

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

Nous commençons à publier dans le Messenger — partiellement en tout cas — le cours de Théologie Dogmatique donné par le regretté Professeur Vladimir Lossky au Séminaire Orthodoxe de l'Exarchat de l'Eglise Orthodoxe Russe à Paris (à présent à Villemoisson). Ce sont des conférences orales, enregistrées au magnétophone, transcrites et préparées pour une édition après la mort de Vladimir Lossky par M. Olivier Clément à qui nous exprimons toute notre reconnaissance pour ce travail difficile.

I

LES DEUX « MONOTHEISMES »

Dieu n'est pas l'objet d'une science, et la théologie se différencie radicalement de la pensée des philosophes : le théologien ne cherche pas Dieu comme on cherche un objet, il est saisi par Lui comme on est saisi par une personne. Et c'est parce qu'il a d'abord été trouvé par Dieu, parce que Dieu, pourrait-on dire, est allé le trouver dans la rencontre de la Révélation, qu'il peut ensuite chercher Dieu, comme on cherche de tout son être une présence (donc aussi avec son intelligence). Le Dieu de la théologie est un « Tu », c'est le Dieu vivant de la Bible, l'absolu certes, mais un absolu personnel que l'on tutoie dans la prière.

En dehors de la tradition judéo-chrétienne, la relation « je-tu » entre le fidèle et un Dieu personnel se rencontre aussi. Mais ce Dieu n'est pas alors le Dieu suprême et unique, il n'est qu'un des nombreux personnages divins d'un polythéisme. Le polythéisme n'est en général que l'aspect inférieur d'un monothéisme ; mais l'absolu dans lequel les « dieux » se résorbent n'est jamais personnel. Les « dieux » et même dans l'Inde le dieu « personnel », ne sont que les aspects, les manifestations d'un absolu impersonnel : manifestations aussi contingentes, pour l'Orient non-chrétien, que le monde auquel elles font face, et appelé comme lui à s'effacer, à s'absorber dans la pure intériorité, dans la totale identité. Et cette identité ignore l' « autre », engloutit toute relation personnelle.

De même dans la religion de la Grèce antique les dieux devaient se soumettre à une « Nécessité » anonyme et dominante. Les philosophes posaient au-dessus de ces dieux non une Personne, mais un univers supérieur de stabilité et de lumière, la sphère de beauté d'un être impersonnel. Ainsi Platon, les Stoïciens et même Aristote. Et le « néo-platonisme » aboutira à une « mystique » de l'absorption qui n'est pas sans rappeler l'Inde.

Il vaut de s'arrêter un peu sur Plotin, qui représente

peut-être le sommet de l'Antiquité non-biblique, et dont la pensée sera assimilée et utilisée par de nombreux Pères (recevant par eux un véritable accomplissement).

Pour Plotin, le premier degré de la connaissance se situe dans l'âme du monde, qui intègre l'unité diverse du cosmos et dont les dieux sont autant d'aspects.

Au-dessus, en l'homme comme au cœur du monde, l'intelligence, degré plus élevé d'unité. Ce niveau du νοῦς est aussi celui de l'être ou plutôt, il y a identité du νοῦς et de l'être, de la pensée et de son objet ; l'objet existe parce qu'il est pensé, la pensée parce que l'objet en définitive se ramène à une essence intellectuelle. Cette identité cependant n'est pas absolue, puisqu'elle se transcrit dans une réciprocity alternante où l'altérité subsiste encore. Pour connaître pleinement l'un, il faut donc transcender le νοῦς.

Quant on dépasse la pensée et la réalité pensée, l'ultime dyade de l'être et de l'intelligence, on débouche dans la non-intelligence et le non-être, la négation marquant ici un plus, une transcendance. Mais alors le silence s'impose : on ne peut nommer l'ineffable, puisqu'il ne s'oppose à rien, puisque rien ne le limite. Le seul moyen de l'atteindre c'est de ne pas le connaître : la non-connaissance, percée au-delà de tout, est extase. La philosophie culmine et se suicide au seuil de l'inconnaissable. On ne peut connaître l'Un qu'avant et après l'extase, c'est à dire ne pas le connaître puisque ce n'est pas l'extase. Et pendant celle-ci, il n'y a plus d'autre, donc de connaissance. Quatre fois dans sa vie, nous dit Porphyre, Plotin connut l'extase. Mais cette connaissance de la nature divine s'accomplit et s'annule à la fois dans l'impersonnalité de l'inconnaissance.

Face à la plupart des religions et des métaphysiques où la relation « je-tu » disparaît dès que l'on aborde la sphère propre à la divinité, la Bible affirme l'originalité irréductible du Dieu personnel, à la fois *absolu et personnel*. Mais alors apparaît par rapport à la révélation plénière du christianisme une autre limitation : Le Dieu des Juifs cache les profondeurs de sa nature ; Il ne se manifeste que par son autorité, son Nom lui-même est imprononçable. Il s'entoure d'une lumière inaccessible et l'homme ne peut le voir sans mourir : ni réciprocity véritable, ni face à face ne sont possibles entre cette terrifiante monade divine et l'humilité du créé. Venant de Dieu seulement, la parole, venant de l'homme, seulement l'obscurité de l'obéissance et de la foi. La « théologie » au sens propre, comme l'entendent les Pères, reste fermée à Israël.

Ainsi hors du christianisme voit-on s'opposer :

— chez les Juifs (et plus tard dans l'Islam, qui est « abrahamique ») un monothéisme qui affirme le caractère personnel de Dieu, mais ignore sa nature : le Dieu vivant mais non la vie divine.

— dans le monde antique (et aujourd'hui encore dans les traditions étrangères au sémitisme), un monothéisme métaphysique qui pressent la nature de l'absolu, mais ne peut accéder à l'absolu qu'en dissolvant la personne.

D'un côté une mystique de l'absorption où la connaissance de Dieu s'avère impossible puisque sa personne elle-même doit se résorber dans l'ineffable, de l'autre une obéissance personnelle au Dieu personnel mais sans vision de la nature divine, une connaissance interdite par la personne, comme fermée sur elle-même, de Dieu.

D'un côté, la nature noyant la personne, de l'autre la personne divine cachant la nature. Ainsi s'opposent en dehors du christianisme, une connaissance impossible (puisque'elle nie le connu et le connaissant) et une connaissance interdite (puisque'il n'y a pas de commune mesure, de médiation, entre le Créateur et la créature).

Le christianisme libère l'homme de ces deux limitations, en révélant pleinement, à la fois, le Dieu personnel et sa nature. Il accomplit ainsi le meilleur d'Israël et le meilleur des autres religions ou métaphysiques, non comme une synthèse culturelle, mais dans le Christ et par le Christ : en Lui en effet s'unissent l'humanité et la divinité, et la nature divine se communique à la nature humaine pour la déifier : c'est la réponse à Israël. Mais le Fils est consubstantiel au Père et à l'Esprit, et c'est la réponse aux métaphysiques impersonnelles : la nature divine n'est pas au-delà de la personne ; sa plénitude, au contraire, réside dans la communion des Personnes divines, et sa communication à l'homme se fait par une communion personnelle.

Mais ces réponses sont difficiles à entendre et cet accomplissement dans le Christ est aussi « scandale » et « folie ».

— « scandale pour les Juifs » : comment l'unique, le Transcendant, le Dieu sans commune mesure avec l'homme, aurait-il un Fils, Lui-même Dieu, et pourtant homme, humilié et crucifié ?

— « folie pour les grecs » : comment l'absolu impersonnel s'incarnerait-il en une personne, comment l'immobile éternité entrerait-elle dans le temps ? Comment Dieu deviendrait-il ce qu'il faut justement dépasser pour se fondre en Lui ?

Ainsi le christianisme à la fois accomplit et scandalise. Mais quelle que soit l'attitude des « grecs » et des « juifs » qui refusent le Christ, dans l'Eglise, c'est à dire dans le corps de ce Verbe qui récapitule toutes choses, reprend, purifie et met à sa juste place toute vérité, il ne doit y avoir nulle différence entre grecs et juifs.

Deux dangers apparaissent ici : le premier, c'est que le théologien soit un « grec » dans l'Eglise, qu'il se laisse dominer par ses modes d'expression au point d'intellectualiser la révélation, et de perdre à la fois le sens biblique du concret et ce caractère existentiel de la rencontre avec Dieu que recèle

l'apparent anthropomorphisme d'Israël. A ce danger qui va de la scolastique aux érudits du dix-neuvième siècle correspond à notre époque un danger inverse : celui d'un biblicisme quelque peu « construit », qui veut opposer la tradition hébraïque à la « philosophie grecque » et tente de refaire la théorie dans des catégories purement sémitiques.

Mais la théologie doit être d'expression universelle. Ce n'est pas par hasard que Dieu a placé les Pères de l'Eglise dans un milieu grec ; l'exigence de lucidité de la philosophie et l'exigence de profondeur de la gnose les ont contraints à purifier et à sanctifier le langage des philosophes et des mystiques pour donner au message chrétien, qui inclut mais dépasse Israël, toute sa portée d'universel.

VOIE NEGATIVE ET VOIE POSITIVE

Dieu est connu dans la révélation comme dans un rapport personnel. La révélation est toujours révélation à quelqu'un, elle est faite de rencontres qui s'ordonnent dans une histoire. La révélation dans sa totalité est donc une histoire, elle est la réalité de l'histoire, de la création à la parousie.

La révélation est ainsi une relation « théocosmique » qui nous inclut. Non seulement nous ne pouvons hors d'elle connaître Dieu, mais nous ne pouvons la juger « objectivement », du dehors : la révélation ne connaît pas de « dehors », elle est ce rapport entre Dieu et le monde à l'intérieur duquel, que nous le voulions ou non, nous nous trouvons.

Mais dans l'immanence de la révélation, Dieu s'affirme transcendant à la création. Si l'on définit comme transcendant ce qui échappe au champ de notre connaissance et de notre expérience, on doit dire que Dieu non seulement ne fait pas partie de ce monde mais transcende même sa propre révélation.

Dieu est immanent et transcendant à la fois : immanence et transcendance s'impliquent mutuellement. La transcendance pure est impossible : si l'on conçoit Dieu comme la cause transcendante de l'univers, il ne peut être purement transcendant puisque l'idée même de cause implique celle d'effet. Dans la dialectique de la révélation, l'immanence nous permet de nommer la transcendance. Mais il n'y aurait pas d'immanence du tout si la transcendance n'était, en son fond, inaccessible.

C'est pourquoi nous ne pouvons penser Dieu en Lui-même, dans son essence, dans son secret. Tenter de penser Dieu en soi nous réduit au silence, car ni la pensée ni le langage ne peuvent emprisonner l'infini en des concepts qui, pour définir, limitent. C'est pourquoi les Pères grecs ont eu recours, pour la connaissance de Dieu, à la *voie négative*.

La voie négative (apophatique) s'efforce de connaître Dieu non en ce qu'Il est (c'est-à-dire en rapport avec notre expérience

de créature), mais en ce qu'Il n'est pas. Elle procède par une série de négations. Les néo-platoniciens et l'Inde l'utilisent aussi, car elle s'impose à toute pensée qui tend vers Dieu, s'élève vers Lui. Elle culmine chez Plotin au suicide de la philosophie, à la métamorphose du philosophe en mystique. Mais en dehors du christianisme, elle n'aboutit qu'à une dépersonnalisation de Dieu et de l'homme qui le cherche. Un abîme sépare donc cette quête de la théologie chrétienne, même lorsque celle-ci paraît suivre la voie de Plotin. Un Grégoire de Nysse en effet ou un Pseudo-Denis l'Aréopagite (dans son traité de Théologie mystique) ne voient pas dans l'apophatisme la révélation mais le réceptacle de la révélation : ils aboutissent à la présence personnelle du Dieu caché. Chez eux, la voie négative ne se résout pas dans un vide où se résorberaient sujet et objet ; la personne humaine ne se dissout pas mais accède à un face à face avec Dieu, à une union sans confusion selon la grâce.

L'apophatisme consiste à nier ce que Dieu n'est pas ; on élimine d'abord tout le créé, même la gloire cosmique des cieux étoilés, et la lumière intelligible des cieux angéliques. Puis on exclut les attributs les plus élevés, la bonté, l'amour, la sagesse. On exclut enfin l'être même. Dieu n'est rien de tout cela ; dans sa nature même il est inconnaissable, Il « n'est pas ». Mais, et voilà tout le paradoxe chrétien, il est ce Dieu à qui je dis « Tu », qui m'appelle, qui se révèle comme le Personnel, le Vivant. Dans la liturgie de saint Jean Chrysostôme, avant le « Notre Père », on prie : « Et donne-nous, Seigneur, d'oser t'invoquer avec confiance et sans crainte, en t'appelant Père ». Le texte grec dit exactement : « Toi, ἐπουράνιον Θεόν (c'est-à-dire Dieu Supra-Céleste, qu'on ne peut nommer, Dieu apophatique), te nommer Père et oser t'invoquer ». On prie pour avoir l'audace et la simplicité de dire « toi » à Dieu.

Ainsi, à côté de la voie négative, s'ouvre la *voie positive*, « cataphatique ». Dieu qui est le Dieu caché, au-delà de tout ce qui le révèle, est aussi celui qui se révèle. Il est sagesse, amour, bonté. Mais sa nature reste inconnaissable en son fond, et c'est pourquoi, justement, Il se révèle. La mémoire permanente de l'apophatisme doit corriger la voie cataphatique. Elle doit purifier nos concepts par le contact de l'inaccessible, et les empêcher de se refermer sur leur sens limité. Certes Dieu est sage, mais non au sens banal d'un marchand ou d'un philosophe. Et sa sagesse à la limite n'est pas une nécessité interne de sa nature. Les noms les plus hauts, même l'amour, expriment mais n'épuisent pas l'essence divine. Ils constituent les attributs par lesquels la divinité se communique sans que jamais sa source secrète, sa nature, puisse tarir, puisse s'objectiver sous notre vision. Nos concepts purifiés nous font approcher de Dieu, les noms divins nous font même en quelque sorte entrer en lui, mais jamais nous ne pouvons saisir son essence, sinon Il serait

déterminé par ses attributs : or Il n'est déterminé par rien et c'est justement pourquoi Il est personnel.

Saint Grégoire de Nysse a commenté dans ce sens le « Cantique des Cantiques » dans lequel il voit le mariage mystique de l'âme (et de l'Eglise) avec Dieu. La fiancée qui poursuit le fiancé, c'est l'âme qui cherche son Dieu. Le bien-aimé surgit et s'échappe, Dieu de même : plus l'âme le connaît, plus Il lui échappe, et plus elle l'aime. Plus Dieu la rassasie de sa présence, plus elle a soif d'une présence plus totale et s'élance à sa poursuite. Plus elle est remplie de Dieu, plus elle le découvre transcendant. L'âme ainsi se pénètre de la divine présence, mais toujours plus s'enfonce vers l'essence inépuisable, inaccessible en tant qu'essence. Ainsi cette course devient infinie, et dans cette dilatation infinie de l'âme où l'amour sans cesse se comble et se renouvelle en « commencements de commencements », Grégoire voit la notion chrétienne de béatitude. Si l'on connaissait la nature même de Dieu, on serait Dieu. L'union de la créature au Créateur est ce vol sans limite où l'âme, plus elle est comblée, ressent bienheureusement cette distance toujours raccourcie et toujours infinie entre elle et l'essence divine, distance qui permet et appelle l'amour. Dieu nous appelle et nous sommes inclus dans cet appel qui le révèle et le dérobe à la fois ; et nous ne pouvons l'atteindre sinon dans ce rapport qui, pour exister, exige qu'en son essence Dieu reste à jamais hors d'atteinte.

L'Ancien Testament lui-même connaît ce moment négatif : c'est l'image, si souvent utilisée par les contemplatifs chrétiens, de la ténèbre. « Il a fait des ténèbres sa demeure » chante le psaume 17, et Salomon, dans sa prière de consécration du Temple (Liv. des Rois), dit à Dieu : « Toi qui as voulu habiter dans la ténèbre ». Pensons encore aux ténèbres du Sinaï.

L'expérience de cette transcendance est propre à la vie mystique du chrétien : « Même quand je suis uni à Toi, dit saint Macaire, même quand il me semble que je ne me distingue plus de Toi, je sais que Tu es le maître et moi le serviteur ». Ce n'est plus la fusion ineffable de l'extase plotinienne, mais un rapport personnel qui, loin de diminuer l'absolu, le révèle « autre », c'est-à-dire toujours nouveau, inépuisable. C'est le rapport entre la personne de Dieu, nature comme telle inaccessible (l'idée d'essence ici ne met pas de frontière à l'amour, au contraire, mais représente l'impossibilité logique d'un « passage à la limite » qui cernerait et comme épuiserait Dieu) et la personne de l'homme, l'homme, dans son néant même, comme personne qui, dans l'union, ne s'abolit pas mais se transfigure et reste, ou plutôt devient pleinement une personne. Sinon il n'y a plus de « religio », c'est-à-dire de lien, de rapport.

La source de la vraie théologie chrétienne est donc la confession de l'incarnation du Fils de Dieu. Par l'incarnation

en effet, une personne réunit en elle la nature transcendante, inconnaissable, de la divinité, à la nature humaine. L'union des deux natures dans le Christ, c'est celle du supra-céleste et de la terre, jusqu'au tombeau, jusqu'à l'enfer. Dans le Christ la transcendance s'immane et nous donne la possibilité de parler sur Dieu, c'est-à-dire d'être théologien. Là est tout le mystère, que l'homme ait vu (et voit) Dieu dans le Christ, qu'il ait vu (et voit) dans le Christ le rayonnement de la nature divine. Cette union sans mélange de la divinité et de l'humanité en une seule personne exclut une apophase métaphysique qui balaierait la Trinité pour s'engloutir dans l'impersonnel : elle achève au contraire de poser la révélation comme une rencontre, comme une communion.

✱

Ainsi la pensée grecque a-t-elle à la fois ouvert et fermé la voie au christianisme. Elle l'ouvrait en célébrant le Logos et la Beauté céleste, sinon de Dieu du moins du divin. Elle la fermait en rejetant le sage vers un salut par l'évasion. On a voulu opposer au caractère sombre du christianisme la « joie de vivre » de l'univers antique. C'est oublier le sens tragique du destin dans le théâtre grec, et l'ascétisme aigu de Platon, son équation corps-tombeau (soma-sema), σώμα-σημα, le dualisme qu'il introduit entre le sensible et l'intelligible à la fois pour disqualifier le sensible, simple reflet, et pour inviter à le fuir. D'une certaine manière, la pensée antique prépare non seulement le christianisme, où elle se dépasse, mais aussi les dualismes plus ou moins grossiers des systèmes gnostiques et du manichéisme, où elle se crispe contre le Christ.

Ce qui manque à cette pensée, ce qui sera pour elle à la fois possibilité d'accomplissement et pierre d'achoppement, c'est la réalité de l'incarnation. Saint Augustin quand il évoque sa jeunesse, est le témoin admirable de cette confrontation entre l'antiquité et le christianisme : « Là j'ai lu, dit-il, en rappelant sa découverte des « Ennéades », qu'au commencement était le Verbe (il retrouve saint Jean dans Plotin). J'ai lu que l'âme humaine rend témoignage à la lumière, mais elle-même n'est pas lumière... Mais je n'ai point trouvé que le Verbe soit venu en ce monde et n'y ait pas été reçu. Je n'ai pas trouvé que le Verbe se soit fait chair. J'ai trouvé que le Fils peut être égal au Père, mais non qu'Il s'est anéanti lui-même, humilié jusqu'à la mort sur la croix... et que Dieu le Père lui a donné le nom de Jésus ».

C'est de ce nom au contraire que part la théologie.

LA TRINITE

L'incarnation, point de départ de la théologie, pose immédiatement au cœur de celle-ci le mystère de la Trinité. Celui qui s'est incarné en effet n'est autre que le Verbe, c'est-à-dire

la seconde personne de la Trinité. Incarnation et Trinité sont donc inséparables et contre une certaine critique protestante, contre un libéralisme qui voudrait opposer l'Évangile et théologie, nous devons souligner les racines évangéliques de la triadologie orthodoxe. Peut-on en effet lire l'Évangile sans poser la question : qui est Jésus ? Et lorsque nous entendons la confession de Pierre : « Tu es le Fils du Dieu vivant » (Mat., XVI, 16), lorsque saint Jean ouvre pour nous l'éternité avec son Évangile, nous comprenons que la seule réponse possible est le dogme de la Trinité, le Christ, Fils unique du Père, Dieu égal au Père, divinité identique et personne différente.

La principale source de notre connaissance de la Trinité n'est autre en effet que le Prologue de saint Jean (et aussi la première épître du même), et c'est pourquoi l'auteur de ces textes prestigieux a reçu dans la tradition orthodoxe le nom de saint Jean le Théologien. Dès le premier verset du Prologue, le Père est appelé Dieu, le Christ Verbe — et le Verbe, dans ce commencement qui n'est pas ici temporel mais ontologique, est à la fois Dieu (« au commencement... le Verbe était Dieu ») et autre que le Père : « et le Verbe était auprès de Dieu ». Ces trois affirmations de saint Jean : « Au commencement était le Verbe — et le Verbe était auprès de Dieu — et le Verbe était Dieu », constituent le germe de toute la théologie trinitaire. Elles mettent d'emblée notre pensée dans l'obligation d'affirmer en même temps, de Dieu, l'identité et la diversité.

Certes il est tentant de faire éclater l'antinomie en rationalisant l'un ou l'autre de ses termes. Ainsi appurent, plus ou moins explicitement, deux grandes tendances hérétiques : l'unitarisme et le trithéisme.

L'unitarisme a pris souvent l'aspect d'un monarchianisme absolu : il n'y a qu'une personne en Dieu, celle du Père dont le Fils et l'Esprit ne sont que des émanations ou des forces. Son expression la plus parfaite fut au troisième siècle, le modalisme de Sabellius, où disparaît la notion même de personne. Pour Sabellius en effet, Dieu est une essence impersonnelle qui se manifeste diversement à l'univers. Les trois personnes ne sont plus alors que trois modes d'action successifs, trois apparences pour le monde d'une même monade en elle-même toujours simple. Par la création Dieu prend figure de Père. Le Père est donc l'aspect d'une première phase de la manifestation divine, liée à la genèse et à l'état paradisiaque. Mais le péché modifia la relation entre Dieu et l'homme ; l'ère du Père s'acheva et Dieu prit une autre figure, celle du Fils, dont la manifestation plénière correspondit à l'incarnation. Avec l'Ascension, le mode filial de la divinité se résorba dans l'indistinction essentielle et un nouveau mode apparut, celui de l'Esprit. Au Jugement enfin, quand l'univers sera divinisé, tout entrera dans la monade indivise. Cette Trinité successive reste donc une pure apparence,

et ne concerne en rien la réalité même de Dieu : la nature ici absorbe entièrement les personnes.

L'hérésie contraire, le trithéisme pur, ne s'est jamais exprimée. Mais si l'absurdité d'une Trinité divergente ne put se formuler, on observe souvent un certain affaiblissement de la réciprocité trinitaire : une Trinité sans égalité et finalement relâchée. Avant Nicée les tendances subordinationistes étaient puissantes dans la pensée chrétienne, particulièrement chez Origène. Sous l'influence du méso-platonisme, on identifiait le Père à l'unité suprême, et l'on ne pouvait dès lors distinguer le Fils qu'en le subordonnant. La divinité ne lui appartenait pas en propre, il participait seulement à la nature divine du Père. Le Logos devenait ainsi un instrument de l'Un, et le Saint Esprit à son tour servait d'instrument au Fils pour sanctifier le Père.

Cette tendance devint chez Arius une hérésie qui brisait l'unité trinitaire. Arius identifiait Dieu et le Père, et posait que tout ce qui n'est pas Dieu est créé. Le Fils est donc créé, puisqu'il est autre que le Père, et la différence personnelle aboutit à une cassure ontologique. Ce Fils créé crée à son tour l'Esprit et la Trinité se ramène à une hiérarchie où l'Inférieur sert d'instrument au supérieur et que traverse de part en part une faille infranchissable, celle qui sépare le créé de l'incréé. La génération devient création, le Fils et l'Esprit « petit-fils » sont des créatures radicalement distinctes de la divinité paternelle, et la triade ne subsiste qu'en écartelant la monade.

Au contraire la foi, jalousement préservée par l'Eglise, saisit d'un seul mouvement, d'une seule adhésion, l'unité et la diversité de Dieu. Mais notre intelligence aussi doit être religieuse, et ce n'est pas le sentiment seul, mais aussi la pensée qui doivent s'ouvrir à la vérité, ou plutôt ni l'un ni l'autre séparément mais notre être entier, à la fois fervent et lucide. Le triomphe de la pensée chrétienne est d'avoir élaboré pendant les quatre premiers siècles, et surtout au quatrième, « trinitaire » par excellence, une définition qui permet de faire entrevoir aux païens la plénitude de la Trinité : ce qui ne fut pas rationalisation du christianisme mais christianisation de la raison, transmutation de la philosophie en contemplation, saturation de la pensée par un mystère qui n'est pas un secret à dissimuler mais une inépuisable lumière. Cette œuvre grandiose, à laquelle collaborèrent Athanase d'Alexandrie, Basile, Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze, un Hilaire de Poitiers aussi, permit finalement à l'Eglise d'exprimer par le terme *ὁμοούσιος* le mystère de la divinité à la fois monade et triade. *Ὁμοούσιος* signifie consubstantiel, identique en essence, co-essentiel ; c'est l'adjectif qui qualifie le Fils, Dieu et autre que « le Dieu », le même mais non le Père.

« Le Verbe était auprès de Dieu » dit le prologue de saint Jean : *πρὸς τὸν Θεόν*. *Πρὸς* note le mouvement, une proximité

dynamique : on pourrait traduire « vers » plutôt « qu'auprès » : « Le Verbe était vers Dieu », πρὸς inclut donc l'idée d'une relation : cette relation entre le Père et le Fils, c'est la génération éternelle, et nous sommes ainsi introduits, par l'Evangile même, à la vie des personnes divines dans la Trinité.

C'est l'Evangile aussi qui nous révèle la « situation » trinitaire du Saint Esprit, et les relations qui soulignent sa propre unicité personnelle. Il suffit de lire dans saint Jean les derniers entretiens du Seigneur avec les Apôtres : « ...et Je prierais le Père qui vous donnera un autre Consolateur (Défenseur) pour être à jamais avec vous : l'Esprit de Vérité ». (XIV. 16-17) et encore : « Le Défenseur, l'Esprit-Saint qu'enverra le Père en mon Nom », (XIV, 26). L'Esprit est donc autre que le Fils, lui aussi Consolateur, mais Il est envoyé au nom du Fils pour porter témoignage de Lui : sa relation avec le Fils n'est donc pas d'opposition ni de séparation, mais de diversité, et de réciprocité, donc de communion dans le Père.

De même pour la relation de l'Esprit avec le Père : « L'Esprit de Vérité qui procède du Père », (XV. 26) : l'Esprit est autre que le Père, mais uni à Lui par un rapport de procession qui lui est propre et diffère de la génération du Fils.

Le Fils et l'Esprit apparaissent donc, à travers l'Evangile, comme deux personnes divines envoyées dans le monde, l'une pour s'unir à notre nature et la régénérer, l'autre pour vivifier notre liberté personnelle. Ces deux personnes ont chacune sa relation propre au Père (génération et procession), elles ont aussi entre elles une relation de réciprocité : c'est grâce à la purification de la Vierge par l'Esprit que le Fils put être donné aux hommes, comme c'est par la prière du Fils remonté à la droite du Père que l'Esprit leur est dispensé (« le Défenseur que je vous enverrai d'auprès du Père », Jean, XV, 26). Et ces deux personnes apparaissent, dans l'éternité qui s'entrouvre, égales en dignité au Père et identiques à Lui en substance. Elles transcendent le monde où elles agissent : l'une et l'autre en effet sont « auprès » du Père qui, Lui, ne vient pas dans le monde, et leur proximité du Père, source de la nature divine, achève de situer pour notre pensée la Trinité dans sa transcendance, sa stabilité et sa plénitude.

TERMINOLOGIE TRINITAIRE

Le grand problème du quatrième siècle fut d'exprimer à la fois l'unité et diversité divines, la coïncidence en Dieu de la monade et de la triade. On assiste alors chez les Pères à une véritable transmutation du langage : utilisant soit des termes philosophiques, soit des mots du langage courant, ils métamorphosent leur sens, jusqu'à les rendre capables de cerner cette réalité prodigieusement nouvelle, et que seul le christianisme révèle : celle de la personne. En Dieu comme dans

l'homme, puisque l'homme est à l'image de Dieu, dans la Trinité comme dans l'humanité régénérée, puisque l'Eglise reflète la vie divine.

Pour exprimer la réalité commune aux Trois, « en trois partageant la divinité non partagée » comme dit Grégoire de Nazianze, les Pères choisirent le mot : οὐσία ; il appartenait à la langue philosophique avec la signification d' « essence », mais il s'était banalisé pour désigner par exemple une « propriété » ou un « domaine ». Il avait une résonance ontologique, apparenté qu'il était au verbe εἶμι, être, et pouvait bien souligner l'unité ontologique de la divinité. D'autant mieux qu'on le retrouvait dans le terme d'ὁμοούσιος, déjà christianisé par le concile de Nicée, pour noter la coessentialité du Père et Fils. Ὁμοούσιος et οὐσία cependant insistaient sur l'identité, et c'était là démarche familière à la pensée de l'hellénisme tardif, centrée, nous l'avons dit, sur la découverte extatique de l'Un. Ὁμοούσιος introduisait déjà une immense nouveauté puisque l'identité d'essence qu'il exprimait unissait sans les résorber dans leur unité même deux personnes irréductiblement différentes. Mais il fallait justement affirmer ce mystère de « l'autre », radicalement étranger cette fois à la pensée antique qui valorisait ontologiquement « le même » et dénonçait dans « l'autre » comme une désagrégation de l'être. Significative de cette attitude était dans le vocabulaire antique l'absence de toute désignation de la personne : car le latin « persona », le grec πρόσωπον notaient seulement l'aspect limitatif, mensonger, et finalement illusoire de l'individu : non le visage-ouverture sur l'être personnel, mais le visage-masque de l'être impersonnel. Πρόσωπον en effet, c'est le masque ou le rôle d'un acteur : l'autre, ici, est tout de surface, il n'a comme tel aucune densité ontologique. Il n'est donc pas étonnant que les Pères aient préféré à ce mot faible et peut-être trompeur, un mot sans hypothèque, dont ils remodelèrent entièrement le sens, celui d'ὑπόστασις.

Alors qu'οὐσία semble avoir été un mot philosophique en train de se banaliser, ὑπόστασις était un mot courant qui commençait à prendre un sens philosophique. Dans la langue de tous les jours, il désignait la subsistance ; mais, chez certains stoïciens, il avait pris le sens de substance distincte, d'individu. Au total, οὐσία et ὑπόστασις étaient presque synonymes, tous deux relatifs à l'être, le premier notant plutôt l'essence, le second la singularité, sans qu'on puisse d'ailleurs trop presser la divergence (chez Aristote, en effet, les « premières ousies », désignaient les substances individuelles, et hypothase, comme devait le noter plus tard saint Jean Damascène, signifiait parfois simplement l'existence). Cette relative équivalence favorisait l'élaboration du langage chrétien ; aucun contexte préexistant ne viendrait rompre l'équilibre des deux termes dont les Pères entendaient souligner l'égalité ; on échappait

paît au risque de donner la prépondérance à l'essence impersonnelle. Ousie et hypostase étaient pratiquement synonymes au départ et concernaient toutes deux la sphère de l'être ; les Pères, en spécialisant leur sens, allaient pouvoir, sans obstacle extérieur, enraciner la personne dans l'être, et personnaliser l'ontologie.

L'ousie, dans la Trinité, n'est pas une idée abstraite de divinité, une essence rationnelle reliant trois individus divins comme l'humanité par exemple est commune à trois hommes. L'apophatisme lui donne la profondeur métalogue d'une transcendance inconnaissable ; la Bible l'enveloppe du rayonnement glorieux des Noms divins. Quant à l'hypostase — et c'est là que se produit, sous l'influence du christianisme, une véritable promotion de la pensée — elle n'a plus rien d'individuel. L'individu fait partie d'une espèce, ou plutôt il en est une partie : il divise la nature à laquelle il appartient, il résulte de son atomisation pourrait-on dire. Rien de tel dans la Trinité où chaque hypostase assume dans sa plénitude la nature divine. Les individus sont à la fois opposés et répétitifs : chacun possède sa fraction de nature, mais indéfiniment divisée, c'est toujours la même nature, sans diversité authentique. Les hypostases au contraire sont infiniment unies et infiniment autres : elles sont la nature divine, mais aucune ne la possède, ne la brise pour l'avoir à elle ; c'est justement parce que chacune s'ouvre aux autres, parce qu'elles partagent sans restriction la nature que celle-ci n'est point divisée.

Et cette nature indivise donne à chaque hypostase sa profondeur, confirme son unicité, se manifeste dans cette unité des uniques, dans cette communion où chaque personne, sans confusion, participe intégralement de toutes les autres : d'autant plus une qu'elles sont plus diverses, puisque rien de la nature commune ne leur échappe, d'autant plus diverses qu'elles sont une, puisque leur unité n'est pas uniformité impersonnelle, mais féconde tension d'une diversité irréductible, profusion d'une « circumincession sans mélange ni confusion » (saint Jean Damascène).

La théologie trinitaire ouvre ainsi pour nous un nouvel aspect de la réalité humaine : celui de la personne. La philosophie antique en effet ignorait le sens de la personne. La pensée grecque ne dépassait pas une conception « atomique » de l'individu, la pensée romaine, cheminant du masque au rôle, définissait la « persona » par ses relations juridiques. Seule la révélation de la Trinité, unique fondement de l'anthropologie chrétienne, put situer la personne d'une manière absolue. Pour les Pères, en effet, la personne est la liberté par rapport à la nature : elle échappe à tout conditionnement, fut-il psychologique ou moral. Tout attribut est répétitif, il appartient à la nature et se retrouve chez d'autres individus. Même un groupement de qualités peut

se retrouver ailleurs. L'unicité personnelle est ce qui subsiste quand on enlève tout le contexte cosmique, social et individuel, tout ce qui peut être conceptualisé. Echappant aux concepts, la personne ne peut être définie. Elle est l'incomparable, le tout autre. On ne peut additionner que des individus, non des personnes. La personne est toujours unique. Le concept objective et collectionne. Seule une pensée méthodiquement « déconceptualisée » par l'apophase peut évoquer le mystère de la personne. Car ce reste irréductible à toute nature ne peut être défini, mais désigné. Il n'est saisissable que dans un rapport personnel, dans une réciprocité analogue à celle des hypostases de la Trinité, dans une ouverture qui dépasse l'opaque banalité du monde des individus. Car l'approche de la personne est pénétration dans un univers personnel, à la fois assumé et ouvert : celui des plus hautes créations artistiques, celui surtout, parfois très humble mais toujours unique, d'une vie offerte et maîtrisée.



Les attributs divins se rapportent à la nature commune : intelligence, volonté, amour, paix, concernent les trois hypostases ensemble et ne peuvent les différencier. On ne peut d'une manière absolue qualifier d'un Nom divin chaque hypostase. Nous l'avons dit, l'unicité personnelle échappe à toute définition, la personne ne peut être évoquée que dans son rapport avec une autre : le seul moyen de distinguer les hypostases sera donc de préciser leurs relations, et surtout leur rapport à la source commune de la divinité, à la « divinité-source » du Père. « N'être pas engendré, être engendré, procéder, caractérisent le Père, le Fils et Celui qu'on appelle le Saint Esprit » écrit Grégoire de Nazianze. L'innascibilité du Père sans principe (c'est l'idée fondamentale de la Monarchie du Père dont nous verrons bientôt toute l'importance) ; la génération du Fils et la procession de l'Esprit, telles sont les relations qui nous permettent de distinguer les personnes. Mais deux remarques s'imposent ici : la première, c'est que ces relations désignent mais ne fondent pas la diversité hypostatique. La diversité est une réalité absolue, elle s'enracine dans le triple et primordial mystère des personnes divines, et notre pensée, qu'elle précède infiniment, ne peut que l'évoquer d'une manière négative en déclarant que le Père sans commencement n'est pas le Fils, ni le Saint Esprit ; que le Fils engendré n'est ni le Saint Esprit ni le Père, que l'Esprit procédant du Père n'est ni le Père ni le Fils. La deuxième remarque est la suivante : ces relations ne sont pas des relations d'opposition comme l'affirme la théologie latine, mais de simples relations de diversité : elles ne différencient pas la nature en personnes, elles constatent l'identité absolue et la diversité non moins absolue des hypostases, et surtout, à propos de chaque hypostase, elles sont ternaires et ne peuvent jamais

se ramener à la dualité qu'implique justement l'opposition. Impossible en effet d'introduire une hypostase dans une diade, impossible de l'évoquer sans faire immédiatement surgir les deux autres : le Père n'est tel que par rapport au Fils et à l'Esprit. Quant à la génération du Fils et la procession de l'Esprit, elles sont en quelque sorte simultanées, l'une impliquant l'autre.

Ce refus de l'opposition, donc de la dualité, c'est plus largement à propos de la Trinité, le refus ou plutôt le dépassement du nombre. Dieu est « identiquement monade et triade » dit saint Maxime le Confesseur. A la fois unité et trinité, avec la double égalité du $1 = 3$, du $3 = 1$. Saint Basile évoque dans son traité du Saint Esprit, cette « métamathématique » : « De fait nous ne comptons pas par addition en partant de l'unité pour aboutir à la pluralité, car nous ne disons pas : un et deux et trois, ni premier, second et troisième. « Je suis en effet le Dieu premier et Je suis le dernier ». (Is. 44, 6) Or d'un Dieu second nous n'avons pas encore jusqu'à ce jour entendu parler, car en adorant un « Dieu de Dieu » nous confessons la caractéristique des hypostases et demeurons dans la monarchie ».

Dépassement de la monade : le Père est don total de sa divinité au Fils et à l'Esprit ; serait-il seulement monade, s'identifierait-il à son essence au lieu de la donner, qu'il ne serait pas pleinement une personne. C'est pourquoi le Dieu de l'Ancien Testament n'est pas le Père : personnel mais fermé sur lui-même, il est d'autant plus terrible qu'il ne peut entrer en rapport qu'avec des êtres d'une autre nature ; d'où son apparence « tyrannique » : entre Lui et l'homme il n'y a pas de réciprocité. C'est pourquoi saint Cyrille d'Alexandrie estimait que le nom du Père est supérieur à celui de Dieu : car si Dieu n'est tel que pour ceux qui ne le sont pas, le Père l'est par rapport au Fils, qui ne lui est en rien inférieur : dans l'ouverture de la monade biblique, le nom de Père se révèle comme un nom *intérieur* de Dieu.

La monade s'étant ouverte, la plénitude personnelle de Dieu ne peut se stabiliser sur la diade car le deux implique opposition et limitation réciproque ; le deux diviserait la nature divine et situerait dans l'infini la racine de l'indéfini, la première polarité d'une création qui deviendrait, comme dans les systèmes gnostiques, manifestation. La réalité divine est donc impensable en deux personnes. Le dépassement du deux, c'est-à-dire du nombre, se fait dans le trois : non pas retour à l'origine mais épanouissement de l'être personnel. Le trois en effet n'est pas ici le total d'une addition ; trois réalités absolument diverses ne peuvent se compter, trois absolus ne s'additionnent pas. Le trois, au-delà de tout calcul, au-delà de toute opposition, instaure la diversité absolue. Transcendant le nombre, il n'amorce ni ne referme une série, mais ouvre, au-delà du deux, l'infini : non l'opacité de l'en-soi, l'absorption du retour à l'Un, mais l'infini

ouvert du Dieu vivant, la profusion inépuisable de la vie divine. « La monade est mise en mouvement en vertu de sa richesse ; la diade est franchie, car la divinité est au-dessus de la matière et de la forme ; la triade se renferme dans la perfection, car elle est la première qui franchisse la composition de la diade ». Le mystère que Grégoire de Nazianze évoque en ces termes plotiniens nous ouvre un autre domaine au-delà de toute logique et de toute métaphysique. La foi ici nourrit et élève la pensée au-delà de ses limites, jusqu'à une contemplation dont le but justement n'est autre que la participation à la vie divine de la Trinité.

PROCESSION DES PERSONNES ET ATTRIBUTS DIVINS

La théologie chrétienne ne connaît pas de divinité abstraite : Dieu ne peut être conçu en dehors des trois personnes. Si « *ousia* » et « *hypostasis* » sont presque des synonymes, c'est comme pour briser notre raison, pour nous empêcher d'objectiver l'essence divine hors des personnes et de leur « *éternel mouvement d'amour* » (saint Maxime le Confesseur). Un Dieu concret, puisque l'unique divinité est à la fois commune aux trois hypostases et propre à chacune d'elles : au Père comme source, au Fils comme engendré, à l'Esprit car procédant du Père.

Le terme de monarchie du Père est courant dans la grande théologie du IV^e siècle ; il signifie que la source même de la divinité est personnelle. Le Père est la divinité, mais justement parce qu'Il est le Père Il la confère dans sa plénitude aux deux autres personnes ; celles-ci prennent leur origine du Père, *μονη (ἀρχή)*, unique principe, d'où le terme de « monarchie ». La « divinité source », dit du Père Denys l'Aréopagite. C'est d'elle en effet que jaillit, en elle que s'enracine la divinité identique et non partagée, mais différemment communiquée, du Fils et du Saint Esprit. La notion de monarchie note donc d'un seul mot l'unité et la différence en Dieu, à partir d'un *principe personnel*. Le plus grand théologien de la Trinité, saint Grégoire de Nazianze, ne peut évoquer ce mystère que par de véritables poèmes, seuls capables de faire surgir un au-delà des mots. « Ils ne sont pas divisés en volonté, écrit-il, ils ne sont pas séparés en puissances » ni en aucun autre attribut. « Pour tout dire la divinité est non partagée dans les partageants ». « Dans trois soleils qui se compénétreraient unique serait la lumière » car le Verbe et l'Esprit sont deux rayons d'un même soleil, ou « plutôt deux soleils nouveaux ».

Ainsi la Trinité est-elle le mystère initial, le Saint des Saints de la réalité divine, la vie même du Dieu caché, du Dieu Vivant. Seule la poésie peut l'évoquer, justement parce qu'elle célèbre et ne prétend pas expliquer. Toute existence et toute connaissance sont postérieures à la Trinité et trouvent en

Elle leur fondement, La Trinité ne peut être saisie par l'homme. C'est Elle qui saisit l'homme et suscite en lui la louange. Hors de la louange et de l'adoration, hors du rapport personnel de la foi, notre langue, parlant de la Trinité, est toujours fausse. Si Grégoire le Théologien écrit des Trois qu'« Ils ne sont pas divisés en volonté », c'est que nous ne pouvons dire que le Fils a été engendré par la volonté du Père ; nous ne pouvons pas penser le Père sans le Fils, Il est Père-avec-un-Fils, c'est ainsi de toute éternité, il n'y a pas d'acte dans la Trinité et parler même d'état impliquerait une passivité qui ne saurait convenir. « Lorsque nous visons la divinité, la cause première, la monarchie, le *un* nous apparaît ; et lorsque nous visons ceux en qui est la divinité et qui procèdent du principe premier en même éternité et gloire, nous adorons les « Trois » (saint Grégoire de Nazianze).

La monarchie du Père n'impliquerait-elle pas une certaine subordination du Fils et de l'Esprit ? Non, car un principe ne peut être parfait que s'il est le principe d'une réalité qui l'égale. Les Pères grecs parlaient volontiers du « Père-cause », mais ce n'est qu'un terme analogique dont l'usage purifiant de l'apophatisme nous permet de mesurer la déficience : dans nos expériences la cause est supérieure à l'effet ; en Dieu au contraire, la cause comme accomplissement de l'amour personnel ne peut produire des effets inférieurs : elle les veut égaux en dignité, elle est donc aussi la cause de leur égalité. En Dieu d'ailleurs, il n'y a pas extraposition de la cause et de l'effet, mais *causalité à l'intérieur d'une même nature*. La causalité ici ne suscite pas un effet extérieur comme dans le monde matériel, ni un effet qui se résorbe dans sa cause, comme dans les hiérarchies ontologiques de l'Inde et du néo-platonisme, elle est seulement l'image impuissante d'une inexprimable communion. Le Père « ne serait le Principe (ἀρχή) que de choses mesquines et indignes, bien plus, Il ne serait Principe que d'une façon mesquine et sans dignité, s'Il n'était pas le principe de la divinité et de la bonté qu'on adore dans le Fils et le Saint Esprit : dans l'un comme Fils et Verbe, dans l'autre comme Esprit procédant sans séparation » (saint Grégoire de Nazianze). Le Père ne serait pas une véritable personne s'Il ne l'était, πρὸς, vers, entièrement tourné vers d'autres personnes, entièrement communiqué à elles qu'Il rend personnes, donc égales, par l'intégralité de son amour.

La Trinité n'est donc pas le résultat d'un processus, mais une donnée primordiale. Elle n'a de principe qu'en elle, non au-dessus d'elle : rien ne lui est supérieur. L'« arché », la monarchie ne se manifeste que dans, par et pour la Trinité, dans le rapport des Trois, dans un rapport toujours ternaire, à l'exclusion de toute opposition, de toute diade.

Déjà saint Athanase affirmait que la génération du Fils est une œuvre de nature. Et saint Jean Damascène, au VIII^e siècle, distinguera l'œuvre de nature, génération et procession, et

l'œuvre de volonté, qui est la création du monde. L'œuvre de nature n'est d'ailleurs pas une œuvre au sens propre, mais l'être même de Dieu ; car Dieu est, par sa nature, Père, Fils et Saint-Esprit. Dieu n'a pas besoin de se révéler à lui-même, par une sorte de prise de conscience du Père dans le Fils et l'Esprit, comme l'a cru un Boulgakov. La révélation n'est pensable que par rapport à l'autre que Dieu, c'est-à-dire dans la création. Pas plus qu'il n'y a dans l'existence trinitaire le résultat d'un acte de volonté, il est impossible d'y voir le processus d'une nécessité interne.

Il faut donc soigneusement distinguer de la *causalité* du Père qui pose les trois hypostases dans leur diversité absolue et sans qu'on puisse établir entre elles un ordre quelconque, sa *révélation* ou *manifestation*. L'Esprit, par le Fils nous mène au Père où nous découvrons l'unité des Trois. Le Père, selon la terminologie de saint Basile, se révèle par le Fils dans l'Esprit. Ici s'affirme un processus, un ordre d'où résulte celui des trois noms : Père, Fils et Saint Esprit.

De même tous les noms divins, qui nous communiquent la vie commune aux Trois, nous viennent du Père par le Fils, dans le Saint Esprit. Le Père est la source, le Fils la manifestation, l'Esprit la force qui manifeste. Ainsi le Père est-Il la source de la Sagesse, le Fils la Sagesse elle-même, l'Esprit la force qui nous approprie la Sagesse. Ou encore le Père est la source de l'amour, le Fils amour qui se révèle, l'Esprit amour en nous réalisé. Ou, selon l'admirable formule de Mgr Philaret, le Père est l'amour crucifiant, le Fils l'amour crucifié, l'Esprit l'amour triomphant. Les Noms divins sont l'écoulement de la vie divine dont la source est le Père, que nous montre le Fils et que l'Esprit nous communique.

La théologie byzantine nomme énergies ces Noms divins ; le mot convient particulièrement à ce rayonnement éternel de la nature divine : mieux que les attributs de la théologie scolaire, il évoque pour nous ces forces vivantes, ces jaillissements, ces débordements de la Gloire divine. Car la théorie des énergies incréées est profondément biblique : la Bible évoque souvent la Gloire flamboyante et tonnante qui fait connaître Dieu hors de Lui-même tout en le dissimulant sous une profusion de lumière. Saint Cyrille d'Alexandrie parle de la splendeur de l'essence divine qui se manifeste. Les termes lumineux, qui n'ont rien ici de métaphorique mais expriment l'expérience de la plus haute contemplation, reviennent sans cesse pour désigner le resplendissement d'une éblouissante beauté. La Gloire divine est multiforme. « Jésus a fait encore bien d'autres choses ; si on les écrivait une à une, le monde entier, je crois, ne pourrait contenir les livres qu'on en écrivait » (Jean, XXI, 25).

De même le monde entier ne peut contenir les noms innombrables de la Gloire. « Δυνάμεις » dit le pseudo-Denys : et tantôt

il parle au singulier, tantôt au pluriel. Le nombre ici n'a que faire. Ni un, ni plusieurs, mais l'infinité des Noms Divins. Dieu est Sagesse, Amour, Justice... non parce qu'Il le veut, mais parce qu'Il est tel. Il n'y a pas ici de mascarade : Dieu montre ce qu'Il est. Nous ne pouvons connaître jusqu'au fond l'essence divine, mais nous connaissons ce rayonnement de gloire qui est vraiment Dieu : car si nous appelons essence la nature divine en tant qu'elle est transcendance inépuisable, et si nous l'appelons énergie en tant qu'elle se manifeste glorieusement, c'est toujours la même nature. « Père glorifie-moi de cette gloire que j'avais avant que le monde fut » (Jean, XVII, 5). La manifestation énergétique ne dépend donc pas de la création : elle est rayonnement de toujours, que ne conditionne nullement l'existence ou l'inexistence du monde. Certes, nous la découvrons dans la créature, car « depuis la création du monde, les œuvres (de Dieu) rendent visibles à l'intelligence ses attributs invisibles » (Romains, I, 20) : la créature est marquée du sceau de la divinité. Mais cette présence divine est une gloire permanente, éternelle, une manifestation non-contingente de l'essence, comme telle inconnaissable. C'est la lumière qui de toute éternité baigne la plénitude en soi parfaite de la vie trinitaire.

II

LA CREATION

Le monde a été créé par la volonté de Dieu. Il est d'une autre nature que Dieu, il existe en dehors de Dieu, « non par le lieu mais par la nature » (saint Jean Damascène). Ces simples affirmations de la foi ouvrent sur un mystère aussi insondable que celui de l'être divin : le mystère de l'être créé, la réalité d'un être extérieur à la toute présence de Dieu, libre par rapport à sa toute-puissance, d'une intériorité radicalement nouvelle face à la plénitude trinitaire, pour tout dire la réalité de l'autre que Dieu, l'irréductible densité ontologique de l'autre.

Seul le christianisme, plus exactement la tradition judéo-chrétienne, connaît la notion absolue de création. La création « ex-nihilo » est un dogme de la foi. Elle trouve sa première expression dans la Bible, au second livre des Macchabées (VII, 28) où une mère, exhortant son fils au martyre, lui dit : « Regarde le ciel et la terre, et en voyant tout ce qui s'y trouve, tu comprendras que Dieu les a créés de rien. » (ἐκ οὐκ ὄντων, selon la traduction des Septante). Si l'on se souvient que le οὐκ est un négation radicale qui, à la différence de l'autre adverbe de négation μή, ne laisse aucune place au doute, et qu'il est employé ici systématiquement contre les règles de la grammaire, on mesurera toute la portée de l'expression : Dieu n'a pas créé

à partir de quelque chose, mais à partir de ce qui n'est pas, du « néant ».

Rien de tel dans les autres religions ou métaphysiques. Tantôt la création se fait à partir d'une possibilité d'être éternellement offerte à la mise en ordre démiurgique : telle la matière première de la pensée antique, que l'être immuable informe. En soi cette matière n'est pas réellement ; elle est une pure possibilité d'être, le non-être sans doute, mais le μή ὄν, qui n'est pas le néant absolu, οὐκ ὄν. Par reflet, elle reçoit une certaine vraisemblance, précaire évocation du monde des idées : tel est surtout le dualisme platonicien, mais telle aussi, à quelques différences près, la mise en forme perpétuelle de la matière chez Aristote.

Tantôt nous rencontrons l'idée d'une création comme processus divin. Dieu crée à partir de son être propre, souvent par une polarisation primordiale qui engendre toute la multiplicité de l'univers. Le monde est alors manifestation ou émanation de la divinité. Telle est la conception fondamentale de l'Inde, que nous retrouvons dans l'univers hellénitique avec la gnose et dont la pensée plotinienne, qui tend vers un monisme, est très proche. Alors, la cosmogonie devient une théogonie : l'absolu se relativise par étapes de « condensation » descendante, il se manifeste et se dégrade dans l'univers. Le monde est un Dieu déchu qui tend à redevenir Dieu ; son origine réside tantôt dans une mystérieuse catastrophe qu'on pourrait appeler chute de Dieu, tantôt dans une nécessité interne, dans une étrange passion cosmique où Dieu cherche à prendre conscience de lui-même, tantôt dans une temporalité cyclique de manifestations et de résorptions qui semblent s'imposer à Dieu même.

Dans les deux cas, l'idée d'une création « ex-nihilo » n'existe pas. Car pour le christianisme, la matière elle-même est créée ; cette matière mystérieuse dont Platon disait qu'elle n'est saisissable que par des concepts bâtards, cette pure possibilité d'être est elle-même créée, comme l'a remarquablement montré saint Augustin. Et d'autre part, comment la création pourrait-elle avoir un substrat increé, comment serait-elle Dieu dédoublé, puisqu'elle est par essence l'autre que Dieu ?

La création est donc un acte libre, un acte gratuit de Dieu. Elle ne répond à aucune nécessité de l'être divin. Même les motivations morales qu'on lui donne parfois sont platitude sans importance : le Dieu-Trinité est plénitude d'amour, Il n'a pas besoin d'un autre pour épancher son amour puisque l'autre est déjà en lui, dans la circumcession des hypostases. Dieu est donc créateur parce qu'Il a voulu l'être : le nom de créateur est secondaire par rapport aux trois noms de la Trinité. Dieu est éternellement Trinité, Il n'est pas éternellement créateur comme l'a cru Origène qui, prisonnier des conceptions cycliques de l'Antiquité, le mettait ainsi dans la dépendance de la créature.

Si l'idée de création comme acte entièrement libre nous gêne, c'est que notre pensée viciée par le péché identifie la liberté et l'arbitraire ; Dieu nous apparaît alors comme un tyran fantaisiste. Mais si, pour nous, la liberté, quand elle n'adhère pas aux lois de la création (à l'intérieur de laquelle nous nous trouvons), est un arbitraire mauvais qui désagrège l'être, pour Dieu, qui transcende la création, la liberté est infiniment bonne : elle suscite l'être. Dans la création en effet, nous reconnaissons l'ordre, la finalité, l'amour, tout le contraire de l'arbitraire. Les qualités de Dieu, qui n'ont rien à faire avec notre pseudo-liberté désordonnée, s'y manifestent. L'être même de Dieu se reflète en la créature et l'appelle à participer à sa divinité. Cet appel et la possibilité d'y répondre constituent pour ceux qui se trouvent à l'intérieur de la création la seule justification de celle-ci.

La création « ex-nihilo » est l'œuvre de la volonté de Dieu. C'est pourquoi saint Jean Demascène l'oppose à la génération du Verbe : « Puisque la génération, dit-il, est une œuvre de nature et procède de la substance même de Dieu, il faut nécessairement qu'elle soit sans commencement et éternelle, sinon l'engendrement subirait un changement, il y aurait Dieu antérieur et Dieu postérieur ; Dieu s'accroîtrait. Quant à la création, elle est l'œuvre de la volonté de Dieu, donc elle n'est pas coéternelle à Dieu. Car il ne se peut que ce qui est amené du néant à l'être soit coéternel à ce qui existe sans origine et toujours. » Cette œuvre est contingente : Dieu aurait pu ne pas créer. Mais contingente par rapport à l'être même de la Trinité, elle impose aux être créés une nécessité d'exister, et d'exister à jamais : contingente pour Dieu, la création est nécessaire pour elle-même, car Dieu, librement, fait de l'être créé ce qu'il doit être.

Ainsi nous apparaît le sens positif de la gratuité divine. C'est, pour parler analogiquement (mais cette analogie constitue le sens même de la création), la gratuité du poète. « Poète du ciel et de la terre » pourrait-on nommer Dieu en traduisant mot à mot le texte grec du Credo. Ainsi pouvons-nous pénétrer le mystère de l'être créé : créer ce n'est pas se refléter dans un miroir, fût-il celui de la matière première, ce n'est pas se diviser vainement pour tout ramener à soi-même, c'est faire surgir du *nouveau*, on pourrait presque dire : risque du nouveau. Lorsque Dieu suscite hors de lui-même un sujet nouveau, un sujet libre, c'est l'apogée de son acte créateur : la liberté divine s'accomplit en créant ce risque suprême : une autre liberté.

C'est pourquoi on ne peut objectiver le rien originel. « Nihil », ici veut dire simplement que rien « avant » la création n'existait « en dehors » de Dieu. Ou plutôt que cet « en dehors » et cet « avant » sont absurdes, puisque c'est

justement la création qui les pose. Penser cet « en dehors » c'est se heurter au rien, c'est-à-dire ne plus pouvoir penser. Il n'existe que par la création, il est cet « espacement » même qui constitue la création. De même on ne peut évoquer ce qui existait « avant » la création : le « commencement » n'a pas de sens en Dieu, il naît avec l'être créé, c'est la création qui constitue le temps dont l'avant et l'après sont des termes. Comme l'« en dehors », l'« avant » se ramène au « nihil », supprime la pensée. L'un et l'autre, diraient les Allemands, sont des « concepts limites ». Ainsi toute la dialectique de l'être et du néant est absurde : le néant n'a pas d'existence propre (ce serait d'ailleurs une contradiction « in adjecto »), il est corrélatif à l'être même des créatures ; celles-ci ne sont fondées ni en elles-mêmes, ni dans l'essence divine, mais uniquement sur la volonté de Dieu. Cette absence de fondement propre est le néant. Le stable, le permanent pour la créature c'est donc son rapport à Dieu ; par rapport à elle-même elle se ramène au rien.

Le « nouveau » de la création n'ajoute donc rien à l'être de Dieu. Nos concepts procèdent par juxtaposition, selon une imagerie chosiste, mais on ne peut additionner Dieu et le monde. La pensée doit procéder ici par analogie, de manière à souligner à la fois le rapport et la différence ; car la créature n'existe qu'en Dieu, dans cette volonté créatrice qui justement la fait différente de Dieu, c'est-à-dire créature. « Les créatures sont posées sur la parole créatrice de Dieu comme sur un pont de diamant, sous l'abîme de l'infinité divine, au-dessus de l'abîme de leur propre néant » (Philarète de Moscou).

TRINITE CREATRICE ET IDEES DIVINES

La création est l'œuvre de la Trinité. Le credo nomme le Père « créateur du ciel et de la terre », le Fils celui « par qui tout a été fait », le Saint Esprit « créateur de vie » : ζωοποιόν. La volonté est commune aux Trois et c'est elle qui est créatrice : le Père ne peut donc être créateur sans que le Fils et l'Esprit le soient aussi. « Le Père crée par le Verbe dans l'Esprit Saint » dit l'adage patristique, et saint Irénée nomme le Fils et l'Esprit « les deux mains de Dieu ». C'est la manifestation économique de la Trinité. Les Trois personnes créent ensemble, mais chacune d'une manière qui lui est propre, et l'être créé est le fruit de leur collaboration. Selon saint Basile, le Père est « la cause primordiale de tout ce qui a été fait », le Fils « la cause opératrice », l'Esprit « la cause perfectionnante ». Enracinée dans le Père, l'action de la Trinité se présente comme la double économie du Fils et de l'Esprit : celui-là faisant passer à l'existence le vouloir du Père, celui-ci l'accomplissant en bonté et beauté ; l'un appelant la créature

pour la mener au Père, et son appel lui confère sa densité ontologique, l'autre aidant la créature à répondre à cet appel et lui communiquant la perfection.

Lorsque les Pères traitent de la manifestation économique de la Trinité, ils préfèrent au nom du Fils, qui désigne plutôt les relations intra-trinitaires, celui de Verbe. Le Verbe en effet est la révélation, la manifestation du Père : à quelqu'un par conséquent, ce qui lie la notion de Verbe au domaine de l'économie. Saint Grégoire de Nazianze analyse dans sa quatrième oraison théologique, cette fonction du Verbe. Le Fils est le Logos, dit-il, parce que, tout en restant uni au Père, il le révèle. Le Fils définit le Père. « Le Fils est donc une déclaration brève et simple de la nature du Père. »

Toute chose créée a son « logos », sa « raison essentielle » : « or, dit saint Grégoire, peut-il rien exister qui ne s'appuie sur le Logos divin ? Rien n'existe qui ne se fonde sur la « Raison d'être » par excellence, le Logos. Par lui tout a été fait, c'est lui qui donne au monde créé non seulement l'ordre dont son nom porte signification mais la réalité ontologique. Le Logos est le foyer divin d'où partent les rayons créateurs, les « logoï » particuliers des créatures, ces paroles subsistantes de Dieu qui à la fois suscitent et appellent les êtres. Chaque être a donc son « idée », sa « raison » en Dieu, dans la pensée du Créateur qui produit non par caprice, mais avec « raison » (et c'est encore un sens du Logos). Les idées divines sont les raisons éternelles des créatures. Ici la pensée des Pères semble prendre une résonance platonicienne. Serions-nous en présence d'un platonisme chrétien ? Une brève comparaison nous permettra de comprendre que les Pères, s'ils ont utilisé certains éléments de la philosophie grecque, ont entièrement renouvelé leur contenu, en définitive beaucoup plus biblique que platonicien.

Chez Platon, les « idées » représentent la sphère même de l'être. Le monde sensible n'a pas de vérité, seulement une vraisemblance : il n'est réel qu'à la mesure de sa participation aux idées. Pour contempler celles-ci, il faut échapper à l'univers précaire du changement, au flux des générations et des corruptions. Les idées représentent donc le niveau supérieur de l'être, non pas Dieu mais le divin. Les « daïmones », les dieux, leur sont en effet inférieurs. La « création » dont parle le Timée reste un mythe, car le monde a toujours existé : éternellement le « démiurge » le façonne en le copiant sur le modèle du monde idéal, du monde vrai. Le néo-platonisme, qui selon l'expression de Jean Wahl, « hypostasie les hypothèses de Platon », instaure l'Un ineffable au-dessus du *κόσμος νοητός* : les idées, désormais, sont celles de l'Intelligence divine, de ce « Nous » qui émane de l'absolu supérieur à l'être même. Saint Augustin, après avoir lu des extraits traduits en latin des

Ennéades, se laissa fasciner par ces thèmes plotiniens. Mais les Pères grecs, qui connaissaient beaucoup mieux les philosophes, dominèrent plus facilement leur pensée, et l'utilisèrent en toute liberté. Pour eux, Dieu n'est pas seulement une intelligence contenant les idées divines : son essence transcende infiniment les idées. C'est un Dieu libre et personnel qui crée tout par sa volonté et par sa sagesse, et les idées de toutes choses sont contenues dans cette volonté et cette sagesse, et non dans l'essence divine. Les Pères grecs ont par conséquent refusé à la fois d'introduire dans l'être intérieur de Dieu le monde intelligible, et de séparer celui-ci du sensible. Leur sens de l'être divin leur a fait repousser un Dieu intelligible, leur sens de l'être créé leur a interdit de le réduire à une mauvaise copie. Saint Augustin lui-même, à la fin de sa vie, dans ses « Rétractations », a rejeté le dualisme implicite de son « exemplarisme » statique : il n'y a pas deux mondes, a-t-il alors affirmé. Cependant son enseignement sur les idées contenues dans l'être même de Dieu, à la fois comme détermination de l'essence et comme causes exemplaires des créatures, s'est imposé à la théologie occidentale et tient une grande place dans la systématisation thomiste. Pour l'orthodoxie, au contraire, il est impensable que Dieu, pour créer, se soit contenté de produire une réplique de sa propre pensée, en définitive de Lui-même. Ce serait retirer au monde créé son originalité et sa valeur, déprécier la création, donc Dieu comme créateur. Or toute la Bible, et surtout le Livre de Job, les Psaumes, les Proverbes soulignent la nouveauté absolue et splendide de la création, devant laquelle les anges poussaient des cris de joie, création-bénédiction de la Genèse, création-jeu de la Sagesse, « hymne merveilleusement composé à la force toute-puissante », comme écrit saint Grégoire de Nysse.

Les Pères grecs ont donc vu dans le platonisme, la découverte, mais partielle et dangereuse, d'une réalité : non le dualisme, mais la transparence du visible à l'invisible. Ils n'ont pas hésité à employer son langage, à parler de « paradigmes » et d'« idées ». Mais ils ont imprégné ce langage d'un respect tout biblique du sensible et du Dieu vivant. Ils rapprochent le Logos de la « parole » qu'évoquent les Psaumes, et surtout de ces Paroles créatrices qui retentissent dans la Genèse. Les idées alors ne sont plus une détermination nécessaire de l'être divin, mais la volonté créatrice, la parole vivante de Dieu. Elles ne constituent pas davantage un « arrière-monde », mais la profondeur même de la créature, son mode de participation à l'énergie divine, sa vocation au plus haut amour. La volonté créatrice de Dieu implique ordre et raison, elle insémine de vivantes idées l'« espacement » de la création, elle exige pour se répandre un « en dehors » de la nature divine. Saint Jean Damascène, dans son exposé « de la foi orthodoxe » parle ainsi de la création en termes d'idées-volontés, ou plutôt de pensées volitives. Ainsi les

idées divines sont-elles inséparables de l'intention créatrice. Sans doute Dieu a-t-Il éternellement pensé le monde, mais seulement par rapport à cet « autre » qui devait commencer, c'est-à-dire fonder le temps. Ainsi selon les *Écritures*, c'est la Sagesse qui pose les sept piliers de la maison. Le monde idéal de Platon est ici retourné : c'est un instrument, non un au-delà, de la création. Dieu pour créer, pense la création, et cette pensée donne sa réalité à l'être des choses. Les idées, c'est la sagesse dans l'œuvre divine, ou plutôt, c'est la sagesse à l'œuvre : exemplarisme si l'on veut, mais dynamique, celui d'une volonté-pensée, d'une volonté-parole dans laquelle s'enracinent les « logos » des choses : par la parole divine le monde est suspendu sur son propre néant, et il y a une parole pour chaque chose, une parole en chaque chose, qui représente sa norme d'existence et sa voie de transfiguration. Le saint dont la volonté crée coopère librement avec la volonté-idée de Dieu qui à la fois le fonde et le sollicite, perçoit, par la contemplation détachée de la nature, le monde comme « une ordonnance musicale » : en chaque chose il entend une parole du Verbe, la chose n'est plus pour lui, dans ce déchiffrement fervent du « livre du monde », qu'une parole subsistante, car « le ciel et la terre passeront mais mes paroles ne passeront pas ».

(à suivre)

Vladimir LOSSKY

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

(suite) (1)

CREATION : TEMPS ET ETERNITE

« Au commencement était le Verbe » écrit Saint Jean, et la Genèse affirme : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre ». Origène identifie ces deux documents : « Dieu, dit-il, a tout créé dans son Verbe, donc dans toute éternité en lui-même ». Maître Eckhart fait le même rapprochement : le principe évoqué dans le double « in principio », c'est pour lui Dieu comme intellect contenant aussi bien le Verbe que le monde. Arius, à l'inverse, confondant les homonymes grecs γέννησις naissance, et γένησις création, interprète Saint Jean en termes de Genèse, et transforme le Fils en créature.

Les Pères, pour souligner à la fois l'incognoscibilité de l'essence divine et la divinité du Fils ont distingué ces deux commencements : distinction entre l'œuvre de nature, être primordial de Dieu, et l'œuvre de volonté impliquant rapport avec l'autre que pose ce rapport même. Saint Jean évoque donc un commencement éternel, celui du Verbe, et le mot, ici analogique, note une relation éternelle. Par contre il prend tout son sens dans le texte de la Genèse où la surgie du monde suscite le temps. Ontologiquement la Genèse est donc seconde par rapport au Prologue de Saint Jean : les « deux commencements » différents sans être pour autant complètement étrangers l'un à l'autre, si nous nous souvenons du caractère intentionnel des idées divines, de la Sagesse à la fois éternelle et tournée vers cet « autre » qui devait, au sens propre, commencer. Car la Sagesse elle-même proclame : « Le Seigneur m'a eue comme prémices de ses voies, comme prélude de ses œuvres, depuis toujours ». (Prov. 8. 22.).

Le « commencement » du premier verset de la Genèse signifie donc la création du temps. Ainsi se pose le rapport du temps et de l'éternité, problème qui rejoint celui de la création « ex-nihilo ».

Il faut ici écarter deux obstacles. Le premier serait d'être « grec », c'est-à-dire pur métaphysicien devant les données bibliques, et de tenter de réduire par la raison le mystère de leur symbolisme au point de rendre inutile le « saut de la foi ». La théologie n'a pas à mendier des explications aux philosophes : elle seule peut répondre à leurs problèmes, non contre le mystère et la foi, mais en nourrissant l'intellection du mystère, en la transformant, par la foi, en un engagement entier de la personne. La vraie théologie dépasse et transfigure la métaphysique.

(1) Voir *Messenger*, n° 46-47 (1964), page 85.

Mais l'autre obstacle serait, par haine des philosophes, d'être uniquement « juif », c'est-à-dire de prendre à la lettre le symbolisme concret de l'Écriture. Certains exégètes modernes, surtout (mais pas seulement) protestants, veulent soigneusement bannir de leur pensée tout ce qui rappelle, si peu que ce soit, la philosophie. Ainsi, Oscar Culmann dans son livre « Christ et le temps » prétend rejeter comme platoniciens et helléniques tous les problèmes de l'éternité, et penser la Bible au ras de son texte. Or la Bible est profondeur : mais ses parties les plus anciennes, surtout la Genèse, procèdent selon une logique archaïque qui ne sépare pas le concret de l'abstrait, l'image de l'idée, le symbole de la réalité symbolisée. Logique poétique si l'on veut, ou sacramentelle, et dont la simplicité n'est qu'apparente, prégnante qu'elle est d'une Parole qui donne à la chair (indissociablement des mots et des choses) une incomparable transparence. Notre langage n'est plus tel : moins total peut-être, mais plus conscient et plus rigoureux, il dépouille l'intellection archaïque de son enveloppe de chair, il la saisit au niveau de la pensée : non de la ratiocination, répétons-le, mais de l'intellection contemplative. Un homme de notre temps, s'il interprète la Bible, doit donc avoir le courage de penser : car on ne fait pas l'enfant impunément ; si l'on refuse d'abstraire la profondeur, on abstrait néanmoins, en vertu même du langage dont on use, mais on abstrait la surface, et l'on aboutit ainsi non à l'émerveillement enfantin de l'auteur archaïque, mais à des positions infantiles. Alors l'éternité devient linéaire, comme le temps ; on la pense comme une ligne indéfinie ! Et l'existence temporelle du monde, de la création à la parousie, n'est qu'une portion finie de cette ligne... L'éternité se ramène donc à un temps sans commencement ni fin, l'infini à l'indéfini. Mais que devient alors la transcendance ? Il suffit, pour souligner la pauvreté de cette philosophie (car enfin, c'en est une), de rappeler que le fini n'est pas commensurable avec l'infini.

Ni Grecs, ni Juifs, mais chrétiens les Pères ont donné à ce problème une réponse qui loin de blasphémer la Bible, par la ratiocination ou la platitude, la saisit dans sa profondeur.

Pour Saint Basile, le premier moment du temps n'est pas encore du temps. « Comme le commencement du chemin n'est pas encore le chemin, ni le commencement d'une maison, une maison, ainsi le commencement du temps n'est pas encore le temps, ni même une partie minime du temps ». Ce premier moment, pour nous, est impensable, si du moins nous définissons banalement l'instant comme un point du temps (représentation fautive, comme l'a montré Saint Augustin, puisque l'avenir devient sans cesse passé, sans que nous puissions jamais dans le temps saisir le présent). Or le premier moment n'est pas divisible : même pas infiniment petit, mais sans mesure selon le temps : c'est le moment comme limite, donc sans durée.

Qu'est-ce donc que le moment ? Ce problème avait préoccupé la pensée antique. Dans l'impasse d'une rationalité im-

pitoyable, Zénon ramenait le temps à l'absurde, puisqu'il était, ou plutôt ne pouvait être, à la fois mouvement et repos. Plus sensible au mystère, Platon avait eu des pensées remarquables sur le « soudain » qui, disait-il, n'est pas du temps mais une limite, et, comme telle, une ouverture sur l'éternité. Le présent sans dimension, sans durée, se révélait présence de l'éternité.

Tel est justement pour saint Basile le premier moment où apparaît tout l'ensemble de l'être, symbolisé par « le ciel et la terre ». La créature surgit dans un « soudain » à la fois éternel et temporel, à la limite de l'éternité et du temps. Le « commencement », analogue logiquement à la notion géométrique de limite (entre deux plans, par exemple) est une sorte d'instantanéité en soi intemporelle, mais dont l'explosion créatrice suscite le temps. C'est le point d'attouchement de la volonté divine avec ce qui désormais, devient et dure : l'origine même de la créature est donc un changement, un « commencement » et c'est pourquoi le temps est une forme de l'être créé, tandis que l'éternité appartient proprement à Dieu. Mais cette contingence originelle n'amointrit nullement l'être créé : la créature ne disparaîtra jamais, car la parole de Dieu est inébranlable (Pierre, I. 25.).

Le monde ainsi créé existera toujours, même quand le temps s'abolira, ou plutôt, puisqu'il est lui-même une créature, se transformera dans l'éternelle nouveauté de l'épéctase.

Ainsi se rejoignent dans le même mystère le premier et le huitième jour qui coïncident dans le Dimanche. Car celui-ci est à la fois le premier et le huitième jour de la semaine, celui de l'entrée dans l'éternité. Le cycle hebdomadaire se ferme le Samedi, dans le repos divin du Sabbat ; au-delà, le Dimanche, jour de la création et de la recréation du monde, jour de la Résurrection, est comme le « soudain » de l'éternité, celui de la première et de la dernière limite. Plus encore que les Alexandrins, saint Basile a développé ces notions, soulignant que devant ce mystère on ne doit pas s'agenouiller le Dimanche, car on échappe alors à la temporalité de l'esclave pour entrer symboliquement dans le Royaume où l'homme debout, l'homme sauvé, participe à la filiation du Ressuscité.

Il faut donc éviter les catégories du temps quand on évoque l'éternité. Si la Bible les utilise pourtant, c'est pour souligner au moyen d'un riche symbolisme, la positivité du temps où mûrissent les rencontres de Dieu et de l'homme, son autonomie ontologique comme aventure de la liberté humaine, sa possibilité de transfiguration. Les Pères l'ont fort bien senti, qui se sont gardés de définir l'éternité « a contrario » du temps. Si les catégories du temps sont le mouvement, le changement, le passage d'un état à un autre, on ne peut leur opposer terme à terme l'immobilité, l'immutabilité, l'invariabilité d'une éternité statique : ce serait l'éternité du monde intelligible de Platon, non celle du Dieu vivant. Si Dieu vit dans l'éternité, cette éternité vivante doit dépasser l'opposition du temps mobile et

de l'éternité immobile. Saint Maxime souligne que l'éternité du monde intelligible est une éternité créée : proportions, vérités, structures immuables du cosmos, géométrie des idées qui ordonnent la création, réseau des essences mathématiques, c'est l'éon, l'éternité éonique, qui a commencé comme le temps, (d'où son nom : car il prend son commencement « dans le siècle », ἐν αἰῶνι, en passant du non-être à l'être) mais qui demeure sans changement, soumis à une existence intemporelle. Cette éternité éonique est stable, immuable ; c'est elle qui fait la cohérence et l'intelligibilité du monde. Sensible et intelligible, temps et éon adhèrent l'un à l'autre, car, ayant tous deux un commencement, ils sont commensurables. L'éon est le temps immobile, le temps l'éon mouvant. Et seule leur coexistence, leur interpénétration peut rendre le temps pensable.

L'éon est en rapport étroit avec le monde angélique. Anges et hommes participent les uns et les autres au temps et à l'éon, mais d'une manière différente. Tandis que la condition humaine est temporelle, mais dans un temps rendu intelligible par l'éon, les anges n'ont connu le libre choix du temps qu'au moment de leur création : sorte de temporalité instantanée d'où ils sortirent pour un éon de louange et de service, ou bien de révolte et de haine. Un processus existe cependant dans l'éon, car la nature angélique peut s'accroître sans cesse dans l'acquisition des biens éternels, mais sans succession temporelle. Ainsi les anges apparaissent-ils comme des univers intelligibles qui participent à la fonction organisatrice de l'éternité éonique.

Quant à l'éternité divine, elle ne peut se définir ni par le changement propre au temps ni par l'immutabilité propre à l'éon. Elle les transcende tous deux. Le recours nécessaire à l'apophase nous interdit de penser le Dieu vivant selon l'éternité des lois mathématiques.

Ainsi la théologie orthodoxe ne connaît pas d'intelligible incréé. Sinon la corporalité, seule créée, apparaîtrait comme un mal relatif. L'incréé surpasse toutes les oppositions, notamment celles de l'intelligible et du sensible, du temporel et de l'éternel. Et le problème du temps nous ramène à ce néant d'où la volonté divine nous suscite pour faire entrer un autre que Dieu dans l'éternité.

CREATION : ORDRE COSMIQUE

« Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre ». Le ciel et la terre dont il est question au premier jour de la création ne sont pas ceux que nous voyons : car l'un n'apparaît qu'avec le « firmament » du second jour, ou même les « luminaires » du quatrième, l'autre qu'avec la séparation du sec. au troisième. « Le ciel et la terre » du premier jour signifient l'ensemble de l'univers, le visible et l'invisible, l'intelligible et le corporel. Le ciel, c'est toute l'immensité des mondes spirituels qui enveloppent notre être terrestre, les innombrables sphères

angéliques. Le récit de la Genèse les mentionne, puis semble s'en désintéresser pour ne parler que de la terre. Quelques brèves indications sur ces univers spirituels jalonnent, mais sans jamais s'attarder, les deux Testaments. Ainsi Saint Grégoire de Nysse verra-t-il dans les quatre-vingt-dix-neuf brebis laissées dans les hauteurs un symbole du plérôme angélique ; la centième, la brebis perdue, serait notre monde terrestre. En fait, dans notre déchéance, nous ne pouvons même pas situer notre univers parmi ces immensités spirituelles.

Ce silence relatif des Ecritures est significatif. Il souligne l'importance centrale de la terre, il définit un géocentrisme. Celui-ci n'est pas le résidu d'une cosmologie primitive (dans quelle mesure d'ailleurs de telles cosmologies ne sont-elles pas symboliques ?) qui jurerait avec notre univers post-copernicien. Car ce n'est pas un géocentrisme physique mais spirituel : la terre est *spirituellement centrale* parce qu'elle est le corps de l'homme, et parce que l'homme, trouvant l'indéfini du visible pour le relier à l'invisible est l'être central de la création, l'être qui réunit en lui le sensible et l'intelligible et participe ainsi, plus riche que les anges, à tous les ordres de la « terre » et du « ciel ». Au centre de l'univers bat le cœur de l'homme, et seul le saint dont le cœur purifié englobe les plus lointaines nébuleuses, pourrait savoir si ces « sphères étoilées » ne sont pas comme le reflet des éons angéliques, et, par conséquent, n'ont pas besoin d'être sauvées.

Les mystères de l'économie divine se déroulent ainsi sur la terre, et c'est pourquoi la Bible veut nous attacher à la terre. Non seulement elle nous interdit de nous disperser dans les immensités cosmiques (que notre nature déchue ne peut saisir, d'ailleurs, que sous leur aspect de désagrégation), non seulement elle veut nous soustraire à l'usurpation des anges déchus pour nous rattacher à Dieu seul, mais lorsqu'elle nous parle des anges, elle nous les montre tournés vers l'histoire terrestre où s'insère l'économie divine, serviteurs (ou adversaires) de cette économie.

Les six jours de la Genèse nous décrivent donc d'une manière géocentrique le déploiement de la création ; ces six jours, qui symbolisent ceux de la semaine, sont des étapes moins chronologiques que hiérarchiques ; différenciant les éléments simultanément créés le premier jour, ils définissent les sphères concentriques de l'être au centre desquelles se trouve l'homme, qui, virtuellement, les récapitule.

« Or la terre (ici l'ensemble de notre cosmos) était déserte et vide, les ténèbres couvraient l'abîme » : c'est le mélange des éléments encore indifférenciés. « L'esprit de Dieu planait sur les eaux » : tel un oiseau qui couve, dit saint Basile, et les eaux désignent ici (comme dans le baptême) la plasticité des éléments.

« Dieu dit : que la lumière soit, et la lumière fut ». C'est le premier ordre de Dieu : sa Parole s'introduit dans l'élémentaire, et suscite, première « information » de l'être, la lumière : la

lumière est donc la perfection de l'être créé, la « force-lumineuse », suscitée par les « logoi-volontés » qui rayonnent du Verbe et vont féconder les ténèbres. Moins vibration physique par conséquent que lumière intellectuelle.

Et Dieu suscite la polarité de la lumière et des ténèbres. « Dieu répand la lumière et les ténèbres ». Celles-ci appartiennent à l'être créé et l'on ne doit pas les confondre avec le « rien » originel, cette mystérieuse limite à laquelle on donnerait alors une grossière substantialité. Les ténèbres (« Dieu appela les ténèbres « nuit »), qui apparaissent dans la dernière phase de ce « premier jour » sont le moment potentiel de l'être créé. Elles représentent une réalité toute bonne, fructueuse, comme la terre qui fait germer les graines. Dieu n'a pas produit le mal, il n'y a pas de place dans l'être premier pour des ténèbres négatives. Les ténèbres positives du premier jour expriment le mystère utérin de la fertilité, le principe du mystère de la vie propre à la terre et au ventre, à tout ce qui est générateur au sens positif de ce mot, à toute substance de vie.

Au second jour, Dieu sépare définitivement les eaux inférieures des supérieures, c'est-à-dire le cosmos terrestre, limité par le « firmament » ; des éons angéliques dont la Genèse ne parlera plus désormais.

Au troisième jour, sur l'ordre divin, les éléments cosmiques dont l'indistinction était symbolisée par les eaux, commencent à se séparer. Les eaux au sens propre se rassemblent, la terre apparaît. Elle reçoit l'ordre de produire les plantes, c'est-à-dire la première forme de la vie.

Et la terre obéit au Logos, principe de vie, à la fois deuxième personne de la Trinité et puissance ordonnatrice de la Trinité toute entière.

Le quatrième jour, apparaissent les astres et leur révolution régulière : l'ordre du Logos s'inscrit dans l'ordre du ciel visible. La vie, surgie le « jour » précédent, exige le temps, le rythme du jour et de la nuit. La simultanéité créatrice des premiers jours devient, pour la créature, succession.

Le cinquième jour, la Parole suscite poissons et oiseaux : c'est l'eau, l'humide (élément), qui reçoit l'ordre de les produire. Un curieux rapprochement s'établit donc entre les êtres qui nagent et ceux qui volent (dont les formes en effet ne sont pas sans similitude), entre l'eau et l'air, tous deux fluides et humides. Nous sentons bien ici qu'il ne s'agit pas d'une cosmogonie scientifique, au sens moderne du terme, mais d'une autre vision de l'être et de ses hiérarchies, vision pour laquelle le mystère de la forme, les « qualités secondes » du sensible (si négligées par la science) ont une signification décisive qui renvoie aux profondeurs intelligibles, aux « logoi » de la création. Cette vision est devenue très difficile pour notre nature déchue, mais nous pouvons la retrouver dans la « nouvelle création » ecclé-

siale, à la fois dans le cosmos liturgique et sacramentel, et dans la « théorie physique » des ascètes.

Le sixième jour, la terre (élément) à son tour reçoit l'ordre de produire les animaux. Mais soudain le ton du récit se modifie, un nouveau mode de création apparaît. « Faisons » dit Dieu. Que signifie ce changement ?

La création des esprits angéliques s'est faite « en silence » (saint Isaac). La première parole fut la lumière. Ensuite Dieu ordonne et bénit (« Dieu vit que cela était bon »). Mais, le sixième jour, après la création des animaux, lorsque Dieu dit « faisons l'homme à notre image et selon notre ressemblance », il semble qu'il s'arrête et que les personnes de la Trinité se concertent. Le pluriel qui apparaît ici montre que Dieu n'est pas solitude. C'est le « conseil divin » dont la délibération prouve que la création n'est l'œuvre ni de la nécessité, ni de l'arbitraire, mais un acte libre et réfléchi. Mais pourquoi la création de l'homme, au lieu d'un simple ordre à la terre comme celle des animaux, exige-t-elle ce conseil des Trois ? C'est que l'homme, être personnel, exige l'affirmation de l'aspect personnel du Dieu dont il sera l'image. Les ordres de Dieu suscitent les diverses parties de l'être créé. Mais l'homme n'est pas une partie, car une personne contient en elle le tout ; libre totalité, il naît de la « réflexion » de Dieu comme libre totalité.

« Et Dieu créa l'homme à son image ; Il le créa à l'image de Dieu ; il les créa homme et femme ». Ainsi le mystère du singulier et du pluriel en l'homme reflète le mystère du singulier et du pluriel en Dieu : de même que le principe personnel en Dieu exige que la nature une s'exprime dans la diversité des personnes, de même en l'homme créé à l'image de Dieu. La nature humaine ne peut être la possession d'une monade, elle exige non la solitude mais la communion. La bonne diversité de l'amour. Puis l'ordre divin : « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre et soumettez-là » établit une certaine correspondance entre la sexualité et la domination cosmique du premier couple et le mystérieux dépassement en Dieu de la dualité par la triade. Mais cet « éros » paradisiaque aurait été aussi différent de notre sexualité déchue et dévoratrice, que la royauté sacerdotale de l'homme sur l'être créé devait l'être de l'entredévoration actuelle. Car Dieu précise : « Et à toutes les bêtes sauvages, etc..., je donne toute la verdure des plantes pour nourriture. Le récit de la création, ne l'oublions pas, s'exprime dans les catégories du monde déchu. Or la chute a changé le sens même des mots. La sexualité, cette « multiplication » que Dieu ordonne et bénit, apparaît dans notre univers comme irrémédiablement liée à la séparation et à la mort. C'est que la condition de l'homme a connu jusque dans sa réalité biologique, une mutation catastrophique. Mais l'amour humain ne serait pas prégnant d'une telle nostalgie paradisiaque si ne subsistait douloureusement en lui le souvenir d'une condition

première où l'autre et le monde étaient connus de l'intérieur, où donc la mort n'existait pas.

« Et Dieu vit tout ce qu'Il avait fait, et voici, cela était très bon » : bénédiction redoublée qui cependant assimile l'homme aux autres créatures terrestres apparues aussi le sixième jour.

Alors, après ce récit de la création qui constitue le premier chapitre de la Genèse intervient un nouveau récit avec le deuxième chapitre. Le déroulement de la création s'y trouve exposé en termes tout différents. Pour la critique biblique, il s'agit de la juxtaposition de traditions diverses, de deux récits tout à fait séparés et cousus ensemble après coup. C'est sans doute vrai sur le plan matériel de la formation du texte, mais pour nous cette juxtaposition même est l'œuvre de l'Esprit : il n'y a pas de hasard dans la Bible et tout s'y trouve chargé de sens. La Bible ne naît pas de la volonté ni des contingences humaines, mais du Saint-Esprit qui lui donne sa cohérence profonde. On ne peut séparer la Bible de l'Eglise, ni la comprendre en dehors d'elle. Ce qui nous intéresse n'est donc pas de savoir comment deux récits de la création se sont ainsi trouvés accolés, mais pourquoi, et quel sens profond recèle leur rapprochement.

Or, justement, tandis que le premier récit assimilait, dans une commune bénédiction, l'homme aux autres êtres terrestres, et soulignait, sur le plan de la nature, l'unité anthropo-cosmique, le second récit définit nettement la place de l'homme. Sa perspective est tout autre en effet : l'homme y apparaît non seulement comme le sommet, mais aussi comme le principe de la création. Dès le début, nous apprenons que les plantes n'existaient pas parce que l'homme n'était pas encore créé : « il n'y avait pas d'homme pour travailler le sol ». Ensuite la création de l'homme nous est rapportée en détail : « Alors Dieu forma l'homme de la poussière du sol et lui insuffla dans les narines un souffle de vie, et l'homme devint âme vivante ». L'homme est donc pétri par Dieu lui-même, par ses mains, ont souligné les Pères, et non suscité par son seul Verbe (ce qui nous ramène au « Conseil » du premier récit, puisque le Fils et l'Esprit, selon saint Irénée, sont les « deux mains » de Dieu), et c'est le souffle même de Dieu qui transforme ce limon en « âme vivante ». Certains ont voulu voir dans cette « âme vivante » l'âme spirituelle de l'homme, et faire ainsi de notre intellect une émanation de Dieu. Mais si notre âme était incréée, nous serions Dieu lui-même, alourdi simplement par le limon terrestre, et toute la création ne serait qu'un jeu illusoire. Et pourtant saint Grégoire de Nazianze peut parler à juste titre de la présence en l'homme d'une « parcelle de divinité ». C'est que la grâce incréée est impliquée dans l'acte créateur même, et que l'âme reçoit en même temps et la vie et la grâce : car la grâce est le souffle de Dieu, le « jet de la divinité », la présence vivifiante du Saint-Esprit. Si

L'homme devient vivant quand Dieu lui insuffle un souffle de vie, c'est que la grâce du Saint Esprit est le véritable principe de notre existence. (Quant au rapprochement souffle-narines, donc souffle de Dieu-respiration humaine, il se fonde sur le symbolisme concret de la cosmologie biblique, et ne représente pas une métaphore mais une analogie réelle qui trouve encore son application aujourd'hui dans l'ascèse orthodoxe).

Le monde animal, dans ce second récit, apparaît après l'homme et par rapport à lui, pour qu'il ne soit plus seul mais qu'il ait « une aide semblable à lui ». Et Adam nomme les animaux que Dieu lui amène. Car le monde est fait par Dieu afin d'être parfait par l'homme. Et l'homme connaît de l'intérieur les êtres vivants, il précise leur secret, il ordonne leur profusion : poète comme on est prêtre, poète pour Dieu car Dieu « les amena à l'homme pour voir comment il les appellerait ».

Alors le langage coïncidait avec l'être même des choses, et ce langage paradisiaque irrémédiablement perdu, ce ne sont pas les chercheurs d'occultisme qui le retrouvent, mais seulement ces « cœurs charitables » dont parle Isaac le Syrien, ces cœurs « qui s'enflamment d'amour pour la création entière, ...pour les oiseaux, pour les bêtes, pour toutes les créatures ». Et les fauves vivent en paix autour des saints, comme lorsqu'Adam les nommait.

L'homme apparaît donc, dans ce second récit de la création, comme l'hypostase du cosmos terrestre : la nature terrestre continue son corps.

Mais seul un être de la nature même de l'homme pouvait être son aide, « une aide semblable à lui ». Alors Dieu fit tomber l'homme dans un sommeil extatique, et du plus intime de sa nature (la « côte » symbolique proche du cœur) forma une femme et l'amena à l'homme : et l'homme reconnut qu'Eve lui était « consubstantielle », « os de ses os et chair de sa chair ». Les Pères rapprochent la procession du Saint Esprit de ce qu'ils nomment la « procession » d'Eve, autre qu'Adam et pourtant de la même nature que lui : unité de nature et pluralité de personnes qui évoquent pour nous les mystères du Nouveau Testament.

De même que l'Esprit n'est pas inférieur à Celui dont Il procède, de même la femme n'est-elle pas inférieure à l'homme : car l'amour exige l'égalité et lui seul voulut cette polarisation primordiale, source de toute la diversité du genre humain.

IMAGE ET RESSEMBLANCE

La philosophie antique connaissait la condition centrale de l'homme et l'exprimait par la notion du « microcosme ». Pour les stoïciens en particulier, si l'homme est supérieur au cosmos c'est parce qu'il le résume et lui donne sens : car le cosmos est un grand homme tout comme l'homme un petit cosmos.

L'idée du microcosme a été reprise par les Pères, mais avec un vigoureux dépassement de tout immanentisme. « Il n'y a rien de remarquable, dit saint Grégoire de Nysse, à ce que l'homme soit l'image et la ressemblance de l'univers ; car la terre passe, le ciel change, et tout leur contenu est aussi éphémère que le contenant ». Face aux magies cosmiques de l'antiquité déclinante, le sourire affirme la liberté : « en croyant exalter la nature humaine par ce nom grandiloquent, ajoute Grégoire, on n'a pas remarqué que l'homme se trouvait gratifié en même temps des qualités des moustiques et des souris ». La vraie grandeur de l'homme n'est pas dans son incontestable parenté avec l'univers, mais dans sa participation à la plénitude divine, dans le mystère en lui de l'« image » et de la « ressemblance ». « En ma qualité de terre, je suis attaché à la vie d'ici-bas, écrit saint Grégoire de Nazianze ; mais étant aussi une parcelle divine, je porte dans mon sein le désir de la vie future ».

L'homme est un être personnel comme Dieu, et non une nature aveugle. Tel est le caractère de l'image divine en lui. Sa relation avec l'univers se trouve en quelque sorte inversée par rapport aux conceptions antiques : au lieu de se « désindividualiser » pour se « cosmiser » et se fondre ainsi dans un divin impersonnel, son rapport absolu de personne avec un Dieu personnel doit lui permettre de « personnaliser » le monde. L'homme ne se sauve plus à travers l'univers, mais l'univers à travers l'homme. Car l'homme est l'hypostase du cosmos entier qui participe à sa nature. Et la terre trouve son sens personnel, hypostatique dans l'homme. L'homme, pour l'univers, c'est l'espoir de recevoir la grâce et de s'unir à Dieu, c'est aussi le danger de l'échec et de la déchéance. « La création attend anxieusement cette révélation des fils de Dieu, écrit saint Paul. C'est à la vanité en effet que fut assujettie, la création, non de son gré, mais à cause de celui qui l'a assujettie, avec toutefois l'espoir que la création elle aussi serait libérée de l'esclavage de la corruption pour participer à la liberté glorieuse des enfants de Dieu ». (Rom. 8. 19. 21). Soumise au désordre et à la mort par l'homme, la création attend aussi de l'homme, devenu par grâce fils de Dieu, sa libération.

Le monde suit l'homme, puisqu'il est comme sa nature : « l'anthroposphère » pourrait-on dire. Et ce lien anthropocosmique s'accomplit quand s'accomplit celui de l'image humaine avec Dieu son prototype : car la personne ne peut, sans se détruire, prétendre posséder sa nature, sa qualité notamment de microcosme dans le monde, mais trouve sa plénitude quand elle la donne, quand elle assume l'univers pour l'offrir à Dieu.

Nous sommes donc responsables du monde. Nous sommes la parole, le logos, dans lequel il se parle, et il ne dépend que de nous qu'il blasphème ou prie. A travers nous seuls le cosmos, comme le corps qu'il prolonge, peut recevoir la grâce. Car non seulement l'âme, mais le corps de l'homme est créé à l'image

de Dieu. « Ensemble ils ont été créés à l'image de Dieu » écrit saint Grégoire Palamas.

L'image ne peut donc être objectivée, « naturalisée » pourrait-on dire, en étant attribuée à une quelconque partie de l'être humain. Être à l'image de Dieu, affirment les Pères en dernière analyse, c'est être un être personnel, c'est-à-dire un être libre, responsable. Pourquoi, pourrait-on demander, Dieu a-t-Il créé l'homme libre et responsable ? Justement parce qu'Il voulait l'appeler à une vocation suprême : la déification ; c'est-à-dire à devenir par la grâce, dans un élan infini comme Dieu, ce que Dieu est par sa nature. Or, cet appel exige une libre réponse, Dieu veut que cet élan soit un élan d'amour. L'union sans amour serait automatique, et l'amour implique la liberté, la possibilité du choix et du refus. Il y a certes un amour non personnel, mouvement aveugle du désir, serf d'une force naturelle. Mais tel n'est pas l'amour de l'homme ou de l'ange pour Dieu : sinon nous serions des animaux qui s'attachent à Dieu par une sorte d'obscur attrait de type sexuel. Pour être ce que l'on doit en aimant Dieu, il faut admettre qu'on puisse être le contraire, il faut admettre qu'on puisse se révolter. La résistance de la liberté donne seule son sens à l'adhésion. L'amour que Dieu réclame n'est pas aimantation physique, mais tension vivante des contraires. Cette liberté vient de Dieu : elle est le sceau de notre participation divine, le chef-d'œuvre du Créateur.

Un être personnel est capable d'aimer quelqu'un plus que sa propre nature, plus que sa propre vie. La personne, c'est-à-dire l'image de Dieu en l'homme, c'est donc la liberté de l'homme à l'égard de sa nature, « le fait d'être affranchi de la nécessité et de n'être pas soumis à la domination de la nature, mais de pouvoir se déterminer librement » (saint Grégoire de Nysse). L'homme agit le plus souvent sous des impulsions naturelles ; il est conditionné par son tempérament, son caractère, son hérédité, l'ambiance cosmique ou psycho-sociale, voire sa propre historicité. Mais la vérité de l'homme est au-delà de tout conditionnement, et sa dignité, de pouvoir se libérer de sa nature, non pour la consumer ou l'abandonner à elle-même comme le sage antique ou oriental, mais pour la transfigurer en Dieu.

Le but de la liberté, explique saint Grégoire de Nazianze, c'est que le bien appartienne en propre à celui qui le choisit. Dieu ne veut pas rester possesseur du bien qu'Il a créé : Il attend de l'homme plus qu'une participation aveugle, toute naturelle. Il veut que l'homme assume consciemment sa nature pour la posséder librement comme bonne, pour reconnaître avec gratitude dans la vie et dans l'univers les dons de l'amour divin.

Les êtres personnels constituent l'apogée de la création, puisqu'ils peuvent devenir Dieu par le libre choix et la grâce. Avec eux la toute-puissance divine suscite une radicale « intervention », une intégrale nouveauté : Dieu crée des êtres qui comme lui peuvent — rappelons le Conseil divin de la Genèse —

décider et choisir. Mais ces êtres peuvent se décider contre Dieu : n'est-ce pas pour lui le risque de détruire sa création ? Ce risque, faut-il répondre, doit s'inscrire paradoxalement au comble de la toute-puissance. La création pour « innover » vraiment suscite l'« autre » : c'est-à-dire un être personnel capable de refuser Celui qui le crée. Le sommet de la toute-puissance recèle ainsi comme une impuissance de Dieu, comme un risque divin. La personne n'est la plus haute création de Dieu que parce que Dieu met en elle la possibilité de l'amour, donc du refus. Dieu risque la ruine éternelle de sa plus haute création, afin qu'elle soit justement la plus haute. Le paradoxe est irréductible : dans sa grandeur même, qui est de pouvoir devenir Dieu, l'homme est faillible ; mais sans faillibilité pas de grandeur. C'est pourquoi affirment les Pères, l'homme doit passer par l'épreuve, la « *peira* », afin de prendre conscience de sa liberté, du libre amour que Dieu attend de lui.

« Dieu a créé l'homme comme un animal qui a reçu l'ordre de devenir Dieu » dit une grave parole de saint Basile que rapporte saint Grégoire de Nazianze. Pour exécuter cet ordre, il faut pouvoir le refuser. Dieu devient *impuissant* devant la liberté humaine ; Il ne peut la violer puisqu'elle procède de sa toute-puissance. Certes l'homme a été créé par la seule volonté de Dieu, mais il ne peut être défié par elle-seule. Une seule volonté pour la création mais deux pour la déification. Une seule volonté pour susciter l'image, mais deux pour faire l'image ressemblance. L'amour de Dieu pour l'homme est si grand qu'il ne peut contraindre ; car il n'est pas d'amour sans respect. La volonté divine se soumettra toujours aux tâtonnements, aux détours, aux révoltes mêmes de la volonté humaine pour l'amener à un libre consentement : telle est la providence divine, et l'image classique du pédagogue paraîtra faible à quiconque a pressenti Dieu comme un mendiant d'amour attendant à la porte de l'âme et n'osant jamais la forcer.

ANTHROPOLOGIE CHRETIENNE

Saint Maxime le Confesseur a décrit avec une puissance et une ampleur incomparables la mission dévolue à l'homme. Aux divisions successives qui constituent la création devaient correspondre des unions ou synthèses accomplies par l'homme, grâce à la « synergie » de la liberté et de la grâce.

La division fondamentale où s'enracine la réalité même de l'être créé est celle de Dieu et de l'ensemble des créatures, du créé et de l'incréd.

La nature créée se divise ensuite en céleste et terrestre, en intelligible et sensible. Dans l'univers sensible le ciel est séparé de la terre. A la surface de celle-ci le Paradis est mis à part. Enfin, l'habitant du Paradis, l'homme, est lui-même divisé en deux sexes, le masculin et le féminin.

Adam devait surmonter ces divisions par une action consciente, pour réunir en lui l'ensemble du cosmos créé et se défier avec lui. Il fallait d'abord qu'il dépassât la séparation sexuelle par une vie chaste, par une union plus totale que l'union extérieure des sexes, par une « intégrité » qui fût intégration. Dans une seconde étape, il devait réunir le Paradis au reste du cosmos terrestre, par un amour pour Dieu qui à la fois le détachât de tout et lui permit de tout embraser : portant toujours le Paradis en lui-même, il eût transformé la terre entière en Paradis. En troisième lieu, son esprit et son corps lui-même auraient triomphé de l'espace en unifiant l'ensemble du monde sensible, la terre et son firmament. A l'étape suivante, il devait pénétrer dans le cosmos céleste, vivre la vie des anges, assimiler leur intelligence et réunir en lui le monde intelligible au monde sensible. Enfin, l'Adam cosmique, en se donnant sans retour à Dieu, lui aurait remis toute sa création, et aurait reçu de lui, par la réciprocité de l'amour, c'est-à-dire par grâce, tout ce que Dieu possède par nature : ainsi dans le dépassement de la séparation primordiale du créé et de l'incréé, se serait accomplie la déification de l'homme et, par lui, de tout l'univers.

La chute a rendu l'homme inférieur à sa vocation. Mais le plan divin n'a pas changé. La mission du premier Adam sera donc remplie par l'Adam céleste, le Christ ; non qu'Il se substitue à l'homme, car l'amour infini de Dieu ne saurait remplacer l'adhésion de la liberté humaine, mais pour rendre à l'homme la possibilité d'accomplir son œuvre, pour lui ouvrir à nouveau la voie de la déification, cette suprême synthèse, à travers l'homme, de Dieu et du cosmos créé, qui reste le sens de toute anthropologie chrétienne. Ainsi, à cause du péché, pour que l'homme puisse devenir Dieu, il a fallu que Dieu se fasse homme, et que le second Adam inaugure la « nouvelle création » en surmontant toutes les divisions de l'ancienne. Par sa naissance virginale en effet, le Christ dépasse la division des sexes et ouvre à la rédemption de « l'éros » deux voies, unies seulement dans la personne de Marie, à la fois vierge et mère : celle du mariage chrétien et celle du monachisme. Sur la croix le Christ réunit l'ensemble du cosmos terrestre au Paradis : car lorsqu'Il laisse entrer la mort en lui pour la consumer au contact de sa divinité, le lieu le plus sombre de la terre devient rayonnant, il n'y a plus de lieu maudit. Après la résurrection, le corps même du Christ se joue des limitations spatiales, et, dans une intégration de tout le sensible, unifie la terre et le ciel. Par l'Ascension, le Christ réunit les mondes céleste et terrestre, les chœurs angéliques au genre humain. Enfin, la session à la droite du Père introduit l'humanité, au-dessus des ordres angéliques, dans la Trinité Elle-même, et ce sont les prémices de la déification cosmique.

Ainsi nous ne pouvons retrouver la plénitude de la nature adamique que dans le Christ, second Adam. Mais pour mieux

comprendre cette nature, nous devons poser deux difficiles problèmes, d'ailleurs connexes : celui du sexe et celui de la mort.

La condition biologique où nous nous trouvons aujourd'hui était-elle celle de l'homme avant la chute ? Cette condition, liée à la dialectique tragique de l'amour et de la mort, s'enracine-t-elle dans l'état paradisiaque ? Ici la pensée des Pères, justement parce qu'elle ne peut évoquer la terre-paradis qu'à travers la terre maudite, risque de devenir partielle, et par là de s'ouvrir à des influences non-chrétiennes qui la feront partielle. Un dilemme se dessine : ou bien une sexualité biologique existe au Paradis, comme le laisse entendre l'ordre divin de multiplication. Mais n'est-ce pas alors, dans la condition première de l'homme, comme un affaiblissement de l'image divine par la présence d'une animalité impliquant à la fois la multiplicité et la mort ? Ou bien la condition paradisiaque est pure de toute animalité, mais alors le péché consiste dans le fait même de notre vie biologique, et nous tombons dans une sorte de manichéisme.

Certes, les Pères ont rejeté, avec l'origénisme, cette seconde solution. Mais ils ont difficilement réussi à élucider la première. Partant de l'irrécusable liaison, dans le monde déchu, du sexe et de la mort, de l'animalité et de la mortalité, ils se demandent si la création de la femme, suscitant une condition biologique liée à la finitude, n'aurait pas menacé dès le Paradis l'immortalité potentielle de l'homme. Ce côté négatif de la division des sexes introduisant une certaine faillibilité, la nature humaine serait désormais vulnérable, la chute inévitable...

Grégoire de Nysse, repris sur ce point par Maxime le Confesseur, a récusé cet enchaînement nécessaire de la division des sexes et de la chute. Pour lui, la sexualité aurait été créée par Dieu en prévision du péché, pour préserver l'humanité après la chute, mais simplement comme une possibilité. La polarisation sexuelle dotait la nature humaine d'une sauvegarde qui n'impliquait nulle contrainte ; tel le passager qui se voit attribuer une ceinture de sauvetage, mais n'est nullement incité pour autant à se jeter à la mer. Cette possibilité ne pourra s'actualiser qu'au moment où, par le péché qui n'a rien à voir avec le sexe, la nature humaine s'effondrera et se fermera à la grâce. C'est seulement dans cet état déchu, où la mort est le salaire du péché, que la possibilité deviendra nécessité. Ici intervient l'exégèse, qui date de Philon, des « tuniques de peaux » dont Dieu revêtit l'homme après la chute : ces tuniques représenteraient notre nature actuelle, notre état biologique grossier, bien différent de la corporalité transparente du Paradis. Un cosmos nouveau se forme, qui se défend contre la finitude par le sexe, instaurant ainsi la loi des naissances et des morts. Dans ce contexte le sexe apparaît non comme la cause de la mortalité, mais comme son relatif antidote.

On ne peut suivre cependant Grégoire lorsque, arguant de ce caractère « préventif » de la sexualité, il affirme que la division en mâle et femelle est « surajoutée » à l'image. Ce n'est pas elle seule en effet, mais toutes les divisions du créé qui ont acquis, par suite du péché, un caractère de séparation et de mort. Et l'amour humain, la passion d'absolu des amants, n'a jamais cessé de recéler, dans la fatalité même de son échec, une nostalgie paradisiaque où l'héroïsme et l'art s'enracinent. La sexualité paradisiaque, toute d'intériorité consubstantielle et dont la merveilleuse multiplication, qui devait tout remplir, n'aurait certainement exigé ni la multiplicité ni la mort, nous est presque entièrement inconnue ; car le péché objectivant les corps (« ils virent qu'ils étaient nus »), fit des deux premières personnes humaines deux natures séparées, deux êtres individuels, ayant entre eux des rapports extérieurs. Mais la nouvelle création en Christ, second Adam, nous permet d'entrevoir le sens profond d'une division qui certes n'eut rien de « surajouté » : la mariologie, l'amour du Christ et de l'Eglise et le sacrement de mariage mettent en lumière une plénitude qui s'origine dans la création de la femme. Plénitude seulement entrevue cependant, sinon dans l'unique personne de la Vierge, car notre condition déchue subsiste toujours, exigeant, pour l'accomplissement de notre vocation humaine, non seulement la chasteté intégrante du mariage, mais aussi et peut-être d'abord, la chasteté sublimante du monachisme.

••

Peut-on dire qu'Adam, dans sa condition paradisiaque, était vraiment immortel ? « Dieu n'a pas créé la mort » dit le livre de la Sagesse. Pour la théologie archaïque, saint Irénée par exemple, Adam n'était ni nécessairement mortel, ni nécessairement immortel : sa nature riche de possibilités, malléable, pouvait-être constamment nourrie par la grâce et transformée par elle au point de surmonter tous les risques de vieillissement et de mort. Les possibilités de mortalité existaient mais pour être rendues impossibles. Telle était l'épreuve de la liberté d'Adam.

L'arbre de vie au centre du Paradis et sa nourriture d'immortalité offraient donc une possibilité : ainsi, dans nos réalités christo-ecclesiastiques, l'Eucharistie, qui nous guérit, nourrit et fortifie, spirituellement et corporellement. Il faut se nourrir de Dieu pour atteindre librement la déification. Et c'est dans cet effort personnel qu'Adam a failli.

Quant à l'interdiction divine, elle pose un double problème : celui de la connaissance du bien et du mal, et celui de l'interdit lui-même.

Ni la connaissance en soi, ni celle du bien et du mal ne sont mauvaises. Mais le recours à ce discernement implique une infériorité existentielle, un état déchu. Dans la condition de péché, il nous est certes nécessaire de connaître le bien et le mal pour faire l'un et éviter l'autre. Mais pour Adam au Paradis cette connaissance n'était pas utile. L'existence même du mal implique une séparation volontaire de Dieu, un refus de Dieu. Tant qu'Adam restait uni à Dieu et accomplissait sa volonté, tant qu'il se nourrissait de sa présence, une telle distinction était inutile.

C'est pourquoi l'interdiction divine était moins de connaître le bien et le mal (puisque le mal n'existait pas, sinon comme un risque, celui de la transgression même d'Adam) qu'une épreuve voulue, destinée à rendre consciente la liberté du premier homme. Adam devait sortir d'une inconscience enfantine en acceptant par amour d'obéir à Dieu. Non que l'interdit fût arbitraire : car l'amour pour Dieu, s'il était librement consenti par l'homme, devait l'envahir tout entier, et rendre par lui l'univers transparent à la grâce. Comment alors aurait-il pu désirer autre chose, isoler un aspect, un fruit, de cet univers transparent pour l'engluer dans un désir égocentrique et, d'un même mouvement le rendre opaque et se rendre opaque à la toute présence divine ? « Ne mange pas... », « Ne touche pas... » : c'est la possibilité même d'un amour vraiment conscient, d'un amour toujours grandissant qui enlèverait l'homme à la jouissance autonome non d'un arbre mais de tous les arbres, non d'un fruit mais de tout le sensible, pour l'embraser, et tout l'univers avec lui, de la seule jouissance de Dieu.

Vladimir LOSSKY.

(à suivre)

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

III (suite)

LE PECHE ORIGINEL

Le problème du mal est essentiellement chrétien. Pour un athée lucide, le mal n'est qu'un aspect de l'absurde, pour un athée aveugle, le résultat temporaire d'une organisation encore imparfaite de la société et de l'univers. Dans une métaphysique moniste il qualifie nécessairement le créé comme séparé de Dieu ; mais il n'est alors qu'une illusion. Dans une métaphysique dualiste, il est l'« autre » encore, matière ou principe mauvais mais aussi éternel que Dieu. Le mal comme problème découle donc nécessairement du christianisme. Comment l'expliquer en effet dans un monde créé par Dieu, dans une vision où la création apparaît intrinsèquement bonne ? Même en tenant compte de la liberté humaine de s'opposer au plan divin, on ne peut pas ne pas se demander : qu'est-ce que le mal ?

La question cependant est mal posée, car elle implique que le mal soit « quelque chose ». A l'entendre on est tenté de voir dans le mal une essence, le « principe du mal », « l'anti-dieu » des Manichéens. L'univers apparaît alors comme un « no man's land » entre le Dieu bon et le Dieu mauvais, sa richesse et sa diversité sont un jeu de lumière et d'ombre, elles proviennent de la lutte de ces deux principes.

Cette vision trouve un certain fondement dans l'expérience ascétique, et constamment des éléments dualistes ont cherché à s'introduire dans le christianisme, surtout dans la vie monastique. Pour la pensée orthodoxe cependant, cette vision est fautive : Dieu n'a pas de contre-partie, on ne peut supposer des natures qui lui seraient étrangères. De la fin du troisième siècle à saint Augustin, les Pères ont vigoureusement combattu le manichéisme, mais ils l'ont fait en utilisant des éléments philosophiques dont la problématique même déviait quelque peu la question. Pour les Pères en effet, le mal est un manque, un vice, une imperfection : non pas une nature, mais ce qui manque à une nature pour être parfaite. Dans une ligne essentialiste, ils pensent que le mal n'existe pas, qu'il est seulement une privation d'être. C'était réponse suffisante aux manichéens, mais impuissante devant la réalité du mal que nous sentons tous, devant le mal présent et agissant dans le monde. Car enfin, si la dernière demande du « Pater » peut se traduire philosophiquement par « Délivre nous du mal », le cri de notreangoisse concrète est bien : « Délivre nous du malin ».

Comme l'a remarquablement remarqué le Père Bouyer, le problème du mal, dans une perspective authentiquement chrétienne, se réduit à celui du malin. Or le malin n'est pas une

privation d'être, un manque d'essentialité, pas plus d'ailleurs qu'il n'est, en tant que malin, une essence ; car sa nature créée par Dieu est bonne. Le malin est une personne, quelqu'un.

Le mal certes n'a pas de place parmi les essences : mais ce n'est pas seulement un manque, il y a une activité en lui. Le mal n'est pas une nature, mais un état de la nature disaient plus profondément les Pères. Il apparaît ainsi comme une maladie, comme un parasite n'existant que par la nature qu'il parasite. Plus précisément c'est un état de la volonté de cette nature, c'est une volonté fautive à l'égard de Dieu. Le mal est révolte contre Dieu, c'est-à-dire attitude personnelle. La vision exacte du mal n'est donc pas essentialiste mais personnaliste. « Le monde est posé dans le mal » dit Saint Jean : c'est l'état dans lequel se trouve la nature des êtres personnels qui se sont détournés de Dieu.

Ainsi l'origine du mal repose dans la liberté des créatures. C'est pourquoi le mal est inexcusable : car il n'a d'autre origine que la liberté de l'être qui l'accomplit. « Le mal n'est pas ou plutôt il n'existe qu'au moment où il est exercé » écrit Diadoque de Photice, et Grégoire de Nysse souligne le paradoxe de celui qui se soumet au mal : il existe dans la non-existence.

L'homme a donc donné lieu au mal dans sa volonté, et l'a introduit dans le monde. Certes l'homme, qui était naturellement disposé à connaître et à aimer Dieu, a choisi le mal parce qu'il lui était suggéré : c'est tout le rôle du serpent. Le mal en l'homme, et par l'homme dans le cosmos terrestre, apparaît ainsi lié à une contamination : mais celle-ci n'a rien d'automatique, elle n'a pu se propager que par un libre assouplissement de la volonté humaine. L'homme a accepté de se laisser dominer.

Le mal cependant a son origine dans les mondes angéliques et il vaut de s'y arrêter.

Les anges ne peuvent se définir comme des « esprits incorporels ». Même nommés ainsi par les Pères et la liturgie, ils ne sont pas des « esprits purs ». Il y a une corporalité angélique qui peut même se rendre visible. Bien que l'idée de l'incorporité des anges ait fini par l'emporter en Occident avec le thomisme, les franciscains du moyen-âge, Bonaventure notamment, ont tenu la position contraire ; et dans la Russie du XIX^e siècle, Ignace Briantchaninof a défendu contre Théophane le Reclus cette corporalité angélique. Quoi qu'il en soit, les anges n'ont pas de condition biologique semblable à la nôtre, et ne connaissent ni mortalité ni reproduction. Ils n'ont pas de « tuniques de peau ».

L'unité du monde angélique est donc tout-à-fait différente de la nôtre. On peut parler du « genre humain », c'est-à-dire d'innombrables personnes possédant la même nature. Mais les anges, qui sont aussi des personnes, n'ont pas d'unité de nature. Chacun est une nature, un univers intelligible. Leur unité

est donc inorganique et, pourrait-on dire par analogie, abstraite : celle de la cité, du chœur, de l'armée, unité de service, de fonction, de louange, unité en somme d'harmonie ; ainsi pourrait-on établir des rapprochements remarquables entre musique et mathématiques d'une part, et mondes angéliques de l'autre.

L'univers angélique offrira donc au mal d'autres conditions que le nôtre. Le mal accueilli par Adam a pu contaminer toute la nature humaine. Mais l'attitude maléfique d'un ange lui reste personnelle : ici le mal en quelque sorte s'individualise. S'il y a contagion, c'est par l'exemple, par l'influence qu'une personne peut exercer sur d'autres. Ainsi Lucifer a-t-il entraîné d'autres anges, mais tous ne sont pas tombés : le Serpent a précipité le tiers des astres, dit symboliquement l'Apocalypse.

Le mal s'origine donc dans le péché spirituel de l'ange. Et l'attitude de Lucifer nous révèle la racine de tout péché : l'orgueil comme révolte contre Dieu. Celui qui était appelé le premier à la déification par la grâce a voulu être dieu par lui-même. La racine du péché est donc la soif d'auto-déification, la haine de la grâce. Restant dépendant de Dieu dans son être même, puisque son être est créé par Dieu, l'esprit révolté acquiert par conséquent la haine de l'être, la frénésie de détruire, la soif d'un impossible néant. Comme le monde terrestre seul lui reste ouvert, il s'efforce d'y détruire le plan divin, et, faute de pouvoir anéantir la création, de la défigurer. Le drame qui a commencé dans le ciel se poursuit sur la terre, car les anges fidèles ferment irréductiblement le ciel aux anges déchus.

Le serpent de la Genèse est Satan, comme l'est aussi l'« antique dragon » de l'Apocalypse. Il est présent au Paradis terrestre justement parce que l'homme devait passer par la *πειρα* l'épreuve de la liberté. Le premier commandement, celui de ne pas toucher à l'arbre, pose la liberté humaine, et c'est dans le même ordre d'idées que Dieu permet la présence du Serpent. « La foi fait vivre le péché », elle le manifeste, comme saint Paul l'a souligné. Dieu donne ce premier commandement et aussitôt Satan insinue la révolte ; de fait le fruit était bon en soi, mais tout est dans les rapports personnels entre l'homme et Dieu. Et lorsqu'Eve voit que l'arbre est beau, une valeur apparaît en dehors de Dieu. « Vous serez comme Dieu » dit le Serpent. Il ne trompe pas tout-à-fait l'homme : car celui-ci est appelé à la déification. Mais ici « comme » signifie l'égalité du ressentiment, de celui qui tient tête à Dieu : dieu autonome contre Dieu, dieu par soi-même, dieu du cosmos terrestre isolé de Dieu.

Le fruit mangé, le péché se développe en plusieurs étapes. Quand Dieu appelle Adam, celui-ci, loin de crier son épouvante et de s'élancer vers son créateur, accuse la femme : « que tu as placée près de moi » souligne-t-il. L'homme refuse donc sa

responsabilité, la rejette sur la femme et finalement sur Dieu lui-même. Adam est ici le premier déterministe. L'homme n'est pas libre, laisse-t-il entendre ; la création, donc Dieu, l'ont conduit au mal.

Désormais l'homme est en possession du malin. Sa nature se détachant de Dieu, devient non-naturelle, contre-nature. L'esprit humain brutalement renversé reçoit l'image de la matière informe, au lieu de refléter l'éternité ; la hiérarchie première de l'être humain ouvert à la grâce et la déversant sur le cosmos est bouleversée. L'esprit devait vivre de Dieu, l'âme de l'esprit, le corps de l'âme. Mais l'esprit se met à parasiter l'âme, se nourrissant de valeurs non divines, telles cette bonté et cette beauté autonomes que le serpent fit découvrir à la femme en attirant son attention sur l'arbre. L'âme à son tour parasite le corps, les passions s'élèvent. Le corps enfin parasite l'univers terrestre, tue pour manger et trouve donc la mort.

Dieu cependant, et c'est tout le mystère des « tuniques de peau », introduit un certain ordre au sein même du désordre pour éviter une totale désintégration par le mal. Sa volonté bienfaisante organise et préserve l'univers, son châtement est pédagogie : mieux vaut pour l'homme mourir, c'est-à-dire être exclu de l'arbre de vie, qu'une éternisation de sa condition monstrueuse. Sa finitude même fera sourdre en lui le repentir, c'est-à-dire la possibilité d'un nouvel amour. Mais l'univers ainsi sauvegardé n'est pas pour autant le monde vrai ; cet ordre où prend place la mort reste un ordre catastrophique. « La terre est maudite à cause de l'homme » et la beauté même du cosmos devient ambiguë.

Le monde vrai, la vraie nature ne s'affirment que par la grâce. C'est pourquoi le péché ouvre le drame de la rédemption. Le second Adam choisira Dieu là-même où le premier s'était choisi lui-même : Satan viendra au Christ après son baptême et lui proposera la même tentation. Mais par trois fois la tentation se brisera contre les volontés unies du Dieu et de l'homme.

LE SENS DE L'ANCIEN TESTAMENT

Au Paradis, l'accord de la liberté humaine et de la grâce pouvait jeter un pont lumineux, sur cette « distance infinie » qui, selon saint Jean Damascène, séparait la créature du Créateur. Adam était directement appelé à se déifier. Mais après la chute, deux obstacles s'interposent pour rendre cette distance infranchissable : le péché lui-même, qui rend la nature humaine incapable de recevoir la grâce, et la mort, aboutissement de la déchéance qui précipite l'humanité dans un état contre-nature où la volonté de l'homme, contaminant le cosmos, donne au non-être une paradoxale et tragique réalité.

Dans cet état l'homme ne peut plus correspondre à sa vo-

cation. Mais le plan de Dieu n'a pas changé : il désire toujours que l'homme s'unisse à Lui et transfigure toute la terre.

La fin dernière et pleinement positive de l'homme, implique dès lors un aspect négatif : le salut. Pour que l'homme puisse librement revenir à Dieu, il faut d'abord que celui-ci le libère de son état peccamineux et mortel. Cet état exige la rédemption, qui dans l'ensemble du plan divin, apparaît donc non comme une fin, mais comme un moyen négatif. Car on ne peut être sauvé que si l'on est la proie impuissante du mal.

Après la chute, l'histoire humaine est un long naufrage dans l'attente du sauvetage : mais le port du salut n'est pas le but ; il est la possibilité pour le naufragé de reprendre son voyage dont le seul but reste l'union à Dieu.

Ainsi, après la perte de l'état paradisiaque, l'homme, objectivement, ne peut plus atteindre sa fin dernière. Son attitude dans son nouvel état de non-être et de mort est une passivité douloureuse, faite d'abord d'une tenace nostalgie paradisiaque, puis d'une attente de plus en plus consciente du salut. Le mouvement de chute continue, rendant l'attente plus poignante mais faisant aussi surgir soit les mille façons d'oublier (de tenter d'oublier) la mort, c'est-à-dire la séparation d'avec Dieu, soit la volonté luciférienne de faire son salut tout seul et de s'auto-déifier. Mais l'angélisme et le babélisme échouent, et les hommes ne cesseront d'attendre que Quelqu'un vienne les sauver. Toute l'histoire de l'humanité sera donc celle du salut, où l'on peut discerner trois périodes.

La première est une longue préparation à la venue du Sauveur ; elle s'étend depuis la chute jusqu'à l'Annonciation : car « aujourd'hui est le commencement de notre salut » chante l'office de la fête. Pendant cette période la Providence ne cesse de tenir compte de la volonté des hommes, et d'élire en conséquence ses instruments.

La seconde période, de l'Annonciation à la Pentecôte, correspond à la vie terrestre et à l'Ascension du Christ. Ici l'homme ne peut rien : le Christ seul, par sa vie, sa résurrection et son ascension accomplit l'œuvre du salut. Dans sa personne l'humanité et la divinité s'unissent, l'éternité entre dans le temps, le temps pénètre dans l'éternité, la nature anthropocosmique déifiée est introduite dans la vie divine, au sein même de la Trinité.

Alors, avec la Pentecôte, commence une période nouvelle où les personnes humaines, secondées par l'Esprit Saint, doivent librement acquérir cette déification que leur nature a reçue dans le Christ une fois pour toutes. Dans l'Eglise la liberté et la grâce collaborent. Par respect pour la liberté humaine, Dieu laisse subsister le temps du péché et de la mort ; car Il ne veut pas s'imposer à l'homme, Il veut la réponse de la foi et de l'amour. Notre situation cependant est incomparablement supérieure à l'état paradisiaque : nous ne risquons plus en effet de perdre la grâce, nous pouvons toujours parti-

ciper à la plénitude théandrique de l'Eglise. Par la pénitence et la foi, les conditions même de notre déchéance, assumées jusqu'au fond par le Christ, ouvrent sur le mystère de l'amour. L'histoire de l'Eglise est donc une libre prise de conscience par les hommes de l'unité réalisée dans le Christ et toujours présente dans l'Eglise où la splendeur éternelle du royaume nous est déjà donnée. Ainsi collaborons-nous à l'abolition définitive de la mort et à la transfiguration cosmique, c'est-à-dire à la seconde venue du Seigneur.

**

La période de préparation est celle de la promesse ; c'est une lente progression vers le Christ au cours de laquelle la « pédagogie » divine s'efforce de rendre possible l'accomplissement de la promesse faite au moment même de la punition.

L'Ancien Testament n'a pas connu la sanctification intime de la grâce ; pourtant il a connu la sainteté, car la grâce, de l'extérieur, la suscitait dans l'âme comme un effet. L'homme qui se soumettait à Dieu dans la foi et vivait en toute droiture pouvait devenir l'instrument de sa volonté. Comme le prouve la vocation des prophètes, il ne s'agit pas de l'accord de deux volontés, mais de l'utilisation impérieuse de la volonté humaine par celle de Dieu : l'Esprit de Dieu fond sur le voyant, Dieu s'empare de l'homme en s'imposant de l'extérieur à sa personne, Dieu, invisible, parle : son serviteur écoute. La ténèbre du Sinaï s'oppose à lumière du Thabor comme le mystère voilé au mystère dévoilé. L'homme se prépare à servir dans l'obscurité de la foi, par l'obéissance et la pureté. Obéissance et pureté sont concepts négatifs : elles impliquent l'extériorité de Dieu et la soumission instrumentale de l'homme qui, même juste, ne peut se libérer de son état de péché et de mort. La sainteté comme sanctification active de tout l'être et libre assimilation de la nature humaine à celle de Dieu ne pourra se manifester qu'après l'œuvre du Christ, par la prise de conscience de cette œuvre. C'est pourquoi la loi est essentielle à l'Ancien Testament, et le rapport de l'homme et de Dieu n'est pas l'union mais l'Alliance, garantie par la fidélité à la Loi.

L'histoire de l'Ancien Testament est celle d'élections liées à des chutes successives. A travers celles-ci Dieu sauve un « reste » dont l'attente se purifie : par la dialectique même des déceptions, l'attente du Messie triomphal devient celle du serviteur souffrant de Yahweh, l'attente de la libération politique d'un peuple, celle d'une libération spirituelle de l'humanité. Plus Dieu s'éloigne et plus la prière de l'homme s'approfondit ; plus l'élection se limite, et plus son but s'universalise : jusqu'à la pureté suprême de la Vierge capable d'enfanter le Sauveur de l'humanité.

La première chute, après la perte du Paradis, fut le meurtre d'Abel par Caïn. Dieu cependant avait dit à Caïn : « Le péché n'est-il pas couché à ta porte ? Son désir se porte vers

toi, à toi de dominer sur lui » (Genèse 4. 7.). Mais Caïn tua son frère. A cette première chute correspondit une première élection : celle de Seth et de sa descendance. Les fils de Seth sont les « fils de Dieu » : ils invoquent le nom de Yahweh et l'un d'eux Hénok, « marcha avec Dieu » et fut peut-être enlevé avec son corps dans le Paradis. Les descendants de Caïn au contraire sont seulement les fils de l'homme, tragiquement livrés à la mort (« j'ai tué un homme pour ma blessure et un jeune homme pour ma meurtrissure » dit Lameck). Maudits par la terre cultivée dont la bouche a dû boire le sang d'Abel, ils sont les premiers citadins, les inventeurs des arts et des techniques. Avec eux, la civilisation apparaît, immense compensation à l'absence de Dieu. Il faut oublier Dieu ou Le remplacer ; l'oublier en forgeant les métaux, en se laissant capturer par la pesanteur de la terre et la puissance opaque qu'elle confère : ainsi Tubal-Caïn « le forgeron, père de tous les artisans du bronze ou du fer » (Genèse : 4.22) ; Le remplacer par la fête de l'art, par la consolation nostalgique de la musique : ainsi Joubal, « père de tous ceux qui jouent de la lyre et du chalumeau ». Les arts ici apparaissent comme des valeurs culturelles et non culturelles ; ils sont une prière qui s'égare car elle ne s'adresse pas à Dieu. La beauté qu'ils suscitent se referme sur elle-même pour enchaîner l'homme à sa magie. Ces inventions inaugurent la culture comme culte d'une abstraction, vide de cette Présence à laquelle tout culte doit s'adresser...

Puis vient le Déluge, et Dieu semble laisser retourner aux eaux originelles sa création ravagée par la corruption. Peut-être faut-il lier cette nouvelle chute au commerce mystérieux des anges et des hommes, (Gen. 6. 1. 4.), dont résulta l'apparition des « géants » : ne s'agissait-il pas d'une gnose luciférienne d'où l'homme retirait de prodigieux pouvoirs ? Quoi qu'il en soit, un reste, un homme et les siens, trouva grâce aux yeux de Dieu : Car « Noé était un homme juste, intègre parmi les hommes de son temps, Noé marchait avec Dieu » (Gen. 6.9.). Noé sauve l'humanité et toutes les créatures terrestres, non en les régénérant comme le Christ dont il est seulement le type, mais en assurant leur continuité. Après le déluge, Dieu conclut avec l'humanité une alliance cosmique, qui stabilise l'univers terrestre et prend pour signe l'arc-en-ciel, ce mystérieux pont de lumière qui relie la terre et le ciel.

Mais une nouvelle chute intervient avec la construction de Babel. Babel signifie l'élan usurpateur de la civilisation sans Dieu, une unité purement humaine, toute entière créée à partir de la terre dans la volonté de conquérir le ciel. Ainsi les civilisations sacrales de l'Orient élevaient-elles leurs zikkourats, ces temples dont les étages symbolisaient sans doute l'échelle de l'intériorité que l'initié doit méthodiquement gravir. Babel typifie et dépasse ces exemples archaïques pour rester toujours actuelle.

L'unité sans Dieu entraîna par juste châtement la disper-

sion loin de Dieu. Alors naît la diversité des langues, le chaos des « nations ». Mais Dieu utilise le mal lui-même pour répondre à la chute par l'élection : dans ces peuples qui se forment au sein de la désunion et du mélange, il en choisit un comme instrument : parmi les descendants de Sem, Eber donnera son nom aux Hébreux. Cette élection culmine à l'alliance d'Abraham, élection historique cette fois où s'annonce la gloire d'une descendance plus nombreuse que les étoiles du ciel. Mais Abraham doit être éprouvé dans son espérance même pour qu'elle puisse pleinement se confirmer. Le sacrifice qui lui est demandé, celui d'Isaac, l'héritier de la promesse, exige une foi au-delà de toute logique, une obéissance sans condition. Abraham dit à Isaac qui l'interroge pendant qu'ils montent au Moria : « Dieu verra à trouver l'agneau pour l'holocauste, mon fils » ; et lorsque Dieu, au dernier moment, remplace en effet la victime humaine par un bélier, on comprend qu'Il prépare l'Agneau divin, le Christ, chaque fois que l'homme obéit. Comment ne donnerait-Il pas son propre Fils puisque l'homme a donné le sien ? Ainsi l'histoire de l'Ancien Testament n'est pas seulement celle des préfigurations du salut, mais celle des refus et des acceptations de l'homme. Le salut s'approche ou diffère selon que l'homme se prépare ou non à l'accueillir. Le *καρπός* du Christ, son moment, dépendra de la volonté humaine. Tout le sens de l'Ancien Testament réside dans ces fluctuations qui soulignent le double aspect de la Providence. Celle-ci n'est pas unilatérale, elle tient compte de l'attente et de l'appel humains. La pédagogie divine scrute l'homme, éprouve ses dispositions.

Cet examen est parfois une lutte, car Dieu veut que la liberté humaine non seulement lui résiste mais le contraigne, sinon à révéler son Nom, du moins à bénir : ainsi Jacob devient-il Israël « car tu as lutté avec Dieu et avec les hommes et tu l'as emporté » (Gen. 32.29).

Et le patriarche se fait peuple, et quand ce peuple est captif en Egypte, Dieu suscite Moïse pour le délivrer. Au Sinaï, Dieu passe dans sa gloire devant Moïse mais l'empêche de voir sa Face « car l'homme ne peut me voir et vivre » : la nature divine reste cachée. Mais l'élection d'Israël, étape décisive, s'affirme dans une nouvelle alliance : celle de la Loi. Obligation écrite à laquelle le peuple élu doit se soumettre, la Loi s'accompagne de promesses divines, que les Prophètes ne cesseront de préciser. Ainsi la Loi et les Prophètes se complètent et le Christ les évoquera toujours ensemble pour souligner leur accomplissement. Les Prophètes sont les hommes que Dieu choisit pour annoncer le sens profond de la Loi. Aux pharisiens qui font peu à peu de la Loi une réalité statique et le moyen d'une justification, les Prophètes expliquent son esprit, son dynamisme historique, l'appel eschatologique qu'elle contient en faisant prendre conscience à l'homme de son péché et de son impuissance devant lui.

Les Prophètes par rapport au peuple élu, jouent donc un rôle analogue à celui de la Tradition dans l'Eglise : prophètes et Tradition en effet nous montrent le véritable sens des Ecritures. Et la dualité loi-prophètes exprime déjà *aliquo modo*, l'action définitrice du Logos, et celle, vivifiante, du Saint-Esprit. Dans l'Ancien Testament en effet l'esprit de prophétie nous fait entrevoir nettement l'action de la troisième personne de la Trinité.

Les élections lentement se resserrent : en Israël la maison de Juda, en Juda la maison de David. Ainsi grandit l'arbre de Jessé jusqu'à l'élection suprême de la Vierge.

Cette élection fut annoncée à Marie par l'ange Gabriel. Mais Marie restait libre d'accepter ou de refuser. Toute l'histoire du monde, tout l'accomplissement du plan divin étaient suspendus à cette libre réponse humaine. L'humble consentement de la Vierge permit au Verbe de se faire chair.

« Voici la servante du Seigneur : qu'il m'arive selon ta parole » (Luc : I. 38). Tout ce que Dieu attendait de l'humanité déchue se réalisait en Marie : une liberté personnelle ouvrait enfin sa chair, sa nature humaine, à l'œuvre nécessaire du salut. La seconde personne de la Trinité pouvait entrer dans l'histoire non par une brutale irruption où l'homme resterait l'instrument, non par une mise à part de la Vierge, séparée de la descendance d'Adam, mais par un consentement où la longue pédagogie divine trouvait enfin sa récompense. C'est parce que Dieu s'était engagé avec tout le sérieux et tout le respect de l'amour dans l'histoire du salut de l'homme, que la Vierge, récapitulant toute la sainteté de l'Ancien Testament, pouvait offrir à cet amour la pure demeure de sa chair. Ses ancêtres, bénis par Dieu et purifiés par la Loi, recevaient spirituellement les paroles du Verbe. Elle put recevoir corporellement le Verbe lui-même. Par l'enfantement d'une personne divine qui lui emprunte son humanité, elle devient vraiment la Mère de Dieu. C'est pourquoi Saint Jean Damascène a pu écrire : « Le nom de la Mère de Dieu (Θεοτόκος) contient toute l'histoire de l'économie divine dans le monde ». Mais la sainteté de l'Ancien Testament n'a pas donné seulement au Verbe sa Mère et, pourrait-on dire, son Epouse : elle l'a prophétiquement désignée à Israël. Marie est le silence qui incarne ; le Baptiste, dans l'esprit d'Elie, est la voix qui crie dans le désert : dernier prophète il a reconnu et montré du doigt « l'Agneau qui prend sur lui les péchés du monde ». L'Ancien Testament culmine dans ces deux êtres que l'iconographie exalte de part et d'autre du Christ en gloire : l'Epouse et l'Ami de l'Epoux.

INCARNATION

Dans le prologue de Saint Jean, qui concerne à la fois le Christ et la Trinité, retentit au verset 14 la grande certitude chrétienne, celle-là même que le jeune Augustin cherchait vai-

nement dans la métaphysique de Plotin : « le Verbe est devenu chair ».

Tout ce que nous connaissons de la Trinité nous le connaissons par l'incarnation, souligne Saint Jean. La révélation se consomme quand une personne divine, celle du Fils de Dieu, devient Fils de l'homme et « habite parmi nous ». Certes la pensée non-chrétienne a souvent pressenti le mystère du nombre trois, mais à travers l'obscurité de symboles ambigus, et la pleine révélation de la Trinité exigeait l'incarnation ; dès lors l'Ancien Testament se dévoile trinitaire, le maître de l'univers apparaît comme Père, et l'homme contemplant « la gloire que tient de son Père un Fils unique », voit s'ouvrir la nature divine : la théologie comme contemplation de Dieu lui-même devient possible 'Ο Λόγος σὰρξ ἐγένετο : « le Verbe est devenu chair ». Alors commence l'économie propre du Fils qui entre dans l'histoire du monde. La « chair » en effet c'est la dernière limite de l'inhumanation : non seulement l'âme mais le corps sont assumés par le Verbe. C'est la totalité de la nature humaine que désigne ici le mot « chair ». Et le « devenir » du Verbe « devenant chair » s'ajoute à la plénitude de l'être divin, au grand scandale des métaphysiques. Le Fils reste Dieu au sein de la Trinité inchangée. Mais quelque chose s'ajoute à sa divinité, Il devient homme. Paradoxe incompréhensible, le Verbe, sans changement de sa nature divine, que rien ne peut diminuer, s'engage pleinement dans notre condition au point d'accepter la mort même. Suprême manifestation d'amour, ce mystère ne peut être abordé qu'en termes de vie personnelle : car la Personne du Fils surmonte les frontières du transcendant et de l'immanent et peut s'engager dans l'histoire humaine. Devenir qui dépasse les catégories de la nature divine, éternelle, inchangeable, mais à laquelle ne s'identifient pas les hypostases : c'est pourquoi le Christ devient homme sans que les autres Personnes de la Trinité souffrent ni soient crucifiées, et c'est pourquoi on doit parler de l'économie propre du Fils. Certes l'économie appartient à la volonté divine et celle-ci est unique pour la Trinité ; certes le salut du monde est la volonté unique des trois, « et celui qui se trouve initié au mystère de la Résurrection, apprend la fin pour laquelle Dieu a créé toutes choses au commencement » (saint Maxime le Confesseur). Mais cette volonté commune se réalise différemment pour chaque personne : le Père envoie, le Fils obéit, l'Esprit accompagne et assiste, c'est par lui que le Fils entre dans le monde. La volonté du Fils est celle de la Trinité, mais elle l'est comme obéissance. C'est la Trinité qui nous sauve, mais c'est le Fils qui s'incarne pour réaliser dans le monde l'œuvre du salut. Pour les Patristiques, le Père souffrait, le Père était crucifié avec le Fils à cause de l'unité de nature. C'était confondre en Dieu nature et personne. Mais nous sentons bien que si nos distinctions évitent l'hérésie, elles ne

peuvent faire plus que cerner le mystère : chemins rigoureusement jalonnés de la foi et de la prière, elle ne sont sans elles que des mots. Le mystère ici c'est celui de l'obéissance. Car en Dieu tout est unité. Mais dans le Christ, il n'y avait pas seulement volonté divine, mais volonté humaine, et comme une séparation s'introduisait entre le Fils et le Père, l'accord des deux volontés en Christ scelle l'obéissance du Fils au Père, et le mystère de cette obéissance est celui-là même de notre salut.

Le Fils s'incarne pour rendre possible l'union de l'homme avec Dieu non seulement interrompue, mais interdite sans recours humain par le mal. Le premier obstacle à cette union, la séparation des deux natures, celle de l'homme et celle de Dieu, le fait même de l'incarnation le supprime. Restent alors deux autres obstacles, liés à la condition déchu de l'homme, le péché et la mort. L'œuvre du Christ c'est de les vaincre, de bannir du cosmos terrestre leur nécessité. Non de les supprimer sans autre, car ce serait forcer la liberté qui les a créés. Mais rendre la mort inoffensive, le péché guérissable par la soumission de Dieu même à la mort et à l'enfer. Ainsi la mort du Christ enlève-t-elle, entre l'homme et Dieu, l'obstacle du péché ; et sa résurrection ôte-t-elle à la mort son « aiguillon ». Dieu descend vers les abîmes méoniques ouverts dans la création par le péché d'Adam afin que l'homme puisse monter vers la divinité ; « Dieu est devenu homme pour que l'homme puisse devenir Dieu » : la phrase revient trois fois chez saint Irénée, on la retrouve chez saint Athanase et elle finit par devenir un adage commun aux théologiens de tous les siècles. Saint Pierre le premier avait écrit : « Nous devons être participants de la Nature divine ». Le sens profond de l'incarnation réside dans cette vision physique et métaphysique de la nature métamorphosée par la grâce, dans cette restauration désormais acquise de la nature humaine, dans cette brèche ouverte à travers l'opacité de la mort, et qui mène à la déification.

« Le premier homme, Adam, est devenu âme vivante. Le second Adam est devenu esprit vivifiant. ...Le premier homme, tiré du sol, est terrestre ; le second homme, lui, vient du ciel. Tel a été le terrestre, tels aussi sont les terrestres ; tel a été le céleste, tels aussi sont les célestes. Et tout comme nous avons porté la ressemblance de l'homme terrestre, nous porterons aussi la ressemblance de l'homme céleste ». (I Cor. 15. 45. 49).

Le Christ est donc le nouvel Adam venu du ciel, l'homme second et dernier. Cet « homme céleste » ne serait-il pas la manifestation sur notre terre d'une autre humanité, d'une humanité supérieure dans les cieux comme l'ont pensé certains gnostiques ? Mais où serait alors l'Incarnation ? Car le Christ traverserait sa Mère sans rien lui prendre. Car le mystère de l'Incarnation c'est celui du Dieu-homme, qui réunit vraiment les deux natures et prend à la Vierge son humanité. Miracle

de l'humilité : Le Verbe accepte de sa propre créature, Dieu sollicite de Marie au moment décisif de l'Annonciation, les prémisses de son humanité, sa propre nature humaine.

**

L'Incarnation se fait par l'action du Saint Esprit. Est-ce à dire, comme certains théologiens l'ont prétendu, que l'Esprit est l'époux de la Vierge, qu'il supplée dans la conception virginale au rôle de l'époux ? Ce serait grossièrement rationaliser la naissance du Christ. Car si l'on peut parler d'époux à propos de la Vierge, et seulement d'une manière métaphorique, dans la mesure où Elle représente l'Eglise, Elle n'a d'autre époux que son Fils. Dans cette conception sans semence, la semence est le Verbe Lui-même. Et l'Esprit, loin d'être l'époux de Marie, achève de purifier son sein, *la rend pleinement vierge, et lui confère ainsi, par la plénitude même de l'intégrité, la force d'accueillir et d'enfanter le Verbe : la plus totale virginité, que l'Esprit donne comme une pureté de l'être entier, coïncide avec la maternité divine.*

*

Ainsi il n'y a pas de personne humaine dans le Christ : il y a l'humanité, mais la personne est divine. Le Christ est homme mais sa personne vient du ciel. De là l'expression paulinienne d'homme céleste.

Peut-on parler de l'union des deux natures, de leur « concours » comme disaient les Pères ? Les Pères eux-mêmes se comprennent toujours et nous contraignent à purifier notre langage. L'humanité du Christ n'a jamais constitué une nature distincte et antérieure, elle n'est pas venue s'unir à la divinité. Elle n'a jamais existé hors de la personne du Christ, c'est Lui qui l'a créée à l'intérieur de son hypostase, non « ex-nihilo » puisqu'il faut récapituler toute l'histoire, toute la condition humaine, mais à partir de la Vierge, purifiée par l'Esprit Saint. La personne incréée crée Elle-même sa nature humaine ; et celle-ci apparaît dès le début comme l'humanité du Verbe. Pour parler rigoureusement, il ne s'agit pas d'union ni même d'assomation, mais d'unité des deux natures dans la personne du Verbe dès le moment de son incarnation. « L'illimité, écrit saint Maxime, se limite d'une manière ineffable, tandis que le limité se déploie jusqu'à la mesure de l'illimité ». Dieu entre chair dans la chair de l'histoire ; l'histoire est risqué ; Dieu court un risque ; Lui, plénitude, descend jusqu'aux derniers confins de l'être que le péché rongé d'implénitude, pour rendre à des êtres libres le salut possible sans briser leur liberté.

Vladimir Lossky

(à suivre)

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

IV. (fin)*

LE DOGME CHRISTOLOGIQUE

La Trinité est présente dans la structure intellectuelle elle-même du dogme christologique, c'est-à-dire dans la distinction entre la personne et la nature. La Trinité est une nature en trois personnes, le Christ une seule personne en deux natures. La divinité et l'humanité ont beau être séparées par la distance infinie qui se creuse entre le créé et l'incréd, elles se réconcilient dans l'unité d'une personne.

Entre triadologie et christologie, un lien, la *consubstantialité* : car le terme d'*homousios*, destiné d'abord à préciser l'unité du Père et du Fils à l'intérieur de la Trinité, se retrouve dans le dogme christologique définitivement formulé à Chalcedoine. D'une part le Christ est consubstantiel au Père par sa divinité ; de l'autre il nous est consubstantiel par son humanité. Il y a donc deux consubstantialités, mais un seul consubstantiel, une seule personne, à la fois vrai Dieu et vrai homme. L'hypostase englobe les deux natures ; elle reste l'une tout en devenant l'autre, sans que la divinité se transforme en humanité, ni l'humanité en divinité.

Le dogme de Chalcedoine, qui précisa ce mystère christologique du deux en un est l'aboutissement d'un long combat contre les tentations de rationaliser l'incarnation en escamotant soit la divinité, soit l'humanité du Christ. A l'arrière plan se silhouette l'opposition des deux grandes écoles théologiques de l'antiquité chrétienne : Alexandrie et Antioche. L'école d'Antioche est une école d'exégèse littérale, qui s'arrêtait surtout au côté historique des Ecritures. Toute interprétation symbolique, toute gnose de l'événement sacré, lui paraissaient suspectes, et la présence de l'éternel dans l'histoire lui échappait souvent. Jésus risquait ainsi d'apparaître comme un individu dans l'histoire de la Judée, dans une histoire trop humaine en ses cadres temporels. A Antioche, l'histoire s'enfermait en elle-même au point de négliger parfois la vision grandiose du Dieu devenu homme. Au contraire l'école d'Alexandrie, centrée sur une gnose chrétienne, vidait souvent l'événement biblique de sa simplicité concrète par une exégèse trop allégorique, et tendait à déprécier l'aspect historique, l'aspect humain de l'incarnation. Ces deux écoles ont donné de grands théologiens, mais aussi de grands hérétiques, quand chacune s'est abandonnée à la tentation qui lui était propre.

(*) Voir *Messenger* N° 46-47 (1964) pp. 85-108 ; N° 48 (1964) pp. 218-233 ; N° 49 (1965) pp. 24-35.

Issu de la pensée antiochéenne, le *nestorianisme* disséquait le Christ en deux personnes différentes. Chaque consubstantialité suscitant un consubstantiel, deux consubstantiels apparaissent : le Fils de Dieu et le Fils de l'homme, séparés en tant que personnes. Au vrai, la terminologie n'était pas encore fixée, la distinction entre personne et nature restait confuse, et la pensée de Nestorius a pu faire longtemps illusion. Ce Patriarche de Constantinople appartenait à l'école d'Antioche, où il avait eu pour maîtres de grands théologiens dont certains, comme Théodore de Mopsueste, tendaient nettement à l'hérésie. (Théodore sera condamné « post mortem »). Nestorius distinguait avec soin les deux natures et sa construction parut orthodoxe jusqu'au moment où il refusa à la Vierge le titre de Mère de Dieu « Théotokos » et prétendit le remplacer par celui de « Christotokos ». Alors la piété des simples s'insurgea et Nestorius fit scandale. C'est qu'il ne pouvait saisir le mystère personnel, pensait la personne en termes de nature et finalement identifiait la première à la seconde. Il opposait ainsi la personne du Verbe et celle de Jésus, unies certes, mais par un lien moral, par une élection qui faisait de Jésus comme le réceptacle du Verbe. Seule, pour Nestorius, la personne humaine du Christ naissait de la Vierge, mère par conséquent du Christ mais non de Dieu. Les deux fils, de Dieu et de l'homme, étaient unis mais non un dans le Christ.

Or, si le Christ n'a pas d'unité de personne, notre nature n'est pas authentiquement assumée par Dieu et l'Incarnation cesse d'être une restauration « physique ». S'il n'y a pas de véritable unité dans le Christ, il n'y a pas non plus d'union possible entre l'homme et Dieu. Toute la doctrine du salut perd son fondement ontologique ; nous restons séparés de Dieu ; la déification est interdite, le Christ n'est plus qu'un grand exemple, et le christianisme une morale, une imitation de Jésus.

La réaction de la piété unanime en Orient évacua rapidement le nestorianisme, mais sa violence même engendra l'hérésie opposée. Pour défendre l'unité du Christ, on l'exprima en termes de nature, et de nature divine par respect du Verbe. Saint Cyrille d'Alexandrie, dans sa polémique contre les nestoriens lança la formule : une seule nature du Verbe incarné. Chez lui c'est une simple faute de vocabulaire, comme le montre le contexte ; Saint Cyrille reste orthodoxe. Mais certains de ses disciples prirent la formule à la lettre : une seule nature en Christ, sa divinité. D'où le nom même de cette hérésie : le *monophysisme* (de *μόνη* seule et *φύσις* nature). Les monophysites ne niaient pas comme telle l'humanité du Christ ; mais elle leur semblait noyée dans sa divinité comme une goutte de vin dans l'océan. L'humanité se dissout dans la divinité, ou se volatilise à son contact comme un peu d'eau jetée dans un brasier. « Le Verbe est devenu chair », ne cessent de répéter les monophysites, mais ce « devenir » est pour eux celui de l'eau devenant glace : une apparence, une similitude, car tout

est divin dans le Christ. Ainsi le Christ est-il consubstantiel au Père, mais non aux hommes. Il est passé à travers la Vierge sans rien lui emprunter, il s'est seulement servi d'elle pour apparaître.

Si nombreuses qu'aient été leurs nuances, on peut dire qu'un point est toujours resté commun aux monophysites : le Christ vraiment Dieu, mais non vraiment homme. A la limite, l'humanité du Christ n'est qu'une apparence, et le monophysisme aboutit à un docétisme.

Nestorianisme, monophysisme, manifestations dans l'Eglise de deux tendance pré-chrétiennes, qui depuis n'ont jamais cessé de menacer le christianisme : d'une part l'humanisme de l'Occident, héritage d'Athènes et de Rome ; d'autre part l'illusionisme cosmique et l'intériorité pure du vieil Orient, avec son absolu où tout se résorbe (l'image de l'eau et de la glace est classique dans l'Inde pour illustrer la relation du fini et de l'infini). D'un côté l'humain se ferme sur lui-même, de l'autre il s'engloutit dans le divin. Entre ces deux tentations contraires, le dogme de Chalcedoine définit, autour du Christ vrai Dieu et vrai homme, la vérité de Dieu et celle de l'homme, et le mystère de leur unité sans séparation ni absorption : « Conformément à la tradition des Pères, nous proclamons en unanimité qu'on doit confesser un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus Christ, parfait en divinité et parfait en humanité, vrai Dieu et vrai homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps, le même étant consubstantiel au Père par la divinité et consubstantiel à nous par l'humanité, semblable à nous en tout, sauf le péché, né du Père avant tous les siècles selon la divinité, né dans ces derniers temps de Marie la Vierge, Mère de Dieu, selon l'humanité, pour nous et pour notre salut ; un seul et même Christ, Fils, Seigneur, le Monogène qui se fait connaître dans deux natures sans mélange, sans changement, indivisiblement, inséparablement, de telle sorte que l'union ne détruit pas la différence des deux natures mais au contraire les propriétés de chacune n'en demeurent que plus fermes lorsqu'elles se trouvent unies dans une seule personne ou hypostase qui ne se sépare ni ne se divise en deux personnes, étant la même et seule personne du Fils, Monogène, Dieu et Verbe, Seigneur Jésus Christ ».

« Sans mélange, sans changement, indivisiblement, inséparablement », ainsi sont unies les deux natures dans la personne du Christ, les deux premiers termes visant les monophysites, les deux derniers les nestoriens. En fait, les quatre définitions sont négatives : *ἀσυγγύτως*, *ἀτρέπτως*, *ἀδιαρέτως*, *ἀχωρίστως*. Elles cernent apophatiquement le mystère de l'Incarnation, mais nous interdisent d'en imaginer le « comment ». Le Christ est pleinement Dieu ; petit enfant dans la crèche ou agonisant sur la croix, il ne cesse de participer à la plénitude trinitaire et de gouverner l'univers par sa puissance toute présente. « O Christ, présent de corps au tombeau et d'âme aux enfers, tu étais, en tant que Dieu, dans le paradis avec le larron et sur le trône avec le Père

et l'Esprit, toi l'infini qui remplis tout » s'écrie la liturgie de Saint Jean Chrysostome. Car d'autre part l'humanité du Christ est pleinement la nôtre ; elle ne lui est pas propre par sa naissance éternelle, mais sa divine personne l'a suscitée en Marie. Le Christ a donc deux volontés, deux intelligences, deux manières d'agir, mais toujours unies dans une seule personne. Dans chacun de ses actes il y aura deux énergies en jeu : l'énergie divine et l'énergie humaine. Il est donc puéril de construire une psychologie du Christ, et de reconstituer ses « états d'âme » en écrivant des « vies de Jésus ». Nous ne pouvons conjecturer, et c'est aussi le sens des quatre négations de Chalcedoine, « comment » le divin et l'humain coexistaient en une même personne. D'autant moins, répétons-le, que le Christ n'est pas une « personne humaine ». Son humanité n'a pas son hypostase propre, parmi les innombrables hypostases des hommes. Comme nous il a un corps, comme nous une âme, comme nous un esprit, mais notre personne n'est pas cet assemblage, elle vit au travers et au-delà du corps, de l'âme et de l'esprit qui ne constituent jamais que sa nature. Et tandis que l'homme, par sa personne, peut sortir du monde, c'est par sa personne que le Fils de Dieu peut y entrer ; car sa personne dont la nature est divine, « enhypostasie » la nature humaine, comme le dira au VI^e siècle Léonce de Byzance.

Les deux natures du Christ, sans se mélanger, connaissent cependant une certaine compénétration. Les énergies divines rayonnent de la divinité du Christ et pénètrent son humanité : celle-ci est donc déifiée dès le moment de l'Incarnation, tel un fer embrasé qui devient feu tout en restant fer par sa nature. La Transfiguration révèle partiellement aux Apôtres ce flamboiement des énergies divines irradiant la nature humaine de leur Maître. Cette compénétration des deux natures, à la fois pénétration de la divinité dans la chair et possibilité désormais acquise pour celle-ci de pénétrer dans la divinité, se nomme « périchorèse », περιχώρησις εἰς ἀλλήλας comme écrit Saint Maxime le Confesseur, ou, en latin, « communicatio idiomatum ». « La chair est devenue Verbe sans avoir perdu ce qu'elle avait, tout en s'identifiant au Verbe selon l'hypostase » dit Saint Jean Damascène. Le Christ devient homme par amour tout en restant Dieu, et le feu de sa divinité embrase à jamais la nature humaine : c'est pourquoi les saints, tout en restant hommes, peuvent participer à la divinité et devenir Dieu par la grâce.

« FORME DE DIEU » ET « FORME DE SERVITEUR »

« Ayez en vous les sentiments mêmes qu'on doit avoir dans le Christ. Lui qui était de forme divine, il ne s'est pas prévalu de son égalité avec Dieu ; il s'est dépouillé lui-même au contraire, prenant forme d'esclave et se faisant semblable aux hommes. Ayant ainsi revêtu l'aspect d'un homme, il s'est abaissé plus

encore en se rendant obéissant jusqu'à la mort et la mort sur la croix. Aussi Dieu l'a-t-il souverainement exalté et lui a-t-il donné le Nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse, aux cieux, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue professe que Jésus Christ est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père ». (Philipiens, 2, 5, 11).

Ce célèbre passage « kénotique » de l'Épître aux Philipiens définit l'exinanition du Verbe : étant dans la « forme de Dieu » μορφή θεοῦ c'est-à-dire dans la condition même de Dieu, étant de nature divine, il s'est vidé, dépouillé, humilié (ἐκένωσεν) en prenant la condition de serviteur (μορφή δούλου). Le Fils de Dieu, par un prodigieux abaissement, par le mystère de sa Kénose (κένωσις), descend dans une condition anéantissante (au sens non du rien originel mais du gouffre méonique ouvert par la déchéance de l'homme) ; il unit paradoxalement à la plénitude intégrale de sa nature divine l'implénitude non moins intégrale de la nature humaine déçue.

Ce passage doit être rapproché du texte d'Isaïe sur « l'homme de douleurs », sur la prédiction scandaleuse pour tant d'Israélites non d'un Messie de gloire, mais d'un « Serviteur de Yahweh » souffrant et humilié, se livrant en silence au « sacrifice expiatoire », et « transpercé pour nos infidélités » (Isaïe, 53).

Saint Cyrille d'Alexandrie s'est longuement interrogé sur cette « κένωσις » divine. Dieu, dit-il, n'a pas pu en s'incarnant se dépouiller de sa nature, sinon il ne serait plus Dieu, et l'on ne pourrait plus parler d'Incarnation. C'est que le sujet de la kénose n'est pas la nature divine, mais la personne du Fils. Or la personne s'accomplit dans le don de soi : elle se distingue de la nature, non pour « se prévaloir » de sa condition naturelle, mais pour se renoncer totalement ; c'est pourquoi le Fils « ne s'est pas prévalu de son égalité avec Dieu » mais « s'est dépouillé Lui-même au contraire », ce qui n'est pas une décision soudaine ni un acte mais la manifestation de son être même, de personne, ce qui n'est pas non plus une volonté propre, mais sa réalité hypostatique même comme expression de la volonté trinitaire, volonté dont le Père est la source, le Fils la réalisation obéissante, l'Esprit l'accomplissement glorieux. Il y a donc une profonde continuité entre l'être personnel du Fils comme renoncement et sa kénose terrestre. Abandonnant une condition glorieuse dont il ne s'est jamais « prévalu », il accepte la honte, l'ignominie, la malédiction. Il assume les conditions objectives du péché, il se soumet à notre condition mortelle. Se dépouillant de ses prérogatives royales, il enfouit de plus en plus sa gloire dans la souffrance et dans la mort. Car il lui faut découvrir en sa propre chair combien l'homme qu'il a créé à son image parfaitement belle s'est enlaidi par la corruption.

La kénose est donc l'Incarnation dans son aspect d'humilité et de mort. Mais le Christ garde complètement sa nature divine et son exinanition est volontaire : en restant Dieu il accepte de

devenir mortel ; car le seul moyen de vaincre la mort fut de la laisser pénétrer en Dieu même où elle ne pouvait trouver nulle place.

La kénose est l'abaissement du serviteur qui ne cherche pas sa propre gloire mais celle du Père qui l'a envoyé. Le Christ n'affirme jamais, ou presque jamais, sa divinité. En se renonçant totalement, en laissant sa nature divine inapparente, en abandonnant toute volonté propre au point de dire : « le Père est plus grand que moi », il accomplit sur la terre l'œuvre d'amour de la Trinité. Et par le respect infini dont il témoigne envers la liberté humaine, au point de ne montrer aux hommes que le visage douloureusement fraternel de l'esclave et la chair douloureusement fraternelle de la croix, il éveille en l'homme la foi comme une réponse d'amour : car seuls les yeux de la foi reconnaissent la forme de Dieu sous la forme de l'esclave et, déchiffrant sous un visage humain la présence d'une personne divine, apprennent à déceler en tout visage le mystère de la personne créée à l'image de Dieu.

Cependant avant que la kénose du Christ ne prenne fin avec sa Résurrection, deux théophanies se sont produites à travers son humanité : l'une au Baptême, l'autre à la Transfiguration. Chaque fois le Christ s'est manifesté non dans la « forme d'esclave », mais dans la « forme de Dieu », il a laissé rayonner à travers son humanité déifiée, — car, selon Saint Maxime le Confesseur, son humanité économiquement corruptible était naturellement incorruptible —, sa nature divine, c'est-à-dire son unité avec le Père et l'Esprit. La voix du Père, la présence du Saint Esprit sous la forme de la nuée, ou de la colombe, ont fait de ces deux manifestations de la « forme de Dieu » deux théophanies trinitaires. Le Kontakion de la fête de la Transfiguration souligne que les disciples ont vu la gloire divine « selon leur capacité » afin que « lorsqu'ils verront ta crucifixion et ta mort, ils comprennent que tu les subis librement » et non par nécessité de nature.

Que cette « lumière de la Transfiguration n'ait pas commencé et n'ait pas pris fin » (Saint Grégoire Palamas) doit nous rendre encore plus sensible à la réalité de la kénose. Le Christ a accepté volontairement et totalement les conséquences de notre péché depuis l'Incarnation jusqu'à la mort. Il a connu toutes les infirmités, toutes les limitations de notre condition, mais non les passions destructrices qui dépendent de notre liberté. Et même le second Adam, pour se « configurer » entièrement au premier a permis l'approche du tentateur, non plus au Paradis cette fois, mais dans la condition de l'homme déchu. Seulement dans le Christ la non-existence devenait souffrance et amour, et non pas mal ni haine : c'est pourquoi le tentateur s'est trouvé rejeté par celui qui portait en lui plus que le Paradis, par Celui qui est.



DEUX ENERGIES, DEUX VOLONTES

Les définitions de Chalcedoine ne visent pas seulement le nestorianisme et le monophysisme, mais, lorsqu'elles spécifient que le Christ comme homme parfait se compose d'une âme raisonnable et d'un corps, une autre hérésie : l'apollinarisme.

Apollinaire de Laodicée vivait au quatrième siècle et les grands cappadociens ont lutté contre lui. C'était un représentant typique de l'école d'Alexandrie où l'on affirmait avant tout l'unité du Christ. Quatre-vingt ans avant le monophysisme que sa pensée ne fut pas sans préparer, il se demandait comment concilier cette unité avec la dualité en elle du divin et de l'humain. Il ne pouvait s'agir, pensait-il, de deux natures parfaites, car selon la pensée hellénistique dont il restait ici prisonnier : « deux parfaits ne peuvent devenir un seul », deux principes parfaits ne peuvent s'unir pour former une troisième nature, parfaite aussi. Ou ces deux natures ne sont pas parfaites ou leur unité n'est que juxtaposition. Apollinaire en somme hypostasait les deux natures et réfutait d'avance le nestorianisme, car il est bien évident que deux personnes ne peuvent par leur union s'abolir dans une troisième. Puisque l'unité du Christ est parfaite, il fallait donc supposer qu'un de ses constituants ne l'était pas ; la divinité n'étant pas en cause, Apollinaire concluait que l'humanité du Christ, pour faire place à sa divinité, devait être imparfaite. L'homme se parfait par l'intellect : il semblait donc évident à Apollinaire que le Christ n'avait pas de $\nu\omicron\varsigma$ humain, et que pour sceller son unité l'esprit humain en lui cédait la place au Logos divin. Le Verbe joignait ainsi la divinité à l'humanité incomplète ; car la divinité complétait l'humanité. Ainsi le Christ d'Apollinaire était-il moins le Dieu-homme qu'un animal plus Dieu. C'était déjà le germe du monophysisme, qui ne cessera de reprendre au sujet du Christ l'idée de l'humanité incomplète, donc complétée, voire absorbée par le Logos.

En dernière analyse toute la construction d'Apollinaire se fonde sur une identification de la personne humaine et du $\nu\omicron\varsigma$: c'est la grande tentation des métaphysiciens que de ramener ainsi à la partie supérieure de la nature, l'intellect, celle-là même qui leur est plus familière, le mystère de la personne, non sans une note de mépris pour le sentiment et le corps.

Chalcedoine échappa au problème en distinguant personne et nature. Cette distinction, qui posait la liberté de la personne par rapport à l'ensemble de la nature, permit d'affirmer l'unité de deux principes parfaits, unité qui n'abolit pas mais confirme « les propriétés de chaque nature ». La nature humaine garde sa plénitude dans le Christ : elle n'est pas mutilée mais accomplie par la personne qui l'« enhypostasie » et qui n'est pas ici créée mais divine. Le Logos ne remplace pas un élément de la nature humaine : il est la personne qui l'assume dans sa totalité.

Le Christ est donc homme parfait, à la fois corps et âme raisonnable. Ici le mot « raisonnable » doit être pris au sens fort que lui donnaient les Pères : « l'âme raisonnable » s'identifie au *νοῦς*, à l'intellect, et se distingue du corps animé qu'on peut dédoubler en corps et âme vivante. Ainsi la dichotomie de Chalcedoine recoupe la trichotomie paulinienne et traditionnelle du corps, de l'âme et de l'esprit.



Après Chalcedoine apparurent de nouvelles formes de monophysisme, qui, tout en se soumettant à la lettre du symbole, cherchaient à le vider de son contenu. Ce long effort pour « déchalcedoniser » Chalcedoine était dû, soit au tenace instinct monophysite de la spiritualité orientale, soit à la recherche d'ordre surtout politique, d'un compromis avec les vrais monophysites. La première motivation explique la doctrine du monophysisme qui se développa à la fin du V^e siècle et au début du VI^e. Ses partisans reconnaissaient deux natures, mais affirmaient que leur opération, c'est-à-dire l'énergie qui les manifeste, reste unique. La distinction de l'humanité et de la divinité n'est plus alors qu'une abstraction : ou les deux natures sont confondues, ou l'humanité est entièrement passive et seule agit la divinité.

Cette doctrine fut réfutée au VII^e siècle par plusieurs Pères, au premier rang desquels se plaça Saint Maxime le Confesseur. Il faut concevoir dans le Christ à la fois deux opérations distinctes et un seul but, un seul acte, un seul résultat. Le Christ agit par ses deux natures comme un glaive rougi au feu coupe et brûle en même temps. Chaque nature coopère à l'acte unique selon le mode qui lui est propre : « Ce n'est pas la nature humaine qui ressuscita Lazare, ce n'est pas la force divine qui pleura devant son tombeau » écrira Saint Jean Damascène.



Une autre forme de compromis, cette fois consciente, avec le monophysisme, fut le monothélisme. Lui aussi admettait deux natures, mais une seule volonté, la volonté divine ; à laquelle la volonté humaine adhère jusqu'à s'y englober. Les représentants de cette doctrine étaient surtout d'habiles politiques ; à l'arrière-plan, les provinces orientales de l'Empire rongées par le monophysisme et la volonté impériale d'union. Trois Patriarches : Cyrus d'Alexandrie, Serge de Constantinople et Honorius Pape de Rome se trouvèrent mêlés à l'élaboration, passablement artificielle, de la doctrine ; seul peut-être Honorius, plus ou moins berné par les deux autres, fut-il sincère : il sera d'ailleurs après sa mort condamné comme hérétique par le sixième Concile Œcuménique.

Saint Sophronius, patriarche de Jérusalem, eut encore le temps, malgré son grand âge, de protester avant de mourir. Puis les successeurs d'Honorius, les papes Saint Martin, Saint Aga-

thon, entreprirent de réagir. Mais celui qui sauva véritablement l'Eglise fut un simple moine, déjà grand adversaire du monophysisme, Maxime le Confesseur. Avec Saint Martin il fut exilé. Le pape mourut en exil ; Maxime ramené à Constantinople refusa solennellement d'adhérer au compromis que l'Eglise semblait adopter. « Même si l'univers entier communiait avec vous, moi seul je ne communierais pas » déclara-t-il, fort contre toute la hiérarchie, de l'évidence de la vérité. Il fut alors cruellement mutilé et renvoyé en exil où il mourut. Mais sa résistance avait sauvé la vérité qui ne tarda pas à s'imposer à toute l'Eglise. Il n'est donc contre le monothélisme que de suivre l'argumentation de Maxime où abondent de profondes données anthropologiques.

Le monothélisme présupposait, comme la plupart des hérésies de ce type, une définition de la personne par une de ses facultés : ici, c'était la volonté que l'on attribuait à l'hypostase.

Pour élucider le problème des deux volontés dans le Christ, Saint Maxime part des données triadologiques acquises. Dans la Trinité il y a trois personnes et une nature ; or la volonté est commune au Trois, il n'y a qu'une volonté. La volonté s'attache donc à la notion de nature, et non à celle de personne : sinon il faudrait poser trois volontés dans la Trinité.

Cette transcendence de la personne par rapport à sa volonté heurte nos conceptions habituelles ; c'est qu'elles ne concernent que l'individu, qui certes s'attribue la volonté pour affirmer son « ego ». Saint Maxime analyse ici avec beaucoup de finesse le concept de volonté. Il distingue deux sortes de vouloirs : le premier, *θέλησις φυσική*, ou « volonté naturelle » est la tendance de la nature vers ce qui lui convient, « une force naturelle qui tend vers ce qui est conforme à la nature, force qui embrasse toutes les propriétés essentielles de la nature ». La nature dans son état « naturel », c'est-à-dire non déformé par le péché, ne peut vouloir que le bien, puisqu'elle est « raisonnable », c'est-à-dire tendue vers Dieu. La volonté d'une nature parfaite est consciente du bien donc adhésion au bien. Mais la chute a obnubilé cette conscience ; la nature tend le plus souvent désormais au « contre-nature » ; son aspiration s'embourbe dans le péché. Mais l'homme est doué d'un autre vouloir, la « *θέλησις γνωμική* », propre, cette fois à la personne. C'est la volonté de choix, le jugement personnel que je porte sur ma volonté naturelle pour l'accepter, la refuser ou la diriger vers un autre but, la rendre vraiment naturelle en la purifiant du péché.

L'usage de cette volonté délibérante est donc rendu nécessaire par l'adultération de notre vraie liberté. Le libre-arbitre correspond à l'état où nous a réduit le péché ; c'est parce que nous sommes dans le péché que nous devons sans cesse choisir.

C'est pourquoi dans le Christ il y a deux volontés « naturelles », mais il n'y a pas de « libre-arbitre » humain. Les deux volontés naturelles ne peuvent entrer en conflit dans sa per-

sonne, cette personne n'étant pas une hypostase humaine devant sans cesse choisir entre le bien et le mal pour avoir goûté au fruit fatal, mais une hypostase divine dont le choix était fait une fois pour toutes, celui de la kénose, celui de l'obéissance non conditionnée à la volonté du Père.

La nature humaine du Christ est donc complète, mais ce qui appartient en l'homme à la personne appartient dans le Christ au Verbe, personne divine. L'humanité assumée par celle-ci est donc semblable d'une certaine manière à celle d'Adam avant le péché. Mais la Kénose du Verbe est aussi Kénose de cette humanité paradisiaque soumise par la volonté rédemptrice du Sauveur aux conditions objectives du péché, conditions auxquelles elle n'a pas à réagir par le libre-arbitre, mais par la souffrance et l'amour. D'autre part, si la volonté du Fils est identique à celle du Père, la volonté humaine qui devient celle du Verbe lui est propre : et dans cette volonté propre réside tout le mystère de notre salut.

DUALITE ET UNITE DANS LE CHRIST

Le sixième Concile Œcuménique, qui se réunit en 681 à Constantinople, explicita les définitions christologiques de Chalcedoine. Il réaffirma l'unité et la dualité de nature, et précisa l'existence dans le Christ de deux volontés naturelles qui ne peuvent pas s'opposer, car la volonté humaine se soumet à la volonté divine comme à celle de Dieu. Citant un passage de Saint Athanase, extrait d'un traité perdu, sur la parole du Christ : « Maintenant mon âme est troublée... Père préserve-moi de cette heure » (Jean, 12, 27), les Pères du Concile soulignèrent que la volonté humaine, dans l'Incarnation, constitue la volonté propre du Verbe. Que le Fils détienne alors une volonté propre, et que sa volonté par conséquent ne soit plus seulement celle du Père, suscite comme une séparation entre le Père et le Fils. Toute l'économie du salut tient dans la soumission de cette volonté propre du Verbe, sa volonté humaine, à celle du Père. Car la volonté humaine « enhypostasiée » par le Verbe n'est pas détruite, tout comme la chair du Christ, bien que déifiée, garde sa réalité de créature. « Et pourtant, conclut le concile, nous attribuons à la même personne aussi bien les miracles (opérés par l'énergie de la divinité) que les souffrances (subies à travers l'humanité) ».

Derrière ces définitions, l'anthropologie de Saint Maxime qui distingue la volonté naturelle (*θελησις φυσική*) et la volonté délibérante (*θελησις γνωμική*) qui n'est pas tendance de la nature, mais possibilité de décision libre, donc dimension de la personne. La *θελησις γνωμική*, comme choix, fait le caractère personnel de l'acte moral. Elle n'existe pas dans le Christ, sinon comme liberté divine : mais on ne peut à propos de Dieu, parler de libre arbitre, car la décision unique du Fils c'est la Kénose,

l'assumption de toute la condition humaine, la soumission totale à la volonté du Père. La volonté propre du Verbe, sa volonté humaine, se soumet au Père, montrant par des moyens humains, qui ne sont pas oscillations entre le oui et le non, mais oui même à travers le non de l'horreur et de la révolte, l'adhésion du nouvel Adam à son Dieu : « Père, préserve-moi de cette heure. Mais c'est pour cela que je suis arrivé à cette heure, Père glorifie ton nom » (Jean, 12, 27, 28). « Mon Père, si c'est possible que cette coupe passe loin de moi. Cependant que ta volonté soit faite et non la mienne » (Math. 26, 39). Ainsi l'attitude même du Christ implique une liberté, bien que Saint Maxime nie en lui le libre-arbitre. Mais cette liberté n'est pas un choix perpétuel qui dissocierait le Sauveur ; ce n'est pas davantage la constante nécessité pour le Christ de soumettre, par un choix chaque fois délibéré, sa chair déifiée aux limitations de notre condition déchue comme le sommeil ou la faim : car se serait faire de Jésus un acteur. La liberté est ici régie par la conscience personnelle, donc unique, du Christ : c'est le choix définitif et constant d'assumer l'impléitude de notre condition jusqu'à l'ultime fatalité de la mort. C'est le choix, dès l'éternité consenti, de laisser pénétrer en soi, à fond, tout ce qui fait notre condition, c'est-à-dire notre déchéance, et ce fond est angoisse, mort, descente aux enfers. Contrairement au schéma ascendant des doctrines « kénotiques », s'il y a progrès de conscience de la part du Christ, c'est dans une descente, non dans une montée. Pour les kénotistes en effet, le Christ accroît sans cesse la conscience de sa divinité. Ainsi ce serait au baptême qu'il prendrait conscience d'être Fils de Dieu, par une sorte de « réminiscence ». Au contraire, en lisant l'Évangile nous voyons la conscience du Fils descendre toujours plus bas, et s'ouvrir de plus en plus à la déchéance humaine. La naissance était virginale, apparition presque paradisiaque d'une chair déifiée ; et l'enfance de silencieuse sagesse triomphait sans peine des docteurs ; et le premier miracle à Cana fut miracle de noces. Puis tout s'engloutit vers l'« heure » pour laquelle le Christ est venu, et pour lui le vrai chemin de croix est cette prise de conscience dont l'objet n'est autre que son humanité, cette exploration descendante de notre abîme. Il serait dérisoire que le Verbe prit conscience de sa divinité ; mais il est terriblement nécessaire qu'il prenne conscience de notre perdition, et qu'il en fasse en lui comme la somme. Car acceptant tout le péché, le laissant entrer en lui, qui est sans péché, il l'annule. Les ténèbres de la croix pénètrent dans une pureté qu'elles ne peuvent ternir, le déchirement de la croix dans une unité qu'il ne peut justement déchirer.

L'agonie du Christ a souvent étonné, voire scandalisé. Saint Jean Damascène s'y arrête : « Lorsque sa volonté humaine, écrit-il, se refusait à accepter la mort, et que sa volonté divine donnait lieu à cette manifestation de l'humanité, alors le Seigneur, conformément à sa nature humaine, était dans la lutte et la crainte. Il priait pour être épargné de la mort. Mais

puisque sa volonté divine désirait que sa volonté humaine acceptât la mort, la souffrance est devenue volontaire pour l'humanité du Christ ». Le Fils de Dieu devait accepter par sa volonté humaine la mort, résultat et tribut du péché. Or il n'avait pas en lui la racine du péché, il n'aurait pas dû par conséquent connaître son fruit de mort. L'homme par contre porte en lui cette racine, et la mort pourrait-on dire lui est « naturelle », c'est-à-dire biologiquement logique et psychologiquement acceptable dans l'état infra-naturel où Dieu a arrêté sa chute et introduit une loi qui est justement celle de la mort. Ainsi la parole du bon au mauvais larron : « pour nous c'est justice, car nous recevons ce que nous ont valu nos actes ; mais lui, il n'a rien fait de répréhensible » prend une portée ontologique. Et le bon larron meurt plus facilement que le Christ. Mais celui-ci, lorsqu'il accepte le résultat terrible du péché, lorsqu'au bas de sa descente dans notre gouffre méonique, il prend conscience de la mort, voit son humanité déifiée se révolter contre cette malédiction « contre-nature ». Et lorsque la volonté propre du Verbe, c'est-à-dire son humanité se soumet, elle connaît une angoisse effroyable devant la mort, car la mort lui est étrangère. Le Christ seul a connu ce qu'est véritablement la mort, puisque son humanité déifiée ne devait pas mourir. Seul il put mesurer toute la mesure de l'agonie, puisque la mort s'emparait du dehors de son être au lieu de sourdre comme une fatalité de son intime, au lieu d'être, comme pour l'homme déchu, l'irréductible noyau d'un être mêlé de non-être lorsque la maladie et le temps ont corrompu sa pulpe de chair. Et par cette mort démesurée, ou plutôt seule mesurée, le péché est anéanti, il se consume dans l'unité personnelle du Christ au contact de la divinité toute-puissante : car la rédemption n'est rien d'autre que l'ouverture à l'ultime séparation entre l'homme et Dieu de celui qui restait inséparablement homme et Dieu.

LA REDEMPTION

« Il nous a fallu que Dieu s'incarne et meure pour que nous puissions revivre » écrit Saint Grégoire de Nazianze. Et Saint Athanase : « Si Dieu est né et s'il est mort, ce n'est pas parce qu'il est né qu'il est mort, mais c'est pour mourir qu'il est né ». La fatalité de la mort en effet ne s'enracinait pas dans la nature humaine du Christ ; mais sa naissance humaine elle-même introduisait déjà dans sa personne divine un élément qui pouvait devenir mortel. L'Incarnation suscite comme un « espace » entre le Père et le Fils, un vide qui permet la libre soumission du Verbe fait chair, le lieu spirituel de la rédemption. Par la déréliction, par la malédiction, une personne innocente assume tout le péché, se « substitue » à ceux qui sont justement condamnés et subit pour eux la mort. « Voici l'Agneau de Dieu qui prend sur lui le péché du monde » dit Saint Jean Baptiste répétant

Isaïe : toute la tradition sacrificielle d'Israël depuis le sacrifice d'Isaac remplacé par un bélier culmine ici. Et toute la typologie de la captivité, toute l'attente de la libération d'un « reste » s'accomplit aussi. Saint Paul peut écrire : « Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi en devenant pour nous malédiction ».



Moment central de l'économie du Fils, la rédemption ne doit pas être séparée de l'ensemble du plan divin. Celui-ci n'a jamais changé ; son but n'a jamais cessé d'être l'union à Dieu, en toute liberté, des êtres personnels devenus pleinement eux-mêmes les hypostases du cosmos terrestre, pour les hommes, ou du cosmos céleste pour les anges. L'amour divin poursuit toujours le même accomplissement : la déification des hommes, et par eux, de tout l'univers. Mais la chute exige un changement non dans le but de Dieu mais dans ses moyens, dans la « pédagogie » divine. Le péché a détruit le plan primitif, celui d'une montée directe de l'homme vers Dieu. Une cassure catastrophique s'est ouverte dans le cosmos ; il faut guérir cette blessure et récapituler l'histoire manquée de l'homme pour un nouveau commencement : tels sont les fins de la rédemption.

La rédemption apparaît donc comme la face négative du plan divin ; elle suppose une réalité anormale, tragique, « contre-nature ». Il serait absurde de la fermer sur elle-même, d'en faire un but en soi. Car le rachat rendu nécessaire par notre péché n'est pas un but mais un moyen, le moyen du seul but véritable : la déification. Le salut lui-même n'est qu'un moment négatif : la seule réalité essentielle reste l'union à Dieu. Qu'importerait d'être sauvé de la mort, de l'enfer, si ce n'était pour se perdre en Dieu ?

Ainsi, mise à la place du plan divin, la rédemption revêt plusieurs moments de plus en plus ouverts sur la plénitude de la Présence : c'est d'abord l'abolition des obstacles radicaux qui séparent l'homme de Dieu, surtout le péché qui soumet l'humanité au démon et permet la domination des anges déchus sur le cosmos terrestre. Cette libération de la créature captive s'accompagne ensuite d'une restauration de sa nature rendue capable de recevoir la grâce et d'aller « de gloire en gloire » jusqu'à la ressemblance qui l'assimile à la nature divine, et lui permet de transfigurer le cosmos.

L'immensité de cette œuvre du Christ, œuvre incompréhensible pour les anges nous dit Saint Paul, ne saurait donc s'enclorre dans une seule explication, ni dans une seule métaphore. L'idée même de la rédemption revêt un net aspect juridique : c'est le rachat de l'esclave, la dette payée pour ceux qui restaient en prison faute de pouvoir l'acquitter. Juridique aussi le thème du médiateur qui par la croix réunit l'homme à Dieu. Mais ces

deux images pauliniennes, largement reprises par les Pères, ne doivent pas être durcies : ce serait construire entre Dieu et l'humanité une indéfendable relation de droit. Bien plutôt faudrait-il les replacer dans la multiplicité presque indéfinie des autres images, dont chacune est comme la facette d'un événement en soi ineffable. Surgissant de l'Évangile, ce sont le Bon Pasteur allant chercher la brebis perdue, « l'homme fort » qui triomphe du brigand, le lie, lui reprend son butin, la femme qui retrouve et nettoie la drachme où l'image de Dieu reste imprimée sous la poussière du péché. Les textes liturgiques, pendant la Semaine Sainte surtout, ont pour leit-motiv le thème du guerrier victorieux qui détruit la forteresse de l'ennemi, et brise les portes de l'enfer où, comme l'écrit Dante, « entrent triomphalement ses bannières ». Abondent aussi chez les Pères des images d'ordre physique : celle du feu qui purifie, celle surtout du médecin qui guérit les plaies de son peuple : ainsi depuis Origène, le Christ est-il le Bon Samaritain qui soigne et restaure la nature humaine que les brigands, c'est-à-dire les démons, avaient blessée. Le thème enfin du sacrifice est beaucoup plus qu'une métaphore : c'est l'aboutissement d'une typologie qui participe à la réalité même qu'elle annonce, au « sang du Christ » offert « dans un esprit d'éternité », comme l'écrit l'épître aux Hébreux où cette image complète en profondeur le symbolisme juridique.



Se substituant volontairement à nous, le Christ « est devenu malédiction » écrit Saint Paul aux Galates. La déréliction du Christ sur la croix est donc nécessaire, car Dieu s'éloigne du maudit, du séparé que tous abandonnent. « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ». Cette totale nudité de l'angoisse a aussi valeur typologique : car l'ultime cri du crucifié n'est autre que le premier vers du psaume 21, prière du juste souffrant. Le commencement de ce psaume clame le désespoir humain : « Je suis comme de l'eau qui s'écoule et tous mes os sont disjoints ». Puis vient le célèbre passage prophétique, les mains et les pieds percés, les vêtements partagés, la tunique tirée au sort. Ainsi par une typologie intérieure, la passion du Christ correspond et répond, à l'abandon, à l'agonie de la nature humaine dévastée par sa déchéance. Et la fin du psaume, comme une annonce de la résurrection, chante le triomphe du juste et la puissance salvatrice de Dieu.

Si le Christ reprend ce psaume, c'est qu'il assume toute notre condition jusqu'à ce sentiment d'être abandonné de Dieu que les mourants connaissent quand ils meurent religieusement, « ne t'éloigne pas de moi car l'angoisse me tient, approche-toi car personne ne m'aide », quand ils connaissent la mort comme un passage où se brise la nature limitée, extériorisée, déchue depuis la naissance. Or, il n'y a ni déchirement ni tragédie dans

le Verbe, éternellement consubstantiel au Père. Et c'est pourquoi pénétrant dans le Christ, déchirement et tragédie prennent fin. « Quand le Christ restait volontairement prisonnier, la mort souffrait les douleurs de l'enfantement, s'écrie Saint Jean Chrysostome dans un sermon de Pâques ; elle n'a pu résister, elle éclate, elle nous libère ». Et Maxime le Confesseur résume ainsi l'œuvre rédemptrice : « La mort du Christ sur la croix a été le jugement du jugement ». Ne pouvant s'exercer en la personne du Fils de Dieu, la malédiction devient bénédiction ; par la croix toutes les conditions du péché deviennent conditions de salut. Désormais ni le péché ni la mort ne nous séparent plus de Dieu : car le baptême nous ensevelit dans la mort du Christ pour nous ressusciter avec lui ; car la pénitence peut toujours nous ramener à Dieu et la mort, quotidiennement assumée par la pénitence, nous ouvrir la vie divine.

La malédiction de la mort n'a jamais été vindicte de Dieu. C'était la punition d'un Père aimant, non l'obscure colère d'un tyran. Son caractère était éducatif et réparateur. Elle empêchait la perpétuation d'une vie dissociée, l'installation insouciance dans une condition contre-nature. Non seulement elle mettait une limite à la décomposition de notre nature, mais, par l'angoisse de la finitude, aidait l'homme à prendre conscience de sa condition pour se tourner vers Dieu. De même la volonté injuste de Satan ne pouvait-elle s'exercer que par la permission juste de Dieu. L'arbitraire de Satan était non seulement limité par la volonté divine, mais aussi utilisée par elle, comme nous le voyons dans le cas de Job.

Ainsi ni la mort ni la domination de Satan n'ont-elles jamais été purement négatives. Elles étaient déjà signes et moyens de l'amour divin.

Mais au moment de la Rédemption les puissances démoniaques sont dépossédées et un changement intervient dans les relations entre l'homme et Dieu. Dieu, pourrait-on dire, modifie sa pédagogie : il enlève à Satan le droit de dominer l'humanité ; le péché est évacué, la domination du Malin s'effondre. Le mot rachat acquiert donc ici un autre sens : celui d'une dette remboursée au démon, comme le souligne la littérature patristique des premiers siècles. Dieu a donné un pouvoir au démon, puis le lui retire, pour avoir transgressé ses droits en assaillant un innocent. Irénée, Origène, Grégoire de Nysse montrent comment Satan voulant mettre en son pouvoir le seul être sur lequel il n'en avait aucun, est justement dépossédé. Certains Pères, Grégoire de Nysse surtout, proposent le symbole d'une ruse divine : sur l'hameçon de sa divinité, l'humanité du Christ est l'appât ; le diable se jette sur la proie, mais l'hameçon le transperce : il ne peut avaler Dieu et meurt.

Dette payée à Dieu, dette payée au diable : deux images qui n'ont de valeur qu'ensemble, pour cerner l'acte en son fond incompréhensible par lequel le Christ nous a rendu la dignité

des Fils de Dieu. Une théologie appauvrie par le rationalisme et qui recule devant ces images des Pères, perd nécessairement la perspective cosmologique de l'œuvre du Christ. Au contraire nous devons élargir notre sens de la rédemption. Car ce ne sont pas seulement les démons mais aussi les anges qui sont relativement dépossédés : dans le second Adam, Dieu lui-même s'unit directement à l'humanité, la faisant participer à son infinie supériorité sur les anges. La Rédemption est une réalité grandiose qui s'étend à l'ensemble du cosmos, visible ou non. « Le jugement du jugement » réconcilie le cosmos déchu avec Dieu : Dieu sur la Croix tend les bras à l'humanité. Comme l'écrit Saint Grégoire de Naziance : « Quelques gouttes de sang reconstituent l'univers entier ».



Le diable a été écrasé, mais sans que son droit fût pour ainsi dire lésé. La loi de la nature mortelle a été révoquée, mais sans que rien non plus fût lésé de la justice divine. Il ne faut en effet se représenter Dieu ni comme un monarque constitutionnel soumis à une justice qui le dépasse, ni comme un tyran dont la fantaisie ferait loi sans ordre ni objectivité. La justice n'est pas une réalité abstraite supérieure à Dieu mais une expression de sa nature. De même qu'il crée librement mais se manifeste dans l'ordre et la beauté de la création, de même se manifeste-t-il dans sa justice : le Christ qui est justice lui-même, affirme dans sa plénitude la justice de Dieu. Il ne s'agit pas pour le Fils d'exécuter une dérisoire justice en apportant une satisfaction infinie à la vengeance non moins infinie du Père. « Pourquoi, demande Grégoire de Naziance, pourquoi le sang du Fils serait-il agréable au Père qui n'a pas voulu accepter Isaac offert en holocauste par Abraham, mais remplaça ce sacrifice humain par celui d'un bélier ? ».

Le Christ n'exécute pas la justice, il l'a manifeste : il manifeste ce que Dieu attend de la créature, la plénitude de l'humanité, « l'homme maximum » pour reprendre l'expression de Nicolas de Cuse. Il accomplit la vocation de l'homme trahie par Adam : vivre seulement de Dieu et nourrir de Dieu l'univers. Telle est la justice de Dieu. Le Fils identique au Père par sa nature divine, acquiert par l'Incarnation la possibilité de l'accomplir ; car il peut alors se soumettre au Père comme s'il en était éloigné, renoncer à cette volonté propre que lui donne son humanité et se donner totalement, jusqu'à la mort, pour que le Père soit glorifié. La justice de Dieu, c'est que l'homme ne soit plus séparé de Dieu, c'est la restauration de l'humanité dans le Christ véritable Adam. « N'est-il pas évident que le Père accepte le sacrifice non parce qu'il l'exigeait ou en éprouvait quelque besoin, mais par économie, conclut Grégoire de Naziance ; il fallait que l'homme fût sanctifié par l'humanité de Dieu, il fallait que lui-même il nous libérât en triomphant

du tyran par sa propre force, qu'il nous rappelât vers lui par son Fils qui est le Médiateur accomplissant tout pour l'honneur du Père, auquel il est obéissant en tout... Que le reste soit vénéré par le silence ».

RESURRECTION

Le Père accepte le sacrifice du Fils « par économie » : « il fallait que l'homme fut sanctifié par l'humanité de Dieu » (Grégoire de Naziance, In sanctum Pascha, or. XLV.). La Kénose culmine et s'achève avec la mort du Christ, pour sanctifier toute la condition humaine y compris la mort. « Cur Deus homo ? ». Non seulement à cause de nos péchés mais pour notre sanctification, pour introduire tous les moments de notre vie déchuée dans la vraie vie, celle qui ne connaît jamais la mort. Par la résurrection du Christ, la vie totale est insérée pour le vivifier dans l'arbre sec de l'humanité.

L'œuvre du Christ présente donc une réalité physique, on doit même dire : biologique. Sur la croix la mort s'est engloutie dans la vie. En Christ la mort entre dans la divinité et s'y consume, car « elle n'y trouve pas de place ». La rédemption signifie donc la lutte de la vie contre la mort et le triomphe de la vie. L'humanité du Christ constitue les prémices de la création nouvelle ; par elle une force de vie s'introduit dans le cosmos pour le ressusciter et le transfigurer dans la destruction finale de la mort. Depuis l'Incarnation et la Résurrection la mort est éternuée, n'est plus absolue. Tout converge vers l'ἀποκατάστασις τῶν πάντων, c'est-à-dire vers la restauration intégrale de tout ce est détruit par la mort, vers l'embrasement de tout le cosmos par la Gloire de Dieu devenant tout en tous, sans exclusion de cette plénitude la liberté de chaque personne devant la conscience plénière de sa misère que lui communiquera la lumière divine.

Il faut donc compléter l'image juridique de la rédemption par une image sacrificielle. La Rédemption est aussi le sacrifice où le Christ, suivant l'épître aux Hébreux, apparaît comme le sacrificateur éternel, le grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech qui achève au ciel ce qu'il a commencé sur terre. La mort sur la croix est la Pâque de la Nouvelle Alliance, accomplissant en une réalité tout ce que symbolisait la pâque hébraïque. Car la libération de la mort et l'introduction de la nature humaine dans le royaume de Dieu réalisent le seul Exode véritable. Ce sacrifice représente certes une expiation, cet abandon de la volonté propre qu'Adam n'avait pas su consentir. Mais il représente surtout un sacrement, le sacrement par excellence, le libre don à Dieu par le Christ, avec son humanité, des prémices de la création, l'accomplissement que devra compléter l'humanité nouvelle, de l'immense action sacramentelle dévolue d'abord à Adam : l'offrande du cosmos comme réceptacle à la grâce. La Résurrection opère un changement dans

la nature déchue, ouvre une possibilité prodigieuse : celle de sanctifier la mort même ; désormais, la mort n'est plus une impasse, mais une porte sur le Royaume. La grâce nous est rendue, et si nous la portons comme des « vases d'argile », comme des réceptacles encore mortels, notre fragilité recèle maintenant une force qui vainc la mort. La paisible assurance des martyrs, insensibles non seulement à la crainte mais à la douleur physique elle-même, prouve qu'une efficace conscience de la Résurrection est désormais possible au chrétien.

Saint Grégoire de Nysse a bien souligné ce caractère sacramental de la Passion. Le Christ, dit-il, n'a pas attendu d'être contraint par la trahison de Judas, la méchanceté des prêtres, l'inconscience du peuple : « il a devancé cette volonté du mal, et, avant que d'être contraint, s'est librement donné à la veille de la Passion, le Jeudi Saint, en donnant sa chair et son sang ». C'est le sacrifice de l'agneau immolé avant le commencement du monde qui s'accomplit ici librement. La vraie Passion commence dès le Jeudi Saint, mais dans une totale liberté.

Peu après viendront Gethsémani, puis la croix. La mort sur la croix est celle d'une personne divine : subie par l'humanité du Christ, elle est consciemment soufferte par son hypostase éternelle. Et la séparation de l'âme et du corps, aspect fondamental de la mort, intervient aussi dans le Dieu-homme. L'âme qui descend aux enfers reste « enhypostasiée » dans le Verbe, et aussi le corps pendu à la croix. De même la personne humaine reste présente aussi bien dans son corps repris par les éléments que dans son âme : c'est pourquoi nous vénérons les reliques des saints. A plus forte raison pour le Christ, la divinité reste-t-elle attachée à la fois au corps qui dort dans le sépulcre le « blanc sommeil » du Samedi Saint et à l'âme victorieuse qui brise les portes de l'enfer. Comment en effet la mort détruirait-elle cette personne qui la souffre dans toute sa tragique dissociation, puisque cette personne est divine ? C'est pourquoi la Résurrection est déjà présente dans la mort du Christ. La vie jaillit du tombeau, elle est manifestée par la mort et dans la mort même du Christ. La nature humaine triomphe d'une condition contre-nature. Car elle est toute entière contractée dans le Christ, « récapitulée » par lui pour reprendre l'expression de Saint Irénée : le Christ est le chef de l'Eglise, c'est-à-dire de l'humanité nouvelle au sein de laquelle nul péché, nulle puissance adverse ne peuvent désormais séparer définitivement l'homme de la grâce. En Christ une vie d'homme peut toujours recommencer, si lourde de péché soit-elle ; un homme peut toujours abandonner sa vie au Christ pour que celui-ci la lui rende libre et intacte. Et cette œuvre du Christ est valable pour l'ensemble de l'humanité, au-delà des limites visibles de l'Eglise. Toute foi au triomphe de la vie sur la mort, tout pressentiment de la Résurrection, sont croyance implicite au Christ : car seule la force du Christ ressuscite et ressuscitera les morts. Depuis la victoire du Christ sur la mort, la Résurrection est devenue loi

universelle pour la création : et non seulement pour l'humanité, mais pour les bêtes, les plantes et les pierres, pour le cosmos entier dont chacun de nous est la tête. Nous sommes baptisés dans la mort du Christ, ensevelis dans l'eau pour ressusciter avec lui. Et pour l'âme lustrée dans l'eau baptismale des larmes et qu'embrase le feu du Saint Esprit, la Résurrection n'est pas seulement espérance mais présente réalité ; la parousie commence dans les âmes des saints et St Syméon le Nouveau Théologien peut écrire : « Pour ceux qui sont devenus enfants de la lumière et fils du jour à venir, pour ceux qui marchent toujours dans la lumière, le jour du Seigneur ne viendra jamais car ils sont déjà avec Dieu et en Dieu ». Un océan infini de lumière découle du corps ressuscité du Seigneur.

Vladimir LOSSKY