HAL
open science

Dogmatique orthodoxe. Pour une nouvelle lecture de la Source de Connaissance de Jean Damascène

Vassa Kontouma

To cite this version:

Vassa Kontouma. Dogmatique orthodoxe. Pour une nouvelle lecture de la Source de Connaissance de Jean Damascène. Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses, 2016, 116, pp.235-241. 10.4000/asr.508 . hal-01633363

HAL Id: hal-01633363

https://ephe.hal.science/hal-01633363v1

Submitted on 3 Jan 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

EPHE
Sciences
religieuses

Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses
Résumé des conférences et travaux

116 | 2009
2007-2008

Christianisme orthodoxe

Dogmatique orthodoxe. Pour une nouvelle lecture de la Source de Connaissance de Jean Damascène

Vassa Kontouma-Conticello

OpenEdition
Journals

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/asr/508
DOI : 10.4000/asr.508
ISSN : 1969-6329

Éditeur
École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée
Date de publication : 30 novembre 2009
Pagination : 235-241
ISBN : 978-2-909036-36-6
ISSN : 0183-7478

Référence électronique
Vassa Kontouma-Conticello, « Christianisme orthodoxe », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 116 | 2009, mis en ligne le 26 novembre 2009, consulté le 04 mars 2020. URL : http://journals.openedition.org/asr/508 ; DOI : https://doi.org/10.4000/asr.508

Tous droits réservés : EPHE

Conférences de Mme Vassa Kontouma-Conticello
Maître de conférences

Christianisme orthodoxe

Dogmatique orthodoxe. Pour une nouvelle lecture de la *Source de Connaissance* de Jean Damascène.

Les séminaires des années 2006-2008 ont constitué le prolongement et, pour ainsi dire, l'aboutissement de recherches relatives à la dogmatique orthodoxe qui ont déjà fait l'objet d'un enseignement à l'EPHE entre 1999 et 2002. On renverra donc à ce sujet aux précédents *Annuaires* (107, p. 341-342 ; 109, p. 372-373 ; 110, p. 367-369), où apparaissent notamment les points suivants :

Dans un questionnement général sur la place et les méthodes de la dogmatique systématique au sein de la théologie orthodoxe, l'œuvre de Jean Damascène, et plus particulièrement sa *Source de Connaissance* (*Pègè gnôseôs*), sont incontournables. D'une part, le rapport entre philosophie et théologie y est considéré d'une façon nouvelle ; d'autre part, cette œuvre a été une source inépuisable d'inspiration pour de nombreux théologiens byzantins et médiévaux, ainsi que pour les dogmaticiens orthodoxes modernes et contemporains.

Le principe *philosophia ancilla theologiae*, fondateur de la scolastique médiévale, occupe une place significative dans la *Pègè gnôseôs*. Est-il néanmoins constitutif du projet damascénien et, par voie de conséquence, transposable dans une dogmatique orthodoxe se réclamant de Jean Damascène ? Pour répondre précisément à cette question, les sources, le contenu et le plan de la *Source de Connaissance* ont fait l'objet d'une étude qui s'est étalée sur plusieurs années. Nos recherches ont révélé plusieurs nouveautés, notamment en ce qui concerne les sources de cette œuvre. Elles ont également mis en lumière les limites des plans retenus jusqu'à présent par ses éditeurs : « plan tripartite » de la *Pègè gnôseôs* établi par Michel Lequien (Paris 1712) ; « plan quadripartite » donné dans la traduction latine de sa partie dogmatique (*Ekdosis*) par Burgundio de Pise, au XIIe s. ; « centurie » réalisée pour cette même œuvre au sein de la tradition byzantine, et retenue par l'édition critique de B. Kotter (Berlin/New York 1973). Cependant, c'est l'étude du contenu de la *Dialectica* et de l'*Ekdosis*, les parties philosophique et dogmatique de la *Source de Connaissance*, qui a donné les résultats les plus intéressants.

Dialectica

La *Dialectica*, ainsi appelée depuis 1548 (M. Hopper, Bâle), est donnée sans titre dans les manuscrits. Cependant, à Byzance, l'ouvrage a généralement

été diffusé sous le titre de *Philosopha Kephalaia Damaskènou* ou *Kephalaia philosophika*. Il nous a été transmis par 229 manuscrits grecs.

De premier abord, ce texte se présente comme une reprise, assez gauche, de commentaires tardifs au corpus logique d'Aristote et plus spécialement aux *Catégories*. Divisé en 50 ou 68 chapitres, selon les versions considérées, il se développe sur deux axes. Le premier s'applique à introduire le débutant aux notions fondamentales de la « philosophie païenne » : cinq voix de Porphyre, attribution, questions de la communauté et de la différence des cinq voix, dix catégories avec antéprédicaments et postprédicaments. Le second axe est beaucoup moins visible, mais il constitue le pivot de la pensée philosophique de Jean Damascène. Il est d'ailleurs proprement central, puisque les chapitres qui lui sont consacrés sont placés au milieu de l'ouvrage. Il s'agit d'une introduction aux notions fondamentales de la « philosophie chrétienne ».

Par cette dichotomie, le but de l'auteur devient manifeste : loin de s'inscrire dans la tradition de telle école néoplatonicienne tardive, ou de tenter d'en transmettre les enseignements, il vise à fixer les redéfinitions chrétiennes de nombreux concepts, et se place explicitement dans la tradition « des prophètes et des Pères », véritables « guides » (*hodègoi*), même en matière de philosophie. En effet, un même terme étant *pollachôs legomenon* (ou plus simplement *homônymon*) pour les philosophes, qui se font remarquer par leur *polyphônia* ou leurs discordances, il est parfaitement légitime, pour le chrétien, d'en énoncer à son tour le sens chrétien. A un terme homonyme donné, par exemple *physis*, *ousia*, *hypostasis*, *eidos*, il est donc possible, voire nécessaire, d'appliquer une définition dégagée de l'*homophônia* des Pères, et par conséquent véritable.

S'il est important de fixer le sens chrétien des homonymes de la « philosophie païenne », il est surtout prioritaire de rendre à ces notions leur place véritable sur le plan de l'ontologie chrétienne qui, contrairement au néoplatonisme, ne comporte que deux niveaux : le commun (*koinon*) et le particulier (*merikon*) :

> Les philosophes païens ont formulé la différence entre l'essence et la nature, en disant que l'essence est l'être absolu et que la nature est l'essence spécifiée par les différences essentielles [...]. Donc, le particulier, ils l'ont appelé hypostase, l'universel qui contient les hypostases, ils l'ont appelé nature, et l'existence absolue, ils l'ont appelée essence.
> Délaissant toutes ces élucubrations, les Saints Pères ont appelé essence, nature et forme ce qui est communément attribué à une pluralité d'individus, c'est-à-dire l'espèce spécialissime, par exemple l'ange, l'homme, le cheval, le chien et ainsi de suite [...]. Le plus particulier, ils l'ont appelé individu, personne et hypostase, par exemple Pierre, Paul (*Dial.*, ch. 31).

Cette citation requiert quelques explicitations : les *exô philosophoi* ont introduit une différence entre *ousia* et *physis*, situant l'essence et l'essence spécifiée à deux niveaux différents. Ainsi, la *physis*, connue des aristotéliciens comme le principe de mouvement implanté dans chaque espèce, est assimilée aux espèces spécialissimes. Définie par ailleurs comme existence absolue (*haplôs einai*), l'*ousia* s'identifie quant à elle à l'hypostase. Or la distinction de l'essence et de la nature, doublée de l'assimilation de l'essence et de l'hypostase, est à la source de toute erreur en théologie, voire de toute hérésie. De Nicée à Chalcédoine, ce

schéma imputé à la « philosophie païenne » s'avère inacceptable. Au contraire, les équations reçues par les Pères, même s'ils ne les ont pas explicitement énoncées, sont les suivantes : *ousia* = *physis* = *morphè* et, d'autre part, *hypostasis* = *atomon* = *prosôpon*. Elles doivent être reconnues comme la base de tout enseignement orthodoxe, aussi bien en triadologie qu'en christologie.

Expositio de fide orthodoxa/Ekdosis akribès tès orthodoxou pisteôs

L'*Ekdosis*, qui est un des ouvrages les plus diffusés dans le monde byzantin et post-byzantin, subsiste dans 252 manuscrits grecs, dont on remarquera que trois datent du IXe s. Elle est habituellement divisée en 100 chapitres. En combinaison avec une des versions de la *Dialectica*, on obtient un total de 150 chapitres, correspondant au nombre des Psaumes. Pour systématique qu'il soit, ce plan présente néanmoins plusieurs problèmes : doublons, inadéquation de certains titres de chapitres avec le contenu de ces mêmes chapitres, découpage très inégal. Par ailleurs, si les parties trinitaire, cosmologique et christologique sont relativement cohérentes, le sens des chapitres finaux (c. 74-100) reste une question ouverte pour les spécialistes. Donc, si l'*Ekdosis* n'est pas une compilation, elle ne répond pas non plus, au premier abord, aux exigences de cohérence qu'on attendrait d'une œuvre originale. Avons-nous affaire à un projet inabouti ? Et dans le cas contraire, quelles sont les raisons de cette inéquation ?

Les recherches entreprises pour répondre à ce questionnement ont permis de donner l'explication suivante : le texte de l'*Ekdosis* que nous lisons aujourd'hui, même dans l'édition critique de B. Kotter, est le résultat du travail de deux personnes. L'auteur, d'une part, c'est-à-dire Jean Damascène, qui a composé une œuvre achevée du point de vue de son contenu, sinon de sa forme ; l'éditeur, d'autre part, qui a fait le travail de mise en forme selon ses propres critères, procédant donc à une édition (*ekdosis*) à laquelle il a appliqué le découpage en cent chapitres ou centurie. Il s'agit-là d'une pratique courante dans l'Antiquité et au Moyen âge, et il n'y a aucune raison de supposer qu'elle ne fut pas poursuivie durant la période byzantine. Ce qui est par contre étonnant, c'est qu'on n'ait jamais considéré l'œuvre damascénienne sous cet angle. Lu en continu, au cours du séminaire, et sans référence au « carcan » de titres qui le défigure, le texte de l'*Ekdosis* a révélé sa structure originelle, une structure plus lâche, mais qui suit néanmoins une ordre d'idées précis et cohérent. Nous en donnons ci-après un bref aperçu.

Dans une introduction qui couvre environ les trois premiers chapitres, Jean Damascène pose le problème de la connaissance de Dieu. C'est Dieu lui-même qui est la « Source de Connaissance ». Même si l'expression ne s'y trouve pas, le premier paragraphe de l'*Ekdosis* et les versets qu'il réunit (Jn 1, 18 ; Mt 11, 27 ; 1 Co 2, 11) renvoient directement au titre annoncé au début de la *Dialectica*. Il y a deux voies dans la connaissance de Dieu : la connaissance naturelle et la connaissance traditionnelle. Par contraste avec ce qui est annoncé dans le titre du ch. 1 – dû à l'éditeur byzantin –, Jean accorde une certaine importance à la connaissance naturelle. Il constate qu'elle a été corrompue, mais aussi qu'elle

peut être rénovée par la grâce illuminatrice de l'Esprit. Il lui consacre ainsi une longue partie couvrant les ch. 3 à 7. Par la connaissance naturelle, on peut arriver à saisir certaines propriétés divines : par exemple, que Dieu est créateur, providence, ordonnateur ; qu'il est incorporel et immobile ; qu'il est infini et incompréhensible ; qu'il est un. Cependant, on peut également parvenir, bien qu'avec peu d'exactitude, à la connaissance naturelle des processions hypostatiques. Tel est le sens des ch. 6 et 7, sur le Verbe et l'Esprit, qu'il ne faut plus considérer comme des doublons du ch. 8.

Ayant posé la possibilité d'une connaissance naturelle du divin, Jean examine par la suite la connaissance de Dieu issue de la tradition et de l'Ecriture. C'est l'objet du long ch. 8. Il s'arrête peu sur les propriétés divines, dont il dresse seulement le catalogue. La connaissance traditionnelle des processions hypostatiques, peu développée précédemment, retient beaucoup plus son attention. Son analyse aboutit ainsi au fameux passage sur la procession de l'Esprit qui marquera la théologie byzantine et orthodoxe :

> Quant au Saint-Esprit, nous disons qu'il est issu du Père, et nous l'appelons Esprit du Père. Nous ne disons pas que l'Esprit est issu du (*ek*) Fils, mais nous l'appelons cependant Esprit du Fils. Car le divin apôtre a dit : « qui n'a pas l'Esprit du Christ » (Rm 8, 9). Nous confessons donc qu'il nous a été manifesté et transmis par (*dia*) le Fils, car « il souffla », et dit à ses disciples : « Recevez l'Esprit-Saint » (Jn 20, 22) (*Ekdosis*, ch. 8, 288-293).

La question de la connaissance des processions hypostatiques ne peut être abordée sans référence au principe dionysien de l'union et de la distinction des hypostases. C'est dans cet exposé que le Damascène parvient, par déduction, à un énoncé théologique original : l'union et la distinction des hypostases de la Trinité, et leur mode d'existence, peuvent être compris à partir du principe de circumincession (*perichôrèsis*).

> Le Père, le Fils et le Saint-Esprit […] s'unissent […] sans confusion, mais en se possédant l'un l'autre ; et ils s'incluent l'un l'autre dans une circumincession, sans aucune contraction ni mélange (*ibid*. 262-264).

Le transfert est opéré depuis la christologie. On sait en effet que Grégoire de Nazianze avait parlé de circumincession des deux natures du Christ dans l'union hypostatique. Le Damascène reprend délibérément ce principe pour l'appliquer au domaine de la doctrine trinitaire. Il est le premier à effectuer ce transfert.

> De même que les trois hypostases de la Sainte Trinité s'unissent sans confusion, se distinguent sans séparation et se dénombrent […], de même façon s'unissent également les natures du Christ, car elle s'unissent sans confusion. Et si elles sont l'une dans l'autre par circumincession, elle ne changent ni ne se transforment l'une en l'autre (*ibid*., ch. 49, 21-28).

Lorsqu'il est question de la connaissance de Dieu, un aspect propre à la théologie orientale ne peut être négligé : celui de la connaissance de Dieu par et dans ses activités, ou énergies. En parler à propos de Jean Damascène peut paraître audacieux. C'est toutefois le sens qu'on est contraint de donner aux

ch. 9-12, qui se placent sous l'autorité de Denys et s'articulent autour de l'idée selon laquelle les activités divines, que nous connaissons en particulier à travers l'Ecriture, sont au principe des noms divins :

> Il ne faut pas penser que tout ce que l'on dit de Dieu signifie ce qu'il est selon l'essence : au contraire, cela montre soit qu'il n'est pas, soit une relation avec un être différent de lui, soit ce qui découle de sa nature, soit son activité (*energeia*) […]. Connaissant donc tous ces noms et conduits par eux vers l'essence divine, ce n'est pas l'essence même que nous percevons, mais ce qui est autour de l'essence (*ibid*., ch. 9, 7-9 ; ch. 10, 7-9).

L'activité par excellence du Dieu créateur étant la création, celle-ci fait l'objet des ch. 13-14. Ces deux chapitres sont obscurs, peut-être altérés par des interpolations. Une idée en ressort cependant : l'activité du Dieu créateur ne se produit pas dans un lieu, elle *est le lieu* de la création. Dans l'acte de créer, Dieu reste incirconscriptible et immuable.

La partie relative à la création correspond assez bien au découpage de l'éditeur byzantin. Elle recouvre en particulier les ch. 15-25, qu'il faudrait regrouper en trois grands ensembles : création du monde invisible, à savoir des siècles, nature immatérielle privée de raison, et des anges, nature immatérielle douée de raison ; création du monde visible, à savoir du ciel et des éléments, où Jean Damascène, qui a une pensée cosmologique réaliste, met en parallèle les enseignements des Physiciens grecs et de l'Écriture ; création enfin du monde composé de visible et d'invisible, c'est-à-dire du paradis.

La création de l'homme, lui-même composé de visible et d'invisible et chef d'œuvre de Dieu, donne lieu à un autre grand ensemble (ch. 26-45). Selon Gn 1, 26, l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Ce sont par conséquent ces deux aspects qui seront examinés en premier. Jean commence par considérer la question de la « ressemblance » qui, pour lui, est celle de l'exercice de la piété ou *eusebeia*. Pour comprendre le mécanisme de l'agir humain en vue de l'*eusebeia*, il entreprend d'analyser le fonctionnement des parties de l'âme dans leur rapport au corps. La question de l'« image » est abordée par la suite. C'est celle de l'exercice du libre-arbitre (*autexousion*). Au-delà de la liberté de l'action humaine, il y a aussi ce qui ne dépend pas de nous (*ta ouk eph'hèmin*). Ceci relève notamment de la Providence, dont traite la partie suivante. Il s'agit là de préliminaires visant à expliquer la chute de l'homme comme conséquence de son exercice *para physin* de la liberté. Au paradis, le libre-arbitre ou « image » a été mis à l'épreuve. Il en a découlé un échec de la divinisation, une perte de la grâce, la mortalité. Seule l'économie du Nouvel Adam, économie de la volonté et de la liberté *kata physin*, peut relever l'homme de cette chute.

Le thème de l'économie du Verbe se développe aux ch. 46-82. Il s'agit certainement de la partie la plus longue et la plus puissante de l'*Ekdosis*, du point de vue théologique. Jean Damascène considère d'abord la question de l'union hypostatique. Cette question avait déjà été abordée dans la *Dialectica*. C'est l'occasion ici de reprendre les distinctions et les équivalences opérées sur les notions d'essence, de nature, de forme, de personne et d'hypostase. Les axes principaux de la réflexion sont constitués par des formules patristiques ou

conciliaires : l'Incarnation « selon nous » (*kath'hèmas*) et « au-dessus de nous » (*hyper hèmas*) ; « dieu parfait et homme parfait, de deux natures et en deux natures » ; « entièrement Dieu et entièrement homme ». D'autres formules, plus problématiques, sont expliquées : « une seule nature incarnée », « *théotokos* » et non « *christotokos* ». Le débat sur les deux volontés et activités du Christ, dans lequel Jean s'engage par la suite, se fonde aussi sur des formules conciliaires : « chaque forme veut et opère avec la communion de l'autre » et « ceux qui ont une seule activité ont aussi une seule essence ». C'est dans ce contexte qu'il énonce son point de vue sur la liberté des deux volontés du Christ et sur la volonté gnomique :

> Nous n'attribuons pas la délibération ou le choix à l'âme du Seigneur, car celle-ci n'ignorait rien. Certes, elle appartenait à une nature ignorant les événements futurs, mais unie au Dieu Verbe selon l'hypostase, elle avait la connaissance de toutes choses, non par la grâce, mais […] par l'union hypostatique. Car il était lui-même Dieu et homme. C'est pourquoi il n'avait pas non plus de volonté gnomique (*gnômikon thelèma*). Il possédait la volonté naturelle, celle qui est simple et qui existe de la même manière dans toutes les hypostases humaines, mais sa sainte âme n'avait pas d'opinion ou d'objet du vouloir contraire à sa volonté divine, et il ne voulait rien de différent de ce que voulait sa volonté divine (*ibid*., 36, 100-108).

Or si le Christ a assumé l'homme entier, avec l'âme intellective, sa volonté et son libre-arbitre, s'appropriant aussi notre malédiction et notre abandon, c'est pour restaurer le « semblable par le semblable », c'est pour restaurer l'« image ». C'est à la description de ce processus que le Damascène consacre quelques beaux passages dans lesquels il nous rappelle qu'en plus de dogmaticien, il est aussi hymnographe et prédicateur. Il parle ainsi de la mort vivificatrice du Seigneur, de l'appât du corps et de l'hameçon de la divinité, de la descente aux enfers, du corps ressuscité, pour conclure sur la puissance du Crucifié et annoncer les prémices de la résurrection des hommes.

On en arrive ainsi aux chapitres finaux de l'*Ekdosis*, habituellement considérés comme incohérents. Dépouillés de leurs titres inadéquats et considérés dans la ligne de ce qui vient d'être exposé, ils retrouvent tout naturellement leur sens et leur intérêt. Voici comment nous les avons compris. Une première partie concerne les moyens du salut laissés en héritage par le Seigneur (ch. 82-92). Il y en a trois catégories. Premièrement, la vie du Seigneur lui-même, modèle par excellence du Salut. Au cours de sa vie, par sa Passion, le Seigneur nous a en effet donné trois moyens indispensables pour le suivre : le Baptême, la Croix et les Saints Mystères. Si le premier et le troisième n'étonneront personne, le second est plus original. En effet, le Damascène, prêtre de l'Anastasis à Jérusalem, considère la Croix quasiment comme un sacrement. Offerte par le Christ, elle est le signe distinctif des chrétiens et leur point de ralliement. Deuxièmement, les vivantes images du Seigneur : Marie, dont Jean dresse la généalogie ; puis les saints, fils de Dieu selon la grâce. Troisièmement, les moyens de la transmission et de la prédication de la foi : d'une part les images, témoignages non scripturaires (*agrapha*) de l'Incarnation, d'autre part l'Ecriture, Ancien et Nouveau Testament, dont l'unité est garantie par la personne du Christ.

Enfin, la partie finale de l'*Ekdosis* porte sur le péché et l'affranchissement de l'homme (ch. 93-100). Jean y examine d'abord les questions du mal, de l'état *para physin* et de la loi du péché. Le mal n'est pas une essence, mais la déviation de ce qui est par nature vers ce qui est contre nature. Pour restaurer le *kata physin*, il faut se conformer à la loi spirituelle, opposée donc à la loi du péché, et pratiquer la vertu. À cet effet sont introduites les questions du jeûne, de la virginité et de la circoncision du péché. Les deux chapitres de conclusions dressent l'eschatologie damascénienne. Ils sont bien connus pour leur force suggestive dans la description de l'homme du péché et de la résurrection des corps.

Débarrassée de ses quatre parties médiévales et de ses cent titres byzantins, l'*Ekdosis* a donc l'apparence d'une grande fresque théologique : elle n'est ni un manuel, ni une centurie dogmatique. La pensée de l'auteur devient ainsi plus cohérente et, paradoxalement, exhaustive. Elle donne même l'impression d'une œuvre classique. Cependant, il ne faut pas oublier qu'il s'agit bien d'une œuvre de simplification, de vulgarisation au sens propre. Le procédé est clairement repérable dans les formulations de l'auteur qui, ailleurs, a l'habitude de s'exprimer dans une langue beaucoup plus élaborée. Des circonstances historiques expliquent ce choix : au moment où la chrétienté orientale subit de graves revers, persécutions et nombreuses conversions à l'Islam, au moment où la survie du patriarcat de Jérusalem, coupé de Byzance, est elle-même problématique, il est indispensable de synthétiser et consigner le contenu de la foi. Il est aussi important de le rendre clair et accessible au plus grand nombre.