

LES GRANDS CONCILES CHRISTOLOGIQUES

NICEE: "Il est Dieu... engendré, non pas créé, de même nature que le Père. CHALCEDOINE: "Un seul et même Fils... Dieu vraiment et homme vraiment." (extrait de B. SESBOUE: "L'Évangile dans l'Église", éd. Centurion, Collection "Croire et comprendre", 1975, pp. 40-57)

La question qui se pose alors porte sur la personne même du Christ. Comment et jusqu'où faut-il comprendre la profession de foi traditionnelle selon laquelle Jésus est le Fils de Dieu? Le scandale de l'Évangile trouve là un nouveau point d'application. Certains avaient auparavant mis en doute que le Verbe de Dieu ait pu réellement devenir un homme. Mais la réaction avait été vigoureuse et constante depuis les écrits johanniques du Nouveau Testament. Que « Jésus Christ soit venu dans la chair » (1 Jn 4, 2), c'est le cœur de l'Évangile. La foi chrétienne ne peut tolérer aucun doute sur l'humanité de Jésus.

Il s'agit maintenant d'un choc en retour : il semble impossible qu'un homme, « comme vous et moi », soit Dieu au sens fort et plein du terme, d'autant plus que cet homme a proclamé Dieu son Père, ce qui ferait alors deux dieux. N'y aurait-il pas une possibilité de conciliation si l'on disait que Jésus est Dieu sans doute, mais qu'il demeure par rapport à Dieu le Père dans une situation d'infériorité ? Cette affirmation respecterait le monothéisme et rendrait plus acceptable l'incarnation. Le Verbe ne serait pas éternel comme le Père, il aurait été « fait » comme une créature très élevée, bien supérieure aux anges, et cette créature divine se serait unie à une chair humaine pour nous communiquer la vie de Dieu. Une telle interprétation n'aurait-elle pas le mérite de rendre compte de bien des données évangéliques où l'on voit Jésus priant le Père, souffrant de son abandon dans la passion et ressuscité par lui ? Jésus n'avoue-t-il pas lui-même que le Père est plus grand que lui (Jn 14, 28) ? Le message de l'Évangile souffrirait-il tellement de cette interprétation du mystère de Jésus ?

Les chrétiens de l'époque apostolique ne s'étaient pas posé une telle question. Ils avaient proclamé Jésus « Seigneur », nom proprement divin; ils avaient annoncé l'Évangile de Dieu concernant « son Fils, issu selon la chair de la lignée de David, établi, selon l'Esprit Saint, Fils de Dieu avec puissance par sa Résurrection d'entre les morts » (Rm 1, 3-4)-Puis ils avaient reconnu plus explicitement Jésus comme Fils, du côté de son origine en Dieu : il était avant tous les siècles, avant la création du monde (Co i, 15-18; Ep 1.4-10; Jn 17,5)- Il était « au commencement », auprès de Dieu et Dieu lui-même (Jn 1, 1), « unique engendré » (Jn i, 18) du Père. Ils avaient donc exprimé spontanément leur foi en la divinité de Jésus à travers un certain nombre de catégories bibliques, sans entrevoir de conflit tant avec le monothéisme de l'Ancien Testament qu'avec la raison philosophique.

C'est donc une question nouvelle qui se pose en des termes nouveaux. En effet la culture ambiante se sert des catégories grecques, pour interroger des affirmations de l'Écriture qui s'expriment dans l'horizon de la culture sémitique. La difficulté présente témoigne donc d'un double changement : émergence d'une question vraiment neuve qui met en cause les énoncés anciens; émergence d'une autre culture qui veut dire la foi dans ses propres catégories.

Mais est-il si sûr que ce nouveau problème intéresse l'Évangile ? N'est-ce pas une affaire de théologie « subalterne », de technique du langage ou de spéculation savante ? C'est en effet l'impression première que nous font ces débats. Cependant l'Église de ce temps y a vu la mise en cause de l'identité même du Sauveur. Elle a estimé que la victoire de ceux qui soutenaient que Jésus était un dieu inférieur constituerait une véritable perversion de l'Évangile reçu des apôtres. Par Église n'entendons pas seulement les évêques : il s'agissait bel et bien de l'ensemble d'un peuple, capable de prendre fait et cause dans ce débat et de dire, parfois avec violence, où allaient ses préférences. De ses luttes, inexpiables par certains aspects, nous étonnent aujourd'hui. Il ne s'agit pas d'en justifier les modalités, mais de reconnaître qu'elles traduisaient un puissant intérêt du peuple chrétien pour les choses de la foi. Le croyant d'alors percevait concrètement le lien entre la foi qu'il vivait subjectivement et la foi officiellement professée dans l'Église.

A la réflexion la chose n'est pas tellement étonnante. Puisque la question posée concerne l'identité du Christ, « Sauveur absolu », son enjeu est immédiatement salutaire. La qualité du salut dépend immédiatement de l'identité du Sauveur. En Jésus est-ce Dieu lui-même qui nous fait entrer en communion avec lui et nous libère du mal et du péché ? Ou n'est-ce qu'un « intermédiaire » qui maintient la distance entre Dieu et nous ? L'Église a toujours vu en Jésus « l'unique médiateur entre Dieu et les hommes » (1 Tm 2, 5) du fait de sa double solidarité avec Dieu et avec les hommes. Quelle révision déchirante, s'il fallait tomber de la foi en un médiateur à l'acceptation d'un intermédiaire.

Le conflit ouvert par Arius (318)

Comment les choses se sont-elles passées ? Un certain Arius, prêtre de la paroisse du port d'Alexandrie en Egypte, prêchait l'Évangile à son peuple comme tout bon curé. Il essayait aussi — et en cela il avait tout à fait raison — d'actualiser cette prédication en fonction de la culture de ses auditeurs. Il se met donc à interpréter ces paroles du Credo : nous croyons en Jésus Christ, son Fils, Notre Seigneur, etc. Le Fils de Dieu, dit Arius, est bien dieu, mais c'est un dieu fait, c'est-à-dire un dieu créé par le Père avant tous les temps. Il n'est donc pas coéternel au Père, ni vraiment « engendré » de lui. Cette créature très parfaite, semblable à Dieu sans être vraiment Dieu par origine, a été adoptée par le Père comme Fils et donc comme dieu. Voilà en quel sens il est légitime de le confesser comme Dieu.

Derrière cette explication il y a un préjugé philosophique issu de la sagesse grecque : puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu en définitive, il ne peut y avoir qu'un seul principe vraiment éternel et « inengendré ». Le mystère chrétien ne peut nous proposer un message qui fasse craquer cette donnée solide de la raison. D'autre part, Arius trahit aussi un préjugé culturel qui recule devant le scandale de l'incarnation. Quand on sait tous les abaissements auxquels le Christ a été soumis de sa naissance à sa mort, on ne peut admettre que ces passions humiliantes aient été le fait de Dieu lui-même, qui en tout état de cause ne peut pas changer ni rien subir.

Devant cette « catéchèse » le peuple d'Alexandrie réagit en faisant un beau tapage. L'évêque est vite obligé de s'en mêler. Mais Arius a de chauds partisans. Bien loin de résoudre la crise dans les limites de sa bonne ville, l'évêque voit le débat essaimer dans toutes les grandes cités de l'Orient chrétien. Partisans et adversaires de la doctrine d'Arius se combattent partout. La paix religieuse est menacée. Dès son arrivée au pouvoir, Constantin, le premier

empereur converti au christianisme, estimera qu'une de ses tâches prioritaires est de réunir un concile, afin que les évêques tranchent le cas et ramènent la paix et l'unité dans l'Église.

Voici donc que la confession du Seigneur Jésus, émise à partir du même Symbole de foi et appuyée sur les mêmes Écritures, donne lieu à des interprétations incompatibles. D'un côté, s'exprime la conviction chrétienne selon laquelle « notre Dieu est un Dieu qui s'approche », selon un mot ancien de Clément d'Alexandrie. De l'autre, il lui envoie des serviteurs. Car si le Fils est inférieur au Père, ne faut-il pas comprendre que l'Esprit, le don de Dieu par excellence, l'âme de la vie ecclésiale, est à son tour une créature du Fils ? Ce sera la logique de l'arianisme radical de la deuxième génération. Comment sortir d'une situation où la foi risque de perdre son sens et l'Église son unité ?

La solution ne peut consister cette fois à reprendre le langage de l'Écriture, puisque tous l'acceptent mais l'interprètent différemment. S'en tenir au statu quo reviendrait pratiquement à accepter le « hémorragie de sens » des expressions du credo et des textes de l'Écriture. Leurs mots vénérés deviendraient alors comme de la fausse monnaie, derrière laquelle il n'y a nulle encaisse. Il faut donc se résoudre à employer les termes plus philosophiques de la culture grecque, afin de prendre nettement position sur le point contesté. Dans un premier temps on opère une vérification du langage de l'Écriture en la matière : que veut-elle dire en définitive quand elle nous enseigne que Jésus est Fils de Dieu ? Puis on consigne le résultat de cette vérification dans le langage philosophique grec (qui va servir en l'occurrence, selon les linguistes, de « métalangage »), afin d'établir une correspondance précise entre ce que parler veut dire dans l'Écriture et parler veut dire dans le monde grec. Il s'agit, si l'on veut, d'un problème de traduction d'une langue dans une autre. A la question — Fils de Dieu, qu'est-ce à dire ? On répond par un — c'est-à-dire... Mais une traduction est toujours une interprétation, si l'on veut traduire un sens avant de traduire des mots.

La décision du concile de Nicée (325)

Quelles étaient les références culturelles d'une telle traduction ? La philosophie grecque connaissait deux schémas de production d'un être : la génération ou la fabrication. L'expérience de la génération était celle du vivant à partir du vivant, dont la loi est que l'engendré est toujours de la même nature et espèce que l'engendrant : un cheval engendre un cheval; un homme engendre un homme. De plus c'est la « substance » des parents qui sert à former l'embryon de l'enfant. L'expérience de la fabrication est celle de l'artisan qui se sert d'outils et de matière première étrangère à lui-même, pour produire un objet différent de lui-même. Loi d'intériorité et de similitude dans le premier cas, d'extériorité et de différence dans l'autre. Il n'existe pas de troisième possibilité.

Quand il s'agit de Dieu, être purement spirituel, de tels schémas doivent être évidemment purifiés. Mais par analogie — comme tout ce que nous disons de Dieu — ils peuvent s'appliquer et viser, bien grossièrement sans doute, une réelle vérité. On dit par exemple que le monde a été créé par Dieu : c'est le schème artisanal corrigé qui est utilisé. Dieu a façonné le monde non à partir de lui-même mais à partir du néant, et le monde n'est pas Dieu.

A partir de quel schème fallait-il donc penser la production dans l'être du Fils de Dieu ? Quand l'Écriture nous dit que Jésus est « le Fils » du Père, doit-on comprendre ce terme au sens fort, selon le schème d'une génération, purement spirituelle s'entend ? Ou bien comme une manière de par-

ler, au sens où un écrivain appelle un livre cher « son enfant », et pratiquement comme l'adoption après coup d'un être primitivement créé ?

Pour y voir clair on relit l'Écriture; on interroge les textes où Jésus est appelé le Fils, ceux qui soulignent l'originalité absolue de sa relation au Père, ceux qui scrutent son origine en Dieu et plus généralement la portée de la titulature du Christ. On compare en particulier les termes de Fils et de Verbe, le second étant complémentaire du premier et renvoyant à une autre expérience de la génération : celle de la pensée que nous formons en notre esprit, distincte de lui sans pour autant se séparer de lui. Schème tout spirituel, capable de corriger les éléments trop matériels de celui de la génération animale. Avec ces deux mots employés par le Nouveau Testament, avec ces béquilles qui s'appuient sur notre expérience, notre intelligence peut, non pas exprimer le fin mot du rapport du Fils au Père, mais situer en vérité l'origine du Fils.

C'est exactement le sens et la portée de la décision prise au concile de Nicée en 325. Les évêques rassemblés dans cette ville d'Asie Mineure par l'empereur Constantin décidèrent, dans un acte qui ne voulait être qu'une reconnaissance de l'Évangile, que la révélation de Jésus Fils de Dieu doit être prise au sens fort. Pour cela ils reprirent à leur compte les expressions scripturaires des Symboles en usage et les glosèrent de quelques autres, qui utilisaient le schème de la génération et excluaient celui de la fabrication (ou de la création). D'un langage à l'autre joue le c'est-à-dire. Une présentation du texte sur deux colonnes manifeste cette construction :

Nous croyons en un seul Seigneur Jésus Christ, le Fils de Dieu, unique engendré du Père,	
	<i>c'est-à-dire</i> de la substance du Père,
Dieu de Dieu, Lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu,	
	<i>engendré non pas créé, consubstantiel au Père</i> ¹
par qui tout a été fait...	

Le terme qui fut vite le plus controversé et demeura le plus célèbre fut celui de « consubstantiel », qui essayait d'exprimer une identité complète de nature, sans séparation, entre le Père et le Fils. Nous le proclamons ou le chantons encore dans le Credo de l'eucharistie dominicale. Spéculativement parlant, ces expressions « philosophiques » restent très modestes : elles actualisent la confession de Jésus Christ Seigneur, elles ne disent rien de plus, mais disent autrement une vérité de toujours. Elles répondent à la contestation d'Arius qui, selon Athanase d'Alexandrie, champion de la foi de Nicée, était en train de lui voler son Sauveur.

Rebondissement du conflit

Loin de régler la question et de ramener la paix, la décision de Nicée fit scandale dans le monde chrétien. Non seulement les principaux Ariens se mirent à la combattre vigoureusement, mais la plupart des communautés chrétiennes, orthodoxes sur l'essentiel, furent profondément choquées de voir l'introduction des mots de la philosophie grecque dans le Symbole de foi. Alors les termes consacrés de l'Écriture ne suffisaient plus ? De plus ces mots grecs étaient les mots de la sagesse humaine, prétentieuse et impie, à laquelle s'opposait la folie de la croix. N'étaient-ils pas le cheval de Troie en pleine cité de l'Évangile? L'objec-

tion était conservatrice, comme on le voit. Nicée venait d'apporter une nouveauté pour beaucoup inacceptable. Le concile avait accompli une petite révolution.

D'autre part, ces mots grecs ne sont pas si clairs que certains veulent le faire croire. Si on se met à les scruter, on y trouve bien des ambiguïtés. Le « consubstantiel » en particulier respecte-t-il la distinction entre le Père et le Fils ? Certaines interprétations en font douter. D'un autre côté, il risque de suggérer une séparation entre eux. Voilà beaucoup d'obscurités : le vocabulaire grec est loin d'être mûr pour le rôle qu'on lui fait jouer et l'on est peut-être allé un peu vite en besogne.

Prenons une comparaison : quand un missionnaire vient annoncer l'Évangile dans une région qui ne l'a jamais reçu, il en apprend la langue et cherche les meilleurs correspondants possibles pour exprimer les termes clés du mystère chrétien : Dieu, Trinité, Salut, Grâce, etc. Par hypothèse il ne peut trouver des mots tout faits qui conviennent exactement. Il peut être tenté de transcrire matériellement les termes français, latins ou grecs. Il ira alors au plus sûr, mais au prix de faire de la foi une pure abstraction pour ses auditeurs, puisque ces termes ne rejoindront aucun aspect de leur expérience humaine. La seule solution authentique est de choisir dans la langue indigène les mots qui lui paraîtront les plus proches du contenu chrétien. Puis il va déployer sa catéchèse, afin de faire évoluer sémantiquement ces termes dans la conscience de ses auditeurs, en les corrigeant par d'autres et en établissant divers rapprochements. Progressivement ces expressions prendront à l'intérieur de la foi un sens différent de leur usage courant antérieur. Un tel travail est délicat et long. Mais nul prédicateur de la foi ne peut y échapper, pour peu qu'il veuille aider à une expression indigène du message chrétien. Et derrière les mots, c'est toute la culture qui est en jeu.

Ce fut le problème auquel se heurtait la décision de Nicée. Pour dire en termes humains la venue du Christ, les auteurs du Nouveau Testament disposaient de toutes les préparations de l'Ancien, lentement accumulées au plan du langage comme aux autres. Mais au début du IV^e siècle la langue technique grecque n'était pas encore assez christianisée pour proposer des termes adéquats. Le concile de Nicée était pris dans la contradiction d'une décision à la fois nécessaire et urgente, mais en même temps prématurée. Il fallait bien trancher entre les doctrines opposées qui se répandaient. Mais on ne disposait pas du matériel linguistique nécessaire. Il faudrait donc l'élaborer après coup.

C'est ce qui va se produire, douloureusement, à travers cinquante années de conflits et de schismes, où l'on put croire à certains moments que l'existence même de l'Église était en danger. La confusion des positions était extrême et les partis se multipliaient, de l'extrême droite à l'extrême gauche si l'on peut dire, en passant par un centre aux nuances infinies où pullulent des formules de foi qui semblaient plus satisfaisantes que celle de Nicée. Si l'on pouvait se consoler des difficultés d'aujourd'hui en contemplant les crises de l'Église passée, il y aurait vraiment de quoi se réjouir. Voici ce que disait alors Basile de Césarée :

« A quoi donc comparer la situation présente ?... Cette agitation des Églises n'a-t-elle pas quelque chose de plus farouche qu'une tempête en mer ? Par elles toutes les bornes des Pères se trouvent déplacées, tous les fondements, tout ce qui sert de rempart aux doctrines sont ébranlés. Tout ce qui s'érigait sur des bases pourries est emporté, renversé à la moindre secousse : tombant les uns sur les autres, nous sommes renversés les uns par les autres ! Si l'ennemi n'a pu vous frapper le premier, c'est votre assistant

qui vous blesse, si, blessé, l'on est tombé, votre compagnon d'armes passe sur vous !...

« Une nuit noire, sombre et triste, s'étend sur les églises, car les lumières du monde, placées par Dieu pour illuminer l'âme des peuples, ont été exilées...

« Une terrible anarchie... s'est emparée des peuples, aussi l'appel des chefs reste-t-il parfaitement inefficace et vain : chaque individu estime, dans la fumée de son ignorance, qu'il n'est pas plus tenu d'obéir à quelqu'un que de commander à d'autres. » (Basile de CESAREE, *Sur le Saint Esprit*, XXX, 76-77.)

La gestation du langage dogmatique, dont nous pouvons lire les résultats sereins dans les livres, ne fut pas une affaire d'écoles ou d'universitaires exerçant leurs loisirs. Ce fut une lutte douloureuse, une affaire de chair et de sang comme les grands conflits de l'humanité, ce fut un témoignage pouvant aller jusqu'au martyre.

Au terme des luttes et au seuil de la réconciliation, au concile de Constantinople I en 381, on s'aperçut que la définition de Nicée était allée à la fois trop loin et trop peu loin : trop loin en franchissant le pas de l'introduction du langage philosophique, trop peu loin en n'introduisant qu'un seul terme technique, celui de substance, qu'il était impossible de définir sans le situer dans un ensemble sémantique homogène. Car un mot n'a de sens que relativement aux autres mots de la même langue. Pour forger un nouveau terme à un sens chrétien précis, il fallait donc le fixer dans un ensemble de rapports à d'autres termes de la même langue technique, qui subissaient de leur côté un travail analogue. De proche en proche on en venait à construire une formule grecque capable de rendre compte complètement du rapport du Fils au Père, sans oublier le Saint Esprit, dans le mystère trinitaire de Dieu. C'est ainsi qu'on aboutit à l'énoncé bien connu : une seule nature en trois personnes. Cette formule abstraite fut au moment de sa genèse une formule bien concrète, puisqu'elle marquait, en même temps qu'une réconciliation du langage, une réconciliation entre Églises divisées. Chaque camp reconnaissait en effet que la vérité de l'Évangile exigeait que sa formule soit complétée et corrigée par la formule de son partenaire. Le témoignage rendu à la vérité était tout ensemble un témoignage de charité et d'unité. L'artisan acharné de cette réconciliation fraternelle fut Basile de Césarée, que l'on peut saluer comme un représentant avant la lettre clé l'esprit œcuménique.

Nous reviendrons dans la conclusion de ce chapitre sur les enseignements que nous pouvons tirer aujourd'hui de cette histoire tragique et passionnante, qui n'est autre que celle de l'Évangile au milieu des hommes.

L'INCARNATION SELON L'ÉVANGILE

Un processus était enclenché. La décision de Nicée représentait une option grosse de conséquences pour l'avenir du discours de l'Église. Elle devait faire longtemps jurisprudence. Si une nouvelle crise remettait en cause l'essentiel de l'Évangile, on reprendrait la même méthode et on se livrerait à une nouvelle traduction interprétative de l'Écriture et des articles du Credo. Savait-on bien jusqu'où le processus mènerait, et quels seuils il ferait franchir ? Évidemment non. C'est pourquoi on ne peut rendre compte d'une telle aventure qu'après coup. Celle-ci nous paraît aboutir à une intellectualisation toujours plus grande de la foi; en fait elle est motivée par la nécessité inéluctable de maintenir vivante la Parole de Dieu et donc de dire du neuf pour rester fidèle à l'Évangile.

Prenons un nouvel exemple avec une autre crise exemplaire, puisqu'il s'agit encore de l'identité du Christ. Un siècle a passé depuis le concile de Nicée : lentement l'unanimité de la foi s'est reconstituée autour de la divinité du Christ. Mais en même temps il a fallu lutter contre ceux qui cherchaient d'une manière ou d'une autre à amputer l'humanité du même Christ. Ce combat sur un autre front avait été mené en fonction des préoccupations et des moyens culturels du temps. Quand nous disons aujourd'hui que Jésus est vraiment homme, nous comprenons qu'il a assumé une condition humaine intégrale, excepté le péché, c'est-à-dire qu'il est né, qu'il a grandi, souffert, travaillé, aimé, partagé les solidarités d'une famille et d'un peuple, jusqu'à la mort inclusivement. Jésus a vécu le projet d'une vie d'homme et affronté la destinée commune d'être pour la mort. Les anciens disaient la même chose en soulignant que Jésus possédait tout ce qui constitue l'homme, un corps comme chacun d'entre nous et non une quelconque apparence fantomatique et une âme humaine identique à la nôtre, c'est-à-dire non seulement un principe spirituel, mais aussi une liberté et une volonté d'homme. Aussi devant chaque tentative de réduction de l'humanité de Jésus, la conscience des croyants percevait que le coup porté au réalisme de l'incarnation ruinait en fait l'Évangile du salut, la Bonne Nouvelle de Dieu fait homme. Cette conscience s'exprimait dans un principe de solidarité entre le Christ et nous que l'on peut résumer ainsi : Le Fils est venu sauver l'homme tout entier, c'est pourquoi il a assumé une humanité complète. Il a sauvé ce qu'il a assumé lui-même; il a sauvé tout ce qu'il a assumé; il n'a sauvé que ce qu'il a assumé.

Dès lors une nouvelle question se posait : comment un seul et même Christ pouvait-il être à la fois vrai Dieu et vrai homme ? A insister sur son unité on venait de remettre successivement en cause la vérité de sa divinité et celle de son humanité. A insister sur la distinction du « vrai Dieu » et du « vrai homme », ne risquait-on pas de porter atteinte à leur unité concrète dans le même être ? Comment concevoir la relation de l'humanité et de la divinité dans le Christ ? Comment respecter l'enseignement du Nouveau Testament qui nous présente Jésus comme un homme et qui le confesse comme Dieu, mais qui jamais ne le fait paraître comme un personnage double, un personnage « à deux niveaux » avec passerelle communicante ? Mais surtout comment rendre compte de l'affirmation exorbitante de Jean : « Le Verbe *s'est fait* chair » ?

La question s'envenimait du fait qu'elle se posait en termes grecs qui n'étaient pas encore adaptés à exprimer la foi chrétienne. Pour les théologiens de l'école d'Antioche dire que Jésus est vrai homme, c'est dire qu'il a une « nature humaine »; dire qu'il est vrai Dieu, c'est dire qu'il possède la « nature divine ». Or la philosophie enseigne qu'une nature est toujours quelque chose de concret qui existe à part en elle-même. Dès lors affirmer que le Christ a deux natures, n'est-ce pas faire éclater son unité, et considérer qu'il est un homme d'un côté et Dieu de l'autre, unis de manière très spéciale mais sans constituer un être unique ? Pour cette raison les théologiens de l'école rivale d'Alexandrie refusaient ce langage. Tout en affirmant la divinité et l'humanité de Jésus, dans toute leur différence, ils insistaient sur l'unité personnelle du Christ, au point de parler parfois, comme Cyrille d'Alexandrie, de son unique nature considérée comme incarnée. Cet autre langage ne risque-t-il pas à son tour de donner à penser à une confusion ou à un mélange des deux natures ?

Les mots de la culture ne sont d'ailleurs pas neutres. Ils en véhiculent les préjugés. Or la culture grecque a le sens aigu

de la distance entre la nature humaine et la nature divine. L'homme n'est pas Dieu et Dieu n'est pas homme. Ce qui arrive à l'homme ne peut pas arriver à Dieu. Comment dire alors que Dieu s'est fait homme, sans blesser cette donnée d'évidence ? Peut-on concevoir en effet que Dieu se soumette à toutes les limites de la condition humaine, sans renier sa propre existence divine ? L'idée d'une telle promiscuité entre Dieu et l'homme fait horreur à l'esprit grec. Fallait-il dire qu'en Jésus Dieu était mort, qu'il avait souffert les outrages de la passion et connu l'abandon de l'agonie ? Encore y avait-il dans la manière de mourir de Jésus une grandeur qui en impose. Mais bien d'autres humiliations de l'existence humaine ne présentent pas cette contrepartie de noblesse. On pensait en particulier à tout ce qui entoure la naissance, réalité de chair et de sang marquée d'infirmités, pour ne pas dire de souillures. Reculant devant de telles conséquences, Nestorius, archevêque de Constantinople et héritier extrémiste de l'école d'Antioche, l'homme qui a eu le mérite de poser une question vraie, mais pour lui donner une réponse malheureuse, s'écriait : il est impensable d'affirmer que le Verbe de Dieu a été allaité par le sein de Marie ! Telle est la raison pour laquelle il refusait d'appeler la Vierge « Mère de Dieu ». Dans sa manière de présenter le lien entre les deux natures du Christ, Nestorius refusait en fait le scandale de l'incarnation dans toute sa brutalité. Depuis Arius le lieu du scandale évangélique devant le front des questions humaines s'est déplacé. Nestorius ne peut admettre qu'en définitive Dieu *soit personnellement* homme.

Ce faisant il porte gravement atteinte à des affirmations centrales du Nouveau Testament, en particulier à celles de l'hymne *aux Philippiens* (2,5-11), qui décrit « l'anéantissement » et l'« abaissement » de celui qui, étant de condition divine, a vécu la condition de serviteur, reconnu comme un homme, jusqu'à la mort de la croix. Il contredisait la rigueur de l'affirmation nue du prologue de Jean : le Verbe s'est fait chair, c'est-à-dire il s'est fait homme avec toute la faiblesse et la fragilité visible de notre chair. Mais n'est-ce pas le cœur même du message évangélique qui est subtilement évacué derrière les faux-fuyants du langage ?

D'Éphèse (431) à Chalcedoine (451)

Le concile d'Éphèse s'employa tout d'abord à donner la traduction interprétative de la formule clé à laquelle il faut toujours revenir : le Verbe s'est fait chair. Il est remarquable que cette expression très élaborée et qui représente le point d'arrivée du Nouveau Testament dans son discours sur Jésus, a constitué le point de départ et le point de retour constant de la réflexion des Pères sur le Christ.

Le Verbe s'est fait chair : il est devenu personnellement chair, c'est-à-dire homme. Comment comprendre cela ? Non pas au sens d'une transformation, mais au sens où le Verbe de Dieu a fait sienne une humanité, en l'assumant à partir de la génération selon la chair, de telle sorte que cette humanité ne soit pas pour lui un *avoir*, mais bel et bien son être même. Le Verbe de Dieu est cet homme Jésus : Jésus est le Verbe. Le seul sujet de tout ce que vit et accomplit Jésus est le Verbe, Fils de Dieu. De même que nous *n'avons* pas un corps, mais que nous *sommes* notre corps, de même que nous sommes le sujet de tout ce qui se passe en notre corps, le Verbe n'a pas une humanité, il est son humanité. Pour que cette unité dans l'être soit réelle, il faut qu'elle ait commencé dès l'origine : aussi, dès le premier instant de la conception de Jésus, le Verbe a fait sien tout ce qui concerne le développement de ce petit d'homme. A aucun moment n'a existé un enfant qui n'aurait pas été personnellement le Verbe, et sur lequel le Verbe serait venu se poser après coup. C'est pourquoi le langage sur le Christ ne

doit jamais fonctionner comme s'il y avait en lui deux sujets distincts, le Verbe d'un côté et Jésus de l'autre. Ces deux noms désignent un seul et même existant, mais le désignent selon un point de vue différent. En toute rigueur de termes la formule du prologue de l'évangile de Jean nous oblige à dire que Dieu est *né* sur notre terre, que les hommes ont *vu* Dieu (« Philippe, qui m'a vu a vu le Père », Jn 14, 9), enfin et surtout que *Dieu est mort* sur la croix de la main des hommes. Tel est le langage de l'Écriture et de la liturgie. Tel est le message exorbitant de l'Évangile.

Tel est le message que voulait annoncer et confesser le concile d'Éphèse en 431, en le traduisant sans biaiser en quoi que ce soit avec l'anéantissement du Fils de Dieu dans la condition d'homme-pour-la-mort. Pour ce faire il a approuvé contre les explications de Nestorius le langage interprétatif de Cyrille d'Alexandrie : le Verbe s'est fait chair, *c'est-à-dire* il a assumé une humanité à l'intérieur de son acte d'exister ou de sa personne. Le terme technique grec, déjà « forgé » à propos de la formule trinitaire, était celui d'« hypostase », c'est pourquoi l'union du Verbe à son humanité est appelée « union hypostatique»; il faut comprendre en français « union personnelle ». Pour la même raison la foi proclame Marie « Mère de Dieu », puisque le Fils qu'elle a conçu et mis au monde était personnellement le Fils de Dieu (bien que Marie ne soit évidemment pas mère de sa divinité).

Il n'y a donc qu'une seule personne en Jésus, celle du Verbe qui s'est humanisé. Il n'a donc pas de personne humaine, distincte de sa personne divine. Certains s'en offusquent aujourd'hui, pensant que cette affirmation ampute le Christ d'une personnalité humaine concrète et originale. Ils y voient une entorse à l'affirmation de l'humanité intégrale de Jésus. Cette objection repose sur une confusion entre le terme de « personne » au sens ancien et le terme de « personnalité » au sens actuel. Si le Christ est une personne divine vraiment humanisée, il est alors devenu personne humaine et de ce fait il a une personnalité humaine originale.

Comme après Nicée le problème de la traduction interprétative de l'incarnation n'était qu'à moitié résolu. Le concile n'était pas parvenu à une formule complète. La bataille reprit entre ceux qui recensaient deux natures dans le Christ et ceux qui n'en comptaient qu'une. Le mouvement de balancier fit que le danger venait cette fois du camp de ces derniers. Un théologien simpliste comme le moine Eutychès interprétait les expressions de Cyrille d'Alexandrie au sens d'un mélange entre la divinité et l'humanité dans le Christ. Les passions étaient telles qu'elles aboutirent à un pseudo concile scandaleux que l'histoire a retenu sous le nom de « brigandage d'Éphèse » (449). A travers bien des luttes et des incompréhensions mutuelles le concile de Chalcédoine en 451 arriva à trancher le débat en donnant une formule équilibrée sur l'unité du Christ, vrai Dieu et vrai homme, que l'on résume couramment dans l'expression : une personne en deux natures. Mais cette expression squelettique ne rend pas compte du mouvement d'une définition dogmatique très construite, dont voici les passages essentiels (ce qui fait l'objet du *c'est-à-dire* se trouve sur la colonne de droite) :

« Nous enseignons tous d'une seule voix qu'il faut confesser un seul et même Fils, Notre Seigneur Jésus Christ,	
	le même parfait en <i>divinité</i> , le même parfait en <i>humanité</i> ,
Dieu vraiment, et le même homme vraiment...	
	<i>consubstantiel</i> au Père selon la <i>divinité</i> , <i>consubstantiel</i> à nous selon l' <i>humanité</i> , ...
engendré du Père avant les siècles	
	quant à sa <i>divinité</i> ,
mais aux derniers jours, pour nous et pour notre salut, [engendré] de Marie, la Vierge, la Mère de Dieu,	
	quant à son <i>humanité</i> ,
un seul et même Christ, Fils, Seigneur, unique engendré	
	que nous reconnaissons être <i>en deux natures, sans confusion ni changement, sans division ni séparation, ... les propriétés</i> de chacune des <i>deux natures</i> restant sauves et se rencontrant en une seule <i>personne</i> et une seule <i>hypostase</i> ¹ .

Il s'agit encore une fois d'une confession de foi, qui fait l'objet d'un enseignement, et dont les expressions sont glossées d'un commentaire interprétatif insistant successivement sur l'unité concrète du Christ et sur la dualité maintenue de sa divinité et de son humanité. Mais le mouvement du texte part de l'unité : un seul et même Fils, y revient en cours de route et s'y arrête définitivement. C'est à l'intérieur de ce mouvement qu'il ouvre la nécessaire parenthèse qui exprime en quoi le Christ est « deux ». La construction du texte donne ainsi à penser que cette distinction nécessaire est le fait d'une réflexion de l'esprit qui reconnaît deux dimensions non confondues dans un être unique. Pour prendre une analogie très insatisfaisante, il en va comme de notre corps et de notre âme qui, sans se confondre, ne forment qu'un seul homme.

Du côté des gloses nous retrouvons le terme de *consubstantiel*, employé deux fois, pour souligner d'une part la parfaite identité du Fils avec le Père et d'autre part sa parfaite identité avec la nature de chaque être humain. Mais les expressions vraiment neuves viennent à la fin du texte. Le Christ est vraiment Dieu et vraiment homme, *c'est-à-dire* il est en deux natures. Les quatre adverbess qui suivent sont importants car ils précisent que ces natures ne sont ni confondues (pas de « mélange »), ni séparées (comme si chacune d'elles avait une existence à part) ; mais aussi le Christ est un seul et le même, *c'est-à-dire* il est une seule personne ou hypostase. Bref, dans le Christ un être totalement divin a pris sur lui une condition totalement hu-

maine : *le Verbe s'est fait chair*.

L'intention du concile de Chalcédoine est manifeste : il veut enseigner « la doctrine inébranlable prêchée depuis le commencement »; il veut rendre témoignage à l'Évangile au cœur duquel se trouve l'annonce de l'incarnation du Verbe. Malgré la technicité — pour nous rebutante — de son langage, il n'explique pas le mystère, il en accuse plutôt les données. Le scandale de l'Évangile devient au niveau de la réflexion *aporie*. L'aporie est ici complètement maintenue.

La définition de Chalcédoine, bien qu'elle ait en son temps entraîné des schismes durables, demeure aujourd'hui une importante plate-forme œcuménique entre Orient et Occident et à l'intérieur de l'Occident déchiré, en même temps qu'un point de repère fondamental de la christologie. Elle est actuellement soumise à une analyse critique d'un nouveau style. Critique légitime, car nulle formule n'est parfaite et nous ne pouvons nous reposer sur le travail d'actualisation et de recherche de nos Pères dans la foi pour nous dispenser d'accomplir le nôtre. Le mystère du Christ est toujours là, que l'Église doit inlassablement annoncer de manière signifiante à chaque génération. La quête attentive de sa nouveauté jamais prévisible est aussi un acte de fidélité.