

## Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur

In: Échos d'Orient, tome 29, N°159, 1930. pp. 296-313.

---

Citer ce document / Cite this document :

Disdier M. Th. Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur . In: Échos d'Orient, tome 29, N°159, 1930. pp. 296-313.

doi : 10.3406/rebyz.1930.2647

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz\\_1146-9447\\_1930\\_num\\_29\\_159\\_2647](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_1146-9447_1930_num_29_159_2647)

---

# Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur

I. *L'image et la ressemblance originelles.* — II. *L'image et la ressemblance déformées par le péché originel.* — III. *L'image et la ressemblance originelles restaurées par la vie active et la vie contemplative.*

## I — L'image et la ressemblance originelles.

Les fondements de la spiritualité de saint Maxime, autant dire de toute sa théologie dogmatique et morale, veulent être dénoncés dans la conception très personnelle que le moine antimonothélite se fit de l'état primitif de l'homme, des déformations profondes introduites dans son être psychologique et moral par le péché originel, comme de la méthode à employer pour ramener la nature humaine à sa dignité primitive (1). Toutes conceptions fort nuancées, remarquons-le, qui manqueraient, ce nous semble, d'intelligibilité, si nous ne disions, en deux mots, les grandes lignes de la psychologie maximienne, qui vaudrait par ailleurs d'être étudiée (2).

Le dualisme panthéiste et la trichotomie platonicienne se partageaient encore la pensée philosophique au temps de saint Maxime. Lui ne serait pas, en rigueur de terme, le fils d'un système. Tout au plus trahirait-il quelque sympathie pour le néoplatonisme baptisé par Némésius dans son excellent traité *de la nature de l'homme* (3). Ainsi c'était rejeter à la fois la préexistence platonicienne et origéniste et l'animation retardée des disciples d'Aristote, que d'affirmer, avec un autre de ses maîtres, saint Grégoire de Nysse (4), l'animation immédiate du composé substantiel humain (5). Pour lui, l'homme est formé de deux éléments : d'un corps doué de sensi-

---

(1) Il semble bien que si saint Maxime eût pu écrire, comme il se le proposait, un traité de la Spiritualité (Cf. *Quaestiones ad Thalassium*, P. G., t. XC, col. 252 C.), il l'eût commencé par le traité de l'état primitif et du péché originel. Ainsi débutent les *Quaestiones ad Thalassium* qui ne sont, apparemment, que les grandes lignes de l'ouvrage projeté.

(2) Le P. Bainvel (Cf. art. *Ame* dans le *Dict. de théol. cath.*, Paris, t. I, col. 1005), souligne fort judicieusement la richesse de cette psychologie.

(3) P. G., t. XL, col. 503-818, t. XLV, col. 187-222.

(4) *De hominis opificio*, c. xxvii, P. G., t. XLIV, col. 220.

(5) *Ambiguorum liber*, P. G., t. XCI, col. 1336 C-1341 C.

bilité et d'une âme intelligente ἐκ ψυχῆς νοερᾶς καὶ σώματος αἰσθητικοῦ συνεστῶς (1), substantiellement unis dès le premier instant de la conception (2). Voyez dans l'ἀΐσθησις, cette partie irraisonnable qui nous marque à l'image de la bête (3), un organe de l'âme dont le rôle est de percevoir tout ce qui impressionne extérieurement les organes des sens (4). La ψυχή, elle, est une substance incorporelle, simple, immortelle et raisonnable, immergée dans le corps pour lui être principe de vie (5). Et chacun a dans sa main de réduire chaque jour un peu plus le domaine de la partie irrationnelle. Quand Platon et ses tardifs disciples abandonnent le θυμός et l'ἐπιθυμία à ce nous-même animal, ils ne sont qu'à moitié dans la vérité (6). S'il est vrai que le péché d'Adam a arraché à l'âme raisonnable ces nobles facultés, pour en faire les iconoclastes de l'image divine originelle, il est tout aussi vrai que la restauration ascético-mystique, couronnée par la dernière ἀπάθεια, les lui restitue à charge pour elles d'élever l'âme à la θέωσις, nous dirions à l'état d'union transformante.

Cette psychologie, à allure mystique, a une base philosophique très personnelle. Notre auteur reconnaît à l'âme humaine divers principes d'activité suivant qu'elle est sujet de connaissance et d'appétence rationnelle. Il lui arrive, alors, de la qualifier, à la manière platonicienne, de λογιστικῆ, ἐπιθυμικῆ καὶ θυμικῆ, mais il n'emprunte à l'école trichotomiste que son vocabulaire. Il entend bien, et c'est un progrès incontestable sur les ascètes alexandrins (7), auxquels il est par ailleurs redevable sur plus d'un point de son ascèse, ne faire du λόγος, de l'ἐπιθυμία et du θυμός que des facultés

(1) *Quaest. ad Thal.*, q. XLIII, *P. G.*, t. XC, col. 412 C; q. LXI, col. 630 B; Ep. XV, *P. G.*, t. XCI, col. 552 D et 553 B-D; *Mystagogia*, c. v, *Ibid.*, col. 672 D. Cette division de l'âme n'était point nouvelle, il est vrai (Cf. E. HERRIOT, *Philon*, p. 356); mais autre chose de dire, avec Platon et quelques mystiques hétérodoxes (Cf. PLATON, *Phaed.*, 246 C; NEMESIUS, *op. cit.*, *P. G.*, t. L, col. 593 B.), que l'âme est dans le corps, qu'elle est revêtue du corps, et autre chose d'affirmer, avec Aristote, qu'elle ne forme avec lui qu'un tout substantiel. Il est à peine besoin de remarquer que la philosophie morale et mystique sera tout autre suivant que l'on embrasse l'un ou l'autre système.

(2) Ep. XII, *P. G.*, t. XCI, col. 488 et 489; *Ambig. lib.*, *Ibid.*, col. 1220 CD; 1321 D-1341 C.

(3) Ep. III, *Ibid.*, col. 412 C; *Capita alia*, n. 19, *P. G.*, t. XC, col. 1405 B. Saint Maxime reproduit manifestement ici la leçon stoïcienne. Cf. AETIUS, *Placita*, IV, 44.

(4) *Opusculum de Anima*, *P. G.*, t. XCI, 361 B.

(5) *Op. cit.*, *Ibid.*, A, col. 356 et suivantes; Ep. VI, *Ibid.*, col. 425. Comparer avec PLATON, *Rep.*, 439 D.

(6) PLATON, *Rep.*, IV, 436 A, 439 E-441 E; VI, 504 A; IX, 571 D-572 A; 580 E-581 B; 588 C-589 C; STOBÉE-MÉTOPE, *Florilég.*, I, 64.

(7) Cf. A. DE LA BARRE, *Clément d'Alexandrie*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. III col. 172; F. CAYRÉ, *Précis de patrologie*, p. 182.

ou des activités différentes d'un même principe substantiel, l'âme humaine raisonnable.

Mais chacune de ses facultés est, à son tour, un foyer diffusible en multiplés énergies, que saint Maxime ne manque pas de baptiser de noms appropriés. Ainsi, considéré sous le rapport de la connaissance, vous serez λογικός si votre λόγος ou votre διάνοια aura usé du raisonnement dans l'acquisition de ses connaissances; on devra, au contraire, vous qualifier de νοητικός, si vous atteignez la vérité par l'intuition ou premier mouvement de l'esprit, νοῦς (1), en telle manière qu'il faut mettre entre le λόγος et le νοῦς de saint Maxime à peu près la même distinction qu'entre la *ratio* et le *mens* de saint Augustin (2).

Il n'est pas rare, non plus, que saint Maxime oppose le νοῦς à la ψυχή (3), et il faut alors entendre, sous ce dernier mot, non seulement la raison, mais encore l'αἴσθησις. Dans les textes innombrables auxquels nous faisons allusion, le νοῦς désigne cette cime par laquelle l'âme touche pour ainsi dire à Dieu et s'unit à lui d'une manière proprement ineffable parce que ultra-naturelle, ὑπὲρ φύσιν, cette faculté supérieure où se circonscrit l'activité du Saint-Esprit. Il annonce déjà « le fond de l'âme » de la mystique allemande, le « centre de l'âme » de saint Jean de la Croix ou la « fine pointe de l'esprit » de saint François de Sales, ou n'est qu'un autre nom de la *divisio animae* de saint Paul. Ailleurs le νοῦς et l'αἴσθησις sont mis en opposition. Entendez, sous le premier, la partie intellectuelle et raisonnable de l'homme, ψυχή λογική καὶ νοητική, avec ses divers appétits. L'αἴσθησις désignera la partie irrationnelle et sensible, principe d'activité inférieure, avec l'appétit irascible et l'appétit concupiscible désordonnés : νοῦς et αἴσθησις s'opposent, alors, comme l'âme et le corps dans Platon, comme la prudence de l'esprit et la prudence de la chair dans saint Paul, ou comme la loi spirituelle et la loi corporelle chez les mystiques. En telle manière que, dans la description de la triple activité intellectuelle de l'homme, saint

(1) *Quaest. ad Thal.*, q. LIX; *P. G.*, t. XC, col. 616 C. Dans son *De Anima*, *P. G.*, t. XCI, col. 361 A, saint Maxime donne du νοῦς cette définition qui veut être citée : ψυχῆς τὸ καθαριώτατον καὶ λογικὸν εἰς θεωρίαν τῶν ὄντων καὶ προκατειλημένων. Comparer avec MAXIME DE TYR, dissert. XII, p. 46, ou saint JEAN DAMASCÈNE, *De fide orth.*, l. II, c. XII, *P. G.*, t. XCIV, col. 925; *De duabus voluntatibus*, *P. G.*, t. XCV, col. 144-148.

(2) Cf. A. GARDEIL, « Le « mens », d'après saint Augustin et saint Thomas d'Aquin » dans *Revue des Sciences phil. et théol.*, 1924, p. 145-161; « L'âme sujet récepteur de la grâce d'après saint Augustin », dans *Revue Thomiste*, 1925-1926; *La structure de l'âme*, t. I, p. 1-35.

(3) *Alia Capita*, *P. G.*, t. XC, col. 1417, n. 78.

Maxime se devait de reprendre à son compte — et il semble bien qu'il n'eut pas conscience de l'emprunter à d'autres — la célèbre comparaison du temple, employée par saint Irénée (1) et par saint Augustin (2). Vous priez dans l'atrium, quand vous vous abandonnez contre nature, *παρὰ φύσιν*, à la seule connaissance sensible; vous sacrifiez dans le temple, si vous allez à la vérité, ainsi qu'il convient à notre nature, *κατὰ φύσιν*, par l'âme, la raison et l'intelligence; enfin, vous adorez dans le sanctuaire, en vous livrant exclusivement à l'activité supra-humaine, *ὑπὲρ φύσιν*, du νοῦς (3).

Mais il ne sied pas de s'arrêter davantage sur ces notions psychologiques, somme toute préliminaires. Encore qu'imparfaites, elles aideront suffisamment à comprendre la doctrine de saint Maxime.

Saint Maxime — et la chose n'était point si nouvelle — fut très frappé par cette résolution divine qui s'énonce aux origines des choses : faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance : *ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν* (4). L'homme serait plus que l'épilogue de toute l'œuvre créatrice, plus qu'un microcosme (5); il serait l'image et la ressemblance de Dieu. Qu'était-ce à dire? La pensée de saint Maxime serait assez fuyante si nous ne pouvions la fixer à la lumière de ses sources philosophiques et théologiques, conscientes ou inconscientes.

Parce qu'elle ne cessa de bénéficier de quelques rayons de la révélation primitive, l'ancienne philosophie vit toujours, dans l'homme, une certaine image de la divinité. Pythagore — Héraclite (6) et les pythagoriciens (7) ne feraient que redonner sa leçon, — alors qu'il réduisait la nature universelle à l'air et au feu, faisait dériver l'âme humaine du νοῦς divin (8). Platon, au témoignage des Pères (9), s'en autoriserait pour qualifier l'âme d'image de Dieu. Il

(1) Cf. F. CAYRÉ, *Précis de patrologie*, p. 145.

(2) *De fide et symbolo*, P. L., t. XL, col. 193.

(3) *Alia Capita*, P. G., t. XC, col. 1437, n. 158.

(4) *Gen.*, c. 1, v. 26.

(5) *Op. cit.*, *Ibid.*, col. 1452, n. 216; *Mystagogia*, c. vi, P. G., t. XCI, col. 685 A-C, *Amb. lib.*, *Ibid.*, col. 1305. Comparer avec saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio XXXVIII* P. G., t. XXXVI, col. 324 A; saint GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *In psalm.*, c. III, P. G., t. XLIV, col. 439 C; *De anima et resurrectione*, P. G., t. XLVI, col. 28 B; saint JEAN DAMASCÈNE, *De fide orth.*, l. II, c. XII, P. G., t. XCIV, col. 925-928; *De duabus voluntatibus*, P. G., t. XCV, col. 144 BC.

(6) G. GONZALÈS, *Hist. de la phil.*, t. I, p. 121.

(7) MULLACHIUS, *Fragmenta phil. graec.*, t. II, p. 112.

(8) CICERO, *De Senect.*, 21; *De nat. deorum*, I, 11; DIOGENES LAERTIUS, VIII, 28 STOBÉE, *Eclog.*, I, 52; PROCLUS, *Com. in plat. Tim.*, p. 754.

(9) S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Carmina*, P. G., t. XXXVII, col. 686, v. 60-66.

irait plus loin encore. « N'est-il pas vrai, écrit Clément d'Alexandrie, que d'aucuns d'entre nous, disciples en cela de Platon, enseignent que l'homme reçoit l'effigie divine, le κατ' εἰκόνα, dès lors qu'il naît, cependant que le καθ' ὁμοίωσιν, la ressemblance, ne lui survient que plus tard, en suite de la perfection » (1). Bien qu'elle ne permette pas d'attribuer à la philosophie platonicienne la conception d'une double perfection originelle : image et ressemblance, la distinction présente vaut d'être notée. Autre chose, en effet, est la ressemblance innée dont l'âme jouissait par nature et autre chose la ressemblance recouvrée par la purification, κάθαρσις. Remarquons encore que, dans ce système, la similitude du bien dont jouissait l'âme préexistante fait place à la similitude de l'autre exemplaire, avec la chute de l'âme dans le monde des corps (2).

La fortune de l'image et de la ressemblance vaudrait d'être contée. Fortement affirmées et non moins soigneusement distinguées par Maxime de Tyr (3) et rejetées dans l'oubli par les gnostiques trichotomistes (4), elles furent plus ou moins confondues par les philosophes postérieurs. Plotin (5) et surtout Philon, qui ne verrait aucune difficulté à faire de Platon un commentateur du verset précité de la Genèse (6), les remirent en honneur.

Il ne serait que de baptiser leurs données pour fournir à la spiritualité un thème d'une incontestable beauté. Alors que saint Justin affirmait notre parenté divine (7), saint Irénée, Clément d'Alexandrie et Origène — je demande qu'on me permette de négliger ici leur légères divergences — distinguèrent entre l'image pure et simple, la ressemblance originelle et la<sup>o</sup> ressemblance acquise. Parce que doué d'une âme spirituelle et immortelle, Adam était à l'image de Dieu. La grâce, en le rendant, d'une certaine manière, participant de la nature divine, l'élevait à la dignité de ressemblance de Dieu. Enfin, il appartient à chacun de recouvrer et même de porter à son point de perfection cette ressemblance originelle, par le moyen du baptême, des vertus et de la contemplation (8).

(1) *Stromates*, I, II, c. xxii, *P. G.*, t. VIII, col. 1080 C.

(2) *Parménide et Phèdre*, *passim*, rep. VI, p. 490 B.

(3) *Dissert.* VIII, n. 3, p. 28.

(4) SCHWANE, *Dogmengeschichte*, 3<sup>e</sup> éd., t. I, n. 51.

(5) *Ennéades*, I, 2-2, p. 53; I, 2-7, p. 99; IV, 7-10.

(6) *Commentaire allégorique des Lois*, I, 31-33, p. 22-24; 42, p. 53 sq.

(7) *Dialog. cum Tryph.*, *P. G.*, t. VI, col. 484. Comparer avec NEMESIUS, *op. cit.*, *P. G.*, t. XL, col. 533 B.

(8) S. IRÉNÉE, *Adversus Haereses*, I, II, c. xiv, *P. G.*, t. VII, col. 751 B-C. Cf. BAINVEL,

A la suite de Didyme l'Aveugle et de saint Athanase qui confondaient l'image et la ressemblance, au point de dire l'une pour l'autre (1), les Pères postérieurs, surtout les Pères latins — il faut cependant excepter saint Augustin (2), — les identifèrent. Les Pères grecs eux-mêmes, comme saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, le Pseudo-Denys, saint Anastase le Sinaïte pour ne citer que les sources de saint Maxime, encore qu'ils dénoncent parfois l'image dans l'essence raisonnable et immortelle, en font, à l'ordinaire, de telles descriptions qu'il faut l'identifier à la ressemblance des premiers Alexandrins (3).

Or, avec saint Jean Damascène, nous nous trouvons en présence d'une conception fort nette et apparemment nouvelle. « Le τὸ κατ' εἰκόνα et le τὸ καθ' ὁμοίωσιν jouent un grand rôle dans la théologie damascénienne, écrit le R. P. Jugie..., les deux expressions ne sont pas du tout synonymes. La première désigne principalement l'intelligence et la volonté libre... le τὸ καθ' ὁμοίωσιν s'entend de l'ordre moral, de la pratique de la vertu... » (4) Ce ne serait point assez dire, à ce qu'il nous semble. Dans la pensée de saint Jean Damascène, Adam était à l'image de Dieu non seulement comme en tenant son être raisonnable et immortel, mais encore parce qu'il jouissait de ce τὸ εἶναι qui désigne souvent, chez les Byzantins, nos dons préternaturels (5). L'image damascienne comprendrait, de la sorte, à la fois l'image et la ressemblance platonicienne : l'image parce qu'elle réside dans la partie la plus noble de l'âme, dans le νοῦς, et la ressemblance parce qu'elle

---

art. *Ame* dans le *Dict de Théol. cath.*, t. I, col. 984; MASSUETUS, dissert. III, art. IX, *P. G.*, t. VII, col. 367-377. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Cohortatio ad gentes*, c. x. *P. G.*, t. VIII, col. 213 B; *Paedag.*, l. I, c. IV, *Ibid.*, col. 260 A-B; c. XII, col. 368 B-C. *Stromates*, l. II, c. XXII, *Ibid.*, col. 1080 C. Cf. LE NOURRY, dissert. II, 8, art. III, *P. G.*, t. IX, col. 1154 D-1160 A; ORIGÈNE, *περὶ ἀρχῶν*, l. III, c. VI, *P. G.*, t. XI, col. 333, l. IV, col. 412-413; *In Leviticum Homilia IV*, *P. G.*, t. XII, col. 436. Cf. HUET, *Origeniana*, l. II, c. II, q. XII, 9, *P. G.*, t. XVII, col. 1059 B-1062 B.

(1) DIDYME, *De Trinitate*, l. II, c. XII, col. 680 A-B, notes 64-66. S. ATHANASE, *De Incarnat. Verbi*, *P. G.*, t. XXIV, col. 117-120.

(2) F. CAYRÉ, *La contemplation augustinienne*, ch. IV, § 2, p. 102 sq.

(3) S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Contra arianos*, *P. G.*, t. XXXVI, col. 229, 231; *Carmina*, *Ibid.*, 688, v. 109-115, *P. G.*, t. XXXVII, col. 452, v. 70; col. 1378, v. 1-13; S. GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *De hominis opificio*, c. XVI, *P. G.*, t. XLIV, col. 178; *In verba faciamus hominem, orat. I*, *Ibid.*, col. 258, 273, 276; *De eo quid sit ad imag.* *Ibid.*, col. 1327-1346; PSEUDO-DENYS, *De div. Nom.*, c. I, §. III et IV, *P. G.*, t. III, col. 589 C D; c. IX, § VI, col. 913 C D; S. ANAST. LE SINAÏTE, *Viae dux*, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 72.

(4) Cf. art. *saint Jean Damascène* dans le *Dict. de théol. cath.*, t. VIII A, col. 724, n. 9; *De duabus voluntatibus*, *P. G.*, t. XCV, col. 168 B; *De fide orth.*, l. II, c. XII, *P. G.*, t. XCIV, col. 920 B.

(5) *Op. cit.*, col. 981 A.

requiert le *dominium* absolu de l'esprit sur la partie irraisonnable.

Mais si le Damascène est, comme chacun sait, très prochainement dépendant du moine de Chrysopolis en matière psychologique, ne serions-nous pas, ici, en présence d'une conception très personnelle de saint Maxime? Tel est bien notre sentiment.

Tout d'abord, notre auteur découvre l'image de Dieu et sa ressemblance dans l'âme intelligente et raisonnable (1). De ce qu'il leur attribue le même sujet, va-t-il à les identifier? Aux textes de répondre. « Celui qui a fait étinceler son νοῦς des éclairs que diffusent les divines contemplations, écrit saint Maxime, celui qui a occupé la raison, λόγον, à offrir sans trêve au Créateur de célestes louanges et qui a purifié ses sens, αἰσθησιν, par des représentations irréprochables, celui-là ajoute au bien de l'image qu'il possède de par sa nature le bien volontaire de la ressemblance qui vient de la volonté libre. » (2) On ne peut énoncer plus clairement la distinction de l'image et de la ressemblance : la première se confond avec la nature même du νοῦς, la seconde s'y surajoute à la manière d'un accident.

Et pourtant, il arrive à saint Maxime de se surpasser dans ses splendides *Capita de charitate*. Qu'il nous soit permis de réduire ainsi en formule sa pensée. L'homme est créé à l'image de Dieu en recevant l'être et le toujours-être τὸ ὄν, τὸ ἀεὶ ὄν, c'est-à-dire l'âme immortelle, en sorte que tout être raisonnable soit, de par sa nature, à l'image de Dieu, mais il est formé à sa ressemblance dans la mesure où il reçoit cette bonté et cette sagesse, τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν σοφίαν, qui lui donnent d'être par participation, κατὰ μετουσίαν, ce que Dieu est par essence. Il s'ensuit que si tout homme est nécessairement une certaine image de Dieu, celui-là seul est à sa ressemblance qui est bon et sage (3). Des développements postérieurs nous amèneraient à remarquer qu'il s'agit, sans doute, ici, d'une bonté et d'une sagesse acquises, mais surtout d'une bonté et d'une sagesse infuses, fruits du Saint-Esprit. Nous verrons, en effet, que pour notre auteur la ressemblance n'est parfaite que si elle peut être dite une θέωσις.

Arrêtons d'abord notre attention sur l'image originelle. Faut-il conclure des citations faites qu'Adam était à l'image de Dieu par le seul fait de son essence raisonnable? Cette opinion, communément

(1) *Mystagogia*, c. vi, P. G., t. XCI, col. 681 D; *Disputatio cum Pyrrho*, *Ibid.*, col. 304 C-D et 324 C D.

(2) *Capita theologica et oeconomica*, cent. I, n. 13, P. G., t. XC, col. 1083.

(3) *Ibid.*, col. 1024, n. 25.

reçue, qui irait à réduire l'image adamique ou originelle au pâle reflet que nous sommes tous depuis le péché, ne nous paraît pas rendre la pensée de saint Maxime. Nous sommes à l'image de Dieu de par notre nature. Fort bien, et saint Maxime l'entend bien ainsi. Mais sa conception de la nature est autrement riche que la nôtre (1). Vous le surprenez souvent à employer ces formules stoïciennes, « agir selon la nature » *κατὰ φύσιν*, « suivre la nature », « revenir à la nature », « affranchir sa nature » de l'emprise du péché, et ces expressions équivalent manifestement à ces autres : agir selon la raison, selon la loi, *κατὰ λόγον, κατὰ νόμον*. A la manière de saint Augustin, de saint Jean Damascène et de maints autres Pères, notre théologien entend par *natura, φύσις*, la nature humaine intègre, la nature historique telle qu'elle sortit des mains du Créateur avec tous ses attributs préternaturels, avec le *τὸ εἶναι*, c'est-à-dire la nature conforme au *Λόγος* divin, à son image exemplaire (2). L'on comprend, dès lors, que le retour à une telle nature constitue l'objet de son ascèse. Et si l'image adamique s'identifiait à cette nature, elle laisse très loin le reflet que nous sommes depuis la chute.

Or, cette identification, qui devrait venir en conclusion de l'étude du système général de saint Maxime, repose, en outre, sur des textes assez explicites pour qu'il soit permis de l'affirmer sans trop de timidité. L'image adamique s'identifiait au *τὸ εἶναι* et débordait, dès lors, la nature spirituelle de l'âme pour s'étendre au corps lui-même, puisque l'image parfaite exige l'immortalité corporelle. Dans l'*Ambiguorum liber*, faisant, en effet, allusion au motif de l'Incarnation, saint Maxime ne met pas en avant, comme à l'ordinaire, la restauration de la nature humaine, mais la réforme de l'image par le droit à la résurrection finale (3). Outre l'immortalité, l'image requiert un autre don préternaturel, l'impassabilité, cette fameuse *ἀπάθεια* — nous traduirions assez bien impeccabilité de fait et non de droit ou sainte indifférence habituelle. — Écrivant à un

(1) Inutile de faire remarquer que les points de vue sont intervertis. Alors que nature prend à nos yeux un sens dépréciatif, il signifie chez saint Maxime une perfection. Au contraire, la loi naturelle, qui est pour nous une loi divine, est aux yeux de Maxime la loi du péché. Saint Augustin, Victorinus et plusieurs Pères orientaux (Cf. M. JUGIE, *Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche*, Paris, 1925.) ont eu les mêmes conceptions.

(2) *Ambig. lib.*, P. G., t. XCI, col. 1336 A. Il peut arriver que chez saint Maxime le *τὸ εἶναι* ne désigne pas la perfection préternaturelle, mais seulement, comme le notait déjà Combefils, une perfection morale acquise par la vertu. (Cf. P. G., t. XC, col. 1049, n. 11-12 et note D.)

(3) P. G., t. XCI, col. 1336 A, 1329 A B.

saint homme du nom de Thomas qu'il appelle son père spirituel, le saint confesseur le félicite d'avoir assuré une telle harmonie entre ses facultés, une telle communion entre son νοῦν et son αἴσθησιν, qu'il peut être donné comme un bel exemple de l'image originelle, selon laquelle Dieu créa l'homme (1). Dans le même sens, il écrit à Jean le cubiculaire que l'image de Dieu se voit à nouveau en ceux qui, par le moyen des vertus, ont rétabli l'harmonie complète de leurs facultés (2). Il exhorte ailleurs, à la manière de saint Grégoire de Nazianze (3), à préserver l'image des déformations que la partie irraisonnable s'efforce d'y déterminer (4). Et il faut l'entendre chanter le Christ, ce roi spirituel, ce nouveau David, qui a tué le lion et l'ours, entendez le θυμόν et l'ἐπιθυμίαν qui déchiraient en notre nature l'image du Père (5). Or, cette hiérarchie, cette harmonie complète des facultés et cette impeccabilité exigent l'ἀπάθεια la plus parfaite, cette ἀπάθεια qui, en transformant radicalement l'ἐπιθυμίαν et le θυμόν, introduit Israël dans la terre promise, élève l'âme intérieure à l'union transformante.

Une conclusion s'impose : l'image parfaite exige non seulement une âme spirituelle et raisonnable, mais encore une âme pacifiée, harmonisée, bien mieux, elle requiert une âme capable de spiritualiser et d'immortaliser jusqu'à son corps. Considérons-la plutôt en Adam puisque l'image parfaite n'est que la reproduction de l'image originelle.

Le moine de Chrysopolis était comme travaillé par la nostalgie du paradis terrestre, au point que vous le surprenez sans cesse en tentation d'y revenir. Ce début de l'une de ses hymnes théologiques ne sera qu'un exemple entre mille : « Autrefois, chante le poète, le paradis aux plantes charmantes faisait mon bonheur, cependant que par l'effet d'une Providence ineffable et d'un amour tout aussi inénarrable, il m'était donné de contempler la Lumière. Formé du limon terrestre, mais doué aussi d'un esprit céleste, je vivais comme placé entre le ciel et la terre; hélas! j'avais l'éclat de l'image de Dieu... » (6)

(1) *Op. cit.*, *Ibid.*, col. 1032 A.

(2) Ep. II, *Ibid.*, col. 396 C D.

(3) *Oratio II apolog.*, P. G., t. XXXV, col. 432; *orat. VIII in laud. sororis*, *Ibid.*, 796; *orat. XXI in laud. Athanasii*, *Ibid.*, col. 1088; *XXXIII Contra arianos*, P. G., t. XXXVI, col. 229; *XXXVIII in theoph.*, *Ibid.*, col. 328; *XL in sanctum Bapt.*, *Ibid.*, col. 404-405; *Carmina*, P. G., t. XXXVII, col. 781, 1287, 1306...

(4) *Ambig. lib.*, *Ibid.*, col. 1204 A.

(5) *Quaest. ad Thal.*, q. LIII, P. G., t. XC, col. 501 B.

(6) P. G., t. XCI, col. 1417 D-1419 A.

Mais à l'ordinaire — et c'était la manière des saints de ce temps (1), assez différente de celle des saints d'aujourd'hui qui se réfugient, sous le coup de la douleur, dans le désir du paradis céleste, — saint Maxime se prenait à rêver de la béatitude originelle, au cours de ses méditations des misères présentes. Dans le miroir de nos laideurs morales que son âme mystique lui mettait toujours sous les yeux, il contemplait la beauté adamique, et sa douleur s'exhalait en plaintes trop nombreuses pour qu'il soit possible de les reproduire ici. Il y a plutôt profit à résumer sa méditation. Dieu, dit-il en substance, mit toute sa sagesse à créer la nature humaine. En effet, il communiqua au νοῦς d'Adam une connaissance infuse de lui-même en même temps qu'il y allumait un désir et un amour comme irrésistible envers celui dont il lui donnait la connaissance, κατὰ φύσιν τὸν εἰς αὐτὸν πόθον καὶ ἔρωτα (2). Sous la lumière de cette vision et sous l'impulsion de ce désir, Adam, doué par ailleurs de raison, devait trouver dans la contemplation de la vérité et de la sagesse divine que trahit le bel ordre de l'univers, les moyens de réaliser son désir de Dieu et d'entrer en communion avec celui qui l'avait rendu épris de lui-même (3). Et c'est ce que notre théologien résume dans cette phrase lapidaire : « Dieu, écrit-il à Thalassius, en organisant la nature humaine, n'impressionna pas la sensibilité d'Adam, κατὰ αἴσθησιν, ni dans le sens de la douleur ni dans le sens du plaisir, mais il doua son νοῦς d'un pouvoir, je veux dire du désir naturel de Dieu τὴν κατὰ φύσιν τοῦ νοῦ πρὸς τὸν Θεὸν ἔρῃσιν, qui le mettait à même de réaliser par lui-même sa béatitude. » (4)

Ainsi, encore que placé dans le paradis terrestre, Adam n'était pas, pour autant, béatifié. Il lui incombait d'atteindre lui-même son bonheur suprême, Dieu, terme de ses instincts originels et divins. Devoir très doux, il est vrai, puisque, image et ressemblance de Dieu, aucun obstacle n'était semé sur la route de ses désirs. Et d'abord Adam n'était pas tiraillé en sens contraire par ces forces

(1) *Ambig. lib., Ibid.*, col. 1157 A, 1353 C-D.

(2) Il s'agit tout au moins ici de l'amour fondamental des philosophes (Cf. GONZALES, *op. cit.*, p. 177) ou de l'amour naturel des théologiens. (Cf. HERISOT, *L'amour naturel de Dieu*, coll. « Mélanges thomistes ».) Mais, si il est vrai que πόθος et ἔρωτος reçoivent chez les mystiques byzantins le sens de charité parfaite et même de charité transformante, ne faudrait-il pas déjà conclure, ce qu'insinue par ailleurs saint Maxime, qu'Adam fut constitué dans l'état mystique? Remarquons encore qu'il faut voir, sous ce πόθος et cet ἔρωτος, l'ἐπιθυμία parfaite, et par conséquence son inséparable θυμός.

(3) *Ambig. lib., Ibid.*, col. 1361 A-B; *Quaest. ad thal.*, q. XL, P. G., t. XC, col. 395 A.

(4) *Op. cit.*, q. XLI, *Ibid.*, col. 628 A.

ennemies et souvent irréductibles de notre tempérament, κρᾶσις, déjà dénoncées par saint Paul. Le flux et le reflux des appétits terrestres qui nous acculent presque invinciblement à telle ou telle attitude, suivant la concupiscence du moment, ne l'atteignaient même pas. Et il pouvait, au gré de sa volonté, tendre d'un mouvement harmonique de toutes ses facultés, ivres du besoin de Dieu, à la réalisation de sa fin (1). En effet, immortel et physiquement impassible, ἀπαθής, non pas de par une exigence de nature, mais par privilège, aucune souffrance, comme aucune inquiétude, ne venait troubler son union à Dieu; ἀπαθής dans l'ordre moral, sous l'effet d'une grâce spéciale (2), c'est-à-dire exempt de toute passion et non pas seulement tortifié d'en haut contre les assauts de la passion, comme il arrive chez les saints, il n'était sujet ni à la duperie diabolique, ni à l'illusion naturelle qui nous attendent au carrefour de l'action (2); sans besoin et exempt de tout travail, ἀπροσδεής et ἄτεχνος, il était à l'abri de ces soucis de la vie matérielle qui rompent la continuité actuelle de l'union à Dieu (3); en possession de la sagesse, la gnose le dispensait d'user de la contemplation naturelle qui nous réserve tant de périls (4); tout de même, n'étant point réduit à assurer la propagation de l'espèce humaine par l'union charnelle avec la femme, il ne connaissait point les plaisirs qui troublent le νοῦς contemplatif (5).

Image parfaite de Dieu de par la rectitude et l'orientation vers Dieu seul de toutes ses facultés, comme de par l'exemption de toute passion et de tout besoin autre que la communion au premier exemplaire, Adam, conclut fort justement saint Maxime, n'avait entre lui et Dieu aucun écran qui empêchât, si peu que ce fût, son union à Dieu par la contemplation, comme dans l'ordre moral il ne souffrait d'aucun poids créé qui retardât la marche de sa charité, au terme de laquelle il devait trouver la parenté divine (6).

C'est que, image parfaite de Dieu, il était d'une certaine manière

(1) *Ambig. lib.*, *P. G.*, t. XCI, col. 1353 A.

(2) Ep. II, *Ibid.*, col. 405 C; *Amb. lib.*, *Ibid.*, 1353 B.

(3) *Op. cit.*, *Ibid.*, col. 1157 C; 1353 A. Comparer avec saint JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, l. II, c. XII, *P. G.*, t. XCIV, col. 921; c. XXX, col. 977.

(2) *Amb. lib.*, *P. G.*, t. XCI, 1353 CD-1356 A. Comparer avec S. J. DAMASC., *P. G.*, t. XCIV, col. 917.

(4) *Op. cit.* et *loc. cit.*

(5) *Op. cit.*, col. 1276 AB. Saint Maxime revient sans cesse sur cette théorie qui ne lui est du reste pas personnelle. (Cf. COMBEFELS, *P. G.*, t. XC, col. 312, note C; JUGIE, *op. cit.*, p. 22, note 2.)

(6) *Amb. lib.*, *P. G.*, t. XCI, col. 1353 D.

à sa ressemblance. Et cette connaissance et cet amour infus, que nous avons signalés plus haut et que nous retrouvons ici, sont deux éléments de cette ressemblance dont l'essence résidait déjà, pour Adam, dans cette grâce surnaturelle, qui transforme, ou, pour employer le vocabulaire de notre théologien, qui déifie, dans cette grâce qui nous mérite l'appellation de fils de Dieu (1), dans cette inhabitation du Saint-Esprit qui lui aurait donné, s'il l'avait voulu, de réaliser sa fin par la contemplation et l'amour extatique (2), enfin dans la communication de cette bonté et de cette sagesse divine qui, portées à leur perfection, en auraient fait un Dieu par participation (3).

Ainsi, créé dans l'état d'image parfaite de Dieu et de ressemblance commencée, état que saint Maxime appelle son état naturel (4), Adam avait pour tout devoir de parachever lui-même sa ressemblance divine par l'acquisition de la *θέωσις* et de la dernière *ἀπάθεια*, traduisons, ici, de la confirmation en grâce. Et pour ce faire, il ne lui était que de se laisser aller aux instincts spirituels de l'image, d'aller à Dieu selon les exigences de son *ἐπιθυμία* et de son *θυμός*, par le mouvement exempt de toute entrave *ἄσχετον*, de la charité. Déifié, *ὑπὲρ φύσιν*, dans cette communion il n'aurait plus cessé de jouir de la ressemblance parfaite.

## II — L'image et la ressemblance déformées par le péché originel.

« ... Hélas! gémit notre poète théologien, ce serpent, le plus franc scélérat qui se puisse trouver, s'est insinué auprès de moi sous le coup d'une violente jalousie. Hélas! par des paroles fatales et des conseils perfides, il m'a trompé et m'a chassé de ce paradis de délices. Hélas! il m'a à jamais exilé des jardins où le Père m'avait placé. Et ce fut aux yeux des esprits de la cour céleste un lamentable spectacle que le mien, et ma blessure n'était pas de celles que peut guérir un médecin... » (5)

En effet, au lieu de s'abandonner au mouvement de la charité spirituelle du *νοῦς* qui l'aurait uni à Dieu pour faire déborder en lui la béatitude *κατὰ φύσιν* et le déifier à jamais, Adam, aussi spontanément que follement, et cela dès son premier acte conscient,

(1) *Op. cit.*, *Ibid.*, col. 1346 D.

(2) *Op. cit. et loc. cit.*; *Quaest. ad Thal.*, P. G., t. XC, col. 273 B.

(3) *Cap. de char.*, *Ibid.*, col. 1024, n. 25.

(4) *Op. cit.*, *Ibid.*, col. 1009, n. 83.

(5) *Hymnus grat. actionis*, P. G., t. XCI, col. 1419 A-B.

détourna ses facultés de leur mouvement naturel de Dieu et, soumettant son νοῦς à l'αἵσθησις, demanda son bonheur aux êtres sensibles (1).

De cette description du péché originel, παραβάσεως, ἁμαρτίας, répétée avec abondance et, à quelque chose près, toujours dans les mêmes termes (2), s'ensuit-il, comme il paraîtrait à première vue, que notre théologien dénonce l'essence du péché originel dans l'activité désordonnée, désorientée des facultés, en d'autres termes dans la corruption de l'image? Mais ce désordre lui-même restera tout à fait inintelligible tant qu'il n'aura pas été précédé d'une faute d'orgueil qui, en détournant de Dieu la raison, aura, pour autant, brisé l'harmonie de l'être jusque-là tout orienté vers le divin. Encore que, par tendance mystique, saint Maxime insiste de préférence sur les périls de l'αἵσθησις et soit porté à souligner la part qu'elle eut dans le péché originel, il ne manque pas cependant de définir l'essence de celui-ci par la transgression, par la désobéissance et équivalement par l'orgueil.

Saint Maxime distingue donc deux choses dans le péché originel : la coulpe et ses conséquences sur la nature (3). La coulpe, à la fois ἁμαρτία et παράβασις, Adam la commit volontairement en détournant son esprit de son objet normal, Dieu, pour le ravalier aux pauvres objets que lui présente son αἵσθησις. Les conséquences qui peuvent bien être dites ἁμαρτία puisqu'elles sont les filles du péché, mais non παράβασις, devaient suivre inévitablement, puisque Dieu avait attaché à l'obéissance d'Adam les privilèges naturels. Cependant que le *reatus culpae*, pour employer les mots de l'école, détruisait complètement la ressemblance, le *reatus poenae* inaugurerait, pour l'image, la lamentable histoire de ses déformations, que la philosophie spiritualiste chantait inconsciemment sous le mythe de la migration des âmes.

(1) Tixeront (Cf. *Hist. des dogmes*, t. III, p. 412.) ne trouve pas suffisamment explicite la doctrine du péché originel, considérée comme péché originel, donnée par notre auteur dans sa lettre à Marin, *P. G.*, t. XCI, col. 136. « Mais il oublie de signaler plusieurs autres passages des œuvres de ce Père, remarque fort à propos le P. Jugie (Cf. *op. cit.*, p. 21.), où celui-ci enseigne l'existence et la nature de la faute originelle en des termes que saint Augustin n'aurait pas désavoués et qui sont tout aussi clairs que les formules des moines scythes. »

(2) *Quaest. ad Thal.*, *P. G.*, t. XC, col. 253 C; 257 AB; 604 C; 628 AB; *Sermo hortatorius*, *P. G.*, t. XCI, col. 366 D; *Amb. lib.*, *Ibid.*, 1112 C; 1156 C-1157 D; 1307 C; 1348 A.

(3) *Quaest. ad Thal.*, q. XLII, *P. G.*, t. XC, col. 405 C-D; q. LXI, col. 632 B; q. XXI, col. 313 A; *Capit. theol.*, *Ibid.*, col. 1128, n. 7; *Disp. cum Pyrrho*, *P. G.*, t. XCI, col. 325 AC. Comparer avec AN. LE SINAÏTE, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 177 D, 236.

Il faut lire cette triste page. A la place des traits de l'image et de la ressemblance divine, les quatre vices généraux ont dessiné la similitude diabolique, animale et terrestre (1); Adam a rejeté la contemplation qui l'aurait déifié en l'unissant à Dieu, qu'il subisse alors l'ignorance, ἀγνοία, qui l'agenouillera au pied de la créature devenue son Dieu (2); tout de même sa volonté, infidèle à la charité extatique, n'est plus que l'esclave de l'égoïsme, de cette φιλαυτία qui va signer à son image l'ἐπιθυμία et le θυμός (3). Et déjà l'on peut prévoir la tourbe innombrable des vices et des maux dont l'union féconde de l'ignorance et de l'égoïsme va doter l'humanité (4).

Je n'entends signaler que les plus graves. Voici d'abord la tyrannie des sens sur l'esprit, ce que notre théologien appelle très bien la προσπάθεια du νοῦς pour les choses sensibles. De l'exigence de tous les philosophes (5), le νοῦς doit exercer son *dominium* sur toute l'activité humaine : il lui revient de prévoir la fin, de tout disposer en vue d'elle, et au besoin, pour la réaliser, d'user de la sensibilité ainsi que d'un instrument. Hier, Adam était cet esprit-roi. Toute son activité aurait pu courir vers un seul connu, vers un seul désiré, vers un seul voulu, Dieu. Maintenant l'αἴσθησις a obtenu son émancipation. A elle de voir, de choisir, de vouloir et de contraindre, à l'occasion, le νοῦς à concourir à sa satisfaction, puisque l'ἀπάθεια n'est plus qu'un souvenir (6). Ainsi Adam est devenu le théâtre de la plus grande diversité (7) : autant de fins dernières que de biens sensibles aperçus. Et ceux-ci transforment son corps en une sentine de vices (8), au point qu'il se surprend tout à coup au dernier degré de la dépravation, l'*habitus* du péché. Transfuge de la loi spirituelle, le voici réduit à l'esclavage de la loi de la chair,

(1) *Quaest. ad Thal.*, q. I, P. G., t. XC, col. 269 AB; *Capit. de char.*, *Ibid.*, col. 1009, n. 79; *ad Marinum*, P. G., t. XCI, col. 236 D.

(2) Ep. II, *Ibid.*, 397 A-B; *Quaest. ad Thal.*, P. G., t. XC, col. 257 AB.

(3) *Op. cit.*, col. 253 D; 257 B; 259 A; Ep. II, *loc. cit.*

(4) *Quaest. ad Thal.* P. G., t. XC, col. 256 B, 259 B. Il est bien vrai qu'à la manière de saint Augustin (Cf. *De pecc. mer. et rem.*, l. II, c. IV, *Cont. Jul.*, l. II.) saint Maxime insiste surtout sur cette ignorance et cette concupiscence dans laquelle nos théologiens : Alexandre de Halles, Albert le Grand, saint Bonaventure, le bienheureux Pierre de Tarentaise, Hugues de Saint-Victor ne voient que le matériel du péché d'origine. Mais, encore une fois, il y aurait injustice à soutenir qu'il n'a pas connu le côté formel du péché originel. (Cf. *Quaest. ad Thal.*, *Ibid.*, col. 625-645; 788 B; *Capit. de char.*, col. 1016; n. 93.)

(5) ARISTOTE, *Opera omnia*, t. II, p. 73; 124-127; 134; 240; 605; III, 127; 442; PYTHAGORE, ed. DIDOT, p. 22; CALLICRATIDAS, p. 30, ed. DIDOT; PLOTIN, *Ennéades*, I, 7, 1, p. 108.

(6) *Quaest. ad Thal.*, q. XLII, col. 405 C, P. G., t. XC.

(7) Ep. II, P. G., t. XCI, col. 397 C; III, col. 408 D-409 A.

(8) *Quaest. ad Thal.*, P. G., t. XC, col. 257 D.

loi postiche, ὀπίσθιος, née du péché, qui donne à l'αἴσθησις tous les privilèges qui convenaient à l'esprit κατὰ φύσιν (1). Pire encore, toutes les forces d'Adam et jusqu'à ses passions physiques, ordonnées originellement à parachever la ressemblance, se conjuguent pour la poursuite d'une fin contraire (2).

Et voici la douleur, fille du plaisir contre raison (3). Il a beau faire, Adam ne peut étouffer le désir et le besoin de Dieu, κατὰ φύσιν εἰς Θεὸν ποθὸν καὶ ἔρωτα, ce désir de la ressemblance et de l'union transformante qui lui font trouver un goût de cendre au fond de ses meilleurs plaisirs. Ses plaisirs, mais ils sont ce pain qu'il lui faut manger au milieu des pleurs et des gémissements, cependant qu'il sent toujours la mort sur ses pas (4).

Si encore il devait être seul à parcourir ce chemin de douleur! Pour avoir spontanément renoncé l'image et la ressemblance de Dieu à la famille vierge et s'être avili au rang des animaux, il sera réduit à s'unir à la femme pour perpétuer la race humaine. Et tous les fils de cette union charnelle il les engendrera à son image dépouillée de l'immortalité et de l'impassibilité; il les engendrera, hélas! à sa ressemblance, puisqu'au lieu de la grâce qui imprimait en lui la face du Père, il leur transmettra l'*habitus*, du péché. « Tous ceux qui sont engendrés d'Adam, écrit Maxime, sont conçus dans l'iniquité, parce qu'ils tombent sous le coup de la condamnation du premier père. » (5)

Et le moyen qu'il en soit autrement? Péché de désobéissance, le péché originel fut aussi un péché de volupté, et, par cette volupté, il atteignit les fibres les plus intimes de la nature humaine. Si, par ailleurs, la mort naît nécessairement du péché, comme celui-ci de la volupté, il s'ensuit que la nature entière fut condamnée en Adam et à la mort et au péché, puisque quiconque devait participer à cette nature fut condamné à être conçu dans la volupté de l'union charnelle (6).

(1) *Op. cit.*, q. XLIX, col. 457 D.

(2) *Op. cit.*, q. 1, col. 269 A-D; XXI, col. 313 B; Ep. II, *P. G.*, t. XCI, col. 397 A. B.

(3) *Quaest. ad Thal.*, *P. G.*, t. XC, col. 256 A; q. LXI, col. 628 BD.

(4) *Op. cit.*, q. V, col. 277 CD; LXI, col. 628 A, 632 D, 633 CD, 636 A, 688 A-B.

(5) *Questiones et dubia*, III, *Ibid.*, col. 788 B.

(6) *Ambig. lib.*, *P. G.*, t. XCI, col. 1276; 1305 C; 1309 A; 1320 C D, 1041 C; *Quaest. ad Thal.*, q. LXI, col. 629 BD, 632 B, 633 B-D, 636 AB. On sait que les théologiens latins voient dans l'union charnelle, parce que opérée avec concupiscence, le mode de propagation du péché originel. Cf. AUGUSTIN, *De nup. et con.*, I, I, c. 1, *Contr. Iul.*, III, c. XXI, n. 46; P. LOMBARD, *P. L.*, t. CXCH; col. 692; HONORIUS D'AUTUN, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1143 D-1145, 1118... (Cf. J. B. KORS, *La justice primitive et le péché ori-*

Hélas! cette nature humaine, dépouillée en Adam de ses privilèges originels et blessée d'une certaine manière dans son être naturel lui-même (1), verrait encore son état s'aggraver avec les siècles. Pauvre femme qui, donnée en mariage à sept frères (aux diverses lois divines promulguées depuis Adam jusqu'au Christ), était pourtant condamnée à n'avoir point d'enfant; pauvre femme, affligée d'un flux de sang, réduite à voir ses forces vives, destinées à atteindre la sainteté, s'acoquiner aux ouvriers d'iniquité: pauvre Syrophénicienne, dont la fille (διάνοια), prise d'un mal épileptique pour les choses terrestres, ne pouvait être que douloureusement déchirée; pauvre fille de Jaïre, morte pour avoir été impuissante à accomplir les préceptes de la loi et du Seigneur; pauvre femme, inclinée vers la terre, dont l'esprit, traversé d'illusions diaboliques, ne pouvait plus que se nourrir de péché; pauvre Samaritaine, irrassasiée, au point de n'avoir pu trouver, après cinq lits, le compagnon de sa vie (2); oui, pauvre, pauvre femme, elle pouvait gémir avec saint Maxime: « Ma blessure n'est pas de celles que peut guérir un médecin... »

### III — L'image et la ressemblance originelles restaurées par la vie active et la vie contemplative.

Pour abolir la volupté coupable et supprimer le cortège de souffrances qu'elle valut à l'humanité, pour restaurer notre pauvre nature humaine malade, pense saint Maxime, il ne fallait pas moins qu'une mort sans cause humaine et de tout point injuste: ἀνάιτιον, c'est-à-dire qui ne fût pas motivée, comme la nôtre, par la volupté de l'acte conjugal qui est à notre origine; ἄδικον, au surplus une mort injuste, parce que, au lieu d'être, comme pour nous, le châtement d'une vie coupable, elle serait le terme inattendu d'une vie tout innocente. Seules cette souffrance et cette mort imméritées pourraient, comme telles, abolir notre mort et notre souffrance. Le genre humain serait de nouveau constitué dans une nature exempte

---

*ginel d'après saint Thomas, Kain, 1922, p. 76 et suiv.)* Saint Thomas en appelle, non pas à la concupiscence même de l'acte conjugal, mais à la concupiscence habituelle. Pour saint Maxime et quelques Pères grecs, l'acte conjugal lui-même est le véhicule du péché originel. Introduit par lui, il ne peut s'exercer qu'avec concupiscence.

(1) *Amb. lib., P. G.*, t. XCI, col. 1164 C.

(2) *Quaest. ad Thal.*, q. XLI, *P. G.*, t. XC, col. 404 AC.

de péché et de douleur, image et ressemblance de Dieu comme la nature originelle (1).

Cette réparation et cette substitution extraordinaires, Dieu les trouva; ce serait l'Incarnation, motivée exclusivement, selon saint Maxime (2), par la restauration de la nature humaine. Le Verbe, image consubstantielle de Dieu le Père, Dieu parfait, impassible, immortel et invisible (3), sans s'exposer à subir aucun changement en lui-même (4), prendrait de la Vierge Marie (5), par l'opération du Saint-Esprit (6), une humanité passible, mortelle et visible, humanité parfaite, constituée d'une âme raisonnable et d'un corps doué de sensibilité, à la fois *σῶμα*, *λόγος* et *νοῦς*, humanité capable d'une opération et d'une volonté proprement humaines, humanité qui serait, en un mot, en tout semblable à la nôtre, au point que d'aucuns en prendraient prétexte pour ne voir en Jésus qu'un homme ordinaire (7), mais humanité exempte du péché, s'il est vrai que celui-ci n'appartient pas à la nature (8), et parfaite image de Dieu. Puis, naissant virginalement de la femme de par une condescendance ineffable, il prendrait notre *παθητικόν* pour faire de sa mort l'instrument de la ruine du péché comme de la restauration de la ressemblance (9).

Cette restauration absolue de la ressemblance se trouva accom-

(1) *Op. cit.*, col. 628 D-629 A.

(2) *Quaest. ad Thal.*, col. 313 B; 317 B C; 627 D; 876 B; 912 A; tout au long et presque à chaque page des *Opuscula theologica*, *P. G.*, t. XCI, col. 8-361; Ep. II, *Ibid.*, col. 397 BD; 404 BC; *Amb. lib.*, *Ibid.*, col. 1040 B; 1044; 1165 D; 1273 C; 1276 B; 1308 D; 1316-1317 D; 1320-1321 A; 1332-1333 A; 1336 A; 1348 AC. On ne peut que s'étonner de voir F. Struyf se baser sur un seul texte, à valeur du reste uniquement mystique, pour faire de saint Maxime le créateur de ce qui serait la conception scotiste. Cf. « Christ ou Jésus », dans *Revue Augustinienne*, 1903, t. II, p. 197 et 198. De son côté, le P. Chrysostome, O. F. M., dans le *Motif de l'Incarnation et les principaux thomistes contemporains*, Tours, 1921, p. 72 et 232, apporte, en faveur de l'opinion scotiste, deux textes de saint Maxime, que pourraient plutôt réclamer les suaréziens, s'il ne fallait les expliquer par les textes innombrables qui annoncent le thomisme.

(3) *Amb. lib.*, *P. G.*, t. XCI, col. 1045 A; *Ad cath. per Siciliam*, *Ibid.*, col. 119 B.

(4) *Op. theol.*, *Ibid.*, col. 3-361; *Quaest. ad Thal.*, *P. G.*, t. XC, col. 318 BC; 620 C-621; 629 C; 648 D-649 A.

(5) *Op. cit.*, col. 405 CD; *ad Marinum*, *P. G.*, t. XCI, col. 240, 241; *ad Georgium*, *Ibid.*, col. 60 A; *Spiritualis tomus.*, *Ibid.*, col. 156 D; Ep. XIII, *Ibid.*, 512 D.

(6) Ep. XV, *Ibid.*, col. 553 D; *Spir. tom.*, *Ibid.*, col. 156 D.

(7) *Op. theol.*, *Ibid.*, col. 3-366; Ep. XV, col. 514 D, 576 B; XXXVIII, col. 633 A; *Amb. lib.*, col. 1044; *Quaest. ad Thal.*, *P. G.*, t. XC, 312 B, 317 D-318 A, 628 A-629 B, 632 C.

(8) *Op. cit.*, col. 312 B, 320 A, 633 A; *Com. in Dyonis.*, *P. G.*, t. IV, col. 141 D, 144 A, 236 C; *Op. theol.*, *P. G.*, t. XCI, col. 32 B, 60 A, 120 B, 156 D, 196 B; Ep. II, col. 397 C; XVII, col. 581 A.

(9) *Ad Marinum*, *Ibid.*, 32 A; *Amb. lib.*, *Ibid.*, 1041 CD; Ep. XXXV et XXXVI, *Ibid.*, col. 629 BD; XXXVII, col. 632 B; XL, col. 633 C; XLI, col. 636 AC; XXVII, 586 D; *Quaest. ad Thal.*, 314 A; 629 CD; 405 CD; *Com. in Dyon.*, *P. G.*, t. IV, col. 236.

plie au moment même de la conception virginale, quand le Verbe défit la nature humaine par l'union hypostatique (1). La réforme de l'image, au contraire, reçut son achèvement au matin de la résurrection, quand le Christ laissa dans le tombeau le παθητικόν. Restaurées, en fait, dans la nature humaine épousée par le Verbe; restaurées, en droit, dans la nature humaine en général, l'image et la ressemblance le furent, en puissance, en chacun de nous. Car Dieu n'est descendu vers nous que dans la mesure où il voulait nous voir monter vers lui; à son assimilation à la nature humaine doit répondre notre assimilation à la nature divine; bref, il s'est fait homme, hormis le péché, pour nous faire dieux, hormis l'identité (2), le nouvel Adam ayant comme l'ancien le pouvoir de procréer à son image et ressemblance (3).

Si, en effet, nous sommes tous morts en Adam, nous pouvons également tous ressusciter dans le Christ; si Adam nous a transmis une nature corrompue, parce que privée des dons préternaturels, nous pouvons recevoir du Christ une nature tout à fait nouvelle (4). Toutefois, il y a une différence entre l'influence d'Adam et celle du Christ : chef physique de la nature humaine, Adam a nécessairement contaminé tous ceux qui naîtraient de lui; chef moral et mystique de la nouvelle humanité, le Christ ne peut régénérer que ceux qui consentent à renaître de lui (5). Et il y a des degrés dans cette régénération, suivant que le Christ ne fait que naître dans l'âme par le baptême, croître par les vertus, mourir par les purifications suprêmes et ressusciter par l'union (6).

Nous ne pouvons qu'énoncer ici cette restauration finale de l'image et de la ressemblance en chacun de nous par le moyen de la vie active et de la vie contemplative, la πράξις et la θεωρία. Toute âme voyageuse est cette cité vers laquelle le Christ envoie l'ascèse et la contemplation, Pierre et Jean. Que Pierre prépare seulement le cénacle et l'Époux éternel y viendra célébrer avec Jean la Pâque de la divine ressemblance, de l'union (7) transformante, ou, pour parler comme saint Maxime, de la θέωσις.

M. TH. DISDIER.

(1) *Quaest. ad Thal.*, col. 632 A.

(2) *Op. cit.*, *Ibid.*, col. 725 C.

(3) *Op. cit.*, *Ibid.*, col. 320 A.

(4) *Amb. lib.*, *P. G.*, t. XCI, col. 1320 A-B.

(5) *Quaest. ad Thal.*, *P. G.*, t. XC, col. 632 B-D, 637.

(6) *Op. cit.*, col. 320 A; *Ad Georgium*, *P. G.*, t. XCI, col. 57 A-C.

(7) *Quaest. ad Thal.*, q. III, *P. G.*, t. XC, col. 273-276 A.