

---

Vana NICOLAÏDOU-KYRIANIDOU

## NATURE ET POUVOIR SELON LES PÈRES DE L'ÉGLISE ORTHODOXE

### I

«Dieu, avant qu'existât rien de ce que nous voyons maintenant, avait projeté et résolu d'amener à l'existence ce qui n'était pas encore; tout à la fois, Il conçu quel devait être le monde, et avec la forme Il produisit la matière qui serait en harmonie avec elle».<sup>1</sup>

Cet extrait de Basile de Césarée suffit pour convaincre quiconque s'est occupé des cosmologies antiques d'une mutation bouleversante concernant les significations imbriquées dans le concept de l'univers. En bref, chez les chrétiens, la nature en tant que cosmos, à savoir comme un système ordonné,<sup>2</sup> n'est plus ce qu'elle a été.<sup>3</sup> Désormais, seul Dieu infini, qui demeure au-dessus de ce monde, est l'«Être nécessaire». Cela veut dire que c'est lui, et seulement lui, qui ne peut jamais ne pas réellement être.<sup>4</sup> Tous les autres étants ne sont que Dieu l'a voulu et que puisqu'il continue à les maintenir dans «ce mode d'être mineur qui est le leur».<sup>5</sup> Selon la formulation d'Eusèbe de Césarée:

«Quand il le veut, existe ce qui existe; quand il ne veut pas, cela n'existe pas».<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Basile de Césarée, Homélie sur l'Hexaéméron, 2,2, p. 149 (trad. S. Giet).

<sup>2</sup> D. S. Wallace-Handrill, *The Greek Patristic View of Nature*, Manchester-N. York 1968, p. 101 sq. Également, R. Rocques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1983, p. 40 sq. De même, J. Pelikan, *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven-London 1993, 68 et 90 sq.

<sup>3</sup> Sur le sens de la *phusis* chez les grecs, voir G. Naddaf, *L'origine et l'évolution du concept grec de phusis*, Lewiston-Queenston-Lampeter 1992, *passim* et en particulier p. 11-57. Aussi, A. Motte, De l'idée de nature dans la Grèce antique, dans M. Augé et alii, *La Grèce pour penser l'avenir*, Paris-Montréal 2000, p. 61-89, et en particulier p. 75 sq.

<sup>4</sup> Eusèbe de Césarée, *Commentaria in Psalmos*, Migne, P. G., 23 col. 1261: «Ἐν γὰρ ἐστὶ μένον ἄει, καὶ οὐποτε δυνάμενον μὴ εἶναι, δηλαδὴ σὺ αὐτὸς ὁ μόνος τῶν ὄλων ποιητής».

<sup>5</sup> C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris 1975<sup>5</sup>, p. 272.

<sup>6</sup> Eusèbe de Césarée, *Louanges de Constantin (Triakontaèterikos)*, 12,2, p. 159 (trad. P. Maraval).

Composé d'une matière fabriquée et d'une forme inventée dé-terminante, corruptible et périssable dans sa totalité,<sup>7</sup> le cosmos, qui se destitue de sa qualité de divin, revêt-il le caractère de contingence.<sup>8</sup> Désormais, il se conçoit comme absolument dépendant de la volonté tout-puissante de son auteur, le seul increé et, par-là, seul éternel: αὐτοζωῆ et αὐτοεἶναι.<sup>9</sup>

D'après Clément d'Alexandrie:

«Il a suffi de sa volonté pour faire le monde ; car, à lui seul, Dieu l'a fait, puisque seul aussi il est réellement Dieu ; par son seul vouloir il crée et son simple désir est suivi de réalisation».<sup>10</sup>

Retenant des liens avec la tradition qu'inaugura le Socrate du *Phédon*,<sup>11</sup> la nature chrétienne, qui vise toujours à l'accomplissement d'une norme, s'avère absolument finalisée. De là, elle continue à ne rien faire sans raison.<sup>12</sup> Toutefois, sa raison d'être ne lui appartient plus en propre. Elle lui vient du *Logos* transcendant de Dieu.<sup>13</sup> Privée du statut dont l'avaient déjà dotée les premiers philosophes et en vertu duquel elle avait pris le pas sur la tradition ancestrale,<sup>14</sup> la *phusis* ne signifie plus la réalité primordiale qui se parfait, suivant une procédure dont elle est le principe et la règle. Conséquemment, elle ne s'élève plus au rang éminent du modèle pour toute activité créatrice. Désormais, elle se conçoit comme le produit artistique d'un créateur *ex nihilo*.<sup>15</sup>

<sup>7</sup> Basile de Césarée, *Hexaéméron*, 1.3: «τὴν τοῦ ἀναρχον τὸν κόσμον καὶ ἄτελεύτητον εἶναι σοὶ πλάνην ἐγκαταλίπη. Παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου. Καί, Ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται (...) οὐδ' τὰ μέρη φθοραῖς καὶ ἀλλοιώσεσιν ὑπόκειται, τούτου καὶ τὸ ὅλον ἀνάγκη ποτὲ τὰ αὐτὰ παθήματα τοῖς οἰκείοις μέρεσιν ὑποστῆναι».

<sup>8</sup> Grégoire de Nazianze, *Supremum vale* (orat. 42), Migne, *P. G.*, 36 col. 477: «Οὐδὲν πρεσβύτερον τὸ οὐκ ἦν, τοῦτο οὐ κυρίως ὄν. Τὸ δὲ μὴ κυρίως ὄν, πῶς Θεός;». Voir aussi L. Kolakowski, *Philosophie de la religion*. Trad. J.-P. Landais, Paris 1985, p. 85 sq.

<sup>9</sup> Cf. Ps.-Dénys Aréopagite, *Des noms divins*, 11. 6 [953B-C], éd. B. R. Suchla, p. 221—222.

<sup>10</sup> Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 4.63.3, p. 126 (trad. C. Mondésert): «Μόνον αὐτοῦ τὸ βούλημα κοσμοποιία. Μόνος γὰρ θεὸς ἐποίησεν, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄντως ἐστὶ θεός-ψιλῶ τῷ βούλεσθαι δημιουργεῖ καὶ τῷ μόνον θεελῆσαι αὐτὸν ἔπεται τὸ γεγενῆσθαι».

<sup>11</sup> Platon, *Phédon*, 97b-99c.

<sup>12</sup> Basile de Césarée, *Hexaéméron*, 5. 8: «Οὐδὲν ἀνάιτιον· οὐδὲν ἀπὸ ταυτομάτου».

<sup>13</sup> Athanase, *Orations tres contra Arianos*, Migne, *P. G.*, 26, col. 189: «Πᾶσα ἡ γῆ τὴν ἀλήθειαν καλεῖ καὶ ὁ οὐρανὸς αὐτὴν εὐλογεῖ καὶ πάντα τὰ ἔργα σεῖεται καὶ τρέμει. Εἰ δὲ πᾶσα ἡ γῆ τὸν δημιουργόν καὶ τὴν ἀλήθειαν ὑμνεῖ, καὶ εἰλογεῖ, καὶ τρέμει δημιουργός δὲ ταύτης ὁ Λόγος ἐστὶ, καὶ αὐτὸς λέγει Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀλήθεια οὐκ ἄρα κτίσμα ἐστὶν ὁ Λόγος, ἀλλὰ μόνος ἴδιος τοῦ Πατρὸς, ἐν ᾧ τὰ πάντα ἤρμονται, καὶ αὐτὸς ὑμνεῖται παρὰ πάντων, ὡς δημιουργός». Cf. Eusèbe de Césarée, *Louanges de Constantin*, 12.5-6. Voir aussi Wallace-Handrill, *op. cit.*, p. 104 sq.

<sup>14</sup> Voir L. Strauss, *Droit naturel et histoire*. Trad. M. Nathan et E. de Dampierre, Paris 1986, p. 92 sq.

<sup>15</sup> Voir, par exemple, Joannes Grammaticus, *Adversus Manichaeos* (hom. 2), § 9: «Εἰ τοίνυν τοσοῦτον ὑπερέχει τῆς ἀνθρώπων τέχνης ἢ φύσις, πῶς οὐκ ἀνάγκη καὶ τὴν τοῦ θεοῦ δημιουργίαν ἀσυγκρίτως ὑπερβεβηκέναι καὶ τὴν τῆς φύσεως ἐργασίαν; Οὐκοῦν εἰ ἡδὴ ἡ φύσις τὰ εἶδη μὴ ὄντα παράγει, ἐν ὑποκειμένῳ μέντοι προϋπάρχοντι ταῦτα δημιουργεῖ διὰ τὸ ἀδυνατῶς ἔχειν ἄλλως τὴν δημιουργικὴν αὐτοῖς ἐνδείκνυσθαι δύναμιν ἄνευ τινὸς προϋποκειμένου, ἀνάγκη πᾶσα, εἴπερ καὶ ὁ θεὸς δημιουργεῖ καὶ εἰς τὸ εἶναι παράγει τὰ ὄντα, ἔχειν τι πλεον τὴν αὐτοῦ δημιουργίαν τῆς φύσεως· οὐδὲν δὲ ἂν ἔχοι πλεον, εἰ μὴ δύνατο ἐκ τοῦ μηδαμῆ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγειν τὰ πράγματα, ἀλλὰ δέοιτο καὶ αὐτὸς, ὥσπερ ὁ τεχνίτης ἀνθρώπος καὶ ἡ φύσις, ὑποκειμένου τινὸς προϋπάρχοντος, ἐν ᾧ τὴν ἐντοῦ δημιουργικὴν ἐνέργειαν ἐπιδειξεται, καὶ μηδὲ τοσοῦτον ὑπερέχοι τῆς φύσεως, ὅσον ὑπερέχει τῆς τέχνης ἢ φύσις».

Encore, le cosmos ne coexiste plus avec le chaos,<sup>16</sup> d'où il surgit, et qui s'oppose à toute tentative de fondation que sur le vide. La *τύχη* et l'*ἀνάγκη* étant exclues de l'ordre de la création,<sup>17</sup> la puissance formatrice du Créateur ne rencontre aucune entrave. Donc, à l'opposé du cosmos présenté dans le *Timée* de Platon, cet univers-là n'est plus menacé par ce « substrat qui, comme tel, est rebelle à l'ordre ».<sup>18</sup> Autrement dit, il n'y a rien qui, du fait qu'il subsiste par soi-même, puisse insister sur son altérité et résister aux aspirations du constructeur ὑπέρουστος. Aucun facteur imponderable n'intervient dans cette constitution de part en part déterminée et parfaitement close, par qui se manifeste la puissance illimitée d'un artisan ὑπέροφος.

Il en devient clair qu'en dépit du modèle «créationniste»<sup>19</sup> qu'institua le *Timée*, et qui suppose la séparation des deux mondes, le fossé entre le Dieu des chrétiens et le démiurge platonicien n'est pas, pour cela, moins infranchissable. Ce dernier qui ne crée rien du néant, en sorte que les produits de son art ne réalisent le but proposé que dans la mesure du possible,<sup>20</sup> il s'efface effectivement derrière la splendeur du modèle intelligible.<sup>21</sup> En cela, seul le prototype inaltérable, les ὄντως ὄντα ou l'étalon objectif de la perfection, que dieu s'est destiné à contempler et dont il se sert pour façonner le monde visible,<sup>22</sup> mérite l'honneur et l'attention de l'intellect. Puisqu'il constitue l'image fidèle du monde des Idées — l'objet absolument connaissable de la science par excellence —, c'est le cosmos sensible, et seulement lui, qui, en second, vaudrait l'admiration que lui manifeste l'âme amoureuse de la vérité.<sup>23</sup> Il n'y a pas de quoi s'arrêter sur l'artisan divin.<sup>24</sup> La supériorité de ce dernier à l'égard des êtres rationnels sur terre réside dans le fait que, demeurant sans rapport avec un corps mortel, il est le premier et de loin le meilleur imitateur des Paradigmes éternels.<sup>25</sup>

Du point de vue chrétien, en revanche, produisant les étants d'après leur *eidos* préconçu,<sup>26</sup> matérialisé, Dieu s'avère la cause unique de l'existence.

<sup>16</sup> C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce. 1. D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982—1983*, Paris 2004, p. 161; cf. *ibid.*, p. 288 sq. et *passim*.

<sup>17</sup> Cf. Pelikan, *op. cit.*, 152—165.

<sup>18</sup> Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce, op. cit.*, p. 177.

<sup>19</sup> Naddaf, *op. cit.*, p. 345.

<sup>20</sup> Platon, *Timée*, 48a-b, 53b<sub>5-6</sub>, 71d<sub>6-7</sub>.

<sup>21</sup> Cf. H. Arendt, *Love and Saint Augustine*. Ed. by Joanna Vecchiarelli Scott and J. Chelius Stark, Chicago-London 1996, p. 62 sq.

<sup>22</sup> Cf. Platon, *Timée*, 28a<sub>6</sub>—29a<sub>3</sub>.

<sup>23</sup> Voir Platon, *Timée*, 90c—d; Naddaf, *op. cit.*, p. 355. En ce qui concerne l'usage que les Pères de l'Église font du vocabulaire du *Timée*, afin de mettre les conceptions du dialogue au service du dogme trinitaire, de la christologie tout comme de l'anthropologie chrétienne, voir J. Pelican, *What has Athens to do with Jerusalem*. *Timaeus and Genesis in Contrepoint*, Ann Arbor 2000, p. 89-109.

<sup>24</sup> Cf. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, London-N. York 1971, p. 35.

<sup>25</sup> Pour une comparaison entre le démiurge du *Timée* et le philosophe-roi de la *République*, voir Nicolaidou-Kyrianiidou, Η πολιτική στη χώρα του Τιμαίου, [Postface] dans J. Derrida, *Χώρα*, Athènes 2000, p. 90 sq.

<sup>26</sup> Cf. Ps.-Dénys Aréopagite, *Des noms divins*, 5,8 [824C], p. 188: «Παραδείγματα δὲ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προὔφεσσιτάς λόγους, οὗς ἡ θεο-

Il institue la manière d'être de chaque chose fabriquée en vue de l'œuvre appropriée qu'il lui assigne. De là, il hiérarchise les créatures, s'imposant comme critère incréé de toute évaluation et en juge unique de la perfection de toute chose.<sup>27</sup> Voué à manifester l'excellence de son ouvrier, le monde parfaitement façonné ne sert qu'à inciter à la glorification de celui qui l'a fait commencer. D'après Basile de Césarée :

«La beauté des choses visibles nous donnera une idée de Celui qui est au-dessus de toute beauté; la grandeur de ces corps dont nos sens nous révèlent l'existence et les limites, nous permettra de conjecturer, par analogie, ce qu'est l'Être infini, souverainement grand, dont la puissance défie toute pensée».<sup>28</sup>

Source de l'être et de l'essence et, pour cela, au-delà de toute connaissance possible,<sup>29</sup> Dieu ne peut constituer que l'objet d'une foi inconditionnée, exprimée dans l'adoration. Source du bien, il s'avère l'unique objet d'un amour exclusif et d'une vénération sans réserves. Il n'y a rien qui ne signifie sa suprématie, rien qui ne renvoie à son mérite absolu.

Suivant Clément d'Alexandrie:

«Qu'aucun d'entre vous n'adore le soleil, mais qu'il dirige ses desirs vers le fabricant du soleil ; qu'il ne divinise pas le monde, mais qu'il recherche le créateur du monde».<sup>30</sup>

Par sa puissance formatrice, l'artisan *extra-mondain* constitue le réel et l'ordonne. En ce sens, l'être-ainsi du monde manifeste la conformité parfaite aux normes imposées par Dieu et qui se présente comme:

«τῆς φύσεως δημιουργῆς καὶ τῆς διατάξεως νομοθέτης».<sup>31</sup>

«Aussi bien créateur de la nature que nomothète de la mise en ordre».

Autrement dit, le «demiurge est simultanément celui qui crée et celui qui fait les lois, c'est-à-dire l'autorité qui légitime».<sup>32</sup>

---

λογία προορισμούς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικά καὶ ποιητικά, καθ' ὅς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν».

<sup>27</sup> Basile de Césarée, *Hexaéméron* 3,10: «Καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς ὅτι καλὸν (...) Ὁ τοῖνον ἐναργῆ τὸν σκοπὸν τῶν γινομένων προθέμενος, τὰ κατὰ μέρος γινόμενα ὡς συμπληρωτικά τοῦ τέλους, τοῖς τεχνικοῖς ἑαυτοῦ λόγοις ἐπελθὼν ἀπεδέξατο (...) Ὁ μέντοι τεχνίτης καὶ πρὸ τῆς συνθέσεως οἶδε τὸ ἐκάστου καλόν, καὶ ἐπαινεῖ τὰ καθ' ἕκαστον, πρὸς τὸ τέλος αὐτῶν ἐπαναφέρον τὴν ἔννοιαν».

<sup>28</sup> Basile de Césarée, *Hexaéméron*, I, 11, p. 135.

<sup>29</sup> Ps.-Dénys Aréopagite, *Des noms divins*, 1.4 [592D—593A], p. 115: «...τὴν ὑπερούσιον ακτῖνα (...) ἐν ἧ πάντα τὰ πέρατα πασῶν τῶν γνώσεων ὑπεραρρήτως προϋφέστηκεν, ἣν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατὸν οὔτε εἰπεῖν οὔτε ὅλως πως θεωρῆσαι διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ἐξηρημένην εἶναι καὶ ὑπεράγνωστον (...) Εἰ γὰρ αἱ γνώσεις πᾶσαι τῶν ὄντων εἰσὶ καὶ εἰς τὰ ὄντα τὸ πέρασ ἔχουσιν, ἡ πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ πάσης γνώσεώς ἐστὶ ἐξηρημένη».

<sup>30</sup> Clément d'Alexandrie, *Le protreptique*, 4.63.5, p. 127, trad. C. Mondésert. Cf. Photius, *Bibliothèque*, Codex 277, p. 524b: «Ὁ εὐσεβῆς οὐχ ὑβρίζει τὴν κτίσιν, ἀλλὰ τῷ Δεσπότῃ τὴν προσκύνῃσιν ταμιεύεται. Τιμᾶ τὴν κτίσιν, ἀλλ' ὡς ὁμόδουλον, οὐκ ἀφαίρων δὲ τὸ σέβας τοῦ κτίσαντος περιπίπτει τῷ κτίσματι. Ἐπαινεῖ τὸ φιλοτέχνημα, ἀλλ' οὐχὶ τὴν τοῦ τεχνίτου δόξαν εἰς ἐκεῖνο περιστήσιν. Ὁ δὲ δυσσεβῆς κακῶς μὲν εἶδεν, κακῶς δὲ προσεκύνησε καὶ πᾶσαν τὴν τάξιν ἀνέτρεψε». Aussi, Athanase, *Contra gentes*, § 8.

<sup>31</sup> *Constitutions Apostoliques*, 3.9.4. (éd. M. Metzger). Cf. Origène, *Contre Celse*, 5.37.

<sup>32</sup> C. Schmitt, *Théologie politique 1922, 1969*. Trad. J.-L. Schlegel, Paris 1988, p. 57.

Donc, force est de constater que l'exemple socio-politique auquel se réduit maintenant la nature n'est pas celui d'une fondation qui, faisant preuve de sa capacité inhérente d'autolimitation, fonctionne selon le mode l'autogestion rationnelle. Autrement dit, le cosmos ne reflète plus la structure de la πόλις:<sup>33</sup> régie par des lois impersonnelles, dont «les hommes se posent comme auteurs»,<sup>34</sup> cette communauté est soustraite à l'Absolu et mise à l'abri des despotes. Elle se présente articulée selon des institutions stables qui maintiennent les rapports égalitaires de ses parties dans un cadre de régularité.

En effet, la nature n'exemplifie que la soumission complète à la volonté de son créateur supersubstantiel laquelle s'identifie avec la loi.<sup>35</sup> Suivant les formulations de Clément de Rome:

«Le soleil et la lune et les chœurs des astres évoluent selon son ordre (...). La terre (...) ne conteste pas, elle ne modifie rien des règles qu'il a posées. (...) La cavité de la mer (...) ne franchit pas les barrières dont elle a été entourée, mais elle agit selon les ordres qu'elle a reçus».<sup>36</sup>

D'ailleurs, Grégoire de Nysse affirme:

«Ἴδιον γὰρ τῆς κτίσεως τό δουλεύειν ἐστίν».<sup>37</sup>  
«La manière d'être propre à la création est d'être esclave».

Tout en désignant la conformité d'un être à son devoir être idéal et idéal, l'expression évaluative: «selon la nature» puise son sens dans la relation hiérarchisée entre dominant et dominé. Entre celui qui, de par son autorité, impose la loi, une fois pour toutes, en assurant, par sa puissance, son application continue, et celui qui s'y assujettit en reconnaissant son incompétence de mettre le contenu de la loi en question.

---

<sup>33</sup> Concernant rapport entre cosmologie et politique, et plus précisément, au sujet du lien intrinsèque de la science avec la société grecque, voir G.E.R. Lloyd, *Origines et développement de la science grecque. Magie, raison et expérience*. Trad. J. Carlier et Fr. Regnot, Paris 1990, p. 231 sq. et surtout p. 253 sq.

<sup>34</sup> Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce*, op. cit., p. 36.

<sup>35</sup> Jean Damascène, *Contre les Manichéens*, 1.43, Migne, P. G., 94, col. 1545D: «Ὁ δὲ νόμος τοῦ θεοῦ θέλημα αὐτοῦ ἐστίν».

<sup>36</sup> Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens* 20.1-6 (éd. A. Jaubert). Nous citons le texte entier: «ἡλιός τε καὶ σελήνη, ἀστέρων τε χοροί, κατὰ τὴν διαταγὴν αὐτοῦ ἐν ὁμονοίᾳ δίχα πάσης παρεκβάσεως ἐξελίσσουσιν τοὺς ἐπιτεταγμένους αὐτοῖς ὁρισμούς. Γῆ κροφοροῦσα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ τοῖς ἰδίοις καιροῖς τὴν παμπληθῆ ἀνθρώποις τε καὶ θηροῖν καὶ πᾶσιν τοῖς ὄσιν ἐπ' αὐτῆς ζῴοις ἀνατέλλει τροφήν, μὴ διχοστατοῦσα μηδὲ ἀλλοιοῦσα τι τῶν δεδωγματισμένων ὑπ' αὐτοῦ. Ἀβύσσων τε ἀνεξιχνίαστα καὶ νερτέρων ἀνεκδιήγητα κρίματα τοῖς αὐτοῖς συνέχεται προστάγμασιν. Το κύτος τῆς ἀπειροῦ θαλάσσης κατὰ τὴν δημιουργίαν αὐτοῦ συσταθὲν εἰς τὰς συναγωγὰς οὐ παρεκβαίνει τὰ περιθεμιμένα αὐτῇ κλεῖθρα, ἀλλὰ καθὼς διέταξεν αὐτῇ, οὕτως ποιεῖ». Voir aussi R. Brague, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris 1999, p. 257. Cf. Origène, *Contre Celse*, 8.66 (éd. M. Borret): «Εὐφημοῦμεν οὖν Ἥλιον ὡς καλὸν θεοῦ δημιουργήματα καὶ τοὺς νόμους φυλάσσων τοῦ Θεοῦ».

<sup>37</sup> Grégoire de Nysse, *De oratione dominica*, or. 3, éd. F. Oehler, p. 260.

## II

L'antithèse classique entre le «φύσει» et le «θέσει», nature et convention, se trouve absorbée par la suprématie du νόμος que *pose* le divin.<sup>38</sup> Abolissant la primauté de la nature, cette loi sape, du même coup, les fondements des cultures et des sociétés particulières, car elle relègue au second rang les conventions humaines aussi.

Sujet à son auteur, le monde est formé par un ordre politique à la base duquel se trouve «l'acte performatif pur qui n'aurait de compte à rendre à personne et devant personne».<sup>39</sup> Conforme à la hiérarchisation du réel, l'ordre juridique établi s'avère compatible avec un monothéisme intransigeant: s'il y a un seul Dieu, le gouvernement de plusieurs n'a aucune légitimité.<sup>40</sup> La loyauté de la nature ne saurait être que monarchiste sans conditions.<sup>41</sup>

En créant l'univers, Dieu fonde un régime.<sup>42</sup> Dans ce rôle et en cette fonction, il instaure le modèle du pouvoir constituant défini par Carl Schmitt:

«Le pouvoir constituant est la volonté politique dont le pouvoir ou l'autorité sont en mesure de prendre la décision globale concrète sur le genre et la forme de l'existence politique propre, autrement dit déterminer l'existence de l'unité politique dans son ensemble».<sup>43</sup>

Et Schmitt d'ajouter:

«Pour la conception médiévale, seul Dieu a une *potestas constituens* – du moins dans la mesure où l'on parle d'un pouvoir constituant».<sup>44</sup>

Il en devient clair que dorénavant la notion chrétienne de la loi rompt les liens avec la tradition greco-romaine. Elle n'est plus ce qui, d'après les Romains, relie les hommes de façon durable et qui «s'applique non par une action violente ou un dictat, mais grâce à un accord et une convention».<sup>45</sup> Aussi, contrairement à la forme de gouvernement qu'institua la πόλις, le

<sup>38</sup> Justinien, *Edictum rectae fidei*, éd. M. Amelotti, R. Albertella, L. Migliardi, 1973: «πᾶν δὲ κτίσμα εἰ καὶ ἐκ διαφόρων συνέστηκεν, ἀλλ' οὐδὲν μίαν ἐκείνην ἔχειν λέγεται φύσιν καθ' ἣν παρὰ τοῦ θεοῦ ἐδημιουργήθη». Grégoire de Nazianze, *De Theologia* (orat. 28), § 6 éd. J. Barbel: «Τοῦ μὲν γὰρ εἶναι θεόν, καὶ τὴν πάντων ποιητικὴν τε καὶ συνεκτικὴν αἰτίαν, καὶ ἔνις διδάσκαλος καὶ ὁ φυσικὸς νόμος· ἡ μὲν τοῖς ὁρωμένοις προσβάλλουσα, καὶ πεπηγόσι καλῶς καὶ ὁδεύουσι καὶ ἀκινήτως ἵνα οὕτως εἴπω κινουμένοις καὶ φερομένοις· ὁ δὲ διὰ τῶν ὁρωμένων καὶ τεταγμένων τὸν ἀρχηγὸν τούτων συλλογίζόμενος. Πῶς γὰρ ἔν καὶ ὑπέστη τόδε τὲ πᾶν, ἡ συνέστη, μὴ θεοῦ τὰ πάντα καὶ οὐσιώσαντος καὶ συνέχοντος;».

<sup>39</sup> J. Derrida, *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Paris 1994, p. 89.

<sup>40</sup> Eusèbe de Césarée, *Louanges de Constantin*, 3.6, p. 97.

<sup>41</sup> Grégoire de Nysse, *In canticum canticorum*, hom. 14, Migne, *P. G.*, 6, col. 421: «Ἐῖς βασιλεὺς κυρίως τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὁ βασιλεὺς πάσης τῆς κτίσεως».

<sup>42</sup> Eusèbe de Césarée, *Préparation evangelique*, 7.8.3-4, éd. K. Mraz: «μηδένα πλὴν τῶν ἀπάντων τὸν δημιουργὸν δεσπότην ὁμοῦ καὶ θεὸν τῶν ὄλων ἐπιγράμσθαι. Πειπείσθαι γὰρ αὐτὸν οὐ μόνον ποιητικῆ δυνάμει εὐ καὶ ἐν κόσμῳ τὸ πᾶν διαθεθεῖναι, ἀλλὰ καὶ δεσπότην δικην, ὡς ἂν μεγάλης πόλεως τοῦ συμπαντος κυριεῦν οἰκονομεῖν τε καὶ οἰκοδεσποτεῖν ὁμοῦ καὶ κύριον ὄντα καὶ βασιλέα καὶ θεόν».

<sup>43</sup> C. Schmitt, *Théorie de la constitution*. Trad. L. Deroche, Paris 1996, p. 211-2.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>45</sup> H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique?* Texte établi par U. Ludz, trad. S. Courtine-Denamy, Paris 1995, p. 115.



νόμος ne s'y conçoit-il que comme commandement.<sup>46</sup> En cela, sa signification est créée à la base du rapport vertical, pré-politique,<sup>47</sup> entre le maître de l'*oikos*<sup>48</sup> qui ordonne et les assujettis qui exécutent.

Or, le Créateur incréé fait surgir du néant un système de significations sans précédent. Il instaure un ordre normatif, dont la légitimité émane d'une décision antérieure aux lois instituées. Ainsi, anticipant l'*eidōs* de tout ce qu'il fait naître, précède-t-il toute réglementation. D'ailleurs, Eusèbe de Césarée affirme qu' «il est l'origine de la justice elle-même».<sup>49</sup>

On reconnaît les caractères principaux du décisionnisme, toujours selon les définitions de Carl Schmitt:

«La décision souveraine ne s'explique juridiquement ni par une norme ni par un ordre concret ; elle ne s'insère pas non plus dans le cadre d'un ordre concret parce que, pour le décisionniste, c'est la décision qui fonde la norme et l'ordre. La décision souveraine est commencement absolu, et le commencement (y compris le sens d' *ἀρχή*) n'est rien d'autre qu'une décision souveraine».<sup>50</sup>

Réduite au seul vouloir de la divinité indivisible, absolument unie et étrangère aux factions,<sup>51</sup> cette mise en ordre *sans précédent* exemplifie, dans le devenir historique, la prétention de nier le pouvoir instituant de l'activité collective. En ce sens, elle adosse l'aspiration à mortifier la puissance créatrice immanente à «la multitude des hommes» en tant qu'êtres singuliers coopérants à travers leur diversité et leurs différences.<sup>52</sup>

Selon les religions de l'immanence,<sup>53</sup> l'extériorité du fondateur par rapport à l'état actuel des choses fondées ne se réduit qu'à la distance qui sépare un passé originaire révolu d'un présent qui en tire la légitimité de sa manière d'être. En revanche, religion de la transcendance, le christianisme refuse d'inclure la divinité dans le monde et structure ses conceptualisations à

<sup>46</sup> H. Arendt, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*. Trad. G. Durand, Paris 1989, p. 140 sq. Eadem, *On Revolution*, London 1977, p. 188 sq.

<sup>47</sup> Voir Arendt, *La condition de l'homme moderne*, p. 65—76.

<sup>48</sup> Cyrille d'Alexandrie, *In parabolam vieaae*, hom. 17, Migne, *P. G.*, 77, col. 1096-1097 : «Οἰκοδεσπότης τοῦ μεγάλου οἴκου, τουτέστιν ὁ δεσπότης Θεός. οἶκος γὰρ ὁ κόσμος. Δεσπότης δὲ αὐτοῦ, ὁ κτίσας αὐτὸν Θεός».

<sup>49</sup> Eusèbe de Césarée, *Louanges de Constantin*, 3.6, p. 98

<sup>50</sup> C. Schmitt, *Les trois types de pensée juridique*. Trad. M. Kölller et D. Ségлар, Paris 1995, p. 83.

<sup>51</sup> Cf. Grégoire de Nazianze, *De filio* (oratio 29), § 2 (éd. J. Barbel) : «Ἄταξία γὰρ μελέτη λύσεως. Ἡμῖν δὲ μοναρχία τὸ τιμώμενον· μοναρχία δὲ, οὐχ ἦν ἐν περιγράφει πρόσωπον· ἀλλ' ἦν φύσεως ὁμοιότητα συνίστησι, καὶ γνώμης σύμπτωια, καὶ ταυτότης κινήσεως, καὶ πρὸς τὸ ἐν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις».

<sup>52</sup> Je me réfère ici aux analyses de A. Negri, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*. Trad. E. Balibar et Fr. Matheron, Paris 1997, surtout p. 399—440, et plus spécialement 404—417.

<sup>53</sup> Au sujet de l'opposition entre les religions de l'immanence et celle de la transcendance, voir E. Enriquez, *De la horde à l'État. Essai de psychanalyse du lien social*, Paris 1983, p. 282 sq. Concernant la religion grecque, voir J.-P. Vernant, *Formes de croyance et de rationalité en Grèce*, dans Idem, *Entre mythe et politique*, Paris 1996, p. 237—252, surtout p. 245 sq. Aussi, M. Augé, *Une anthropologie des polythéismes est-elle possible?*, dans *La Grèce pour penser l'avenir*, op. cit., p. 25—42, et en particulier p. 35 sq.

partir de l'hétérogénéité absolue du Créateur.<sup>54</sup> Puisque l'avant et le dehors ne désignent que la différence de nature, et en cela de valeur, entre le créé et l'incréé, l'extériorité du fondement n'est plus temporelle, mais spatiale. Le rapport de Dieu *absconditus* avec la réalité instituée ne se recouvre que par le biais de l'eschatologie chrétienne.<sup>55</sup>

Abolissant les privilèges accordés au cosmos pré-chrétien, l'ordre ascendant ontologique révélé renverse la supériorité de l'univers à l'égard de l'être humain. Dès lors, l'échelonnement des créatures suivant leur perfection inégale, postule que la cosmologie cède le pas à l'*anthropologie* : le monde devient le subalterne de l'homme. C'est à lui que passent la dignité et l'honneur, vu son office conféré de représenter la divinité dans le monde sublunaire.<sup>56</sup> Dans cette perspective, la fin reçoit une signification nouvelle. C'est le but à atteindre dans le temps en vue d'un achèvement qui dépasse le temps. Ainsi, sous la logique de la rédemption que met en vigueur le «messie à l'envers»,<sup>57</sup> les événements puisent-elle leur sens dans l'économie du salut, le *telos* de tout et après tout.<sup>58</sup> Le monde existe au service du drame humain : il souffre avec la chute, il coopère au mystère de l'Incarnation, il persévère dans l'espérance que la nouvelle promesse sera réalisée.<sup>59</sup>

Donc, selon le nouveau sens dont s'investit la notion de la fin, le temps ne se conçoit que comme la durée prédéterminée, accordée pour le salut du genre humain. D'ailleurs, puisque de toutes les créations douées de raison ce n'est que l'homme qui a de la chair, lui seul puisse avoir une histoire. Il vient et quitte le monde sensible, et ce trajet linéaire entre la naissance et la mort est la

---

<sup>54</sup> Athanase, *Orationes tres contra Arianos*, P.G. 26, col. 360: «Εἰ τοίνυν καὶ ὁ Λόγος χρόνῳ μόνον ἡμῶν διαφέρει, ἔδει καὶ ἡμᾶς ὡς ἐκεῖνον εἶναι». Aussi, *ibid.*: «Εἰ μὲν οὖν, ὡς πολλάκις εἶπομεν, ὁ αὐτός ἐστιν ἡμῖν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, καὶ οὐδὲν ἡμῶν διαφέρει ἢ χρόνῳ ἢ ἔστω ἡμῖν ὁμοῖος, καὶ τὴν αὐτὴν ἔχῃ τῶν Πατρῶν χάραν παρὰ τῷ Πατρὶ, ἣν καὶ ἡμεῖς ἔχομεν».

<sup>55</sup> Mon analyse s'appuie sur les thèses de M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985, p. 54 sq. Voir aussi, Idem, *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Paris 2003, p. 119—121,

<sup>56</sup> Cf. Grégoire de Nysse, *In canticum canticorum*, (hom. 15), éd. H. Langerbeck, VI, p. 68: «Γνωθὶ πόσον ὑπὲρ τὴν λοιπὴν κτίσιν παρὰ τοῦ πεποιηκότος τετίμησαι, οὐκ οὐρανὸς γέγονεν εἰκὼν θεοῦ, οὐ σελήνη, οὐχ ἥλιος, οὐ τὸ ἀστρῶν κάλλος, οὐκ ἄλλο τι τῶν κατὰ τὴν κτίσιν φαινομένων οὐδέν». Voir aussi L. Strauss, Jérusalem et Athènes. Réflexions préliminaires, dans Idem, *Études de philosophie politique platonicienne*. Trad. O. Sedeyn, Paris 1992, p. 218 sq.; de même, R. Brague, *La sagesse du monde*, *op. cit.*, p. 240 sq. Aussi, Pelikan, *What has Athens to do with Jerusalem?*, *op. cit.*, p. 54 sq.

<sup>57</sup> Gauchet, *La condition historique*, *op. cit.*, p. 100. Par cette expression Gauchet explicite le fait que «ce qu'il [scil. le Messie] annonce, ce n'est pas la victoire sur l'occupant romain, dernier avatar en date d'une oppression familiale, ce n'est pas la révolte, inutile, contre les dominations terrestres, c'est la sortie du monde où il y a des dominations. Il n'y a pas d'issue en ce monde».

<sup>58</sup> Voir aussi Wallace-Handrill, *op. cit.*, p. 112 sq. De même, Brague, *La sagesse du monde*, *op. cit.*, p. 247—252.

<sup>59</sup> Selon les formulations de J. Taubes, *La Théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*. Trad. M. Köller et D. Ségлар, Paris 1999, p. 111, pour Paul «qui n'a jamais décrit ni mentionné un seul arbre (...) la nature est une catégorie très importante, c'est une catégorie eschatologique».



chance qui lui a été donnée pour se racheter.<sup>60</sup> Retour vers le début paradisiaque, la sotériologie chrétienne unit le commencement avec l'achèvement ultime.<sup>61</sup> Cela signifie que dans son rôle d'acte providentiel, la création continue vers et jusqu'à la fin. Absolument excepté du monde, Dieu dirige tout et sans aucune exception. À l'opposé du démiurge platonicien,<sup>62</sup> le créateur de l'univers y demeure *présent*, car il détient la *potestas suprema* aussi.<sup>63</sup> Et du fait que Dieu est toujours ce qui est, à savoir l'Être absolu, l'éventualité qu'il ne demeure pas le seul et unique roi est un *non-sens*. Sinon, l'Éternel serait soumis à l'ordre du temporel, faisant face aux contingences et aux changements du devenir historique.<sup>64</sup> À l'opposé donc de Zeus, le Créateur de l'univers ne puisse même pas être menacé d'être dépossédé de la souveraineté.<sup>65</sup> Ce qui veut dire qu'une telle menace ne saurait invoquer une situation dont la condition de possibilité serait saisie par la pensée. Par conséquent, pas d'issue heureuse dans la mise en question de ce pouvoir constitué qui fonde, irrévocablement, la non «identité du gouvernant avec le gouverné».<sup>66</sup>

En Dieu se rejoignent et le fondement qui se trouve tout à fait au dehors et le siège du pouvoir royal qui se place au sommet : absolument extérieur et en même temps agissant à l'intérieur de la réalité instituée qu'il régit, dehors et dedans, il n'est nulle part, car il est partout. Début et fin de toute chose, Dieu, en qui l'autorité et le pouvoir coïncident,<sup>67</sup> constitue la source de toute légalité et l'instance suprême qui octroie la légitimité.

<sup>60</sup> Voir R. Brague, A Medieval Model of Subjectivity: Toward a Rediscovery of Fleshliness, dans R. Lilly (éd.), *The Ancients and the Moderns*, Bloomington-Indianapolis 1996, p. 230—247, surtout p. 235.

<sup>61</sup> Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate*, Migne, P. G., 75, col. 280: « Ἐδει πάλιν ἡμῖν ὁδὸν ἐτέραν ἀναδειχθῆναι, δι' ἧς τὴν ἀρχαίαν κατάστασιν ἐκείνην ἀναβῆναι δυνασόμεθα. Ἐπειδὴ δὲ ἀνθρώπων οὐδεὶς ἰκανὸς ὦν εἰς τοῦτο κατεφαίνετο, ἀναγκαιῶς αὐτὸς ὁ φιλόανθρωπος τοῦ Θεοῦ Λόγος, ἄκτιστος ὦν τὴν φύσιν ἀνθρώπου κτίζεται δι' ἡμᾶς, βουλήσει τοῦ Πατρὸς τὴν ἡμῶν σάρκα περιβαλλόμενος.

<sup>62</sup> Platon, *Timée* 42c<sub>5-6</sub>.

<sup>63</sup> Cf. Didymus Caecus, *Commentarii in Ecclesiastem*, éd. M. Grünwald, p. 89: «αὐτὸς δὲ καὶ διοικεῖ καὶ προνοεῖται τῶν ἔλων, ἵνα τεταγμένως ἀγομένου τοῦ παντὲς κόσμου ὑπὸ ταξίαρχου καὶ προνοητοῦ καὶ ἀρχοντος καὶ ἡνιόχου καὶ βασιλέως φαντασίαν λάβωμεν, ὅτι ἔστι τις ἡγούμενος τοῦ κόσμου».

<sup>64</sup> Théodoret de Cyr, *Interpretatio in Psalmos*, Migne, P. G., 80 col. 1624: «Ὁ Θεὸς γὰρ ἄτρεπτός τε καὶ ἀναλλοίωτος, ἀεὶ ὡσαύτως καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἔχων. Οὐ γὰρ νῦν μὲν βασιλεύει, νῦν δὲ βασιλείαν οὐκ ἔχει· ἀλλὰ φύσει μὲν ἔστιν ἀεὶ βασιλεὺς, οὐκ ἀεὶ τοῦτο δῆλον τοῖς ἀνθρώποις γεγένηται».

<sup>65</sup> Selon Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce*, op. cit., p. 279: «Les dieux grecs – Hannah Arendt le rappelait à juste titre– sont 'immortels' non pas éternels: Zeus est lui-même, promis par Prométhée, au détronement, et cela est publiquement représenté à Athènes, vers 460 av. J.-C.».

<sup>66</sup> Schmitt, *Théologie politique*, op. cit., p. 58.

<sup>67</sup> Sur la corrélation de l'*auctoritas* (inhérente à la personne physique) et de la *potestas* (liée au normatif et au juridique), tout comme sur les conséquences néfastes de leur coïncidence en une seule personne, voir G. Agamben, *État d'exception. Homo sacer II,1*, Trad. J. Gayraud, Paris 2003, p. 124—148.

### III

Source de l'être et de l'essence, l'αὐτοτελής ὄν instaure les circonscriptions qui dé-finissent les étants créés, en prescrivant leur conduite *ordinaire*: celle qui actualise leur forme parfaite, conçue auparavant, et par qui se réalise incessamment le bien-être de la pluralité réduite en une totalité ordonnée. Ainsi, source du bien, le créateur s'identifie-t-il avec la source du juste.<sup>68</sup> De là, il se pose comme le « fondement anémique »<sup>69</sup> de l'ordre qu'il a établi et dont il se porte garant, en demeurant légalement en dehors de lui. En cela, il peut, par sa puissance, facilement le dissoudre, sans qu'il porte atteinte au droit. D'après Léonce de Jérusalem:

«νόμοι γὰρ φύσεως καταλύονται ῥᾶστα τῷ νομοθέτῃ ἐν καιρῷ».<sup>70</sup>

«Les lois de la nature sont pour le législateur facilement abrogées quand il le juge opportun».

Au-dessus de la nature agit la grâce<sup>71</sup> qui, en cela, dépasse la raison en sorte qu'elle n'ait pas de raisons à rendre.<sup>72</sup> L'Incarnation du Fils en est la preuve. Ressort de la création continuée, l'irruption du divin dans l'ici-bas pourraient être saisie comme le « mouvement descendant à la deuxième puissance »<sup>73</sup> que *nécessite* la téléologie chrétienne. En cela, la violence qu'implique la mise en suspens de l'ordre établi, demeure justifiée par la justice des fins. On l'a déjà vu, du fait que seul le salut *post mortem* de l'être humain expatrié a de l'importance, le plan providentiel sera pleinement réalisé avec la fin du cosmos et des institutions qu'il le constitue. On dirait donc que la mise en suspens de la normalité préfigure la perte de ce monde comme tel<sup>74</sup> et avec lui de la loi en tant que vouée à l'ordre de la particularité, tandis que le « seul corrélat possible de l'Un est l'universel ».<sup>75</sup>

L'intervention miraculeuse dans la réalité ordonnée se réduit à une décision personnalisée. Il s'agit de la prérogative de l'empereur omnipotent dont le jugement *ex auctoritate* est, et pour cause, absolument *hors discussion*. On y reconnaît la définition célèbre de Carl Schmitt: «Est

<sup>68</sup> Ps.-Dénys Aréopagite, *Des noms divins*, 8,7 [839D—896A], p. 204: «Ἡ Δικαιοσύνη» δὲ ἀθίς ὁ θεὸς ὡς πᾶσι τὰ κατ' ἄξιαν ἀπονέμων ἡμεῖται καὶ εὐμετρίαν καὶ κάλλος καὶ εὐταξίαν καὶ διακόσμησιν καὶ πάσας διανομὰς καὶ τάξεις ἀφορίζων ἐκάστω κατὰ τὸν ὄντως ὄντα δικαιοτάτων ὄρον καὶ πᾶσι τῆς αὐτῶν ἐκάστων αὐτοπραγίας αἴτιος ὄν. Πάντα γὰρ ἡ θεία δικαιοσύνη τάττει καὶ ὀροθετεῖ καὶ πάντα ἀπὸ πάντων ἀμυγῆ καὶ ἀσύμφωρτα διασώζουσα τὰ ἐκάστω προσήκοντα πᾶσι τοῖς οὐδὶ δωρεῖται κατὰ τὴν ἐκάστω τῶν ὄντων ἐπιβάλλουσα ἄξιαν».

<sup>69</sup> J'emprunte l'expression à Agamben, *op. cit.*, p. 118, en m'appuyant sur son analyse concernant le souverain conçu comme loi vivante

<sup>70</sup> *Adversus Nestorianos*, 1.10, Migne, *P. G.* 86, col. 1444A.

<sup>71</sup> Jean Damascène, *Sacra parallela*, Migne, *P. G.*, 95, col. 1277: «Ὑπὲρ φύσιν ἢ χάρις». Cf. Maxime le Confesseur, *Quaestiones ad Thalassium*, § 37.

<sup>72</sup> Ps.-Grégoire le Thaumaturge, *In annuntiationem sanctae virginis Mariae*, hom. 1, Migne, *P. G.*, 10, col. 1149: «Τὴν χάριν κατὰ φύσιν μὴ ἀνάκριναι. Νόμοις [al. νόμῳ] γὰρ φύσεως, ἢ χάρις ὑποβαίνειν οὐκ ἀνέχεται».

<sup>73</sup> S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, Paris 1991, p. 10.

<sup>74</sup> Cf. Basile de Césarée, *Héxaëmeron*, 1.4.

<sup>75</sup> A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris 1997, p. 80.

souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle». <sup>76</sup> À la dernière, qui se considère comme l'équivalent du miracle, «correspond une compétence par principe illimitée, autrement dit la suspension de l'ordre établi dans sa totalité». <sup>77</sup>

Il en devient clair que, traduite dans le domaine historico-politique, cette transgression que produit le miracle <sup>78</sup> et qui, au lieu de renverser, elle réaffirme l'ordre du pouvoir, suppose que la norme, à laquelle on mesure le licite, réside dans une qualité personnelle, à savoir la suprématie de valeur du chef. En ce sens, la confiance à la rectitude qu'incarne l'ἀρχή ἀνυπεύθυνος <sup>79</sup> se substitue à l'effort partagé de rendre le monde cohérent, de donner du sens aux événements — au lieu de les subir — et se mettre à l'abri de l'impensable. Leur capacité de juger étant annulée, les assujettis demeurent, en tant que tels, privés de la possibilité de s'orienter avec sécurité dans la réalité socio-politique. Ce qui supposerait leur émancipation de toute souveraineté, par qui l'Absolu envahit dans la sphère publique et l'écrase comme telle. Ce qui impliquerait leur auto-institution comme des êtres politiques <sup>80</sup> via leur choix de se conformer aux lois qui murent leur être-ensemble. Des lois entendues, en cela, comme les règles librement acceptées du jeu <sup>81</sup> de sorte qu'elles conditionnent l'entrée dans le monde, la scène des apparences qui est là pour être partagé.

Conçue déjà comme le commandement d'un être charismatique, la loi cesse d'être le rempart solide qui circonscrit et protège l'espace public dans lequel les gens recouvrent leur capacité d'agir, car ils peuvent se rencontrer et se déplacer en pleine liberté. <sup>82</sup> Identique à une volonté omnipotente, la loi est constamment en jeu. À tout moment elle entraîne sa révocation à l'insu de la communauté constituée, car le pouvoir n'appartient pas à cette dernière : c'est l'autre façon de dire que le commencement absolu ne se rapporte pas à l'action. Par-là, on entend, suivant H. Arendt, la seule activité spécifiquement humaine dont le caractère miraculeux <sup>83</sup> consiste dans son pouvoir de «débuter quelque chose de neuf auquel on ne peut s'attendre». <sup>84</sup> Mais à l'opposé du «je

<sup>76</sup> Schmitt, *Théologie politique*, op. cit., p. 15. Voir aussi l'analyse de Taubes, p. 99 sq.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>78</sup> Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, éd. W. Jaeger, 3.3.34: «οὐδὲν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν κινούμενον ὡς ἐπὶ παραδόξῳ θαυμάζεται, ἀλλ' ὅσα τοὺς ὄρους ἐκβαίνει τῆς φύσεως, τὰτα μάλιστα πάντων ἐν θαύματι γίνεται (...) Διὸ καὶ πάντες οἱ τὸν λόγον κηρύσσοντες ἐν τούτῳ τὸ θαῦμα τοῦ μυστηρίου καταμνηνύουσιν ὅτι ὁ θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί».

<sup>79</sup> *Souda* B 147 et Δ 1110.

<sup>80</sup> Voir Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, op. cit., p. 33.

<sup>81</sup> Au sujet de la comparaison de la loi avec les « règles d'un jeu », voir Arendt, *Du mensonge à la violence*, loc. cit., p. 200—201. Ricœur, Pouvoir et violence, dans M. Abensour et al. (éd.), *Ontologie et politique. Actes du colloque Hannah Arendt*, Paris 1989, p. 141—159, en particulier p. 145.

<sup>82</sup> Voir Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, op. cit., p. 125; *ibid.*, p. 116 sq. Eadem, *Condition de l'homme moderne*. Trad. G. Fradier, Paris 1983, p. 253 sq. Aussi, *On Revolution*, op. cit., p. 196 sq. Au sujet de la politique constitutionnelle de H. Arendt, voir J. Waldron, *Arendt's constitutional politics*, dans D. Villa (éd.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge 2000, p. 201—219, *passim* et en particulier p. 203 sq.

<sup>83</sup> Voir Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, op. cit., p. 51—52.

<sup>84</sup> Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 234.

veux», en principe illimité, car *solipsiste*, l'action ne se dirige qu'aux hommes.<sup>85</sup> Elle ne peut *avoir lieu* à l'écart des autres qui seuls la dotent du sens via la compréhension qu'ils s'en font. Elle demeure, conditionnée par la pluralité, composée des êtres différents et institués comme égaux.<sup>86</sup> Donc, puisque la source des miracles n'est pas surnaturelle, mais elle s'identifie avec l'être humain libéré des soucis de la vie biologique, mais irrévocablement terrestre, car il ne se crée qu'en vivant au pluriel, nous arrivons à formuler une autre définition du pouvoir. Du fait qu'il «correspond à l'aptitude de l'homme à agir, et à agir de façon concertée», le pouvoir «n'est jamais une propriété individuelle; il appartient à un groupe et continue à lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé».<sup>87</sup>

En revanche, comme Schmitt le répète, l'ἀρχή ici s'identifie avec une décision personnelle. En ces termes, la mise en suspens de l'ordre cosmique institue le modèle d'une souveraineté dont le pouvoir ne s'arrête pas avec le droit public. Elle ne supporte aucune limitation, aucune barrière qui récuserait son intervention directe dans une réalité qui, en effet, est comme dénuée de sa *forme constitutive*. Dépossédé des qualités *artificielles* qui déterminent son statut social, politique et juridique, l'être aux prises avec cette puissance *irrégulière* devient le négatif du souverain, source de la vie et, par-là, maître de la mort. Sans place dans le monde, car *forcé* dans le désert que fait étendre la rupture de tout lien,<sup>88</sup> il est, lui, voué à la mort puisque rien que vivant.

Cause de dérèglement, l'intervention extra-ordinaire du roi philanthrope présente une similitude troublante avec l'activité hors la loi du rebelle misanthrope. D'ailleurs, notons ici que, quant à l'exercice du pouvoir, les chrétiens suivent les conceptions de la philosophie politique classique. La différence fondamentale entre le *basileus* et le tyran repose sur le fait que seul le premier agit dans l'intérêt des gouvernés.<sup>89</sup> Cette similitude du miroir entre le surnaturel et le dénaturé<sup>90</sup> devient explicite dans la façon dont Pseudo-Grégoire Thaumaturge décrit la conception immaculée:

«Καὶ ἔσται ἡ φύσις ἄντικρυς, καὶ ἡ συνουσία πόρρωθεν, μετὰ θάμβους θεωροῦσαι τὸν Δεσπότην τῆς φύσεως παρὰ φύσιν, μᾶλλον δὲ ὑπὲρ φύσιν πράγμα θαναματουργοῦντα ἐν τῷ σώματι».<sup>91</sup>

«La nature se plaça en face et l'union charnelle s'éloigna, pour contempler stupéfaites le Seigneur de la nature faire un miracle dans le corps, agissant contre la nature ou plutôt d'une façon qui surpasse la nature ».

<sup>85</sup> Voir Arendt, *La vie de l'esprit, 2. le vouloir*. Trad. L. Lotringer, Paris 1983, p. 224 sq.

<sup>86</sup> Arendt, *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 231 sq.

<sup>87</sup> Arendt, *Du mensonge à la violence, op. cit.*, p. 144.

<sup>88</sup> Arendt, *Qu'est-ce que la politique?, op. cit.*, p. 125.

<sup>89</sup> Basile de Césarée, *Homilia in principium Proverbiorum*, Migne, P. G. 31, col. 389: «Τοῦτο γὰρ διαφέρει τύραννος βασιλέως, ὅτι ὁ μὲν τὸ ἑαυτοῦ πανταχόθεν σκοπεῖ, ὁ δὲ τὸ τοῖς ἀρχομένοις ὠφέλιμον ἐκπορίζει».

<sup>90</sup> Ce constat fait inévitablement penser à Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*. Trad. S. Muller et A. Hirt, Paris 2002, p. 70: «Pour le baroque le tyran et le martyr sont les deux visages de Janus de la tête couronnée (...) La théorie de la souveraineté, pour laquelle le cas d'exception, en développant des instances de dictature, devient un cas exemplaire, oblige quasiment l'image du souverain à s'accomplir dans le sens du tyran».

<sup>91</sup> *In annunciationem sanctae Mariae virginis homilia II*, Migne, P. G., 10, col. 1164.

En suspendant la validité de la loi, Dieu ne fait que circonscrire l'espace dans lequel la norme doit, en principe, rester en vigueur. Autrement dit «ce n'est pas l'exception qui se soustrait à la règle, mais la règle qui en se suspendant, donne lieu à l'exception».<sup>92</sup> L'inverse symétrique de la grâce, laquelle fait dépasser les limites fixées de la nature, est le pêché dénaturant. Mais dans ce cas, violer l'ordre établi implique l'acceptation de l'illégalité (ἀνομία), en sorte que le coupable doive en subir les conséquences prévues. À l'inverse du souverain, le sujet ne peut, dans aucun cas, ne pas se soumettre à l'ordre de la puissance dans lequel il est déjà inclus.

\* \* \*

Habitant provisoire du monde qui passe, l'être humain déchiffre la présence du «grand auteur et artisan»<sup>93</sup> à travers les produits merveilleux de son activité. Suivant Basile de Césarée:

«Le monde est l'école où s'instruisent les âmes raisonnables, le lieu où elles apprennent à connaître Dieu».<sup>94</sup>

Connaître la divinité par le moyen de ses œuvres, réalisées « pour répondre au plus grand besoin des êtres»,<sup>95</sup> signifie restaurer la confiance absolue à la bienveillance de celui qui exerce le pouvoir dans son droit subjectif de créateur.<sup>96</sup> Définie par la coopération à l'œuvre de la Providence, l'assimilation salutaire de l'homme à son Archétype céleste consiste dans le respect sans réserves des institutions divines.<sup>97</sup> Selon Jean Damascène, la foi, via qui la fidélité gratuite est sauvegardée, ne saurait être qu'un consentement sans questions :

«Πίστις δὲ ἐστὶν ἀπολυπραγμόνητος συγκατάθεσις».<sup>98</sup>

Image du *basileus* de l'univers, l'être humain est le seul, dans le monde sublunaire, qui puisse opérer lui-même sa *dégénération*, renonçant à son statut privilégié.<sup>99</sup> En d'autres termes, de tous les êtres en chair et en os, il n'y

<sup>92</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, I. *Le pouvoir souverain et la vie nue*. Trad. M. Raiola, Paris 1997, p. 26.

<sup>93</sup> Basile de Césarée, *Héxaéméron*, 4.1: «ὁ μέγας θαυματοποιὸς καὶ τεχνίτης».

<sup>94</sup> Basile de Césarée, *Hexaéméron*, 1.6, p. 111 .

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> Cf. Théodoret de Cyr, *Interpretatio in Psalmos*, Migne, *P. G.*, 80, col. 1029: «...πάσης δεσπόζει τῆς οἰκουμένης. Δεσπόζει δὲ αὐτῆς οὐχ ἀρπάσας τὴν ἐξουσίαν, οὐδὲ ἄλλον τινὰ τῆς δεσποτείας στερήσας· ἀλλ' αὐτὸς αὐτὴν δημιουργήσας, καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγάγον». Aussi, Photius, *Bibliothèque*, Codex 223, Bekker 210a: «Ἔργον γὰρ τοῦ πεπονηκότος καὶ τὸ διοικεῖν, ὅτι καὶ μόνος τῶν ἑαυτοῦ δημιουργημάτων τὴν φύσιν οἶδε, καὶ ὅπως μὲν κρατοῖτο, πῶθεν δὲ συγγέοιτο καὶ διαφθείροιτο».

<sup>97</sup> Jean Damascène, *Sacra parallela*, Migne, *P. G.* 95, col. 1040: «Καὶ υἱοὺς Θεοῦ γενέσθαι τοὺς πειθαρχοῦντας τοῖς προστάγμασιν ἀπεφῆναι».

<sup>98</sup> Jean Damascène, *Expositio fidei*, § 84, (éd. B. Kotter).

<sup>99</sup> Jean Damascène, *Expositio fidei*, § 17, (éd. B. Kotter): «Ἔστι τοίνυν φύσις λογικὴ νοερά τε καὶ αὐτεξούσιος, τρεπτὴ κατὰ γνώμην ἥτοι ἐθελότρεπτος· πᾶν γὰρ κτιστὸν καὶ τρεπτόν, μόνον δὲ τὸ ἄκτιστον ἀτρεπτον, καὶ πᾶν λογικὸν αὐτεξούσιον. Ὡς μὲν οὖν λογικὴ καὶ νοερά

a que l'homme qui puisse postuler son *inessentialité*. Ce qui veut dire, mettre en question l'ordre du réel institué et se révolter contre l'état préétabli des choses. Par son aspiration à l'autonomie radicale, à savoir la prétention de changer le sens du monde et créer une nouvelle réalité ontologique,<sup>100</sup> l'être humain renonce à sa nature accordée, en rivalisant le pouvoir constituant supracéleste. Dans cette perspective, l'initiative, dans la réalité historique, de revendiquer le *droit* de s'auto-instituer ne se conçoit que comme la tentative diabolique de s'emparer des préséances divines.

Bien que transcendant au monde visible, vu son rapport spécifique avec Dieu ὑπερκόσμος,<sup>101</sup> l'être humain, en tant qu'image de l'Autre, recouvre son humanité par la prise de conscience de son hétéronomie ; celle qu'établit précisément cette relation privilégiée avec le Créateur. Autrement dit, l'être humain ne s'arrache à ce monde mortel que puisqu'il consent de suivre l'exemple de ce dernier.<sup>102</sup> Tout capable de préparer sa libération des contraintes issues de son existence empirique, il réussit à se connaître comme tel dans la mesure où il ne se reconnaît pas comme «un animal *instituant*».<sup>103</sup> Fait pour régner sur terre,<sup>104</sup> il réussit à transcender sa nature immédiate et parvient à s'élever au-dessus de son enfermement dans une culture empirique particulière qu'à condition qu'il devienne ce que son créateur a voulu le faire.<sup>105</sup> Grégoire de Nysse affirme :

«L'image n'est vraiment image que dans la mesure où elle possède tous les attributs de son modèle; dans la mesure où elle déchoit de la ressemblance avec la prototype, par ce côté-là elle n'est plus image».<sup>106</sup>

ἀντεξουσίος ἐστίν, ὡς δὲ κτιστὴ τρεπτὴ, ἔχουσα ἐξουσίαν καὶ μένειν καὶ προκόπτειν ἐν τῷ ἀγαθῷ καὶ ἐπὶ τὸ χεῖρον τρέπεσθαι».

<sup>100</sup> On dirait avec C. Castoriadis, Pouvoir, politique, autonomie, *Revue de métaphysique et de morale*, 93, 1988, p. 81—104, en l'occurrence p. 96: «L'autonomie surgit, comme germe, dès que l'interrogation explicite et illimitée éclate, portant non pas sur des 'faits' mais sur les significations imaginaires sociales et leur fondement possible».

<sup>101</sup> Voir aussi l'analyse de L. Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie?*, Paris 2002, p. 398—407.

<sup>102</sup> Basile de Césarée, *Hexaéméron*, 7.4: «Ὁρᾶς τὴν θεῖαν διάταξιν πάντα πληροῦσαν, καὶ διὰ τῶν μικροτάτων διήκουσαν. Ἰχθὺς οὐκ ἀντιλέγει νόμῳ Θεοῦ, καὶ ἄνθρωποι σωτηρίων διδασμάτων οὐκ ἀνεχόμεθα. Μὴ καταφρόνει τῶν ἰρχθῶων, ἐπειδὴ ἄφωνα καὶ ἄλογα παντελῶς, ἀλλὰ φοβοῦ μὴ καὶ τούτων ἀλογώτερος ἦς, τῇ διαταγῇ του κτίσαντος ἀνθιστάμενος». Cf. Thodoret de Cyr, *De providentia*, Migne, P. G., 83, col. 748: «Ἐπειδὴ γὰρ εἶδε τὴν ἡμετέραν φύσιν ὁ Ποιητὴς πρὸς τὸν μικρὸν αὐτομολήσασαν τύραννον, καὶ εἰς αὐτὸ τῆς κακίας καταπεσοῦσαν βάραθρον, καὶ τοὺς τῆς φύσεως νόμους ἀδεῶς πατουμένην, καὶ τὴν κτίσιν φαινομένην τε καὶ φθειρομένην, καὶ τὸν Δημιουργὸν κηρύττουσαν, πείσαι δὲ οὐ δυναμένην τοὺς εἰς ἀναληψίαν ἐσχάτην ἐκπεπωκότας, σοφῶς καὶ δικαίως τὴν ἡμετέραν πραγματεύεται σωτηρίαν».

<sup>103</sup> Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce*, op. cit., p. 292. Les italiques sont de l'auteur.

<sup>104</sup> Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, Migne, P. G. 44, col. 136B: «Οὕτως οἶόν τι σκεῦος εἰς βασιλείας ἐνέργειαν ἐπιτήδειον τὴν ἡμετέραν φύσιν ὁ ἀριστοτέχνης ἐδημιούργησε, τοῖς τε κατὰ τὴν ψυχὴν προτερήμασι καὶ αὐτῷ τῷ τοῦ σώματος σχήματι τοιούτων εἶναι παρασκευάσας, οἷον ἐπιτηδείως πρὸς βασιλείαν ἔχειν».

<sup>105</sup> *Rom.* 12.2: «καὶ μὴ συσχηματίζεσθαι τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθαι τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός, εἰς τὸ δοκιμάζειν ἡμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον».

<sup>106</sup> Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, 12.156a-b, p. 122 (trad. J. Laplace).



Or, la justification du salut puise son sens dans la conviction que «l'humanité s'est définie dans le miroir d'une altérité constituante».<sup>107</sup> Sous cet aspect, le dévouement du Fils incarné supposerait aussi le sacrifice de la politique entendue comme le «vouloir se faire soi-même autre qu'on est, à partir de soi-même».<sup>108</sup> D'ailleurs, comme Platon l'avait déjà excellemment montré, la suprématie de l'Un a toujours été bâtie sur la fusion du pluriel diversifié. Mais c'est sur cette pluralité que repose la politique,<sup>109</sup> puisque son sens est la liberté.<sup>110</sup>

En guise de conclusion, ajoutons :

— Au niveau de la terre : en tant que créature inscrite dans l'ordre *nécessaire* de la nature, l'être humain qui prend la liberté de suspendre, par des *comportements inhabituels*, les règles qui constituent la normalité de son existence, celle-ci reflétée dans les rôles sociaux,<sup>111</sup> ne commet qu'une violation des prescriptions du Très-Haut.<sup>112</sup> Dans ce sens, l'expression «contre nature» connote la condamnation qu'entraîne la chair révoltée.<sup>113</sup>

— Au niveau de la grâce : le rapport de dépendance que l'image tient avec le prototype re-présenté et qu'a déjà rendu explicite l'ordre ontologique, épistémologique et axiologique platonicien, détermine la condition de l'homme restauré comme celle d'une enfance sans fin. Autrement dit, le mode d'existence approprié à l'être humain parfait exige qu'il soit, à jamais, mis sous la tutelle du Père céleste.<sup>114</sup> Libre de consentir à suivre le Messie, il ne peut, de l'autre côté, renoncer au devoir-être qui constitue sa vraie φύσις sans se priver de la dignité humaine.<sup>115</sup> Autrement dit, le fait d'insister sur son *extranéité* entraîne son dénuement des qualités qui ratifient son appartenance

<sup>107</sup> Gauchet, *La condition historique*, op. cit., 199.

<sup>108</sup> C. Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les carrefours du Labyrinthe II*, Paris 1986, p. 310.

<sup>109</sup> Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, op. cit., p. 31.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>111</sup> Voir par exemple Clément d'Alexandrie, *Stromates*, 4.8.59.5—4.8.60.2, éd. O. Stählin, L. Früchtel and U. Treu: «Εἰ δὲ μηδὲν ἦν τὸ διάφορον ἀνδρὸς καὶ γυναικός, τὰ αὐτὰ ἂν ἐκάτερον αὐτῶν ἔδρα τε καὶ ἐπασχεν. Ἡ μὲν τοίνυν ταῦτόν ἐστι, καθὸ ψυχῆ, ταύτη ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἀφίξεται ἀρετὴν. Ἡ δὲ διάφορον, κατὰ τὴν τοῦ σώματος ἰδιότητα, ἐπὶ τὰς κησεις καὶ τὴν οἰκουρίαν. „Θέλω γὰρ ὑμᾶς”, φησὶν ὁ ἀπόστολος, „εἰδέναι ἔτι παντὸς ἀνδρὸς ἢ κεφαλῆ ὁ Χριστός, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ. Οὐ γὰρ ἐστὶν ἀνὴρ ἐκ γυναικός, ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός...”».

<sup>112</sup> Cf. Jean Damascène, *Contre les Manichéens*, § 47 (éd. B. Kotter): «Ἐκαστον δὲ τῶν γενομένων λογικῶν ἀγαθῶν ἐκουσιῶς ἢ ἐνέμεινεν τῷ ἀγαθῷ, ὡς ἐκτίσθη, ἢ ἐκουσιῶς ἐπάτηε κατὰ ἀπεφοίτησε τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἀπώλεσεν αὐτό. Ἀγαθὸν μὲν γὰρ ἐστὶ τάξις ἀρίστη ἐκάστω τὲ κατὰ φύσιν οἰκεῖον διασφύζουσα — ταῦτόν δὲ ἐστὶ καὶ ἀρετὴ— κακία δὲ ἢ τῆς τάξεως λύσις εἴτουν ἀταξία». Et Idem, *De duobus in Christo voluntatibus*, § 19 (éd. B. Kotter): «ὅπως τὸ κατὰ φύσιν φυλάξαντες τῶν ὑπὲρ φύσιν τύχωμεν (...) Εἰ γὰρ μὴ ὑποταγῆ ἢ θέλησις ἡμῶν τῷ θεῷ θελήματι, ἀλλὰ κατ'οἰκειᾶν γνώμην καὶ αἴρεσιν χρήσιμα ὁ αὐτεξούσιος νοῦς θυμῷ καὶ ἐπιθυμίᾳ κακίαν εἰργάσατο· κακία γὰρ οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν εἰ μὴ ἁμαρτία καὶ ἀποτυχία καὶ παρακοῆ τοῦ δεσποτικοῦ νόμου».

<sup>113</sup> Jean Damascène, *De partibus animae*, Migne, *P. G.*, 95, col. 232: «Τοῦτο δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν διαίρεται εἰς τρία· εἰς θεϊκόν, φυσικόν, καὶ μέσον τὸ σαρκικόν, ὅπερ ἐστὶ τὸ διαβολικόν. Θεϊκόν μὲν, τὸ ἀγαπᾶν τὸν Θεόν· φυσικόν δε, τὸ ἀγαπᾶν τὸ κατὰ φύσιν· σαρκικόν δὲ τὸ ἀγαπᾶν τὰ παρὰ φύσιν οἷον κατὰ φύσιν μὲν ὁ γάμος· παρὰ φύσιν δε, ἡ πορνεία καὶ τὰ τοιαῦτα».

<sup>114</sup> Jean Damascène, *Sacra parallela*, Migne, *P. G.*, 95, col. 1040: «Καὶ υἱοὺς Θεοῦ γενέσθαι τοὺς πειθαρχοῦντας τοῖς προστάγμασιν ἀπεφήνατο».

organique à la communauté régie des hommes.<sup>116</sup> Ainsi, l'étranger inassimilable au «territoire chrétien» se place-t-il au-delà des bornes du monde, dans ce non-lieu de l'*in-humain*:<sup>117</sup> «Ὁ Θεὸς μισεῖ καὶ σὺ κοινῶνεῖς;».<sup>118</sup> Destitué de son statut de sujet loyal que seule lui confère son droit originel d'accès au paradis,<sup>119</sup> le dissident devient l'être méconnaissable qu'est le simulacre *insignifiant*:<sup>120</sup> abject en tant qu'objet d'une haine parfaite,<sup>121</sup> son état d'exilé dans le dominium du souverain omnipotent préfigure son élimination déterminée.<sup>122</sup> Demeurant *au-delà de toute loi*, Dieu ne tolère pas que l'on reste *en dehors de sa loi*. D'un point de vue complémentaire, comme l'a dit Alain Finkielkraut: «ce qui a même longtemps distingué les hommes de la plupart des autres espèces animales, c'est précisément qu'*ils ne se reconnaissaient pas entre eux*».<sup>123</sup>

Outre le drame du peuple juif persécuté à travers les siècles, la mise à mort cruelle du renégat Iouvenalios au XV<sup>e</sup> siècle, magistralement mise en relief par Igor P. Medvedev,<sup>124</sup> en est aussi un fait éloquent.

<sup>115</sup> Voir par exemple Jean Chrysostome, *Adversus Judaeos*, Migne, P. G., 48, col. 854: «Καὶ πῶς οὐχὶ δαίμονας θεραπεύουσιν οἱ Θεοῦ ἐνάντια διαπραττόμενοι; (...) Τοῦ παραδείσου ἐξέβαλον, τῆς τιμῆς ἀπεστέρησαν τῆς ἀνωθεν». Et Michel Psellos, *Poème* 54: «Πάθη Χριστοῦ θεοκτόνων ἀποβολὴ Ἰουδαίων. Ἐνθάδε πάθη τὰ σεπτὰ προλέγει τοῦ σωτῆρος καὶ τῶν Ἑβραίων ἐκπτώσιν τῶν καταρατοτάτων». De même: «Ἐἴ τις οὐ προσκυνεῖ τὸν ἐσταυρωμένον, ἀνάθεμα ἔστω καὶ τετάχθω μετὰ τῶν θεοκτόνων » (*Concilium universale Ephesenum*, éd. E. Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum*, vol. 1,1,2, p. 44).

<sup>116</sup> Théodoret de Cyr, *Interpretatio in xiv epistulas Sancti Pauli*, Migne, P. G., 82, col. 524: «Πάντας δὲ τοὺς πιστεύοντας ἕνα κέκληκεν ἄνθρωπον, ἐπειδὴ μία μὲν ἀπάντων κεφαλὴ ὁ Δεσπότης Χριστός, τὴν δὲ τοῦ σώματος τάξιν πληροῦσιν οἱ τῆς σωτηρίας ἠξιομένον».

<sup>117</sup> Voir mon analyse sur le statut de l'exclus dans l'idéologie byzantine: V. Nicolaïdου-Kyrianiδου, *Ὁ ἀπόβλητος καὶ ὁ θεοπρόβλητος. Πολιτικὴ ἀνάγκωση τῆς Ἀκολουθίας τοῦ σπανοῦ*, Athènes, 1999, *passim*.

<sup>118</sup> Jean Chrysostome, *Adversus Judaeos*, Migne, P. G., 48, col. 853.

<sup>119</sup> Ps.-Athanasie, *Quaestiones ad Antiochum ducem*, Migne, P. G., 28, col. 660: «Τοῦ Κυρίου λέγοντος πρὸς Νικόδημον Ἔμην λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ δι' ὕδατος καὶ Πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν»: εὐδὴλον ὅτι οὐδεὶς ἀβήπιστος εἰς αὐτὴν εἰσελεύσεται».

<sup>120</sup> Théodoret de Cyr, *In Isaiam*, Migne, P. G. 81, col. 481B: «Οὐκ ἔχει γὰρ εἰκόνα παραβαλλομένη ἢ ἀμαρτία».

<sup>121</sup> Athanasie, *Expositiones in Psalmos*, Migne, P. G., 27, col. 536: «,Οὐχὶ τοὺς μισοῦντας σε, Κύριε ἐμίσησα;» Ὅτι τοὺς μὲν σοὺς ἠγάπων καὶ ἀπεδεχόμεν φίλους· τοὺς δὲ ἐχθροὺς σου τελείως ἐμίσησαν. Ἐχθροὶ δὲ τοῦ Θεοῦ πρώτως μὲν καὶ κυρίως οἱ ἀκάθαρτοι δαίμονες· δεῦτεροι δὲ μετ' ἐκείνους οἱ τὴν εἰδωλολατρείαν πρεσβεύοντες, καὶ οἱ τῶν αἰρέσεων ἀρχηγοί». Cf. aussi Didymus Caecus, *Fragmenta in Psalmos (e commentario altero)*, fragm. 1219: «Τέλειον δὲ μῖσός ἐστι κατὰ τῶν τοιοῦτων, ὅταν μὴ ἄλλου χάριν ἀλλ' ἢ ἐχθροὺς αὐτοὺς εἶναι τοῦ θεοῦ μισεῖ τις αὐτούς».

<sup>122</sup> Athanasie, *Expositiones in Psalmos*, Migne, P. G., 27, col. 73: «Ἐμίσησας πάντας τοὺς ἐργαζομένους τὴν ἀνομίαν, ἀπολεῖς πάντας τοὺς λαλοῦντας τὸ ψεῦδος. Τοὺς μὲν ἐν τῇ πολιτείᾳ πταίοντας ἐργαζομένους τὴν ἀνομίαν ὠνόμασεν· τοὺτους δὲ μισεῖ ὁ Θεός· τοὺς δὲ ἀποπεσόντας τῆς ἀληθείας ἑτεροδόξους λαλοῦντας ψεῦδος εἶπεν, οὗς ἀπολεῖ ὁ Θεός. Καὶ τῆρει διαφορὰν τοῦ ἐμίσησας καὶ ἀπολεῖς. Πρῶτον μὲν εἰ χεῖρον τὸ ἀπολεῖς τοῦ ἐμίσησας· δεῦτερον δὲ διὰ τί τὸ μὲν εἰς παρεληλυθότα χρόνον, τὸ δὲ εἰς μέλλοντα».

<sup>123</sup> A. Finkielkraut, *L'humanité perdue. Essai sur le XX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1996, p. 13 (la citation en italiques est de l'auteur).

<sup>124</sup> I. P. Medvedev, «Ἡ ὑπόθεση τοῦ ἀποστάτη Ἰουβενάλιου ἀπὸ τὴν ἄποψη τοῦ δικαίου, *Βυζαντινὰ Μελέται*, 3, 1991, σελ. 151—173.