais holistique, mais je n'ose pas employer le terme à cause des connotations dangereuses — de soi-même, d'autrui, du monde et de Dieu. Mais à part cette fonction fondamentale qu'elle assume, la Mémoire apparaît après l'analyse que nous avons effectué, sous quatre dimensions: la dimension «lectique», poétique, interpersonnelle et eschatologique. A un premier moment nous allons exposer comment l'analyse des textes liturgiques constitue et conçoit ces dimensions. A un second moment nous allons faire les approches nécessaires afin de constater ou pas des correspondances entre dimensions et plans proposés par la TdM. Il est vrai que durant ce premier moment de l'analyse des textes liturgiques, nous allons rester près de nos sources et notre exposé gardera un style et un langage théologique dont notre auditoire n'est pas éventuellement habitué.

a) D'abord on est impressionné par la richesse du soi-disant «vocabulaire» (lexique) qui est employé pour désigner la mémoire et l'oubli. Il existe toute une gamme «des mots(et non seulement) pour le dire»<sup>5</sup>. Des mots, qui ont la même racine que les verbes se rappeler, mentionner (*μνησκόω*, *μνημονεύω*), sont employés dans tout l'éventail des temps, des inclinaisons, et déclinaisons, avec presque toutes les parts de la parole (substantifs, prépositions etc). Des synonymes et des périphrases sont aussi utilisés. Des mots qui ont affaire à des fonctions psychologiques «parallèles» comme l'intérêt, l'attention, les sens. Des références sont faites à la mémoire ou l'oubli des hommes ou de Dieu. Des signes, des symboles, des mouvements font aussi partie de ce vocabulaire. L'homme par ses sens peut arriver à dégager le sens de tout ce «vocabulaire» et se rapporter à d'autres situations et faire les transferts nécessaires<sup>6</sup>. L'invocation

*théories*. Bruxelles, Pierre Mardaga: Psychologie et Sciences Humaines 55.

5. STAVROPOULOS A. 1989, p. 19-30.

6. Sur cette question importante, voir les numéros 187 et 188 (3e et 4e trimestre 1991) de la revue «la maison-Dieu». Y sont publiées les contributions majeures d'un colloque qui se tint les 21 et 22 mars 1991 à Paris sur le thème: *Le culte chré-*

des noms est susceptible de rappeler à la mémoire les personnes qui portent ce nom et d'une certaine façon les rendre présentes. Cette présence par invocation du nom ne doit pas être considérée comme une nécessité magique mais elle doit être comprise sous l'aspect de l'omniprésence de Dieu. Ici, je dois mentionner aussi certains *mots d'ordre* qui de temps à autre durant la liturgie rappellent l'attention, l'attitude correcte que les fidèles doivent adopter pour être à la hauteur de l'office auquel ils assistent et participent. Ce sont des rappels parce que «la tyrannie de l'oubli est très grande»<sup>7</sup>.

Après cette première soi-disante dimension «lectique» nous examinons la deuxième que nous qualifions comme «poétique».

b) Comme nous le savons bien, au centre de la Liturgie se situe la Sainte Eucharistie. Jésus Christ avait inauguré celle-ci par une recommandation: «Faites ceci à ma mémoire» afin que vous puissiez vous rappeler de moi (Lc 22, 19; 1 Co 11, 24-25). A plusieurs reprises l'assemblée eucharistique s'adresse à Dieu en priant qu'Il se souvienne dans Son Royaume de ceux qui se souviennent des pauvres (*Μνήσθητι Κύριε... τῶν μνησθέντων τῶν πενήτων*). Qu'est-ce que cela signifie? Que pendant la liturgie on doit se rappeler des pauvres et qu'on prie Dieu de prendre soin d'eux? Pas du tout. Indépendamment de la prière et de la pensée accordée à eux (les pauvres) le verbe *μνησθῶ* (se souvenir) dans la forme du participe passé qui est employé ici comme forme du présent, renvoie à une manifestation de soin qui a eu lieu tout récemment, juste avant la liturgie ou durant elle.

Comme on connaît bien de l'histoire de la liturgie, les fidèles amenaient à l'église en dehors des dons pour la Sainte Eucharistie (du vin et du pain) aussi d'autres espèces (nourriture etc) que l'Evêque par les soins des diacres distribuait aux pauvres directement après la messe sur place ou en visitant les maisons des malades, des veuves et des orphelins.

De ce qui vient d'être rapporté on peut dégager une seconde dimension de la mémoire que nous appelons *la fonction «poétique» de la mé-*

---

*tion dans son espace de sensibilité.* Les couvertures portent le titre: Voir, Entendre, Gouter I et II. L'auteur de ces lignes se sent heureux de voir qu'une partie de la problématique de sa monographie a été développée par tout un colloque des spécialistes.

7. Voir CABASILAS N. (1967): *Explication de la divine liturgie*, chapitre XXI, 3. Paris, Éditions du Cerf: Sources Chrétiennes 4 bis, p. 150-151.

*moire*, c'est-à-dire une fonction qui a affaire au verbe faire (*ποιεῖν*). Ce «faire» peut être compris dans un double mouvement. Je me souviens de quelqu'un signifie, je fais (ou j'ai fait ou je dois faire) quelque chose pour quelqu'un, mais en faisant quelque chose pour lui je peux me souvenir de lui. En l'occurrence en célébrant l'Eucharistie je me souviens de Jésus Christ et de ce qui a fait et de ce qui va faire pour nous dans l'accomplissement de son oeuvre salvifique. Mais je peux me rappeler aussi de Lui, dans le quotidien de ma vie, en faisant quelque chose pour mon frère en poursuivant les conséquences du récit du jugement dernier. Selon le commentaire de Clément d'Alexandrie au verset de Matthieu (25,40) «tu as vu donc ton frère, tu as vu ton Dieu». Ici la fonction poétique de la mémoire devient identificatoire. «Je me souviens, donc je m'identifie», «je m'identifie, donc je me souviens». Du sacrement de la Sainte Eucharistie dans la liturgie nous passons au mystère du Frère hors liturgie et ce passage n'est pas un passage dans un genre différent (*εἰς ἕτερον γένος*)<sup>8</sup>.

c) En traitant un peu plus haut du vocabulaire de la mémoire utilisé à la liturgie nous avons remarqué que l'invocation des noms rappelle à la mémoire les personnes qui portent ce nom et les rend présentes. Nous pouvons en conséquence prétendre que la mémoire détectée dans la liturgie a une dimension et une fonction interpersonnelle, sociale. En intensifiant la mémoire, la liturgie intensifie tous les rapports possibles entre personnes vivantes et défuntes, entre Dieu, les anges, la Sainte Marie, les Saints, personnes absentes et présentes. Tout le monde littéralement est présent. Dans la liturgie a lieu un appel général. Le pain qui est offert pour l'Eucharistie est scellé par un sceau auquel est représenté le tout; l'ensemble de l'Église est rassemblée dans ce «type représentatif» (*παραστατικός τύπος*). Ce type présente une sorte de «sociogramme liturgique de la mémoire». Tout le monde se souvient de tout le monde.

Durant la liturgie on a des formules par lesquelles on demande aux autres de prier pour que Dieu se souvienne de nous maintenant et toujours. On constate une sorte de médiation successive. Chacun se sent indigne pour prier pour lui-même et se confie aux prières des autres. C'est une escalade de mémoire: «Souviens-toi de prier pour moi afin que Dieu se souvienne de moi». C'est une commémoration à plusieurs niveaux et à plusieurs personnes<sup>9</sup>.

8. STAVROPOULOS A. 1989, p. 101-111.

9. STAVROPOULOS A. 1989, p. 31-40.



Mais ce qui est à remarquer c'est que cette communion des personnes est appelée à une communion de paix après pardon et réconciliation. La mémoire de ressentiment (*μνησιμακία*) est présente; mais le conflit doit être dépassé afin que l'Eucharistie puisse être offerte. Aucun don, aucune Eucharistie sans pardon, sans oubli de la rancune. Ceci est faisable par la présence entre nous du Christ, qui est la seule garantie pour qu'une telle réconciliation soit possible. Le baiser de la paix le confirme<sup>10</sup>.

d) Ce qui est important aussi dans la liturgie est que le temps liturgique est vécu comme une *anticipation du Royaume*, une mémoire du jugement dernier et de ses critères, tout court une mémoire de la Parousie du Christ. Nous trouvons dans le texte liturgique la formule d'un souvenir des choses à venir, d'une *mémoire du futur*. Le fidèle sans perdre le présent ni le passé, vit en vue du Royaume, suivant les *critères du jugement dernier*, ici et maintenant, en présentifiant (rendant présent) l'avenir. Le fidèle souhaite qu'il pourra avoir une apologie (défense) adéquate devant le tribunal terrible du Christ. Sa vie prend une *valeur* s'il peut vivre conformément aux critères du jugement annoncés par le Christ dans le fameux récit de Matthieu 25, 31-46. Sa vie est alors justifiée et digne d'entrer dans le Royaume déjà préparé dès le début du monde. Le fidèle opère toute une orientation qui transfigure sa vie. J'oserais qualifier cette dimension comme *eschatologique ou téléologique* (*ἔσχατα τέλη* — fins dernières) à partir du fait que la prospective des fins et ses critères reoriente la vie dès maintenant et apporte un changement de perspectives<sup>11</sup>.

Par notre analyse des textes liturgiques nous avons pu décèler quatre dimensions de la Mémoire (et de l'Oubli). Nous les avons déjà annoncé. La première dimension je l'appellerais «lectique», la seconde «poétique»; la troisième interpersonnelle; la quatrième dimension eschatologique.

Le mot «dimensions» que nous employons pourrait être alterné par d'autres termes comme fonctions, modes, modalités, ou tout autre mot adéquat. Nous voulons simplement désigner quatre groupes qui se différencient et se recoupent. Pour revenir à ce paradoxe que nous avons mentionné au début de notre exposé, nous pouvons prétendre,

10. STAVROPOULOS A. 1989, p. 61-99.

11. STAVROPOULOS A. 1989, p. 41-60.

que si nous analysons les *modalités* sous lesquelles la *mémoire* est présente dans la Sainte Liturgie nous retrouvons les quatre plans que la Théorie de la Médiation suppose que la rationalité humaine est recoupée. Il faut noter que selon cette Théorie de la Médiation (TdM), bien que la rationalité humaine est une dans son principe cependant elle est polymorphe et refractée dans son actualisation.

On peut aussi sans exagérer dire que la rationalité humaine est implicite à la capacité de l'homme de se souvenir, d'oublier. *Par la médiation de sa mémoire* l'homme se découvre comme un être parlant, opérant, entrant en relation avec d'autres personnes et ouvert aux valeurs. La mémoire fonctionne donc par un *dire*, par un *faire*, par des rapports des *personnes*, par l'anticipation d'un jugement selon certains *critères*.

Notre approche de la TdM a été suggérée par une supposée correspondance entre les quatre plans de cette Théorie (langage, art, société droit) et les quatre fonctions ou dimensions ou modes ou modalités de la Mémoire constatées et analysées dans la liturgie. Cette correspondance est un malentendu ou un bienattendu?

En tout cas l'analyse de la liturgie et les résultats obtenus par l'approche de la mémoire (et de l'oubli) ont été effectués avant toute connaissance de ma part de la TdM. Toute la liturgie dans son ensemble pourrait d'ailleurs être un champ privilégié d'analyse où nous pouvons retrouver les quatre plans de la TdM et non seulement par la «médiation» de la mémoire et de l'oubli.

Les quatre disciplines fondamentales des sciences humaines que la TdM propose (la Glossologie, l'Ergologie, la Sociologie et l'Axiologie) peuvent trouver dans la liturgie un champ de recherche idéal.

Ce propos n'est pas facile à avancer. Les apparences comme d'habitude peuvent s'avérer trompeuses. Les correspondances apparemment correctes doivent être établies après des longues démarches de contrôle.

Le monde liturgique, le monde qui est en train de se constituer durant la liturgie, est un monde vrai, malgré ses différences avec le monde hors liturgie, le monde du quotidien, C'est un monde soidisant transfiguré, que le fidèle vit et le transfère par la suite dans la quotidienneté. Il est le lieu et le temps par excellence de la *référence* et de la *conversion*.

Mais comme le monde liturgique dans sa constitution est logique, du fait que le culte que nous rendons à Dieu est supposé et attendu d'être logique (*λογική λατρεία*), conforme à notre condition humaine, cette logique est apparente et saisissable sous diverses formes. La logique qui a institué la liturgie peut aussi l'analyser et être retrouvée dans diffé-

rentes facettes ou modalités dans la liturgie. L'analyse de la mémoire nous a rapproché aux quatre plans de la TdM «après coup». A la base de notre analyse de la Mémoire ne se trouvaient pas les données d'une clinique neurologique. Peu importe. Notre analyse a indiqué certaines constances dans les deux démarches. S'agit-il d'une coïncidence purement superficielle, occasionnelle, ou d'une unité beaucoup plus profonde qui se repose à la condition humaine? Qu'on s'approche d'elle (de la condition humaine) par l'analyse de la clinique neurologique ou autre par laquelle on découvre des modalités cliniquement dissociables ou par l'analyse pas nécessairement clinique de n'importe quelle autre manifestation humaine, on arrivera probablement à retrouver le recoupage de cette condition humaine «en diverses façons d'être homme» (Regnier Pirard).

En ce qui concerne la qualification de la liturgie comme *logique* nous ne nous sentons pas mal à l'aise comme si nous identifions logique et logos, comme si la logique serait réductible au logos seul, compris comme verbe. Nous connaissons la distanciation que le professeur J. Gagnepain fait entre rationalité et logique, entre raison (νοῦς, mode d'analyse à qui seul l'homme accède) et logos (strictement lié au langage).

Le logos, d'où dérive étymologiquement la logique, peut être comme la rationalité, un dans son principe mais polymorphe ou refracté dans son actualisation et pas strictement lié au langage. Il faut d'abord envisager cette polymorphie. Pour cela nous nous basons sur notre héritage grec et judéo-chrétien repris et intégré par les Pères Grecs de l'Église<sup>12</sup>.

Le logos dans sa première signification est verbe, langage, parole, connaissance. Ce logos est en même temps un logos qui passe à l'acte, il est un verbe opérant, une parole incarnée («λόγος ἔμπρακτος») et de ce fait cet acte qui en résulte est un acte qui présuppose le logos, la connaissance («πρᾶξις ἐλλόγιμος»)<sup>13</sup>.

12. Voir à ce propos les articles de FEUILLET A. et GRELOT P., «Parole humaine» et «Parole divine» dans le *Vocabulaire de Théologie Biblique* de LÉON-DUFOUR X. (1974). Paris, Éditions du Cerf (traduction grecque, Athènes 1980, p. 606-614) et le vocable λόγος (word) dans LAMPE G. W. H. (1961): *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, p. 807-811.

13. Ce fameux «binôme»: Θεωρία-πρᾶξις, λόγος ἔμπρακτος-πρᾶξις ἐλλόγιμος, nous le trouvons dans l'enseignement de Saints GRÉGOIRE LE THÉOLOGOÏEN, dit de Nazianze (4ème siècle; Λόγος (Discours) 4, 113, Migne PG 35, 649B-652A), MAXIME LE CONFESSEUR (7ème siècle; "Ἔτερα κεφάλαια (Autres chapitres), Migne PG 90, 1401B)

Si chez les Grecs, représentation et activité s'opposaient, chez les Pères Grecs la *θεωρία* et la *πραξις* se conjugaient et la praxis était condition de la théorie, son support («*πραξις θεωρίας ἐπίβασις*»). Ici l'héritage hébraïque d'un logos opérant, surtout de la Parole de Dieu («dabar»), pesait sur cette conception (Génèse 1; Psaume 32/33, 6-9). Cet aspect reste même lié dans la conception johannique du Logos comme Verbe avec un grand V, c'est-à-dire la seconde Personne de la Sainte Trinité. Il suffit de voir le début de l'Évangile de Saint Jean: «Au commencement était le Verbe et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu. Il était au commencement avec Dieu. Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut» (Jean 1, 1-3). En réalité c'est un verbe «poétique», opérant.

Ce Logos comme seconde personne de la Sainte Trinité, comme Verbe incarné est devenu la somatisation de l'image selon laquelle l'homme a été créé par Dieu et a facilité la ressemblance à Dieu et aussi la fraternité ou la société fraternelle entre hommes qui ont Dieu le Père comme père. Le Christ comme le Fils unique et Logos de Dieu incarné est la personne humaine par excellence<sup>14</sup>. Ecce homo.

Le dois signaler à votre attention que j'ai été surpris, lorsque dans un texte de l'abbé Isaac le Syrien (7ème siècle) j'avais rencontré l'expression qui désignait la chair du Christ comme une *médiation de Dieu* (*μεσσιεία*). La chair comme forme d'humilité permettait cette rencontre des hommes avec Dieu de façon médiate. Bien que réalité concrète; la chair humaine du Christ fonctionnait pourtant comme un phénomène

---

et GRÉGOIRE PALAMAS (14ème siècle; 'Υπερ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων (Triades pour la défense des saints hésychastes) 2,2,10 dans Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ, Συγγράμματα (Écrits), tome A, éditeur scientifique P.K. Christou, Thessalonique 1962, p. 515, versets 11-13).

14. Cfr. ce que Saint IRÉNÉE DE LYON (2ème siècle) écrit à propos du Verbe et de l'homme créé à l'image de Dieu: «Dans les temps antérieurs, en effet, on disait bien que l'homme avait été fait à l'image de Dieu, mais cela n'apparaissait pas, car le Verbe était encore invisible, lui à l'image de qui l'homme avait été fait; c'est d'ailleurs pour ce motif que la ressemblance s'était facilement perdue. Mais, lorsque le Verbe de Dieu se fit chair, il confirma l'une et l'autre; il fit apparaître l'image dans toute sa vérité, en devenant lui-même cela même qu'était son image, et il rétablit la ressemblance de façon stable, en rendant l'homme tout à fait semblable au Père invisible par le moyen du Verbe dorénavant visible» (*Contre les hérésies* V, 16,2, «Sources Chrétiennes» 153, p. 217).

—pas dans un sens de docétisme— médiatisant l'instance et rendant possible cette rencontre<sup>15</sup>.

Très souvent dans les rêves ou les visions des moines nous constatons des apparitions des Saints qui se présentent autrement, sous une forme différente de celle qu'on rencontre à l'hagiographie habitée. Le Saint choisissait pour se présenter une figure beaucoup plus appropriée au moine. Ceci permet au moine une rencontre beaucoup plus à l'aise avec le Saint et moins terrifiante et ceci après même une demande du moine<sup>16</sup>. Le Saint est donc médiatisé par une figure plus proche au moine. Il est aussi habitué dans les vies des martyrs auxquels le Christ assiste avant ou durant leur supplice qu'Il se présente sous la figure d'un prêtre<sup>17</sup>.

Le logos est aussi appréhendé comme la parole divine qui est synonyme de la volonté de Dieu —comme loi et règle de vie, et commandements divins— qu'Elle doit être accomplie sur la terre comme aux cieux. C'est un discours adressé à l'homme qualifié de normatif.

Après cette analyse des différentes facettes de la notion du Logos nous pouvons peut-être prétendre que le qualificatif «logique» comme il est attribué dans l'expression *λογική λατρεία*, ne peut pas se limiter à une notion du logos comme verbe, parole, langage. Il inclut d'autres dimensions qui pourraient coïncider avec la repartition de la Raison (du Nous) en quatre modalités.

Le *νοῦς* (nous) et le *λόγος* (logos) peuvent être multiples et polymorphes dans leur actualisation. Le choix pour l'utilisation de l'un de deux, *νοῦς* ou *λόγος* dépendrait des présupposés culturels du chercheur.

Pour être plus précis dans l'utilisation du vocabulaire, ce *νοῦς* que la TdM utilise comme rationalité correspond plutôt au mot *διάνοια* (raison) et elle est identique à ce que les Pères Grecs appellent la *λογική ἐνέργεια* (énergie logique). Le *Νοῦς* est quelque chose, un supposé instru-

15. Saint ISAAC THE SYRIAN, Homily seventy-seven, dans *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*. Boston, Massachusetts, Holy Transfiguration Monastery, 1984, p. 381-382.

16. Voir à ce propos l'histoire racontée sur la vie du *Bienheureux Iakovos Tsalikis* dans sa biographie écrite par le Prodesseur STYLIANOS G. PAPAPOPOULOS, Athènes 1994, p. 74-75 (en grec).

17. Durant le martyre de Saint Pantéléimon (305 après J.C.) le Christ lui assiste sous la figure du presbytre Hermolas. Voir dans le *Livre d'offices* pour les saints du mois de juillet, le 27 juillet, Athènes, Éd. Φῶς (Lumière), sans date, p. 249 (en grec).

ment qui dépasse la Rationalité. Si nous sommes humainement présents au monde par la médiation de notre rationalité, c'est par la médiation de notre *Νοῦς* que nous sommes humainement présents à Dieu.

Est-ce que nous avons alors affaire à une raison, un intellect (*διάνοια*) en conversion (*μετάνοια*)?

La notion du logos que nous venons de développer peut être recoupée en quatre et assumer sa forme tétra-logique qui dépasse sa seule fonction lectique. Sa correspondance aux plans de la TdM pourrait être retrouvée sous forme d'une

—*ὁμολογία* (s'exprimer en mettant sous forme langagière ce qui est pensé; en trouvant des mots pour le dire).

—*ἐργολογία* (parole activée; à l'opposé d'une *ἀργο-λογία* qui signifie passer le temps en parlant et sans faire passer les paroles en acte, le terme *ἐργολογία* a affaire à une mise en oeuvre (*ἐργόχειρο*=travail manuel).

—*διάλογος* (dialogue, échange des paroles entre personnes sous forme de langue cohérente; établissement d'une communication et dépassement d'un conflit. Deux mots-clés pour la compréhension différentielle culturelle: ce qu'est une affaire de *νοῦς* pour les grecs (*ὁμό-νοια*), c'est une affaire de coeur pour les latins (*con-cordia*)<sup>18</sup>.

—*ἀπολογία* (attitude axiologique dans le sens de «rendre compte» du comportement envers un corps des valeurs).

Il est certain que par ces propos avancés nous n'épuisons pas tous les rapports possibles entre la Théorie de la Médiation et la Théologie Orthodoxe. Nous avons pu montrer, sans nécessairement démontrer, notre point de départ et nos hypothèses sur une certaine correspondance des quatre plans de la TdM et les dimensions de la liturgie orthodoxe envisagée sous l'aspect d'une analyse de la Mémoire, telle qu'elle est comprise dans le cadre de cette liturgie. Nous nous sentons assez préoccupés avec cette démarche déjà faite et nous voulons avant d'entreprendre d'autres analyses, être sûrs que notre discours peut trouver une résonance et même une «raisonnance» auprès de ceux qui sont d'une certaine façon responsables pour le développement et l'élaboration de cette Théorie. Nous serions heureux si nous pouvons être des répon-

18. La rencontre des deux pourrait être effectuée dans le lieu privilégié humain du coeur comme dans la formule patristique «*νοῦς ἐν καρδίᾳ*», la descente de la raison dans le coeur dans le sens d'une intégration de la raison dans l'ensemble des fonctions psychosomatiques de l'homme.

dants à leur appel à repenser l'épistémologie des sciences humaines.

Une série des questions devait alors être abordée et examinée afin de faire avancer un dialogue possible.

1) Sous l'aspect épistémologique de la TdM, en l'occurrence après le découpage nouveau des disciplines proposé par la TdM, la Théologie Orthodoxe peut-elle être considérée comme une science humaine?

2) Si la Théologie Orthodoxe dispose d'une théorie propre sur la rationalité et la connaissance, comment pouvons-nous mettre en contact et sous quelles conditions et presupposés la Théologie Orthodoxe et la TdM, qui prétend orienter vers une théorie plus correcte de la rationalité et de la connaissance?

3) La Théologie Orthodoxe peut-elle s'inspirer des rapports précédents qu'elle a eu dans son histoire avec d'autres courants de pensée pour se mettre en contact avec la TdM? (Rapports entre hellénisme et christianisme, théologie orientale et scolastique e.a.).

4) Y-a-t-il des points communs ou des points différents dans les deux «pensées» qui concernent leur conception sur l'homme et sur le monde? Quelles sont leurs sources et leurs méthodes réciproques pour arriver à une telle conception?

5) Existe-t-il une sorte d'analogon dans la Théologie Orthodoxe comme la Clinique neurologique dans l'Anthropologie Clinique? Une certaine analyse des passions et des pensées, pourrait conduire à une patho-analyse et éventuellement à une thérapeutique.

6) Est-ce-possible que, certaines conceptions de la Théologie Orthodoxe (ou certains passages de la Bible) pourraient-elles inclure ou être interprétées comme incluant les plans de la TdM? Je pense au récit de la création (Génèse); l'enseignement de l'Église qui concerne l'image de Dieu en l'homme etc.

Il est possible que les questions posées pourraient conduire à un dialogue fécond et à des liaisons plus profondes. Ces liaisons pourraient aussi s'avérer dangereuses mais je crois que nous devons prendre nos risques. D'ailleurs les risques ne signifient pas toujours des dangers.

