



HAL
open science

Le paradoxe christologique

Laurence Mellerin

► **To cite this version:**

Laurence Mellerin. Le paradoxe christologique. Guisard Philippe; Laizé Christelle. Les dieux et les hommes, coll. Cultures antiques, Ellipses, pp.372-394, 2010, Les dieux et les hommes, 9782729861926. halshs-01543390

HAL Id: halshs-01543390

<https://shs.hal.science/halshs-01543390>

Submitted on 20 Jun 2017

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

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

Le paradoxe christologique

Un homme Dieu, un Dieu homme

par Laurence Mellerin

La radicale nouveauté du christianisme, que ce soit par rapport aux religions païennes ou au judaïsme, c'est la personne de Jésus, reconnu par ses disciples comme Christ¹, Fils de Dieu. Un Dieu fait homme, mort sur la croix dans l'humiliation la plus totale, ressuscité dans la gloire éternelle; un événement, mais aussi une révélation d'ordre conceptuel : ce mystère paradoxal est une invitation pour chaque croyant à partir à la découverte de Dieu, non seulement dans les sphères éthérées de la transcendance, mais aussi en cet homme-Dieu présent dans l'histoire, et encore au cœur de lui-même. Dieu en effet, qui l'a rejoint dans son humanité, lui a donné les moyens de le connaître, même si ce n'est qu'en énigme, comme dans un miroir, et non encore face à face (cf. 1 Co² 13, 12). Conjointement par la raison et par l'expérience, les chrétiens des premiers siècles exploreront les relations nouvelles entre l'humain et le divin ainsi ouvertes : par la voie de la « théo-logie », comprise comme capacité à produire un discours sur Dieu; par celle du témoignage existentiel, culminant dans le martyre, ou, quand les temps de persécution s'éloignent, l'ascèse monastique au désert.

Nous n'aborderons ici que la première voie, en présentant huit siècles de cheminement de la réflexion christologique³ jusqu'à une compréhension cohérente de l'union, dans le Christ, de Dieu et de l'homme. Sa motivation profonde : rendre intelligible la façon dont le Christ peut être Sauveur de l'humanité, en exerçant sa médiation entre l'homme et Dieu.

¹Ce titre signifie « Messie », « Oint ».

²Les références et traductions bibliques sont données avec les abréviations et le texte de la *Bible de Jérusalem*, Cerf, Paris 1955.

³La christo-logie est la partie de la théologie qui concerne le Christ.

Des Écritures à la théologie

La nécessité de l'interprétation

La première génération de chrétiens fonde sa foi sur le kérygme, proclamation de la « bonne nouvelle » qu'est la résurrection, et les récits de témoins oculaires de la vie de Jésus. Le *Symbole des Apôtres*, profession de foi reprise lors du baptême, s'appuie simplement sur les événements « mystérieux » de cette vie :

« Crois-tu au Christ Jésus, Fils de Dieu, qui est né par le Saint Esprit de la Vierge Marie, a été crucifié sous Ponce Pilate, est mort, est ressuscité le troisième jour vivant d'entre les morts, est monté aux cieux et est assis à la droite du Père; qui viendra juger les vivants et les morts? — Je crois. »

Mais bientôt, le temps passant, les aires culturelles s'élargissant, ceux à qui l'on a donné le sobriquet de « chrétiens » devront, pour répandre et défendre leur foi contre les attaques des païens, développer tout un ensemble conceptuel : ce sera l'œuvre des Pères de l'Église — écrivains chrétiens appartenant à l'époque des sept conciles œcuméniques⁴ (I^{er}- VIII^e s.), le plus souvent évêques, reconnus pour la sainteté de leur vie et l'orthodoxie de leur doctrine —, formalisée dans des dogmes.

Il n'y a pas de rupture entre l'émergence foisonnante des témoignages bibliques et la naissance des dogmes, même si ces derniers font appel à des concepts influencés par la philosophie grecque, et que le contexte de pensée qui les sous-tend n'est jamais neutre : toutes les élaborations théologiques, qu'elles soient considérées comme orthodoxes ou hérétiques⁵, seront ancrées dans les Écritures, dont le corpus se fixe parallèlement à elles⁶. Mais dans la plurivocité des récits scripturaires de l'histoire du salut, on ne trouvera pas de définition figée de Dieu. Ainsi, le terme « Trinité » en est absent, mais on peut y lire de multiples mises en scène du Père, du Fils et de l'Esprit saint, les donnant à penser dans un dynamisme relationnel.

⁴Assemblées d'évêques représentant l'ensemble des Églises locales, qui élaborent des articles de foi, les « dogmes », ayant une portée normative pour l'Église universelle.

⁵Est orthodoxe ce qui est conforme à la droite doctrine (ὀρθὴ δόξα) de l'Église universelle; une hérésie (αἵρεσις) est une doctrine qui divise au sein de la communauté des croyants, et qui sera reconnue, le plus souvent *a posteriori*, comme déviante par rapport à l'orthodoxie.

⁶Pour cette raison, on ne parlera pas de la « Bible », mais des « Écritures », conformément à l'usage des Pères.

De même, l'identité de Jésus n'est jamais donnée de façon absolue, mais révélée, tantôt par le Père directement — « Celui-ci est mon Fils bien aimé, qui a toute ma faveur (Mt 3, 17) » —, tantôt par l'intermédiaire des disciples — Pierre : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant (Mt 16, 15-16) » —, tantôt par des actes ou des paroles de Jésus lui-même — « Je suis le pain de vie (Jn 6, 48) ».

Dans une perspective apologétique, il est impossible de s'appuyer sur les Écritures sans un travail herméneutique, à renouveler constamment : les constructions dogmatiques des premiers siècles ne sont pas plaquées de l'extérieur sur une révélation primitive qui serait seule juste, mais constituent un effort constant pour adapter le message de la foi à des contextes culturels nouveaux, avec l'idée que l'usage de la raison pour connaître Dieu est légitime.

Les limites du langage humain

La théologie, comme son nom l'indique, utilise la médiation du langage : l'histoire des représentations patristiques de Dieu, et en particulier du Christ, sera celle d'une succession d'approximations, d'analogies complémentaires, à la recherche d'un équilibre pour dire le mystère impensable en termes binaires d'un Dieu un en trois personnes, et de la plénitude de deux natures, divine et humaine, en l'une d'entre elles : l'apophatisme est l'horizon de tous ces discours...

On peut présenter ici, à titre d'illustration préliminaire, une opposition fondamentale entre les visions christologiques des Pères, qui remonte aux Écritures et que l'on retrouvera dans toutes les oscillations de notre période. Dans les évangiles synoptiques, ce sont les faits et gestes de l'homme Jésus, avec les ouvertures sur le divin que sont ses discours et ses miracles, mais aussi ses moments de faiblesse, qui sont relatés ; dans le Prologue de l'*Évangile de Jean* (Jn 1, 1-18), on peut lire : « le Verbe (Λόγος) était au commencement avec Dieu [...] et le Verbe s'est fait chair »... À partir de là, deux tendances s'opposeront, orthodoxes ou hétérodoxes selon leurs accents :

- une christologie « basse », qui part de l'homme Jésus que Dieu a fait « monter » pour accéder à la divinité ; elle s'appuie sur une lecture littérale des Écritures et donnera naissance, au IV^e siècle, au schéma antiochien dit λόγος / ἄνθρωπος, mettant l'accent sur la différence entre la nature humaine et la nature divine, sur la nécessité de préserver un sujet humain à côté du sujet divin pour que l'homme ne soit pas absorbé par le Verbe. Les hérésies adoptianiste et nestorienne (voir p. 21) en découlent.

- une christologie « haute », qui part du Verbe éternel de Dieu, principe créateur existant avant tous les siècles, présent à travers toutes les Écritures, pour dire sa « descente » dans l'humanité par l'Incarnation ; elle s'appuie sur une lecture allégorique des Écritures et donnera naissance, au IV^e siècle, au schéma alexandrin dit *λόγος / σάρξ*, mettant l'accent sur l'unité de la personne du Christ, « l'unique nature incarnée du Verbe », pour reprendre la formule de Cyrille d'Alexandrie, que l'hérésie monophysite poussera au-delà de l'équilibre (voir p. 22).

Dans la succession même des synthèses conciliaires, on pourra constater un balancement similaire : ainsi, on peut dire que si le concile d'Éphèse en 431 insiste sur l'unité des deux natures dans le Christ, celui de Chalcédoine en revanche, vingt ans plus tard, développe le point de vue de la distinction.

Ce mouvement d'oscillation n'empêche pas une avancée progressive dans la compréhension par la raison humaine du mystère de Dieu. Les confrontations successives aux déviances hérétiques, naissant au sein même de l'Église, communauté des croyants dont il importe de préserver l'unité, susciteront un considérable effort de réflexion, se traduisant par un enrichissement du vocabulaire, tant grec que latin.

Approche chronologique du développement dogmatique

Les débuts de la christologie (II^e - III^e s.)

La théologie du Verbe pour préserver l'unité divine

La première accusation à laquelle les chrétiens doivent faire face, c'est bien sûr celle du trithéisme, ou plutôt, dans les premiers siècles, du bithéisme, car la question de la divinité de l'Esprit n'entrera en scène qu'au IV^e siècle. Comment Dieu peut-il avoir un Fils ? Cela paraît en contradiction à la fois avec le monothéisme juif et avec l'attachement au Principe indivisible de l'Un de la philosophie néoplatonicienne.

Les Pères vont privilégier la théologie du *Λόγος*, notion facile à accepter pour un public païen pétri de stoïcisme. Le terme de Fils était d'un emploi plus délicat, à la fois trop générique pour les juifs, chez qui tous les justes sont fils de Dieu, et trop proche, pour les païens, du vocabulaire des généalogies mythologiques. Au juif Tryphon qui l'accuse de poser un « autre Dieu » à côté du Dieu créateur,

l'apologiste⁷ Justin de Rome († 165) répond qu'il est « autre par le nombre, mais non par la pensée (ἕτερος ... ἄριθμῶ ... ἀλλὰ οὐ γνώμη) »⁸, qu'il y a donc de la pluralité en Dieu, mais dans le cadre d'une unicité préservée. Précisant sa pensée, il identifie cet « autre Dieu » à la Sagesse de Pr 8, 22-31 et prélude à la distinction d'origine stoïcienne, que l'on rencontrera pour la première fois appliquée au christianisme chez Théophile d'Antioche⁹ vers 180, entre le Verbe immanent (λόγος ἐνδιόθετος), qui existe de toujours, et le Verbe proféré (λόγος προφορικῶς) en un instant de l'histoire.

« Comme principe avant toutes les créatures, Dieu a, de lui-même, engendré une certaine puissance verbale (δύναμιν τινα ... λογικήν) [...] N'est-ce pas comparable à ce que nous voyons se produire en nous ? Lorsque nous proférons quelque parole (λόγον γὰρ τινα προβάλλοντες), nous engendrons un verbe (λόγον γεννώμεν), mais nous le proférons sans amputation qui aurait pour effet de faire diminuer celui qui est en nous. Et ainsi que d'un feu on en voit naître un autre, sans que soit diminué le feu d'où il a tiré sa flamme [...], de même le feu qui s'y est allumé existe-t-il aussi de manière visible, sans avoir diminué celui où il s'est allumé. »

Dialogue avec Tryphon 61, 1-2 (*ibid.*, p. 346-349).

L'image du feu permet de dire l'engendrement éternel, sans commencement ni fin, dans l'intériorité, par opposition à l'acte créateur situé dans le temps et essentiellement séparateur.

« Le rayonnement de gloire n'a pas été engendré une fois pour toutes de manière à n'être plus engendré ; mais aussi longtemps que la lumière est génératrice de rayonnement, aussi longtemps est engendré le rayonnement de la gloire de Dieu. »

Origène, *Homélie sur Jérémie* 9, 4 (éd. P. Nautin, Paris 1976, SC 232, p. 392, l. 75-78).

⁷Les apologistes sont des écrivains chrétiens des II^e - III^e siècles qui défendent leur religion face aux attaques, essentiellement d'idolâtrie et de polythéisme, venant du judaïsme et du paganisme.

⁸*Dialogue avec Tryphon* 56, 11 (éd. Ph. Bobichon, Fribourg 2003, p. 328).

⁹*Trois livres à Autolykos* II, 10 et 22 (éd. G. Bardy, Paris 1948, SC 20, p. 122 et 155).

Le premier danger sera d'inférioriser ce Verbe, considéré comme un instrument de la Création, « serviteur du Dieu Créateur de l'univers (ὕπηρέτης τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων θεοῦ) » dira Justin¹⁰. Cette tendance donnera naissance au IV^e siècle à l'hérésie dite subordinatianiste, illustrée par le prêtre d'Alexandrie Arius (voir p. 19).

Le second danger sera d'avoir une conception trop abstraite du Verbe, au point qu'il deviendra très difficile de la concilier avec l'Incarnation, d'autant que les courants hérétiques remettant en question la réalité de cette dernière ne manquent pas : pour le docétisme (du grec *δοκέω*, « sembler »), Dieu a simplement pris l'apparence d'un homme, comme pouvaient le faire les dieux païens pour séduire les mortels. Dans les pensées dualistes qui opposent la matière, créée par un Demiurge mauvais, et le domaine spirituel, comme celle de Marcion qui dissocie ainsi Dieu Créateur de l'Ancien Testament et Dieu Sauveur annoncé par Jésus, la descente du principe divin dans un corps humain est impensable. Pour les gnostiques, l'humanité du Christ ne peut être qu'un vêtement : maître spirituel venu donner à des disciples choisis, les « spirituels », l'illumination qui fera parvenir leur intellect à la connaissance (*γνώσις*), il n'est mort en croix que symboliquement.

La réalité de l'Incarnation, garante de la réalité du salut

Le danger de telles conceptions est de taille pour la foi chrétienne : si Dieu ne s'est pas véritablement incarné, alors il n'a pas véritablement sauvé l'humanité, car ce qui n'a pas été assumé par lui ne sera pas sauvé ; si le Christ n'a pas de corps, le corps de l'homme ne peut être sauvé. En arrière-plan se pose aussi la question du salut personnel, que les gnostiques nient évidemment. Les théologiens des II^e - III^e siècles, en particulier Irénée de Lyon († 200 env.) et Tertullien († 220 env.) à Carthage, vont donc développer une argumentation centrée sur l'importance de la chair.

¹⁰ *Dialogue avec Tryphon* 57, 3 (*ibid.*, p. 336).

Εἰ γὰρ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησεν τὸν ἀντίπαλον τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἂν δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐχθρός. Πάλιν τε εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐδωρήσατο τὴν σωτηρίαν, οὐκ ἂν βεβαίως ἔσχομεν αὐτήν. Καὶ εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας. Ἔδει γὰρ τὸν μεσίτην θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν, καὶ θεῷ μὲν παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν θεόν [...] ὅπερ δὲ ἐφάνετο, τοῦτο καὶ ἦν, θεὸς ὁ τὴν τοῦ ἀνθρώπου ἀρχαίαν πλάσιν εἰς ἑαυτὸν ἀνακεφαλαιούμενος, ἵνα ἀποκτείνῃ μὲν τὴν ἁμαρτίαν, καταργήσῃ δὲ τὸν θάνατον καὶ ζωοποιήσῃ τὸν ἄνθρωπον, καὶ διὰ τοῦτο ἀληθινὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

« Car si ce n'était pas un homme qui avait vaincu l'adversaire de l'homme, l'ennemi n'aurait pas été vaincu en toute justice. D'autre part, si ce n'était pas Dieu qui nous avait octroyé le salut, nous ne l'aurions pas reçu d'une façon stable. Et si l'homme n'avait pas été uni à Dieu, il n'aurait pu recevoir en participation l'incorruptibilité. Car il fallait que le Médiateur de Dieu et des hommes, par sa parenté avec chacune des deux parties, les ramenât l'une à l'autre à l'amitié et à la concorde, en sorte que tout à la fois Dieu accueillît l'homme et que l'homme s'offrît à Dieu [...] Ce qu'il paraissait être, il l'était réellement, à savoir Dieu récapitulant en lui-même cet antique ouvrage modelé qu'était l'homme, afin de tuer le péché, de détruire la mort et de vivifier l'homme : c'est pourquoi ses œuvres étaient vraies. »

Irénee de Lyon, *Contre les Hérésies* III, 18, 7

(éd. A. Rousseau, L. Doutreleau, Paris 1974, SC 211, p. 365-366 et 371).

« Car telle est la raison pour laquelle le Verbe s'est fait homme, et le Fils de Dieu, Fils de l'homme : c'est pour que l'homme, en se mélangeant au Verbe et en recevant ainsi la filiation adoptive, devienne fils de Dieu. »

Contre les Hérésies III, 19, 1 (*ibid.*, p. 375).

Pour Irénée, déployant un thème biblique (cf. par ex. Jn 17, 3 ; 1 Tm 2, 4) qui sera repris par toute la tradition patristique, la connaissance de Dieu, que seul le Fils peut nous donner, est la « vraie gnose » qui sauve, par opposition à la « gnose au nom menteur » :

« Ainsi, dès le commencement, le Fils est le Révéléateur du Père, puisqu'il est dès le commencement avec le Père : les visions prophétiques, la diversité des grâces, ses propres ministères, la manifestation de la gloire du Père, tout cela, à la façon d'une mélodie harmonieusement composée, il l'a déroulé devant les hommes, en temps opportun, pour leur profit [...] Le Verbe s'est fait le dispensateur de la grâce du Père pour le profit des hommes [...], montrant Dieu aux hommes et présentant l'homme à Dieu, sauvegardant l'invisibilité du Père pour que l'homme n'en vînt pas à mépriser Dieu et qu'il eût toujours vers quoi progresser, et en même temps rendant Dieu visible aux hommes par de multiples "économies"¹¹, de peur que, privé totalement de Dieu, l'homme ne perdît jusqu'à l'existence. Car la gloire de Dieu c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme c'est la vision de Dieu : si déjà la révélation de Dieu par la création procure la vie à tous les êtres qui vivent sur la terre, combien plus la manifestation du Père par le Verbe procure-t-elle la vie à ceux qui voient Dieu! »

Contre les Hérésies IV, 20, 7 (éd. A. Rousseau, L. Doutreleau, Paris 1965, SC 100, p. 647-649).

Le monarchianisme

En réaction contre les excès de la théologie du Verbe, qui risque d'introduire en Dieu la distinction, se développe dès la fin du II^e siècle la doctrine monarchianiste, du grec *μόνος*, « seul », et *ἀρχή*, « principe ». Sous sa forme orthodoxe, qui dominera la pensée orientale, c'est l'affirmation qu'en Dieu, le Père est principe unique, c'est-à-dire que la propriété qu'il possède seul est d'être inengendré. Sous une de ses formes hétérodoxes qu'est le modalisme, il s'agit de gommer toute trace de personnes divines : Père, Fils et Esprit dans les Écritures sont des modalités d'action du principe unique, et non des substances distinctes. Le verset de Jn 10, 30, « Le Père et moi nous sommes un », est utilisé pour penser Père et Fils dans une totale identité. L'existence même d'une filiation éternelle en Dieu est remise en question, l'annonce de l'ange à Marie (Lc 1, 35) étant interprétée comme une attribution provisoire de filiation à l'homme Jésus.

L'élaboration d'une théologie trinitaire (III^e - IV^e s.)

Une première terminologie

C'est dans ce contexte que vont voir le jour les premières tentatives de théologie trinitaire. Les chrétiens vont chercher les termes et concepts adéquats pour

¹¹Il s'agit des actions de Dieu dans l'histoire humaine.

défendre la communauté relationnelle entre Père, Fils et Esprit saint, qui se dessine dans les Écritures et que les symboles liturgiques ont déjà solidement intégrée.

Tertullien le premier, dans le *Contre Praxéas* (215), emploie pour ce faire le terme de *persona*, et répand celui de *trinitas*. *Persona* est un terme littéraire désignant le personnage de théâtre, qui en vient à signifier le sujet répondant de ses actes. Dans la Bible, il rend l'expression hébraïque « au nom de Dieu » employée pour les Prophètes : c'est l'équivalent du grec πρόσωπον, le masque, l'apparence. Désigner le Verbe comme *persona*, qui parle « au nom de Dieu », veut dire à la fois qu'il tient de Dieu ce qu'il est et qu'il a un mode d'existence propre. Ce terme va fonctionner chez les Latins avec celui de *substantia*.

Un peu plus tard, à Alexandrie, Origène († 250 env.) déploie le terme d'ὑπόστασις, littéralement « ce qui se tient au-dessous » : appliqué aux personnes divines, ce qui a une existence, une subsistance réelle. Le Père et le Fils « sont deux réalités par l'hypostase, mais une seule par l'harmonie, la concorde, l'identité de la volonté (ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἐν δὲ τῇ ὁμοιοῖα καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος)¹² ».

Alors que cette réflexion conceptuelle et linguistique est encore embryonnaire, l'hérésie subordinatienne d'Arius, au début du IV^e siècle, va enflammer Orient et Occident. Arius refuse au Verbe l'engendrement, et le considère comme une créature, certes prééminente, mais qui n'a pas toujours existé. Arius a pour lui de nombreux arguments scripturaires, dont ce texte déjà évoqué de Pr 8, 22 à propos de la Sagesse : « Dieu m'a créée au commencement, prémices de ses œuvres », et la parole du Christ lui-même : « le Père est plus grand que moi » (Jn 14, 28).

Les conciles de Nicée (325) et de Constantinople (381)

Contre cette hérésie très dangereuse, l'empereur Constantin convoque en 325 le concile de Nicée. Son symbole de foi trinitaire utilise le terme plotinien d'ἁμοούσιος, consubstantiel (voir p. 35) : le Fils est de la même οὐσία (substance) que le Père, c'est-à-dire qu'ils sont unis par un lien ontologique, essentiellement solidaires. Ce terme non scripturaire sera difficilement reçu, malgré les efforts des grands défenseurs de la foi de Nicée que sont Athanase d'Alexandrie († 373) et Hilaire de Poitiers († 367).

¹² *Contre Celse* VIII, 12 (trad. M. Borret, Paris 1969, SC 150, p. 200-201).

Il est source de nombreuses ambiguïtés. En effet, chez Aristote, le mot οὐσία signifie à la fois la substance individuelle, le mode propre d'existence — il est alors équivalent à ὑπόστασις, *persona* —, et la substance générique, l'essence — il est alors équivalent à φύσις, *natura*, *substantia*. Ainsi, parler d'une οὐσία unique peut signifier une seule hypostase, et donc une vision moniste, fusionnelle, ou une seule essence, préservant la possibilité de la pluralité des personnes. Entre grec et latin se produit un déplacement : deux termes, qui étymologiquement sont le calque l'un de l'autre, ὑπό-στασις et *sub-stantia*, ne vont pas toujours être employés de façon synonymique. C'est le début d'une longue période de malentendus, qui ne trouvera sa résolution qu'avec le concile de Chalcédoine en 451. Les Latins accuseront les Grecs de trithéisme en comprenant ὑπόστασις comme *substantia* ; les Grecs accuseront les Latins de modalisme en comprenant *persona* comme πρόσωπον. Cf. Ep. 15, 3 de Jérôme, p. 36.

En réponse aux attaques de l'arien Eunome († 395 env.), qui dit le Fils dissemblable au Père, les grands Cappadociens, Basile de Césarée († 379), Grégoire de Nazianze († 390 env.), Grégoire de Nysse († 394), défendent l'inséparabilité nicéenne du Père et du Fils : ils opéreront la nécessaire clarification du vocabulaire théologique. C'est également à cette époque, à partir de 360, que l'apparition en Égypte des pneumatomaques, niant la divinité du Saint-Esprit, donnera lieu à de nombreux traités où ce dernier est présenté comme la troisième hypostase de la Trinité. Basile parle de l'unique substance et des trois hypostases au sens de personnes, ce qui donnera naissance à la définition du concile de Constantinople en 381. Peu à peu, le sens des termes évolue : un consensus se fait sur l'idée que la substance est impensable sans une hypostase, sujet à l'existence propre.

La reprise des débats christologiques (V^e - VII^e s.)

Au début du V^e siècle, restent à clarifier les modalités de l'union de l'homme et de Dieu dans la deuxième personne de la Trinité. Il s'agit toujours de répondre à cette question : comment le Christ sauve-t-il ? On retrouve les arguments d'Irénée, mais affinés :

Εἰ ἡμισυς ἔπτασεν ὁ Ἀδάμ, ἡμισυ καὶ τὸ προσειλημμένον καὶ τὸ σφζόμενον. Εἰ δὲ ὅλος, ὅλω τῷ γεννηθέντι ἦνωται καὶ ὅλως σφζεται. Μὴ τοίνυν βασκανέτωσαν ἡμῖν τῆς παντελοῦς σωτηρίας, μηδὲ ὅστ' ἄ μόνον καὶ νεῦρα καὶ ζωγραφίαν ἀνθρώπου τῷ Σωτῆρι περιτιθέτωσαν.

« Si la moitié seulement d'Adam est déchue, c'est la moitié qui est assumée et sauvée ; mais si c'est Adam entier qui a péché, c'est à l'Engendré entier qu'il est uni et il est entièrement sauvé. Qu'ils ne nous refusent donc pas le salut entier, et qu'ils n'affublent pas le Sauveur d'os seulement, de nerfs ou d'une humanité en peinture ! »

Grégoire de Nazianze, *Lettre* 101, § 33
(trad. P. Gallay, Paris 1998, SC 208, p. 50-51).

La christologie des deux natures (Chalcédoine et sa réception)

Un des grands arguments d'Arius pour remettre en question le statut divin de Jésus était son dossier scripturaire, qui reprenait toutes les marques de faiblesse humaine du Christ au cours de son ministère : le Christ fatigué, qui demande à boire à la Samaritaine (Jn 4, 6-7) ; ignorant du jour et de l'heure du Jugement que seul le Père connaît (Mt 24, 36, Mc 13, 32), triste et angoissé à Gethsemani à la veille de sa Passion (Mt 26, 37-39). Sont en jeu dans ces textes les capacités de connaissance (γνώσις), d'action (ἐνέργεια) et de volonté (θέλημα) que les controverses du VI^e siècle exploreront.

Athanase avait tenté une première réponse : le Christ avait accepté librement ces faiblesses, pour montrer qu'il n'avait pas seulement une apparence humaine, mais il aurait pu faire autrement. Apollinaire de Laodicée († 390), nicéen, ami d'Athanase, va plus loin et en conclut à la non plénitude de l'humanité du Christ. En effet, si humanité et divinité sont toutes deux parfaites, aucune jonction n'est possible entre elles ; par ailleurs, une humanité parfaite, pour Apollinaire, implique le péché. Or le Christ est sans péché. Il faut donc que pécher lui soit structurellement impossible, c'est-à-dire qu'il n'ait pas de psychisme humain : ni conscience, ni intelligence (νοῦς), ni liberté humaines. Sa vraie intériorité, c'est le Verbe. On a là le déploiement du schéma Λόγος / σάρξ mentionné p. 14, l'âme restant le propre du Λόγος, la chair désignant le corps.

Le conflit éclate en 428 lorsque Nestorius († 451), archevêque de Constantinople, rejette le titre de θεοτόκος, « mère de Dieu », donné à Marie dans la prière. Ce titre signifie que Dieu assume en tant que Dieu les épreuves de l'existence humaine,

de la naissance à la mort, et donc que c'est au Verbe qu'il faut rapporter ce qui est vécu dans la chair. Dieu ne peut plus dès lors être impassible ou immuable, ce que Nestorius ne saurait accepter. Pour lui, la nature divine doit être liée à la personne du Verbe, et la nature humaine à la personne de l'homme Jésus. Cyrille († 444), archevêque d'Alexandrie depuis 412, défend contre Nestorius le terme de θεοτόκος, qui correspond bien à la christologie descendante. Pour lui, l'être du Christ, c'est le Verbe, et non un compromis entre Verbe et homme. S'il reconnaît au Christ une vraie conscience d'homme, en revanche il n'accepte pas l'idée d'un sujet humain autonome à côté du Verbe. L'antagonisme se durcit, notamment pour des raisons de suprématie des deux patriarchats en Orient. Au concile d'Éphèse en 431, Cyrille et Nestorius se déposent mutuellement, mais après plusieurs péripéties et l'intervention de l'empereur Théodose II, c'est Nestorius qui est condamné et un texte d'union est adopté en 433.

Une quinzaine d'années plus tard, Eutychès († 456), moine cyrillien de Constantinople, refuse les deux natures du Christ et la formule du texte d'union selon laquelle « le Christ est consubstantiel à nous selon l'humanité » : il tient la position monophysite (μόνος, φύσις), dans laquelle la nature humaine est absorbée dans la nature divine. Le pape Léon le Grand († 461), appuyé par l'empereur Marcien, fera condamner Eutychès.

En accordant le vocabulaire cyrillien du sujet unique et le vocabulaire antiochien des deux natures, les Pères vont parvenir à une formulation équilibrée lors du concile de Chalcédoine en 451, en utilisant la distinction fondamentale entre nature et personne.

« Suivant donc les saints Pères, nous enseignons tous unanimement que nous confessons un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus Christ, le même		
Ἐπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατέραςιν ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν,		
parfait en divinité,	le même	parfait en humanité,
τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι,		
vraiment Dieu	et vraiment homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps,	
θεὸν ἀληθῶς	καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος,	

consubstantiel au Père selon la divinité	et le même	consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous sauf le péché,
ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα,	καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρω- πότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας	
avant les siècles engendré du Père selon la divinité,	le même	et aux derniers jours, pour nous et pour notre salut, engendré de la vierge Marie, mère de Dieu selon l'humanité,
πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα,	ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθέ- νου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα	
un seul et même Christ, Fils, Seigneur, l'Unique engendré ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ,		
reconnu en deux natures ἐν δύο φύσεσιν,		
sans confusion, sans chan- gement, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως,		sans division, sans séparation, ἀδιαφέτως, ἀχωρίστως
γνωριζόμενον la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de l'une et l'autre nature étant bien plutôt sauvegardée οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἑκατέρας φύσεως		
et concourant à une seule personne et une seule hypostase, un Christ ne se fractionnant ni ne se divisant en deux personnes, mais un seul et même Fils, Unique engendré, Dieu, Verbe, notre Seigneur Jésus-Christ, selon que depuis longtemps les prophètes l'ont enseigné de lui, que Jésus-Christ lui-même nous l'a enseigné, et que le symbole des Pères nous l'a transmis. »		

καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν, λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν· καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφήται περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσεν καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῶν παραδέδωκε σύμβολον.

Texte grec dans G. Alberigo (dir.), *Les conciles œcuméniques*, t. 2a, *Les Décrets : De Nicée à Latran V*, Cerf, Paris 1994, p. 198-201.
Traduction et schéma proposés par B. Sesboué,
Le Dieu du salut, Paris 1994, p. 409.

La réception de ce concile sera cependant très difficile, surtout dans les milieux monastiques. Des Églises séparées naissent en Syrie et en Égypte, schisme qui dure jusqu'à nos jours. Pour mieux comprendre le maintien de la différence dans l'union va être précisée « l'union par composition » (ἡ κατὰ σύνθεσιν ἔνωσις¹³). L'unique hypostase « composée » du Verbe « enhypostasie » la nature humaine dans l'hypostase divine : sont ainsi préservées l'unité du sujet du Verbe de Dieu et la nature humaine. Entre les deux natures se produit la « communication des idiomes¹⁴ » : chaque nature demeure ce qu'elle est, mais échange avec l'autre ses propriétés. Ainsi, le Christ peut agir divinement dans sa nature humaine en faisant des miracles, et subir humainement la naissance et la mort dans sa nature divine. On peut alors accepter la formule des moines scythes, entérinée par le 10^e canon¹⁵ du concile de Constantinople II (553) : « C'est l'un de la Trinité qui a souffert dans la chair. »

Connaissance, énergie et volonté dans le Christ (VI^e - VII^e s.)

Après ces clarifications, on peut reprendre les questions sur γνῶσις, ἐνέργεια et θέλημα du Christ évoquées p. 21.

Face aux agnoètes d'Alexandrie, qui soutiennent que la nature humaine du Christ a ignoré le jour et l'heure du Jugement, Grégoire le Grand († 604) refuse toute privation de connaissance dans l'intelligence humaine du Christ. Le Christ

¹³Concile de Constantinople II (*ibid.*, p. 256, l. 41-42).

¹⁴L'expression vient du néoplatonisme de Porphyre et n'est appliquée au Christ qu'au VI^e s.

¹⁵*Ibid.*, p. 262.

n'a pas pu ignorer comme homme ce qu'il savait nécessairement comme Dieu ; Jésus savait, mais n'avait pas mission de dire. Les agnoètes sont condamnés en 649, au Concile de Latran, puis à Constantinople III (681).

Incarnatus unigenitus factusque pro nobis homo perfectus in natura quidem humanitatis nouit diem et horam iudicii, sed tamen hunc non ex natura humanitatis nouit. Quod ergo in ipsa nouit, non ex ipsa nouit, quia deus homo factus diem et horam iudicii per deitatis suae potentiam nouit.

« Le Fils unique incarné, fait pour nous homme parfait, a connu le jour et l'heure du jugement dans sa nature humaine, et ne l'a cependant pas connu de par sa nature humaine. Ce qu'il a donc connu en elle, il ne l'a pas connu par elle, car c'est par la puissance de sa divinité que le Dieu fait homme a connu le jour et l'heure du jugement. »

Grégoire le Grand, *Registre des lettres* 10, 21 (CCL 140 A, l. 53).

En Orient, les patriarches vont chercher autour des questions d'activité (ἐνέργεια) et de volonté (θέλημα) du Christ une solution pour réconcilier monophysites et chalcédoniens. Les Pères sont unanimes pour reconnaître l'activité et la volonté divines de l'hypostase qu'est le Verbe. Mais l'activité et la volonté humaines, dont l'existence est affirmée, peuvent sembler niées par l'unité d'activité et de volonté des trois personnes de la Trinité.

La discussion tourne autour du récit de la prière de Jésus à Gethsémani (Mt 26, 39). Dans un premier élan, il refuse la Passion :

« Mon Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi ! »

Puis il accepte la volonté divine en ces termes :

« Cependant, non pas comme je veux, mais comme tu veux. »

Le véritable enjeu est le risque de contradiction : si la volonté humaine du Christ est distincte de la volonté divine, alors elle est potentiellement pécheresse, puisqu'elle peut s'y opposer.

Serge I^{er} († 638), patriarche de Constantinople, et Cyrus, patriarche d'Alexandrie, proposent en 633 la doctrine du monoénergisme (du grec μόνος, « seul » et ἐνέργεια, « activité »). Reprenant une formule de Denys l'Aréopagite, ils af-

firmement que le Christ opère par « une unique activité théandrique (μία θεανδρική ἐνέργεια) ». Si ἐνέργεια désigne l'activité finale, effective, on peut la rapporter à la personne, et cette formule est acceptable dans la pensée chalcédonienne. Mais s'il s'agit de la disposition à l'action, elle se rapporte à la nature : il faut alors distinguer dans le Christ deux volontés, deux principes d'action, ce que Sophron de Jérusalem († 639) et Maxime le Confesseur († 662) rappellent à Serge et Cyrus. Serge renonce alors au terme de monoénergisme pour proposer au pape Honorius, qui l'accepte malencontreusement (car cette erreur hérétique d'un pape suscitera de longs débats sur l'infaillibilité pontificale!), la doctrine de ce qu'on va appeler le monothélisme (du grec μόνος, « seul » et θέλειν, « vouloir »), qui va dans un premier temps être bien acceptée : une seule volonté en deux natures agissantes.

Le risque de contradiction entre deux volontés à Gethsémani est en effet écarté ; mais comment expliquer le refus premier de Jésus ? Un mouvement naturel de peur devant la mort, qui n'implique pas de volonté ? Mais si c'est bien un mouvement de volonté, ce que la parole même de Jésus indique explicitement, faut-il l'attribuer à une humanité passive, instrument de la volonté divine ? Ce serait revenir à la pensée d'Apollinaire, en refusant à la nature humaine d'être principe vital d'action. L'efficacité du salut serait alors remise en question : si ce n'est pas par une décision de sa volonté vraiment humaine que le Christ a accepté de donner sa vie, alors il n'est pas médiateur de salut.

Maxime le Confesseur (580-662) perçoit cet enjeu, et va s'opposer très vigoureusement au monothélisme. Sa riposte s'effectue en deux temps.

D'abord, entre 634 et 640, il revient sur le refus de la coupe par Jésus pour introduire la distinction nécessaire entre volonté « autre » et volonté « contraire ». Que la volonté humaine soit contraire à la volonté divine chez l'homme pécheur, cela ne tient pas à son essence même (λόγος), mais à une tournure qu'elle prend (τρόπος) : on peut penser une volonté autre dans le Christ sans lui imputer nécessairement le péché ; il était vulnérable à la corruptibilité, mais pas nécessairement soumis à elle.

Ensuite, entre 641 et 646, Maxime se concentre sur le revirement de Jésus. Il s'agit d'un consentement libre de sa volonté humaine, principe d'activité, à la volonté divine. Cette obéissance est la nécessaire participation de l'humanité en Jésus à l'œuvre de salut. Ou encore : le salut des hommes a été voulu et réalisé humainement par une personne divine. Ainsi, c'est l'opération conjointe des deux

volontés qui sauve ; le « oui » de Jésus engage bien sa conscience humaine, ce qui rend le salut intégral pour l'homme.

Ὅτι γὰρ θέλημα κατὰ φύσιν εἶχεν ἀνθρώπινον, ὡσπερ οὖν καὶ κατ' οὐσίαν θεῖον, αὐτὸς ἐπαδεικνύεται προδήλως ὁ Λόγος, διὰ τῆς ἀνθρώποπρεποῦς ὑπ' αὐτοῦ δι' ἡμᾶς γενομένης οἰκονομικῆς τοῦ θανάτου παρατήσεως, [...] Ὅτι δὲ πάλιν διόλου τεθέωτο, πρὸς αὐτὸ τὸ θεῖον θέλημα συννεύων, [...] δῆλον ἐκ τοῦ μόνῃ τῆν τοῦ Πατρικοῦ θελήματος ἐπάκριον τελείως ποιήσασθαι, [...] τύπον ἡμῖν ἑαυτὸν καὶ παράδειγμα κἂν τούτῳ διδοῦς, πρὸς ἀθέτησιν τοῦ ἡμετέρου θελήματος, διὰ τῆν τοῦ θεοῦ τελείαν ἐκπλήρωσιν, εἰ καὶ θάνατον ἐπηρητημένον διὰ τοῦτο κατίδομεν.

« (25) Que le Christ possède par nature une volonté humaine, tout comme il avait par essence une volonté divine, le Verbe nous le montre clairement lui-même, par son refus de la mort, refus conforme à la nature humaine et qu'il exprima à cause de nous, selon l'économie du salut [...] (26) Mais qu'en retour cette volonté ait été complètement déifiée, donnant son consentement à la volonté divine elle-même [...], cela apparaît évident par le fait qu'elle a accompli parfaitement cela seul que le Père avait décidé [...] Par là il s'est donné lui-même à nous comme modèle et comme exemple, pour que nous renoncions à notre volonté propre et accomplissions parfaitement celle de Dieu, même si à cause de cela nous devons trouver la mort. »

Opuscule théologique 7 (PG 91, c. 80CD), trad. M.-H. Congourdeau, in *Maxime le Confesseur, L'Agonie du Christ*, Coll. Les Pères dans la Foi, Paris 1996, p. 77-78.

La validation des positions de Maxime par le pape Martin I^{er} († 655) au concile du Latran en 649 ne suffira pas immédiatement, Martin et Maxime devront subir l'exil et pour le second le martyre ; mais le concile de Constantinople III (681), en condamnant définitivement le monothélisme, donnera à Maxime une victoire posthume :

δύο φυσικὰ θελήσεις ἦτοι θελήματα ἐν αὐτῷ, καὶ δύο φυσικὰ ἐνεργείας ἀδιαρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως ¹⁶. [...]

« En lui [...] deux volontés ou vouloirs naturels et deux activités naturelles, sans division, sans changement, sans partage et sans confusion [...] »

.../...

¹⁶A rapprocher des quatre adverbes du concile de Chalcédoine (voir p. 23).

ἐπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα καὶ μὴ ἀντιπίπττον ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι [...] δύο φυσικὰ θελήματά τε καὶ ἐνεργείας δοξάζομεν πρὸς σωτηρίαν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους καταλλήλως συντρέχοντα.

son vouloir humain suit son vouloir divin et tout puissant, il ne lui résiste pas et ne s'oppose pas à lui, il s'y soumet plutôt [...] nous glorifions deux vouloirs et deux activités naturels concourant l'un avec l'autre au salut du genre humain. »

G. Alberigo (dir.), *op. cit.*, p. 286-291.

La finalité sotériologique de la théologie

La réflexion théologique sur le Christ n'est pas arrivée à son point d'achèvement, mais elle est suffisamment aboutie pour éclairer la réflexion sur le salut, ce qui est sa finalité. L'union des deux natures dans le Christ y est pensée de façon suffisamment fine pour que, par analogies successives, l'on puisse faire se rejoindre, par la médiation du Christ, la Trinité immanente et l'être de l'homme marqué par le péché. Suivons encore *Maxime le Confesseur* :

Οἷον ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, ταυτότης μὲν ἐστὶν οὐσίας· ἑτερότης δὲ προσώπων· μίαν γὰρ οὐσίαν ὁμολογοῦμεν· τρεῖς δὲ ὑποστάσεις. Ἐπὶ δὲ τοῦ ἀνθρώπου, ταυτότης μὲν ἐστὶν προσώπου· ἑτερότης δὲ οὐσιῶν· ἑνός γὰρ ὄντος ἀνθρώπου, ἄλλης οὐσίας ἐστὶν ἡ ψυχὴ, καὶ ἄλλης ἡ σὰρξ. Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ Δεσπότης Χριστοῦ ταυτότης μὲν ἐστὶν, προσώπου· ἑτερότης δὲ, οὐσιῶν· ἑνός γὰρ ὄντος προσώπου, ἦτοι ὑποστάσεως, ἑτέρας οὐσίας ἐστὶν ἡ θεότης, καὶ ἑτέρας ἡ ἀνθρωπότης.

« De même que dans la Trinité il y a identité d'essence et hétérogénéité des personnes (car nous confessons une seule essence et trois hypostases), et que dans l'homme il y a identité de personne et hétérogénéité d'essence (car un étant l'homme, l'âme est d'une essence et la chair d'une autre), semblablement dans notre Seigneur Jésus-Christ il y a identité de personne et hétérogénéité d'essences (car une est l'hypostase, autre est l'essence divine et autre l'essence humaine). »

Opuscule théologique 13 (PG 91, c. 145B), trad. J.-M. Garrigues, in *Maxime le Confesseur, la charité, avenir divin de l'homme*, Théologie historique 38, Beauchesne, Paris 1976, p. 101.

Environ un siècle plus tard, dans ce qui sera l'une des premières synthèses christologiques, Jean Damascène († 749) reprendra magistralement la notion de périchorèse (περιχώρησις) développée par Maxime. Dans la Trinité, il s'agit de l'in-

habitation de chacune des personnes divines dans les autres, sans confusion ni séparation, à la fois ontologiquement, dans leurs relations immanentes, et économiquement, dans l'histoire du salut. L'interpénétration des deux natures dans le Christ, qui exprime son unité fondamentale, en procède¹⁷ : il ne fait pas qu'assumer la chair, il lui transmet les attributs de sa nature divine et de ce fait la glorifie, par une sorte de compénétration, et l'appelle en chaque homme à la perfection. A la fois icône du Père et icône de l'homme, le Christ ouvre à tout homme la voie de la divinisation déjà pressentie par Irénée. Ce mystérieux échange, qui permet à la fois de comprendre les relations intra-divines et la relation de l'homme à Dieu, et surtout le caractère essentiel de la relation au cœur de l'être, divin et humain, constitue sans doute la pointe la plus originale de la conception chrétienne de Dieu et de l'homme.

Καὶ ἐπὶ τῆς πεπυρακτωμένης μαχαίρας ὡσπερ αἱ φύσεις σῶζονται τοῦ τε πυρός καὶ τοῦ σιδήρου, οὕτω καὶ αἱ δύο ἐνέργειαι καὶ τὰ τούτων ἀποτελέσματα. Ἔχει γὰρ ὁ μὲν σίδηρος τὸ τμητικόν, τὸ δὲ πῦρ τὸ καυστικόν, καὶ ἡ τομὴ μὲν τῆς τοῦ σιδήρου ἐνεργείας ἐστὶν ἀποτέλεσμα, ἡ δὲ καύσις τοῦ πυρός· καὶ σῶζεται τὸ τούτων διάφορον ἐν τῇ κεκαυμένῃ τομῇ καὶ ἐν τῇ τετμημένῃ καύσει, εἰ καὶ μήτε ἡ καύσις τῆς τομῆς δίχα γίνοντο μετὰ τὴν ἔνωσιν μήτε ἡ τομὴ δίχα τῆς καύσεως. καὶ οὔτε διὰ τὸ διττὸν τῆς φυσικῆς ἐνεργείας δύο πεπυρακτωμέας μαχαίρας φαμέν οὔτε διὰ τὸ μοναδικὸν τῆς πεπυρακτωμένης μαχαίρας σύγχυσιν τῆς οὐσώδους αὐτῶν διαφορᾶς ἐργαζόμεθα. Οὕτω καὶ ἐν τῷ Χριστῷ τῆς μὲν θεότητος αὐτοῦ ἡ θεία καὶ παντοδύναμος ἐνέργεια, τῆς δὲ ἀνθρωπότητος αὐτοῦ ἡ κατ' ἡμᾶς.

« Dans le cas de l'épée chauffée au rouge, de même que les natures du feu et du fer sont préservées, de même aussi les deux opérations et leurs résultats. Le fer a le pouvoir de couper et le feu celui de brûler et la coupure est le résultat de l'opération du fer, la brûlure celle de l'opération du feu. Et la différence reste sauve dans une coupure brûlante et une brûlure avec incision même si la brûlure n'aurait pas lieu sans la coupure après l'union, pas plus que la coupure sans la brûlure. Et la dualité de l'opération naturelle ne nous fait pas dire qu'il y a deux épées chauffées au rouge, ni non plus l'unité de l'épée chauffée au rouge ne nous fait perpétuer une confusion entre les essences différentes. Ainsi du Christ : il y a en lui l'opération divine et toute puissante de sa divinité et l'opération semblable à la nôtre de son humanité. »

Jean Damascène, *La Foi orthodoxe* III, 15,
trad. P. Ledrux (SC 540, à paraître).

¹⁷Jean Damascène, *La Foi orthodoxe* III, 7 (SC 540, à paraître).

Liste des auteurs mentionnés

- Arius (250-336)** : prêtre et théologien d'Alexandrie à l'origine de l'arianisme, hérésie affirmant l'infériorité du Fils par rapport au Père qui se diffusera largement dans la chrétienté.
- Athanase d'Alexandrie (295-373)** : grand défenseur de l'orthodoxie nicéenne en Orient contre l'arianisme. Il a laissé une œuvre importante, notamment la *Vie de saint Antoine*, premier des moines.
- Basile de Césarée († 379), dit « le Grand »** : théologien de grande culture, père du monachisme oriental, auteur d'œuvres théologiques anti-ariennes et d'un traité *Sur le Saint-Esprit*.
- Cyrille d'Alexandrie († 444)** : évêque intransigeant, défenseur de l'orthodoxie contre les ariens puis les nestoriens. Il a laissé une grande œuvre théologique et exégétique.
- Eunome († 395 env.)** : évêque arien de Cyzique (Hellespont), auteur d'une *Apologie* réfutée par Basile.
- Eutychès (env. 380 – env. 456)** : promoteur de l'hérésie monophysite selon laquelle il n'y a qu'une nature dans le Christ.
- Grégoire de Nazianze († env. 390)** : ami de Basile, grand poète et orateur, auteur de *Discours théologiques*.
- Grégoire de Nysse († 394)** : frère de Basile de Césarée, grand théologien spéculatif et mystique, auteur de quatre traités *Contre Eunome*.
- Grégoire le Grand († 604)** : pape, auteur notamment des *Morales sur Job*, qui deviendront le manuel de théologie et d'ascétisme du Moyen Âge.
- Hilaire de Poitiers († 367)** : grand défenseur de l'orthodoxie nicéenne en Occident, il est notamment l'auteur d'un traité sur *La Trinité*.
- Irénée de Lyon († 177)** : successeur du martyr Pothin comme évêque de Lyon en 177, premier grand théologien, auteur d'une somme réfutant le gnosticisme, *Contre les Hérésies*, surtout conservée en latin.
- Jean Damascène (env. 650-749)** : dernier Père de l'Église d'Orient, systématise la théologie grecque confrontée à l'Islam.
- Justin de Rome, martyr († 165)** : apologiste grec né à Naplouse, converti vers 130. Il séjourne longtemps à Rome. Auteur de deux *Apologies* et du *Dialogue avec le juif Tryphon*.

Léon I^{er} dit « le Grand » († 461) : pape défenseur de l'orthodoxie, il est l'auteur de nombreux sermons et lettres.

Marcion (env. 85 – env. 160) : hérétique originaire du Pont qui excluait l'Ancien Testament des Écritures chrétiennes.

Maxime le Confesseur (env. 580-662) : théologien grec, moine, qui s'oppose au monothélisme. Il a laissé une œuvre théologique et ascétique de premier plan.

Sophrone de Jérusalem († 639) : poète, homéliste et théologien originaire de Damas.

Tertullien (160 env. – 220 env.) : apologiste intransigeant, né à Carthage, remarquable théologien qui enrichit considérablement le vocabulaire latin dans ses nombreux traités. Il se sépara de l'Église pour adhérer au montanisme.

Théophile d'Antioche (fin du II^e s.) : évêque d'Antioche et apologiste, il marque les débuts de la théologie grecque.

Chronologie des sept conciles œcuméniques de l'Antiquité

Date	Intitulé et lieu	Hérésies combattues	Protagonistes	Acquis
325	Nicée I	arianisme	Athanase d'Alexandrie	Consubstantialité du Fils, Verbe incarné, avec le Père
381	Constantinople I	arianisme	Basile le Grand	Père, Fils et Esprit, une substance en trois hypostases
431	Éphèse	nestorianisme	Cyrille d'Alexandrie	Marie mère de Dieu ↔ Division de l'Église
451	Chalcédoine	monophysisme	Léon le Grand	Deux natures parfaites dans le Christ incarné ↔ Division de l'Église
553	Constantinople II	nestorianisme	Léonce de Byzance	Le Fils est une personne composée
680-681	Constantinople III	monothélisme	Maxime le Confesseur	Deux volontés dans le Christ
787	Nicée II	iconoclasme	Jean Damascène	Le Fils est icône du Père

Bibliographie succincte

Les textes originaux des Pères de l'Église, en grec, latin ou syriaque, peuvent être lus dans la *Patrologie* de l'abbé J.-P. Migne (1844-1866, 377 volumes) et des collections modernes comme le *Corpus Christianorum*, Turnhout (plus de 300 vol. depuis 1947), ou encore *Sources Chrétiennes*.

Deux collections donnent une édition bilingue, avec texte original et traduction, introduction et notes, des textes patristiques : *Sources Chrétiennes* (SC), Cerf, Paris (535 volumes parus. Cf. <http://www.sources-chretiennes.com.fr>) et pour Augustin la *Bibliothèque augustiniennne*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris (plus de 75 volumes parus sur les 89 prévus). On trouvera dans la collection de vulgarisation *Les Pères dans la foi* des textes patristiques fondamentaux en traduction française, avec guides de lecture (100 volumes parus).

- HAMMAN A.-G., BADY G., *Pour lire les Pères de l'Église*, Paris, Cerf, 2007.
- KELLY J.N.D., *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, Paris, Cerf, 1968.
- LIÉBAERT J., SPANNEUT M., *Les Pères de l'Église*, 2 vol., Paris, Desclée, 1986 et 1990.
- MEUNIER B., *La naissance des dogmes chrétiens*, Paris, L'Atelier, 2000.
- SESBOÛÉ B., *Jésus-Christ dans la Tradition de l'Église*, 17, Paris, Desclée (coll. Jésus et Jésus-Christ), 1982.
- SESBOÛÉ B., WOLINSKI J., *Histoire des dogmes : Le Dieu du salut*, 1, Paris, Desclée, 1994.

Pistes ouvertes à la réflexion

On pourra commencer par lire quelques textes évangéliques centraux dans les réflexions christologiques : le baptême de Jésus (Mt 3, 13-17), la profession de foi de Pierre (Mt 16, 13-20 et //), la Transfiguration (Mt 17, 1-8), le Prologue de Jean (1, 1-18), le discours sur l'œuvre du Fils (Jn 5, 19-47), le discours d'adieu (Jn 13-17). Les livres III-V du traité *Contre les Hérésies* d'Irénée de Lyon (éd. A. Rousseau, L. Doutreleau, SC 100, 152, 153, 211) constituent une bonne introduction à la

pensée patristique. A l'autre extrémité de la période, on lira avec profit les écrits de Jean Damascène publiés également dans la collection *Sources Chrétiennes* : *Ecrits sur l'Islam* (éd. R. Le Coz, 1992, SC 383), *La Foi Orthodoxe* (éd. P. Ledrux, V. Conticello, 2010, SC 535 et 540), qui permettront une juste compréhension du rapport chrétien de l'homme à Dieu, pour le situer par rapport aux autres religions, en particulier l'Islam.