

Supplément au SOP n° 199, juin 1995

**“A L’IMAGE ET A LA RESSEMBLANCE”  
LE CARACTERE UNIQUE  
DE LA PERSONNE HUMAINE**

Communication de l'évêque KALLISTOS (Ware),  
auxiliaire du diocèse du patriarcat œcuménique  
en Grande-Bretagne et professeur à l'université  
d'Oxford, au 8e congrès de l'Association chrétienne  
orthodoxe de médecine, psychologie et religion

(Boston, Massachusetts, USA, 3-7 novembre 1993)

Texte original anglais. Traduction du SOP

Document 199.A

Le fils d'un de nos paroissiens orthodoxes d'Oxford regardait à la télévision une émission sur les espèces menacées. A la fin de cette émission, il resta silencieux, ce qui n'était pas son habitude. Finalement, il dit à sa mère, non sans une nuance d'angoisse dans la voix : "je suis quelqu'un d'important, hein ? Parce que, tu vois, je suis presque en voie de disparition; il ne reste qu'un seul moi".

Il exprimait ainsi une vérité cruciale portant sur l'essence même de la personne humaine. Chaque personne humaine est unique et irremplaçable. Il ne suffit pas de dire que, parmi les différentes variétés de créatures vivantes, l'homme occupe une place unique et exceptionnelle; il faut aussi souligner le caractère unique et irréductible - à l'intérieur même de l'espèce à laquelle il appartient - de chaque être humain. Nous ne sommes pas des jetons interchangeableables ou des logiciels d'ordinateurs : à l'intérieur de chacun d'entre nous, et nulle part ailleurs, se trouve un trésor plus précieux que tous les trésors. Avant même notre naissance, en effet, de toute éternité, Dieu le Créateur connaît à l'avance chacun d'entre nous dans sa spécificité : à chacun, Il voue un amour particulier, à chacun, Il assigne un plan différent; et en chacun Il discerne des potentialités qu'aucune autre personne, dans l'univers tout entier, ne pourrait exprimer et réaliser. Chacun a pour vocation de créer, par ses moyens propres et inimitables, quelque chose de beau.

### **La pierre blanche de l'Apocalypse**

Comme pour insister sur le caractère unique de chaque personne, les Ecritures affirment que Jésus-Christ donnera une pierre blanche à chacun de ceux qui vaincra, "et sur la pierre, sera gravé un nom nouveau que nul ne connaît si ce n'est celui qui le reçoit" (Ap 2,17). Pour "les siècles des siècles", continue d'exister, en chaque personne, un mystère caché, un secret connu seulement de cette personne et de Dieu. Le prince Vladimir Monomaque de Kiev, soulignant l'inépuisable diversité des visages humains, s'exclame : "De quelle diversité d'images se parent les visages humains ! Même si nous réunissions chaque homme et chaque femme du monde entier, il n'en est pas un qui aurait une image identique; car chacun a, selon la sagesse de Dieu, sa propre image"(1). Chaque personne humaine est une espèce menacée, "il n'y a qu'un seul moi; sur toute la terre, il n'y a personne d'autre exactement comme moi".

De ce caractère unique de chaque être humain, il résulte que chacun a une valeur inestimable. C'est pourquoi Abba Zosime, un reclus qui vivait en Palestine au VIe siècle, affirme : "Le salut d'une personne faite à l'image divine est plus précieuse à Dieu que dix mille mondes et tout ce qu'ils contiennent"(2). Non par arrogance mais par simple réalisme, il convient de ranimer en nous cet émerveillement face au mystère inépuisable de notre propre condition de personne. "Je Te louerai, car je suis une vraie merveille, Tes oeuvres sont prodigieuses" (Ps 138/139, 14).

Cependant, comment se fait-il que nous soyons ainsi uniques, inimitables et irremplaçables ? Qu'est-ce donc qui nous rend différents à la fois des êtres vivants qui nous entourent, et les uns des autres ? En quoi consistent la signification et la valeur particulière de chaque personne humaine ? Méditant sur les réponses à apporter à ces questions, les chrétiens orthodoxes devraient prêter l'oreille aux nombreuses voix discordantes qui se font entendre dans notre monde moderne - ou post-moderne. Nous autres, orthodoxes, devons examiner, avec une rigueur et une humilité qui nous ont, jusqu'à présent, fait défaut, les travaux et les intuitions propres à la médecine, à la psychologie et à la sociologie contemporaines. Les théologiens font souvent preuve d'une confiance en eux et d'une naïveté surprenantes face aux prétendues "découvertes" de la science. De plus, quand nous écoutons les autres, notre attitude doit témoigner d'une ouverture qui ne saurait, cependant, se transformer en une abdication. N'oublions pas ce qu'en tant que chrétiens, nous avons une vocation toute particulière à affirmer. Héritiers de la tradition vivante des Pères, nous avons nos propres projets, et, en aucun cas, la société séculière, où nous vivons, ne doit leur substituer les siens.

### **La personne humaine, une icône de Dieu**

Qu'est-ce donc qui distingue la vision chrétienne de ce qu'est la personne humaine, de celle du monde séculier ? Abba Zosime nous fournit la réponse : "le salut d'une personne *faite à l'image divine* ...". En tant que chrétiens, nous partons du principe que la personne humaine est une icône de Dieu, une expression finie de l'infinité auto-exprimée de Dieu : "Alors Dieu dit : 'Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance'" (Gen 1, 26). Tel est le fondement, l'axe de toute l'anthropologie chrétienne orthodoxe. Dieu, pour nous, se situe dans le for le plus intérieur de notre existence. Les êtres humains, séparés de l'Être divin, perdent leur raison d'être; car c'est l'élément divin en nous, qui fonde notre humanité.

Il nous est, cependant, difficile d'aller au-delà sans circonspection. Comme le dit saint Epiphane de Salamine (vers 403) : "La tradition déclare que chaque être humain est à l'image de Dieu; mais elle ne définit pas exactement en quoi consiste cette image"(3). Sur cette question, comme sur bien d'autres problèmes d'anthropologie, il n'existe pas de véritable consensus parmi les Pères. Dans la tradition dogmatique de l'Eglise, c'est-à-dire dans les décrets doctrinaux des sept conciles oecuméniques, ainsi que dans ceux des synodes locaux ultérieurs reçus par la totalité de l'Eglise orthodoxe - tels les conciles palamites qui se tinrent à Constantinople durant les années 1341-51 -, nulle part, pour ainsi dire, il n'est dit explicitement ce qu'est une personne. Le credo parle de la résurrection des morts au dernier jour, préservant l'unité fondamentale de la personne humaine, qui réunit l'âme et le corps ; mais c'est tout. Comme le fait remarquer saint Grégoire Palamas (1296-1359), la Tradition ne tranche pas la question du mode d'union de l'âme avec le corps, ni celle du siège de l'intellect (*nous* ) dans la tête ou dans le coeur, ou encore celle du lieu où réside l'imagination ou la mémoire(4). Pour le père Jean Meyendorff, "il n'y a pas de dogmes en matière de physiologie"(5). De même, il n'existe pas de dogme qui définisse ce qu'est précisément l'image divine.

Par conséquent, nous autres orthodoxes, devons nous garder d'élargir le champ du

dogme au-delà de ses propres limites; rejetons la tentation de rendre, en l'occurrence, la tradition plus péremptoire et plus monolithique qu'elle ne l'est en réalité. Le *fait* que nous soyons à l'image de Dieu ne souffre aucune contestation ; mais le *mécanisme* par lequel nous sommes à l'image de Dieu, et *ce en quoi* consiste cette image, ne s'imposent pas comme des évidences. Ne simplifions pas à l'excès le point de vue patristique, car, en vérité, les Pères ne nous offrent pas une doctrine unique et systématique de la personne humaine : ils se bornent à nous conduire, de différentes manières, vers le mystère persistant de ce qu'est, dans son essence, la personne. A l'intérieur de l'héritage patristique, il y a place pour des conceptions contrastées et complémentaires, sources de créativité.

### **Un renversement de perspective**

Revenons donc, avec la prudence nécessaire, à notre question centrale. Qu'entend-on par "image de Dieu" ? Quelles sont ses limites ? Qu'est-ce qui en fait partie, et qu'est-ce qui en est exclu ?

Le fait que les personnes humaines soient créées à l'image de Dieu, signifie d'abord et avant tout, une orientation, une direction, une relation.

Cette orientation est, en premier lieu, verticale; il s'agit d'une relation avec Dieu. Si nous sommes à l'image de Dieu, cela veut dire que la personne, dans son essence, ne peut être définie ni comprise par elle-même, comme une entité autonome et confinée dans ses propres limites. La signification de mon "je" ne se trouve pas exclusivement en moi-même : c'est seulement lorsque je me place dans la perspective d'une relation avec Dieu, que ma condition de personne acquiert son sens authentique ; sans Dieu, je suis inintelligible.

Il en découle que nous ne saurions chercher à décrire la personne humaine en elle-même, pour ensuite considérer, en guise d'appendice, sa relation avec Dieu. Au contraire, une personne humaine sans Dieu n'est pas normale mais anormale : cette personne sort alors de l'humanité pour tomber dans la sous-humanité. Etre créé à l'image signifie que nous sommes créés dans un état de familiarité et de communion avec Dieu. Si nous répudions cette familiarité et cette communion, nous renions notre moi véritable. En revendiquant notre humanité, nous revendiquons aussi Dieu; en reniant Dieu, nous renions aussi notre humanité. En ce sens, il ne saurait y avoir d'humanisme sans théisme. Je me souviens d'une conférence, faite à Oxford, il y a bien des années, par le père Sophrony (1896-1993), le disciple de saint Silouane de l'Athos. Un membre de l'assistance lui demanda : "Dites-moi, père, qu'est-ce que Dieu ? - "Dites-moi, répondit le père Sophrony,"qu'est-ce que l'homme ?"

### **Refléter sur terre l'esprit de la communion trinitaire**

Telle est la dimension verticale de notre condition de personne. Notre création "à l'image" signifie que pour être humain, il faut être en relation avec Dieu. Séparé de Dieu, je ne saurais me comprendre moi-même. Cela dit, cette orientation verticale, tournée vers Dieu, suppose aussi, et à sa suite, une orientation horizontale : pour être

humain, il faut également être en relation avec nos frères humains. En effet, le Dieu à l'image duquel nous avons été faits est le Dieu de la Sainte Trinité; par conséquent, l'image divine en chacun de nous est une icône trinitaire. Le Dieu qui est l'essence même de ma condition de personne, et sans lequel je ne saurais être un homme véritable, est un Dieu d'amour mutuel : non une simple monade, non une personne s'aimant elle-même de façon exclusive, mais trois personnes - le Père, le Fils et le Saint Esprit - s'aimant les uns les autres dans une relation réciproque. Comme le souligne fort justement le métropolite Jean (Zizioulas) de Pergame, "l'être de Dieu est un être relationnel : sans le concept de communion, on ne saurait parler de l'être de Dieu"(6).

Si tout ceci est vrai de Dieu; alors cela est également vrai des personnes humaines formées à l'image de Dieu. Nous autres humains sommes appelés à reproduire sur terre la *perichoresis* ou échange d'amour mutuel qui unit, au ciel, les trois membres de la Sainte Trinité. L'unité de la Trinité, faut-il le dire, est unique ; et aucune personne humaine ne peut se fondre avec les autres, et faire sa demeure en eux aussi étroitement et au même degré que les trois personnes divines entre elles. Cependant, toutes choses restant égales, et la distinction de l'humain et du divin étant bien établie, l'on peut légitimement parler d'une analogie entre ces deux niveaux : "Que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, qu'ils soient un en nous eux aussi" (Jn 17, 21). Le père Basile de Stavronikita souligne, avec raison, que ce "comme" trinitaire est vital pour notre salut, "c'est la seule chose dont nous ayons besoin"(7).

Pour être véritablement des personnes humaines "à l'image", il nous faut refléter sur terre ce que le professeur Christos Yannaras appelle "l'éthos de la communion trinitaire"(8). Si l'être divin est "un être relationnel", alors pareillement l'être humain est relationnel; et s'il est impossible de parler de l'être de Dieu "sans le concept de communion", alors ce même concept de *koinonia* s'applique aussi, et de manière essentielle, à tout notre discours sur l'humanité. Dieu est solidarité, échange, don mutuel; telle est également, dans son essence, la personne humaine. Ayant été faits à l'image du Dieu Trois fois Un, aucun d'entre nous ne peut parvenir au plein accomplissement de sa personne dans l'isolement. Notre foi en Dieu en tant que Trinité signifie que pour qu'il y ait une véritable personne, il en faut au moins *deux* , ou mieux encore, au moins *trois* , chacune communiquant avec les autres. Puisqu'en tant que chrétien orthodoxe, je crois en un Dieu qui est Trinité, *j'ai besoin de toi pour être moi-même*. Il m'est impossible de me connaître moi-même en dehors de ma relation avec toi; car je ne suis véritablement une personne que si, à la ressemblance du Dieu trinitaire, j'aime les autres, et qu'en retour, j'en suis aimé. Etre une personne est forcément quelque chose d'interpersonnel : il ne saurait y avoir de "je" sans un "tu"(9).

### **L'être humain en tant que visage**

*Cogito ergo sum* , affirmait René Descartes, "je pense donc je suis". Cela n'exprime qu'une petite partie de la vérité; il est vital de dire également *Amo ergo sum* , "j'aime donc je suis", ainsi que *Amor ergo sum* , "je suis aimé donc je suis".

Comme le dit le grand théologien roumain, le père Dumitru Staniloaë (1903-1993) : "Tant que je ne suis pas aimé, je suis incompréhensible"(10).

Le fait, pour nous, d'être des personnes n'est pas, à cet égard, étranger à la manière dont nous utilisons nos mains et nos yeux. Le poing fermé - replié sur lui-même, exprimant le défi, la confrontation avec les autres, voire leur exclusion et une menace contre eux - constitue une négation de ce qu'est, en vérité, la personne. Par contre, la main tendue pour serrer celle de l'autre; les mains et les bras ouverts pour étreindre l'autre; les doigts de deux personnes s'efforçant de se toucher, comme sur la fresque de Michel-Ange, à la chapelle Sixtine, montrant Dieu en train de créer Adam - telles sont nos raisons d'être en tant que personnes. Même chose pour les yeux : je ne deviens une personne véritable que lorsque je croise ton regard, afin que ton regard croise le mien et que nous nous regardions, l'un l'autre, dans les yeux.

Un certain nombre de penseurs modernes, orthodoxes et non-orthodoxes, ont insisté sur le caractère interpersonnel de notre humanité, en distinguant l'*individu* de la *personne* (11). La différence est particulièrement nette en grec. *Atomon*, l'individu, dénote l'être humain en tant qu'unité - tourné vers l'intérieur, confiné dans ses propres limites, isolé, simple numéro dans une enquête de recensement. *Prosopon*, la personne dénote l'être humain en tant que visage - tourné vers l'extérieur, en relation avec d'autres, s'investissant en eux. Là où *atomon* signifie une séparation, *prosopon* signifie une communion. L'individu, c'est l'être humain en tant que concurrent; la personne, c'est l'être humain en tant que co-opérateur. Toute notre vie sur terre tend à nous faire progresser de l'individu vers la personne; et c'est précisément la communion, à la ressemblance de la Trinité, qui distingue la seconde du premier.

### **La vieille femme et l'oignon**

L'individu est celui qui dit "je", "moi", "le mien"; là où la personne dira "nous", "notre", "le nôtre" ou "tu". En ce sens, la prière du Seigneur est véritablement une prière personnelle : elle dit "nous" six fois, "notre" trois fois, "toi" ou "le tien" quatre fois; mais jamais elle n'utilise "je", "moi" ni "le mien". Il est une histoire qui a toujours hanté mon imagination, depuis mon enfance : celle de la vieille femme et de l'oignon, que raconte Dostoïevsky, dans *Les frères Karamazov*. Rappelez-vous : son ange gardien essayait de tirer la vieille femme hors du lac de feu, grâce à l'oignon qu'elle avait jadis donné à un mendiant. Quand la foule des autres personnes, baignant dans le lac, se rassembla autour d'elle, dans l'espoir de pouvoir s'échapper elles aussi, elle s'exclama avec indignation : "laissez-moi partir, c'est moi qu'on est en train de tirer hors du lac, pas vous. C'est mon oignon, pas le vôtre !". Bien entendu, l'oignon se rompit, et elle retomba dans le feu; car, en rechignant à partager, en refusant de dire "c'est *notre* oignon", elle reniait ainsi sa qualité de personne.

L'enfer, qui n'est autre que le contraire le plus absolu de la Sainte Trinité, consiste précisément en une perte radicale de toute communion personnelle. Comme l'exprime T.S.Eliot - à l'opposé de Sartre - dans *Le cocktail* :

"Qu'est-ce que l'enfer ?  
 L'enfer, c'est soi-même,  
 L'enfer est solitude, les autres figures qui s'y projettent  
 N'étant que pures fantasmagories."

La même idée est reprise par l'un des textes fondamentaux du monachisme orthodoxe, le *Gerontikon* ou *Apophtegmes des Pères du désert*. Quand saint Macaire l'Égyptien demande au crâne d'un prêtre païen de quelle sorte de tourments souffrent les condamnés aux peines de l'enfer, celui-ci répond : "Nous ne pouvons pas nous regarder face-à-face; car nous sommes tous attachés dos contre dos. "Mais, ajoute-il, lorsque vous priez pour nous, chacun d'entre nous peut voir un petit peu le visage de l'autre"(12).

Dans le monde déshumanisé d'aujourd'hui, dans lequel, nous sommes, par avance, en enfer, faute de ne plus regarder, au sens fort du terme, le visage de l'autre; l'une des tâches les plus importantes qui nous incombent, à nous autres chrétiens, consiste à réaffirmer la valeur suprême de la communion personnelle. Nous devons empêcher les machines de dominer, comme c'est le cas dans l'anecdote du psychiatre et de son nouveau patient. "Il m'est plus facile de me concentrer, dit le psychiatre à leur première rencontre, en ne vous faisant pas face". Par conséquent, je vais m'asseoir là-bas, dans le coin, derrière un rideau, pendant que vous vous allongerez sur le canapé, pour me raconter votre histoire." Au bout d'un certain temps, le patient eut des doutes; en effet, tout restait curieusement calme derrière le rideau. Il traversa la pièce sur la pointe des pieds, et vit la confirmation de ses pressentiments : derrière le rideau, se trouvait une chaise, et sur la chaise, point de psychiatre, mais seulement un magnétophone ! C'est à bon droit que le patient fut troublé; car il avait déjà raconté son histoire maintes fois et à différents psychiatres, et il avait tout enregistré sur bande magnétique. Il sortit donc un magnétophone de sa sacoche, le posa sur le canapé et l'enclencha. Il descendit ensuite l'escalier, sortit et traversa la rue pour rentrer dans un café. Il trouva, à l'intérieur, le psychiatre en train de boire un café ; le patient s'en commanda alors une tasse et s'assit à la même table que son médecin. "Enfin, protesta le psychiatre, vous n'êtes pas censé être ici. Vous devriez être là-haut, sur le canapé, en train de raconter votre histoire. — Ne vous inquiétez pas, répondit le patient, mon magnétophone parle à votre magnétophone".

En tant que chrétiens, il nous faut insister ici sur la nécessité vitale d'une rencontre personnelle immédiate : non pas de machine à machine, mais face à face, de personne à personne, de *prosopon* à *prosopon*, selon le modèle du Dieu trinitaire.

### **Un processus de développement ouvert et indéfini**

Tel est donc le sens premier et fondamental de notre condition de personne créée à l'image et à la ressemblance de la Sainte Trinité : exister en relation - à la fois verticale et horizontale - avec Dieu aussi bien qu'avec les autres. Cependant il y a autre chose : être à l'image signifie également un mouvement, une progression, une exploration continue, un voyage qui ne s'arrête jamais. Nous sommes ici à la jonction de la théologie patristique et de la psychologie contemporaine. De fait, la psychologie, à

l'instar de la théologie, considère l'état de personne, non comme quelque chose de fixe et de statique, mais comme un processus de développement ouvert et indéfini.

La théologie orthodoxe exprime cette dynamique, fondatrice de la personne, par une distinction entre l'*image* et la *ressemblance* de Dieu. Quand ces deux substantifs furent utilisés, pour la première fois, dans Gen 1, 26, - "...à notre image, selon notre ressemblance" -, il est douteux que l'intention de l'auteur du texte original hébreu ait été de créer un effet de contraste : le redoublement d'un motif stylistique illustre simplement un souci de parallélisme, qui se retrouve fréquemment dans l'Ancien Testament. Toutefois, la Septante grecque introduisit la conjonction "et" entre les deux termes : "selon notre image (*eikon*) et selon (notre) ressemblance (*homoiosis*)". Aurait-on voulu, par là, opposer les deux mots ? Il est révélateur qu'*homoiosis* n'est utilisé, dans ce passage, qu'en référence à l'humanité d'avant la chute; alors que, plus loin, pour désigner la condition humaine d'après la chute, les LXX ne se servent plus que de l'image (Gen 5,1 ; 9,6). En déduire que l'image serait quelque chose que l'humanité déchue aurait conservé, alors que la ressemblance désignerait l'état glorieux - originel et ultime - de la personne humaine telle que conçue par Dieu...C'est possible, mais rien n'est moins sûr : nul ne sait quel était le dessein des traducteurs de la Septante.

Saint Irénée de Lyon (vers 200) fut le premier, parmi les Pères grecs, à faire une nette différence entre image et ressemblance. Selon lui, l'être humain "parfait" est tout à la fois à l'image et à la ressemblance de Dieu, alors que l'être humain "imparfait" n'a que l'image et non la ressemblance(13). Saint Clément d'Alexandrie (mort vers 215) reprit cette distinction. Pour lui, la ressemblance appartient au futur plutôt qu'au passé : "Certains auteurs ont compris que les hommes recevaient ce qui est 'selon l'image', dès leur création, et qu'ils étaient dans l'attente de recevoir ce qui est 'selon la ressemblance', à l'avenir, quand ils auraient atteint la perfection"(14). De même, pour Origène (mort en 254), il s'agit là d'un espoir eschatologique : "Les hommes ont reçu l'honneur de l'image à leur première création; mais la plénitude de la perfection, la ressemblance avec Dieu, ne leur sera conférée qu'à la consommation de toutes choses"(15).

De nombreux auteurs postérieurs continuèrent dans la même veine, notamment saint Diadoque de Photicée, au Vème siècle, St. Maxime le Confesseur, au VIIe siècle et saint Jean Damascène au VIIIe siècle. D'autres Pères, par contre, tels saint Grégoire de Nazianze, Théodoret de Cyr, saint Athanase d'Alexandrie, ou saint Syméon le Nouveau Théologien, ne se sont pas ou très peu servis de cette distinction. Il en est même certains, comme saint Cyrille d'Alexandrie en Orient, et saint Augustin, en Occident, qui dénie aux deux termes toute différence essentielle. Ici, comme ailleurs, il faut tenir compte de la grande variété des conceptions patristiques de ce qu'est la personne.

Saint Maxime le Confesseur résume succinctement les enseignements de ceux des Pères qui distinguent entre image et ressemblance : "Toute nature intelligente est à l'image de Dieu ; mais seuls les justes et les sages sont à sa ressemblance"(16). L'image désigne l'essence de notre humanité, le don conféré à chacun d'entre nous du simple fait que nous sommes des êtres humains ; même si cette image est obscurcie, elle n'est jamais entièrement perdue. La ressemblance, en revanche, n'est atteinte que

par les saints qui sont parvenus à la plénitude de la *theosis* (déification). L'image est à la ressemblance ce que le point de départ est au point d'arrivée, ou ce que la puissance est à l'acte.

### Une vue dynamique de la personne

Interprétée de la sorte, la doctrine de l'image suppose une vue intensément dynamique de ce qu'est une personne. Chaque être humain est un pèlerin voyageant perpétuellement sur le chemin qui va de l'image à la ressemblance. *Homo viator* : pour être humain, il faut voyager, il faut bouger. Pour être une personne, il faut découvrir sans relâche, passer par de nouveaux commencements, s'auto-transcender continuellement (17). Saint Irénée souligne cette dynamique fondatrice de la personne en suggérant qu'à sa première création, l'homme ne possédait pas la plénitude de sa perfection, mais se trouvait seulement dans un état de simplicité et d'innocence. Adam, dit-il, "était petit, car ce n'était qu'un enfant ; et il était nécessaire qu'il grandît, pour parvenir à sa perfection"(18). Saint Théophile d'Antioche (fin du II<sup>e</sup> siècle) exprime des idées similaires : Adam était un "enfant", "simple et innocent"; à l'origine, il avait été créé "dans un état intermédiaire, ni entièrement mortel, ni entièrement immortel, mais capable d'être les deux", il lui avait été donné par Dieu "une occasion de progresser, de telle sorte qu'ayant grandi et mûri, et ayant, de plus, été fait Dieu, il puisse, par là-même, s'élever vers le ciel"(19). Dans cette perspective, la chute ne doit pas être comprise comme la déchéance volontaire d'une gloire et d'une sagesse dont la hauteur dépasse l'imagination, mais bien plutôt, et de façon plus charitable, comme une incapacité à croître de la bonne manière.

Pour saint Irénée, en effet, comme pour saint Grégoire de Nysse (mort vers 395) et saint Maxime le Confesseur, il n'y a pas de limite à ce voyage spirituel auquel l'humanité est conviée: il est sans fin, car il dépasse la vie présente et se prolonge dans l'éternité. Même dans le siècle à venir, nous ne cesserons jamais de croître. "Oubliant le chemin parcouru, et tout tendu en avant, je m'élance vers le but", dit saint Paul (Phil 3,13). Selon saint Grégoire de Nysse, cette "tension en avant" (*epektasis*), continue même au ciel. Dans un subtil paradoxe, il soutient, dans *La vie de Moïse*, que l'essence de la perfection consiste en ceci que nous ne devenons jamais parfaits, mais que nous progressons indéfiniment "de gloire en gloire" (2 Cor 3,18), sans jamais parvenir à un lieu de repos. Dans la perspective de saint Grégoire, chaque confinement suppose un au-delà, chaque limite pré-suppose sa propre transcendance d'elle-même(20). Selon Jean Daniélou, "chaque fin n'est qu'un commencement, et chaque arrivée n'est qu'un nouveau départ"(21). L'histoire, a-t-on dit, n'est pas un cercle clos sur lui-même, mais une ligne ascendante; même chose pour l'éternité : ce n'est pas un cercle clos, mais une spirale ascendante; et cette spirale ascendante est infinie. Dieu est inépuisable, comme sont inépuisables les facultés en puissance qui fondent notre condition de personne à l'image divine.

Telles sont quelques unes des conséquences qui découlent de la distinction entre image et ressemblance. De toute éternité, la personne, dans son essence, continue d'être le signe de possibilités non encore actuelles. L'image divine, qui fait de nous des hommes véritables, n'est pas fermée, confinée à l'intérieur de frontières intangibles :

elle signifie, au contraire, l'ouverture à un futur inconnu, un appel constamment renouvelé, une vocation que l'on n'a jamais fini d'explorer.

### **L'homme, un animal eucharistique**

L'animal humain, dit Heidegger, est un animal qui pense. Bien qu'une telle affirmation ne saurait résumer ce qu'est, dans son essence, la personne humaine, elle recèle néanmoins, une part importante de vérité. Pour la tradition patristique grecque, l'image divine en nous signifie, entre autres choses, notre conscience de nous-mêmes, notre capacité de raisonnement, d'introspection et d'intuition, ainsi que notre conscience et notre sens de Dieu et du mal. Le Christ, le Créateur, est *Logos* et *Sophia*, le principe de cohérence, d'ordre et de sens à l'intérieur de l'univers. L'image de Dieu, en nous autres humains, signifie que, pareillement, nous sommes *logos* et *sophia*, que nous sommes capables de penser, de parler et d'agir de manière sensée et cohérente.

En tant qu'êtres humains à l'image divine, nous ne nous contentons pas de vivre dans le monde en suivant nos instincts; au contraire, nous réfléchissons, et, en vertu de cette capacité de réflexion, nous refaçons le monde, nous le remodelons, en lui conférant un sens nouveau, en donnant à la création une voix, et en faisant de cette voix, désormais audible, une louange de Dieu. "Ce qui est à Toi, le tenant de Toi, nous te l'offrons, en tout et pour tout" : consciemment et par un choix délibéré, nous sommes capables d'offrir le monde en retour à Dieu en action de grâce; et dans cette action de grâce, nous devenons nous-mêmes. Tout ceci, les animaux ne le font que par instinct, spontanément, et sans conscience d'eux-mêmes.

La conscience de soi qui nous est ainsi conférée par l'image divine, permet à chacun d'entre nous d'être quelqu'un qui offre, un prêtre de la création, un liturge cosmique. L'animal humain, en tant qu'animal qui pense, est fondamentalement un animal eucharistique. Sans cette attitude d'offrande joyeuse, sans cette gratitude et cette action de grâce, je ne saurais être véritablement une personne. J'ai suggéré plus haut que l'emblème de notre condition de personne véritable n'était pas le poing fermé, mais la main ouverte. Pouvons l'analogie plus loin. Dans l'abside des églises orthodoxes, il y a souvent la figure de la Mère de Dieu *orans* ou *Platytera*, avec ses mains ouvertes, les paumes tournées vers le haut, vers le ciel. Cette icône de la Theotokos exprime précisément ce qu'est fondamentalement notre humanité. C'est seulement lorsque nous ouvrons les mains et que nous les levons vers le ciel en action de grâce, c'est seulement là que nous devenons de véritables personnes à l'image de Dieu.

### **Conscience de soi et inconscient**

Notre insistance sur la conscience de soi ne doit pas s'interpréter négativement ou d'une manière étroite - et erronée. Tout d'abord, il ne faut pas en conclure que l'image divine n'inclut que le moi conscient et exclut l'inconscient. Au contraire, en tant que personnes à l'image divine, nous sommes reliés à Dieu, non seulement par les sentiments et les émotions dont nous sommes conscients, mais aussi par les couches

profondes de notre moi intérieur, qui échappent à la vigilance de notre esprit conscient et pensant. Dieu nous parle plus particulièrement par les rêves, comme le montrent souvent les Ecritures. Il y a dans la tradition patristique, notamment dans les écrits d'Evagre le Pontique (mort vers 399), une discussion savante sur l'interprétation des rêves, que les psychologues orthodoxes contemporains pourraient lire avec profit. L'inconscient, par conséquent, ne doit, en aucun cas, être exclu du champ de l'image divine.

En second lieu, l'accent que nous mettons sur la conscience de soi et donc, par là-même sur l'esprit conscient ne doit, en aucun cas, laisser supposer que l'image divine serait étrangère au corps. Il est vrai que nombre de penseurs chrétiens, grecs, latins, et syriaques, ont affirmé que l'image divine se trouve dans l'âme et non dans le corps. Origène en est un exemple (22). Il y a, à cela, diverses raisons. Dans certains cas, les auteurs en question ont été fortement influencés par le dualisme platonicien, qui ne rend pas compte de l'interdépendance de l'âme et du corps. De même, les Pères devaient combattre une vision crûment anthropomorphique de la divinité. En disant, de façon irréfléchie, que le corps humain est à l'image de Dieu, les fidèles sans instruction auraient pu croire que Dieu avait un corps physique comme nous, et ressemblait littéralement à un vieil homme dans le ciel.

### **L'image divine inclut la totalité de l'être humain**

Toutefois, il existe également de nombreux auteurs patristiques - une minorité, certes, mais une minorité significative - qui abordent la personne de manière globale, soulignant le fait que l'image divine inclut la totalité de l'être humain, corps, âme, et esprit. C'est le cas, en particulier, de saint Irénée, qui écrit : "La personne humaine fut créée par les mains du Père, c'est-à-dire le Fils et l'Esprit, à la ressemblance de Dieu. Ainsi fut créée la *personne*, et non simplement une *partie* de la personne. Certes, l'âme et l'esprit sont, à n'en pas douter, une partie de la personne; mais ils ne sont pas la personne en tant que telle : la personne complète n'est autre que l'interpénétration et l'union de l'âme qui reçoit l'esprit (ou souffle) du Père, avec la chair (ou nature physique) qui a été façonnée à l'image de Dieu"(23). Saint Irénée reste, à cet égard, fidèle à la conception hébraïque et biblique qui voit dans l'être humain un tout unifié. Cette attitude n'est pas si différente de celle de C.G.Jung, lorsqu'il écrit que "l'esprit est le corps vivant, vu de l'intérieur, le corps est la manifestation extérieure de l'esprit vivant - les deux ne constituant qu'une réalité unique"(24).

A la fin de l'époque byzantine, Michel Choniates (mort en 1217) fait exactement la même démonstration que saint Irénée : " Le terme "*être humain*", s'applique, non à l'âme seule, ou au corps seul, mais bien aux deux ensemble; c'est en se référant aux deux ensemble que Dieu dit avoir créé la personne humaine à son image"(25). Poussant à son terme les conséquences de ce point de vue global, saint Grégoire Palamas affirme que c'est la personne dans son ensemble, corps, âme et esprit, qui participe à la vision de la lumière divine; les énergies divines transfigurant non seulement notre moi intérieur, mais aussi notre corporalité.

## **L'éros physique, un paradigme de notre amour de Dieu**

Si l'on donne à l'image ce sens inclusif, doit-on en conclure que sont aussi comprises, dans son champ, les passions humaines, et notamment notre *eros* humain ? En quel sens, par ailleurs, la distinction entre hommes et femmes, s'applique-t-elle à l'image (cf. Gen 1,27) ? Ce sont là des questions complexes que je n'ai pas le temps de traiter ici, et sur lesquelles les auteurs grecs chrétiens ne sont pas entièrement d'accord. Alors que nombre d'entre eux, tels Clément d'Alexandrie ou Evagre le Pontique, ont une conception négative des passions - héritée du stoïcisme - qui les condamne comme perversion pécheresse de la personne humaine, d'autres penseurs adoptent un point de vue aristotélicien plus neutre : les passions sont des impulsions implantées dans notre nature par Dieu. Suceptibles d'être mal utilisées, elles sont aussi capables d'être employées pour la gloire de Dieu.

Un moine, comme Abba Isaïe (mort vers 491) soutient que la colère, par exemple, peut servir, de manière positive, à lutter contre les démons, que la jalousie peut se transformer en zèle, et même que de l'orgueil l'on peut faire un bon usage, s'il nous conduit à affirmer notre valeur et notre sens aux yeux de Dieu, lorsque nous sommes assaillis par la haine et le désespoir(26). Pour saint Jean Climaque (VIIe siècle), l'*eros* physique est le véritable "paradigme" de notre amour de Dieu(27). Saint Maxime le Confesseur se réfère à "la passion bénie du saint amour"(28), alors que St.Grégoire Palamas parle des "divines et saintes passions" et soutient que nous devrions avoir comme but, non de "mortifier" ces passions, mais de les "transposer"(29), c'est-à-dire de les diriger dans la bonne direction.

Quelle que soit notre théologie de l'image divine, une chose ne souffre aucun doute : avoir un corps fait partie intégrante de notre condition de personne, et ce corps occupe une place centrale dans notre vie en Christ : il est le "temple du Saint Esprit" (1Cor 6,19), par lequel nous "glorifions Dieu" (1 Cor 6, 20); car nous le lui offrons "en sacrifice vivant" (Rom 12,1). Tous les sacrements de l'Eglise impliquent une participation du corps, dont l'union avec l'âme se prolonge dans l'éternité; car, à la résurrection des morts, nous serons à nouveau restaurés dans notre unité psychosomatique. Dans cette vie, par conséquent, il convient d'écouter le corps - d'écouter ses rythmes, ses rêves, sa manière de se faire comprendre : en effet, il ne ment jamais. Notre corporalité humaine porte l'empreinte de Dieu et son sceau, et doit servir à communier avec Lui. De fait, n'est-il pas plus sage de donner à l'image divine un sens maximaliste, plutôt que minimaliste ?

## **Une liberté souveraine**

L'image divine étant intimement liée - sans s'y confiner - à la conscience de soi, cette image se reflète tout particulièrement dans notre liberté de choix. De par notre pouvoir de réflexion consciente, nous prenons, en matière de morale, des décisions libres et délibérées, en discernant, avec l'aide de Dieu, le bien du mal. Dieu est libre; et, en tant que personnes humaines faites à son image, nous sommes libres également. Bien sûr, la liberté de Dieu est absolue et inconditionnée, alors que la nôtre est

conditionnée, dans un monde déchu par l'hérédité, par nos péchés passés et par l'influence de nos mobiles inconscients. Pourtant, en dépit de ses limites, notre liberté humaine demeure un reflet authentique de la liberté divine de la Trinité.

Cette liberté donnée par Dieu à chaque personne humaine est un thème dominant de l'anthropologie patristique. Selon saint Cyrille d'Alexandrie (mort en 444), "au commencement, les êtres humains furent créés maîtres de leurs propres décisions; ils étaient libres d'orienter leur volonté là où ils le voulaient. Car ils furent formés à l'image de Dieu, et Dieu est libre"(30). "Si la personne humaine, dit saint Maxime, est créée à l'image de la divinité bénie et suessentielle; alors, du fait que la divinité par nature est libre, cela signifie que la personne humaine, en tant qu'image de Dieu, est également par nature libre"(31). "Le ciel, le soleil, la lune et la terre...n'ont pas de libre-arbitre, lit-on dans les *homélies* de saint Macaire (fin du IV<sup>e</sup> siècle ?), mais tu es à l'image et à la ressemblance de Dieu ; et cela veut dire que, de même que Dieu est son propre maître et peut faire ce qu'il désire - et s'il le désire, Il peut envoyer les justes en enfer et les pécheurs au paradis - de même, tu es ton propre maître, et tu peux, si tu le veux, te détruire toi-même"(32). Comme l'affirme, avec raison, Kirkegaard, "le plus immense des dons faits à l'humanité est le choix, la liberté"(33). Nous ne devons jamais perdre de vue cette liberté royale, laquelle, pour nous qui sommes des personnes à l'image de Dieu, constitue un droit de naissance. L'on posa à des rabbins la question suivante : "Quelle est la pire chose que puisse commettre l'inclination mauvaise (*yetzer ha-ra*) ?" Et la réponse fut : "Faire oublier à quelqu'un qu'il est l'enfant d'un roi"(34).

C'est dans cette liberté humaine selon l'image de Dieu que nous trouvons l'explication du caractère unique de chaque être humain. Chaque personne est différente des autres, car, ainsi que l'affirme Vladimir Monomaque, "tout le monde, de par la sagesse de Dieu, a sa propre image". Précisément, en effet, chacun est libre, et, de ce fait, exprime l'image de Dieu qui est en lui, à sa manière particulière et caractéristique. Notre faculté de choisir délibérément, que nous exerçons en coopération avec la grâce de Dieu, nous confère une diversité inépuisable. Notre vocation, en tant que personnes faites à l'image de Dieu, n'est pas de devenir des copies, mécaniques et factices, les uns des autres, mais de parvenir, chacun d'entre nous, grâce à l'usage de notre liberté, à l'authenticité de notre moi unique et irremplaçable. Selon le maître hassidique, Rabbi Zusya, "dans le monde à venir, ils ne me demanderont pas : "pourquoi n'étiez-vous pas Moïse ?", ils me demanderont : "Pourquoi n'étiez-vous pas Zusya ?" (35).

### **Les deux poches**

Je citerai, en guise de conclusion, un troisième texte juif, qui résume toute notre condition humaine de personnes créées à l'image de Dieu. "Rabbi Bunam dit un jour à ses disciples : 'Tout le monde doit avoir deux poches, de telle sorte qu'il puisse fouiller dans l'une ou dans l'autre, au gré de ses besoins. Dans la première, doivent se trouver les mots suivants : 'C'est pour moi que le monde fut créé', et dans la deuxième, ceux-ci : 'Je ne suis que terre et poussière'"(36). Tel est, en effet, le paradoxe de l'homme. En tant que personnes, nous sommes un mélange étrange de gloire et de fragilité, de possibilités infinies et d'échecs bien réels; comme le dit Grégoire de Nazianze (mort

vers 389), "nous sommes terrestres et pourtant célestes... à mi-chemin entre la majesté et la bassesse...à la fois esprit et chair"(37).

"Je suis terre et poussière" : en nous-mêmes et dans la société qui nous entoure, nous sommes partout confrontés à cette évidence tragique de l'échec et de la corruptibilité humaine. Nous voyons les conflits et la haine, la solitude, la peur, l'alcoolisme, la toxicomanie, le suicide. La machine humaine - hypersensible et à l'équilibre délicat - ne se grippe que trop facilement; et pourtant il y a dans la personne humaine bien plus que tout cela, infiniment plus : nous ne devons jamais oublier l'autre poche, car "c'est pour moi que le monde fut créé". La personne humaine est le couronnement et l'accomplissement de la création divine, le microcosme et le médiateur, le prêtre du cosmos, l'image royale de Dieu. En vertu de cette icône divine placée dans notre coeur, nous sommes capables d'amour mutuel, appelés à une croissance sans fin, dotés d'une conscience de nous-mêmes, ainsi que d'un libre-arbitre, chacun de nous restant distinct des autres et unique.

"Au commencement, dans le paradis, dit saint Théodore le Studite, Dieu nous fit beaux, par l'honneur de Son image et de Sa ressemblance"(38). Là où la Bible dit simplement : "Dieu nous fit à Son image et à Sa ressemblance", Saint Théodore fait ressortir le sens des Ecritures en affirmant que "Dieu nous fit beaux". Cette divine beauté se reflète dans, et à travers, tout ce que le Créateur a façonné; mais elle rayonne, d'un éclat tout particulier, à partir de l'icône vivante de Dieu, à partir de la personne humaine.

(Les intertitres sont de la rédaction du SOP.)

## NOTES

(1) In G.P. Fedotov, *The Russian religious Mind*, vol. 1, *Kievan Christianity : The Tenth to the Thirteenth Centuries* (2e éd., Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1966, p. 247.

(2) *Apophtegmes* (PG [= *Patrologie Graeca*] 78 : 1696C) ; cf. Paul Evergetinos, *Synagogi*, éd. Victor Matthaïou, vol. III (Monastère de la Transfiguration, Athènes, 1964, p. 501 (§ 47).

(3) *Panarion* 70, 3, 1 ; cf. Ancoratus, 55, 4-5. Sur la doctrine patristique de l'image de Dieu voir J.E. Sullivan, *The Image of God* (Priory Press, Dubuque, 1963) ; W.J. Burghardt, *The image of God in Man according to Cyril of Alexandria* (Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1957) ; Lars Thunberg, *Microcosm*

and Mediator : *The theological Anthropology of Maximus the Confessor* (C.W.K. Lund, 1965, notamment pp; 120-39) (ouvrage fondamental NdT). Pour une vue plus générale, Cf. David Cairns, *The Image of God in Man* (Londres, 1953).

(4) *Défense des saints hésychastes* I, 2/3 ; II, 2, 30 éd. J. Meyendorff (Spicilegium Sacrum Lovaniense 30-31 : Louvain, 1959, pp. 79, 381).

(5) *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Seuil, Paris, 1959), p. 213. Trad. angl. : *A Study of Gregory Palamas* (2e éd., St Vladimir's Seminary Press, New York, 1974), p. 148.

(6) *L'être ecclésial* (Labor et Fides, Genève, 1981), p. 13. Trad. angl. : *Being as Communion : Studies in Personhood and the Church* (St Vladimir's Seminary Press, New York, 1985), p. 17. Sur la théologie de la personne chez le métropolite Jean, voir en outre Paul McPartlan, *The Eucharist makes the Church : Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue* (T. & T. Clark, Edinburg, 1993), plus particulièrement pp. 138-43, 166-86. Peut-être le père McPartlan aurait-il dû étudier de manière plus critique le concept de "personnalité corporative", dont le métropolite Jean fait un abondant usage.

(7) Archimandrite Basile de Stavronikita [maintenant d'Ivion] *Chant d'entrée* (Labor et Fides, Genève, 1989), p. 42. Trad. angl. : *Hymn of Entry : Liturgy and Life in the Orthodox Church* (St Vladimir's Seminary Press, New York, 1984), p. 43.

(8) *La liberté de la morale* (Labor et Fides, Genève, 1982), p. 14. Trad. angl. : *The Freedom of Morality* (St Vladimir's Seminary Press, New York, 1984), p.16.

(9) Pour de plus amples développements sur ce thème, voir mon article "The Human Person as an Icon of the Trinity", in *Sobornost Incorporating Eastern Churches Review* (The Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius), 8 : 2 (1986), pp. 6-23.

(10) Marc-Antoine Costa de Beauregard, *Dumitru Staniloe : "Ose comprendre que Je t'aime"* (Cerf, Paris, 1983), p. 24.

(11) Voir par exemple Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient* (rééd. Cerf, Paris, 1990) pp. 116-117. Trad. angl. : *The Mystical Theology of the Eastern Church* (James Clarke, London, 1957), pp. 121-2 ; Christos Yannaras, *La liberté de la morale*, pp. 19-21. Trad. angl. : *The Freedom of morality*, pp. 22-23.

(12) Macaire le Grand, § 38, in Benedicta Ward (trad.), *The Sayings of the Desert Fathers : the Alphabetical Collection*, 2e éd. Mowbray, London & Oxford, 1981), pp. 136-7.

(13) *Contre les Hérésies* V, 6/, 1 ; V, 16/, 2.

(14) *Stromates* II, 22 (131, 5).

- (15) *Traité des principes* III, 6/1.
- (16) *Centuries sur la charité* III 25 (PG 90 : 1024C).
- (17) Cf. mon article "The Unity of the Human Person According to the Greek Fathers", in Arthur Peacocke et Grant Gillett, *Persons and Personality : A Contemporary Inquiry* (Basil Blackwell, Oxford, 1987), pp. 197-206.
- (18) *Démonstration de la prédication apostolique* 12.
- (19) *A Autolykus* II, 24-25.
- (20) Voir Grégoire de Nysse, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, XII, éd. W. Jeager et H. Langerbeck, *Gregorii Nysseni Opera* VI (Brill, Leiden, 1960), pp. 352-4.
- (21) Jean Daniélou et Herbert Musurillo, *From Glory to Glory : Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings* (John Murray, London, 1962), p. 69.
- (22) Voir, par exemple, *Contre Celse* VI, 63.
- (23) *Contre les hérésies* V, 6/1.
- (24) *Modern Man in Search of a Soul* (Ark Paperbacks, Routledge, London, 1984), p. 253.
- (25) *Prosopopée* (PG 150 : 1361C) (souvent attribué à Grégoire Palamas).
- (26) *Logos* II, 1-2, éd. Moine Avgoustinos (Printing Press of the Holy Sepulchre, Jérusalem, 1911), p. 5. Cf. mon article "The meaning of 'Pathos' in Abba Isaias and Theodoret of Cyrus", in Elizabeth A. Livingstone (éd.), *Studia Patristica* XX (Peeters, Louvain, 1989), pp. 315-22.
- (27) *L'échelle du Paradis*, 26 (PG 88 : 1024B). Voir mon introduction à la traduction de *L'échelle* par Colm Luibheid et Norman Russell : *The Ladder of Divine Ascent* (The Classics of Western Spirituality : Paulist Press, New York, 1982), pp. 31-33.
- (28) *Centuries sur la charité* , III, 71 ( PG 90, 1037C).
- (29) *Défense des saints hésychastes* , II, 2, 22 ; III, 3, 15.
- (30) *Glaphyra sur la Genèse*, I, 4 (PG 69 : 24C).
- (31) *Débat avec Pyrrhus*, (PG 91, 304C).
- (32) *Homélie*s, XV, 23.
- (33) *Journals*, trad. A. Dru (London/Princeton, 1938), p. 372.

(34) Martin Buber, *Tales of the Hasidim*, vol. I, *The Early Masters* (Schocken Books, New York, 1968), p. 282.

(35) Buber, *Tales of the Hasidim*, vol. I, p. 251.

(36) Buber, *Tales of the Hasidim*, vol. II, *The Later Masters* (Schocken Books, New York, 1961), pp. 249-50.

(37) *Oraison* XXXVIII, 11.

(38) *Petite Catéchèse* 100, éd. A.-M. Mohr (Migne/Brépols, Paris, 1993), p. 218 ; éd. I. Cozza-Luzi (Nova Patrum Bibliotheca 9, Rome, 1988), p. 232.

Traduction : Grégoire VINCENT

Rédaction : Jean TCHEKAN

---

Directeur de la publication : Michel EVDOKIMOV

Rédaction : Jean TCHEKAN

Réalisation : Serge TCHEKAN

ISSN 0338 - 2478

Commission paritaire : 56 935

Tiré par nos soins

Abonnement annuel

SCP mensuel    SOP + Suppléments

France            180 F            400 F

Autres pays      210 F            500 F

c.c.p. : 21 016 76 L Paris

Tarifs PAR AVION sur demande

---