



## Tous à la même image

*Le Christ-icône et transformation  
de l'homme chez les Pères de l'Église*

Il n'est certainement pas fortuit que, parmi les auteurs patristiques du IV<sup>e</sup> siècle, saint Grégoire de Nazianze soit celui qui a non seulement nommé le plus souvent le Christ image du Père mais aussi inventé le terme de *théosis* – traduit ensuite par déification – terme qui a eu par la suite une immense influence. Grégoire – dont la carrière adopte un tracé complexe, entre la culture classique et l'éloquence chrétienne, la publicité et le retrait, la prose et la poésie, l'approbation complète et le rejet total<sup>1</sup> – en offre la révélation éclatante : dans la pensée patristique, l'idée d'iconicité occupait une place prépondérante parmi les approches possibles de la figure du Christ, et l'interprétation « iconique » du Christ avait inévitablement des conséquences cruciales pour la compréhension de la vie chrétienne et de la vocation humaine. Sur ce point justement, un lien mystérieux et profond apparaît entre le Christ conçu comme image et l'homme fait à l'image de Dieu, un lien qui, loin d'être confiné au contexte de l'Antiquité tardive, a joué un rôle décisif dans les réflexions théologiques les plus novatrices de ces dernières années. Cette seule raison justifie qu'on y prête attention.

Dans les passages où Grégoire, à qui la tradition a donné le titre honorifique de « Théologien », énumère plusieurs attributs et images appliqués au Christ, on trouve fréquemment des formulations qui éclairent la relation intérieure entre le Père et le Fils. Il s'agit de la « [belle] empreinte du Modèle », du « sceau immuable », de l'image immuable ou identique (*aparrallaktos eikon*), qui offre également l'explication du Père<sup>2</sup>. Dans la liste des concepts du Nouveau Testament (« empreinte » dans l'épître aux Hébreux ; « image » dans celle aux Colossiens), l'adjectif « immuable » ou « identique à tous égards »

1 John A. MCGUCKIN, *Saint Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography*, SVS Press, Crestwood, 2001, p. 311-370.

2 *Orationes* 38,13 ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours 38-41, éd. Claudio Moreschini trad. Paul Gallay, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1990,

p. 133. Nous avons ajouté à la traduction française d'« empreinte du Modèle » le nom *kallous*, traduit par « belle » – récusé par l'éditeur français, mais présent dans certaines leçons et dans le texte adopté par l'auteur. (N.d.T.)

est particulièrement important, résumant toute une tradition. On la trouve déjà dans le concile d'Antioche de 341, probablement présidé par Eusèbe de Nicomédie, et elle est liée à la tradition d'Origène qui souligne la diversité mais aussi l'identité de nature des personnes de la Trinité<sup>3</sup>. Dans le monde théologique du IV<sup>e</sup> siècle, ni la différence réelle et éternelle entre les personnes de la Trinité ni l'unité naturelle entre elles n'étaient tenues pour acquises : la position de Grégoire est donc sans ambiguïté sur ces deux points dès la mention de l'*aparrallaktos eikon*.

La signification de ce concept est expliquée en détail ailleurs chez le Théologien. Dans son quatrième discours théologique, il énumère et analyse également les termes qui peuvent être utilisés pour décrire le Fils et, après « Fils », « Unique », « Verbe », « Sagesse » et « Puissance », il évoque aussi plus en détail la « vérité » qu'est le Fils, peut-on dire, car il est le « pur sceau du Père » et « l'empreinte fidèle sans dédit ». Il est révélateur qu'après « vérité » vienne le terme d'« image », comme pour expliquer le sens de la vérité : « On le dit *image* [*eikôn*], en tant que consubstantiel, et parce qu'il vient du Père et que le Père ne vient pas de lui ; la nature d'une image [*eikonos*] est en effet d'être une imitation [*mimêma*] du modèle [*arkhêtupou*] dont on dit précisément qu'elle est l'image ; toutefois il y a plus ici : ailleurs c'est l'image immobile d'un être doué de mouvement, ici c'est l'image d'un vivant, qui a plus de ressemblance que [...] l'être engendré n'en a avec celui qui l'a engendré, quel qu'il soit ; telle est, en effet, la nature des choses simples qu'elles n'ont pas entre elles des ressemblances partielles, mais l'image tout entière représente l'objet tout entier, et elle est la même chose plutôt qu'une chose semblable<sup>4</sup>. »

Tibor  
Görföl

Dans l'exposé qu'on peut lire comme une explication de la vérité, la similitude est la conséquence de la vie et de l'unicité. Grégoire soutient que, s'il existe une image du Père (à l'intérieur de son propre être), elle ne peut être d'une nature différente de la sienne, puisque l'unicité divine n'ouvre pas d'autre possibilité.

L'analyse qui voit dans le Fils une image, mais une image identique en tous points à l'image originelle, exigeait donc une transformation profonde de l'ancienne idée d'unicité divine. Cette problématique est également à l'origine du débat tacite de Grégoire de Nazianze avec son contemporain, qu'il considérait, lui et les deux autres Pères de

3 Christopher A. BEELEY, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2008, p. 314-315.

4 *Orationes*, 30, 20 in GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 27-31, trad. Paul Gallay, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1978, p. 268-269.

l'Église cappadociens (Basile et Grégoire de Nysse), comme son principal adversaire : Eunome, qui fut un temps évêque de Cyzique et qui, après les Cappadociens, provoqua même une grande indignation chez saint Jean Chrysostome<sup>5</sup>. Eunome cherchait à aborder la réalité de Dieu et de la Trinité sur la base d'une analyse du processus de la connaissance humaine, et était convaincu que ce que nous disons d'une chose en exprime toujours l'essence – et que ce n'est pas différent dans le cas de Dieu. À la question, donc, de savoir ce que l'on peut dire de Dieu et s'il est absolument simple, Eunome répond qu'il est son essence et son essence seule. L'ensemble de la question devient intéressant lorsque nous réalisons que certaines positions chrétiennes ont consisté à souligner que nous n'avons aucune connaissance de Dieu (au sens scientifique), car son essence ne peut être déterminée par sa simplicité radicale. C'est ce que pensait Clément d'Alexandrie<sup>6</sup> et, par rapport à cette position radicale, le puissant optimisme épistémologique d'Eunome avait indéniablement quelque chose d'attrayant, car il n'accablait pas les chrétiens avec l'idée que leur science théologique se situait à un niveau inférieur à celui de Dieu.

## Thème

Quoi qu'il en soit, Eunome n'hésite pas à nommer image (*eikôn*) le Fils, différent du Père, mais dans sa célèbre *Apologie*, il n'est prêt à accepter cette iconicité qu'au niveau de l'action, et non de l'essence et de la nature, car il attribue l'iconicité du Fils à la volonté et à l'action du Père, en particulier à son activité créatrice<sup>7</sup>. Il est incompatible avec la simplicité de Dieu, insiste Eunome qui a été recensé comme un arien extrême, d'être à la fois non-né et né. Et si la non-naissance exprime l'essence du Père, alors le Fils, qui est né, ne peut pas avoir la même nature que lui. Mais l'analyse de l'iconicité chez Grégoire de Nazianze tire une conclusion très différente de la simplicité de Dieu, affirmant précisément l'égalité de l'image originelle et de la réplique. Eunome n'était en aucun cas un penseur « faible<sup>8</sup> », et il est compré-

5 JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu : Homélie I-V*, éd. trad. Robert Flacelière, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 2000.

6 EUNOME, *Apologia* 24 in BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome II*, suivi de Eunome, *Apologie*, trad. éd. Bernard Sesboüé, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1983, p. 283 : « L'image ne pourrait rapporter la similitude à la substance, mais à l'activité [...] » (« Ou pros tèn ousian pheroi an hê eikôn tèn homoiotêta, pros de tèn energeian [...] »).

7 *Apologia* 24 ; Eunome, *The extant works*, éd. trad. Richard Paul Vaggione,

Clarendon, Oxford, 1987, p. 64 : « ou pros tèn ousian pheroi an hê eikôn tèn homoiotêta ».

8 István PERCZEL, « Az istenismeret útjai Keleten és Nyugaton : az eunomiánus vita » [Voies de la connaissance de Dieu en orient et en occident : la *vita* d'Eunome], dans *Ókeresztény szerzők, kortárs kérdések : kulturális diverzitás és antropológia* [Auteurs du christianisme antique, questions contemporaines : diversité culturelle et anthropologie], dir. Bugár M. István et Pesthy Mónika, Szent István Társulat, Budapest, 2010, p. 155-175.

hensible que les ouvrages les plus exigeants des Pères de l'Église de Cappadoce aient été intitulés *Contre Eunome*. Du point de vue de la connaissance de Dieu, leur programme consistait à montrer qu'il est effectivement possible de poser des affirmations fiables sur quelque chose ou quelqu'un même si nous n'avons pas une connaissance exhaustive de son essence<sup>9</sup>.

C'est également à l'intersection de la doctrine trinitaire et de la connaissance de Dieu que se trouvait le raisonnement de Basile le Grand, selon lequel ce n'est qu'à travers la « beauté de l'Image du Dieu invisible » que l'on peut arriver au « spectacle de l'Archétype surpassant toute beauté », et pour cela l'image et son archétype doivent être de nature identique<sup>10</sup>, c'est-à-dire que la connaissance du Père n'est possible qu'à travers l'image qui ne fait qu'un avec lui : ce que la lumière est à l'œil, le Verbe, conçu comme image, l'est à l'esprit<sup>11</sup>. Dans son vaste traité de défense de Basile et contre Eunome (surtout au livre III, chapitre 6), Grégoire de Nysse ne s'interdit même pas de transformer certains éléments de la tradition pour montrer l'iconicité parfaite du Fils. Si la tradition alexandrine, par exemple, ose affirmer seulement du Père qu'il « surpasse toute bonté », c'est-à-dire qu'il est pleinement et à tous égards transcendant, son cadet Basile, dans sa contemplation de l'être du Fils à l'image du Père, étend cette affirmation jusqu'à parler de « copie parfaite » du Père, qui existe dans l'éternité et l'infini<sup>12</sup>. Et puisque, dans le même contexte, il se réfère également à la déclaration de Jean selon laquelle « celui qui m'a vu a vu le Père » (Jean 14,9) pour appuyer ses affirmations, il est hors de doute qu'entre le Logos qui a préexisté à la création et le Verbe incarné, il ne voit pas de différence du point de vue de leur iconicité parfaite.

Tibor  
Görföl

Cette conviction selon laquelle il faut considérer le Fils, qui existe en dehors du monde, et le Christ, qui apparaît dans l'histoire, comme l'image parfaite du Père, a eu des implications très importantes pour la christologie iconique. Grégoire de Nazianze considérait les deux

9 Voir les analyses singulièrement éclairantes d'Andrew RADDE-GALLWITZ, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the transformation of divine simplicity*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2009, p. 87-112.

10 *De Sancto spiritu* 18, 47 ; BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, éd. trad. Benoît Pruche, Paris, Cerf, 2002 (2<sup>e</sup> édition). La traduction de *hyperkalos* est conforme à la traduction hongroise citée par l'auteur. (N.d.T.)

11 *Contra Eunomium* II, 16 in BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome II*, suivi de Eunome, *Apologie*, éd. cit., p. 60-64.

12 Claudio MORESCHINI, « Further considerations of the philosophical background of *Contra Eunomium* III », *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium III. An English translation with commentary and supporting studies*, dir. Johann Leemans, Matthieu Cassin, Brill, Leiden-Boston, 2010, p. 595-612, ici p. 605.

modes d'être de la seconde Personne trinitaire comme si étroitement unis qu'il soulignait l'être iconique du Fils qui par sa nature est semblablement relié à l'Incarné et au Logos, nommant même plus volontiers le premier « image », certainement d'abord en raison de sa visibilité (ce qui est intéressant car, comme nous le verrons, chez Origène qui jouissait d'un prestige sans égal aux yeux de Grégoire, c'est précisément l'invisibilité de l'image du Dieu invisible qui était décisive). Le Christ peut être appelé « image du Père immortel » par Grégoire (*Carm.* I, 2, 38) sans plus de précision, mais également le créateur. En conséquence, cependant, le corps du Christ devient une partie de son image, le corps du Christ peut aussi être appelé l'image de Dieu (*eikôn theou*), puisque la nature divine y est entrelacée<sup>13</sup>.

Ces arguments dirigés contre Eunome et d'autres hérétiques étaient loin d'être évidents au IV<sup>e</sup> siècle. Pour en apprécier l'importance et le contenu, il est important de rappeler que notre connaissance de l'ensemble du siècle est en perpétuelle reformation : même si ce n'est pas sur un rythme impossible à suivre, de nouvelles évaluations de la situation apparaissent tout de même régulièrement, qui dessinent de manière différente la constellation des acteurs principaux et mineurs de la période, qui en éclairent les principales conceptions théologiques et caractérisent la portée théologique des événements de l'histoire de l'Église ou des tensions de la politique ecclésiale. Ces efforts ne reflètent pas le moins du monde un intérêt « érudit » autocentré (ce n'est pas que ce genre d'intérêt ait besoin d'une excuse) : on le voit clairement, entre autres, au fait que les auteurs qui examinent l'interaction entre la doctrine trinitaire et la christologie de ce siècle sont capables de mettre en évidence des processus qui justement en dérivent encore jusqu'à aujourd'hui dans les efforts théologiques. Par exemple, Christopher Beeley, reconnu comme principal spécialiste de Grégoire de Nazianze, offre un aperçu fascinant sur la corrélation, établie par les penseurs patristiques, entre l'insistance à distinguer les personnes trinitaires et l'énoncé d'une proportion qui s'applique à l'unité entre les deux natures du Christ : plus on suppose l'unité entre les natures du Christ (moins on veut éloigner sa divinité des caractéristiques humaines), plus on est enclin à souligner la distinction des personnes trinitaires, et vice-versa<sup>14</sup>. Dans la théologie contemporaine, ce sont tout particulièrement les mêmes corrélations

13 Gabrielle THOMAS fournit une analyse impressionnante du Contre Apollinaris et des autres poèmes : *The image of God in the theology of Gregory of Nazianzus*. Cambridge University Press, Cambridge, 2019, en particulier p. 46-51 au sujet du corps.

14 Christopher A. BEELEY, *The unity of Christ. Continuity and conflict in patristic tradition*, Yale University Press, New Haven-London, 2012.

qu'on peut observer, et il est important que la connaissance de l'histoire de leur développement joue un rôle dans l'appréciation de leur validité. Du reste, on démontre régulièrement que l'analyse du Christ comme image revêt une importance décisive pour tous les auteurs patristiques significatifs.

Un exemple instructif à cet égard est celui d'Athanase, le saint évêque d'Alexandrie, dont la place au quatrième siècle et le rôle dans la création de l'image théologico-historique d'Arius (considéré comme son grand adversaire) ont fait l'objet de débats, au moins depuis qu'a été relancée l'hypothèse selon laquelle l'hérésie connue sous le nom d'arianisme serait dans une large mesure le produit d'Athanase – au sens où Athanase aurait lui-même composé le système arien sous sa forme généralement connue, à partir d'exagérations, de distorsions et d'ajustements unilatéraux, et où il n'y avait en fait aucun groupe arien unifié, à l'époque, qu'il aurait pu légitimement prendre pour cible<sup>15</sup>. Le but de ces révisions théologiques n'est pas de sauver Arius ou de l'élever au rang de docteur de l'Église, mais elles aspirent simplement à mieux comprendre le développement de l'enseignement de l'évêque d'Alexandrie dans le contexte de sa politique ecclésiastique. À la lumière des fragments qui nous sont parvenus, il est hors de doute qu'Arius pensait le Père comme étranger et inconnu au Fils, lequel ne ressemblait pas au Père et ne pouvait donc pas être considéré comme son image, indépendamment du fait que (contrairement à la position d'Athanase) le Fils soit aussi éternel que le Père et ne puisse être placé sur le même plan que les autres créatures. Dans la théologie individualiste d'Athanase, cependant, la désignation du Fils n'était d'abord que rarement utilisée, seules les définitions du Verbe et de la Sagesse étaient importantes pour lui, ce qui explique probablement pourquoi il n'a pas mis davantage en lumière l'iconicité du Fils au début. Dans sa principale œuvre de jeunesse, pour exprimer la pleine divinité du Verbe, il utilise le concept d'icône immuable, identique en tout point<sup>16</sup>, mais il souligne surtout le rôle du Verbe dans la création et la primauté du Père, et il pointe la plupart du temps l'iconicité en relation avec l'homme plus qu'avec le Verbe.

Tibor  
Görföl

15 Rowan WILLIAMS, *Arius. Heresy and tradition*, Darton, Longman and Todd, London, 1987 (la seconde édition de 2001 contient des compléments significatifs).

16 *Contra gentes* 46 ; ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les païens*, éd. trad. Pierre Thomas Camelot, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1983, p. 209 : « image tout à fait semblable » (*eikôn aparallaktos*).

Il y a une corrélation avec le fait que le Verbe ne s'exprime qu'avec réserve sur son existence indépendante, ne souligne pas particulièrement sa réalité personnelle indépendante par rapport au Père : cela distingue d'autant plus la nature humaine et la nature divine dans le Christ incarné. Il en résulte une conséquence particulière : non seulement Athanase doit défendre la Passion et la croix de l'Incarné contre le soupçon interdisant à la faiblesse et à la limitation humaines de toucher la réalité divine, mais le corps humain lui apparaît comme un problème sérieux par rapport à l'Incarnation, et il précise que l'être iconique du Christ ne peut s'étendre à son corps<sup>17</sup>. Plus tard, au moment des discours contre les Ariens, son approche est quelque peu modifiée, et il souligne que le Fils est, même avant l'Incarnation, une image, « le reflet, la forme et la vérité du Père », qui doit exister tout autant que le rayonnement de la lumière : si le Père est une réalité personnelle, alors « son image et sa forme doivent aussi exister ». Ce qui marque l'ampleur de ce changement de perspective, c'est le fait qu'Athanase, sans exemple parmi ses contemporains, voit l'image comme quelqu'un en qui le Père peut se contempler – l'idée que son image revêt également une telle importance pour le Père n'est probablement avancée par personne d'autre à l'époque. Par conséquent, le Père ne peut être « dépouillé » de son icône dans laquelle se trouve tout ce qui est dans le Père<sup>18</sup>. Néanmoins, Athanase ne se dément pas alors, et met l'accent sur l'iconicité du Verbe principalement comme une preuve de sa divinité, plutôt que comme une manière d'attirer l'attention sur la fiabilité de son rôle de révélateur et de médiateur avant même l'Incarnation. Car Dieu, selon l'affirmation inhabituelle du deuxième discours contre les Ariens, n'a pas besoin de médiateur, et l'activité médiatrice du Verbe n'a de sens que dans le cas de l'Incarné.

La façon dont on juge ces accents dans l'analyse du thème de l'image est affaire de perspective théologique et historique. Il est très probable qu'il faille lire, dans ces modifications de la théologie d'Athanase dans sa maturité, une réaction à deux auteurs d'importance majeure à leur époque, deux auteurs chez qui l'image du Fils occupait le premier plan, bien que de manière frontalement opposée. Le premier est Eusèbe de Césarée, qu'il est dommage, en dépit d'une représentation encore en vigueur, de classer purement et simplement comme un historien de l'Église ou, à cause de ses écrits sur l'empereur Constantin, comme le précurseur de la théologie « impériale » byzantine,

17 Christopher A. BEELEY, *The unity of Christ*, op. cit., p. 105-170.

18 *Contra arianos* I, 20-22 ; ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Traité contre les ariens*,

éd. trad. Charles Kannengiesser, Adriana Bara, Lucian Dînă, Paris, Cerf, 2019, coll. Sources chrétiennes, p. 165-173.

car on est en droit d'affirmer que, dans la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle, la pensée d'Eusèbe jouissait d'une autorité dont l'influence peut être retracée jusqu'à la seconde moitié du siècle. L'autre est Marcel d'Ancyre qui séjourna à Rome avec Athanase en 340 et constitue une source d'information importante, malgré le caractère radicalement opposé de leurs visions respectives.

Chez Eusèbe, la détermination relative aux circonstances historiques de l'analyse de l'iconicité christique est bien visible : il accorde une importance particulière à l'activité médiatrice du Fils entre Dieu et le monde, dès avant l'incarnation, car son grand adversaire, Marcel d'Ancyre, table à vrai dire sur un Dieu unipersonnel dont le Verbe n'a pas de réalité personnelle indépendante mais « apparaît » à partir du Père seulement après la création. Pour une bonne part, Eusèbe répond à cela lorsqu'il souligne, particulièrement dans les traités écrits dans les dernières années de sa vie (surtout dans la *Theologia ecclesiastica* et le *Contra Marcellum*), que le Fils ne peut être un véritable médiateur que parce que Dieu dans son éternité est un porteur d'image qui possède la même divinité que le Père<sup>19</sup>. Alors que Marcel ne peut concevoir qu'une image essentiellement différente de celle qu'elle représente, le concept d'image chez Eusèbe sert précisément à affirmer l'identité de nature, et non comme signe de subordination du Fils, comme le veut le lieu commun théologique sur Eusèbe. En outre, à l'opposé de Marcel, le concept de l'image ne sert pas seulement à définir de façon orthodoxe la relation du Fils au Père, mais, concernant l'Incarné, contribue à mettre en relief l'unicité : contrairement à la vision de Marcel, il ne peut y avoir de conflit entre l'âme et le corps dans l'image incarnée, et certainement pas de tension avec la volonté du Père. Dans cette perspective, l'importance ecclésiastique et politique d'Eusèbe n'est pas à négliger si nous essayons de comprendre pourquoi Athanase, qui se plaçait dans le camp opposé à Eusèbe, évitait le concept de médiation, mais pourquoi, en même temps, après la mort de l'évêque de Césarée (en 339), il considérait qu'il était de plus en plus important de traiter de l'image divine immanente du Fils de manière plus approfondie. De ce point de vue, on est fondé à dire que sans Marcel d'Ancyre, il n'est pas possible de reconstruire les processus christologiques de la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle – ni non plus ce qui regarde la conception du Christ comme image<sup>20</sup>.

Tibor  
Görföl

19 Jon M. ROBERTSON, *Christ as mediator. A study of the theologies of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra and Athanasius of Alexandria*, Oxford University Press, Oxford–New York, 2007, p. 37-96.

20 Sara PARVIS, *Marcellus of Ancyra and the lost years of the Arian controversy 325-345*, Oxford University Press, Oxford–New York, 2006, notamment p. 20 : « la contribution la plus particulière [de



Rien d'étonnant à ce que, derrière toutes ces voies possibles de réflexion, se cache l'héritage d'Origène que tant Athanase qu'Eusèbe, à leur manière, ont voulu suivre (contrairement à Marcel). Chez Origène se déploie une théologie de l'iconicité du Fils, à grande échelle, complexe et d'une immense influence, qui joue un rôle dans toutes ses œuvres majeures.

La relation du Fils au Père est fondamentale dans la christologie du théologien alexandrin : cela est démontré par le fait que, dans la préface de son principal ouvrage dogmatique, le premier point qu'il mentionne à propos du Christ, lorsqu'il énumère les points les plus importants de la doctrine chrétienne, est sa naissance du Père (*De princ.* praef. 4)<sup>21</sup>. Le Dieu invisible, en tant que Fils, né à l'image du Père, est lui-même invisible, mais son mode d'être n'est pas le même que celui du Père. À cet égard, nombre de malentendus et controverses sont apparus autour d'Origène. Bien qu'il précise en plusieurs endroits que l'image divine n'est en rien inférieure à la grandeur du Père (*C. Cels.* VI, 69), qu'elle lui est égale et qu'elle connaît tout ce que le Père connaît, puisque c'est la seule façon d'obtenir la vérité (*In Jn.* I, 187), on l'a cependant soupçonné assez tôt de placer la « belle image » (*C. Cels.* VI, 69 ; *Contre Celse III*, éd. trad. Marcel Borret, Paris, Cerf, 1969, coll. « Sources Chrétiennes », p. 351) sur un plan d'existence différent de celui de l'image originale, par exemple parce qu'il affirme que l'image qu'est le Fils ne voit pas le Père (*De princ.* I, 1, 8). Mais de vision, selon Origène, il ne saurait être question que dans le cas des êtres physiques, et ce n'est qu'à ce titre que l'on nie que le Fils puisse voir le Père – ce qui est tout à fait compatible avec une connaissance parfaite du Père. Il y a également des malentendus au sujet des affirmations selon lesquelles le Père est la vérité du Fils, et même plus grand que celui-ci – mais à n'en pas douter, Origène se réfère ici à la relation d'origine des deux personnes, et trouve particulièrement important de souligner que le Fils (ainsi que l'Esprit) a le Père comme source.

L'un des traits les plus influents de toute cette christologie iconique est l'idée que l'image en Dieu, qui se situe à un niveau différent de toutes les autres images indéniables de Dieu, et que l'on peut donc qualifier d'archétypale, « persévère dans la contemplation ininterrompue des profondeurs du Père » (*In Jn* II, 18 ; *Commentaire sur*

Marcel d'Ancyre] à la théologie du IV<sup>e</sup> siècle est que seul le Verbe incarné peut être regardé comme l'image du Dieu invisible, et non le Verbe avant l'incarnation. »

21 Les abréviations et les éditions utilisées dans ce paragraphe pour les titres d'œuvres d'Origène sont les suivantes : *De princ.* = *De Principiis* ; *C. Cels.* = *Contra Celsum* ; *In Jn.* = *In Johannem*.

S. Jean t. I, livres I-IV, éd. trad. Cécile Blanc, Paris, Cerf, 1996, p. 223). C'est pourquoi elle peut être appelée la Parole, puisqu'elle connaît, embrasse et révèle tous les mystères de la sagesse de Dieu (*De princ.* I, 2, 3). Cela signifie que, contrairement à la simplicité absolue du Père, son image est caractérisée par une simplicité complexe qui lui permet de communiquer la pensée de Dieu aux créatures et de jouer un rôle de médiateur dans l'œuvre de la création. L'image a donc une projection extérieure, et à cause des créatures, de la « multitude », elle est devenue « nombreuse, et peut-être tout ce que les créatures capables d'être sauvées attendent de lui » (*In Jn* I, 119).

La théologie iconique patristique a été en grande partie une reprise de ces idées, et tout ce qui s'y rattache par la suite allait être source de beaucoup de difficultés et de controverses. Sur certaines questions épineuses, nous pouvons aujourd'hui voir clair (Origène fait dériver son image invisible de la volonté du Père, et non de son essence, parce qu'il craint que le fait de faire naître quelque chose de celle-ci ne donne l'impression de diminuer la substance, « ainsi qu'on peut le constater chez les femmes enceintes » : *In Jn.* XX, 157 ; Commentaire sur Saint Jean IV, livres XIX-XX, éd. trad. Cécile Blanc, Cerf, Paris, coll. « Sources chrétiennes », 1982, p. 233), d'autres questions font l'objet d'un large consensus (en quel sens Origène « subordonne » le Fils au Père), mais il reste encore des problèmes non résolus, comme celui de savoir si l'action médiatrice de l'image divine, qui implique la multiplicité, n'est nécessaire que dans le temps historique et cessera à la fin de l'histoire (le fameux spécialiste d'Origène Henri Crouzel dit qu'elle ne deviendra jamais inutile, d'autres disent que si<sup>22</sup>).

Tibor  
Görföl

À ce stade, on peut bien entendu s'interroger sur l'intérêt qu'il y a à examiner la christologie des Pères de l'Église et de cartographier leurs relations historiques, si la plupart des questions ont maintenant été réglées d'un point de vue dogmatique. L'examen de la pensée patristique ne se passe pas de justifications : on n'est pas en peine d'arguments cherchant à démontrer l'importance constante des Pères de l'Église, chez les orthodoxes<sup>23</sup>, les catholiques<sup>24</sup> ou les protestants<sup>25</sup>. Une apologie catholique de ce genre, la plus récente, souligne, entre autres, que le christianisme est lié à l'histoire de manière intrinsèque

22 Henri CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier, Paris, 1956, p. 82-83.

23 Augustine CASSIDAY, *Remember the days of old. Orthodox thinking on the patristic heritage*, SVS Press, New York, 2014.

24 Michael FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter*. Herder, Freiburg in Breisgau, 2007.

25 Adolf Martin RITTER, « Zwanzig Jahre Alte Kirche in Forschung und Darstellung », série de cinq articles parus dans la *Theologische Rundschau*, 2004-2010.

et indissociable, que les études historiques sont indispensables, en particulier l'examen de la tradition, vital pour ne pas se souvenir « mal » de l'histoire, et qu'il y a une portée évangélisatrice dans le fait de montrer la beauté, la puissance éclairante et le lent déroulement de la tradition<sup>26</sup>. Néanmoins, la tradition patristique qui traite de l'image de Dieu peut, au moins à un moment donné, revêtir une importance tout à fait évidente pour ceux qui ont des prétentions « pratiques » plutôt que trinitaires ou christologiques dans le domaine de la théologie. Comme nous l'avons déjà mentionné, le contenu de la réflexion sur l'*eikôn* divine est souvent, voire toujours, lié au processus que les Pères de l'Église, à partir de Grégoire de Nazianze, appellent la *théosis*. On peut oublier facilement cette corrélation, alors qu'elle est indispensable tant au niveau de notre compréhension de l'homme que pour le processus de la vie chrétienne.

De quoi s'agit-il ? De quelque chose qui va de soi : « l'affirmation de l'Ancien Testament sur la divinité de l'homme ne peut être lue par la théologie chrétienne qu'à la lumière des idées exprimées par Paul et apparues après lui, selon lesquelles Jésus-Christ est l'image de Dieu (2 Corinthiens 4,4; Colossiens 1,15; voir Hébreux 1,3) et que les croyants sont transformés selon cette image (Romains 8,29; 1 Corinthiens 15,49; 2 Corinthiens 3,18)<sup>27</sup>. » En d'autres termes, à la question de savoir ce que signifie être fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, une pensée chrétienne cohérente n'a d'autre choix sinon de répondre que l'homme est créé à l'image de Jésus-Christ lui-même. Tout change, ou du moins trouve un nouvel éclairage, si l'image divine de l'homme ne se réfère pas à un aspect ou à une dimension précisément identifiable de son être, mais au fait qu'il est créé à l'image de Dieu lui-même.

C'est un fait bien connu : dans la tradition d'analyse de l'être à l'image de Dieu qui caractérise l'homme, se sont imposées au fil du temps (souvent assez tôt) les réflexions selon lesquelles l'homme en général représente Dieu ou la nature divine, et on pouvait donc repérer en quoi consistait sa ressemblance d'image. Ainsi, l'intelligence de l'homme (de Philon à nos jours), la rectitude de sa démarche, ordonnée à sa capacité de maîtrise (de Justinien à Eberhard Jüngel), ou son être relationnel exprimé dans le rapport entre homme et femme (Karl Barth), pourraient être identifiés comme des facteurs le constituant en image de Dieu. Mais déjà

26 Lewis AYRES, « Seven theses in dogmatics and patristics in catholic theology ». *Modern theology*, 37 (2021).

27 Wolfhart PANNENBERG : *Rendszerez teológia*. 2. kötet. Osiris, Budapest, 2006, 163.

Origène avait clairement précisé que Dieu a une image, et que l'homme est fait à cette image de Dieu, c'est-à-dire du Verbe (C. Cels. VI, 63), en d'autres termes, une image de l'image originelle. Il étayait cette idée aux yeux des auteurs patristiques en tenant que, d'après la *Genèse*, l'homme n'est pas d'emblée image de Dieu, mais est créé en vue de cela : sa venue au monde est donc indissociable de son orientation. En ce sens, l'homme ne doit pas seulement être quelque chose mais aussi devenir quelque chose, il ne doit pas seulement avoir une nature mais aussi une mission, et le dernier n'est jamais dissociable du premier (en comparaison, les idées qui ont été développées sur le rapport entre ressemblance et similitude sont secondaires).

En principe, il devrait être indifférent que l'image divine que l'homme doit revêtir en se transformant soit marquée dans le Verbe existant avant le monde, ou dans l'Incarné, puisqu'il s'agit dans les deux cas de la même personne. Mais même les premiers Pères de l'Église ont souligné l'importance de l'apparence de l'image, en se fondant sur l'intuition que l'image doit être visible d'une manière ou d'une autre et que, par conséquent, « le terme d'*eikon* ou *imago* semble toujours garder la note d'extériorité ou de visibilité chez Irénée<sup>28</sup> ». Face à Origène qui se référait à une image divine originellement invisible, Irénée, qui met l'accent sur l'apparence extérieure, est particulièrement instructif à cet égard, lui dont le regard de grande ampleur sur l'histoire du salut humain se fonde sur la conviction qu'Adam a été créé à l'image du Fils : ce dernier, à l'origine, était d'emblée prêt à s'incarner et ce n'est que dans sa réalité visible, incarnée, qu'il porte sa propre image humaine à sa perfection. Dans cette perspective, la chute dans le péché est une catastrophe grave mais non tragique car, avant l'apparition de l'image divine, l'homme n'était de toute façon pas capable de lui ressembler immédiatement : le sens de la création n'apparaît que dans le Fils incarné, ce qu'Irénée prend tellement au sérieux qu'« il ne parle jamais des événements centraux de l'histoire du salut, l'incarnation, la passion et la résurrection du Christ, sans se référer aux premiers moments de la création divine<sup>29</sup> ». Du reste, son œuvre principale (*Adversus haereses*) est un exposé détaillé de la manière dont s'opère la transformation du premier Adam en second<sup>30</sup>.

28 Ysabel de ANDIA, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Études Augustiniennes, Paris, 1986, p. 68.

29 M. C. STEENBERG, *Irenaeus on Creation. The Cosmic Christ and the Saga of Redemption*. Brill, Leiden–Boston, 2008, p. 21.

30 Jean FANTINO, « Le passage du premier Adam au second Adam comme expression du salut chez Irénée de Lyon », *Vigiliae christianae* 52 (1998), p. 418-429.

Chez Irénée qui, étonnamment du reste, ne nomme explicitement qu'une fois le Fils incarné « image de Dieu », nous pouvons déjà voir l'importance des formules d'échange dans la description de la transformation du destin de l'homme. La célèbre préface du cinquième livre de l'*Adversus Haereses* se termine par l'affirmation que Jésus-Christ est devenu ce que nous sommes afin que, par lui, nous devenions ce qu'il est en lui-même. La formule a eu un impact considérable et a été connue et diffusée principalement par Athanase. Cette formule de réciprocité, qui résume le processus connu sous le nom de *théosis*, ou déification, met en évidence le fait que l'incarnation et la rédemption ne restaurent pas simplement quelque chose qui a été corrompu ou déformé à cause du péché, mais réalisent quelque chose qui était le but et le sens de la création depuis le début. Si tout reçoit l'existence, comme le suppose Irénée, pour participer à la gloire de Dieu, qui n'est rien d'autre que la vie intérieure des personnes trinitaires, alors toute l'histoire du salut équivaut à la projection extérieure de la vie des personnes divines se réalisant dans leur être relationnel<sup>31</sup>, et sa plénitude historique se réalise dans l'apparition et la destinée de Jésus-Christ. L'humanité du Christ n'est pas le moins du monde un élément accessoire dans cet événement : non seulement elle garantit la visibilité de l'image divine, mais elle s'avère aussi la clé de la transformation humaine en vertu de sa pleine union avec le Fils : « Notre vie est conformée à l'image du Christ par la même puissance qui conforme l'humanité du Christ au Verbe : l'Esprit, que le Christ nous donne à nous qui ne sommes pas de nature divine », afin que nous devenions tous des « versions humaines de l'image divine<sup>32</sup> ».

Mais, dès lors, il devient clair que par rapport à la vocation de l'homme et à sa rédemption, il ne suffit pas de parler de simple *théosis*. S'il est vrai qu'après le rejet et l'aversion exprimés au début du XX<sup>e</sup> siècle, l'utilisation du terme est devenue acceptable du côté protestant (consécutivement, pour une part, au dialogue œcuménique avec l'orthodoxie)<sup>33</sup>, elle ne permet peut-être pas une compréhension correcte de la doctrine de la création et de la rédemption centrée sur le Christ des Pères de l'Église. Un bon exemple en est l'ouvrage monumental de Norman Russell sur la théologie patristique de la déification, ouvrage auquel il a travaillé plus de vingt ans.

31 John BEHR, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 57.

32 Kathryn TANNER, *Christ the key*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 25 et 40.

33 Paul L. GAVRILYUK, « The retrieval of deification. How a once-despised archaism became an ecumenical desideratum », *Modern theology* 25 (2009), p. 647-659.

Alors même qu'il brasse un immense ensemble de textes patristiques, il s'enlise parfois dans l'histoire de l'interprétation du Psaume 82,6 (« J'ai dit : "Vous êtes des dieux" »), et venant à parler d'Irénée, il n'aborde pas du tout les corrélations de sa doctrine sur la création<sup>34</sup>. Ne serait-ce que pour cette raison, on doit prêter attention aux tentatives récentes dont le point de départ consiste à penser que le contenu de l'idée néotestamentaire de la vie vécue dans le Christ et de la participation au Christ ne va nullement de soi (même parmi les plus grands exégètes, il en est pour reconnaître qu'ils ne comprennent pas pleinement la pensée paulinienne). Celles-ci n'hésitent pas à lire le Nouveau Testament à rebours des Pères de l'Église et considèrent la *théosis* patristique comme une interprétation fidèle de la théologie paulinienne. Ceux qui parviennent ainsi à la conclusion que nous devrions en fait parler de *christosis*<sup>35</sup> plutôt que de déification reprennent au fond le postulat fondamental de la théologie orthodoxe récente selon laquelle « la véritable signification anthropologique de la déification n'est rien d'autre que la christification<sup>36</sup> », *christificatio*.

(Traduit du hongrois par Paul-Victor Desarbres. Titre original : Mindenben azonos képmás A krisztusi ikon és az emberi átalakulás az egyházatyáknál.)

Tibor  
Görföl

Tibor Görföl, né en 1976, docteur en théologie, chargé de cours au département de philosophie de l'université de Pécs, au collège théologique Saint-Athanase et à l'université catholique de Hongrie.

34 Norman RUSSELL, *The doctrine of deification in the Greek patristic tradition*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2004, p. 105-110.

35 Ben C. BLACKWELL, *Christosis. Pauline soteriology in light of deification in Irenaeus*

and Cyril of Alexandria, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, p. 33-114.

36 Panayiotis NELLAS, *Deification in Christ. The nature of the human person*, trad. Norman Russell, SVS Press, Crestwood, 1987, p. 39.