

PREMIÈRE PHASE

DES ORIGINES AU CONCILE DE TRENTE APOLOGIE DE LA FOI ET MÉTHODE DU DISCOURS DOGMATIQUE

par B. SESBOÛÉ

CHAPITRE PREMIER

Apologie de la foi et discours chrétien à l'époque patristique

Quand naît le discours chrétien, toutes les fonctions appelées à se développer et à se spécialiser dans la suite des siècles sont présentes comme dans le cœur d'une cellule germinale. Il s'agit, pour les premiers responsables d'Églises et théologiens, d'annoncer la foi et de la défendre au regard des deux groupes religieux principaux présents dans l'Empire, les Juifs et les païens. Avec les premiers le débat est proprement religieux, puisqu'il s'agit de l'interprétation du rôle et de l'identité de Jésus de Nazareth dans la longue histoire du salut qui tire son origine des Alliances avec Abraham et Moïse. Avec les seconds le débat est à la fois religieux et politique, puisque les accusations contre les chrétiens portent non seulement sur son rapport à la raison, mais comportent encore le reproche d'être des «ennemis du genre humain», des athées et des impies, puisqu'ils n'adorent pas les dieux de la cité dont le culte est le fondement de la société politique païenne. Ils sont de ce fait menacés périodiquement d'élimination physique. Ces conflits et ces menaces repré-

sentent un danger grave pour la vie des jeunes Églises. L'annonce kérygmatique et missionnaire et l'instruction des communautés vont donc de pair avec la défense et la justification de la foi. Telle est la matrice du premier discours chrétien.

Mais ce premier discours va devoir aussi faire rapidement sa place aux déviances qui s'expriment à l'intérieur des Églises chrétiennes et mettent en cause l'authenticité et l'unanimité de la foi. Nous assistons ici à la dialectique de la détermination mutuelle de l'hérésie et de l'orthodoxie. La naissance de l'une est la naissance de l'autre. Dans une certaine mesure c'est la déviance doctrinale qui a entraîné le concept d'orthodoxie. Mais aussi, le souci de garder inviolable le dépôt reçu des apôtres a conduit à forger le concept d'hérésie.

C'est au cœur de ces débats et de ces conflits avec les adversaires du dehors et du dedans que les données méthodologiques permettant un exposé de la foi fondé et une réflexion doctrinale à son sujet vont être progressivement mises au point. Une dialectique concrète a en quelque sorte inversé un ordre abstraitement plus logique qui voudrait que l'élaboration de la méthodologie précède l'exercice de l'apologie et de la justification. L'histoire montre que les choses se sont passées selon une dominante inverse.

Nous devons donc faire retour sur certaines données esquissées au début du premier tome de cet ouvrage, mais selon un point de vue différent¹. Nous avons déjà enregistré les différentes formes de discours polémique contre les Juifs, les païens et les hérétiques. Il s'agissait alors de décrire l'émergence du discours chrétien et de la règle de foi, qui, à partir des Écritures et de la Tradition, aboutissait à la constitution des différents Symboles d'Église et se trouvait à l'origine du dogme. Il s'agit désormais, selon le point de vue de la théologie fondamentale, de rendre compte de la nature et de la forme de l'apologie de la foi chrétienne et de montrer comment la méthodologie de son exposé doctrinal s'est constituée à partir de cette apologie².

Cette situation des éléments à prendre en compte commandera la structure de ce chapitre. La première section traitera du discours apologétique selon les différentes formes que celui-ci a prises avant

1. Cf. t. I, p. 38-57.

2. Les points déjà traités seront indiqués par des renvois.

et après le concile de Nicée. Une deuxième section abordera la méthodologie du discours de la foi depuis ses premières attestations jusqu'à la réflexion plus élaborée des IV^e et V^e siècles dans le cadre des grands conflits doctrinaux autour de la Trinité et de la christologie. Une troisième section enfin reviendra sur l'autorité dogmatique des conciles œcuméniques, grande nouveauté de l'Église constantinienne qui prend une place décisive dans le développement du discours de la foi. Mais il n'est pas inutile de montrer d'abord comment les différents aspects du discours chrétien et de son fonctionnement s'enracinent dans le témoignage du Nouveau Testament sur l'enseignement et la régulation de la foi.

Le témoignage du Nouveau Testament

Dans le Nouveau Testament, nous rencontrons deux termes dominants pour exprimer la parole de la foi : proclamer (*kèrussô*) et enseigner (*didaskô*, *didaskalia*, *didachè*). Ce sont les mots employés à propos de Jésus et de ses disciples. Jésus est le maître (*didaskalos*) par excellence. Jérôme traduira par *magister*. Les disciples ne se font pas appeler *Rabbi*, mais ils enseignent à leur tour : Paul est héraut et docteur (*didaskalos*) des nations. De même, dans les dénominations données aux ministres du Nouveau Testament, l'aspect de l'enseignement est très souligné : apôtre, prophète, docteur, évangéliste.

Dans les derniers écrits du Nouveau Testament on voit naître la préoccupation d'une « orthodoxie » : il faut maintenir l'authenticité de la foi face aux déviations menaçantes. Il y a en effet des gens qui « enseignent autre chose » (*hétérodidaskaloi*, 1 Tm 1,3 ; 6,3) ou qui « enseignent mensongèrement » (*pseudodidaskaloi*, 2 Pi 2,1), des « pseudo-prophètes » (1 Jn 4,1). Il y a des « sectes », des « factions », en grec des *haireseis*, le terme appelé à évoluer pour prendre le sens d'hérésie.

Les ministres de l'Église exercent donc une mission de vigilance ou de surveillance (*episkopè* et *episkopos*) qui a pour but de maintenir la communauté dans l'unité de la foi et de la charité et de la garder dans la « saine doctrine », ou le « sain enseignement » (1 Tm 1,10 ; 2 Tm 4,3) ou « la foi saine » (Tt 1,13). Cette vigilance s'exerce pour la garde du « dépôt » (*parathèkè*, 1 Tm 6,20) transmis depuis l'événement fondateur.

Nous avons là l'exercice naissant des deux fonctions que l'on attribuera bien plus tard au « magistère » : l'annonce pastorale de la Parole au nom du Christ ; et la régulation de cette annonce, la vérification de son authenticité. Cette seconde tâche, implicite quand tout va bien, s'impose dans les temps de crise et de difficultés. Tel fut le cas de ce qu'on a appelé le « concile de Jérusalem » (Ac 15) qui prit une décision qui engageait l'avenir de l'Église : les observances juives ne seront pas imposées aux chrétiens venus du monde païen. On comprend pourquoi cette assemblée fut interprétée après coup comme le prototype des futurs conciles.

I. L'APOLOGIE DE LA FOI

« Soyez toujours prêts à justifier (*pros apologian*, à faire l'apologie de) l'espérance qui est en vous à toute personne qui vous en demande raison (ou compte). Mais que ce soit avec douceur et respect, en ayant une bonne conscience » (1 Pi 3,15-16). Ce texte scripturaire indique en bref ce que sera la tâche de l'apologétique chrétienne au cours des âges. Sans doute la « douceur et le respect » ne seront-ils pas toujours au rendez-vous dans des périodes où la frontière entre le débat, la controverse et la polémique était plus virtuelle que réelle. Nos contemporains sont vite scandalisés devant la virulence de certains langages. Ils ont à la fois raison et tort : raison, quand l'esprit évangélique qui devrait animer tout débat semble trop absent ; tort, quand ils prennent au pied de la lettre des expressions qui s'inscrivent dans un code culturel du temps, partagé par tous les partenaires d'ailleurs, et bien différent du nôtre.

1. LA JUSTIFICATION DE LA FOI AUX II^e ET III^e SIÈCLES

Les premiers adversaires du christianisme naissant furent d'abord les Juifs et les païens, les deux grandes familles religieuses du monde méditerranéen de l'époque. Les chrétiens étaient appelés une « troisième race » (*triton genos*, pour Aristide d'Athènes, *tertium genus* pour Tertullien¹), c'est-à-dire inclassable dans cet univers religieux.

1. TERTULLIEN, *Contre les nations*, I,8,1 ; éd. A. Schneider, *op. cit.*, (*infra*, p. 22), p. 77.

L'apologie scripturaire de la foi devant les Juifs

LES AUTEURS ET LES TEXTES : JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, éd. G. Archambault, 2 vol. TD 1909. [trad. revue et mise à jour par E. Gauché dans Justin, *Œuvres complètes*, Paris, Migne, 1994.]. – TERTULLIEN, *Contre les Juifs*, CCSL 2, p. 1337-1396.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES : A.B. HULEN, « The Dialogues with the Jews as Sources for Early Jewish Argument against Christianity », *JBL* 51, (1932), p. 58-70. – P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du Traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première Apologie*, Paris, Gabalda, 1960. – W.A. SHOTWELL, *The biblical Exegesis of Justin Martyr*, London, S.P.C.K., 1965. – M. SIMON, *Verus Israël. Études sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris, de Boccard, 2^e éd. 1964. – M. SIMON et A. BENOIT, *Le Judaïsme et le christianisme antique*, Paris, PUF, 1968. – G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino (Dial. 63-84)*, Bari, Istituto di litt. crist. ant., 1979. – S. KRAUSS, « The Jews in the Works of the Church Fathers, I-III », *JQR* 5, (1982-83), p. 122-157. – M. FÉDOU, « La vision de la croix dans l'œuvre de saint Justin, 'philosophe et martyr' », Paris, *Recherches August.* 19, (1984), p. 29-110. – J.C. FREDOUILLE, « Bible et apologétique », in J. FONTAINE et C. PIÉTRI, *Le monde latin antique et la bible*, Beauchesne, 1985, p. 479-497. – O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*, Leiden, Brill, 1987. – E. FERGUSON, « Justin Martyr on Jews, Christians and the Covenant » in *Early Christianity in Context. Monuments and Documents*, ed. by F. Manns and E. Alliata, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1993, p. 395-405.

Le dialogue entre les chrétiens et les juifs est demeuré vivant au II^e siècle. Malheureusement, un seul ouvrage nous est parvenu, le *Dialogue avec Tryphon* de Justin¹, qui témoigne de relations à la fois polémiques et bienveillantes entre chrétiens et juifs libéraux. On connaît l'existence d'un rabbi Tarphon qui enseigna à Lydda, « le plus célèbre israélite de l'époque » au dire d'Eusèbe.

Les chrétiens ont toujours revendiqué les Écritures de l'Ancien Testament comme leur bien propre, leur héritage. Ils entendent leur être fidèles. Mais les Juifs, les prenant au mot sur ce point, les accusent d'une infidélité radicale à la Loi de Moïse. « C'est bien en vain, disent-ils en substance aux chrétiens, que vous attendez de Dieu le salut, puisque vous n'observez pas les commandements don-

1. Cf. t. I, p. 39-40.

nés à Moïse. Votre foi est vaine, car les Prophètes ont annoncé un Messie glorieux et non un Messie souffrant. Vous mettez votre espoir en un homme, et qui plus est, en un homme honteusement exécuté au nom de la Loi». Ces accusations atteignent un point sensible chez les chrétiens d'origine juive. La contestation extérieure s'intériorise toujours. Le conflit s'exaspère au moment où la jeune Église doit se séparer davantage des communautés juives, pour affirmer son originalité.

Devant ces accusations, Justin entend élaborer un discours justifiant la foi chrétienne, à partir des Écritures, c'est-à-dire en l'occurrence de l'Ancien Testament, qui se présente comme le dénominateur commun entre les partenaires. L'argumentation sera délibérément prophétique, et essaiera de montrer que l'ensemble des prophéties dessine à l'avance les caractéristiques propres à l'événement de Jésus de Nazareth : nul autre personnage biblique ne les a vérifiées. Justin reste bien conscient que les annonces prophétiques sont obscures et qu'elle ne pouvaient être comprises avant l'événement et l'enseignement de Jésus. Elles gardent cependant toute leur valeur de démonstration : quand l'événement se produit, on comprend alors qu'il « est arrivé par la puissance et la volonté du créateur de l'univers »¹.

Justin doit d'abord répondre à l'objection de l'infidélité des chrétiens à la loi de Moïse. Pour cela, il engage le débat sur le rapport entre les deux Alliances. Car le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob a annoncé lui-même une alliance plus parfaite (cf. Is 51,4-5 ; 55,3-5 et Jr 31,31-32). Cette alliance nouvelle, éternelle et définitive, destinée à toutes les nations, « abroge » la première en même temps qu'elle l'accomplit, puisque l'ancienne garde toute son intériorité spirituelle. Elle explique donc le caractère provisoire et caduc de bien des institutions mosaïques, imposées aux Juifs à cause de leur dureté de cœur, dans un but pédagogique au temps de l'attente du Messie².

Justin entend désormais prouver que Jésus de Nazareth est bien tel que le confessent les chrétiens : le Christ et Messie annoncé, d'une part, Fils de Dieu et Dieu, d'autre part. Mais il sait qu'au regard de son partenaire il y a un abîme entre la première et la

1. JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 84,2 ; TD II, p. 53.

2. Cf. *ibid.*, ch. 10-29.

seconde affirmation ; si les Juifs attendent en effet un Messie, ils ne peuvent reconnaître que Dieu a un Fils, car cela compromettrait le monothéisme. Justin entend donc engranger le résultat de la démonstration messianique, au cas où Tryphon refuserait celle de la divinité et de la préexistence du Christ¹.

Deux moments majeurs de l'existence de Jésus, renvoyant à deux groupes de prophéties, sont alors utilisés par Justin : sa naissance virginale et son enfance, puis sa passion et sa résurrection. L'argumentation sur la naissance virginale de Jésus, annoncée par les prophètes (en particulier Is 7), occupe de longs chapitres et attire à elle d'autres textes permettant à Justin de « déduire » en quelque sorte de l'Ancien Testament les récits évangéliques de l'enfance de Jésus, l'adoration des mages et le massacre des innocents. Justin maintient l'affirmation de la naissance virginale contre toutes les railleries venues des Juifs ou des païens².

Ce qui concerne la passion de Jésus est l'objet d'une autre objection de Tryphon. Outre le caractère ignominieux d'une mort en croix, qu'on ne saurait présenter comme un événement de salut, Tryphon souligne que les Écritures annoncent un Messie glorieux et non souffrant. La réponse de Justin consiste à opérer un discernement dans les Écritures. Celles-ci annoncent en fait deux « venues » (parousies) du Christ, la première sous la forme d'un Messie souffrant, et la seconde sous celle d'un Messie glorieux que les chrétiens attendent encore. Il met alors en relief les chants du Serviteur souffrant (en particulier Is 53) et les Psaumes évoquant la passion du juste (Ps 21) comme autant de prophéties de la croix. La résurrection glorieuse de Jésus, elle aussi annoncée par les Écritures, est une anticipation de la seconde parousie (cf. Dn 7).

La seconde démonstration, concernant la préexistence et la divinité de Jésus, s'appuiera sur les théophanies de l'Ancien Testament attestant que ce n'est pas un « autre Dieu », mais un « Dieu autre » qui se manifeste et s'adresse aux patriarches³. L'Écriture devient ainsi matière à démonstration pour la foi⁴. Au début du III^e siècle

1. Cf. *ibid.*, ch 54.

2. Cf. *ibid.*, ch. 67.

3. Cf. t. I, p. 154-155.

4. Cf. t. I, p. 139-140.

Tertullien s'inspirera de l'ouvrage de Justin dans son traité *Contre les Juifs*¹.

L'apologie rationnelle de la foi devant les païens

LES AUTEURS ET LES TEXTES : II^e ET III^e SIÈCLES : A Diognète, éd. H.-I. Marrou, SC 33 bis, 1965. – ARNOBE, *Contre les gentils*, L. I, éd. H. Le Bonniec, Budé, 1982. – ATHÉNAGORE D'ATHÈNES, *Supplique au sujet des chrétiens et Sur la résurrection des morts*, éd. B. Poudéron, SC 379, 1992. – CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Protrepétique*, éd. J. Mondésert, SC 2 bis, 4^e éd. 1976. – CYPRIEN, *Contre Démétrien*, éd. M. Lavarenne, Clermont-Ferrand, 1940. – JUSTIN, *Apologies*, éd. A. Wartelle, Paris, Études august., 1987. – MINUCIUS FELIX, *Octavius*, éd. J. Beaujeu, Budé, 1974. – ORIGÈNE, *Contre Celse*, éd. M. BORET, SC 132, 136, 147, 150, 227, 1967-76. – TATIEN, *Discours aux grecs*, trad. A. Puech dans *Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien*, Paris, Alcan, 1903. – TERTULLIEN, *Apologétique*, ed. J.P. Waltzing, Budé, 3^e éd. 1971; *Contre les nations*, CCSL 1, p. 9-75; *Le premier livre Ad nationes*, éd. A. Schneider, Neuchâtel, Inst. Suisse de Rome, 1968; *Le témoignage de l'âme*, CCSL 1, p. 173-183. – THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolytus*, éd. G. Bardy et J. Sender, SC 20 1948.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES : A. PUECH, *Les apologistes grecs du I^{er} siècle de notre ère*, Paris, Hachette, 1912. – M. PELLEGRINO, *Studi su l'antica apologetica*, Roma, Anonima Veritas edit. 1947. – J.C. M. VAN WINDEN, « Le christianisme et la philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison », *Kyriakon. Festchrift Johannes Quasten*, Münster, Aschendorff, 1970, t. 1, p. 204-213. – J.C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, Études august., 1972. – R. JOLY, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles, Univ. libre, 1973. – R.M. GRANT, *Greek Apologists of the Second Century*, London, SCM Press, 1988. – M. FÉDOU, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Paris, Beauchesne, 1988. – M. RIZZI, *Ideologia e retorica negli 'exordia' apologetici. Il problema dell'altro (II-III secolo)*, Milano, Vita e Pensiero, 1993.

1. Inutile de dire l'actualité de ce débat sur les Écritures. Le dialogue entre Juifs et chrétiens retrouve le même terrain. Les Juifs, comme Tryphon autrefois, estiment intolérable que les chrétiens s'approprient leurs Écritures en prétendant que celles-ci ont un sens prophétique, c'est-à-dire ne se suffisent pas à elles-mêmes, et qu'elles ont besoin du Christ pour trouver leur plénitude. D'autre part, ils demandent avec insistance que les chrétiens reconnaissent qu'ils sont toujours au bénéfice de la Loi mosaïque, et que donc il n'y a pas lieu de leur annoncer Jésus-Christ. La formule de Jean Paul II : « l'Ancienne Alliance qui n'a jamais été révoquée », (cf. DC 77 [1980] 1148, et 78 [1981], 427) a provoqué tout un débat autour de son interprétation.

Le discours aux Juifs s'achevait par une exhortation à la conversion au christianisme. L'Église veut réconcilier avec elle le peuple élu, le porteur de l'«histoire du salut», sa propre histoire. Mais les chrétiens doivent aussi se tourner selon leur vocation universelle vers les païens. L'Église se doit de les évangéliser, car ils sont son avenir. Dans l'immédiat ils représentent la menace suprême, motivée en partie par une contestation radicale venue de la conscience hellénique. Les païens se savent les porteurs de la sagesse philosophique, celle de la raison, fruit d'un travail millénaire des philosophes grecs et latins. Cette rationalité, qui démythologise les histoires des dieux, trouve les récits chrétiens sur le Christ – en particulier la naissance virginale – grossièrement mythologiques. La mort de Jésus en croix est folie aux yeux des grecs, disait déjà Paul (1 Co 1, 23) ; quant à la résurrection des morts, on sait ce qu'en pensait l'aréopage d'Athènes (Ac 17,32).

Sur ce terrain l'appel aux Écritures n'est plus opérant, ou du moins plus suffisant. Le discours chrétien doit se faire reconnaître comme un langage rationnel. Il lui faut dénoncer les accusations injurieuses et calomniatrices sur le christianisme (l'eucharistie assimilée à un sacrifice d'enfants, immoralités, etc.) et montrer que la rationalité du christianisme est non seulement comparable à celle des religions païennes, mais encore la dépasse.

L'apologie de la foi chrétienne adressée à la raison païenne a été l'objet d'une littérature considérable au cours des II^e et III^e siècles en Orient et en Occident, jusqu'à la conversion de l'Empire au christianisme. L'entreprise devait être patiemment reprise de décennie en décennie. Dans le cadre de cette *Histoire des dogmes*, seuls certains sondages sont possibles¹.

Ces ouvrages se distinguent par la manière dont ils considèrent l'«autre», c'est-à-dire le païen. Le rapport noué entre l'apologète et ses destinataires peut aller de la courtoisie très bienveillante à la diatribe la plus violente. Car l'altérité entre christianisme et paganisme est ressentie des deux côtés comme radicale. Dès lors, sur quelle base et selon quelle stratégie communiquer, tâche imprescriptible pour le chrétien ? Les exordes des apologètes sont motivés par cette double question du point de départ du débat et de la nature de «l'autre»².

1. Cf. t. I, p. 40-42.

2. Pour la typologie de la littérature apologétique, je m'inspire de M. Rizzi, *Ideologia e retorica...*, op. cit.

1. Justin, Athénagore et Tertullien dans son *Apologétique* s'adressent à des autorités constituées comme à des juges et font appel à la justice que celles-ci doivent rendre. Car il est injuste de condamner les chrétiens sous le prétexte de leur nom. La justice doit être au service de la vérité et constituer avec elle les bases reconnues par tous du dialogue. Sur ce fondement les différents thèmes rhétoriques se développeront jusqu'à l'appel du jugement de «l'autre» au jugement de Dieu.

C'est ainsi que Justin s'adresse avec grande solennité aux empereurs, au Sénat et à tout le peuple romain, devant qui il se met en scène comme un représentant des hommes en proie à la persécution, le porte-parole et le défenseur de ses frères¹. Mais aussi, par une habileté subtile, il se présente aussi comme un philosophe qui s'adresse à des philosophes et veut argumenter avec eux en raison, sur le fondement de ce dénominateur commun qui unit les partenaires. L'appel à la vérité sera au premier plan du discours.

Sur cette base Justin se défend tout d'abord en présentant le contenu du Credo trinaire de la manière la plus «raisonnable» possible : les chrétiens adorent un Dieu unique, comme l'enseignent également les philosophes. Ils adorent le Christ, mais non pas comme un homme ordinaire, car il s'agit du Verbe (*Logos*) né d'une Vierge et de Dieu. Or les philosophes connaissent aussi le *Logos* et racontent également des histoires de naissance qui mettent en cause un dieu (Persée née de Zeus et de la vierge Danaé). Les dogmes chrétiens ne sont donc ni impies ni ridicules. Enfin les chrétiens adorent l'Esprit prophétique, ce qui donne à Justin l'occasion de reprendre devant les païens des éléments de son argumentation prophétique. Justin entend donc montrer l'accord de la philosophie avec le christianisme qui est pour lui la vraie philosophie, découverte après un périple douloureux à travers les différentes écoles. L'apologie s'est faite catéchèse aux païens. Puis Justin défend les mœurs des chrétiens, au nom des commandements de Dieu et du Christ. Il expose les rites chrétiens, le baptême et l'eucharistie.

Ensuite Justin contre-attaque : les païens racontent des histoires de dieux aux mœurs infâmes, ajoutent foi à des fables ridicules. Les philosophes se contredisent entre eux. La société païenne étale ses vices dans les gymnases, les spectacles et les jeux du cirque.

1. JUSTIN, 1° *Apol.*, 1.

Il propose enfin une conciliation. La preuve de la vérité du christianisme, ce sont d'une part les prophéties des Écritures qui se sont réalisées dans le Christ ; ce sont aussi les semences de vérité, semences du Verbe, présentes chez les païens, les poètes et les philosophes et qui sont naturellement accordées aux vérités chrétiennes, même si ces vérités sont défigurées par les démons. Les philosophes grecs, tels Platon, ont fait des emprunts aux prophètes qui leur sont antérieurs : cette thèse est historiquement insoutenable, mais elle fut chère aux apologistes chrétiens et leur permettait de montrer un certain parallélisme entre le rôle des philosophes chez les Grecs et celui des prophètes chez les chrétiens. Le discours cherche des connivences avec la sagesse de l'extérieur. « Sur certains points, nous sommes d'accord avec les plus estimés de vos philosophes et de vos poètes »¹. Derrière cette apologie se cache le projet d'une « évangelisation de la culture ».

Si Justin s'adresse en philosophe à des philosophes en faisant appel à la vérité, Tertullien se présente comme un avocat aux juges d'un tribunal symbolique, en faisant appel à la justice. Avec toutes les ressources de la rhétorique et du droit, il écrit son *Apologétique* comme une plaidoirie vigoureuse et argumentée. Une loi de l'Empire proscriit le nom même de chrétien, ce nom suffisant à être accusé de tous les crimes et à être passible de mort. Or cette loi est injuste, car elle dispense la justice de faire la preuve des crimes imputés. Tertullien entend donc laver les chrétiens de toutes les accusations qui pèsent sur eux : crimes secrets, sacrilège (impiété et apostasie du culte des dieux), lèse-majesté (refus du culte de l'empereur). Les chrétiens sont au contraire des hommes religieux qui entendent adorer le vrai Dieu ; ils sont de bons citoyens, loyaux envers l'empereur pour lequel ils prient et envers la société à laquelle ils sont utiles. Tertullien intervient alors sur le terrain de la foi – beaucoup plus rapidement que Justin – pour justifier certains dogmes chrétiens, ridiculisés par les païens, en particulier le jugement dernier et la résurrection des corps. Sa péroraison est un défi provocateur. Au lieu de demander la justice pour l'innocence, il incite les juges à poursuivre leur cruelle persécution des chrétiens : ils leur donnent ainsi accès à la véritable gloire et servent le progrès du christianisme, puisque, selon une formule destinée à la célé-

1. *Ibid.*, 20.3 ; WARTELLE, p. 127.

brité, «c'est une semence que le sang des chrétiens» (*semen est sanguis christianorum*)¹.

2. Avec le *Discours aux Grecs* de Tatién, et les traités *Contre les nations*, de Tertullien et d'Arnobé, c'est l'auditeur païen universel qui est visé² : l'exorde se fait plus bref et d'entrée le ton est particulièrement polémique et négatif. C'est ainsi que Tertullien s'en prend avec une âpreté plus forte encore que dans l'*Apologétique* aux injustices auxquelles sont soumis les chrétiens au cours des procédures judiciaires intentées contre eux et à l'aveuglement volontaire des juges qui refusent de s'informer à leur sujet et ne respectent pas la procédure. Non seulement il réfute les accusations des païens contre les chrétiens, mais il les retourne contre eux dans un long processus de rétorsion : ce sont eux qui abandonnent leurs traditions ancestrales, méprisent les dieux, pratiquent des crimes rituels et se livrent à l'immoralité. L'ignorance et l'iniquité, la folie et leur prétention à savoir sont stigmatisées. Les positions de l'autre sont jugées sans consistance au regard de la vérité. Bref, l'autre est défini par voie de négation. Les termes mêmes de *gentes* ou de *nationes* prennent une coloration péjorative. L'opposition entre chrétiens et païens prend la valeur d'une rupture.

3. D'autres ouvrages s'adressent à un destinataire connu et nommé, Autolycus pour Théophile d'Antioche, Diognète pour l'auteur de la *Lettre* qui lui est adressée par un auteur inconnu de nous, Démétrien pour Cyprien. Cette adresse à une personne suppose une relation déjà nouée entre l'auteur et le destinataire, relation d'amitié pour les deux premiers, relation de compétition religieuse pour le dernier. Diognète est ainsi loué pour le zèle qui le pousse à s'instruire sur la religion des chrétiens. La polémique contre les païens et les Juifs y est mesurée ; le rôle des chrétiens dans le monde y est montré avec enthousiasme : ils sont l'âme du monde³. L'ouvrage s'ouvre à une brève catéchèse. L'exhortation finale contient un appel pressant à la conversion : «Si toi aussi tu désires ardemment cette foi, et si tu l'embrasses, tu commenceras à connaître le Père»⁴.

1. TERTULLIEN, *Apologétique*, 50,13 ; *op. cit.*, p. 108.

2. Sur ce traité de TERTULLIEN, cf. l'analyse de J.-C. FREDOUILLE, *op. cit.*, p. 68-88, qui corrige les jugements de A. SCHNEIDER, *édit. cit.*

3. Cf. t. I, p. 41.

4. A *Diognète*, X,1 ; SC 33 bis, p. 77.

D'une inspiration voisine est le dialogue placé sous le signe de l'amitié par Minucius Felix, l'*Octavius*. L'ouvrage, qui prend la forme d'une dispute entre les deux parties, est introduit par le thème chaleureux de l'amitié, inspiré de Cicéron. Il se déroule dans un climat de cordialité et s'achève dans la joie que l'amitié ait été mise au service de la victoire de la vérité, valeur suprême.

4. Avec le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie et le *Contre Celse* d'Origène, M. Rizzi estime que nous assistons à la fin de l'apologétique. Chez Clément la rhétorique antique est christianisée et devient un bien propre de l'Église. Clément semble sous la dépendance de Ménandre, dans son usage de la *lalia*, genre littéraire qui cherche à plaire et dont la caractéristique est la douceur. Origène sonnerait le glas de l'apologétique ancienne dans la mesure où il ne s'adresse pas à un partenaire vivant, mais répond à un livre déjà ancien, et même à un livre mort. Il n'y a donc désormais plus d'espace pour l'autre. Le vrai destinataire serait devenu le chrétien faible dans sa foi. Le discours *ad extra* se ramènerait à un discours interne à l'Église. Ces réflexions de M. Rizzi¹ sont intéressantes du point de vue de l'histoire des formes. Mais elles ne doivent pas être radicalisées : non seulement le *Contre Celse* d'Origène montre que les données religieuses du paganisme sont toujours présentes en son temps, mais encore le discours apologétique ancien se poursuivra au IV^e siècle.

Ce premier discours apologétique comporte un enseignement gros d'avenir par l'importance qu'il donne à la justification rationnelle de la foi. Quoi qu'il en soit des limites de ces auteurs, tant quant au fond des arguments échangés que dans la forme du discours, quelque regret que l'on puisse éprouver devant certains excès de la polémique, parfois plus désireuse de supprimer l'autre comme autre que de trouver une réconciliation avec lui, deux points restent définitivement acquis. D'abord, la foi chrétienne ne peut vivre en autarcie ni développer sa doctrine sans tenir compte de son environnement culturel. Elle doit se confronter à la raison commune et rendre vraiment raison d'elle-même. Elle prétend même, avec Justin, que sa « philosophie est la seule sûre et profitable »². Elle ne peut faire fi des contestations de sa propre rationalité. Le tournant

1. M. Rizzi, *op. cit.*, p. 171-202.

2. JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 8,1 ; TD I, p. 41.

pris alors est irréversible. Dans son expression, la doctrine de la foi se fera toujours plus rationnelle et de siècle en siècle elle reprendra inlassablement le débat avec les contestations successives qui monteront de la raison culturelle.

L'autre point est l'intériorisation par le chrétien lui-même, sous forme de question, de la négation ou de la contestation qui lui vient du dehors. En s'adressant à ceux de l'extérieur, le croyant se parle aussi à lui-même, parce qu'il vit en communion culturelle avec les hommes de son temps. Ceci explique que les apologies destinées à ceux du dehors ont servi aussi d'apologies à ceux du dedans. Ce n'est pas un accident historique, mais bien une nécessité de fond. Par là même, l'apologie conditionne l'exposé doctrinal que la foi adresse aux siens.

L'évolution rationnelle de la pensée chrétienne aux II^e et III^e siècles, qui conduira à la dogmatisation de la foi, soulèvera bien plus tard la question de l'hellénisation du christianisme¹. Il est incontestable que le langage de la foi, à travers tous ces débats menés dans le monde culturel païen, s'est hellénisé et s'est servi de plus en plus des catégories de la philosophie grecque. Qu'en est-il du contenu ? Certains rapprochements proposés par les Apologues, dans le but de montrer à la rationalité païenne celle du christianisme, sont marqués ici ou là de tentations de « concordisme ». Quand Justin compare avec une certaine immédiateté le *Logos* de la philosophie grecque au Verbe du christianisme, il ne prend pas suffisamment en compte la différence entre un Verbe égal au Père, ce que ne peut que refuser l'hellénisme, et le *Logos* inférieur à l'Un de Platon ou de Plotin. Ces tentations étaient cependant freinées par l'opposition massive entre deux univers portés à se rejeter mutuellement. Plus les choses avanceront, en particulier avec les débats contre les hérétiques, plus de nécessaires clarifications devront être faites. En définitive, on peut dire que l'hellénisation du langage a été mise au service de la déshellénisation du contenu, comme la chose se vérifiera au moment de Nicée². En réalité la question de l'hellénisation du christianisme se ramène à celle de sa nécessaire inculturation. Mais ce phénomène

1. Cf. *infra*, p. 389. – Cf. A GRILLMEIER, « Hellenisierung – Judaïsierung als Deutepinzipien der kirchlichen Dogmas », *Mit ihm und in ihm*, Freiburg, Herder, p. 423-488.

2. Cf. t. I, p. 249.

rappelle l'inévitable distance qui demeure entre les données fondamentales de la foi et le discours organisé qu'elle donne d'elle-même au cours de l'histoire.

La preuve de la foi devant les hérétiques

LES AUTEURS ET LES TEXTES : HIPPOLYTE DE ROME, *Contra Nætum*, texte et trad., Londres, Heythrop College, 1977 ; trad. fr. P. Nautin, sous le titre *Contre les hérésies, Fragment* [= Livre X seul] Paris, Cerf, 1949. – IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, trad. A. Rousseau, Paris, Cerf, 1984. – CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, éd. F. Sagnard, SC 23, 2^e éd. 1970. – TERTULLIEN, *De la prescription contre les hérétiques*, éd. R.F. Refoulé et P. de Labriolle, SC 46, 1957 ; *Contre les Valentiniens*, éd. J.-C. Fredouille, SC 280-281, 1980-81 ; *Contre Hermogène*, CCSL 1, p. 397-435 ; *Contre Marcion*, éd. R. Braun, I, SC 365, 1990 ; II, 368, 1991 ; III, 399, 1994 ; *Contre Praxeas*, CCSL 2, p. 1159-1205.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES : D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux/Paris, Duculot/Gabalda, 1933. – W. BAUER, *Rechtläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, Mohr, 1934. – D. MICHAELIDES, *Foi, Écriture et tradition, ou les 'praescriptiones' chez Tertullien*, Paris, Aubier, 1969. – A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, I^{er}-III^e siècles*, t. 1 : *De Justin à Irénée* ; t. II : *Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris, Études augustiniennes, 1985. – *Orthodoxie et hérésie dans l'Église ancienne. Perspectives nouvelles*, H.-D. ALTENDORF, E. JUNOD, J.-P. MAHÉ, W. RORDORF, G. STRECKE, *Cahiers de la revue de théologie et de philosophie* 17, Genève/Lausanne/Neuchâtel, 1993.

Alors qu'elle est entrée en débat avec les Juifs et les païens, la jeune Église doit vite faire face à des adversaires du dedans, c'est-à-dire à des chrétiens qui ignorent une règle de la foi sans doute encore en devenir, et utilisent les Écritures avec une liberté totale dans le choix des textes qu'ils font entrer dans leur « canon » et selon des exégèses surprenantes. La recherche de la rationalité de la foi, destinée à sa justification vis-à-vis de l'extérieur, peut, nous l'avons vu, développer une équivoque et le discours chrétien se laisser envahir par une rationalité étrangère. Il est alors tenté de syncrétisme. C'est alors que de lui-même s'engendre ce qui s'appellera « l'hérésie ».

La première forme d'hérésie chrétienne fut le gnosticisme¹, mouvement dualiste et docète, qui pénétra les communautés chrétiennes

1. Cf. t. I, p. 32-37.

et y jeta le trouble, en raison de la reconstruction de la révélation scripturaire à laquelle il se livrait. Déjà les épîtres pastorales et les écrits johanniques font état des difficultés rencontrées avec des milieux de type gnostique.

À cette première génération d'hérésies dut faire face un nouveau type de discours, le discours anti-hérétique¹. Justin – lui encore – a ainsi écrit un *Traité contre toutes les hérésies*, et un *Contre Marcion* aujourd'hui perdus. Mais Irénée s'en est servi, qui demeure pour nous le vrai champion de la lutte contre la gnose avec son grand ouvrage *Mise en lumière et réfutation de la prétendue gnose*, plus souvent appelé *Contre les hérésies*. Bien entendu, il s'agit d'un discours très polémique² dont voici les lignes de force.

Irénée entend réfuter les gnostiques en trois temps, les deux premiers se situant au niveau de la raison, le troisième à celui des Écritures et de la règle de foi. Le premier temps consiste en un long exposé des doctrines gnostiques : le plêrôme valentinien de Ptolémée, les autres systèmes valentiniens et la généalogie de la gnose depuis Simon le Mage. La motivation de l'évêque de Lyon est double : d'abord, il faut arracher ces doctrines au secret dont elles s'entourent pour assurer leur prestige. La première tâche est de les démasquer et de montrer leurs contradictions et leur inconsistance rationnelle : « C'est les avoir déjà vaincus, que de les avoir fait connaître »³. La seconde motivation est la nécessité de bien connaître une doctrine pour la réfuter :

Quiconque veut les convertir doit connaître exactement leurs systèmes : impossible de guérir des malades, si l'on ignore le mal dont ils souffrent. Voilà pourquoi nos prédécesseurs, pourtant bien supérieurs à nous, n'ont pu s'opposer de façon adéquate aux disciples de Valentin : ils ignoraient leur système. Ce système, nous te l'avons fait connaître avec toute l'exactitude possible dans notre premier livre⁴.

1. Cf. t. I, p. 42-43.

2. La littérature antihérétique est très polémique. Ce trait déplaît aux modernes qui le jugent sévèrement. L'équité demande de le situer dans l'horizon culturel du temps, où il était monnaie courante chez tous les partenaires. Quant à l'accusation d'« exclusion », on doit faire la part du lien dialectique qui unit l'orthodoxie et l'hérésie et les fait se déterminer l'une par l'autre, cf. t. I, p. 46-47.

3. IRÉNÉE *CH* I,31,3 ; ROUSSEAU, p. 134.

4. *Ibid.*, IV, préf. 2 ; p. 403.

Irénée est très moderne par le souci qu'il a de connaître avec précision la pensée de ses adversaires. Sa documentation est sérieuse et honnête, même si elle n'est pas bienveillante. Elle commandera les ressorts de ses démonstrations à venir (Livre I).

Le second temps consiste alors en une réfutation par la raison, menée « en descendant sur leur propre terrain, afin de pouvoir les réfuter par leurs enseignements mêmes »¹. L'argumentation est avant tout dialectique : elle use du dilemme (« de deux choses l'une ... ») dont les deux hypothèses sont également impensables, de la remontée à l'infini, de la contradiction interne entre les thèses ; elle fustige les exégèses aberrantes des Écritures, l'abus de la symbolique des nombres, les pratiques immorales (Livre II).

Mais une réfutation par la raison ne suffit pas. Les gnostiques abusent des Écritures : il faut donc leur répondre sur ce terrain. Ce sera le troisième temps de la réfutation. Irénée engage donc une longue démonstration « par les Écritures » (Livres III-V). Mais au départ de cette entreprise un problème de méthode se pose. Avec les gnostiques tout est objet de contestation : le contenu des Écritures, la conception même de la tradition à laquelle ils opposent leur propre tradition, secrète et supérieure. Irénée répond donc en élaborant sa doctrine de la tradition² : celle-ci remonte à l'ordre donné par le Seigneur aux apôtres d'annoncer l'Évangile, ordre exécuté d'abord oralement puis par écrit. Cet enseignement, ou tradition des apôtres, a pour objet ce qui est transmis dans des formules brèves, attestations privilégiées de la règle de foi. Il a été gardé fidèlement dans les Églises par la succession des évêques depuis les apôtres. Cette première doctrine élaborée du rapport entre Écriture et Tradition aura une influence décisive dans l'Église ancienne (Livre III, 1-5).

Sur cette base épistémologique claire l'argumentation scripturaire est alors possible. Irénée entend non seulement réconcilier l'Ancien et le Nouveau Testament, opposés arbitrairement par les gnostiques, mais encore appuyer toute son argumentation sur la correspondance et l'accord entre les témoignages des prophètes, des apôtres et des paroles du Seigneur. Mais comme cette argumentation à trois termes est trop difficile à mettre systématiquement en œuvre, il en

1. *Ibid.*, II,30,2 ; p. 247.

2. Cf. t. I, p. 50-57.

fera deux couples : les prophètes et les apôtres (Livre III, à partir des *Actes des apôtres*), puis les prophètes et le Seigneur (Livre IV, ses « paroles claires » et ses paraboles). Le Livre V apportera des compléments, toujours selon la même méthode, à partir de Paul, de quelques scènes de la vie du Christ et enfin de l'*Apocalypse*.

Ce long discours sur les accords et les « harmonies » entre les deux Testaments prolonge l'argument prophétique utilisé devant les Juifs, mais selon un mouvement inverse : devant Tryphon Justin s'appuyait sur l'Ancien Testament pour légitimer le Nouveau. Irénée part du Nouveau pour montrer que l'Ancien est en accord avec lui. Le Nouveau explicite l'Ancien. De l'un à l'autre, il y a une économie du salut, une continuité dans la différence apportée par la venue de Jésus. Le christianisme se pose alors comme la « vraie gnose ».

Ce passage aux Écritures est aussi un passage à l'exposé de la foi dans le respect de sa règle traditionnelle, résumée sous la forme d'un Credo à deux membres : « un seul Dieu, un seul Christ ». La dimension apologétique demeure toujours présente, puisqu'il faut répondre aux gnostiques, mais elle s'ouvre de plus en plus à un large exposé du rapport entre les deux Testaments et à l'élaboration d'une théologie de l'histoire du salut qui manifeste la rationalité de la révélation. Cette théologie sera centrée sur la récapitulation de toutes choses dans le Christ. Au départ de la réflexion théologique nous constatons donc une communication spontanée entre l'apologie et l'exposé doctrinal.

L'apologie contre la gnose demeurera l'objet d'un effort considérable de la part des auteurs chrétiens jusqu'au milieu du III^e siècle, avec Clément d'Alexandrie et Origène, Hippolyte de Rome et Tertullien. Dans cet effort, *Tertullien* se montrera un champion redoutable, en mettant au service de l'apologie toutes les ressources de la dialectique juridique et de la rhétorique dont il est spécialiste. Dans son *Traité de la prescription contre les hérétiques*, on sent l'influence de la théologie de la tradition et de la succession apostolique d'Irénée. Comme son prédécesseur, Tertullien oppose fermement la règle de foi, sous la forme d'un Credo trinitaire, à ses adversaires. Il estime que cette règle, instituée par le Christ, garde une priorité absolue sur toute autre considération. Mais avant d'engager le débat au sujet des Écritures, il pose une question préalable ; en terme juridique il oppose une « prescription », c'est-à-dire une déclaration d'irrecevabilité qui empêche d'entrer dans le

contenu du débat. Tertullien estime en effet que les hérétiques sont les demandeurs et qu'il est le défendeur : ils prétendent argumenter à partir des Écritures ; lui entend leur en barrer la route. Ils n'en ont pas le droit, parce qu'elles ne leur appartiennent pas. Leur faire cette concession, c'est déjà les reconnaître comme des partenaires à égalité de droit, ce qui n'est pas le cas. Pour prouver cette irrecevabilité, Tertullien montre que seules les Églises chrétiennes remontent aux apôtres, alors que les hérésies sont venues après coup. L'antériorité de la vérité sur l'erreur est manifeste : elle « possède » donc au sens juridique du terme. Irénée faisait déjà valoir l'antériorité de la foi par rapport au caractère récent des hérésies. Mais chez lui le débat méthodologique s'ouvrait sur l'argumentation elle-même. Chez Tertullien, il entend la « prescrire », au moins dans cet ouvrage.

Le discours dirigé contre les hérésies ne fait que commencer : il se développera avec la succession de nouvelles générations hérétiques. Désormais, les hérésies acceptent formellement la règle de foi, mais en donneront une interprétation qui sera jugée ruineuse. Les premières porteront sur la Trinité, à partir du moment où le problème de l'unité et du nombre en Dieu se posera pour lui-même¹.

Cette première époque situe déjà les trois partenaires constants de tout discours de justification de la foi à travers les âges : il y a les autres religions, ici représentées par le judaïsme ; il y a la raison humaine, dans ses diverses expressions culturelles, alors représentée par la sagesse païenne ; il y a enfin la déviance de la foi devenant « hérésie », par intériorisation erronée des questions venues de l'extérieur. Ce dernier débat est délicat, car la tentation est grande de qualifier trop vite d'hérésie ce qui fait l'objet d'un dissentiment et de ne pas retenir l'élément de vérité caché derrière une contestation unilatérale.

Ce triple débat ne reste pas au seuil des questions de foi proprement dites. Déjà le débat avec les Juifs amenait à poser un principe doctrinal décisif, celui de l'unité et de la correspondance entre les deux Testaments. Le débat avec les païens engageait une première réflexion sur la rationalité de la foi. Le débat avec les héré-

1. Cf. t. I, p. 178-203.

tiques y ajoute la première formalisation d'une méthodologie de l'exposé qui met en place le rapport de la tradition aux Écritures.

2. LA JUSTIFICATION DE LA FOI DANS L'ÉGLISE CONSTANTINIENNE

La situation de l'Église dans le monde a substantiellement changé. Celle-ci est désormais en position dominante : non seulement elle ne craint plus les persécutions, puisque l'Empire est officiellement « converti », mais elle informe de plus en plus la société. Le rapport à ceux de l'extérieur demande toujours un effort mais est devenu moins vital. Par contre l'Église se heurte davantage au problème interne des hérésies. C'est sur ce plan que le discours apologétique se transforme progressivement par la force des choses, en discours proprement doctrinal.

La persistance du discours apologétique ad extra

LES AUTEURS ET LES TEXTES : LACTANCE, *Institutions divines*, éd. P. Monat, I, SC 326, 1986 ; II, 337, 1987 ; IV, 377, 1992 ; V, 204-205, 1973. – EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique*, éd. E. des Places et collab., I, SC 206, 1974 ; II-III, SC 228, 1976 ; IV-V, 17, 262, 1979 ; V, 18-VI, 266, 1980 ; VII, 215, 1975 ; VIII-X, 369, 1991 ; XI, 292, 1982 ; XII-XIII, 307, 1983 ; XIV-XV, 338, 1987 ; *La démonstration évangélique*, PG 22, 13-794. – ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion*, PG 41-42.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES : J.R. LAURIN, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361*, Rome, P.U.G., 1954. – A. POURKIER, *L'hérésiosologie chez Épiphane de Salamine*, Paris, Beauchesne, 1992. – A.-M. MALINGREY, « La controverse antijudaïque dans l'œuvre de Jean Chrysostome d'après les discours *Adversus Judaeos*, dans *De l'antijudaïsme classique à l'antisémitisme moderne*, Presses Univ. de Lille III, 1979.

Lactance vécut au tournant des III^e et IV^e siècle et connut les dernières persécutions des chrétiens sous Dioclétien. Dans ses *Institutions divines* il réfute d'abord le polythéisme de la religion païenne et la philosophie, seconde source de toute erreur. Il propose ensuite une petite somme sur la vraie religion révélée par le Christ, Fils de Dieu. Il en souligne surtout la valeur morale, puisqu'elle a apporté sur terre la vraie justice. Lactance est le dernier témoin du discours apologétique d'une Église persécutée.

Eusèbe de Césarée, le plus grand historien de l'Église ancienne, écrit une fois la persécution terminée. Cet auteur infatigable éprouve

encore le besoin de se livrer au discours apologétique. Il est en particulier l'auteur de deux ouvrages importants la *Préparation évangélique* et la *Démonstration évangélique*. Le premier s'adresse aux païens et entend réfuter le polythéisme, en montrant la supériorité de la religion juive qui a servi de préparation à l'Évangile. L'intérêt des écrits d'Eusèbe vient de son souci de citer au maximum les témoignages non chrétiens : il fait parler les païens eux-mêmes. Son œuvre a une véritable valeur scientifique par son érudition et son recul. Elle est beaucoup plus sereine que les apologies précédentes.

La *Démonstration* répond pour sa part aux accusations classiques des Juifs qui reprochent aux chrétiens de s'emparer des promesses faites au peuple élu sans porter les obligations de la Loi. Eusèbe s'appuie alors non seulement sur la Bible mais aussi sur Flavius Josèphe, pour montrer que le christianisme est au contraire l'aboutissement légitime du judaïsme. Il dialectise les objections des païens et des Juifs en se servant des seconds pour réfuter les premiers. Les deux ouvrages visent aussi le traité de Porphyre, *Contre les chrétiens*, auquel Eusèbe se réfère souvent.

L'ouvrage antihérétique le plus important du IV^e siècle est celui d'Épiphane de Salamine, le *Panarion* ou *Boîte à remèdes*, véritable somme rédigée entre 374 et 377. Épiphane entend proposer un remède antidote à ceux qui sont déjà ou qui risquent d'être mordus par le serpent de l'hérésie. Il recense, expose et réfute, d'abord par la raison ensuite au nom de la tradition de la foi et de l'Écriture, un véritable catalogue de quatre-vingts hérésies dont les vingt premières d'ailleurs concernent la période pré-chrétienne, parce que son souci encyclopédique pourchasse l'hérésie en remontant jusque chez Adam. Son concept d'hérésie est donc très englobant : il vise aussi les Grecs, les Juifs, les Barbares et les Scythes (en raison de Col 3,11). Épiphane se sert d'Hippolyte de Rome et d'Irénée, dont il reprend la réfutation des systèmes gnostiques. Il aborde ensuite les hérésies du III^e siècle, parmi lesquelles il compte Origène. Il traite également des hérésies contemporaines, comme l'arianisme, contre lequel il luttera personnellement. L'ouvrage se termine par un exposé de la foi qui résume l'enseignement des apôtres.

Épiphane est un homme bien informé et dispose de nombreuses sources à l'égard desquelles il est substantiellement fidèle. Il a pour nous l'avantage de citer largement les documents qu'il utilise. Mais il obéit aussi aux schémas classiques de l'hérésiologie dans sa manière d'invoquer une « succession » (*diadokhè*) de pensée entre

les hérétiques, de souligner la diversité des hérésies à l'opposé de la foi une de l'Église, de proposer des portraits particulièrement noircis des hérétiques, en particulier l'entêtement dans leurs idées. Il pratique aussi à leur égard le procédé de l'« induction arbitraire », soupçon qui conclut d'une doctrine ou d'une pratique à l'adhésion à une pensée qu'ils n'ont pas, et celui de l'« assimilation » des hérésies l'une à l'autre¹. Les déformations polémiques de l'hérésiologue sont évidentes. Mais la motivation d'Épiphane est aussi le fruit d'une expérience personnelle : il a rencontré des hérétiques de différentes obédiences et il estime que l'hérésie constitue un grave danger pour la foi de l'Église. Cette somme des hérésies, dont l'intention est quelque peu archéologique, répond dans sa pensée à un besoin actuel.

L'évolution de ce genre littéraire est sensible à travers le IV^e siècle : il devient de plus en plus historique et érudit. Il prend un certain recul. Il entre dans une tradition qui entend faire le point sur tout ce qui a pu menacer la foi chrétienne².

Chez les Pères Grecs : de l'apologie à l'interprétation de la foi à partir d'elle-même

La justification de la foi chrétienne prend désormais la forme d'un débat autour des grandes hérésies trinitaires et christologiques. Ce qui est en cause, c'est la spécificité du Dieu chrétien, révélé en trois personnes par l'envoi de son Fils dans notre chair. Il s'agit de rendre raison de ces deux points clés de la foi, qui commandent la composition du Credo et qui font violence à la raison. Dans un premier temps ces hérésies s'appuient sur l'Écriture et refusent la transposition du langage scripturaire en langage grec, qui entendait lever les ambiguïtés qui se glissaient dans l'interprétation de la foi. Mais dans un deuxième temps, elles procèdent de la manière la plus rationnelle qui soit. Aussi le discours antihérétique devient-

1. J'emprunte ces données critiques à A. POURKIER, *op. cit.*, p. 486-497.

2. On cite souvent les huit homélies contre les Juifs de Jean Chrysostome comme exemple typique d'« antisémitisme » chrétien. Le mot semble ici anachronique. Il s'agit d'un « antijudaïsme » religieux, certainement polémique et violent dans sa forme oratoire, qui entend conjurer une compétition concrète entre l'Église et la Synagogue que des chrétiens s'étaient mis à fréquenter ; cf. A.-M. MALIN-GREY, *art. cit.*

il de plus en plus une herméneutique que la foi fait d'elle-même en creusant le sens et l'enjeu de ses affirmations traditionnelles. Nous reviendrons donc plus loin sur la méthodologie de ce discours qui, sous la pression de la contestation hérétique, cherche de plus en plus à rendre compte de la foi au regard d'elle-même. Ceci rejoint l'affirmation de H. Bouillard selon laquelle à l'époque patristique et au Moyen-Age «ce qui tenait lieu de théologie fondamentale n'était pas une doctrine de la révélation, mais une doctrine de Dieu»¹.

Notons seulement que les défenseurs de la foi considèrent les doctrines hérétiques comme autant d'entrées des contestations de l'extérieur dans le domaine chrétien. Basile de Césarée estime par exemple qu'au sujet de la Trinité il se bat sur deux fronts hérétiques dont chacun représente un adversaire du dehors. Le modalisme de Sabellius est du judaïsme, tandis que l'arianisme des anoméens retourne au polythéisme païen². Il s'agit toujours du phénomène d'intériorisation dans l'Église des questions venues de l'extérieur. Car Basile a été formé aux mêmes écoles qu'Eunome, et il est aussi sensible que lui à la pertinence des objections de la raison philosophique contre la Trinité.

Augustin et La Cité de Dieu

L'ŒUVRE : AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, éd. G. Combès et G. Bardy, BA 33-37, 1959-60; pour les Livres I-X, intr. I. Bochet, trad. G. Combès révisée par G. Madec, NBA 3, 1993.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES : G. COMBÈS, *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris, Plon, 1927. – E. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain/Paris, Vrin, 1952. – J.C. GUY, *Unité et structure logique de la «Cité de Dieu» de saint Augustin*, Paris, Études august., 1961. – M. FÉDOU, Art. «Augustin», *Dict. des œuvres politiques*, Paris, PUF 1986, p. 31-40.

Augustin est l'auteur d'un grand ouvrage apologétique, *La cité de Dieu*. La prise de Rome par Alaric, le 24 août 410, fut l'occasion d'une interrogation culturelle grave sur le christianisme. Déjà à l'époque des martyrs on reprochait à ce dernier d'être le res-

1. H. BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, Paris, DDB, 1989, p. 156.

2. BASILE DE CÉSARÉE, *Lettres*, 210.3-5; Budé II, p. 192-196.

ponsable de tous les malheurs de l'Empire romain. Pour comprendre ce phénomène de « bouc émissaire », nous devons penser à la manière dont le christianisme a malheureusement traité le peuple juif pendant de nombreux siècles. À son tour le judaïsme a été considéré comme un élément à la fois marginal et contestataire de la société, et accusé d'être la cause de ses propres crises.

La défaite et le sac de Rome par les barbares étaient ressentis comme des châtements divins et renouvelaient la question : l'Empire n'a-t-il pas eu tort d'abandonner ses dieux et de passer au christianisme ? Le bilan historique de ce dernier n'est-il pas un échec ? Il s'agissait donc pour Augustin de défendre les chrétiens de l'accusation que leur religion avait concouru au désastre de l'Empire. Jérôme lui-même voyait dans le désastre de la ville de Romulus le symbole de la fin d'un empire et d'une civilisation¹.

Pour répondre à ces accusations, Augustin se livre à une réflexion théologique sur l'histoire politique de Rome. « *Le De Civitate Dei* se présente ainsi comme l'exposition d'un parcours qui, prenant son point de départ dans la crise récente de 410, veut conduire le monde romain à relire son histoire politique (comme son histoire culturelle, doctrinale, philosophique), à découvrir la vanité de sa 'théologie civile', à confesser son besoin d'un médiateur entre Dieu et les hommes – médiateur qu'Augustin identifie à la personne du Christ (I-X) ; la cité terrestre va-t-elle s'ouvrir à ce chemin de salut ? »².

Puisque la question est posée au niveau de la *civitas*, non seulement la cité de Rome, mais aussi la *res publica* devenue l'Empire et l'État, Augustin confronte cette cité à « la très glorieuse Cité de Dieu dont la Bible lui révèle les origines, le développement et la fin »³. Réflexion politique et réflexion théologique seront étroitement impliquées l'une dans l'autre, puisque l'histoire politique de Rome est lue avec un présupposé théologique et que réciproquement le langage politique envahit le discours sur la Cité de Dieu. Cela aboutit à la fameuse définition des deux cités :

Deux amours ont fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la Cité céleste.

1. Cf. M. FÉDOU, art. cit. p. 32.

2. *Ibid.*, p. 33.

3. *Ibid.*

L'une se glorifie en elle-même, l'autre dans le Seigneur [...]. L'une, dans ses chefs ou dans les nations qu'elle subjuge, est dominée par la passion de dominer ; dans l'autre, on se rend mutuellement service par charité, les chefs en dirigeant, les sujets en obéissant¹.

C'est Jérusalem et Babylone. À la Cité de Dieu appartiennent tous les bons, à la cité du diable tous les méchants en ce monde et en l'autre. Mais dans cette confrontation, Augustin se garde bien d'identifier de manière immédiate les deux cités aux institutions politiques ou religieuses visibles. Celles-ci symbolisent deux sociétés spirituelles, celles des justes et des impies, qui sont le secret de Dieu. Pendant le cours terrestre de l'histoire, les deux empires ne sont pas séparés, ils se compénètrent ; en particulier, la Cité de Dieu ne doit pas être identifiée avec l'Église visible, pas plus que la cité terrestre ne coïncide avec un État quelconque. Mais Augustin n'oublie pas non plus que ces deux cités spirituelles, si elles ne coïncident pas avec les institutions terrestres, s'opposent néanmoins ici-bas à travers elles. La séparation définitive des deux empires n'aura lieu qu'à la fin des temps au jugement général. À cette lumière l'auteur discerne ce qui s'est passé entre l'Église et l'Empire depuis le Christ.

Augustin élargit alors le champ de sa considération en élaborant une vaste théologie de l'histoire, qui aura une influence immense sur le Moyen Âge et jusqu'à Bossuet. Le parcours est divisé en six âges, reproduisant symboliquement les six jours de la création : d'Adam au déluge ; du déluge à Abraham ; d'Abraham à David ; de David à la déportation de Babylone ; de cette déportation à la naissance du Christ ; du Christ à la fin des temps, qui sera l'avènement d'un septième jour. Par sa mort rédemptrice, le Christ « offre aux cités terrestres de se convertir à la Cité de Dieu »².

Dans cette vaste apologie, Augustin reprend certaines méthodes (la rétorsion de l'accusation) et certains arguments (antériorité des Écritures sur les textes grecs ; accomplissement des prophéties ; explication du culte païen par l'action des démons) qui viennent de Tertullien et même de Justin³. Comme beaucoup de ses prédécesseurs l'évêque d'Hippone structure son œuvre selon deux grandes parties : la réfutation du paganisme (L. I-X) et l'exposé du christia-

1. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIV,28 ; BA 35, p. 465.

2. M. FÉDOU, *art. cit.*, p. 38.

3. Cf. I. BOCHET, *éd. cit.*, p. 15-17.

nisme (XI-XXII). Mais aussi « Augustin ne se préoccupe pas tant de critiquer les païens que de montrer l'accomplissement de leurs aspirations dans la religion chrétienne »¹. Cette entreprise apologétique de grande envergure défend, à partir d'une conjoncture précise, la foi chrétienne en proposant une théologie de l'histoire du salut qui embrasse aussi concrètement l'histoire humaine.

Ces développements de l'apologétique chrétienne aux IV^e et V^e siècle nous conduisent tout naturellement à l'exposé des normes et de la méthodologie de la foi, puisque c'est dans le contexte de ces luttes de défense et de justification que ces dernières ont été élaborées.

II. NORMES ET MÉTHODOLOGIE DE LA DÉMONSTRATION DE LA FOI

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES : D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien*, op. cit. – H. MAROT, « Conciles anténicéens et conciles œcuméniques » dans *Le concile et les conciles*, Chevetogne/Paris, Cerf, 1960 – H.J. SIEBEN, *Die Konzilsidee des Alten Kirche*, Paderborn, Schöningh, 1979. – B. SESBOÛÉ, « La notion de magistère dans l'histoire de l'Église et de la théologie », *L'année canonique*, 31, 1988, p. 55-94. – Y.-M. BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée*, Cerf, 1993.

À travers l'ensemble de ces combats les premiers docteurs de la foi que furent les Pères de l'Église établirent progressivement une méthodologie de la preuve de la foi et de son rapport à l'Écriture. Le discours chrétien s'organise autour de points de repères fondamentaux. Il prend en même temps conscience des instances chargées de sa régulation et de son maintien dans le cadre de la règle de la « foi saine », manière d'exprimer à l'époque l'orthodoxie.

1. LES TROIS PREMIERS SIÈCLES AVANT NICÉE

L'essentiel de ce qui concerne la règle de la foi, la tradition et la succession apostolique, l'établissement du canon des Écritures et la genèse des Symboles a été traité dans le tome I^e de cet ouvrage²

1. *Ibid.*, p. 24-25.

2. Cf. t. I, p. 44-67 et 69-134.

et complété par les données de l'ecclésiologie naissante dans le tome III¹. Il suffira ici de récapituler ces points essentiels selon la visée de l'élaboration du discours chrétien et de ses repères normatifs.

La foi catholique reçue des apôtres

La conviction des premiers Pères jusqu'à Irénée, Tertullien et Origène est la suivante : l'Église vit de la foi et de la doctrine héritées des apôtres. « Cet enseignement s'alimente à trois sources : à la révélation du Christ, aux prédictions des prophètes de l'Ancien Testament, à la prédication apostolique »². Le vocabulaire dominant est alors la « foi » (*pistis*), la « Parole », l'enseignement (*didachè*), la « vérité », la « tradition », ces deux dernières souvent accolées au terme de « règle » (*canon*) : la « règle de vérité » (*regula veritatis*), ou l'« ordre de la tradition » (*ordo traditionis*), expressions chères à Irénée³.

La tradition est en effet un englobant par rapport à l'Écriture : les apôtres ont prêché avant d'écrire et la détermination du canon des livres saints est l'œuvre de la tradition. En ce sens « l'Écriture est subordonnée à la tradition vivante »⁴. Dans un premier temps le rapport à l'événement du Christ se fait par la tradition orale ; dans un second temps les écrits apostoliques prennent la valeur de nouvelles Écritures. La vraie tradition et le compte intégral des Écritures peuvent être trouvés dans les Églises fondées par les Apôtres. La concrétisation majeure de la règle de foi traditionnelle est le Credo, dont les formules d'abord en pleine gestation fonctionnent ensuite rapidement comme des repères fondamentaux.

Irénée est le premier à avoir posé clairement cette méthodologie théologique articulant le rapport entre la tradition et l'Écriture⁵. Mais, homme de tradition lui-même, il formalise une pratique en genèse. Il sera suivi par Tertullien et cette doctrine fera jurisprudence dans l'Église. Dans le premier traité systématique de théologie chrétienne, le *Traité des principes*, Origène s'inscrit dans la

1. Cf. t. III, p. 362-372.

2. D. VAN DEN EYNDE, *op. cit.*, p. 101.

3. IRÉNÉE, *CH* I,9,4 ; 22,1 ; II,27,1 ; 28,1 ; III,2,1 ; 11,1 ; 12,6 ; 15,1 ; IV,45,4.

4. D. VAN DEN EYNDE, *op. cit.*, p. 315.

5. Cf. *supra* p. 31.

même méthodologie. Il se réfère d'entrée de jeu dans sa préface à la règle de foi trinitaire. Il fait également appel à « la prédication ecclésiastique transmise à partir des apôtres par ordre de succession et conservée dans les Églises jusqu'à présent » et affirme que « seule doit être crue la vérité qui n'est pas en désaccord avec la tradition ecclésiastique et apostolique »¹. Cette règle de foi, portée par la tradition et fondée dans l'Écriture, récapitule l'enseignement apostolique. C'est sur ce fondement qu'il se livrera aux commentaires et à la recherche nécessaires pour éclairer un certain nombre de points laissés par les apôtres à l'investigation des futurs amis de la sagesse.

Ce qui domine à cette époque, c'est l'autorité du contenu de la foi, la règle de la foi, c'est-à-dire la « règle qu'est la foi » (génitif subjectif) – comme dira Y. Congar –, et non le principe formel d'autorité qui dit la règle pour la foi (génitif objectif). L'idée de soumission à la tradition de la foi est première par rapport à celle de l'autorité ecclésiale. Le poids de l'Écriture et de la tradition est plus lourd que celui d'un « magistère » encore très discret.

La régulation épiscopale

La seconde conviction des Pères anténicéens est qu'il y a dans l'Église des hommes chargés de la fonction officielle de l'enseignement. Ces hommes, les évêques, tirent leur autorité du fait qu'ils appartiennent à une succession légitime remontant à ceux à qui les apôtres ont confié les Églises. Leur succession est une garantie de l'authenticité de la tradition reçue et enseignée. Cette conviction remonte à Clément de Rome ; elle sera l'objet de la vérification d'un Hégésippe et sera mise en théologie par Irénée et Tertullien. De son côté, Ignace d'Antioche attribuait déjà à l'évêque le soin de veiller à l'unité et à l'authenticité de la foi.

L'autorité épiscopale se concrétisera dans la conception de la chaire épiscopale, ou *cathedra*, considérée aussi comme la garantie de la règle de la vérité et de l'ordre de la tradition. L'Église cathédrale est celle où l'évêque a son siège et enseigne. « La *cathedra*, commente Y. Congar, c'est la fonction épiscopale, c'est sa continuité, c'est la succession, c'est la *doctrina*. [...] *Cathedra* est

1. ORIGÈNE, *Traité des principes*, Préface 2 ; SC 252, p. 79.

le terme qui répondrait à ce que nous appelons 'magistère' »¹. Cette conception de la *cathedra* sera mise en valeur par Cyprien². Mais pour l'évêque de Carthage, l'épiscopat est une réalité solidaire et une, donc collégiale, dans la communion avec la chaire de Pierre (*Petri cathedra*), Église principale³.

À cette époque la responsabilité de la transmission de la foi, de son enseignement et de sa régulation est donc l'affaire des évêques. Mais ceux-ci sont toujours considérés dans l'unité qu'ils forment avec leur peuple pour constituer une Église : l'Église, c'est le peuple entourant son évêque. Il n'est donc pas étonnant qu'un grand nombre des documents que nous héritons de ces temps émanent d'évêques. Ceci n'enlève rien au rôle important que prennent les « docteurs », tels un Tertullien en Occident et un Origène en Orient, dans l'élaboration de la connaissance (*gnôsis*) de la foi. Il existe également des « écoles » catéchétiques et théologiques, par exemple celle de Justin à Rome ou celle d'Alexandrie où s'illustrèrent Clément et Origène.

De la collégialité épiscopale aux synodes locaux

Bien avant que Cyprien ne formalise la solidarité collégiale qui unit les évêques, l'expérience avait montré que chaque évêque ne pouvait exercer seul sa double mission d'enseignement et de régulation de la foi. Aussi une vie synodale s'est-elle vite développée dans l'Église avec la réunion de conciles (ou synodes) régionaux ou locaux. Ceux-ci apparaissent dès la fin du II^e siècle et deviennent en divers endroits réguliers. Ils ont pour but de maintenir la communion entre les Églises, chaque fois qu'un problème – doctrinal ou disciplinaire – se pose. La réunion des conciles locaux et régionaux induit déjà la loi de l'unanimité des décisions prises et la pratique d'envoyer des *Lettres synodales* aux évêques de la région qui

1. Y. CONGAR, « Bref historique des formes du 'magistère' et de ses relations avec les docteurs », *RSPT* 60, (1976), p. 100-101.

2. Le terme de *cathedra* est déjà présent chez HERMAS, *Le Pasteur*, 2,2 ; 4,3 ; 18,3 ; 19,2,4 ; 43,1 (numérotation R. JOLY dans SC 53). Mais des études plus récentes estiment que le terme ne renvoie pas encore chez cet auteur à une fonction épiscopale avec succession. Cf. A. BRENT, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century*, Leiden, Brill 1995.

3. Cf. t. III, p. 378-380.

avaient été absents, afin qu'ils souscrivent à ces décisions¹. Parfois, ces lettres synodales seront envoyées au-delà de la région, dans une visée d'œcuménicité². L'autorité de ces premiers conciles était largement reçue, au point que non seulement les évêques se sentaient liés par leurs décisions, mais qu'un nouveau synode n'osait point les changer. «Dès la fin du II^e siècle, l'évêque de Rome avait été un partenaire de la vie synodale de l'Église. Il est lui-même l'instigateur de la convocation de plusieurs synodes régionaux»³.

C'est au cœur de ces relations de communion entre Églises que l'Église de Rome joue le rôle propre de celle «qui préside à la charité» et qui «instruit les autres» (Ignace d'Antioche⁴). Clément était intervenu dans les conflits de Corinthe. Irénée reconnaît la prééminence de Rome, parce qu'elle est fondée sur Pierre et Paul⁵. Concrètement, cette Église intervient en cas d'urgence, de nécessité ou d'appel. C'est ainsi qu'est née dans l'Église l'activité conciliaire. Son importance montre que la réunion du premier concile œcuménique à Nicée en 325 sera une nouveauté moins radicale qu'on a pu le penser. Elle s'inscrit dans une tradition synodale déjà forte, qui a déjà porté des décisions proprement doctrinales.

2. LOGIQUE ET MÉTHODE DU DISCOURS DE LA FOI AU IV^e SIÈCLE EN ORIENT

Au IV^e siècle le discours de la foi s'organise. Il s'agit désormais de confirmer les grandes affirmations doctrinales du christianisme devant une double contestation, l'une venant d'une lecture erronée des Écritures et l'autre d'une réflexion rationnelle qui interprète les points les plus difficiles des affirmations chrétiennes (Trinité et christologie) à la lumière immédiate des catégories de la raison culturelle. Le discours reste polémique et vise les hérétiques. Mais son centre de gravité se déplace. Il ne s'agit plus seulement de mon-

1. Cette vue des choses, inspirée du témoignage d'EUSÈBE DE CÉSARÉE, est remise en cause par A. BRENT, *op. cit.*

2. Cf. H. MAROT, «Conciles anténicéens et conciles œcuméniques», *art. cit.*, p. 39-41 ; H. SIEBEN, *op. cit.*

3. GROUPE DES DOMBES, *Le ministère de communion dans l'Église universelle*, Paris, Centurion, 1986, n° 21.

4. *Aux Romains*, Adresse et 3,1 ; SC 10 ter, p. 125 et 129.

5. Cf. t. III, p. 370-372.

trer l'erreur, mais surtout de démontrer la cohérence et la rationalité de la foi. Ce déplacement, nous l'avons vu, amène l'exposé de la foi à trouver ses marques à partir du débat avec les hérésies¹.

Si on opère une « réduction » logique à partir de la diversité des compositions littéraires, l'épuration de la démarche doctrinale suivie par les Pères peut être ramenée à un certain nombre de pas principaux qui en constituent la structure de base. Ces différents pas seront décrits ici à partir des dossiers privilégiés que constituent les débats trinitaires menés par Athanase d'Alexandrie et Basile de Césarée. Une étude des débats christologiques du V^e siècle donnerait des résultats comparables.

Le point de départ et l'occasion : la contestation de la foi dans l'Église présente

La foi chrétienne est sans cesse soumise à réflexion. Le Credo ne peut être l'objet d'une répétition mécanique : pour être transmis en vérité, il doit être commenté et interprété. D'ailleurs, il est qualitativement une référence orale et vivante. Il s'est développé dans le temps, il comporte des variantes entre les Églises, il peut recevoir des additions qui le précisent au regard de points contestés. C'est pourquoi le recours appuyé à une formule très ancienne peut être une manière de dissimuler l'interprétation qu'un partenaire en donne dans les débats nouveaux.

Toujours en effet la foi doit répondre à de multiples questions jaillies des difficultés engendrées soit par une lecture des Écritures qui se veut cohérente, soit par la confrontation entre les affirmations de la foi et les conclusions les plus communes de la pensée philosophique. Des problèmes d'interprétation doivent être gérés chaque fois qu'il s'agit de traduire dans des catégories nouvelles les points cardinaux de la profession de foi. On parlerait aujourd'hui d'un problème d'« inculturation ». La confrontation des affirmations bibliques avec les catégories philosophiques du monde grec provoque un choc. Par exemple, comment doit-on comprendre l'Écriture quand elle nous parle du Christ comme « Fils de Dieu » ? De fait, des commentaires du Credo et des formules nouvelles surgis-

1. Cette connexion montre la solidarité originelle entre ce qui deviendra théologie fondamentale et théologie dogmatique.

sent. Le sens ancien donné à des formules vénérables se trouve contesté. Des conséquences sont tirées qui apparaissent contradictoires. Le conflit entre évêques et entre théologiens (les premiers étant le plus souvent aussi les seconds) devient vite une crise ecclésiale. Bref, un débat s'engage dans un domaine non encore balisé, qui met en cause l'unanimité des Églises.

Un écart est en train de se creuser entre les diverses interprétations de la foi, écart qui est ressenti comme créant une distance entre la foi de toujours et la foi d'aujourd'hui, telle qu'elle est glorieuse dans des propositions apparemment nouvelles et des catégories étrangères à son origine. Un discernement s'impose qui doit permettre de vérifier où se trouve la fidélité authentique à la foi reçue des apôtres et où se situe la « nouveauté » au sens que les anciens donnaient à ce mot pour dire l'hérésie.

C'est dans une telle conjoncture et avec cette motivation que les Pères de l'Église prennent la plume, à titre personnel d'abord, mais en mettant leur réflexion au service d'un discernement ecclésial qui avec le temps prendra la forme conciliaire. Ce discernement est d'abord théologique, puisqu'il met en œuvre les ressources et les visées personnelles d'un homme. Mais il ouvre à un acte « dogmatique » (au sens moderne de ce terme), car la crise ecclésiale traversée donnera lieu à une décision solennelle qui entend actualiser dans l'Église présente la foi des apôtres.

Premier temps : la confession ecclésiale de la foi reçue de la tradition baptismale

Le premier moment de la démarche des Pères consiste à remonter expressément de la foi contestée d'aujourd'hui à la foi d'hier, c'est-à-dire à la foi ecclésiale telle qu'ils l'ont reçue de la tradition baptismale. Cette foi sera la pierre de touche du discernement à engager. Elle trouve son expression privilégiée et sa référence première dans la confession de foi qui a été au cœur de la catéchèse baptismale et a été prononcée lors du baptême et donc de la naissance à la vie chrétienne. Confession et baptême vont de pair et sont reçus inséparablement de la tradition ecclésiale : « Foi et baptême, dira Basile, deux modes du salut, sont liés l'un à l'autre et indivisibles »¹. Le baptême est appelé une « tradition » de la foi ecclé-

1. BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit* XII,28; SC 17 bis p. 347.

siale et « catholique ». C'est la foi des Église d'Alexandrie et de Césarée, qui échangent leurs confessions, substantiellement identiques quant au contenu, malgré leurs variantes littéraires. C'est cette foi qui permet de se dire chrétien, c'est-à-dire de se relier directement au Christ, alors que les hérétiques portent généralement le nom de leur fondateur.

C'est pourquoi Alexandre d'Alexandrie interroge aussitôt Arius sur sa profession de foi¹. Après avoir recensé les négations du même Arius, Athanase lui oppose la profession de la vraie foi, mettant ainsi la lumière sur le candélabre pour chasser les ténèbres², avant même d'entrer dans la contestation présente. La confession de foi tient en effet de son propre poids, parce qu'elle a valeur de confession officielle et traditionnelle de l'Église. À l'égard d'Eunome, Basile ne procédera pas autrement. La première phrase de son livre commence ainsi : « Si tous ceux sur lesquels le nom de notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ a été invoqué voulaient bien ne rien tenter contre la vérité de l'Évangile, mais se contenter de la tradition des apôtres et de la simplicité de la foi, ... »³. Avant toute argumentation sur le fond, il revendique la confession de foi ecclésiale venue de la tradition⁴, contre l'abus que son adversaire en fait. Au moment de défendre la pleine divinité du Fils, il fait ainsi appel à la foi baptismale dans un texte où l'on sent poindre l'émotion du croyant :

Il y a sans doute bien des points qui séparent le christianisme de l'erreur des Grecs et de l'ignorance des Juifs, mais pour ma part, j'estime qu'il n'existe pas de doctrine plus importante dans l'Évangile de notre salut que la foi au Père et au Fils. Que Dieu soit créateur et artisan, en effet, ceux qui ont fait schisme pour n'importe quelle erreur en conviennent aussi. Mais celui qui enseigne que Père est un faux nom et que Fils ne vaut que dans la mesure où il s'agit d'une pure appellation, et qui ne voit aucune différence à confesser un Père ou un créateur et à dire Fils ou créature, où le rangerons-nous ? Dans quel parti le compterons-nous ? Parmi les Juifs ou du côté des Grecs ? Car il ne se fera pas admettre parmi les chrétiens celui qui renie la puissance de la religion et ce qui fait la caractéristique de notre adoration. En effet, nous n'avons pas cru en un Artisan et en une

1. Cf. B. SESBOÛÉ, B. MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un Fils ?*, Paris, Cerf, 1993, p. 33-35.

2. ATHANASE, *Contre les Ariens*, I,8-9 ; PG 26, 25-32.

3. BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome*, I,1 ; SC 299, p. 141.

4. *Ibid.*, I,4 ; p. 163-171.

créature, mais par la grâce du baptême nous avons été marqués du sceau du Père et du Fils¹.

De même, la référence première de Basile dans le traité *Sur le Saint-Esprit* est le contenu de foi inclus dans la doxologie qu'il a employée en s'adressant « à Dieu le Père, avec le Fils, avec le Saint-Esprit »². Car il y a pour lui une stricte corrélation entre la règle de la foi et la règle de la louange et de l'adoration : « Nous croyons comme nous sommes baptisés et nous glorifions comme nous croyons »³. Cette solidarité des points de vue intériorise la doxologie dans l'exposé doctrinal par l'usage d'un langage spirituel : d'un côté il y a la « foi saine », la vraie « religion » (*eusebeia*) ; de l'autre il y a les « blasphèmes » et les « impiétés » des « prévaricateurs » et des « renégats »⁴. Dans ce même ouvrage, Basile exprime de manière solennelle la référence à la règle de foi reçue dans le baptême :

Comment sommes-nous chrétiens ? Par la foi, tout le monde le dira. Mais de quelle manière sommes-nous sauvés ? Parce que nous sommes renés d'en-haut, évidemment, par la grâce du baptême. [...] Après avoir acquis la science de ce salut effectué par le Père et le Fils et le Saint-Esprit, nous irions lâcher « la forme de l'enseignement » reçu ? Certes, il y aurait lieu de grandement gémir si par hasard nous nous trouvions maintenant plus éloignés de notre salut qu'au moment où nous avons cru, si nous renions maintenant ce que nous avons reçu alors. C'est un égal dommage ou de partir sans baptême, ou d'en avoir reçu un qui manque d'un seul point de la tradition. Quant à la profession de foi que nous avons déposée lors de notre première entrée, lorsque, nous écartant des idoles, nous sommes venus au Dieu vivant, celui qui ne la garde pas en toute occasion et ne s'y attache point durant toute sa vie comme à une solide sauvegarde, celui-là se rend étranger des promesses de Dieu en contredisant l'écrit signé de sa propre main, qu'il a remis en confession de la foi. Car si le baptême est pour moi principe de vie et si le premier des jours est celui de la régénération, il est clair que la parole la plus précieuse sera aussi celle-là qui fut prononcée quand j'ai reçu la grâce de l'adoption filiale »⁵.

Cette référence originelle est communément acceptée par les partisans en débat. L'heure n'est plus où, comme au temps d'Iré-

1. *Ibid.*, II,22 ; SC 305, p. 89-91.

2. BASILE, *Sur le Saint-Esprit*, I,3 ; SC 17 bis, p. 257.

3. BASILE, *Lettres* 159,2 ; Budé, II, p. 86.

4. BASILE, *Sur le Saint-Esprit* XI,27 ; SC 17 bis, p. 341.

5. *Ibid.* X,26 ; p. 337.

née, il fallait justifier l'origine de la tradition. L'opuscule d'Eunome commence lui aussi par la référence à la « profession de foi la plus simple »¹. C'est ainsi qu'avant Éphèse la discussion entre Cyrille et Nestorius tournera autour de la juste interprétation de la foi de Nicée, dont l'un et l'autre font la pierre de touche de l'orthodoxie.

Ce point de départ est aussi un point de retour périodique, comme une sorte de respiration entre deux argumentations. Athanase aime à redire : telle est la foi catholique, telle est la note distinctive de la foi au Christ², telle est la foi annoncée depuis l'origine par les apôtres gardée depuis l'origine dans l'Église catholique³.

Ainsi la foi traditionnelle est-elle au fondement. Elle est règle, « norme » infrangible qui va envelopper de son authenticité les développements qui suivront. Elle a son unité et sa cohérence déjà éprouvée par les querelles antérieures ; elle connaît ses lignes de force et ses axes majeurs ; elle se sait totalité indéchirable. Elle est esprit, car elle est vécue dans l'Esprit qui la souffle à chaque cœur et la garde dans toute l'Église. En chaque chrétien elle se monnaie en un « sens de la foi » qui le rend sensible à toute affirmation qui la blesse de près ou de loin.

Deuxième temps : l'appel aux Écritures

C'est ici que s'insère logiquement le recours à l'Écriture. Même si l'argumentation scripturaire ne fait pas immédiatement suite sur le plan littéraire à des considérations correspondant au moment précédent, ce dernier est présumé et détermine l'attitude du docteur qui ouvre l'Écriture pour justifier par elle le point de foi mis en cause et le libérer des contestations hérétiques. Il ne s'agit plus de commenter l'Écriture ni d'en dégager les divers sens comme pouvait le faire Origène. Cette exégèse est proprement « dogmatique », c'est-à-dire qu'elle apporte sa confirmation à la règle de la foi. Pour la même raison, l'Écriture sera lue à l'intérieur de la tradition gardée par l'Église, c'est-à-dire le milieu d'interprétation qui fait suite à la transmission originelle de l'Écriture. Athanase parle

1. EUNOME, *Apologie*, 5-6 ; SC 305, p. 241-245.

2. ATHANASE, *Lettres à Sérapion*, II,7-8, III,7 ; SC 15, p. 156-160, et 172-173.

3. *Ibid.* I,28 ; p. 133.

d'une interprétation « ecclésiastique » de l'Écriture¹. On trouve ici à l'œuvre la règle de foi et les principes doctrinaux qui en sont tirés, non plus comme des pôles de référence et de réflexion proclamés, mais spontanément utilisés, comme une forme qui anime une matière. Sans règle de foi, en effet, on peut faire tout dire aux Écritures. Cette règle, exprimée dans les Credo, sera donc l'axe majeur autour duquel se feront les regroupements de textes scripturaires. Pour Athanase, le diable, auteur de toute hérésie, celui qui vient semer toujours la zizanie dans le bon grain, sait très bien citer l'Écriture pour justifier ses fins. Il l'a montré lors de la tentation d'Ève à l'origine des temps et du Seigneur dans l'Évangile².

La preuve de la foi par les Écritures mettra en œuvre une méthode de lecture et d'argumentation :

1. À la lumière de la règle de foi le recours à l'Écriture se fait selon le principe de la *totalité*. La foi ne choisit pas dans l'Écriture et, de même qu'elle la revendique tout entière comme son bien propre, elle l'utilise et la fait servir tout entière à sa propre preuve. La lecture qu'elle en donne est constante, celle d'aujourd'hui s'appuyant sur celle du passé, mais la développant et l'approfondissant, à l'intérieur d'une unanimité. La tradition des Pères tire sa valeur de ce qu'elle s'enracine à son tour dans l'Écriture³. De même, la démarche scripturaire recherche l'unanimité des textes, il ne lui suffit pas de s'appuyer sur la majorité d'entre eux : elle ne peut admettre que l'on en fasse valoir un seul contre ses affirmations. Tant que des antinomies subsistent, il lui faut travailler à manifester qu'il n'y a rien d'irréductible entre les textes de l'Écriture. Mieux vaut alors que l'auteur avoue son incapacité à répondre que de céder⁴.

Ceci explique un souci fréquent de grouper les textes et de les citer comme un défilé interminable de témoins, et réciproquement d'argumenter sans relâche au sujet des textes invoqués par les hérétiques, afin de montrer que l'usage qui en est fait est erroné. Parfois, il suffit de citer les textes des Écritures dans le bon ordre pour

1. ATHANASE, *Contre les Ariens*, I,44 ; PG 26, 102 c.

2. *Ibid.*, I,8 ; 25-28.

3. BASILE, *Sur le Saint-Esprit*, VII,16 ; SC 17 bis, p. 301.

4. BASILE, *Contre Eunome*, III,6 ; SC 305, p. 169, où l'auteur avoue son ignorance sur l'origine du Saint-Esprit, afin de ne pas tomber dans les dilemmes de son adversaire.

illustrer abondamment une doctrine. Ceux-ci sont suffisamment parlants par eux-mêmes ; il se complètent et s'organisent spontanément en faisceau pour faire jaillir la lumière demandée. Un bref commentaire, pas toujours nécessaire, achèvera la preuve¹.

2. Mais le plus souvent l'usage de l'Écriture se fait argumentation articulée. Certains textes ne se comprennent pas d'emblée ou ne se suffisent pas à eux-mêmes. Pour en faire jaillir le sens selon la foi, l'auteur chrétien doit les insérer dans une argumentation ordonnée. Celle-ci peut prendre plusieurs visages. Le cas le plus simple est le rapprochement de deux textes dont la lettre de chacun serait incapable de rien prouver. Mais, une fois mis en présence, ils se complètent merveilleusement. La substitution ou la correspondance des membres de phrases ou des termes équivalents entre l'un et l'autre permet de les faire communiquer et d'élaborer une conclusion ferme. Par exemple, les qualificatifs donnés à l'Esprit par l'Écriture sont aussi donnés au Père et au Fils. Ainsi l'inventaire des « noms » dans l'Écriture permet de justifier l'affirmation que l'Esprit, don de Dieu, est Dieu lui-même. Le rassemblement de ces témoignages montre que l'Esprit appartient à la Trinité.

3. Ce souci de la totalité n'a donc pas simple valeur quantitative : à travers l'accumulation des textes l'auteur chrétien ne cherche pas seulement la répétition d'une formule chère ; il est en quête de la cohérence du langage des Écritures. Il veut en montrer le consensus harmonieux (*symphônôs*²). À travers la multiple variété des expressions, il veut discerner celles qui renvoient à une loi du langage et celles qui ne le font pas. Quand les Tropiques Égyptiens³ soutiennent que l'Esprit est créé en argumentant à partir de Am 4,13 parlant de « celui qui crée le souffle (*pneuma*) », Athanase discerne une loi dans le langage de l'Écriture, qui permet de voir s'il s'agit du vent ou de l'Esprit Saint. Dans le premier cas, le terme de *pneuma* est employé à nu et même sans article, dans le second cas il y a toujours une détermination ou une qualification : « Esprit Saint », « Esprit de vérité », etc.⁴. À propos de la formule de 1 Co 8,6, qui attribue au Père le « de qui » et au Fils le « par qui », Basile

1. Cf. ATHANASE, *Contre les Ariens*, I,11-12 ; PG 26, 33-38.

2. ATHANASE, *Lettres à Sérapion*, I,32 ; SC 15, p. 142.

3. Cf. t. I, p. 264.

4. ATHANASE, *Lettres à Sérapion*, I,3-4 ; SC 15, p. 82-85.

affirme : « Ce n'est point là langage de quelqu'un qui légifère, mais de qui distingue soigneusement les hypostases »¹. Mais, comme ses adversaires posent, à la suite d'Aèce, un principe de lecture qui conclut d'une donnée linguistique à un donnée ontologique : « 'Les êtres de nature dissemblable, on en parle de façon dissemblable' et, inversement, 'les êtres dont on parle de façon dissemblable sont de nature dissemblable' »², il retournera alors le principe invoqué : bien loin que l'Écriture réserve une particule différente à chaque personne divine : le *de qui*, pour le Père, le *par qui* pour le Fils et le *en qui* pour le Saint-Esprit, ce qui illustrerait la thèse adverse, elle emploie ces trois particules pour chacune des trois personnes. Au terme d'un long rassemblement de textes scripturaires, Basile est donc habilité à conclure que ce qui se dit de manière semblable à une nature semblable³.

La preuve qui fait appel à la loi du langage se confirme par la contre épreuve : de même que l'Écriture parle toujours du Fils en langage d'éternité, elle parle aussi toujours des créatures en langage de temps⁴.

Respecter la loi du langage enfin, c'est comprendre les expressions symboliques pour ce qu'elles sont et non de manière matérielle : la session du Fils à la droite du Père a la valeur d'une intronisation glorieuse qui le reconnaît pour l'égal du Père et non la concession d'une dignité d'un ordre inférieur ou celle de l'« esca-beau » prévu pour ses ennemis⁵.

4. Ainsi, de regroupements en regroupements d'Écriture, l'auteur chrétien essaie de retrouver les grands axes de l'économie du salut. C'est dans ce cadre qu'il mettra aussi en œuvre des principes doctrinaux élaborés à la rencontre des témoignages de l'Écriture et des affirmations des formules de foi⁶. Par exemple la formule johan-

1. BASILE, *Sur le Saint-Esprit*, V,7 ; SC 17 bis, p. 273.

2. *Ibid.* II,4 ; p. 261.

3. *Ibid.*, ch. II-V ; p. 261-285 ; cf. t. I, p. 263.

4. ATHANASE, *Contre les ariens*, I,13 ; PG 37-40.

5. BASILE, *Sur le Saint-Esprit*, VI,15 ; SC 17 bis, p. 291-295. – L'attention portée au langage des Écritures par ATHANASE et BASILE ne les empêche nullement de donner la priorité aux réalités affirmées sur les mots qui leur sont ordonnés. Cela leur permet de relativiser l'emploi de certains termes, déjà dans l'Écriture et plus encore dans le langage dogmatique.

6. Cf. l'ensemble des arguments sotériologiques exposés dans le t. I, p. 342-350.

nique : « Qui me voit voit le Père » (Jn 14,9) constitue un principe d'exégèse permettant de regrouper autour de lui d'autres textes exprimant le rapport du Fils au Père¹.

Troisième temps : raisonnement et élaboration du langage

Le retour à la confession traditionnelle de la foi éclairée par une relecture des Écritures sur le point mis en cause est toujours nécessaire mais de moins en moins suffisant. Il pouvait suffire quand la contestation était purement scripturaire ; il ne le peut plus dès que les catégories de la raison hellénique interviennent dans l'expression de la foi. En effet, par hypothèse, l'argumentation mise en œuvre garde le langage des Écritures et des Credo originels dont les expressions sont pratiquement tirées des Écritures. Or le nerf de la contestation porte désormais sur la manière dont ces expressions doivent être transcrites ou traduites dans le nouveau langage culturel qui est devenu celui de l'expansion de la foi chrétienne.

Il faut désormais faire appel à la raison et argumenter en raison. Comme dans tout dialogue apologétique, c'est le partenaire qui détermine le terrain où le débat sera porté. Au moment de franchir ce seuil, l'auteur chrétien du IV^e siècle est pris d'un certain vertige. En effet, par tradition comme par conviction, il n'arrête pas de polémiquer contre l'usage de la « sagesse du dehors » ou de « ceux du dehors »². Il lui est de bon ton d'accuser la philosophie d'être une source d'erreurs, sinon de mensonges, et de se moquer de sa prétendue « technologie »³. De plus, ce sont les hérétiques qui se sont emparés de cette technique et la retournent contre la foi. Bref, le Père de l'Église est dans la situation délicate de devoir s'engager dans la dialectique philosophique de son temps, tout en protestant qu'il n'en fait rien. Plus il le fait, plus sans doute il éprouve le besoin de se justifier en disant qu'il ne le fait pas. Mais avec le

1. ATHANASE, *Contre les Ariens* I,12 ; PG 26, 35 c.

2. BASILE, *Sur le Saint-Esprit*, III,5 ; SC 17 bis, p. 265.

3. *Ibid.* VI,13 ; p. 289. – Cf. J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Age*, T. III, Étude VI : « Un aspect de l'opposition entre hellénisme et christianisme. L'attitude vis-à-vis de la dialectique dans les débats trinitaires », Gembloux, Ducolot, 1948, p. 245-310.

temps il reconnaîtra que le débat théologique requiert d'autres armes que la simple confession de foi¹.

Athanase s'était déjà engagé dans cette voie, par exemple dans le débat sur le temps et l'éternité à propos de la génération du Fils², ou pour justifier l'emploi du *consubstantiel* par le concile de Nicée. Beaucoup plus décisive est l'attitude de Basile devant la construction dialectique de fer que lui oppose le champion de la deuxième génération arienne, Eunome de Cyzique³. La répétition des affirmations traditionnelles serait ici inopérante. La défense de la foi ne peut rester en deçà du niveau rationnel de la contestation élaborée par son adversaire. Il lui faut donc construire à son tour un discours rationnel étroitement conditionné par la pensée de celui qu'il réfute pas à pas.

Au sens strict du terme Basile doit « rendre des comptes » (*tas euthunas hupekhein*) sur la foi, c'est-à-dire en « rendre compte » (*ton logon parekhesthai*)⁴ au regard de la pensée philosophique. Nous ne sommes pas loin du *reddere rationem* d'Augustin. Cette double contrainte de la foi et de la raison porte en avant sa réflexion : tout son problème est de proposer le mystère trinitaire confessé depuis les origines dans le cadre d'une élaboration conceptuelle cohérente, ce qui suppose une prise de position sur les catégories de l'être et la structure du langage. Son discours prendra donc un tour spéculatif et métaphysique, jusque là encore inconnu dans les textes chrétiens. Tout est commandé par le souci de conférer aux catégories de la raison l'aptitude à exprimer sans contradiction la cohérence du mystère trinitaire⁵. Mais ce que Basile emprunte à la sagesse philosophique est de l'ordre de la dialectique et de la logique, de certains concepts aussi, de manière d'ailleurs

1. Cf. BASILE, *Prologue VIII sur la foi*, 2 ; PG 31, 679 b-c, répondant à des moines inquiets de le voir utiliser un vocabulaire étranger à l'Écriture : « De même que le combattant et l'agriculteur ne prennent pas en mains les mêmes instruments [...], de même celui qui exhorte à la saine doctrine et celui qui réfute les contradicteurs n'emploient pas le même type de discours. [...] Autre est la simplicité de ceux qui confessent la religion dans la paix, et autres les sueurs de ceux qui s'opposent aux contradictions de la fausse connaissance ».

2. ATHANASE, *Contre les Ariens*, I, 11-13 ; PG 26, 33-40.

3. Cf. t. I, p. 262-263 et 283-285.

4. BASILE, *Sur le Saint-Esprit*, XXV, 59 ; SC 17 bis p. 461. Cf. les réflexions de B. PRUCHE, *ibid.*, p. 167-168.

5. Cf. le contenu de cette argumentation, t. I, p. 285-290.

éclectique : il se garde bien de s'affilier à une pensée philosophique précise.

Quatrième temps : émergence de l'appel aux monuments de la tradition

L'appel à la tradition prend aussi progressivement une forme nouvelle. Sa forme classique informe depuis le début le mouvement doctrinal ici exposé et repose sur la conviction vitale que le message de la foi baptismale vient du Seigneur par les apôtres et a été gardé authentiquement par la tradition ecclésiale dans les Églises qu'ils ont fondées¹. Mais avec le temps les auteurs chrétiens sont conscients que la doctrine qu'ils exposent a déjà pour elle le témoignage explicite de leurs prédécesseurs. D'où le souci de constituer des chaînes de témoignages non plus seulement à partir des Écritures, mais aussi à partir des Pères. Cette seconde forme de l'argument de tradition, destiné à un grand avenir, consiste donc à présenter les « monuments de la tradition ». Ces témoignages viennent après l'essentiel de la démonstration fondée sur la confirmation mutuelle que se donnent la confession de foi et les Écritures, après également les premiers efforts d'élaboration rationnelle.

Le premier exemple où la chose est présentée de manière systématique est le traité *Sur le Saint-Esprit* de Basile de Césarée. L'avant dernier chapitre de son livre « donne la liste des hommes illustres dans l'Église » qui ont employé la doxologie où l'Esprit est compté avec le Père et le Fils. Basile a la fierté de produire comme au tribunal une « foule de témoins » : Irénée, Clément de Rome, Denys de Rome et Denys d'Alexandrie, Origène, Jules l'Africain, le martyr Athénogène, Grégoire le Thaumaturge, Firmilien de Césarée, Mélèce, jusqu'à Dianée, l'évêque qui l'a baptisé et fait de lui le destinataire actuel de cette tradition. Appuyé sur cette nuée de témoins, Basile ne saurait être traité de « novateur »². Cyrille d'Alexandrie fera de même, en constituant un dossier patristique montrant que le titre de « Mère de Dieu » (*theotokos*) donné à la Vierge Marie n'est pas une nouveauté, mais a pour lui l'usage d'un certain nombre de ses prédécesseurs³. Théodoret constituera lui

1. Cf. ATHANASE, *Lettres à Sérapion* I,28 ; SC 15, p. 133.

2. BASILE, *Sur le Saint-Esprit*, XXIX,71-75 ; SC 17 bis, p. 501-519.

3. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Sur la foi droite. Aux princesses*, PG 76, 1209 d-1217.

aussi des dossiers patristiques, pour justifier ses positions doctrinales. L'habitude prise se maintiendra jusque dans l'enseignement courant de la théologie.

Temps conclusif: la décision conciliaire

En évoquant le rôle du concile œcuménique au terme de cette démarche, nous sortons de la trame littéraire des traités patristiques pris en eux-mêmes. Cependant, nous ne sortons pas de leur logique. Car les œuvres envisagées ont un impact ecclésial et ont un lien précis avec les conciles.

Le concile intervient au terme – au moins provisoire – d'un débat, pour exercer l'autorité régulatrice du corps épiscopal. Il entend clôturer le conflit par une décision qui intervient au croisement de la foi traditionnelle et de la contestation nouvelle qui s'est élevée. C'est pourquoi il revient à la confession de foi où le discours avait trouvé son fondement. Mais il « actualise » celle-ci en la dotant d'expressions neuves, au besoin tirées du langage philosophique, afin de lever toute ambiguïté dans l'interprétation actuelle de la confession ancienne. Les conciles trinitaires et christologiques ont tous tourné autour du Symbole de foi : c'est l'ajoute du *consubstantiel* au Symbole de Nicée ; c'est l'élaboration de la séquence sur le Saint-Esprit et l'Église à l'occasion du concile de Constantinople I ; ce sera la confirmation à Éphèse de la lecture cyrillienne de Nicée. Ce sera à Chalcedoine l'élaboration d'une formule christologique qui prend la forme d'un second article du Credo considérablement allongé et précisé. Dans tous les cas, il y a une inclusion qui va du Credo au Credo.

Cependant, le processus n'est jamais définitivement clos. Le concile engendre à son tour de nouveaux débats, qui s'enracinent dans ce qui est insuffisamment mûr ou équilibré dans sa définition. Les écrits d'Athanase contre les Ariens se situent ainsi après Nicée, dans la longue bataille doctrinale que le concile va susciter. Ces débats trouveront leur achèvement à Constantinople I, après la mort d'Athanase et de Basile, dans un nouveau Symbole qui enregistre leur travail et quant au Fils et quant au Saint-Esprit. À partir de Nicée les grands traités patristiques se situent à la fois après et avant un concile. C'est ainsi qu'a fonctionné pendant plusieurs siècles l'élaboration de plus en plus rationnelle du discours chrétien,

scandée par l'intervention périodique des conciles œcuméniques exerçant leur autorité régulatrice au nom de la tradition des apôtres.

3. AUGUSTIN ET LES LATINS : DES AUTORITÉS AUX RAISONS

Un nouveau questionnement culturel de la raison

Avec Augustin pointe une nouvelle requête de la raison croyante. Au début de son grand ouvrage sur *La Trinité*, l'évêque d'Hippone fait état de trois types de contestation dont chacune est le résultat « d'un attachement inconsidéré et dérégulé à la raison [qui] induit en erreur »¹. Or ces contradicteurs « raisonneurs » osent se dire déçus par les réponses que la foi chrétienne leur propose. Un texte étonnant témoigne du changement de mentalité qui s'est opéré :

Ces propos [= la parole de la croix, c'est-à-dire l'annonce traditionnelle du Credo], quand on les tient à certaines gens, les irritent et ils les prennent pour des injures personnelles. La plupart du temps, ils préfèrent se persuader que ceux qui les leur tiennent ne savent pas ce qu'ils disent, plutôt que de se reconnaître eux-mêmes incapables de comprendre ce qu'on leur dit. Quelquefois, il est vrai, nous leur apportons des raisons qui ne sont pas celles qu'ils attendent lorsqu'ils nous interrogent sur Dieu, parce que eux-mêmes ne sont pas capables de les saisir, ou bien parce que nous-mêmes, peut-être, ne pouvons les concevoir et les exprimer. [...] Mais parce qu'ils n'entendent point ce qu'ils désirent, ils s'imaginent, ou bien que nous rusions pour masquer notre propre ignorance, ou que de mauvaise foi, nous leur envions leur science. Il arrive ainsi qu'ils s'en vont indignés et tout troublés »².

Il ne suffit donc plus de développer le Credo, de le justifier dans sa cohérence. Ce questionnement adverse décidera de l'axe de la rédaction de l'ouvrage d'Augustin : le verbe d'action mis en facteur de toute l'entreprise est celui de rendre raison (*reddere rationem*) :

Ces raisons nous déterminent à entreprendre, avec l'aide du Seigneur, comme on nous le demande et autant que nous le pouvons, de rendre compte (*reddere rationem*) de cette affirmation : la Trinité est un seul et vrai Dieu et il est tout à fait exact de dire, de croire, et de comprendre (*intelligere*) que le Père, le Fils, le Saint-Esprit sont d'une même et unique substance ou essence³.

1. AUGUSTIN, *La Trinité*, I,1,1 ; BA 15, p. 87.

2. *Ibid.*, I,1,3 ; p. 93-95.

3. *Ibid.*, I,2,4 ; p. 95.

Premier temps : l'appel aux autorités

Mais dans un premier temps « c'est à l'autorité des saintes Écritures de montrer si telle est bien la foi »¹. Il s'agit pour Augustin de récapituler les données antérieures de la démonstration scripturaire léguée par les Pères grecs. Il dira l'avoir fait, « en dirigeant mes efforts d'après cette règle de foi »². Dans les quatre premiers livres de son ouvrage il écrit en héritier : son discours reproduit la démarche de ses prédécesseurs et se soumet à leurs normes, la règle de foi et les Écritures. Mais il le fait en son temps et reçoit le langage du dogme trinitaire établi par les premiers conciles. Son discours, très fidèle à l'exégèse dogmatique des Pères Grecs, s'accomplit dans un climat nouveau. Son argumentation à partir des « autorités » scripturaires et traditionnelles n'en est plus au stade de l'invention. Elle est une reprise et une synthèse, nous dirions aujourd'hui une « relecture », plus réfléchie et plus construite. Il entend faire aussi un relevé plus ample des textes de l'Écriture et mettre sa note personnelle. Comme ses aînés, Augustin raisonne sur l'énoncé de la foi. Car le climat de la « question » (*quaerere*) s'étend à tout l'ouvrage.

Deuxième temps : l'appel aux raisons

C'est alors qu'Augustin engage délibérément un nouveau discours mis sous le signe du « rendre raison ». Ce discours se réalisera selon deux pistes différentes. La première (Livres V-VII) porte sur la cohérence logique et ontologique du langage concernant les trois personnes divines³. L'évêque réfléchit à partir des catégories de substance et d'accident, et surtout de relation. Il distingue les attributs relatifs (inengendré et engendré) et les attributs essentiels. Il élabore la doctrine de la procession du Saint-Esprit à partir du Père et du Fils (*ab utroque*⁴), au nom de l'opposition des relations. Ce faisant, il balise le terrain de la théologie trinitaire latine en lui laissant un champ riche de ses « semences de raisons », comme le dira

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, XV,28,51 ; BA 16, p. 565.

3. Cf. t. I, p. 307-309.

4. Cf. t. I, p. 321-324.

plus tard Boèce. Pourtant, sa recherche n'aboutit pas complètement : lui-même est conscient d'une aporie sur le mot de *personne* qui peut s'attribuer au Père et au Fils et au Saint-Esprit, tout en se disant au pluriel pour la Trinité, contrairement à la loi des termes communs aux personnes divines : « Au demeurant, si l'on demande trois quoi?, la parole humaine reste parfaitement à court. On répond bien : trois personnes, mais c'est moins pour dire cela que pour ne pas rester sans rien dire »¹. Malgré un effort spéculatif prodigieux, Augustin n'évite pas encore un usage trop immédiat des catégories logiques.

Comment se situe cette démarche augustinienne, par rapport au travail déjà entrepris par Basile de Césarée pour adapter les catégories de la raison à l'énoncé trinitaire ? D'une part, elle l'utilise et le prolonge, en particulier dans la mise en relief des termes relatifs. Pourtant elle accomplit un déplacement du centre de gravité de la recherche. Ce qui était un temps d'achèvement chez ses prédécesseurs devient un point de départ : leurs résultats sont autant de questions. Les Cappadociens pouvaient être plus rigoureux ou plus habiles qu'Augustin dans leur manière d'user des catégories ; ils n'avaient pas peur de donner des compléments rationnels à la preuve de la foi. Mais précisément pour eux, cela restait des « compléments ». Au contraire chez Augustin, c'est une entreprise franchement nouvelle qui prend le relais de la première et devient l'objet privilégié de la préoccupation. À ce titre l'on verra légitimement en lui le premier acteur du passage des autorités (*auctoritates*) aux raisons (*rationes*).

La seconde piste rationnelle suivie (Livres VIII-XV) abordera le mystère trinitaire à partir de ses analogies et de ses images dans la création et dans l'âme humaine. Il ne s'agit pas, comme on l'a dit, d'une recherche philosophique qui ferait suite à une démarche théologique, mais bien de la poursuite de la même entreprise de « recherche », selon un nouveau type d'intelligibilité qui met en œuvre l'apport de l'anthropologie. En glosant un mot de P. Ricoeur, on peut dire qu'Augustin nous montre comment « le mystère donne à penser ». Il pouvait dire à Dieu dans sa prière finale : « J'ai désiré voir par l'intelligence ce que je croyais »².

1. AUGUSTIN, *La Trinité*, V,9,10 ; BA 15, p. 449 ; cf. également VII,4,9, p.535-537.

2. *Ibid.*, XV,28,51 ; BA 16, p. 565.

Le jugement de saint Thomas sur Augustin

Saint Thomas, avec la lucidité qui le caractérise, situera exactement le rôle d'Augustin dans l'évolution du discours théologique chrétien et de sa méthodologie entre les Pères et le Moyen Âge :

Il y a deux manières de traiter de la Trinité, comme le dit Augustin dans son premier livre sur *La Trinité*, à savoir par autorités et par raisonnements ; ces deux manières, Augustin les a adoptées, comme il le dit lui-même. En effet, certains des saints Pères, par exemple Ambroise et Hilaire, se sont attachés seulement à l'une d'elles, celle qui procède par autorités. Boèce au contraire choisit de s'attacher à la seconde manière, celle qui procède par raisonnements, présupposant ce que les autres avaient poursuivi par autorités¹.

Augustin est situé à un tournant : avant lui les Pères parlaient surtout par autorités, c'est-à-dire sur le fondement d'une argumentation scripturaire et traditionnelle, comme nous l'avons vérifié. Après lui, Boèce² inaugurerait une méthode purement rationnelle et spéculative, ouvrant ainsi la voie à ce qui deviendra la scolastique. Ce nouveau terrain de réflexion théologique est promis à un grand avenir et il aura ses répercussions sur la formulation future du dogme. Augustin unit les deux méthodes, sachant que la seconde ne peut se construire que sur le fondement bien reconnu de la première. Le questionnement *ad intra* est donc largement motivé par un questionnement *ad extra*, venu de la raison culturelle et s'imposant au théologien lui-même qui communie à cette culture.

III. L'AUTORITÉ DOGMATIQUE DES CONCILES

Il nous faut revenir sur l'émergence de l'institution du concile œcuménique destinée à jouer désormais un rôle primordial dans la régulation de la foi. Il importe également de faire le point sur les premiers usages du terme *dogme*, appelé à la fortune que l'on sait, en raison d'une attention de plus en plus attirée sur la dimension normative de la foi.

1. THOMAS D'AQUIN, « Exposition sur le *De Trin.* de Boèce, Prologue », 9 ; *Opusc. Theol.*, Marietti, 1954, t 2, p. 314.

2. Cf. t. I, p. 309-311.

1. LE CONCEPT DE DOGME

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES : A. DENEFFE, *Dogma, Wort und Begriff, Scholastik*, 6, (1931), p. 381-400 et 505-538. – P.A. LIÉGÉ, art. « Dogme », *Catholicisme*, III, (1952), p. 951-952. – M. ELZE, « Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche », *ZThK* 61, (1964), p. 421-438. – KASPER, *Dogme et Évangile*, Tournai, Casterman, 1967. – H.-J. SIEBEN, « Der Traditions begriff des Vincent von Lerin », *Die Konzilsidee der Alten Kirche, op. cit.*, p. 153-156. – U. WICKERT, art. « Dogma I. Historisch », *TRE* 9, (1982), p. 26-34. – J.P. WEISS, art. « Vincent de Lérins », *DSp* XVI, (1993), 822-832.

L'origine du mot *dogma* est le verbe grec *dokein*, qui signifie *paraître, sembler, sembler bon*. Le substantif *dogma*, exprime donc une opinion au sens technique du terme (celle du médecin ou du physicien,) ou une doctrine (philosophique ou autre). À l'époque patristique le terme est usité dans les écoles philosophiques pour désigner les points-clés de la doctrine de telle école (*hairèsis*), en tant qu'ils sont normatifs pour l'adhésion au système¹. Le terme a aussi évolué vers le vocabulaire juridique, pour exprimer une décision, un décret ou un arrêt.

Dans la Septante et le Nouveau Testament, le terme *dogma* signifie ainsi un *décret* ou une prescription légale : par exemple les dispositions de la Loi juive (Col 2,14 ; Ep 2,15), l'«édit» de César Auguste (Lc 2,1), les édits de l'empereur (Ac 17,7), les «décisions» du concile de Jérusalem : Paul et Silas sont chargés de transmettre les *dogmata* qu'avaient pris les apôtres et les anciens «dans l'Esprit Saint» (Ac 16,4). Cet emploi est celui qui anticipe le plus sur le sens futur des décisions dogmatiques de l'Église.

Chez les premiers Pères, le terme ne se trouve pas fréquemment : il signifie *décret*², *précepte*³, *enseignement*⁴, souvent une instruction morale du Christ. De même, pour le christianisme qui se considère comme la «vraie philosophie», les *dogmata* sont les

1. Cf. A.J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, Paris, Lecoffre, 1932, p. 221.

2. Cf. CLÉMENT DE ROME, *Aux Corinthiens*, 27,5. C'est le verbe qui est employé.

3. *Didachè*, 11,3.

4. IGNACE D'ANTIOCHE, *Magnésiens* 13,1 ; *Épître* de BARNABÉ, 1,6 ; 9,7 ; 10,1,9.

points fondamentaux de la doctrine de la foi et de la pratique chrétienne, et tout ce qui est objet de précepte¹.

Au IV^e siècle le terme se spécialise en deux directions. Chez Eusèbe de Césarée il désigne des « décisions synodales prises à propos du baptême des hérétiques »². D'autre part, il est réservé à la doctrine de la foi, contredistinguée de la morale : c'est ainsi que parlent les deux Cyrilles, de Jérusalem et d'Alexandrie, et Grégoire de Nysse³. Mais selon cette visée on distingue entre les « vrais dogmes », c'est-à-dire les positions doctrinales chrétiennes, et les « faux dogmes », c'est-à-dire les doctrines hérétiques, comme le faisait déjà Irénée. Cet usage est aussi celui des conciles, qui emploient le terme de dogme non pour désigner leurs définitions, mais toujours au sens de « doctrines », vraies ou fausses. Chalcédoine entend ainsi s'élever contre les *dogmata* de l'erreur⁴.

Basile de Césarée dans un passage célèbre du traité *Sur le Saint-Esprit* pose une opposition originale entre les proclamations (*kérygmata*) et les doctrines (*dogmata*) : les premières viennent de l'enseignement écrit et les secondes de la tradition secrète. Il estime qu'elles ont « la même force au regard de la religion »⁵, expression qui sera reprise à Trente et à Vatican II⁶. Mais le contexte et l'usage du vocabulaire sont bien différents. Basile met du côté des proclamations ce que nous appellerions plus volontiers aujourd'hui dogmes ; et il appelle *dogmata* ce qui fait l'objet d'une transmission secrète selon le principe de l'arcane, concrètement ce qui concerne les pratiques liturgiques. Il souligne la solidarité qui unit les deux domaines. Car les proclamations sont aussi à leur manière des *dogmata*⁷. Il parle ainsi du « dogma de la monarchie divine »,

1. Cf. JUSTIN, *I^o Apol.*, 44,1 ; TATIEN, *Discours aux Grecs*, 27,1 ; ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens*, 3,11,1 ; A Diognète, 5,3 ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, 7,16,104,1 ; ORIGÈNE, *Contre Celse*, 1,7 ; 2,24 ; 3,39 ; 3,76 ; 5,22 ; EUSÈBE DE CÉSARÉE, *HE* I,3,12 ; 4,4. Cf. W. KASPER, *op. cit.*, p. 31.

2. W. KASPER, *ibid.*, renvoyant à EUSÈBE, *HE* VII,5,5.

3. *Ibid.*, renvoyant à CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses baptismales* 4,2 ; PF (1993), p. 64 ; CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire sur Jean*, 21,25 ; PG 74, 756.

4. COD II,1, p. 192 ; DzS 300. – Mais plus tard la seconde lettre de CYRILLE à NESTORIUS (Lettre 4 du corpus cyrillien) sera appelée « lettre dogmatique », en raison du fait qu'elle avait été acclamée à Éphèse.

5. BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, XXVII, 66 ; SC 17 bis, p. 479-481.

6. Cf. *infra*, p. 145 et 539.

7. Cf. B. PRUCHE, intr. à SC 17 bis, p. 141-142.

c'est-à-dire de la doctrine de l'unité trinitaire, ou des « *dogmata* de la théologie » du « *dogma* de la religion »¹.

En Occident, le terme de dogme est absent de Tertullien, Cyprien, Ambroise, Augustin, Léon et Grégoire le Grand². Mais il joue un rôle important dans le *Commonitorium* de Vincent de Lérins († avant 450), qui emploie généreusement le mot dans le désir de chercher des critères qui permettent de discerner la vérité de l'erreur. Son principal critère est devenu célèbre :

Dans l'Église catholique même, il faut veiller avec le plus grand soin à tenir pour vrai ce qui a été cru partout, toujours et par tous (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). Car n'est vraiment catholique, au sens fort du terme, que ce qui saisit le caractère universel de toute chose³.

Vincent retient donc et absolutise en quelque sorte le critère d'œcuménicité dans le temps et dans l'espace : antiquité et accord unanime présent, auxquels il accorde une valeur normative⁴. Son adage est inspiré du dossier patristique constitué par le concile d'Éphèse qui avait rassemblé des témoignages venus de régions (*ubique*) et d'époques différentes (*semper*) dont le nombre (*omnes*) exprimait une unanimité⁵. Vincent est opposé à toute « nouveauté » et feraille à ce sujet contre Augustin. Cependant, il pose les conditions d'un progrès authentique du dogme : la sagesse et l'intelligence chrétiennes doivent « croître selon leur genre propre, c'est-à-dire dans le même sens, selon le même dogme et la même pensée »⁶. Les « dogmes chrétiens » sont pour lui les « dogmes de la philosophie céleste »⁷ ; ce qui appartient à la profession de foi catholique est

1 BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, XVIII,47 ; XX, 51 ; XXX, 77.

2. W. KASPER, *op. cit.*, p. 32-33.

3. VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium*, 2,5 ; CCSL 64, p. 149 ; trad. M. Meslin, Namur, Soleil Levant, 1959, p. 39.

4. La vérification concrète de ce critère sur un point donné peut poser de difficiles problèmes. L'unanimité historique ne peut pas toujours être vérifiée. On ne peut parler le plus souvent que d'une unanimité morale. C'est aussi en un sens relatif que l'on fera valoir le « consensus unanime des Pères » sur une donnée de foi.

5. Cf. J.-P. WEISS, art. « Vincent de Lérins », *DSP* 16, 828.

6. VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium*, 23,3 ; CCSL 64, p. 177-178 ; trad. M. Meslin, p. 102. Le terme de dogme se trouve dans le titre du chapitre.

7. *Ibid.* 23,13 ; CCSL, p. 179 ; trad., p. 105.

un « dogme divin »¹. Vincent s'approche ainsi du sens moderne du mot dogme avec la connotation d'obligation qui est la sienne. Mais son livre ne jouera aucun rôle au Moyen Âge. Redécouvert au XVI^e siècle, il exercera alors une influence prépondérante dans les controverses sur la tradition entre catholiques et protestants.

De son côté, le marseillais Gennade († vers 492) intitule un résumé des grandes affirmations de la foi *Livre des dogmes ecclésiastiques*². Son souci de souligner la normativité des affirmations ou des thèses qu'il exprime est évident, car de temps à autre il emploie la formule de l'anathème. L'ouvrage, longtemps attribué à Augustin ou à Isidore de Séville, sera très respecté au Moyen Âge.

Mises à part les orientations tardives de Vincent de Lérins et de Gennade, le terme de dogme n'appartient donc pas vraiment pendant l'époque patristique au vocabulaire de la régulation de la foi. Il a le sens de doctrine et pas encore le sens moderne de dogme. Ce que nous appelons aujourd'hui dogme était nommé *foi, confession de foi, ou encore kérygme*.

2. LES CONCILES ŒCUMÉNIQUES

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES : Coll., *Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, Chevetogne/Paris, Cerf, 1960. – W. DE VRIES, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques*, Paris, Cerf, 1974. – Y. CONGAR, « Pour une histoire sémantique du terme 'magisterium', et « Bref historique des formes du 'magistère' et de ses relations avec les docteurs », *RSPT* 60, (1976), p. 85-98 et 99-112. – H.J. SIEBEN, *Die Konzils-idee der alten Kirche*, Paderborn, F. Schöningh, 1979.

Le concile œcuménique est une institution nouvelle qui s'inaugure au IV^e siècle avec la réunion du concile de Nicée (325), parce que les conditions politiques la rendent désormais possible et que des problèmes de foi sont jugés si graves qu'il demandent une résolution solennelle de la part de toute l'Église. Mais cette nouveauté ne doit pas faire oublier, on l'a vu³, la tradition presque biséculaire des conciles locaux et provinciaux.

1. *Ibid.* 22,16; CCSL, p. 177; trad., p. 101.

2. GENNADE, *Livre des dogmes ecclésiastiques*, PL 58, 979-1000.

3. Cf. *supra*, p. 43-44.

La démarche conciliaire

Trois termes clés caractérisent la démarche conciliaire qui entend renouveler la *foi*, donner un *enseignement* et émettre une *définition* ¹.

1. La *foi* est entendue également au sens subjectif de l'acte de foi et au sens objectif du contenu de la foi, les deux étant indissociables. D'une part, les premières définitions s'inscrivent dans le Symbole de foi qui débute par le verbe « Nous croyons... » et non pas « Je crois... ». Ce « nous » exprime l'unanimité ecclésiale de la confession de foi. Celle-ci est non seulement une foi (*pistis*), mais aussi un consensus dans la confession (*homologia*). Le concile est une célébration où l'Église rassemblée pose une acte théologique de foi et vit une nouvelle Pentecôte ².

Cet acte théologique de foi a deux connotations complémentaires. D'une part, il a pour rôle d'apporter une détermination clarifiante sur le point alors en débat. Le concile élabore une formule ou un discours interprétatif mis au service de la confession. Cette rédaction sera appelée « exposition de la foi » (*ekthesis pisteôs*) ou tout simplement « foi » (*pistis*), le terme étant souvent pris comme l'indicatif d'une formulation datée. On parlera ainsi de la *pistis* de Nicée pour désigner le Symbole de ce concile. D'autre part, la confession de foi a un fort accent doxologique : elle est un acte d'adoration envers Dieu et d'obéissance à ce qu'engageait la foi de toujours. Après Nicée, Athanase n'invoque pas l'autorité du concile en tant que telle ; mais il déduit en quelque sorte cette autorité du fait que les Pères ont exprimé la foi reçue des apôtres et de leurs prédécesseurs, c'est-à-dire transmise par la tradition :

Les Pères, en matière de foi, écrit-il, n'ont jamais dit : – On a décrété ainsi, mais : – Ainsi croit l'Église catholique ; et ils ont aussitôt confessé ce qu'ils croyaient, afin de montrer manifestement que leur pensée n'était pas nouvelle, mais apostolique ³.

1. Il n'est pas possible d'analyser ici les procédures utilisées dans les débats conciliaires : notons simplement que celles-ci s'inspiraient fortement des modèles déjà existants dans les assemblées politiques du temps et que le débat y était une expression de la recherche de la vérité.

2. Reprenant cette visée ancienne, JEAN XXIII voulait faire de Vatican II une « nouvelle Pentecôte ».

3. ATHANASE, *Sur les Synodes*, 5 ; PG 26, 688 ; trad. Y. Congar, « Bref historique... » *art. cit.*, p. 101.

Cet acte de foi apostolique, solennellement reformulé, entend rendre gloire à Dieu. Un autre terme exprime bien ces deux aspects de l'orthodoxie, c'est celui de religion (*eusebeia*, beaucoup plus fort que le terme de « piété » par lequel on le traduit souvent) qui s'oppose à l'impiété (*asebeia*) de l'hérésie. L'*eusebeia*, c'est la vraie religion, l'authenticité de la foi « saine » qui rend fidèlement gloire à Dieu dans le plein respect de sa révélation.

2. Le concile délivre aussi un *enseignement*, puisqu'il élabore des formules nouvelles. Il développe le contenu initial de la foi et l'actualise en fonction de la crise présente et de la nouveauté culturelle selon laquelle le problème se pose. Il introduit un « c'est-à-dire » entre la parole de l'Écriture et de la tradition et la formule dogmatique nouvelle¹. Par cette « explication » qui est aussi une traduction, le concile tranche dans le débat sur le sens à donner, ici et maintenant, dans le milieu culturel grec, aux grandes affirmations scripturaires sur Dieu, le Christ et l'Esprit-Saint. La prise de conscience que le concile enseigne s'exprime particulièrement à Chalcédoine, dans une formule dont W. Kasper, à la suite de E. Schlink, a souligné la portée². L'expression qui introduit la définition de Chalcédoine n'est plus : « Nous croyons... », mais : « Nous enseignons (*ekdidaskomen*) tous d'une seule voix qu'il faut confesser »³. La confession (*homologia*) devient enseignement (*didaskalia*). Avec le temps cet aspect des choses deviendra de plus en plus dominant.

3. Le troisième terme important est celui de *définition*, introduit à Chalcédoine : « Le saint et grand concile œcuménique... a défini (*hōrisen*) à Chalcédoine »⁴. Ce terme traduit une prise de conscience par le concile de sa propre autorité au service de la régulation de la foi. Définir, c'est trancher, délimiter, prendre une décision. La décision conciliaire prend de ce fait une forme juridique : c'est un « décret », comme on dira souvent par la suite, un acte juridique en matière de foi, qui est en l'occurrence un acte de jurisprudence interprétant les textes fondateurs de l'Écriture et du Symbole ; c'est un acte d'autorité qui lie les croyants, mais dans le seul but de les maintenir dans l'obéissance à la foi apostolique. L'Église « fait » en

1. Cf. t. I, p. 245-250.

2. W. KASPER, *op. cit.*, p. 45.

3. COD II-1, p. 199 ; DzS 301 ; FC 313.

4. *Ibid.*, p. 201 ; DzS 301 ; FC 313.

quelque sorte la vérité de sa foi en un moment donné de son histoire. Par conséquent, une définition dogmatique ne se suffit jamais à elle-même, puisqu'elle reste toujours relative au texte fondateur auquel elle se réfère. Aussi l'herméneutique des textes conciliaires est-elle toujours l'herméneutique d'une herméneutique¹.

L'anathème

La tradition conciliaire fera de l'anathème la conclusion normale de tout canon condamnant les hérétiques. Le terme vient de l'Écriture. Son sens étymologique (offrande votive) a dévié pour exprimer ce qui est livré à la colère de Dieu et donc maudit, souvent voué à l'extermination – les ennemis d'Israël selon les règles de la guerre sainte –, ou à la destruction – le butin pris à l'ennemi (Dt 7,1-6 ; 13,12-17, Lv 27,28-29). Le terme se retrouve dans le Nouveau Testament avec le sens spirituel de malédiction (Mt 18,15-18, 1 Co 5,3-5), et des formules avec anathème y sont attestées :

Si un ange venu du ciel vous annonçait un évangile différent de celui que nous vous avons prêché, qu'il soit anathème! [...] Si quelqu'un vous annonce un évangile différent de celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème» (Ga 1,8-9).

Si quelqu'un n'aime pas le Seigneur, qu'il soit anathème (1 Co 16,22).

Paul exprime même, de manière paradoxale, le désir d'être anathème, afin de pouvoir permettre à ses frères de race d'obtenir le salut (Rm 9,3). L'objet pratique de l'anathème était la mise au ban de la communauté, sanctionnant un péché commis contre cette communauté.

Le concile d'Elvire (vers 300) est le premier à formuler des canons avec anathème, construits sur le modèle des formules pauliniennes. Ce genre littéraire sera maintenu pour les canons dogmatiques jusqu'à Vatican I. Dans le droit canonique ancien, l'anathème était la forme la plus solennelle de l'excommunication, engageant la séparation du membre estimé rebelle à ce que la communauté lui demande au nom de la foi. À la fin du IX^e siècle, on fera la distinction entre l'excommunication qui prive de la communion eucha-

1. Cf. B. SESBOÛÉ, «Le procès contemporain de Chalcedoine» *RSR* 65, (1977), p. 55-60.

ristique et l'anathème qui sépare de la société chrétienne¹. Dans son usage dogmatique l'anathème reste toujours conditionnel. Au cours de l'histoire il visera de moins en moins les personnes et portera sur la qualité d'une affirmation. Il qualifie solennellement ce qui est jugé incompatible avec l'appartenance à la foi chrétienne. La sévérité de la formulation contribuera à absolutiser la sentence ainsi affectée et à y voir l'expression privilégiée des « définitions ». Mais le sens donné à l'anathème varie en fonction de l'intention de chaque concile².

De la réception de fait à l'autorité de droit

Les vicissitudes de la réception de Nicée et l'émergence d'une théologie du concile, qui ne préexistait pas à la première assemblée œcuménique, ont déjà été présentées³. Rappelons simplement que le mouvement est allé d'une autorité de fait à une autorité de droit, passage dont Nicée donne un excellent exemple. On a d'abord fait l'expérience – à travers le temps et les difficultés que l'on sait – que ce concile avait effectivement renouvelé et confirmé la foi des apôtres, qu'il était fidèle à l'Écriture et qu'il était effectivement reçu à ce titre par le plus grand nombre des Églises. Dans un second mouvement on a réalisé qu'il ne pouvait en être autrement, puisque l'on constatait qu'à Nicée c'était l'Église tout entière qui s'était réunie et exprimée en la personne de ses évêques. Or l'Église universelle ne peut errer dans la foi. On a donc affirmé que le concile avait parlé de manière définitive et l'on a relié son autorité à son caractère œcuménique. On en est venu alors à affirmer l'autorité de droit du concile œcuménique, qui sera déjà présente à Éphèse. On est donc passé de la proposition : le concile a renouvelé la foi des apôtres et sa décision revêt de ce fait une autorité souveraine, à cette autre : le concile œcuménique, représentant la foi de toute l'Église, ne pouvait que renouveler la foi des apôtres et a de ce fait une autorité souveraine. Les grandes vicissitudes de la réception de Nicée ont été le creuset où s'est élaborée la prise de conscience de l'autorité définitive d'un concile œcuménique.

1. Cf. A. BRIDE, art. « Anathème », *Catholicisme*, I (1948), 517.

2. Nous y reviendrons pour le concile de Trente, *infra*, p. 157-158.

3. Cf. t. I, p. 258-261 et t. III, p. 386-387.

C'est ainsi que, dans le conflit entre Cyrille et Nestorius, le concile de Nicée sera invoqué comme une pierre de touche de la compréhension de l'incarnation.

L'autorité de l'évêque de Rome

L'évêque de Rome continue à exercer son autorité doctrinale comme par le passé. Avec le temps et la multiplication des crises, il est de plus en plus conscient d'exercer une autorité propre en matière doctrinale¹. Mais la naissance de l'institution conciliaire pose un problème nouveau : comment s'articulent l'autorité du concile et l'autorité du primat papal ?

Au moment de Nicée le pape Sylvestre est resté très passif. Il a décliné l'invitation à se rendre au concile « en raison de son grand âge » et son absence constituera un précédent. Nous n'avons même aucune preuve qu'il ait confirmé le concile. À Éphèse, Célestin et ses légats ont joué un rôle plus important, mais on ne peut encore parler d'une confirmation formelle d'Éphèse par Célestin. À Chalcédoine la manifestation de l'autorité de Léon est encore plus grande. Celui-ci a conscience d'avoir autorité sur le concile. Mais, comme l'a bien montré W. De Vries², déjà à Éphèse et plus encore à Chalcédoine, la conception du rapport entre le concile et le pape est divergente en Orient et en Occident. Léon estime que le concile s'est rallié à son *Tome* à Flavien, tandis que les Pères de Chalcédoine estiment avoir jugé le document de Léon orthodoxe. De même, Léon confirmera Chalcédoine avec restriction, en refusant son 28^e canon. Cette pratique se maintiendra et sera par la suite considérée comme nécessaire à l'autorité d'un concile œcuménique.

Qu'en est-il à l'époque de l'emploi du terme de *magistère* ? Les conciles anciens se gardent bien de l'employer à leur propre sujet. Augustin est un témoin de la pensée de son temps : le *magistère* (*magisterium*) est réservé à Dieu et au Christ, en raison de Mt 23,10 : « Vous n'avez qu'un seul maître le Christ ». Les hommes n'ont qu'un ministère (*ministerium*). « Ce couple *magister-minister* est classique », écrit Y. Congar³. Mais saint Léon parle déjà de

1. Cf. Y. CONGAR, « Bref historique... », *art. cit.*, p. 102.

2. Cf. t. I, p. 405-407.

3. Cf. Y. CONGAR, « Pour une histoire sémantique... » *art. cit.*, p. 86-87.

l'Église romaine comme maîtresse (*magistra*). Le sacramentaire léonien parle du « magistère » des apôtres Pierre et Paul par lequel l'Église est gouvernée¹. Nous retrouverons ce terme au Moyen Âge, mais en un sens encore éloigné de celui qu'il a revêtu aujourd'hui.

143. Cf. *ibid.*, p. 88.