

## L'homme créé à l'image de Dieu, d'après Théodoret de Cyr et Procope de Gaza (suite)

In: Échos d'Orient, tome 15, N°93, 1912. pp. 154-162.

---

Citer ce document / Cite this document :

Montmasson E. L'homme créé à l'image de Dieu, d'après Théodoret de Cyr et Procope de Gaza (suite). In: Échos d'Orient, tome 15, N°93, 1912. pp. 154-162.

doi : 10.3406/rebyz.1912.3970

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz\\_1146-9447\\_1912\\_num\\_15\\_93\\_3970](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_1146-9447_1912_num_15_93_3970)

---

# L'HOMME CRÉÉ A L'IMAGE DE DIEU

## D'APRÈS THÉODORET DE CYR

ET PROCOPE DE GAZA

(Suite.)

---

Dans un article précédent (1), nous avons rapporté l'opinion de Théodoret de Cyr et de Procope de Gaza au sujet de l'homme et de la femme considérés *comme créés à l'image de Dieu*. A l'école de ces deux exégètes, nous avons établi que, créés tous les deux à l'image de Dieu, l'homme et la femme ne réalisent cependant pas au même degré cette divine ressemblance. Après avoir montré que c'est surtout par l'âme que l'homme reproduit l'image de son Créateur parce que, résumé de la création, l'homme y apparaît d'abord en souverain libre et indépendant des êtres créés comme Dieu est indépendant des autres êtres, puis en roi intelligent qui, imitant jusqu'à un certain point l'intelligence universelle de Dieu, en diffère pourtant par son esprit discursif et imparfait, il nous reste à préciser sous quels autres rapports l'homme ressemble encore à Dieu et à discuter la valeur des opinions rapportées.

\*  
\* \*

4° *L'homme est l'image de Dieu par l'unité de son esprit dans la diversité de ses facultés.*

Semblable à Dieu par l'intelligence, l'homme lui ressemble encore par l'unité de son esprit qui subsiste toujours sous la diversité de ses puissances. En effet, dit Théodoret (2) « l'esprit humain (τὸ πνεῦμα) produit la parole (τὸν λόγον), et le souffle dérive de l'esprit par le canal de la parole, sans être engendré, il est vrai, comme la parole, mais accompagnant toujours la production de cette dernière. Or, dans la Sainte Trinité, nous trouvons trois personnes unies sans confusion et subsistant par elles-mêmes: car le Verbe a été avant les siècles engendré par le Père et il est inséparable du Père. Le Saint-Esprit procède de Dieu le Père pour constituer une personne distincte. » Il y a donc ressemblance d'une part entre les trois personnes de l'indivisible Trinité, qui ont la

---

(1) Cf. *Echos d'Orient*, nov. 1911, p. 334 sq.

(2) THÉODORET, col. 107-108.

même nature divine, et, d'autre part, entre l'intelligence, la parole humaine et son souffle, qui ont la même nature divine et qui dérivent de la même âme. Mais il y a entre les deux termes de cette comparaison une grande différence : car dans l'intelligence humaine la parole et le souffle ne peuvent subsister, tandis qu'en Dieu le Verbe et le Saint-Esprit sont des personnes distinctes du Père (1).

Procope découvre le même trait de ressemblance, mais le présente un peu différemment, car il ne considère dans la Trinité que deux personnes : « Dieu, dit-il, a en lui deux puissances qui sont inséparables, c'est-à-dire le Fils unique et le Saint-Esprit ; chacune a une subsistance propre, bien qu'elles découlent de la même nature..... De même, il a donné à notre âme deux puissances qui proviennent d'elle-même, qui subsistent en elle-même et qui sont inséparables d'elle-même : l'une est la raison qui fait de nous des êtres intelligents ; l'autre est la puissance végétative par laquelle il communique la vie à notre corps (2).

Cette assimilation entre deux personnes divines et deux facultés de notre âme n'est pas, dans la pensée de Procope, une identification des personnes divines aux facultés de notre esprit, qui nous rappellerait le sabellianisme. Mais, comme il n'y a jamais identité entre l'image et la réalité d'un être, ne retenons de ce rapprochement que les points de ressemblance et disons pour résumer la pensée de cet exégète : de même que, dans la Trinité, on peut considérer deux personnes qui ont la même nature que la première, le Père, de même, dans l'âme humaine nous distinguons deux facultés qui toutes les deux dérivent de l'âme et qui ont, par suite, la même nature qu'elle. Il y a donc ressemblance entre les facultés de l'esprit humain et les personnes de la Sainte Trinité.

*5° L'homme est l'image de Dieu par le pouvoir en quelque sorte créateur qu'il possède.*

Semblable à Dieu par les puissances de son âme, l'homme lui ressemble encore par l'exercice de ses facultés et, notamment, nous disent nos deux exégètes, par l'exercice d'un pouvoir qui semble incompatible avec la condition d'un être créé : la puissance créatrice.

Cette expression a de quoi nous surprendre : mais, pour en saisir le bien fondé, écoutons d'abord Théodoret (3) :

A l'imitation du Dieu Créateur, l'homme crée, construit des maisons, des remparts, des villes, des portes, des navires, des voitures et une infi-

---

(1) THÉODORET, col. 107-108.

(2) PROCOPE, col. 125-126.

(3) THÉODORET, col. 105-106.

nité d'autres choses : il fait également des images et des figures du ciel, du soleil, de la lune, des étoiles; de même aussi, il représente la figure des hommes et des animaux dépourvus de raison.

Il y a pourtant entre lui et Dieu, dans la manière de créer, une grande différence. Car Dieu, auteur de tous les êtres, crée indistinctement *avec une matière préexistante ou sans matière préexistante*; il le fait sans peine et n'exige pour cela aucun temps : car, dès qu'il le veut, il produit ce qu'il lui plaît. L'homme, au contraire, a besoin de matière, d'instruments, de conseils, de délibération, de temps, de peine et des connaissances techniques nécessaires à son métier.....

Cependant, dans cette œuvre qu'il produit, l'homme imite en quelque façon le Créateur, comme une image est l'imitation de son modèle. En effet, l'image reproduit les traits du modèle. Mais, bien qu'elle représente les membres, l'image est sans vie, car il lui manque l'âme, principe du mouvement corporel (1).

On ne saurait mieux caractériser la différence qui sépare les œuvres créées par Dieu de celles qui sortent des mains de l'homme. A son tour, Procope de Gaza détermine avec précision les traits semblables et les traits différentiels de l'œuvre créée par Dieu et de l'œuvre créée par l'homme (1).

Il le fait de deux manières, en considérant la création, soit comme une simple production d'être nouveau, soit comme une génération d'être semblable à son générateur. D'où ces deux conclusions de l'auteur :

1° Dieu crée dans l'éternité sans utiliser des êtres préexistants; au contraire, l'homme produit dans le temps, artificiellement, un nouvel être en se servant de substances préexistantes (2).

2° Dieu engendre son Fils hors du temps, sans matière, sans division de sa substance, tandis que l'homme engendre dans les temps au détriment de sa propre substance matérielle (3).

Que conclure de ces textes? Que l'homme crée comme Dieu dans tout le sens du mot créer? Nullement : car ni la génération proprement dite ni la production d'une forme nouvelle d'être à la faveur de substances préexistantes ne sont, au sens propre du mot, une *création*. Mais si l'on entend le mot *création* dans le sens plus général de *production d'être nouveau* — quel que soit du reste ce mode de production, — on peut dire avec ces deux commentateurs que l'homme, créé à l'image de Dieu, jouit d'un certain pouvoir créateur participé, puisque de substances, il est vrai, préexistantes il tire un être qui est distinct

(1) THÉODORET, *ibid.*

(2) PROCOPE, col. 123.

(3) PROCOPE, col. 138.

de ces substances, qui les suppose mais qui en diffère, qui est par conséquent un *être nouveau* ou une forme nouvelle d'être, qui est donc le résultat d'une véritable création, au sens très large dans lequel nous devons ici prendre ce mot (1).

6° *L'homme est l'image de Dieu par sa sainteté.*

Créateur, l'homme ne l'est pas seulement par son esprit inventif, il l'est aussi par sa libre volonté capable de vertu : par là encore, il ressemble à Dieu qui est la sainteté même.

Sur cette question, écoutons d'abord Théodoret :

L'Apôtre nous dit dans une épître aux Corinthiens : « De même que nous avons porté l'image de l'homme terrestre, ainsi portons l'image de l'homme céleste. » (2) Or, si celui qui vit selon la chair porte l'image de l'homme terrestre, celui qui, par l'esprit, mortifie les actes de la chair porte l'image de l'homme céleste.

De même, dans une autre épître, donnant des règles de conduite, l'Apôtre nous dit entre autres choses : « Vous avez revêtu l'homme nouveau qui, se renouvelant sans cesse à l'image de celui qui l'a créé, atteint la science parfaite. » (3)

Et voici les conclusions tirées par cet auteur :

Dieu est patient : ainsi l'homme patient est à l'image de Dieu. Le Seigneur est juste, saint, compatissant et miséricordieux : donc celui qui aime la justice et la sainteté et qui observe les préceptes du Seigneur : « Soyez miséricordieux de même que votre Père est miséricordieux », (4) et : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (5) devient en tout l'image de Dieu (6).

Voici, d'autre part, comment s'exprime Procope sur le même sujet :

Quand Dieu dit : « Faisons l'homme à notre ressemblance », il faut comprendre, dans la mesure où nous le pouvons : devenons doux et semblables à Dieu, selon la parole de l'Écriture : « Soyez miséricordieux de même que votre Père (céleste) est miséricordieux. » (7) D'autre part, saint Paul dit qu'il enfante, en quelque sorte, une seconde fois au Christ

---

(1) Ce sens n'est pas nouveau. Ne parle-t-on pas tous les jours de créations scientifiques, de créations artistiques ? Et cela se conçoit : il y a production d'être nouveau, mais, remarquons-le, ce qui est proprement un *être nouveau* dans les œuvres humaines, ce ne sont pas, évidemment, les éléments utilisés, puisqu'ils sont préexistants, mais c'est la mise à contribution de ces éléments dans une synthèse originale.

(2) *I Cor.* xv, 49.

(3) *Coloss.* III, 10.

(4) *Luc.* vi, 36.

(5) *Matth.* v, 48.

(6) THÉODORET, col. 115-116.

(7) *Luc.* vi, 36.

ceux qui ont perdu cette ressemblance divine, jusqu'à ce que le Christ soit formé en eux (1)..... L'homme ressemble à Dieu par la charité, puisque saint Jean a écrit : Dieu est charité (2)..... Cette image a été, il est vrai, altérée et enlaidie par le péché, mais l'incarnation du Christ l'a restaurée et l'a même rétablie dans un état supérieur au premier (3).

On le voit, ici encore Procope complète Théodoret, car tandis que celui-ci nous engage à imiter directement Dieu qui est la sainteté même, Procope nous montre que notre ressemblance à Dieu sous ce rapport, comme sous les autres déjà examinés, comporte deux étapes logiques : la ressemblance au Christ, et, par la ressemblance au Christ, la ressemblance à Dieu.

#### IV. L'HOMME, IMAGE DE DIEU PAR SON CORPS

Ainsi, si dans l'homme on considère l'âme, on y découvre clairement l'image de Dieu. Mais cette divine ressemblance se retrouve-t-elle aussi dans le corps humain? Théodoret le nie, apparemment, mais au fond en convient; Procope l'affirme nettement. Voyons leurs raisons et comparons.

Théodoret réfute longuement l'assertion de ceux qui prêtent à Dieu des membres, des mains, des pieds, des yeux. Il conclut avec raison que les passages de la Sainte Écriture où Dieu est représenté *comme un homme* doivent être entendus au sens métaphorique. Ce sont là des anthropomorphismes. Puis il résume ainsi sa pensée :

Celui qui dira que le texte *ad imaginem suam* ne se rapporte pas au corps, mais à l'âme raisonnable, exposera une doctrine sérieuse en comprenant sous le mot *âme* les facultés de l'âme. Car, dans l'homme, la faculté de connaître, de juger, de bien mériter, bref, de faire le bien, a été créée par Dieu à sa propre image. Ce n'est donc pas la forme du corps, mais ce sont ses actions qui reproduisent l'image de Dieu, car saint Paul dit aux Corinthiens : « De même que nous avons porté l'image de l'homme terrestre, de même portons l'image de l'homme céleste. » (4)

Voici, par contre, la manière dont raisonne Procope pour établir la thèse opposée :

(1) *Gal.* IV, 19. PROCOPE, col. 115-116.

(2) *I Joan.* IV, 16.

(3) PROCOPE, col. 123-124.

(4) *I Cor.* XV, 49; THÉODORET, col. 113-116. On le voit, en disant que c'est par les actions de son corps que l'homme reproduit l'image de Dieu, Théodoret reconnaît que, même par quelque chose d'extérieur *venant du corps*, l'homme est l'image de Dieu.

Quelques-uns ont pensé que les mots : *secundum imaginem*, ne s'appliquaient qu'à l'âme, comme si l'âme seule avait été créée à l'image de Dieu. D'autres entendent l'expression du corps et de l'âme, mais surtout de l'âme. Ils disent, en effet : toute image est composée de matière et de forme, et l'une ne va pas sans l'autre, car ce qu'on appelle image, c'est la matière unie à la forme. Le bois lui-même reçoit le nom d'image à cause du dessin qu'il porte gravé en lui et qui est, à proprement parler, l'image. Cependant, sans le corps, l'âme n'est pas appelée image ; car si l'âme est l'image de Dieu à cause de la ressemblance divine qu'elle porte en elle, le corps, à cause de l'image divine qui est imprimée en lui, est l'image de Dieu. Le visage, l'habillement, la démarche et le rire de l'homme sage révèlent l'homme intérieur (1). Du reste, le mot *âme* désigne l'homme tout entier, esprit et corps. Or, l'image d'un être tire son principe de la partie principale de cet être, puis elle s'étend aux parties accessoires et plus faibles. C'est pourquoi l'incarnation du Verbe a été très nécessaire pour nous rendre l'éclat de l'image perdue, non seulement dans l'âme, mais aussi dans le corps. De même, la résurrection universelle des corps sera nécessaire pour présenter à Dieu le vrai homme créé à son image (2).

Cette opinion d'exégètes antérieurs que Procope a faite sienne demande quelques explications. Elle se ramène aux trois propositions suivantes :

1° *Toute image, expression d'une idée, se compose de matière sensible et de forme, c'est-à-dire d'une idée rendue sensible par la disposition particulière de la matière qui sert à l'exprimer.* Donc, le corps humain peut être dit l'image de Dieu, non pas dans ce sens qu'il ressemble au corps de Dieu — ce qui serait franchement absurde, Dieu étant sans corps — mais parce que c'est une matière qui, par sa disposition particulière, exprime quelques-uns des attributs divins, non pas sans doute directement, mais indirectement, en reproduisant jusqu'à un certain point les qualités de l'âme, qui est l'image de Dieu (3). Ainsi le corps est l'image de Dieu en étant d'abord l'image de l'âme. Entendue dans ce sens, cette assertion de Procope est l'expression d'une pensée profonde, et concorde de tout point avec celle de la plupart des philosophes de l'esthétique pour lesquels l'idée doit toujours être liée à l'image matérielle dans les représentations artistiques.

2° Dieu a créé l'homme à son image ; or, l'homme est constitué par

(1) *Eccli.* 1, 19.

(2) PROCOPE, col. 119-120.

(3) Précisons cette pensée par un exemple : l'œil, par la vivacité de son regard, exprime la pénétration de l'intelligence ; or, l'intelligence humaine est créée à l'image de celle de Dieu, on l'a prouvé. Donc l'œil corporel sera aussi à l'image de l'intelligence divine.

l'union substantielle de l'âme et du corps. Donc le corps, partie constitutive de l'homme, est, lui aussi, créé à l'image divine, non pas en lui-même, mais en tant que substantiellement uni à l'âme, qui est la partie la plus importante du composé humain.

3° Le Christ, s'étant incarné pour rendre à l'homme la première beauté qui faisait de lui l'image de Dieu, a pris un corps et une âme humaine, réhabilitant ainsi l'un et l'autre comme parties constitutives de l'image divine.

Si, maintenant, nous comparons les opinions de ces deux auteurs, nous pouvons conclure : Théodoret avait raison de ne pas voir dans le corps humain l'image divine, puisque Dieu n'a pas de corps, mais Procope est, lui aussi, dans la vérité quand il découvre dans ce corps qui fait partie de l'homme le rayonnement des qualités de l'âme qui sont elles-mêmes le rayonnement des attributs divins. Le corps humain peut donc, sous ce rapport, être appelé l'image de Dieu.

#### V. CONCLUSION.

Au terme de cette longue analyse, précisons en quelques traits les points sur lesquels nos deux commentateurs semblent avoir exagéré et sur lesquels, par suite, il convient de faire quelques réserves.

Tous les deux ont montré que, créés à l'image de Dieu d'après la Genèse, l'homme et la femme, *en fait*, ressemblent à leur Créateur par les puissances de leur âme et de leur corps. Mais ici la question n'est pas seulement de savoir si, *en fait*, l'homme et la femme ressemblent à Dieu à ces divers points de vue. Car il s'agit principalement d'établir que ces traits de ressemblance constatés ressortent des textes comparés de la Genèse. Sur cette dernière question, ces deux exégètes ont émis des opinions que nous croyons pouvoir rectifier sur les trois points suivants :

1° Il est vrai, comme ils l'ont établi, qu'il y a, en fait, entre les facultés de l'âme humaine et les trois personnes de la sainte Trinité, une certaine analogie et même, disons le mot en lui donnant un sens large, une certaine ressemblance. Mais si le texte de la Genèse : *Faisons l'homme à notre image*, insinue le dogme de la Trinité, il n'est pas certain, toutefois, que ce soit précisément à l'image des trois personnes divines considérées comme personnes que le premier homme ait été créé. Au contraire, il semble prouvé que c'est à l'image de la *nature* divine et non des *personnes considérées comme personnes* qu'Adam a été créé.

Comparons, en effet, dans la Genèse, ch. 1<sup>er</sup>, les versets 26 et 27 ;



l'expression : *Faisons l'homme*, du verset 26, correspond à l'expression : *Et Dieu créa l'homme*, du verset 27. C'est donc comme Dieu, c'est-à-dire comme *nature divine* plutôt que comme trinité de personnes que Dieu a créé l'homme à son image. C'est pourquoi, dans le verset 26, l'expression *ad imaginem nostram* est au singulier au lieu d'être au pluriel; il n'y a qu'*une* image, parce qu'il n'y a qu'*une* nature divine. Bref, nous ne sommes créés à l'image de la Trinité qu'en tant que ces trois personnes ont *une seule et même nature* (1).

2° Il est très vrai aussi que, *en fait*, l'homme jouit d'un certain pouvoir *créateur* dans le sens large que nous avons donné à ce mot, d'après ces deux exégètes. Mais si l'on se rapporte aux deux versets précités du chapitre 1<sup>er</sup> de la Genèse, il ne semble pas que nécessairement l'on doive donner au verbe *créer* ce sens large, et, par suite, l'homme créé à l'image de Dieu étant incapable de *créer ex nihilo* comme Dieu, ce n'est pas sous le rapport du pouvoir créateur que l'homme, d'après la Genèse, aurait été créé à l'image de Dieu.

Comparons, en effet, les trois passages suivants : *Gen. 1, 26*; *Gen. 1, 27*; *Gen. 11, 7, 8*. Trois verbes différents sont employés en hébreu, en grec et en latin pour caractériser l'action créatrice de Dieu : *Gen. 1, 26* : *āsah* = *ποιεῖν* = *facere*; *Gen. 1, 27* : *bara* = *κτίσειν* = *creare (ex nihilo)*; *Gen. 11, 7, 8* : *yasar* = *πλάσσειν* = *formare (ex materia præexistenti)*. Si l'on s'en tenait au premier et au dernier verbe, on pourrait, sans doute, conclure de sa signification que l'homme peut imiter Dieu dans son pouvoir créateur. Mais le texte principal, celui qui exprime le commencement de l'œuvre créatrice, est le deuxième cité. Dans ce passage, il n'est question, semble-t-il, que de la création *ex nihilo* (2). Or, l'homme n'en est pas capable. Il n'est donc pas certain que ce soit sous le rapport de la *puissance créatrice* que, d'après le texte même de la Genèse, l'homme a été créé à l'image de Dieu (3).

3° Très fondée aussi est l'argumentation de nos deux auteurs tendant à prouver que nous devons perfectionner en nous l'image de Dieu par notre sainteté personnelle. Mais quand Procope nous dit que, la divine ressemblance ayant été altérée en nous par le péché, l'Incarnation du Christ l'a restaurée en nous et même l'a remise dans un état supérieur au premier, il est bien évident qu'il voit dans cette altération de l'image divine en nous la perte de la grâce divine recouvrée plus tard par l'Incarnation du Christ. Certes, cette assertion est très juste, car parmi

(1) HUMMELAUER, *Genesis*, p. 86, 87.

(2) Cf. *Gen. 1, 1, 21, 27*.

(3) HUMMELAUER, *op. cit.*, p. 86, 87; FILLION, *la Sainte Bible commentée*. t. I<sup>er</sup>, p. 20.

les biens de l'âme qui nous font ressembler à Dieu, la grâce sanctifiante, cette greffe divine entée sur le sauvageon de la nature humaine, occupe le premier rang, puisque, d'après saint Pierre, « c'est une certaine participation à la nature divine » (1).

Mais là n'est pas la question. Ce qu'il importe de savoir ici, c'est si les textes précités de la Genèse font au moins allusion à la ressemblance surnaturelle créée par la grâce entre Dieu et l'âme humaine. Il semble que non (2). Car dans tout le récit génésiaque il n'est question que de l'origine du monde *visible*; donc, quand la Genèse parle de la création de l'homme à l'image de Dieu, il s'agit de l'*image naturelle* de Dieu, c'est-à-dire de la similitude éloignée mais pourtant réelle qu'il y a entre les puissances naturelles de l'âme et du corps de l'homme et les attributs de Dieu (3). Ces réserves faites, on peut adopter les conclusions de ces deux exégètes et dire avec le P. Pétau, qui a magistralement résumé cette question et même, sur certains points, complété ses devanciers :

L'image de Dieu se trouve dans l'homme tout entier : elle est principalement dans son âme spirituelle, immortelle, intelligente, libre et ornée des vertus qui sont une imitation de la sainteté de Dieu ; elle est dans son corps, en second lieu, il est vrai, mais pourtant réellement, soit parce que ce corps a la faculté de se tenir debout pour imiter la majesté de Dieu, soit à cause de sa faculté de parler, expression de son intelligence et de sa volonté, soit à cause de ses mœurs extérieures, révélation de ses vertus intérieures (4).

E. MONTMASSON.

---

(1) II *Petr.* 1, 4.

(2) Il est de foi qu'Adam a reçu la grâce sanctifiante en partage. Mais le texte génésiaque y fait-il allusion en parlant de l'image divine? Telle est la question.

(3) HUMMELAUER, *op. cit.*, p. 110-111.

(4) PÉTAU, *De sex dierum opificio*, II, 4. — Cette doctrine, synthétisée par cet auteur, n'est pas nouvelle : on en retrouve les éléments épars dans les écrits de plusieurs Pères, notamment de saint Augustin, *De Trinitate*, XII, 2.