

La liberté du Sauveur en agonie selon Maxime le Confesseur

Depuis Luther, la dialectique de la liberté a largement supplanté l'analogie de l'être sur le vaste horizon des herméneutiques contemporaines. La relation de l'homme avec Dieu n'est plus référée de manière privilégiée à l'alpha de la création et l'oméga de la résurrection, mais est d'abord pensée au creux des contrariétés du mystère de la Croix. La kénose du Fils crucifié est devenue l'*analogatum princeps* de la théologie. Faire mémoire de tel ou tel moment du développement patristique du dogme christologique impose dès lors une forme de «déconstruction» qui libère le discours de l'univers de substances en lequel il est né, afin de rejoindre par une approche phénoménologique ou psychologique le premier témoignage de l'Écriture qui dévoile «le procès d'Alliance», où s'affronte la liberté de l'homme avec celle de Dieu.

Le Père Joseph Moingt l'a souligné de manière incisive dans le premier volume de sa récente trilogie, intitulé *L'Homme qui venait de Dieu*. Il dénonce la dérive du langage dogmatique, qui, dès le premier concile de Nicée, s'est ancré dans l'affirmation de la «pré-existence» du Fils éternel, de sorte que la reconnaissance du Christ en son humanité n'a pu être rattrapée qu'à l'aide d'une christologie d'en haut, celle d'Alexandrie, l'histoire de Jésus, largement ouverte sur l'espérance de son retour, étant de plus en plus traitée comme un matériau de construction servant à l'élaboration d'une dogmatique habillée de philosophie hellénistique. À son estime, le problème engagé par les théologiens byzantins durant les années 630-680 à propos de l'attribution au Verbe incarné d'une volonté humaine *en plus* de sa volonté divine «a été mal posé et plus mal résolu encore»¹.

1. «La dualité de volontés en Christ — l'une étant asservie ou consentante à l'autre —, compromet l'unité de sa personne; le principe du salut est lui aussi divisé, et la libération qu'il apporte n'apparaît pas comme la réponse de Dieu à l'offrande parfaitement libre de Jésus. La liberté, d'ailleurs, qui meut la volonté du dedans d'elle-même, relève de la personne en tant qu'activité de responsabilité de soi. C'est parce qu'ils en avaient le pressentiment, à défaut du concept,

Faut-il donc s'accorder avec ce diagnostic et admettre que le triomphe de la doctrine «dythéliste», proclamant la dualité des volontés divine et humaine du Christ aux Conciles de Latran (649) et de Constantinople III (681), était hypothéqué par une christologie déductive incapable de retourner à la source originelle de l'Écriture et par avance piégée par le dilemme de deux facultés volontaires enracinées dans la dualité des natures, ou bien d'une seule volonté appropriée au seul sujet personnel? Grâce à Dieu, un tel débat fut transcendé par le génie incomparable de Maxime le Confesseur (580-662). Ce moine grec a compris l'envergure du défi alors lancé à la pensée chrétienne sur ce double terrain où la spéculation christologique doit soumettre la norme de ses concepts au témoignage évangélique de l'agonie de Jésus qui met en évidence la résolution du conflit des volontés humaine et divine, et se forger de nouveaux outils rationnels plus adaptés à la saisie de ce qui est propre à la logique de la volonté et de la liberté. Nous tenterons de retracer dans ses grandes lignes l'aventure de cette enquête exégétique et intellectuelle.

La doctrine «monothéliste» fut soutenue par un vaste courant spirituel où le Christ apparaissait comme le révélateur de la volonté divine qui divinise le vouloir humain du croyant obéissant, de même que par la théologie du «mono-énergisme», qui soulignait le caractère «thé-andrique» de l'œuvre de salut opéré par le seul Verbe incarné². Contre les nestoriens, qui divisent le Christ en deux hypostases, ne faut-il pas d'abord affirmer que celui-ci n'a qu'un seul vouloir, dès lors que son obéissance humaine n'est que la ratification d'une volonté divine souveraine? Des passages tels que Jean 6,38 — «Je suis descendu du ciel pour faire non pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé» — étaient habituellement interprétés dans la ligne de la

que les théologiens de la ligne d'Éphèse répugnaient à mettre deux volontés dans le Christ, car il n'y a pas de place pour deux libertés dans un sujet unique. Au mieux [...] l'unique liberté du Christ, qui est divine dans son principe, s'exerce humainement au moyen de sa volonté humaine et devient ainsi liberté humaine. Mais il est impossible de dire que cette liberté, qui n'est pas humaine par origine, est "propre" à sa nature humaine ni que sa volonté humaine est mue par son mouvement propre, dans le même sens où Chalcédoine définit, dans l'esprit de Léon, la distinction sans confusion des propriétés des deux natures. Mais comment concevoir une humanité "parfaite" qui ne tienne pas d'elle-même le principe de son autonomie?» (*L'homme qui venait de Dieu*, coll. *Cogitatio Fidei*, 176, Paris, Cerf, 1993, p. 214-215).

2. Cf. PELIKAN J., *L'Esprit du christianisme oriental: 600-1700*, Paris, PUF, 1994, p. 67-82.

confession du Concile d'Éphèse (431), selon laquelle on devait attribuer «toutes les affirmations des évangiles à la seule personne, l'unique hypostase incarnée du Logos», de sorte que «son vouloir ne relève pas de la nature, mais de l'hypostase». Et s'il est vrai que ce qui relève de la nature est à tous égards nécessairement déterminé et non pas libre, les actes du Christ, fruit de sa libre décision, devaient lui être attribués personnellement et non pas naturellement. En conséquence, la volonté divine était vraiment la seule volonté du Christ lui-même, puisque sa nature humaine a été «divinisée»³.

Cependant, l'éclairage apporté par cette réflexion dogmatique ne rend pas encore compte des vives questions posées par le témoignage des Évangiles. Les défenseurs du monothélisme seront les premiers à recourir aux paroles de Jésus prononcées lors de son agonie. Adoptant l'interprétation traditionnelle de cette scène, ils s'empresseront d'attribuer la résistance de Jésus à boire la coupe à l'expression de l'angoisse *instinctive* de la chair confrontée à la mort, afin d'effacer toute trace d'opposition volontaire et délibérée de sa volonté humaine à la volonté divine, au point de nier l'existence même d'une faculté volontaire proprement humaine. Proclamé en 633, le *Psephos* de Serge, patriarche de Constantinople, constitue la charte du monothélisme. Son interprétation de l'agonie souligne la contrariété du premier souhait — «que cette coupe s'éloigne de moi» — sans prendre en compte sa résolution dans l'obéissance *humaine* — «mais non pas ce que je veux, mais ce que tu veux». Dès lors, ce souhait entre en contradiction avec l'unique volonté de salut de Dieu et ne peut en aucun cas être soutenu par une quelconque volonté humaine du Christ, mais seulement par l'instinct de conservation propre à la chair. D'où l'exclusion pure et simple de l'existence d'une volonté humaine en Christ. En fait, la christologie de Serge coupe l'identité du Verbe incarné de sa relation filiale priante en même temps qu'elle l'isole de sa solidarité avec le monde des pécheurs, dont il a assumé l'insoumission afin de les en libérer par son obéissance. Succédant au siège de Constantinople en 638, Pyrrhus sera l'un des promoteurs d'une nouvelle interprétation de l'agonie qui intégrera cette mission substitutive du Christ. En demandant que la coupe s'éloigne de lui, le Christ exprime la résistance des hommes à suivre le chemin de la croix. Tout de même, cette «appropriation» (*oikéiōsis*) ne signifie pas

3. *Ibid.*, p. 76-77.

encore à ses yeux que le Christ assuma lui-même cette volonté, qui n'est réelle qu'en nous⁴.

I. – La première approche rationnelle du mystère de l'agonie par Maxime

Maxime approuva d'abord sans réserve le *Psephos* rédigé par Serge, jugeant sa position monothéliste en harmonie avec la «libre kénose» du Verbe, comprise non comme «la déchéance de la Divinité», mais comme sa «condescendance volontaire, accomplie à travers la chair»⁵. Puis il se convertit en adoptant la doctrine adverse. En parcourant ses *Opuscules théologiques* qui traitent de cette question selon l'ordre chronologique de leur composition, on peut vérifier les principales étapes de sa véritable conversion intellectuelle⁶.

1. La première reconnaissance de la volonté humaine et innocente du Christ

Rédigé avant 640, l'*Opuscule* 4 témoigne d'une progression décisive de la pensée de notre auteur⁷: la reconnaissance de la volonté humaine du Christ. Maxime y reprend la distinction introduite par Grégoire de Nazianze entre «l'homme que nous considérons dans le Sauveur» et «l'homme de notre sorte»⁸, en la fondant sur les concepts de «personne» et de «nature» (Chalcédoine), pour les transposer dans l'ordre de la volonté, soit de la liberté et de la morale. Il démontre d'abord la parfaite ressemblance de l'humanité du Christ avec la nôtre. «*Selon la nature,*

4. La *Dispute de Maxime avec Pyrrhus*, PG 91, 304 AB, rendra compte de cette lecture de l'agonie (cf. LÉTHEL Fr.-M., *Théologie de l'Agonie du Christ*. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur, coll. Théologie historique, 52, Paris, Beauchesne, 1979, p. 50-54).

5. *Lettre 19*, PG 91, 592 D-593A.

6. SHERWOOD P., «An annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor», dans *Studia Anselmiana*, 30, Rome, 1952.

7. M.-H. CONGOURDEAU présente et traduit l'*Opuscule* 4 (PG 91, 56-61), de même que les autres *Opuscules* traitant de l'Agonie, dans MAXIME LE CONFESSEUR, *L'agonie du Christ*, éd. M.-H. CONGOURDEAU, coll. Les Pères dans la foi, 64, Paris, Migne, 1996, p. 26-34. Dans nos citations de Maxime, nous reprenons la traduction et la numérotation proposée par cet auteur. Voir aussi PIDOLLE L., *La divinisation de l'humanité du Christ chez Maxime le Confesseur*, mémoire de licence en théologie, Bruxelles, IÉT, 1997, 118 p.

8. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, PG 36, 117C-120A.

l'humanité qui est dans le Sauveur n'est pas différente de la nôtre. Mais elle lui est identique par l'essence et totalement semblable, puisqu'il l'a reçue de notre propre nature, en l'assumant de manière indicible à partir du sang virginal et immaculé de la toute pure et Mère de Dieu»⁹. De plus, son innocence morale, et même le fait qu'il «soit dit insoumis afin de nous libérer de cette insoumission», atteste qu'il a voulu restaurer cette innocence originelle de notre nature. En somme, «c'est pour confirmer la vérité de [cette Incarnation] qu'il est devenu pour nous tout cela, et qu'il a fait volontairement pour nous tout [ce qu'il a fait], sans jamais falsifier notre essence ni rien de ce qui en elle est irréprochable et naturel. Et pourtant, il l'a déifiée avec tout le reste [...], la rendant tout entière capable d'œuvrer de façon divine, en la compénétrant (*périchôrèsis*) par l'union, étant devenu un avec elle sans confusion, dans la même et unique hypostase»¹⁰.

Maxime se démarque ici de la doctrine monothéliste de Serge. Il ne part pas de la contrariété morale du vouloir du Christ manifestée à l'agonie pour en déduire l'inexistence ontologique de son vouloir humain par rapport au vouloir de Dieu. Mais son argumentation, toujours centrée sur l'acte de la personne du Verbe assumant la nature humaine, s'appuie sur l'innocence fondamentale de sa liberté humaine pour interpréter ensuite son «insoumission» (allusion à l'agonie: n° 6) comme l'assomption par lui de notre contrariété aussi pécheresse qu'inhumaine, «jusqu'à ce qu'il nous en ait libérés par la puissance de son Incarnation».

Jusqu'à présent, nous avons remarqué à quel point Maxime articule étroitement l'ordre de la nature avec celui de la liberté pécheresse ou innocente, sans encore préciser formellement le principe qui fonde la différence entre ces deux ordres, ni les aspects selon lesquels ils interfèrent entre eux. Comment et pourquoi peut-on affirmer que le Christ est *par nature* libre de tout péché? Comment la polarité «nature-personne» déterminée au Concile de Chalcédoine, peut-elle se greffer sur le domaine propre au volontaire?

Par la suite, notre théologien introduit le couple conceptuel majeur qui permet de synthétiser tous les points de vue abordés dans l'argumentation antérieure: «la raison» (*logos*) structurant et ordonnant la nature vers sa fin selon sa spécificité inaliénable, et «le mode» (*tropos*) de subsistance de l'hypostase (personne), comme sujet singulier, agissant librement dans l'histoire du salut

9. *Op.* 4, n° 5.

10. *Op.* 4, n° 7.

selon son être personnel. Appliqué d'abord à la conception virginale et vraiment humaine du Verbe, ce couple s'étend ensuite à la liberté du Christ, son vouloir humain étant «proprement naturel» parce qu'accordé à «la *raison* de la nature», grâce «à l'empreinte divine, supérieure à nous» de son *mode* d'union hypostatique.

C'est pourquoi son humanité diffère de la nôtre, non selon le *logos* de la nature, mais selon le *tropos* nouveau de sa genèse. Elle est la même selon l'essence, mais elle n'est pas la même selon la [conception] sans semence. Car ce n'est pas une humanité pure et simple, mais l'humanité de celui qui en vérité s'est fait homme pour nous.

De même aussi, son vouloir est proprement naturel, comme le nôtre, mais il est marqué de l'empreinte divine, de façon supérieure à nous. Car il est clair que ce n'est pas la présence ou l'absence de semence dans la conception qui opère la distinction des natures, mais on distingue [ces deux particularités] à propos de la même nature, de même que l'on distingue [en Dieu] l'inengendré et l'engendré¹¹.

2. «L'assomption du *logos* de la dignité» en l'Incarnation et «l'appropriation du *logos* de l'indignité» en l'Agonie

Rédigé encore avant 640, l'*Opuscule* 20 précisera d'abord la signification salvifique de l'agonie, en affinant l'analyse christologique et anthropologique de la volonté, à la lumière de la distinction *logos-tropos*, de telle sorte que le rapport entre ces deux ordres de réalités soit mieux cerné que dans l'*Opuscule* 4. Notre auteur montrera ensuite par quel type d'action différente le Christ a pris sur lui le *logos* de la nature créée de même que le *tropos* pécheur, selon ces deux temps distincts de l'Incarnation et du mystère pascal.

a. Puisque le *logos* exprime la rectitude interne de la nature orientée dynamiquement vers sa fin qu'est Dieu, tandis que le *tropos* désigne le mode selon lequel chaque personne se détermine librement par rapport à cette fin, la qualité morale vertueuse ou pécheresse de tel ou tel acte libre, qui détermine le *tropos* de chaque liberté, sera jugé en fonction de sa conformation ou de son opposition à ce *logos* de la nature rationnelle. Par cette nouvelle distinction d'ordre éthique, Maxime ouvre sa christologie au rapport entre la liberté du Verbe incarné et la liberté pécheresse de l'homme.

11. *Op.* 4, n° 8.

L'*Opuscule* 20 pose la question de l'origine de l'opposition de la volonté humaine à celle de Dieu. Remarquons d'abord que l'auteur ne cherche pas à évaluer cette opposition directement en regard de la volonté divine, mais anthropologiquement en fonction de la nature humaine, en «la raison» de laquelle s'inscrit la loi de Dieu. En effet, si cette opposition ne provient pas de la nature humaine telle qu'elle est créée par Dieu, ni de l'absence d'union à Dieu, puisque la nature humaine demeure différente de la nature divine, de quoi relève alors la contrariété volontaire¹²? Se trouve ainsi formulée, d'une première manière, l'exigence d'autonomie du vouloir humain. Maxime résout cette question en distinguant «le mode du mouvement» (*tropos kinèseôs*), propre à la liberté vertueuse ou pécheresse, et «la raison de la puissance ou de la faculté» (*logos dynamèôs*), propre au dynamisme inné de la nature orientée vers sa fin¹³.

23. Nous répondons ceci: d'une part, en tant qu'elle est naturelle, [notre volonté] n'est pas contraire [à Dieu]; mais de l'autre, lorsque nous ne la mouvons pas de façon conforme à la nature, alors il est clair qu'elle lui est contraire et elle résiste à Dieu le plus souvent, et il s'ensuit que nous péchons. Car l'opposition à la raison et à la loi a pour cause *le mode du mouvement* qui correspond à un mauvais usage, et non *la raison de la faculté* qui est conforme à la nature, puisque la volonté s'accorde avec Dieu et ne lui résiste pas lorsqu'elle est marquée et mue conformément à la nature, même si elle ne possède pas l'union avec Dieu.

En Christ, la volonté humaine est également naturelle, mais elle est aussi «tout entière divinisée», de sorte qu'elle subsiste en son impeccabilité originelle. La divinisation n'est pas l'aliénation, mais la confirmation de l'humanité en sa nature originelle.

12. Cf. *Op.* 20, n° 21. «En effet, d'une part le fait de ne pas être contraire ne suffit pas pour l'union: car si une chose est naturelle et irréprochable, elle n'est pas contraire à Dieu, mais elle ne lui est pas forcément unie pour autant. D'autre part, ce qui est déifié lui est toujours parfaitement uni, et sans jamais perdre la distinction essentielle, demeure sans confusion dans l'union. Quelqu'un objectera peut-être: si rien de ce qui est naturel n'est contraire [à Dieu], comment donc ce Père, parlant de notre volonté inhérente — puisque c'est d'elle et non d'une autre qu'il a fait mention — a-t-il dit qu'elle ne suit pas toujours Dieu, mais que «le plus souvent elle lui résiste et s'oppose à lui»? En effet, ou bien elle n'est pas naturelle, puisqu'elle s'oppose, ou bien elle ne s'oppose pas, puisqu'elle est naturelle. Donc, c'est comme par une qualité naturelle que notre volonté diffère du vouloir humain du Sauveur, puisque sa volonté ne connaît pas la contrariété qui est en la nôtre» (PG 91, 236A-B). Cf. PIRET P., *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, coll. Théologie historique, 69, Paris, Beauchesne, 1983, p. 263-273.

13. *Ibid.*, p. 266.

25. Mais le vouloir humain du Sauveur, bien qu'il fût naturel, n'était cependant pas celui d'un homme pur et simple comme le nôtre — c'est d'ailleurs le cas pour tout ce qui est humain en lui — puisque, d'une façon supérieure à nous, il était tout entier déifié par l'union; or c'est de cela que dépend principalement l'impeccabilité. Au contraire, notre vouloir purement et simplement humain n'est absolument pas impeccable, à cause de son inclination qui se produit tantôt dans un sens, et tantôt dans l'autre. Cette inclination ne change pas la nature, mais elle dévie le mouvement, ou, pour parler plus rigoureusement, elle en change le mode (*tropos*). Il est clair en effet que celui qui fait beaucoup de choses contraires à la raison ne change jamais pour autant son essence rationnelle en essence irrationnelle¹⁴.

La distinction introduite ainsi par Maxime au cœur du vouloir humain entre «la *raison* de la faculté» propre à la nature et «le *mode* du mouvement» propre à chaque liberté en acte, telle qu'elle s'applique à nous comme au Christ, met dès lors en évidence la différence apparemment insurmontable entre le *tropos* pécheur des hommes, qui demeure malgré la rectitude inaliénable du *logos* de leur nature, et l'impeccabilité du Christ qui «dépend principalement» de la divinisation entière de son humanité, par la seule et unique grâce de l'union hypostatique. Dès lors, comment le Christ a-t-il pu sauver le *tropos* pécheur des hommes?

b. Pour traiter de cette question, Maxime se dégage de la seule considération de l'agonie pour situer ce mystère propre à l'économie du salut en regard de l'Incarnation qui la fonde. En ce premier temps de l'Incarnation, le Verbe a «assumé» le *logos* naturel, réservant au second moment de l'agonie l'acte libre «d'appropriation» du *tropos* pécheur. Voyons comment se caractérise cette différence.

30. C'est en tant qu'homme que le Logos incarné a assumé (*kate-dexato*) essentiellement (*ousiôdôs*) le premier [*logos*], en le voulant, garantissant ainsi la consistance de notre nature en même temps qu'il effaçait la condamnation portée contre nous. Mais c'est en tant qu'ami des hommes qu'il s'est selon l'économie approprié (*ôkeiôsato*) le second [*logos*], qui se révèle en nous par notre mode (*tropos*) d'être insoumis, afin qu'en le détruisant totalement, comme le feu fait fondre la cire et comme le soleil dissipe la brume de la terre, il nous communiquât ce qui lui appartient en propre (*oikeiôn*), et que devenus ainsi libres de toute passion (*apatheis*), nous fussions rendus par lui incorruptibles selon sa promesse¹⁵.

14. MAXIME LE CONFESSEUR, *L'agonie du Christ* (cité *supra*, n. 7), p. 45.

15. *Ibid.*, p. 46.

Le mode (*tropos*) pécheur de la liberté des hommes est converti par un double acte libre du Verbe. D'une part, l'acte par lequel «il a assumé», ou accueilli comme sien, pour ainsi dire intégralement et sans réserve, la *raison* naturelle et inaliénable de la «dignité» primordiale de l'homme de par son Incarnation elle-même. De l'autre, l'acte par lequel «il s'est approprié» l'autre *raison*, ou *contre-raison* naturelle de «l'indignité», causée et dévoilée par le *mode* d'insoumission des hommes en cette même nature humaine, «afin qu'en le détruisant totalement, il nous communiquât ce qui lui appartient en propre», à savoir son mode d'obéissance volontaire, «et qu'ainsi devenu libres de toute passion», qui s'oppose à la raison de la nature humaine, «nous fussions ainsi rendus par lui incorruptibles selon la promesse».

Le premier acte de l'Incarnation s'est réalisé dès l'instant de sa conception virginale; le second, conséquent au premier, se déploie «selon l'économie» durant toute sa vie. Le premier est le fruit de la seule volonté divine¹⁶, en même temps qu'il sollicite le concours de sa libre obéissance humaine dans le second. Le premier concrétise la décision du conseil des Personnes divines. Le second incorpore les hommes dans l'Église dont le Christ est la Tête, grâce à l'échange¹⁷ par lequel le Christ «s'est approprié» le *logos* de l'indignité, endossé par la nature humaine depuis le péché d'Adam, et le *tropos* de l'insoumission, propre à chaque liberté pécheresse, dans le premier souhait de son agonie, pour nous «communiquer» le *tropos* de son obéissance ratifiée à la fin de sa prière au Père. C'est ainsi que, par sa mort, notre mode d'insoumission est «totalement détruit» pour «qu'il nous communique», par sa résurrection, «l'impassibilité et l'incorruptibilité, selon la promesse».

c. Maxime nous permet de comprendre que chaque liberté humaine pécheresse ne peut être sauvée qu'en elle-même et par elle-même, non seulement comme position de soi par soi, mais comme réconciliation de soi avec l'en-soi de sa propre nature. Car «le mode personnel du mouvement» ne peut trouver son véritable épanouissement qu'en ratifiant «la raison de la faculté» (*logos dynamêôs*), telle qu'elle se donne en son altérité créée par Dieu pour être reconnue comme constituant le soi originel de la liberté. S'il est dès lors vrai qu'elle ne peut être sauvée que par cet

16. Cf. *Op.* 20, n° 35, dans MAXIME LE CONFESSEUR, *L'agonie du Christ* (cité *supra*, n. 7), p. 48.

17. Le terme d'échange est utilisé par exemple dans les *Ambigua à Thomas* (PG 91, 109A).

Autre qu'est Dieu, il faut encore que la personne du Fils incarné la restaure humainement en son humanité naturellement identique à la nôtre, en l'exauçant d'au delà d'elle-même, à partir d'elle-même et en elle-même. C'est pourquoi, «l'humain en nous n'est pas autre (*allo*) que l'humain dans le Sauveur, et le vouloir n'est pas autre non plus selon le *logos* de la nature, bien qu'il soit en lui autrement (*allôs*) d'une façon supérieure à nous; car en lui, c'est divinement que l'humanité subsiste et que la volonté est marquée, à cause de la suprême union à ce qui est divin»¹⁸.

Par son Incarnation, le Verbe commence par épouser (assumer) et confirmer l'innocence première de la raison (*logos*) de la liberté créée, telle qu'elle l'invite, de l'intime de Lui-même, à ordonner sa vie selon la loi de Dieu. Encore fallait-il que le Christ en agonie aille jusqu'à s'appropriier humainement et librement non seulement «le *logos* d'indignité», mais également «le *tropos* d'insoumission», pour les convertir en son *tropos* d'obéissance. Ainsi récapitule-t-il et sauve-t-il toute l'histoire des hommes depuis sa création. L'Église, Corps du Christ, est le lieu où la liberté humaine du Fils incarné échange le *tropos* de la liberté pécheresse avec le *tropos* de son obéissance humaine et filiale, afin de détruire le premier dans sa mort, et d'épanouir l'autre dans l'incorruptibilité de sa résurrection. Pour Maxime, l'Incarnation et les mystères de la vie de Jésus doivent être l'œuvre de libération de la liberté par elle-même en Celui qui manifeste et rend féconde la liberté de Dieu fait homme, afin que l'homme trouve sa liberté en l'Homme-Dieu.

II. – L'interprétation de la prière de l'agonie

Les passages des œuvres analysés jusqu'à présent ne constituent encore qu'une première approche du mystère de l'agonie, dans la mesure où elles n'engageaient pas une analyse précise et exhaustive des expressions évangéliques de cette prière: «Père, s'il est possible, que cette coupe s'éloigne de moi; mais non pas ce que je veux, mais ce que tu veux» (Mt 26,39). Pour ce faire, Maxime devra encore affiner sa compréhension anthropologique de ce qui a trait à l'ordre du volontaire. Les *Opuscules* suivants, rédigés entre 640 et 645, déploieront le processus de la décision rationnelle à l'intérieur du dynamisme du «désir» et de l'«aspiration». En étant plus attentif à la distinction entre la volonté et l'objet

18. *Op.* 20, n° 26.

voulu, d'une part, entre la volonté naturelle et la volonté délibérative (*gnômique*), de l'autre, notre auteur achève d'élaborer l'outil conceptuel qui lui permettra de cerner plus clairement ce qui constitue l'enjeu propre des deux moments de l'agonie marquant la contrariété des deux «objets voulus» — le refus, puis l'acceptation de la coupe —, tandis que la volonté délibérative précisera l'opération rationnelle par laquelle la «volonté naturelle» est déterminée par la décision proprement personnelle.

1. *L'illogisme de la position monothéliste*

Vers les années 640-642, Maxime composa l'*Opuscule 6*, dédié entièrement à l'exégèse de l'agonie et à la démonstration de la contradiction interne de l'interprétation «monothéliste» de Serge. L'argumentation de notre auteur s'adosse à l'autorité de Grégoire de Nazianze en reprenant ses deux hypothèses d'attribution de l'agonie, soit «à un homme *de notre sorte*», soit «à l'homme considéré comme *notre Sauveur*». Mais Maxime s'écarte déjà du «didascalé» en ne s'appuyant plus sur Jn 6,28: «Je ne suis pas venu pour faire ma volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé», mais exclusivement sur les expressions évangéliques de l'agonie. De plus, il considère que, même en envisageant l'agonie comme «celle d'un homme de notre sorte», celle-ci atteste déjà «un accord parfait et une convergence extrême» entre *la volonté humaine* du Christ et celle de Dieu, puisqu'elle atteste «son courage plutôt que sa lâcheté» (cf. n° 1). Maxime s'écarte ainsi d'entrée de jeu de l'interprétation de Grégoire pour qui les mots: «non pas ma volonté, mais la tienne» signifiaient l'effacement pur et simple de toute volonté humaine du Christ, au profit de la seule volonté divine qu'il tient en commun avec le Père. Ne demeure, pour Grégoire, que l'hypothèse selon laquelle l'agonie a été supportée «par l'homme que nous considérons dans le Sauveur». Mais alors, rétorque Maxime, «tu confesses par là même la convergence extrême entre la volonté humaine et la volonté divine, qui est à la fois la sienne et celle du Père, et ainsi tu établis que celui dont la nature est double a deux volontés et deux opérations (*energeiai*) conformes à leur nature, et qu'il n'y a en lui aucune opposition que ce soit entre les deux, bien qu'il garde en tout la différence des natures à partir desquelles, en lesquelles et lesquelles il est par nature» (n° 3).

En somme, selon Maxime, la prière de l'agonie doit être traitée comme celle d'un homme «de notre sorte» *et* comme «celle du Sauveur», car son hypostase *est* ses deux natures unies sans confusion dans la convergence extrême de leurs volontés respec-

tives de garantir notre salut¹⁹, étant entendu, comme démontré précédemment, que le Fils «a assumé» la nature humaine selon la pureté de son *logos* originel *et* qu'il s'est «approprié» notre nature en son *logos* d'indignité pour le convertir en son *tropos* innocent de tout péché.

Dans ce cadre de pensée grégorienne, profondément remanié par Maxime, l'interprétation monothéliste de l'agonie proposée par Serge revient à exclure les deux hypothèses mentionnées plus haut et à transposer en la volonté divine la contrariété propre à l'agonie.

4. Mais si, contraint par ces raisonnements, tu en viens à dire que la prière — «non pas ma volonté» — ne concerne ni l'homme comme nous ni l'homme que nous considérons dans le Sauveur, mais qu'elle se rapporte par voie de négation à la divinité sans commencement du Fils unique, et qu'elle exclut par là qu'il puisse vouloir quelque chose en propre par rapport au Père, alors tu rapportes nécessairement ce qui est voulu — le refus de la coupe — à la divinité sans commencement.

Maxime précise ensuite la portée de cette argumentation *ad hominem*, en centrant pour la première fois son attention sur *l'objet du vouloir*, «non pas *ce que* je veux», ce dont il faut bien rendre compte, même si l'on prétend exclure l'existence d'une volonté humaine dans le Christ. Le théologien spéculatif renvoie ainsi son contradicteur à la normativité de la lettre scripturaire.

5. Car si tu dis que la négation exclut [le fait] qu'il ait une volonté propre, alors *elle n'exclut pas ce qui est voulu*. Car il n'est pas possible que la négation porte sur les deux, qu'elle soit [à la fois] la négation d'un vouloir propre du Fils unique par rapport au Père, et la négation de ce qui est voulu. Sinon, l'affirmation de la volonté commune du Fils et du Père sera forcément la suppression de ce qui a été voulu par Dieu, c'est-à-dire notre salut. Car notre salut est ce que Dieu veut par nature.

Alors que l'interprétation monothéliste divise la prière de Jésus, puisque le vouloir humain opposé au vouloir divin dans le premier souhait se trouve nié par le Christ dans la seconde parole qui proclame l'exclusivité de son unique vouloir divin, celle de

19. *Op.* 6, n° 9: «C'est pourquoi, selon les natures en lesquelles et desquelles il *était* l'hypostase, il s'est révélé être celui qui par nature a voulu et opéré le salut». L'hypostase n'est pas, selon Maxime, un troisième terme par rapport aux deux natures qu'elle unifierait de l'extérieur. Mais elle est en fait «composée» de ses deux natures. Cf. PIRET P., *Le Christ...* (cité *supra*, n. 12), p. 249-263, de même que son analyse de «l'hypostase compositante et composée» (ch. III, p. 157-201) et de la formule «lesquelles est le Christ» (ch. IV, p. 203-239).

Maxime sauve la résistance première de sa volonté humaine en la transformant en son obéissance toujours humaine, préservant ainsi la distinction et l'union des deux natures en leur expression volontaire spécifique.

2. *Vers une nouvelle anthropologie de la liberté: «la victoire du désiré»*

Le long *Opuscule 16*, rédigé vers 643, s'adresse à un maître spirituel «qui a éprouvé le bien de sa volonté délibérative, qui est tout entier saisi par ce bien, qui a vu *son désir (pothos)* comblé, et reçu en soi-même *la parfaite victoire du désiré»* (n° 3). Désormais, la volonté sera profilée dans l'axe du désir, qui impose de prendre en considération *l'objet désiré* par le vouloir en même temps que «la volonté délibérative» (*gnômique*) grâce à laquelle cet objet est choisi.

a. L'acte de vouloir (*thélèsis*) doit être distingué de l'objet du vouloir (*théléton*) pour ouvrir la puissance (*dynamis*) du «désir» (cf. n° 8 à 21). Une puissance universellement à l'œuvre en toute réalité cosmique et qui se trouve enfin qualifiée selon la psychologie humaine du désir.

S'ils appellent volonté l'acte de vouloir, cela ne peut en aucune façon être la chose voulue ou l'objet de la volition. Comment une même chose pourrait être à la fois *le désir et la chose désirée*? S'il en était ainsi, vers quoi [ce désir] se mettrait-il en mouvement, étant lui-même au sens propre cela même vers quoi il se met en mouvement, et n'étant par nature rien d'autre que cela? En effet, [le désir] est une *relation médiane* entre des extrêmes: *il les unit par lui-même, mais il ne se réunit pas à eux dans son existence*²⁰.

Transportant la volonté vers ce qu'elle veut, le «désir» est pure relation d'union entre cette volonté et son objet voulu: «*Il les unit par lui-même*», sinon, «nous n'aurons aucune volonté *propre* et naturelle, mais on nous appliquera la chose *extérieure* qui sera voulue par nous, qu'elle existe ou non, qu'elle soit bonne ou non»²¹. Appliqué à la volonté naturelle, le désir inscrit le désiré dans la dynamique de «l'élan» de la volonté en quête de «sa propre cohérence», de son propre épanouissement en Dieu²², en voulant ce bien qui, quoique distinct et extérieur à elle, sert son propre bien. «Car ce qui est voulu ou objet de volition est appelé ainsi non en soi, mais en fonction de celui qui se meut vers lui par

20. *Op.* 16, n° 12.

21. *Ibid.*, n° 14.

22. Cf. *ibid.*, n° 22.

un acte de volonté»²³. Par ailleurs, «le désir *ne se réunit pas à eux dans son existence*», car il ne crée ni l'existence de la volonté naturelle, ni celle de l'objet désiré.

Ainsi donc, «la raison de la faculté» (*logos dynamêôs*) propre à la nature et «le mode du mouvement» (*tropos kinêseôs*) approprié à la personne trouvent leur expression humaine adéquate dans la dynamique propre au désir. Cette qualification nouvelle nous paraît essentielle pour que le registre du volontaire puisse être pleinement traduit en termes de liberté de vie, comme position de soi par soi, et en même temps comme relation extatique à un autre que soi, en fonction du bien du sujet voulant. Comme homme réel et parfait, le Verbe incarné était un être de désir.

Comment le Verbe incarné se serait-il fait homme en vérité, s'il était dénué de ce qui caractérise avant tout la nature humaine en tant qu'elle est douée de raison? Car si un être était privé *du mouvement que suscite le désir*, il serait aussi privé de toute *faculté vitale*. Or ce qui, de par sa nature même, ne possède pas de faculté vitale n'a pas non plus ce sans quoi aucune chair ne pourra jamais exister, à savoir une âme. Le Verbe aurait donc imaginé l'économie du salut, grâce à une simple apparence de chair, il ne l'aurait pas réellement accomplie en s'incarnant selon l'hypostase dans la nature d'une chair douée d'une âme intellectuelle et rationnelle si, comme le dit Sévère, il ne possédait pas en tant qu'homme une volonté naturelle²⁴.

b. L'autre distinction anthropologique entre la volonté naturelle et *la volonté délibérative* s'inscrit toujours dans le champ du volontaire comme expression de désir (cf. *Op.* 16, n° 21 à 30). C'est par la volonté délibérative que l'homme, naturellement capable de parler, passe à l'acte de parler, et généralement de la capacité de vouloir à l'acte de vouloir²⁵. C'est également par elle que «nous nous accordons avec Dieu, avec les anges et les uns avec les autres»²⁶. Car «la volonté délibérative est un *élan* de libre choix, qui fait que l'on se tourne d'un côté ou de l'autre. Elle est une marque distinctive non de la nature, mais proprement d'une personne ou d'une hypostase»²⁷, tout comme le *tropos* l'est en regard du *logos*. «Il y a contradiction quand une volonté délibérative agit en étant mue de façon contraire à sa raison; il y a différence quand elle agit en étant gouvernée par la raison (*logos*) de

23. *Ibid.*, n° 15.

24. *Op.* 3, n° 10.

25. Cf. *Op.* 3, n° 4.

26. *Op.* 16, n° 26.

27. *Ibid.*, n° 23.

la nature»²⁸. Le libre arbitre n'est pas en effet destiné à créer ses propres valeurs, pas plus que le désir n'est appelé à s'exténuer en projection arbitraire ou imaginaire. Mais il demeure normé et orienté par la volonté comme «raison naturelle».

En effet, «la volonté naturelle est la faculté inhérente la plus importante parmi les propriétés et les mouvements naturels qui sont dans la nature. Car c'est uniquement grâce à elle que nous aspirons naturellement à être, à vivre, à nous mouvoir, à penser, à parler, à sentir, à nous nourrir, à dormir et à nous reposer, à ne pas souffrir, à ne pas mourir, bref à avoir la possession parfaite de tout ce qui édifie notre nature, et à être affranchi de ce qui l'afflige»²⁹. Cette description phénoménologique, fortement ancrée dans l'ontique de la vie, rend compte de l'emprise universelle de la volonté naturelle en la vie de tout homme. La conception du désir actué par la volonté délibérative ouvrira finalement des horizons insoupçonnés dans l'interprétation de l'agonie elle-même.

c. Le Fils a-t-il assumé par son incarnation la volonté délibérative en plus de la volonté naturelle propre à la nature humaine? Maxime paraît bien l'exclure en tant qu'elle impliquerait la possibilité pour le libre arbitre de choisir ce qui est contraire à la volonté de Dieu³⁰, et parce que «la volonté délibérative est la marque distinctive, non d'une nature, mais proprement d'une personne»³¹.

28. *Ibid.*, n° 25.

29. *Ibid.*, n° 29. Voir aussi n° 22.

30. Dans l'*Opuscule* 16, n° 23, Maxime loue son correspondant d'avoir reconnu en «Dieu incarné» la volonté naturelle «en retranchant la volonté délibérative, de sorte qu'il ne laisse pas en Christ de place pour un conflit que causerait la division de deux volontés délibératives». Et commentant dans l'*Op.* 7, n° 32-33, cette parole de Grégoire de Nazianze: «son vouloir n'est en rien contraire [à celui de Dieu], étant tout entier déifié», dans le sens où ce vouloir «n'était en rien délibératif» en tant qu'il aurait pu être contraire à celui de Dieu, Maxime souligne cependant que cette déification de son vouloir par le consentement et l'accord avec la volonté divine «ne le faisait pas sortir de sa condition naturelle propre. [...] En disant "son vouloir", il a montré le mouvement inhérent à son vouloir humain, et la différence essentielle et naturelle de ce vouloir avec son vouloir divin et paternel, et il a aboli totalement la confusion et l'illusion». Enfin, dans l'introduction de l'*Opuscule* 3, Maxime semble fermer la porte à l'existence d'une réelle volonté délibérative humaine dans le Christ: «Si quelqu'un entend la plupart des glorieux docteurs affirmer qu'il y a deux volontés [dans le Christ], qu'il ne condamne pas pour autant le discours qui interdit de parler de deux volontés délibératives».

31. Dans cette ligne, Maxime craint que cette attribution d'une volonté délibérative humaine ne prête le flanc à la doctrine nestorienne d'une hypostase

Comment dès lors penser, selon l'orthodoxie chalcédonienne, la libre décision de la personne du Christ en respectant l'union hypostatique des natures divine et humaine «avec toutes leurs propriétés» ou selon leur autonomie respective? Dans l'*Opuscule* 3, Maxime répète que «le Verbe incarné avait, *en tant qu'homme*, la capacité de vouloir, *suscitée et modelée* par sa volonté divine. Mais si [le vouloir du Christ] a été [ainsi] déifié, il l'a été bien évidemment *par son accord avec celui* qui le défiait. Or *ce qui* déifie et *ce qui* est déifié sont assurément *deux*, et ne sont pas une seule et même nature»³². Sans infirmer le fait que la volonté délibérative relève de la personne ou de son *tropos*, ne doit-on pas tout de même penser qu'elle implique l'existence d'une faculté délibérative, au plan du *logos* de la nature humaine du Christ³³? Car c'est bien «*en tant qu'homme*» que le Christ «avait la capacité de vouloir, suscité et modelé par la volonté divine», sa divinisation n'entraînant pas «l'altération»³⁴, mais consacrant la perfection de sa liberté humaine. L'assertion de K. Rahner paraît ici pertinente: il faut «penser la relation du Logos-Personne à sa nature humaine de telle sorte qu'ici *autonomie* et *proximité* radicale *atteignent* également *leur maximum de grandeur* [...] afin de rendre compte de cette liberté humaine en face de Dieu, si essentielle au Christ puisqu'elle le caractérise comme homme et comme médiateur»³⁵. En tant qu'elle aboutit à une seule décision assumée par la personne du Verbe incarné, nous comprenons que la volonté délibérative soit une dans le Verbe incarné; mais en tant que sa volonté divine «suscite et modèle» sa volonté humaine, sans court-circuiter son processus naturel de délibération, on peut sans doute

humaine posée en face d'une hypostase divine. Dans ce cas, «un simple homme aurait réalisé l'union par une certaine volonté délibérative, soit par un mouvement de libre choix orienté vers le Dieu Verbe». Mais, selon cette hypothèse, la divinité du Verbe ne serait pas unie, «selon une hypostase unique et identique, depuis le moment même de son indicible conception, tout entière parfaitement, avec toutes ses propriétés, à notre nature tout entière avec toutes ses propriétés» (*Op.* 3, n° 23).

32. *Op.* 3, n° 5. Voir aussi n° 2.

33. Nous distinguons ici la volonté délibérative comme acte propre et *tropos* de la personne, ce à quoi Maxime se réfère constamment, de la volonté naturelle, comme faculté impliquant en elle-même la capacité du libre arbitre, inscrite *en la nature même* de la raison pratique. À ce propos, nous nous accordons ici avec la position éclairante et nuancée de LÉTHEL Fr.-M., *Théologie de l'Agonie...* (cité *supra*, n. 4), p. 127-129.

34. Cf. *Op.* 20, n° 21.

35. RAHNER K., *Écrits théologiques*, coll. Textes et études théologiques, Paris-Bruges, DDB, 1959, t. I, p. 133.

souligner la dualité des volontés délibératives³⁶. Comment cela? Puisque le Christ a «assumé» le mouvement de la volonté naturelle et humaine en sa rectitude originelle, il faut penser que celle-ci l'orientait par avance à choisir le bien, en étant parfaitement libre de toute attirance vers le mal, ce qui n'exclut pas à notre sens l'exercice de sa volonté délibérative selon sa spontanéité originelle native, consacrant le libre arbitre en sa perfection même. Cette hypothèse a évidemment une incidence sur la compréhension du premier souhait de l'agonie. En disant: «s'il est possible», le Sauveur paraît avoir choisi une première alternative, assumée par sa volonté humaine, en suivant le processus d'une volonté naturellement et humainement délibérative.

d. Ces précisions philosophiques doivent cependant être mises à l'épreuve du témoignage de l'Écriture portant sur l'agonie. La réflexion propre à l'*Opuscule* 16, que nous transcrivons ci-après, sera équivalamment reprise dans les *Opuscules* 3 et 7.

33. Quelle contradiction peut-il y avoir dans le fait que dans son angoisse il prie et montre volontairement sa faiblesse naturelle, je veux dire celle de sa chair, et qu'il ne résiste pas mais dise: "s'il est possible", et "non pas ce que je veux, mais ce que tu veux" (Mc 14,36), unissant ainsi à l'angoisse un mouvement fort et généreux vers la mort?

34. D'une part, par l'agonie naturelle d'un moment, le Christ imprimait réellement en lui-même ce qui est nôtre, afin de nous libérer de cette agonie, de rendre l'assurance à la nature de sa propre chair et de manifester aux yeux de tous que l'économie du salut est pure de toute illusion.

35. De l'autre, inversement, il montra aussitôt son immense élan vers la mort, et le suprême accord et l'union de sa volonté humaine avec la volonté divine qui est à la fois la sienne et celle de son Père, en décidant et déclarant: «non pas ma volonté mais ta volonté» (Lc 22,42). Par ce mouvement, il éliminait totalement l'opposition [entre sa volonté humaine et sa volonté divine], tandis que par le premier mouvement il avait éliminé leur confusion³⁷.

Cette interprétation élimine toute trace de qualification pécheresse du premier souhait, contrairement aux premières lectures. Seul demeure l'affrontement à la mort imminente, qui contraste tellement avec le «vouloir vivre» imprimé comme désir fondamental en la volonté naturelle de tout homme, et ne peut que provoquer «l'angoisse» qui transit la prière. De plus, saisissant

36. Cf. *supra*, n. 33.

37. MAXIME LE CONFESSEUR, *L'agonie du Christ* (cité *supra*, n. 7), p. 99-100.

toujours l'agonie comme «un mouvement» de transition du souhait délibéré du «refus» vers son «acceptation» de la coupe, notre auteur se garde d'absorber le premier souhait dans la décision finale. La contrariété entre «ce qui» est voulu en un premier moment, puis en un second temps est évidente: «d'une part, par l'agonie naturelle d'un moment [...] de l'autre, *inversement*, son immense élan vers la mort». L'Avant n'est pas absorbé dans l'Après. L'*histoire* de «l'économie» se doit d'être ici scrupuleusement respectée, d'autant qu'en cette heure tout le destin de libération de la liberté humaine se trouve confiée à la liberté du Christ. C'est pourquoi, «par l'agonie *naturelle* d'un moment», le Christ ne s'est pas contenté d'éprouver instinctivement et passivement l'angoisse de la mort, selon l'opinion fréquente des Pères, mais «il a montré *volontairement* sa faiblesse naturelle», et davantage encore «imprimé *réellement* en lui-même ce qui est nôtre, afin de nous libérer de cette agonie». Le premier souhait est ainsi, paradoxalement, conforme à l'économie du salut selon laquelle «n'est sauvé que ce que le Verbe a préalablement assumé». Ce souhait n'est donc pas contraire à la volonté de Dieu, et doit nécessairement être antérieur au temps de l'obéissance plénière, comme «*suprême* accord et union de sa volonté avec la volonté divine», la sienne et celle du Père. L'altérité des personnes divines n'implique pas la contrariété de leurs volontés, mais elle consacre leur accord jusqu'en cette traversée de la liberté humaine du Christ: «par ce mouvement, *il éliminait totalement l'opposition* [entre sa volonté humaine et sa volonté divine]», ce qui confirme la contrariété du refus de la coupe en regard de son acceptation.

Tout en soulignant l'enjeu des libertés du Christ et des hommes, cette lecture de l'agonie est aussi la monstration de l'identité intégrale du Verbe incarné, vrai Dieu et vrai homme, comme l'indique déjà l'*Opuscule* 16 et de manière encore plus synchronique l'*Opuscule* 3:

6. S'il est vrai que ce qui défie et qui est déifié appartient à la catégorie des êtres relatifs, le propre des êtres relatifs est de marcher nécessairement ensemble et d'être pensés ensemble. Donc, c'est *en tant qu'il est homme par nature* que le Sauveur a signifié dans sa chair qu'il voulait se retrancher de la mort comme des autres souffrants, montrant ainsi que l'économie du salut est pure de toute fiction, et libérant la nature de ses passions à cause du péché.

7. En sens inverse, il indique vers quoi il se porte, afin de nous montrer, *en tant qu'homme*, que ce qui est naturellement est sauvegardé en lui, et, *en tant que Dieu*, le grand conseil ineffable du Père (cf. Is 9,5), accompli dans son corps. Car il s'était fait homme non pas d'abord pour souffrir, mais pour sauver.

8. C'est pourquoi il dit: «Père, s'il est possible, que cette coupe s'éloigne de moi. Cependant, que soit faite non ma volonté, mais la tienne» (Lc 22,42). Il montrait ainsi, en même temps que le recul, l'élan de son vouloir humain, informé et réalisé dans l'accord du vouloir divin, *par la conjonction entre la raison de la nature et le mode de l'économie. Car l'Incarnation manifeste de manière éclatante la nature et l'économie*, je veux dire la raison naturelle des réalités unies [les deux natures du Christ] et le mode de l'union selon l'hypostase: la première réalité garantit les natures, la seconde réalité les renouvelle sans changement ni confusion.

Cette synthèse démontre à quel point le génie spéculatif de Maxime peut servir l'intelligence de l'Écriture témoignant d'un mystère de la vie du Christ, en recourant aux ressources cachées de la christologie chalcédonienne, à condition de l'avoir repensée selon le paradigme de la liberté. En cette prière de l'agonie, le Christ atteste son identité de vrai homme et vrai Dieu dans l'exercice même de sa liberté humano-divine selon chacun de ses moments. Se trouve aussi ratifiée la fécondité d'une pensée chrétienne qui articule «la *raison* de la nature et le *mode* (personnel) de l'économie». L'incarnation ne peut que ratifier la nature telle qu'elle fut créée en sa bonté originelle, en même temps qu'elle la renouvelle grâce au mode personnel d'union hypostatique qui à lui seul préside à la libération et à la divinisation du «*logos* d'indignité» et du «*tropos* pécheur»³⁸.

3. *Le salut de la volonté humaine, aspirant à conserver l'existence*

Relevons enfin une dernière exploration du premier souhait de l'agonie: «Père, s'il est possible, que cette coupe s'éloigne de moi». Dans sa *Dispute avec Pyrrhus*, Maxime lie ce refus de la mort à la protestation du vouloir-vivre surgi de la profonde aspiration de l'être créé, qui entend préserver le don reçu du Dieu de Vie³⁹. Une relecture qui rappelle la description de la volonté naturelle qui cherche à «avoir la possession parfaite de tout ce qui édifie notre nature, et être affranchie de ce qui l'afflige»⁴⁰. Voilà donc d'abord pourquoi le Christ, Adam véritable, a fait

38. Voir aussi *Op.* 7, n° 25-37, qui, de manière plus polémique, montre les enjeux de l'attribution des paroles de l'agonie soit à la volonté humaine du Christ selon «l'économie du salut», soit à la volonté divine qui entrerait ainsi en contradiction avec elle-même (cf. n° 30).

39. P. PIRET, *Le Christ...* (cité *supra*, n. 12), p. 273-284, a le mérite d'avoir repéré cette interprétation dans la *Dispute avec Pyrrhus* (PG 91, 297A-300A).

40. *Op.* 16, n° 29.

résistance à la mort de plein gré. Avant d'exprimer la crispation de l'homme à vouloir préserver sa vie malgré la volonté de Dieu, révolte que le Christ a endossée pour la convertir en son obéissance, le premier souhait de l'agonie nous révèle plus originellement l'accord de Jésus avec le Père, comme créateur d'une nature humaine qui aspire naturellement à conserver son existence. Dans cette ligne, Maxime affirme que le Christ n'a pas assumé la crainte de la mort comme nous «qui corrompons notre attachement à l'être par un attachement à nous-mêmes qui nous détourne de Dieu et de nos frères», en refusant «celui que le Père a envoyé» (Jn 15,21), ou selon notre *tropos* pécheur animé par «une crainte répréhensible» (Pyrrhus). Au contraire, le Christ a assumé cette crainte en tant qu'elle est débarrassée de toute «répulsion contre raison». «Celle qui est selon la nature, comme indice de la puissance prétendant à l'être, existante en la nature, il l'a acceptée pour nous, en la voulant, parce que bonne»⁴¹.

Cette lecture du premier souhait ouvre à notre sens la compréhension du «s'il est possible», que Maxime s'abstient de commenter, alors que Grégoire de Nazianze l'écartait comme n'étant pas conforme à la prescience que devait avoir notre Sauveur: «Il est en effet invraisemblable que le Christ ignore si la chose est possible ou non»⁴². Nous pensons, au contraire, que si le Christ a vraiment assumé comme Adam véritable la nature humaine selon la rectitude de son aspiration première à exister en rejetant tout ce qui ne l'édifie pas, y compris et surtout la mort, il s'est approprié cette innocente naïveté qui lui faisait entrevoir comme possible le rejet de la mort, car «sa crainte de la mort était débarrassée de toute répulsion contre la raison»⁴³. Que ce premier souhait puisse aussi être chargé de la révolte pécheresse de tout homme contre Dieu atteste seulement que Maxime comprend la scène de l'agonie comme le mémorial et la traversée de toute l'histoire des libertés humaines depuis leur création jusqu'en leur chute: «Par cela, il s'est donné lui-même à nous comme modèle (*typos*) et comme exemple, pour que nous renoncions à notre propre volonté et accomplissions parfaitement celle de Dieu, même si, à cause de cela, nous devons trouver la mort»⁴⁴.

41. PG 91, 297C-300A, cité par PIRET P., *Le Christ...* (cité *supra*, n. 12), p. 281.

42. IV^e *Discours théologique*, n° 12, PG 36, 117C-120A, cité par LÉTHEL Fr.-M., *Théologie de l'Agonie...* (cité *supra*, n. 4), p. 30.

43. PG 91, 297 B.

44. *Op.* 7, n° 26.

Concluons. L'interprétation de l'agonie par Maxime s'inscrit dans le cadre d'une pensée patristique qui a été fascinée par les potentialités offertes par la distinction entre la personne et la nature, telle qu'elle permet d'intégrer en elle la totalité du réel, Dieu et l'homme, mis en alliance par la création et par l'économie du salut. L'auteur des *Opuscules* a progressivement transposé sur le registre de la liberté humaine l'ordre de la personne et de la nature, en affinant les concepts qui lui permettent d'entrelacer la *logique* naturelle et le *mode* personnel, selon lesquels s'enchaîne et se délie toute liberté humaine par la libre volonté humaine du Verbe incarné. En traduisant finalement «la volonté naturelle» en terme de «désir», Maxime nous semble avoir répondu à la légitime exigence de «l'autonomie» (cf. Moingt et Rahner) de la liberté humaine du Christ, y compris, probablement, dans le processus *naturel* de sa volonté délibérative.

Alors que «pratiquement l'ensemble de la religion byzantine aurait pu être édifié sans le Christ historique des évangiles»⁴⁵, le discours théologique de Maxime sur les volontés du Christ nous montre à quel point il cherche à cerner l'histoire de Jésus Sauveur à l'heure cruciale de l'agonie. Son interprétation est plus christo-centrique que spirituelle, et dès lors «spéculative». Car elle prétend démontrer à quel point cette scène évangélique condense et symbolise en elle-même toute l'histoire de la libération de la liberté de l'homme depuis sa création par le Verbe Incarné. Une lecture qui intègre la contrariété des deux «moments» de l'agonie. Le premier souhait du Christ s'inscrit déjà dans la ligne du respect de l'intégrité de la nature humaine créée par Dieu, telle qu'elle aspire légitimement à vivre en s'opposant à la mort. Mais Jésus se charge aussi de la révolte de l'homme refusant de consentir à sa fragilité mortelle et au scandale de la Croix. C'est toute cette création et cette histoire des libertés humaines qui se trouvent converties en la décision d'obéissance du Christ. Maxime s'accorde donc avec la position traditionnelle des Pères pour reconnaître que la liberté du Sauveur ne pouvait en aucun cas s'opposer à la volonté salvatrice de Dieu, le refus de la coupe étant lui-même «conforme à l'économie du salut»⁴⁶. De la sorte, «le mouvement» de cette prière demeure creusé par l'épreuve d'une véritable agonie, qui abrite et résout en elle tous les combats livrés par les hommes. En 649, le Concile de Latran reconnut

45. FEDORTOV G.P., *The Russian Religious Mind*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1966, vol. I, p. 166.

46. *Op.* 7, n° 25.

l'extrême danger du «monothélisme»; la négation de la volonté humaine du Christ revient à «nier l'économie de celui qui est notre Sauveur» (Dz 512). Ce dogme est bien le gardien de l'histoire du salut. Au théologien d'en cerner la pertinence. Contrastant avec l'approche contemporaine qui se risque souvent à transposer la contrariété de l'agonie en rivalité des vouloirs du Père et du Fils subsumés par l'Esprit, Maxime déclare nécessaire et suffisante l'appropriation de cette contrariété par la volonté humaine du Fils incarné.

B-1150 Bruxelles
Rue Liétart, 31/8

René LAFONTAINE, S.J.
Institut d'Études Théologiques

Sommaire. — Pour la théologie contemporaine qui explore la kénose du Verbe incarné et cherche à penser l'alliance de Dieu et de l'homme dans le respect de leur autonomie respective, la réflexion et l'exégèse de Maxime le Confesseur concernant l'agonie du Sauveur demeure un modèle de pensée christologique. Ce théologien byzantin du VII^e siècle, intrépide et génial défenseur de la volonté humaine du Christ, a pu montrer comment le Sauveur a libéré la liberté humaine de ses aliénations en se l'appropriant en son premier souhait d'échapper à la mort afin de la convertir en son obéissance au Père. Ses *Opuscules* rendent compte d'une transposition progressive du couple traditionnel «nature-personne» dans l'ordre de la liberté, alliant la *raison* de la nature avec le *mode* personnel de la décision.

Summary. — For that part of contemporary theology which explores the *kenosis* of the incarnate Word and seeks to reflect on God's covenant with man in a respect for their respective autonomy, the thought and exegesis of Maxime the Confessor concerning the Saviour's agony remains a model of christological reflection. This VIIth century Byzantine theologian, a brilliant and fearless defender of Christ's human will, was able to show how the Saviour freed human liberty from its alienations by appropriating it in his initial wish to escape death in order to convert it into his obedience to the Father. His *Opuscula* testify to a progressive transposition of the traditional coupling nature/person in the order of liberty, linking the reason of nature with the personal mode of decision.