

Imago Dei - fondement de l'anthropologie théologique

Sorin ŞELARU*

**University of Bucharest, "The Patriarch Iustinian" Faculty of Orthodox Theology,
Str. Sf. Ecaterina nr. 2, 70528, Bucharest, Romania
E-mail Address: selarus@gmail.com*

Abstract

Si le thème théologique dominant du siècle passé fut celui ecclésiologique, pour nombre de théologiens l'intérêt de la recherche théologique connaîtra un déplacement au XXI^e siècle, l'anthropologie passant au premier plan. Le métropolite Kallistos Ware avance quatre raisons pour lesquelles la personne humaine sera au centre de la recherche théologique: a) la globalisation où l'individu court le danger d'être englouti; b) la tendance «machiniste» déshumanisante; c) les enjeux éthiques soulevés avec le développement de la génétique; d) la crise écologique¹. Par rapport à ce dernier point, disons que pour la théologie orthodoxe le monde a une grande signification spirituelle, car il est le lieu qui rend possible le dialogue, la communion de la créature avec son Créateur.

Au sein du mystère du monde, l'homme détient une place centrale étant conçu comme le maillon qui lie la création à Dieu. Cette position particulière est notamment fondée sur la création spéciale de l'homme, c'est-à-dire sur la présence de l'image de Dieu dans l'homme.

Le thème de «l'image» sert de fondement à toute une anthropologie de tradition orthodoxe et, pour cette raison, on l'étudiera par une approche multiple, en achevant notre analyse par le développement christologique et trinitaire du thème de l'image.

1. Données bibliques

La thématique de l'homme «image de Dieu» est vétérotestamentaire. On en trouve l'expression notamment en Genèse 1, 26-27: «Faisons l'homme à notre image, selon notre

¹ Cf. K. Ware, «La théologie orthodoxe au XXI^e siècle», in revue *Irénikon*, 77 (2004), pp. 224-227.

ressemblance... Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa; mâle et femelle il les créa»².

Dans le Nouveau Testament c'est surtout Saint Paul qui emploie le concept de l'image de Dieu. Il réinterprète christologiquement le thème de l'image et dans cette perspective on en distingue chez lui deux usages généraux:

a) un usage christologique – on dit que l'image de Dieu c'est le Christ: cf. II Co 4, 3-4: «afin qu'ils ne perçoivent pas l'illumination de l'Évangile de la gloire du Christ, lui qui est l'eikôn tou Theou»; Col 1, 15: «il est l'eikôn tou Theou tou aoratou»; He 1, 3: «ce Fils est le resplendissement de sa gloire et porte l'empreinte de sa personne (kharaktêr tês hypostaseos autou)».

b) un autre ecclésiologique - les gens rendus conformes à l'image sont incorporés en Christ: le Père nous a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils (Rom 8, 29) ; l'homme est l'image et la gloire de Dieu (eikôn kai doxa Theou) (I Co 11, 7) ; de même que nous avons porté l'image du premier Adam, nous porterons aussi l'image de l'Adam céleste (I Co 15, 49) ; ceux qui acceptent par la foi la révélation de Jésus-Christ sont appelés à se transformer en son image (II Co 3, 18); l'homme nouveau se renouvelle, dans la connaissance, selon l'image de celui qui l'a créé (Col 3, 10).

2. Données traditionnelles

Les références bibliques ne sont pas nombreuses, mais l'importance donnée par la tradition chrétienne fait de cette notion un concept central de l'anthropologie chrétienne. Cependant, malgré cette importance accordée par les Pères de l'Église ou bien justement à cause de cela, il n'existe pas de consensus chez les Pères, il n'y a pas de doctrine systématique pour ce qui est de cette image³. Les positions des différents auteurs traduisent des approches différentes à la fois en théologie christologique et trinitaire, mais aussi en philosophie, car on ne peut pas nier le rôle majeur de la

² L'expression est utilisée aussi en Gn 5, 1 ; Ps 8, 6 ; Sg 2, 23.

³ Cf. Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, coll. «Patrimoine - Christianisme», Cerf, Paris, 1990, p. 110 ; P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Desclée, Paris, 1979, pp. 79-82 ; D. Staniloaë, *Teologia Dogmatica Ortodoxa (La théologie dogmatique orthodoxe)*, vol. I, EIBMBOR, Bucarest, 1996, pp. 270-272.

philosophie dans la cristallisation de la pensée sur le concept d'*imago Dei*.

En tentant des généralisations, Jürgen Moltmann distingue quatre grandes positions traditionnelles⁴: 1) un point de vue *substantialiste* qui voit dans l'âme, la nature raisonnable et volontaire de l'homme, le lieu par excellence de l'image de Dieu; 2) un point de vue *anthropomorphique* qui vise la constitution physique de l'homme - c'est la station debout et le regard de l'homme dirigé vers le haut; 3) du point de vue *fonctionnel*, l'image consiste dans la domination de l'homme sur la terre; 4) du point de vue *relationnel/communautaire*, elle reflète la communion divine intratrinitaire⁵.

Même s'il existe encore d'autres positions et catégorisations⁶, deux perspectives retiendront notre attention, dans la liste dressée par Moltmann, et cela non tellement pour les distinguer, mais surtout parce que ces perspectives semblent être à l'origine des synthèses opérées au XXe siècle par des théologiens de toutes les traditions chrétiennes. Il s'agit du premier et du dernier point de vue, c'est-à-dire l'interprétation «substantialiste» (*analogia entis*) et celle «relationnelle»⁷ (*analogia relationis*).

⁴ Qu'il appelle «analogies».

⁵ Cf. J. Moltmann, *Dieu dans la création*, Cerf, 1988, pp. 282-283.

⁶ Par exemple, Duquoc aurait ajouté à la liste de Moltmann - la *liberté* co-créatrice désignant l'accession à l'autonomie (thème bien développé chez Grégoire de Nysse). Les autres points seraient : 1. la ressemblance gratuite avec Dieu sur l'horizon d'une capacité ontologique (la parenté avec Dieu); 2. la capacité dominatrice et transformatrice sous l'égide eschatologique ; 4. la différence et la communication. Cf. Christian Duquoc, «Introduction à la problématique théologique de l'anthropologie», in *Humain à l'image de Dieu*, travaux de 3^e cycle en théologie systématique des Facultés de théologie des Universités romandes, 1985-1986, édité par Pierre Bühler, Labor et Fides, 1989, pp. 20-21 ; et «Homme/Image de Dieu», in *Nouveau dictionnaire de théologie*, sous la dir. de P. Eicher, Cerf, 1996, p. 419.

⁷ L'exposé suivra de près les études de P. Ramsey, *Basic Christian Ethics*, New York, 1950 ; et Douglas John Hall, *Etre image de Dieu, Le stewardship de l'humain dans la création*, Cerf, 1998, pp. 147-184. Cependant, on n'est pas d'accord avec les termes de «rupture» ou «révolution» que ces auteurs essayent de faire passer pour distinguer nettement entre la perspective «substantialiste» et celle «relationnelle». Bien avant les réformateurs, des Pères grecs, et non seulement, développaient sur un fondement trinitaire une vraie doctrine sociale de

Selon le premier concept, l'image de Dieu est considérée comme quelque chose qui est intégré à la constitution de l'homme, à sa nature. Elle se trouve dans des «qualités», des «capacités», des «facultés» que l'homme possède et qui lui confèrent un statut privilégié par rapport à la création en général⁸. Presque tous les Pères, tant orientaux qu'occidentaux, à partir d'Irénée, en passant par Augustin et Maxime et jusqu'à Thomas d'Aquin, ont opté pour cette perspective.

Parmi toutes ces qualités qui reflètent l'image, la *rationalité* et le *libre arbitre* sont les plus connues. La capacité de penser fait la différence entre les hommes et les animaux et c'est justement dans cette capacité de l'esprit humain que beaucoup de Pères ont vu se focaliser l'image de Dieu. Créés à l'image de Dieu, nous sommes capables de raisonner, parler et agir. Ainsi nous donnons du sens à la création et déchiffrons ses sens cachés depuis la création. «La conscience de soi qui nous est conférée par l'image divine rend chacun de nous capable de devenir un être eucharistique, un prêtre de la création, un liturge cosmique»⁹, dit Kallistos Ware.

A partir de Grégoire de Nysse (†395), le fait que l'homme est à l'image de Dieu signifie aussi qu'il est une existence libre. C'est le fort accent des Pères grecs sur la libre *volonté* de l'homme qui récuse le fatalisme de la vision païenne du monde et la compréhension dualiste du péché originel dans la gnose. Nos décisions sont des décisions libres, conséquence directe de notre capacité de raisonnement. Cette insistance leur semblait la seule qui pourrait préserver à la fois la doctrine chrétienne de la bonté du Créateur et celle de la responsabilité de la créature par opposition à une théologie qui soumettait Dieu et l'homme à l'esclavage d'un destin tout-puissant¹⁰.

Selon Augustin (†430), la création de l'homme à l'image de Dieu trine suppose qu'il y ait dans l'âme humaine des *vestigia*

l'imago Dei. Ce qui compte de plus à mes yeux et ce qui fait la différence ce sont les paradigmes sotériologiques avec lesquels ces auteurs opèrent.

⁸ Cf. D.J. Hall, *op. cit.*, p. 149.

⁹ Kallistos Ware, *L'île au-delà du monde*, coll. «Sel de la Terre», Cerf, Paris, 2005, p. 23.

¹⁰ Cf. J. Pelikan, *La tradition chrétienne I, (L'émergence de la tradition catholique)*, PUF, 1994, p. 297.

Trinitatis: ce sont les facultés de l'âme: la raison, la conscience et la volonté. Le lieu par excellence de l'image est donc l'esprit de l'homme et il est vrai que la plupart des Pères ont choisi une telle perspective.

Cependant, le corps humain n'est pas laissé en dehors de la touche divine. On trouve des auteurs patristiques qui n'ont pas suivi l'approche platonicienne et qui sont restés fidèles à la conception biblique de *l'être humain conçu comme un tout*. Le premier grand Père qui souligne l'importance du corps est S. Irénée (†203). D'après lui, c'est l'homme entier qui est l'image de Dieu¹¹.

On trouve chez d'autres Pères la mise en évidence non seulement du sens unitaire de l'image appliqué à l'être humain entier, mais aussi du *sens collectif de l'image*. Ils veulent faire comprendre que l'image vise l'humanité en général et non pas l'individu en particulier¹². Grégoire de Nysse, par exemple, établit la réciprocité entre l'image de chacun de nous et l'image unique que forme l'humanité. Il y a symétrie entre l'unité retrouvée du Fils de Dieu et celle de l'unique Corps du Christ. Car l'image dont il est question dans le livre de la Genèse n'est pas simplement celle du premier homme, mais celle du Christ total, telle qu'elle se présentera, une fois achevée l'histoire de tous les hommes: tous les humains dans le Christ ne formeront qu'une seule image de Dieu¹³.

Le développement théologique de la doctrine de l'image trouve des accents particuliers dans la théologie de la Réforme. Pour cette dernière, l'image ne serait d'aucune manière quelque qualité de l'homme, mais justement la relation qui

¹¹ «Des esprits sans corps ne seront jamais des hommes spirituels, mais c'est notre entière réalité, c'est-à-dire le composé âme-chair, qui, recevant l'Esprit de Dieu, constitue l'homme spirituel». Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, V, 8, 2, in coll. «Sources Chrétiennes» n° 153, Cerf, 1969, p. 96.

¹² «Ce n'est pas dans une partie de la nature (de l'homme) que se trouve l'image, mais c'est la nature dans sa totalité qui est l'image de Dieu». Grégoire de Nysse, *De la création de l'homme*, PG 44, 185 ; cité par O. Clément, *Sources*, Desclée, 2008, p. 99.

¹³ Cf. A.G. Hamman, *L'homme image de Dieu, Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Desclée, 1987, p. 317.

existe entre le Créateur et la créature ou bien entre les créatures mêmes.

Luther considérait l'image de Dieu comme étant «entièrement déterminée par la réponse de l'homme à Dieu»¹⁴. Il est vrai en même temps que Luther parle en termes augustinien, c'est-à-dire en voyant l'image dans la mémoire, l'esprit (intelligence) et la volonté: «nous avons une mémoire, un esprit et une volonté, mais ils sont gravement corrompus et affaiblis, pour ne pas dire, plus clairement, que ces facultés sont lépreuses et impures...». L'image d'avant la chute, «Adam la possédait en sa propre substance; c'est non seulement qu'il connaissait Dieu et croyait en sa bonté mais encore qu'il vivait d'une vie divine, sans craindre la mort ni aucun péril, content de la grâce de Dieu»¹⁵. Les qualités mêmes du corps d'avant la chute étaient «tout aussi remarquables et excellentes»¹⁶. Après la chute, la relation avec Dieu cesse et l'homme ne peut rien pour la rétablir. A la place de l'image de Dieu, la mort, la peur, la concupiscence et d'autres maux semblables sont imprimés en nous: «comme l'image du diable»¹⁷.

Calvin rejette toute analogie ontique (*analogia entis*) entre Dieu et l'homme. Dans la pensée de Calvin, l'Imago n'est que *le reflet/miroir de la gloire divine*. Désigner l'homme comme image de Dieu, c'est instaurer entre lui et Dieu une relation de «vis-à-vis», de «face à face»: «Voilà la vraie rectitude de l'homme: être créé à l'image de Dieu, c'est être en face de Lui, ou Lui répondre

¹⁴ D.J. Hall, *op. cit.*, p. 166.

¹⁵ Luther, *Commentaire du livre de la Genèse*, ch. I, in «Œuvres», tome 17, Labor et Fides, 1975, p. 72.

¹⁶ *Ibidem*, p. 71.

¹⁷ «Car l'homme doit être toujours une image, soit de Dieu, soit du diable, car il est à l'image de celui sur lequel il se règle». Cf. WA 24 ; 51, 12s ; cité par P. Buhler, «L'être humain – à l'image de Dieu», in *Humain à l'image de Dieu*, vol. cit., p. 275. L'historien J. Pelikan pense qu'en introduisant la notion d'une «image du diable» inscrite dans l'homme à la place de «l'image de Dieu», Luther entendait empêcher que la doctrine de l'image de Dieu et du libre arbitre dont l'homme avait hérité par cette ressemblance divine entraînaient la glorification des facultés humaines aux dépens de la grâce, et mit en péril la doctrine selon laquelle la volonté humaine joue un rôle «purement passif» dans la conversion. Cf. J. Pelikan, *La tradition chrétienne IV, (La réforme de l'Eglise et du dogme)*, PUF, 1994, p. 140. *Forma divina* a été remplacée chez Flacius par *forma diaboli*. Pour la controverse entre Flacius et Strigel, voir J. Moltmann, *op. cit.*, pp. 296-298.

d'une manière telle que Dieu peut être capable de se contempler dans l'homme comme dans un miroir¹⁸.

Dans cette tradition, qui tient parfois à souligner que nous ne possédons rien qui puisse être appelé *imago Dei*, des théologiens comme Karl Barth par exemple, ont considéré qu'être «à l'image de Dieu» signifie *posséder dans le modèle divin sa raison d'être légitime*¹⁹. C'est-à-dire, l'image ne consiste en rien de ce que l'homme est ou fait, mais dans le fait d'être *humain*. L'homme «est cette image en étant homme»²⁰. La grâce de la création de l'homme consiste en ce que Dieu «n'a pas seulement élevé l'homme à la communication avec lui-même, en tant que créature existant dans une libre différenciation et dans une libre relation, mais en ce qu'il l'a créé pour être en communion avec lui-même»²¹.

Suivant la même ligne, mais plus nuancé, J. Moltmann comprend l'homme *dans et à partir de ses relations* dans l'histoire divine. Le passage suivant de son livre: *Dieu dans la création* indique que son raisonnement s'approche plus des positions catholique et orthodoxe: «l'*imago Dei* n'est pas la substance indestructible de l'homme; elle n'est pas non plus destructible par le péché de l'homme... [elle est] *la relation de Dieu avec les hommes*: Dieu établit avec l'homme une relation dans laquelle celui-ci est son image. Le péché humain peut bien pervertir la relation de l'homme avec Dieu, mais non détruire la relation de Dieu avec l'homme. Celle-ci a été décidée et créée par Dieu et ne peut donc être reprise ou supprimée que par Dieu lui-même. C'est pourquoi le pécheur devient subjectivement totalement pécheur et impie. Mais pour la même raison il demeure en même temps totalement image de Dieu et ne perd pas cette détermination, aussi longtemps que Dieu la maintient et lui demeure fidèle. La présence de Dieu fait de l'homme de façon imperdable et inéluctable l'image de Dieu. Même l'impie ne perd pas Dieu objectivement, si Dieu par lui-même demeure son vis-à-vis»²².

Outre les accents spécifiques, penser l'être humain en termes relationnels comme l'ont fait Barth et ses successeurs c'est un point important dans notre étude. Des théologiens du

¹⁸ Cité par D.J. Hall, *op. cit.*, p. 173.

¹⁹ K. Barth, *Dogmatique*, 3,1, *La doctrine de la création*, Labor et Fides, 1960, p. 196.

²⁰ *Ibidem*, p. 197.

²¹ *Ibidem*, p. 198.

²² J. Moltmann, *Dieu dans la création*, *op. cit.*, p. 298.

XXe siècle, fortement influencés par les philosophies existentialistes et personalistes, mais aussi par une redécouverte de la «théologie sociale de la Trinité», inclinent en grande partie pour une association des positions relevées plus haut²³. Ces théologiens acceptent la présence effective de l'image de Dieu dans l'homme, mais l'accent est déplacé vers l'*aspect relationnel/communional de la personne humaine*. Selon cette perspective, le fait que les êtres humains sont créés à l'image de Dieu exprime d'abord et avant tout «une orientation, une direction, une relation»²⁴.

3. L'image comme parenté et relation

Pour les Pères de l'Église, la création de l'homme «selon l'image» implique un lien entre l'être humain et l'être divin. Cependant, la «mise en valeur théologique»²⁵ de ce consensus patristique diffère de l'Ouest à l'Est. Par exemple, Augustin prend comme point de départ l'image de Dieu qui se trouve dans l'homme pour remonter ensuite à la conception de Dieu. L'évêque d'Hippone cherche dans la Trinité les analogies de l'âme comme approche du mystère divin. C'est ce que certains théologiens orthodoxes ont appelé «une anthropologie de Dieu»²⁶. Contrairement à cette méthode, à la suite de Grégoire de Nysse, les Pères grecs choisissent un cheminement déductif qui va de Dieu à l'homme, du prototype à l'image. Le point de départ est la Révélation, où Dieu explique ce qu'est l'homme pour justifier qu'il en est l'image. Les Pères orientaux construisent ainsi une «théologie de l'homme»²⁷.

Compte tenu de cette distinction préliminaire, l'intérêt de notre réflexion focalisera sur l'*image de Dieu* dans l'homme comme élément qui *rend possible la communion* entre l'homme et son Créateur. A cet égard, Grégoire de Nysse écrivait au IVE

²³ Du point de vue existentiel, par exemple, la question de la «localisation» de l'image n'est plus en premier plan pour une simple raison : c'est dans la manière d'être homme que l'image de Dieu est en jeu. Voir l'étude de P. Buhler, «L'être humain – à l'image de Dieu», *op. cit.*, pp. 261-283.

²⁴ Cf. K. Ware, *L'île au-delà du monde*, *op. cit.*, p. 13.

²⁵ Cf. Vl. Lossky, *op. cit.*, pp. 109-110.

²⁶ Cf. P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 58.

²⁷ *Ibidem*.

siècle: «Si l'homme est appelé à la vie pour participer aux réalités de Dieu, il faut que sa constitution le rende apte à cette participation. [...] Il était nécessaire qu'une certaine affinité avec le divin soit mêlée à la nature humaine, pour que cette correspondance la fasse tendre vers ce qui lui est apparenté [...]. C'est pourquoi l'homme a été doué de vie, d'intelligence, de sagesse et de toutes les qualités dignes de la divinité, afin que chacune d'elles *lui fasse désirer ce qui lui est apparenté*. Et puisque l'éternité est attachée à la divinité, notre nature devait absolument n'en être pas privée, mais avoir en elle-même le principe de l'immortalité: grâce à cette faculté innée, elle *pourrait tendre* vers ce qui lui est supérieur et *garder le désir de l'éternité*. C'est ce que montre le récit de la création du monde, en un seul mot qui englobe tout quand il dit: "L'homme a été fait à l'image de Dieu" (Gn 1, 26)»²⁸.

L'élément déterminant dans le texte que nous venons de citer demeure la nécessité de rendre compte de la *capacité* humaine de communier à Dieu donnée dans la présence de l'image de Dieu dans l'homme. Fait pour Dieu, l'esprit est attiré par lui, il est «désir de Dieu», comme énonçait Henri de Lubac²⁹. L'image de Dieu en l'homme est justement la «capacité» de communion et le «désir» d'après cette communion³⁰. L'image est comprise ainsi comme un *don* que l'homme a reçu à sa création et qui *rend l'être humain capable d'une telle relation* avec son Créateur. Elle établit un lien de parenté entre la créature, créée à l'image, et son Créateur.

En effet, l'expression patristique: «Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne dieu», suppose pour les théologiens orthodoxes de la néopatrisme ce lien de parenté établi à la création. Création et salut se trouvent ainsi intimement liés. Pour eux, la nature humaine devient en Christ la nature de l'hypostase du Fils de Dieu, car entre le divin et l'humain «il n'y a pas de contradiction»³¹. Elle est élevée à l'état suprême de communion avec le divin en Christ, car elle a été créée «capable» pour cette communion. Bien évidemment que ces théologiens pensent dans la ligne de Jean Damascène qu'entre la nature créée et la nature incréée la distance est immense.

²⁸ Grégoire de Nysse, *Grande Catéchèse*, 5 (PG 45, 21-24); cité par O. Clément, *Sources, op. cit.*, p. 96. (notre soulignement)

²⁹ Henri de Lubac, *Surnaturel*, Aubier, 1953, p. 483.

³⁰ Cf. D. Staniloaë, *Teologia Dogmatica Ortodoxa*, I, *op. cit.*, p. 270.

³¹ *Idem*, «Omul si Dumnezeu» (L'homme et Dieu), in vol. *Studii de teologie dogmatica*, Craiova, 1991, p. 290.

Mais ils affirment aussi que la distance entre nous et le Créateur est dépassée par la grâce ou par l'amour du Fils du Créateur qui s'est fait frère des hommes en les faisant des fils de son Père³². Autrement dit, «la bonté immense de Dieu rencontre en l'homme un être créé à l'image»³³.

Deux choses semblent justifier un tel raisonnement: a) l'anthropologie orientale souligne que l'image comporte la présence de la grâce, inhérente à la nature humaine; b) selon l'enseignement orthodoxe, la chute a entraîné l'obscurcissement de l'image, mais non sa destruction totale.

a) C'est une particularité de l'anthropologie orthodoxe d'accentuer *la bonté de la création originelle*. La nature humaine a été créée bonne par Dieu, capable de s'unir avec la divinité et capable de recevoir la déification. Elle n'était pas encore déifiée, mais capable de s'élever à l'état de communion parfaite avec son Créateur. Pour reprendre les mots de Vl. Lossky, les Orientaux excluent toute juxtaposition entre les notions de la nature et de la grâce: «elles se pénètrent mutuellement; l'une existe dans l'autre»³⁴. La distinction occidentale radicale entre nature et grâce ne caractérise pas la pensée orientale. Cette dernière soutient plutôt un «nature-grâce continuum»³⁵ qui reste intact même après la chute.

Dans cette ligne, les théologiens orthodoxes s'accordent à affirmer que le «souffle de vie», le *pneuma*, qui fait de l'homme un «être vivant» (Gn 2, 6), donne à l'homme non seulement un esprit, mais aussi la grâce du Créateur, c'est-à-dire la vie raisonnable et la vie de la communion. C'est la vie spirituelle de l'homme qui prend naissance ainsi.

Nous percevons une fois de plus le double sens de la création à l'image: comme *parenté* qui rend possible la

³² Pour G. Florovsky, cette distance n'est pas abolie, mais «en quelque sorte voilée par l'immense amour de Dieu»; cité par P. Nellas, in *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Eglise*, traduit du grec par Jean-Louis Palierne, Cerf, 1989, p. 22.

³³ Cf. *Ibidem*.

³⁴ Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 121.

³⁵ Cf. E. Rogobete, "Mystical Existentialism or Communitarian Participation? Vladimir Lossky and Dumitru Staniloaë", in vol. *Dumitru Staniloaie, Tradition and Modernity in Theology*, Lucian Turcescu (ed.), The Center for Romanian Studies, Iasi; Oxford; Palm Beach; Portland, 2002, p. 182.

communion avec Dieu. Par le souffle divin, l'âme raisonnable et libre est mise dans l'homme, mais par cela Dieu entre en communion avec sa créature. Le souffle divin se pose ainsi en «organe de la communion avec le transcendant»³⁶, car il lui donne la capacité de répondre à l'appel divin. Saint Grégoire de Nazianze dit à ce propos: «En ma qualité de terre, je suis attaché à la vie d'ici-bas, mais étant aussi une parcelle divine, je porte dans mon sein le désir de la vie future»³⁷.

Par cette «marque»³⁸ de son origine céleste, le Créateur place dans l'homme le support spirituel qui le fait capable pour la communion et qui lui donne la possibilité de répondre à l'appel divin. Ce dialogue, commencé à la création, est destiné à se prolonger dans l'éternité, car il repose sur une initiative divine.

b) Cette position amène les théologiens orthodoxes à soutenir la thèse selon laquelle même *après la chute il reste dans l'homme une certaine grâce*, donc une certaine aspiration pour la communion. Dieu se donne *ex nihilo* un partenaire pour un dialogue éternel. Par le péché, la communion s'obscurcit, mais puisque l'âme raisonnable demeure dans l'homme, il demeure aussi une certaine communion avec Dieu, bien qu'affaiblie.

C'est une conception différente de celle protestante. Selon l'enseignement protestant, le péché signifie la perte totale de l'image de Dieu comme relation de correspondance entre l'homme et Dieu. L'homme est tellement écrasé par le péché qu'il «semble être devenu incapable d'être intrinsèquement justifié»³⁹. On dira pour cette raison que l'homme sous le péché n'est plus ouvert à Dieu, *n'est plus capax Dei*⁴⁰.

Bien que différente en ce qui concerne la distinction entre la nature et la grâce, la position romano-catholique se

³⁶ P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 64.

³⁷ *Poemata dogmatica*, VIII ; P. G. 37, 452; cité par P. Evdokimov, in *op. cit.*, p. 80. C'est une compréhension littérale des Actes 17, 29 : «Nous sommes de la race de Dieu». L'inhabitation de l'Esprit suppose ce qui lui est conforme.

³⁸ *Ibidem*, p. 64.

³⁹ Cf. B. Sesboué, *Pour une théologie œcuménique*, coll. «Cogitatio Fidei» n° 160, Cerf, Paris, 1990, p. 184.

⁴⁰ Cf. P. Buhler, «L'être humain – à l'image de Dieu», *op. cit.*, p. 277.

rapproche de celle orthodoxe, car elle soutient la préservation des capacités radicales de la nature créée, même après la chute. Un S. Thomas d'Aquin (†1274), par exemple, trouve que «l'âme, de par sa nature, est capable de grâce, ainsi que le remarque S. Augustin quand il écrit: „Du fait même qu'elle a été créée à l'image de Dieu, l'âme est capable de Dieu par la grâce”»⁴¹.

Selon Vladimir Lossky, la privation de la grâce n'a pas été *la cause* de la déchéance de la nature. C'est plutôt *la suite* de la déchéance de la nature. L'homme «a obstrué en lui la faculté de communier avec Dieu, il a fermé la voie à la grâce qui devait s'épancher par lui sur toute la création»⁴². En tant qu'image de Dieu, la personne humaine était ordonnée vers son Archétype; sa nature tendait vers Dieu spontanément par *la volonté*, définie par les Pères comme une force spirituelle et raisonnable. C'est justement grâce à cette faculté de l'âme que l'homme peut agir conformément à sa nature ou contrairement à elle.

A la suite de S. Maxime le Confesseur (†662), la théologie orthodoxe opère donc une distinction à l'intérieur de la *volonté humaine*: c'est elle qui peut pervertir la nature humaine, créée bonne par Dieu. La chute c'est la conséquence de l'utilisation mauvaise de la volonté, c'est-à-dire contre sa nature. Ce n'est pas la nature humaine qui s'oppose à Dieu, mais le péché⁴³.

A cet égard, il serait intéressant de s'arrêter un instant sur la position du grand théologien roumain Dumitru Staniloaë qui comprend et développe cette idée patristique en la transposant dans des catégories de communion. Il souligne ainsi la «duplicité» de l'image. Celle-ci se maintient dans l'homme même après la chute. Mais elle est obscurcie par le péché et ne s'active pas entièrement dans la ressemblance. Même quand l'image s'active, elle peut le faire dans un sens erroné, c'est-à-dire en cherchant l'infini dans des choses finies.

Cette idée est reprise par Staniloaë à travers la philosophie de Maurice Blondel⁴⁴. En parlant de l'agir humain,

⁴¹ Cf. S. Thomas, *Somme théologique*, 1, II, q. 113, Cerf, 1984. Cf. Augustin, *De Trin.*, 1, 14, 8. Cf. C.E. O'Neill, «L'homme ouvert à Dieu (Capax Dei)», in *Humain à l'image de Dieu*, vol. cit., p. 244.

⁴² Vl. Lossky, *op. cit.*, pp. 126-127.

⁴³ Selon Cabasilas, le péché ne tient pas de la nature humaine mais plutôt de son mouvement erroné, il est un état de la volonté.

⁴⁴ Idée qu'on trouve, dans la littérature patristique, chez Maxime le Confesseur et Nicolas Cabasilas.

le philosophe français souligne la soif absolue de l'homme qui ne peut pas être satisfait par des choses contingentes. Le perpétuel dépassement humain réclame une fin divine: il cherche à retrouver, sous le symbole des fins bornées, le terme infini auquel il aspire⁴⁵. C'est donc parce qu'il «use des biens insuffisants comme s'ils étaient suffisants que l'homme s'endette infiniment. Car ce qui en use en lui est infini; et son malheur est de mettre, non le temps dans l'éternité, mais l'éternité dans le temps»⁴⁶.

En développant ces idées, le théologien roumain affirme que les passions, «attachement infini à des réalités finies», témoignent de la «capacité d'infini» du cœur humain. L'homme, créé à l'image de Dieu, cherche l'absolu, mais cet absolu est une Personne. Plus précisément, dans la recherche de l'absolu, l'homme cherche des relations interpersonnelles infinies et éternelles. L'homme ne peut pas se contenter de rester enfermé dans des relations avec des réalités finies. Il «a besoin de relation avec la réalité infinie dans laquelle est incluse en même temps la nouveauté continue, qui ne s'identifie pas seulement à l'intérêt toujours nouveau de l'homme, mais aussi à l'intérêt toujours nouveau et inépuisable de cette Personne envers lui. C'est seulement dans cet amour infini que peut se reposer l'homme [...] Notre raison et notre cœur aspirent à la communion avec la Personne capable d'une relation infinie [...] C'est cette communion que notre esprit saisit comme étant le sens suprême de la vie»⁴⁷.

Interprétée en ces termes, l'image entraîne une conception dynamique de la personne humaine: *homo viator*, toujours en mouvement⁴⁸ vers la communion totale avec son Créateur. Car seule «l'éternité d'une communion personnelle avec une source personnelle de vie absolue offre à toutes les personnes humaines l'accomplissement de leur sens, en leur accordant en même

⁴⁵ Voir M. Blondel, *L'Action*, II, PUF, 1963, p. 539. Peut être qu'il serait intéressant de rappeler que l'«école de Fourvière» dont faisait partie J. Daniélou, H. de Lubac, G. Fessard, Theilhard de Chardin, H. Urs von Balthasar, Y. de Montcheuil a été marquée par la philosophie de Blondel. Cf. B. Sesboué, «Le surnaturel chez Henri de Lubac», in revue *Recherches de Science Religieuse*, 80 (1992), p. 386, note 18.

⁴⁶ M. Blondel, *L'Action*, *op. cit.*, p. 545.

⁴⁷ D. Staniloaë, *Teologia Dogmatica Ortodoxa*, *op. cit.*, p. 270.

⁴⁸ Cf. K. Ware, *L'île au-delà du monde*, *op. cit.*, p. 20.

temps la possibilité d'une communion éternelle et parfaite entre elles-mêmes»⁴⁹.

4. Le développement de l'image dans la ressemblance/déification

La théologie orthodoxe, tout comme celle catholique, établit une distinction entre l'image et la ressemblance. Cette distinction porte ses fruits dans l'articulation entre anthropologie et sotériologie.

Cependant, dans l'histoire de l'Eglise il existe une grande diversité d'opinions quant à l'interprétation de ce binôme: image/ressemblance. Beaucoup de Pères de l'Eglise, parmi lesquels on peut citer Athanase, Cyrille d'Alexandrie ou bien Augustin, n'ont pas fait de distinction entre les deux termes. D'autre part, des exégètes modernes s'accordent à affirmer que cette double expression ne constitue qu'un exemple de parallélisme fréquent chez les hébreux de l'époque vétérotestamentaire. Selon ces derniers, les traducteurs de la *Septante* auraient inséré la conjonction «et» entre *zelem* et *demuth* (en grec: *eikôn* et *homoïôsis*, en latin: *imago* et *similitudo*); et de là s'aurait développée toute la tradition qui distingue entre *l'image* et *la ressemblance*.

En général, les Pères grecs ont affirmé, à la suite d'Irénée⁵⁰, que la «ressemblance» renvoie à la *justitia originalis* perdue lors de la chute, alors que l'«image» continue d'exister dans l'homme. C'est lui le premier qui opère la distinction entre l'aspect ontologique et l'aspect dynamique⁵¹, c'est-à-dire entre ce qu'est et ce que devient l'homme. Origène (†254) le suit de près quand il affirme que «l'homme a reçu la dignité de l'image, et cela dès l'origine, mais la ressemblance est réservée pour l'achèvement»⁵². Pour Basile le Grand (†379), l'homme créé à l'image a reçu l'ordre de devenir Dieu⁵³.

⁴⁹ D. Staniloaë, *Le génie de l'Orthodoxie*, avant-propos du Métropolitain Damaskinos, préface d'Olivier Clément, trad. par Dan-Ilie Ciobotea, coll. «Théophanie», Desclée, Paris, 1985, p. 40.

⁵⁰ Voir surtout Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, *op. cit.*, p. 385sq.

⁵¹ C'est en fait l'homme de *l'Adversus haereses* d'Irénée. Cf. A.G. Hamman, *op. cit.*, p. 310.

⁵² *Des principes*, III, 6, 1 ; cité par O. Clément, *op. cit.*, p. 108.

⁵³ PG 36, 560 A ; cité par Evdokimov, *op. cit.*, p. 71.

Cette distinction est reprise ultérieurement par des auteurs du VIIe et du VIIIe siècle comme Maxime le Confesseur (†662) et Jean Damascène (†749). Selon ce dernier, si «l'image» vise l'intellect et le libre-arbitre, «selon la ressemblance» c'est qu'il lui est possible de lui ressembler en vertu⁵⁴.

Les théologiens orthodoxes de la néoplatonisme suivent fidèlement cette ligne et la remise en question par les réformateurs de la distinction de fond entre ces deux termes ne semble pas les toucher⁵⁵. Pour eux, cette distinction est importante, car elle leur permet de développer une approche relationnelle de la personne humaine. L'image de Dieu n'est pas détruite, même si obscurcie, et c'est elle qui permet à l'homme de désirer la communion avec son Créateur. Le développement de l'image dans la ressemblance est réalisé par l'acte de la communion. La ressemblance est assimilée ainsi à la communion parfaite avec Dieu, donc à la *théosis - déification*⁵⁶.

Cependant, la ressemblance n'est pas uniquement l'état final de la théosis, mais aussi tout le processus du développement de l'image dans la ressemblance⁵⁷. Autrement dit, la possibilité de progresser est donnée dans l'image même, tandis que la ressemblance représente à la fois *le voyage ininterrompu* et *l'état de gloire* auquel on est appelé. Bien évidemment, cette progression est supposée ne pas avoir de limites car c'est une progression en Dieu, personne infinie.

5. A l'image du Fils

En reprenant un thème fondamental de la tradition ancienne de l'Eglise, le Concile Vatican II souligne, dans son premier chapitre de la *Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps (Gaudium et Spes)*, que le mystère de

⁵⁴ Jean Damascène, *La foi orthodoxe*, II, ch. 12, trad., intr. et notes d'E. PONSUYE, Paris, 1966.

⁵⁵ Calvin, par exemple, ne voit pas de distinction entre image et ressemblance, la dernière n'étant d'après lui qu'une explication de l'image. Cf. *Institution de la religion chrétienne*, I, ch. 15, publiée par J.D. Benoît, Paris, 1957, p. 210.

⁵⁶ D. Staniloae, *Teologia Dogmatica Ortodoxă*, I, op. cit., pp. 272-273.

⁵⁷ *Ibidem*.

l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné: «Adam, le premier homme, était la figure de l'homme à venir, c'est-à-dire, du Christ Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui dévoile sa plus haute vocation. Il n'est donc nullement surprenant que les vérités ci-dessus mentionnées trouvent en lui leur source et atteignent en lui leur point culminant» (GS 22).

En effet, l'orientation christologique de l'anthropologie constitue le fil rouge de toute la pensée patristique. Elle prolonge la conviction générale du Nouveau Testament selon laquelle l'ordre de la création et celui du salut sont intimement liés. Le thème paulinien: *le Christ image de Dieu*, est relié avec le thème de la Genèse: *l'homme à l'image de Dieu*⁵⁸. A partir d'Irénée et d'Origène, les Pères ont opéré la distinction suivante: le Christ représente l'image de Dieu, et l'homme, l'image du Christ. Autrement dit, l'homme n'est pas à strictement parler image: il est à *l'image* (selon l'image) ou *image de l'Image*⁵⁹.

Cependant, les perspectives traditionnelles diffèrent quant à l'explication donnée à l'image de Dieu qui est le Fils. F. Ladaria en distingue deux: une qui considéra que l'image de Dieu c'est le Verbe préexistant, et l'autre qui reconnut cette image dans le Fils incarné. Ces différences entraînèrent des conséquences anthropologiques: tandis que pour les premiers (surtout les alexandrins⁶⁰), l'image de Dieu dans l'être humain ne fait référence qu'à son élément spirituel (l'âme), pour les autres (la tradition irénéenne⁶¹), l'homme a été créé à l'image

⁵⁸ «L'image de Dieu, c'est le Fils, à l'image duquel l'homme fut fait. Et c'est pourquoi, dans les derniers temps, le Fils est apparu, afin de rendre l'image semblable à lui-même», Cf. Irénée, *Démonstration de la prédication apostolique*, 22, coll. «Sources Chrétiennes» n° 406, intr. trad. et notes par A. Rousseau, Cerf, 1995, p. 115.

⁵⁹ P. Nellas, *op. cit.*, p. 17.

⁶⁰ Beaucoup de commentateurs ont vu dans cette interprétation l'influence de Philon.

⁶¹ Selon Irénée de Lyon, les mains du Père (le Fils et l'Esprit) ont façonné l'homme à l'image et à la ressemblance du Christ promis. Cf. A.G. Hamman, *L'homme image de Dieu*, *op. cit.*, p. 308.

du Verbe incarné, donc selon tout ce qu'il est, âme et corps, avec insistance particulière sur l'unité de l'être humain⁶².

Quoi qu'il en soit, la chose qui importe pour notre étude c'est que la doctrine de l'image de Dieu s'est développée théologiquement non pas *à priori* à partir de la doctrine de la création, mais *à posteriori*, à partir de la christologie telle qu'elle a été définie par Chalcédoine (vrai Dieu, vrai homme). C'est une méthode qui reconnaît «ce qui vient avant dans la lumière de ce qui vient après, et le commencement dans la perspective de l'accomplissement»⁶³.

En fait, c'est le «nouvel Adam» qui suscite l'intérêt pour le «premier». J. Moltmann disait que la véritable image de Dieu ne se trouve pas au commencement mais au terme de l'histoire entre Dieu et l'humanité⁶⁴. Cette considération prend aux yeux du théologien grec P. Nellas une signification capitale, car elle entraîne des conséquences fondamentales dans l'anthropologie: la *structure* christologique de l'homme; la *destination* christologique de l'homme; le Christ, *principe* de l'homme⁶⁵. Le Christ est l'Archétype d'après lequel il a été modelé et vers lequel il tend⁶⁶. Ou, comme l'a exprimé de façon succincte K. Ware dans l'introduction à l'édition anglaise du *Vivant divinisé* de Nellas, le Christ est *l'homme*, «le modèle à ce qui signifie pour nous l'être humain, le miroir dans lequel nous voyons refléter notre visage véritable. Toute théologie de la personne humaine

⁶² L.F. Ladaria, *Anthropologie chrétienne*, dans «Dictionnaire de théologie fondamentale», sous la dir. de R. Latourelle et R. Fisichella, Bellarmin/Cerf, 1992, p. 40.

⁶³ J. Moltmann, *Dieu dans la création*, *op. cit.*, pp. 278 et 290.

⁶⁴ *Cf. Ibidem*, p. 289.

⁶⁵ P. Nellas, «Théologie de l'image. Essai d'anthropologie orthodoxe», in revue *Contacts*, 25 (1973), pp. 262-268. En essayant d'analyser historiquement la ressemblance de l'homme avec Dieu, Moltmann développe lui aussi un triple point de vue: 1. comme détermination originelle de l'homme: *imago Dei*; 2. comme vocation messianique de l'homme: *imago Christi*; 3. comme glorification eschatologique des hommes: *gloria Dei est homo*. *Cf. J. Moltmann, op. cit.*, p. 278s.

⁶⁶ Puisque l'homme est image, «son être véritable n'est pas déterminé par la «matière» créée dont l'image est faite, et qui d'ailleurs a pris elle-même un caractère iconique, mais bien par son Archétype incrée. L'homme ne se ramène pas à son existence biologique. L'homme est compris ontologiquement par les Pères seulement comme être théologique; son ontologie est iconique». *Cf. Nellas, Le vivant divinisé, op. cit.*, p. 24.

doit être centrée en Christ (christocentrique) et ainsi l'anthropologie devient un aspect de la christologie⁶⁷. D'une manière analogue, Kierkegaard souligne que le Christ doit être perçu comme révélation non seulement de Dieu à l'homme, mais aussi de l'homme à l'homme: «Il dit: *ici vous voyez ce que doit être un être humain*»⁶⁸.

Selon cette compréhension christocentrique de l'être humain, être «à l'image» représente «un don, mais aussi un but», «une dot qui doit conduire au mariage», c'est-à-dire à la pleine communion appelée par la tradition orthodoxe: «christification»⁶⁹ ou «déification».

Tel est l'avis général des théologiens orthodoxes du XXe siècle. Le père Staniloaë, par exemple, dans sa dernière grande étude anthropologique⁷⁰, écrit que, par l'incarnation, le Christ a élevé l'image de Dieu dans l'homme à sa totale actualisation, c'est-à-dire à la pleine communion avec Dieu et les semblables⁷¹. Cela parce que la nature humaine est devenue la nature de l'hypostase du Fils de Dieu. Ainsi, le Christ confirme-t-il le mystère de la personne humaine, en se faisant le fondement intime de son éternité et de son mouvement sans fin⁷². Descendant vers les créatures, prenant leur forme, Dieu montre toute la valeur qu'il accorde à ce monde, il la manifeste par sa venue déificatrice. «L'homme dont le Christ prend le visage

⁶⁷ Kallistos WARE, *Foreword* à Panayiotis Nellas, *Deification in Christ*, St Vladimir's Seminary Press, New York, 1987, p. 13.

⁶⁸ S. Kierkegaard, *La maladie à la mort*, vol. I, p. 268 ; cité par J. Pelikan, *La tradition chrétienne V, (Doctrine chrétienne et culture moderne, depuis 1700)*, PUF, Paris, 1995, p. 209.

⁶⁹ Cf. P. Nellas, *op. cit.*, p. 97. On pourrait dire qu'il existe un certain consensus au niveau œcuménique à ce niveau. Moltmann affirme, par exemple, que la vocation messianique des hommes à la configuration avec Jésus les conduit dans l'histoire eschatologique de la nouvelle création : de la vocation à la justification, de la justification à la sanctification, de la sanctification à la glorification. Cf. J. Moltmann, *Dieu dans la création, op. cit.*, p. 292.

⁷⁰ «Omul si Dumnezeu», *op. cit.*

⁷¹ D. Staniloaë, *Teologia Dogmatica Ortodoxa*, I, *op. cit.*, p. 279.

⁷² *Idem*, «Omul si Dumnezeu», *op. cit.*, p. 294. «En assumant la nature humaine dans sa Personne, le Fils de Dieu lui assure l'éternité... sa Personne éternelle constitue le fondement même de la nature humaine». Cf. *Ibidem*, p. 286.

devient lui même visage du Christ, se constitue demeure du Christ; plus encore: il reflète le Christ, devient un Christ»⁷³.

Cependant, tout comme d'autres théologiens de son époque, Staniloaë construit son anthropologie christologique dans un contexte trinitaire. Son système anthropologique nous offre une image de l'homme centrée sur le Christ, l'homme parfait, mais en qui nous sommes enfants de Dieu le Père. La distinction patristique - *le Christ image / l'homme à l'image* - est assumée certes, mais dans le sens où l'homme est «l'image» du Verbe et de ce fait «à l'image» de Dieu le Père. Par son incarnation, le Christ nous a rendu accessible «la communion avec lui comme Dieu dans sa forme culminante, ou pour mieux dire avec toute la Trinité [...] Dans Jésus-Homme, en qui l'humain est arrivé à son accomplissement final, l'univers même a découvert pleinement son sens et son destin, celui d'être transparent à Dieu. Le Christ est la «lumière du monde», lumière qui éclaire le monde, lumière dans laquelle le monde s'éclaire»⁷⁴.

«Configurés à l'image du Fils» (Rm 8, 29), les hommes sont donc reçus dans la «Trinité ouverte», si on voulait emprunter l'expression de Moltmann. Les hommes en tant qu'*imago Christi* sont reçus «dans la filiation, et dans la fraternité du Christ le Père de Jésus Christ devient aussi leur Père. C'est par le Fils que par conséquent la Trinité divine s'ouvre à l'homme [...] Comme image de Dieu, les hommes sont l'image de toute la Trinité, en étant configurés à l'image du Fils: le Père crée, sauve et accomplit les hommes par l'Esprit dans l'image du Fils»⁷⁵. Cela signifie que l'homme est mis en relation avec la communion trinitaire et appelé à réaliser sur le plan humain une vie de communion «à l'image» de la communion trinitaire⁷⁶.

6. A l'image du Dieu trine

Contrairement aux explications psychologiques de la Trinité ébauchées par Augustin, l'Orient chrétien développe un autre modèle pour comprendre la ressemblance des hommes

⁷³ *Idem, Dieu est amour*, trad., préface et commentaire de Daniel Neeser, coll. «Perspective orthodoxe» n° 1, Labor et Fides, Genève, 1980, p. 43.

⁷⁴ *Idem, Teologia Dogmatica Ortodoxa*, vol. II, EIBMBOR, Bucharest, 1996, p. 23.

⁷⁵ J. Moltmann, *op. cit.*, p. 309.

⁷⁶ Cf. D. Staniloaë, *Teologia Dogmatica Ortodoxa*, I, *op. cit.*, p. 279.

avec Dieu. Il s'agit de la *théologie sociale de la Trinité* qui trouve ses accents spécifiques dans la théologie des Cappadociens.

Pour ces derniers, l'unité en Dieu repose dans la *koinonia* divine⁷⁷, dans la communion des personnes divines. Dieu est pensé ainsi comme communauté interpersonnelle. Dieu est social ou, comme le dit Zizioulas, «l'être de Dieu est un être relationnel»⁷⁸. Il est le mystère «de la parfaite unité des personnes distinctes»⁷⁹, la «structure de l'amour suprême»⁸⁰, un amour mutuel et partagé⁸¹. Car un Dieu unipersonnel «n'aurait pas en soi l'amour ou la communion éternelle dans laquelle il voudrait nous introduire nous aussi»⁸².

A cet égard, on croit que Jürgen Moltmann a raison de remarquer que la voie ouverte par l'évêque de Hippone en Occident tend au monothéisme en théologie et à l'individualisme en anthropologie, tandis que celle des Cappadociens trouve dans le concept de Dieu l'archétype de la véritable communauté humaine⁸³.

Cette doctrine sociale de la Trinité amène les théologiens orientaux à penser l'être humain comme un *être de communion*. Si les hommes sont créés à l'image de la Trinité, alors le contexte adéquat pour la juste compréhension de la personne humaine est la théologie trinitaire. Selon Staniloaë, nous devons voir la Trinité comme le fondement ultime et le but éternel de l'être humain qui existe et s'actualise dans des personnes par la communion⁸⁴. Et dans l'image de Dieu présente dans les hommes on voit «la reproduction du mystère trinitaire indicible, jusqu'au niveau de profondeur où l'homme est une énigme pour lui-même»⁸⁵, comme l'écrit Evdokimov.

⁷⁷ Cf. Basile le Grand, *Sur le Saint-Esprit*, coll. «Sources chrétiennes», n° 17-bis, Cerf, 1968, p. 194.

⁷⁸ J. Zizioulas, *L'Être ecclésial*, Genève, Labor et Fides, 1981, p. 22.

⁷⁹ D. Staniloaë, *op. cit.*, p. 195.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ K. Ware, *op. cit.*, p. 43.

⁸² D. Staniloaë, *op. cit.*, p. 198.

⁸³ Cf. J. Moltmann, *op. cit.*, p. 300.

⁸⁴ D. Staniloaë, «Omul si Dumnezeu», *op. cit.*, p. 232.

⁸⁵ P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 80. Les théologiens du XXe siècle, à la suite de Lossky, ont parlé d'un apophatisme anthropologique qui oriente vers le mystère de l'homme, identifié avec la présence de l'*imago Dei* dans l'homme.

Une des particularités de la théologie orthodoxe est qu'elle souligne que ce mystère de la personne humaine se révèle et s'actualise dans la communion. L'accent est donc mis sur la communion interpersonnelle, «image et participation à la communion trinitaire»⁸⁶. L'image de Dieu dans l'homme se révèle et se développe ainsi *dans et par la communion interpersonnelle*.

Par exemple, Staniloaë explique d'une manière similaire à Barth⁸⁷ que la création de l'être humain comme un couple reflète *le caractère communautaire de l'image*. Dieu Trinité «entre en conseil avec lui-même»⁸⁸ pour créer un être dialogique selon sa propre image⁸⁹. En développant l'idée de Barth de la nouveauté de l'existence personnelle de l'homme comme un vrai vis-à-vis⁹⁰, Staniloaë conçoit la personne comme «la réalité avec l'état le plus élevé de l'existence, car elle est consciente de son existence, de l'existence des personnes et des choses. Elle est ainsi, car elle *est*, comme *MOI*, comme *TOI* ou comme *LUI*, comme une conscience orientée vers une autre conscience... TOI et LUI signifie une réponse par rapport à MOI... Quand j'essaie de ne pas avoir les autres comme TOI ou LUI, j'amointris mon existence... Peut-être que dans un JE qui s'est habitué de ne pas avoir un TU, réside l'enfer, l'extrême diminution de l'existence»⁹¹.

Allant au-delà des énoncés du théologien allemand, Staniloaë affirme que ce n'est pas uniquement la différence et l'union des sexes qui relèvent de l'image, mais plus que cela: *la vie communautaire de l'homme. La personne et la communion*,

L'homme est mystère à ses propres yeux pour le père de Lubac: «Une doctrine chère aux Pères de l'Eglise est que l'homme est à l'image de Dieu non seulement par son intelligence, sa liberté, son immortalité, sa domination sur la nature, mais encore et surtout, en fin de compte, par ce qu'il y a d'incompréhensible au fond de lui». Henri de LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Aubier, Paris, 1965, p. 260.

⁸⁶ D. Staniloaë, *Teologia Dogmatica Ortodoxa*, I, *op. cit.*, p. 275.

⁸⁷ Voir K. Barth, *Dogmatique* 3,1, *op. cit.*, p. 211s.

⁸⁸ Luther, *Commentaire du livre de la Genèse*, *op. cit.*, p. 67.

⁸⁹ D. Staniloaë, «Omni si Dumnezeu», *op. cit.*, p. 202.

⁹⁰ Cf. K. Barth, *op. cit.*, pp. 196-197. Les choses créées en dehors de l'homme «ne constituent nullement un *tu* auquel Dieu pourrait s'adresser en tant que *je*, et elles ne peuvent pas connaître une telle relation. Mais, d'après le premier récit de la création, l'homme existe dès le début dans cette relation».

⁹¹ D. Staniloaë, *op. cit.*, p. 225.

voilà ce qui tient de l'image. A cet égard, il est suggestif de souligner que Jürgen Moltmann, en citant Staniloaë, affirme que le concept de communauté trinitaire n'est pas seulement en mesure de surmonter la solitude narcissique du moi, mais aussi l'égoïsme du couple de l'homme et de la femme⁹².

Dans cette perspective, l'homme est considéré par sa constitution même un être ouvert pour ses semblables et l'individualisme comme une conséquence de la chute. Et rien n'est plus nécessaire à la vie de la communion que le don de soi pour les autres. L'homme existe pour une autre personne et lui rend service, mais par là il s'enrichit lui-même. Cet échange dialogique continuuel entre les hommes représente en fait un enrichissement mutuel. Comme disait Schiller: «quand je hais, je suis privé de quelque chose; quand j'aime, je m'enrichis avec celui que j'aime»⁹³. A la fois personne et nature, l'homme «est caractérisé fondamentalement par le mystère de l'amour»⁹⁴, car Dieu, en nous rendant saints en Christ, «éternise nos personnes, en mettant en évidence leur valeur éternelle»⁹⁵. Il s'agit d'un dépassement de la logique individualiste cartésienne en mettant l'accent sur l'amour comme pouvoir de communion. «J'aime, donc je suis», disait aussi le patriarche Calliste de Constantinople (XIVe)⁹⁶.

En effet, tous ce qu'on vient d'exposer confirme l'hypothèse avancée au début de cette étude: les théologiens orthodoxes de la néopatristique reprennent la pensée des Pères grecs, et les outils philosophiques de leur époque leur permettent un approfondissement singulier à la fois de la théologie trinitaire et de l'anthropologie. Les concepts de *personne* et de *communion* sont mieux mis en relief et mieux saisis dans leur relation. Créé à l'image de Dieu trine, l'homme est de ce fait un *être de communion*, c'est-à-dire une *vraie personne*.

⁹² Cf. J. Moltmann, *op. cit.*, p. 287.

⁹³ Cité par D. Staniloaë, «Comuniune prin iubire» (Communion par amour), in revue *Ortodoxia*, n° 1/1963, p. 68.

⁹⁴ P. Nellas, *Le vivant divinisé*, *op. cit.*, p. 19.

⁹⁵ D. Staniloaë, *op. cit.*, p. 68.

⁹⁶ Cité par *Ibidem*.

6. Conclusions

Bien ancrés dans les philosophies existentialistes et personalistes de leur époque, les théologiens orthodoxes de la néopatristique veulent maintenir en même temps et d'une manière paradoxale les deux analogies apparemment antagonistes de l'*imago Dei*: celle substantialiste et celle relationnelle. Certes, l'image de Dieu comme possibilité et désir pour la communion est une qualité ontologique de l'homme. Cependant, l'unique raison d'existence de l'*imago Dei* dans l'homme est de rendre possible la communion avec son Créateur. L'homme, créé à l'image du Christ, est sujet de communion, car il est orienté vers les autres.

D'autre part, la conception orientale de la continuité nature-grâce les amène à penser la déification comme étant la réalisation totale de l'homme. *L'humanité de l'homme s'accomplit dans sa déification*. Transposé dans des catégories communionnelles, la personne humaine ne peut pas se réaliser en dehors de la communion avec son Créateur et avec les autres.

Mais le Créateur n'est pas une seule personne. Il est Trinité. Et la personne humaine est créée à l'image de cette Trinité consubstantielle et indivisible. C'est la vision trinitaire de l'homme, c'est-à-dire la personne en communion, développée d'une manière exemplaire par les théologiens orthodoxes du XXe siècle. En guise de conclusion, on préfère donner la parole encore une fois au père Dumitru Staniloaë qui faisait remarquer qu' «uniquement dans la Trinité comme unité parfaite de Personnes non confondues, le caractère de la personne est pleinement assuré. Une personne sans communion n'est pas une personne»⁹⁷.

⁹⁷ D. Staniloaë, *Le génie de l'Orthodoxie*, op. cit., p. 115.

Bibliography

1. BARTH K., Dogmatique, 3,1, La doctrine de la création, Labor et Fides, 1960.
2. BLONDEL M., L'Action, II, PUF, 1963.
3. DAMASCÈNE J., La foi orthodoxe, II, Paris, 1966.
4. DE LUBAC H., Surnaturel, Aubier, 1953.
5. DE LUBAC H., Le mystère du surnaturel, Aubier, Paris, 1965.
6. DE LYON Irénée, Contre les hérésies, V, 8, 2, in coll. «Sources Chrétiennes» n° 153, Cerf, 1969.
7. DE LYON Irénée, Démonstration de la prédication apostolique, 22, coll. «Sources Chrétiennes» n° 406, intr. trad. et notes par A. Rousseau, Cerf, 1995.
8. DE NYSSE Grégoire, De la création de l'homme, PG 44.
9. CLÉMENT O., Sources, Desclée, 2008.
10. DOUGLAS J. H., Etre image de Dieu, Le stewardship de l'humain dans la création, Cerf, 1998.
11. DUQUOC Ch., Introduction à la problématique théologique de l'anthropologie, in Humain à l'image de Dieu, travaux de 3e cycle en théologie systématique des Facultés de théologie des Universités romandes, 1985-1986, édité par Pierre Bühler, Labor et Fides, 1989; et «Homme/Image de Dieu», in Nouveau dictionnaire de théologie, sous la dir. de P. Eicher, Cerf, 1996.
12. EVDOKIMOV P., L'Orthodoxie, Desclée, Paris, 1979.
13. HAMMAN A.G., L'homme image de Dieu, Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles, Desclée, 1987.
14. LADARIA L.F., Anthropologie chrétienne, dans «Dictionnaire de théologie fondamentale», sous la dir. de R. Latourelle et R. Fisichella, Bellarmin/Cerf, 1992.
15. LE GRAND B., Sur le Saint-Esprit, coll. «Sources chrétiennes», n° 17-bis, Cerf, 1968.
16. LOSSKY Vl., Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient, coll. «Patrimoine - Christianisme», Cerf, Paris, 1990.
17. LUTHER, Commentaire du livre de la Genèse, ch. I, in «Œuvres», tome 17, Labor et Fides, 1975.
18. MOLTMANN J., Dieu dans la création, Cerf, 1988.
19. NELLAS P., Théologie de l'image. Essai d'anthropologie orthodoxe, in revue Contacts, 25, 1973.
20. PELIKAN J., La tradition chrétienne I, (L'émergence de la tradition catholique), PUF, 1994.
21. PELIKAN J., La tradition chrétienne IV, (La réforme de l'Eglise et du dogme), PUF, 1994.
22. PELIKAN J., La tradition chrétienne V, (Doctrines chrétienne et culture moderne, depuis 1700), PUF, Paris, 1995.
23. RAMSEY P., Basic Christian Ethics, New York, 1950.

24. ROGOBETE E., *Mystical Existentialism or Communitarian Participation? Vladimir Lossky and Dumitru Staniloaë*, in vol. Dumitru Staniloae, *Tradition and Modernity in Theology*, Lucian Turcescu (ed.), The Center for Romanian Studies, Iasi; Oxford; Palm Beach; Portland, 2002.
25. SESBOUÉ B., *Pour une théologie œcuménique*, coll. «Cogitatio Fidei» n° 160, Cerf, Paris, 1990.
26. SESBOUÉ B., *Le surnaturel chez Henri de Lubac*, in revue *Recherches de Science Religieuse*, 80, 1992.
27. STANILOAË D., *Teologia Dogmatica Ortodoxa (La théologie dogmatique orthodoxe)*, vol. I, EIBMBOR, Bucarest, 1996.
28. STANILOAË D., «Omul si Dumnezeu» (L'homme et Dieu), in vol. *Studii de teologie dogmatica*, Craiova, 1991.
29. STANILOAË D., *Le génie de l'Orthodoxie, avant-propos du Métropolitte Damaskinos, préface d'Olivier Clément*, trad. par Dan-Ilie Ciobotea, coll. «Théophanie», Desclée, Paris, 1985.
30. STANILOAË D., *Comuniune prin iubire (Communion par amour)*, in revue *Ortodoxia*, n° 1/1963.
31. THOMAS S., *Somme théologique*, 1, II, q. 113, Cerf, 1984.
32. WARE K., *La théologie orthodoxe au XXIe siècle*, in revue *Irénikon*, 77, 2004.
33. WARE K., *L'île au-delà du monde*, coll. «Sel de la Terre», Cerf, Paris, 2005.
34. WARE K., *Foreword à Panayiotis Nellas, Deification in Christ*, St Vladimir's Seminary Press, New York, 1987.
35. ZIZIOULAS J., *L'Être ecclésial*, Genève, Labor et Fides, 1981.