

Retraite-Session de formation au Monastère de Wavreumont

**Le 1700^e anniversaire du concile de Nicée (325-2025)
« Pour vous, qui suis-je ? » (Mt 16, 16)**

Introduction

I. Contexte historique, culturel et théologique

1. *Constantin (272-337)*
2. *La crise arienne (vers 318)*
 - A. Premières hérésies « christologiques », et par le fait même « trinitaires »
 - a. Le modalisme (Noët de Smyrne)
 - b. L'adoptianisme (Théodote de Byzance)
 - B. La doctrine d'Arius
 - C. les débuts de la crise

II. Le concile de Nicée

1. *Le concile de 325*
2. *Les lendemains du concile de Nicée*

III. Le concile de Constantinople (381)

Faut-il encore professer le symbole de foi de Nicée-Constantinople ?

IV. Divinité du Christ et salut de l'humain

1. *Concile de Nicée*
2. *NT*
 - A. 1 Th 1, 1-5 (en 51)
 - B. 1 Co 1, 1-3 (printemps 56)
 - C. Ga 1, 3-4 (été 56)
 - D. Rm 1, 1-6 (57-58)
 - E. Ph 2, 6-11 (un peu avant 57-58)
 - F. Ep 1, 3-14 (61-63)
 - G. Jn 1, 1-18 (fin du I^{er} siècle)
3. *Tradition*
 - A. Irénée de Lyon (unique médiation du Christ, à la fois homme et Dieu)
 - B. IV^e siècle (médiation du Christ et divinisation de l'être humain)
 - C. Premier millénaire (médiation christologique descendante)
 - D. Deuxième millénaire (médiation christologique ascendante)

Conclusion

IV, 2

A. 1 Th 1, 1-5 (en 51)

« Paul, Silvain et Timothée à l'église des Thessaloniciens qui est en Dieu le Père et dans le Seigneur Jésus Christ. À vous grâce et paix. (...) nous gardons le souvenir de votre foi active, de votre amour qui se met en peine, et de votre persévérante espérance en notre Seigneur Jésus Christ, devant Dieu notre Père (...). En effet, l'Évangile que nous annonçons (...) a montré surabondamment sa puissance, par l'action de l'Esprit Saint. » (TOB)

B. 1 Co 1, 1-3 (printemps 56)

« Paul, appelé à être apôtre du Christ Jésus par la volonté de Dieu, et Sosthène le frère, à l'église de Dieu qui est à Corinthe, à ceux qui ont été sanctifiés dans le Christ Jésus, appelés à être saints avec tous ceux qui invoquent en tout lieu le nom de notre Seigneur Jésus Christ, leur Seigneur et le nôtre ; à vous grâce et paix de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus Christ. »

E. Ph 2, 6-11 (un peu avant 57-58)

« Lui [Jésus Christ] qui est de condition divine [se trouvant en forme de Dieu]
n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de [à égalité avec] Dieu.
Mais il s'est dépouillé [s'est vidé lui-même],
prenant la condition de serviteur,
devenant semblable aux [dans la ressemblance ou similitude d'] hommes,
et par son aspect, il était reconnu [trouvé] comme un homme ;
il s'est abaissé,
devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix.
C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé [surexalté]
et lui a conféré le Nom qui est au-dessus de tout nom,
afin qu'au nom de Jésus *tout genou fléchisse*,
dans les cieux, sur la terre et sous la terre,
et que *toute langue confesse* que le Seigneur, c'est Jésus Christ,
à la gloire de Dieu le Père. »

F. Ep 1, 3-14 (entre 61 et 63)

« Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus Christ :
Il nous a bénis de toute bénédiction spirituelle
dans les cieux en Christ.
Il nous a choisis en lui avant la fondation du monde
pour que nous soyons saints et irréprochables
sous son regard, dans l'amour,
Il nous a prédestinés à être pour lui des fils adoptifs par Jésus Christ,
ainsi l'a voulu sa bienveillance
à la louange de sa gloire,
et de la grâce dont il nous a comblés en son Bien-aimé :
en lui, par son sang, nous sommes délivrés,
en lui, nos fautes sont pardonnées,
selon la richesse de sa grâce.
Dieu nous l'a prodiguée,
nous ouvrant à toute sagesse et intelligence.
Il nous a fait connaître le mystère de sa volonté,
le dessein bienveillant qu'il a d'abord arrêté en lui-même
pour mener les temps à leur accomplissement :
réunir l'univers entier sous un seul chef, le Christ,
ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre.
En lui aussi, nous avons reçu notre part :
suivant le projet de celui qui mène tout au gré de sa volonté, nous avons été prédestinés
pour être à la louange de sa gloire ceux qui ont d'avance espéré dans le Christ.
En lui, encore, vous avez entendu la parole de vérité, l'évangile qui vous sauve.
En lui, encore, vous avez cru, et vous avez été marqués du sceau de l'Esprit promis,
l'Esprit Saint, acompte de notre héritage jusqu'à la délivrance finale où nous en prendrons possession, à
la louange de sa gloire. »

Le 1700^e anniversaire du concile de Nicée (325-2025) **« Pour vous, qui suis-je ? » (Mt 16, 16)**

Introduction

Il y a eu 1700 ans l'année passée que s'est tenu le concile de Nicée, « en face de » Constantinople (Istanbul), de l'autre côté du Bosphore. Pourquoi et comment ce concile fut-il réuni ? Dans quel contexte historique, culturel, théologique ? Pourquoi a-t-on ensuite qualifié ce concile d' « œcuménique », et même de « premier concile œcuménique », alors qu'il y avait eu déjà de nombreux conciles ou synodes locaux/régionaux ? Pourquoi d'ailleurs avait-on déjà réuni des conciles ou synodes depuis les origines de l'Église ?

Tels sont les différents aspects du concile de Nicée que nous allons tenter d'éclairer. Plus fondamentalement, nous nous demanderons si la foi exprimée à Nicée nous lie toujours 1700 ans plus tard, et pourquoi. Croyons-nous encore comme à Nicée, ou du moins à quelles conditions pouvons-nous être fidèles à la foi de Nicée ?

Tel est le parcours historique et théologique auquel je vous convie¹.

I. Contexte historique, culturel et théologique

Le concile de Nicée a en fait été convoqué par l'empereur romain Constantin. Comment expliquer cela, alors que la dernière persécution des chrétiens, commencée sous Dioclétien, vient seulement de prendre fin en 311 sous l'empereur Galère.

1. Constantin (272–22 mai 337)

Lorsque Dioclétien devient empereur en 284, il entreprend plusieurs réformes importantes. En particulier, il instaure un type de gouvernement à quatre: deux empereurs en Orient (lui-même avec le titre d'Auguste, et un empereur-adjoint ayant le

¹ Pour les trois premières sections de l'exposé, je suis de très près, souvent littéralement, les notes de cours dactylographiées du Prof. Jean-Marie Auwers pour le cours LRELI 1170 *Introduction à l'histoire du christianisme*, dispensé à Louvain-la-Neuve en 2018-2019. Je trouve en effet ces notes simples, claires, précises et synthétiques à la fois. Beaucoup d'écrits ont été publiés à ce sujet en 2025. Le pape Léon XIV lui-même a publié une Lettre Apostolique « in unitate fidei » le 23 novembre dernier, et le 28 novembre s'est rendu sur place à Iznik (Nicée) en Turquie d'Asie, en compagnie du Patriarche œcuménique de Constantinople et de l'Archevêque orthodoxe Ieronymos d'Athènes.

titre de César) et deux empereurs en Occident (un Auguste et un César). Le César d'Occident s'appelle Constance Chlore (« le pâle »). À sa mort, en 306, les troupes de Bretagne proclament Auguste son fils Constantin. Celui-ci va éliminer ses concurrents l'un après l'autre de manière à devenir le seul maître de l'Occident d'abord, de tout l'Empire ensuite. Deux dates importantes:

(1) en **312**, Constantin s'empare de Rome, qui était aux mains de l'empereur Maxence. La bataille a eu lieu au Pont Milvius (pont sur le Tibre à la sortie nord de Rome). Les moments majeurs de ce combat sont illustrés sur les panneaux de l'arc que Constantin fit ériger à Rome, pour commémorer sa victoire. Désormais Constantin est seul maître de l'Occident.

(2) en **324**, Constantin vainc son dernier rival, Licinius, pour régner désormais sans partage jusqu'à sa mort en 337.

Constantin est le premier empereur à s'être déclaré chrétien. Il est passé du paganisme au christianisme : c'est un converti. Les historiens chrétiens de l'Antiquité expliquent la conversion de Constantin par une vision que l'empereur aurait eue en 312, à la veille de la bataille du pont Milvius. Le songe ordonnait à Constantin de faire marquer le bouclier de ses soldats du monogramme du Christ (Chi surmonté de Rho : les deux premières lettres de ΧΡΙΣΤΟΣ). Après la bataille, Constantin aurait attribué sa victoire au Dieu des chrétiens, auquel il se serait converti. Le fait est que, lorsque Constantin fit son entrée triomphale dans Rome le lendemain de la bataille, il ne monta pas au Capitole pour y rendre hommage à Jupiter, comme le prévoyait le protocole des entrées solennelles.

Pour les historiens chrétiens, Constantin est avant tout le sauveur qui a établi la paix de l'Église après la terreur de la grande persécution. En 313, par l'édit de Milan, Constantin avait accordé la liberté de culte aux chrétiens et ordonné que leur soient rendus les biens et bâtiments confisqués lors de la persécution. Pour Eusèbe de Césarée, le règne de Constantin constitue en quelque sorte l'achèvement du monde. C'est le royaume de Dieu sur terre. Dans sa *Vie de Constantin*, composée après la mort de l'empereur, Eusèbe de Césarée le décrit comme un saint et, aujourd'hui encore, l'Église orthodoxe considère Constantin comme un saint authentique, qu'elle a inscrit à son calendrier liturgique (21

mai) et qu'elle ne craint pas de mettre sur le même rang que les Apôtres : Constantin égal aux Apôtres (ἰσαπόστολος)².

De leur côté, les derniers païens lui ont attribué une responsabilité majeure dans l'abandon des anciens dieux. À leurs yeux, Constantin était coupable d'avoir renoncé à la piété romaine, qui assurait la providence des dieux et garantissait par-là la stabilité et la survie de l'Empire.

Cependant, même dans les milieux chrétiens, des voix se sont fait entendre pour dénoncer les interventions impériales dans la politique ecclésiastique et dénoncer la mainmise du pouvoir civil sur la vie de l'Église, qui se trouvait ainsi privée d'une partie de sa liberté. Sans conclure pour autant que le nouveau système est mauvais ni remettre en cause l'Empire chrétien, des évêques comme Athanase d'Alexandrie (et Hilaire de Poitiers) en ont dénoncé les abus. Des spirituels sont allés plus loin dans leur protestation: les progrès de la vie monastique, tant en Orient où elle se développe, qu'en Occident où elle est importée, sont l'expression d'une contestation d'une Église qui s'installe, d'une Église qui a pignon sur rue, d'une Église qui fait alliance avec l'État constantinien. Pour toute une tradition historiographique, Constantin, en accordant au christianisme une position privilégiée, lui aurait en quelque sorte donné le baiser de l'araignée³.

En tout cas, Constantin a pris une série de mesures concrètes en faveur de l'Église chrétienne, dont il a fait comme son alliée. Il lui a donné beaucoup d'argent et même des palais (celui du Latran, qui sera la résidence des évêques de Rome jusqu'en 1304), il a fait construire de riches basiliques (la basilique du Latran, qui jouxte le palais), Saint-Pierre du Vatican, la basilique de la Nativité à Bethléem, le Saint-Sépulcre à Jérusalem. Au nom de l'«autorité de la sainte religion», les évêques reçoivent le droit de rendre la justice, pour autant que les deux parties soient d'accord pour s'en remettre au tribunal de l'évêque (CT I, 27, 1; par la suite, il suffira qu'une seule partie réclame le recours au tribunal de l'évêque). On sait que, dans le siècle qui a suivi, Ambroise de Milan († 397), saint Augustin (354-430) et d'autres évêques se sont plaints de la charge écrasante que représentait pour eux la juridiction épiscopale.

² « Saint Charlemagne » fait lui aussi l'objet d'un culte local à Aix-la-Chapelle.

³ Paul VEYNE, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris, Albin Michel, 2007, 321 p.

La législation de Constantin vise à ce que les chrétiens aient leur place dans l'Empire: une loi de Constantin fait du dimanche un jour férié, le mettant à égalité avec les jours de fête païens (CT II, 8, 1)⁴. Constantin abolit les lois d'Auguste qui taxaient lourdement les célibataires et faisaient ainsi obstacle au choix de la virginité (VIII, 16, 1). Quelques lois s'inspirent, au moins partiellement, des principes chrétiens: le divorce est rendu plus difficile; l'adultère, les pratiques homosexuelles, la prostitution des enfants sont punis; des mesures sont prises pour la défense des veuves, des orphelins, des prisonniers – ceux-ci sont autorisés à voir tous les jours la lumière du soleil. Le supplice de la croix est aboli, il est interdit de marquer les esclaves au visage, «qui porte la ressemblance divine» (IX, 40, 2). Les jeux de gladiateurs sont prohibés (mais cette interdiction restera lettre morte: ils ne disparaîtront définitivement à Rome qu'entre 434 et 438); désormais on ne jette plus les condamnés aux lions pour qu'ils soient dévorés (on les envoie travailler dans les mines).

Enfin l'empereur, sollicité par les évêques, mais aussi convaincu d'avoir un rôle à jouer dans ce domaine, intervient lui-même dans la vie interne de l'Église (surnommé *épiskopos tôn ektos*, « évêque » des choses extérieures/externes à l'Église), comme on va le voir à propos de la crise arienne.

On voit donc quel est le changement considérable de contexte politique et culturel pour l'Église depuis l'arrivée au pouvoir de Constantin : de persécutée, l'Église est devenue désormais libre de croire et de célébrer sa foi, elle est même favorisée, voire privilégiée, de diverses manières par l'empereur, lui-même en voie de conversion et édictant toute une série de lois impériales en faveur des chrétiens. L'Empire romain se christianise progressivement.

Dans cette situation nouvelle, quel est le contexte théologique ?

2. La crise arienne

En 318, le prêtre alexandrin Arius a déjà répandu sa vision théologique des rapports entre le Christ Fils de Dieu et Dieu le Père. Cette vision théologique va bien vite diviser la chrétienté orientale. Pour régler cette situation, un concile va être convoqué à Nicée. Commençons par situer l'arianisme par rapport à certaines positions théologiques

⁴ Cette loi parle du « jour du soleil »: son caractère chrétien n'est donc pas assuré.

antérieures qui seront jugées « hérétiques » ou « hétérodoxes » aux yeux de la foi apostolique commune de l'Église.

A. Premières hérésies « christologiques », et par le fait même « trinitaires »

La première grande question à laquelle ont été confrontés les penseurs chrétiens, c'est de concilier l'affirmation monothéiste que l'Église a héritée du judaïsme, et qui constitue le premier article de son credo (« Je crois en un seul Dieu »), avec la révélation, à travers le NT, de ce qu'on appellera la Trinité (le Père, le Fils et l'Esprit, au nom de qui nous sommes baptisés, cf. Mt 28,18 : « Allez, dit Jésus aux Apôtres après sa résurrection, de toutes les nations faites des disciples, en les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit »). Ce n'est pas une chose facile, et nous en voyons, à la fin du 2^e s., certains qui ne font pas clairement la distinction entre les trois « personnes » divines.

a. Le modalisme. Vers l'an 200, Noët de Smyrne professait le credo suivant :

« Si je confesse que le Christ est Dieu, alors il est aussi le Père. Car Dieu est un. Le Christ a souffert, lui qui est Dieu. Donc le Père a souffert, puisque le Père, c'était lui. » (cité par Hippolyte de Rome, *Contre Noët*, 2,3)

Et quand les Anciens de l'Église de Smyrne veulent l'exclure de la communauté, il s'étonne et demande en toute bonne foi: « Qu'ai-je donc fait de mal en glorifiant le Christ? », c'est-à-dire en affirmant que le Christ est Dieu lui-même, le Père lui-même. Il est le fondateur de ce courant de pensée que l'on appelle le « modalisme ».

Le modalisme consiste à affirmer que Père, Fils et Esprit ne sont que des mots, ne sont que trois noms différents donnés au même et unique Dieu en considération des différents aspects successifs, des différents modes successifs de relation qu'il entretient avec l'humanité. Nous appelons Dieu «Père» en tant qu'il est notre Créateur, l'auteur de tout ce qui vit et respire; nous appelons ce même Dieu «le Fils», en tant qu'il est venu parmi nous, au sein de sa création, pour partager notre vie et qu'il est devenu l'un d'entre nous; nous appelons enfin cette même et unique « personne » (réalité) divine, ce même Dieu, «Esprit», en tant qu'invisiblement par sa grâce, il continue aujourd'hui d'agir en nos cœurs pour les incliner à faire sa volonté, et rassemble les croyants dans son Église. Il n'y a donc qu'une seule « substance » divine, une seule « personne » divine, dont les noms de Père, Fils et Esprit qualifient trois activités différentes. La monade divine – le Fils-Père

(υἱοπάτωρ) – s’est révélée dans l’AT comme le créateur et le législateur (c’est le Père) ; dans le NT, elle s’est révélée comme rédempteur par l’Incarnation (c’est le Fils) et, depuis lors, elle agit comme sanctificateur des âmes (c’est le Saint-Esprit).

b. L'adoptianisme, lui, affirme l'existence d'un Dieu unique et indifférencié, mais y arrive en dévalorisant le Fils et l'Esprit, en les subordonnant au Père plutôt qu'en les confondant avec Lui, et en les séparant de Lui, qui se situe ainsi seul à son niveau. La doctrine a été propagée par un personnage originaire de Byzance, qui était négociant en cuirs : Théodote le corroyeur (ou Théodote de Byzance). Selon lui, Jésus de Nazareth n'est pas Dieu, mais un homme élu et adopté par Dieu, comme son Fils (d'où le nom d'adoptianisme). Dieu a envoyé son esprit sur cet homme, au moment de son baptême dans le Jourdain, et lui a donné à ce moment-là le pouvoir de faire des miracles à l'appui de sa prédication. La docilité parfaite dont Jésus a fait preuve dans l'exercice de sa mission lui a valu d'être adopté par Dieu comme un fils et introduit dans l'intimité divine après la résurrection. Voici le credo de Théodote :

« Jésus est un homme né d’une vierge selon la volonté du Père, il vécut comme tous les hommes et fut très pieux ; ensuite, lors du baptême dans le Jourdain, il reçut en lui le Christ descendu d’en haut sous la forme d’une colombe ; c’est pourquoi le pouvoir de faire des miracles n’agit pas en lui avant que ne descendît et ne se manifestât l’Esprit qu’il dit être le Christ. » (in Hippolyte de Rome, *Réfutation de toutes les hérésies*, VII, 35)

Il y a là une forme primitive de christologie, d’après laquelle le Christ est le dernier et le plus grand des prophètes, c'est l'inspiré par excellence. On trouve déjà une christologie de ce genre à Rome, au milieu du 2^e s.

Ces deux théologies, le modalisme aussi bien que l'adoptianisme, constituent au fond, chacune à sa façon, une régression vers le judaïsme. Pour les modalistes, il n'y a au fond guère de différence entre le mystère de Jésus et les manifestations de Dieu dans l'Ancien Testament (les théophanies). C'est encore et toujours Dieu qui apparaît sous des traits humains, comme il était apparu à Abraham par exemple, ou durant l'Exode et dans bien d'autres circonstances. Pour les adoptianistes, Jésus n'est qu'un prophète parmi bien d'autres. Si l'adoptianisme n'a pas eu un grand succès à Rome et est resté pratiquement confiné dans une chapelle, c'est parce qu'il heurtait de front la croyance, j'allais dire, viscérale, du christianisme, dans la divinité du Christ (la première « hérésie » chrétienne

fut d'ailleurs le docétisme). Le modalisme, à l'inverse de l'adoptianisme, n'a pas suscité au départ une réaction aussi vive, c'était une «hérésie» plus subtile, une erreur moins voyante par rapport à l'adoptianisme (les chrétiens d'aujourd'hui ne sont-ils pas parfois enclins à un certain modalisme, plutôt que véritablement « trinitaires » ?).

Venons-en à Arius. Arius était, comme je l'ai dit, un prêtre d'Alexandrie qui commence à faire parler de lui dans les années 310 (il a alors 50 ans environ), quand il se met à professer publiquement un credo suspect.

B. La doctrine d'Arius

La théologie d'Arius part d'un monothéisme strict: dans le système d'Arius, le Père seul est vraiment Dieu; lui seul est éternel. Puisque le Fils a été engendré, il l'a forcément été à un moment donné, et donc il ne peut pas être éternel. D'où il suit que le Fils n'existait pas avant d'avoir été engendré: il a eu un commencement. Il est sujet au changement. Corrélativement, Dieu n'a pas toujours été Père. **Lire J. COMBY, *Pour lire l'histoire de l'Église*, t. 1, Paris, Cerf, 1984, texte n° 65, p. 95.**

Si le Père est inengendré et éternel et que le Fils est engendré et inscrit dans la temporalité (ἐγεννήθη, ἐγενήθη), il est évident que le Père et le Fils ne peuvent pas partager la même substance (en philosophie, on appelle *substance*, οὐσία, ce qui est permanent dans un sujet, par opposition à l'*accident*, ce qui s'ajoute, se retire ou se modifie dans un être sans en altérer la nature): le Fils n'est pas consubstantiel (ὁμοούσιος) au Père. Il a été tiré du néant, il est une créature, même si c'est une créature exceptionnelle. Pour parler comme Arius, il n'est pas *le* Dieu véritable (ὁ Θεός), égal au Père, mais simplement *un* dieu (θεός, sans article), dans une position secondaire. Il appartient à l'ordre du devenir: c'est une créature tout à fait supérieure, mais une créature quand même. Le Fils nous est tellement supérieur qu'il mérite bien d'être appelé Dieu par nous; mais en réalité c'est un Dieu fait; au regard du Dieu unique, inengendré et Père, c'est une créature. Arius affirme donc nettement l'infériorité du Fils: celui-ci est un être hybride, engendré par le Père pour servir d'intermédiaire entre lui-même et le monde, car le Père, en raison de son absolue transcendance, ne saurait avoir de relation directe avec le monde. La christologie d'Arius est donc de type subordinatianiste, c.-à-d. qu'elle subordonne le Fils au Père. Arius s'appuyait sur certains passages du NT, par exemple celui où Jésus dit: «Le Père est plus grand que moi» (Jn 14,28). Arius trouvait ici la preuve

scripturaire que le Fils est inférieur au Père. Les points essentiels de sa doctrine, telle qu'elle nous est connue, sont présentés dans l'encadré 64 de COMBY, **p. 94. Lire.**

C. Les débuts de la crise

L'évêque d'Alexandrie, Alexandre, s'émeut de la théologie d'Arius. Une discussion publique avec Arius n'aboutit à rien. Alexandre convoque alors (vers 318) un synode des évêques d'Égypte et de Libye⁵. C'est ainsi qu'une centaine d'évêques affirment que le Verbe est coéternel au Père (il a été engendré de toute éternité), et, devant l'obstination d'Arius, ils le retranchent de leur communion. Excommunié, Arius quitte l'Égypte pour chercher des appuis — et il en trouve en la personne d'Eusèbe, évêque de Césarée de Palestine (l'auteur de l'*Histoire Ecclésiastique*), et en la personne d'Eusèbe, évêque de Nicomédie (où résidait alors Constantin). Les deux Eusèbe lancent une active campagne de lettres en faveur d'Arius. Celui-ci, de son côté, écrit un ouvrage en vers, la *Thalie*, où il expose ses idées (le texte de l'encadré 65 de COMBY, **p. 95** en est tiré).

II. Le concile de Nicée

1. Le concile de 325

Devenu maître de tout l'Empire romain par sa victoire sur Licinius (324), Constantin décide de prendre les grands moyens pour en finir avec cette controverse qui menace l'unité de l'Église (et donc de l'Empire). Il décide de réunir l'ensemble de l'épiscopat en vue de mettre un terme au conflit. Il adresse donc à tous les évêques une lettre dans laquelle il leur enjoint respectueusement de se rendre à Nicée (carte, COMBY, **p. 76**; cette ville n'est pas loin de Nicomédie où il réside). Il met à leur disposition le *cursus publicus*, la poste impériale; ils voyageront aux frais de l'État, et seront entretenus par l'État durant tout le concile. Ce concile (général) est donc né d'une idée impériale, il a été convoqué par l'empereur indépendamment de l'évêque de Rome, mais les décisions du Concile seront ratifiées par l'évêque de Rome. On le considérera comme le premier concile «œcuménique», c'est-à-dire universel (surtout en raison de la foi qu'il a professée et de

⁵ Avant même le concile de Nicée, une tradition de conciles ou synodes provinciaux et régionaux est déjà bien ancrée dans l'histoire du christianisme depuis les origines. L'Église est communauté, communion, fraternité, qui appelle naturellement (intrinsèquement) concertation, collégialité, synodalité, notamment entre les responsables (évêques) des Églises locales. Il s'agit de vérifier que l'on vit la communion dans la foi venant des Apôtres.

sa réception progressive dans toute l'Église sous son amplification constantinopolitaine). En fait, sur trois cents évêques environ (voir Gn 14, 14 : les 318 serviteurs d'Abraham), il y avait seulement sept évêques occidentaux. L'évêque de Rome⁶, Sylvestre, s'était fait excuser, prétextant son grand âge; il était représenté par deux de ses prêtres (Vincent, Vitius)⁷. L'évêque d'Alexandrie, Alexandre, est accompagné par un diacre: Athanase, qui ne prendra part ni aux débats, ni aux votes, mais qui en sera le témoin attentif et pourra plus tard en parler en pleine connaissance de cause et défendre éloquemment la doctrine définie au Concile! Pour ce qui est de la participation épiscopale à ce concile, gardons à l'esprit qu'on ne voyageait pas à l'époque comme aujourd'hui...

Le Concile se réunit donc à Nicée et s'ouvre le 19 juin⁸ 325 dans la grande salle du Palais impérial. Eusèbe nous a laissé un récit impressionnant, peut-être un peu trop emphatique, de la séance inaugurale en présence de l'empereur (encadré, COMBY, p. 97).

Pour ouvrir les débats, on commença par donner lecture de la lettre d'Alexandre qui dénonçait les erreurs d'Arius, par lire des extraits des écrits d'Arius lui-même, qui soulevèrent l'indignation des évêques. La condamnation d'Arius et de ses erreurs alla sans difficulté.

Il fut plus difficile de se mettre d'accord sur une formule de foi. On discuta encore longuement, toujours en présence de l'empereur, qui écoutait attentivement. Il semble que les Pères ont repris un symbole baptismal antérieur (peut-être celui de l'Église de Césarée ou celui de l'Église de Jérusalem), auquel la majorité des évêques voulut ajouter quelques formules plus précises qui couperaient court aux subtilités ariennes. On en discuta longuement, surtout à propos du mot *homoousios*, «consubstantiel» (ὁμοούσιος de ὁμός «même» et οὐσία «substance»), qui n'était pas biblique et semblait suspect à quelques-uns. Mais, pour les Pères de Nicée, «consubstantiel» apparaissait comme le terme le plus approprié pour exprimer le contenu de la foi, parce qu'en affirmant l'identité de substance (οὐσία) entre le Père et le Fils, il affirme par conséquent la pleine et égale divinité du Fils, «consubstantiel au Père et éternel avec lui». En écartant l'idée d'une simple ressemblance, d'une unité purement morale entre le Père et le Fils, le terme *homoousios* exprime la transcendance absolue de cette unité entre le Père et le Fils, à

⁶ À cette époque, le titre de « pape » n'est pas encore réservé à l'évêque de Rome (NB: le primat des coptes d'Égypte porte lui aussi le titre de « pape », « père »).

⁷ Sans oublier le rôle très important de l'évêque Osius de Cordoue, conseiller de l'empereur.

⁸ Le 20 mai selon l'historien ancien Socrate.

laquelle est attachée la foi de l'Église. Vous trouverez le texte de ce symbole à la **page 98** (encadré 68) de COMBY ou **Concile de Nicée 325 [Wavreumont] (Lire)**.

On remarque que le Credo proclamé à Nicée tourne court. Il se contente d'une simple mention de l'Esprit Saint et ne dit rien de l'Église. La divinité de l'Esprit-Saint n'a pas été mise en question à Nicée. Il n'y avait donc pas à statuer sur ce point. Cela fera l'objet d'un débat ultérieur, « clos » au Concile de Constantinople en 381, où on complètera le credo.

Tous les évêques ont souscrit les uns après les autres à cette formule, sauf deux Égyptiens, qui furent déposés et excommuniés. Bien entendu, Arius refusa d'admettre cette formule et fut envoyé en exil, avec ses partisans.

Après ces graves débats doctrinaux et la promulgation d'une formule de foi qui devait (théoriquement) être décisive pour l'Église entière, les évêques eurent à régler entre autres la question de la date de Pâques. Depuis l'introduction du nouveau calendrier grégorien au XVI^e siècle (devant en principe remplacer le calendrier julien), la question d'une date commune de Pâques s'est posée à nouveau, mais en d'autres termes, certaines Églises chrétiennes ayant conservé le calendrier julien.

Il faut savoir que, jusque-là, plusieurs usages se faisaient concurrence (il y est fait allusion dans COMBY, p. 57). Certains, notamment en Asie Mineure, célébraient Pâques à date fixe, à la même date que les Juifs (14 Nisan, usage quartodéciman): Pâques pouvait tomber n'importe quel jour de la semaine. D'autres, notamment à Rome et à Alexandrie, célébraient Pâques le dimanche suivant le 14 Nisan. Le Concile décréta «que tous les chrétiens suivront l'usage commun déjà observé par les Romains et les Alexandrins». Cette décision fut acceptée dans l'ensemble de la chrétienté et l'usage quartodéciman ne se maintint que dans des milieux très marginaux.

Puis le concile prit une série de décisions disciplinaires, mises par écrit dans les «canons» du Concile. En particulier, deux canons (**c. 15-16**) prescrivent que les prêtres et les évêques sont attachés à un diocèse, qu'ils ne peuvent quitter; il n'est donc pas question pour un évêque d'espérer une promotion dans un siège plus important.

D'autres canons visent la vie et les mœurs du clergé, interdisant aux prêtres célibataires la cohabitation avec des femmes qui ne sont pas de leur proche famille (**c. 3**). Certains auraient voulu imposer la continence aux clercs mariés, mais un évêque égyptien, Paphnuce, s'opposa vivement à ce projet, disant qu'il suffisait de garder l'antique règle selon laquelle, si un célibataire devenait clerc, il ne pouvait plus se marier par la suite. Suite à l'intervention de Paphnuce, le débat en resta là (COMBY, p. 98, encadré 69).

2. Les lendemains du concile de Nicée

L'unité et la paix qu'on pouvait croire réalisées à Nicée étaient bien fragiles. La querelle se ranima bientôt. L'enjeu était grave: il ne s'agissait de rien moins que de la foi au Christ, Fils de Dieu, en tout égal au Père. Cette foi avait trouvé son expression « définitive » dans l'*homoousios*, qui aura ses défenseurs résolus (comme Athanase). Mais certains n'avaient accepté ce terme qu'à contre-cœur et d'autres le refusèrent absolument.

Au cours des années qui suivent, plusieurs positions sont défendues. Certains cherchent à atténuer le mot litigieux et parleront d'*homoiousios*; le Verbe (Logos) est non pas de la même substance, mais d'une substance semblable (ὁμοιούσιος de ὅμοιος «semblable») à celle du Père, d'où leur surnom de homéousiens. On les dira semi-ariens. D'autres proposeront d'abandonner le terme οὐσία et se contenteront de dire que le Fils est *homoios* (ὅμοιος) «semblable» au Père» (certains ajouteront «en toutes choses»). On les appelle homéens. C'est ainsi qu'en 359, l'empereur Constance réussira à imposer une formule vague, qui dit que le Fils est semblable au Père (formule vague derrière laquelle chacun pouvait mettre ce qu'il voulait). D'autres nient explicitement l'identité de substance entre le Père et le Fils. Pour eux, le Fils est ἀνόμοιος (dissemblable); on les appelle *anoméens* (le Logos n'est pas égal au Père).

La question ne sera résolue que grâce à l'empereur Théodose et au concile de Constantinople de 381 (2^e œcuménique). Théodose devient empereur en 379. Il est le premier empereur à être baptisé au début de son règne (suite à une maladie) — et le credo qu'il prononce lors de son baptême, c'est le credo de Nicée. Du coup, dans un édit du 28 février 380, il ordonne à tous de professer la foi de Nicée. C'est ce qu'on appelle l'édit de Thessalonique (**texte** : COMBY, p. 79). Par cet édit, il fait donc du christianisme dans sa version nicéenne (orthodoxe) la religion officielle de l'Empire romain. Du coup, tous les dissidents (à commencer par les Ariens) deviennent des hors-la-loi.

III. Le concile de Constantinople

Entre-temps, une autre hérésie était apparue, qui niait la divinité du Saint-Esprit. Les adeptes de cette hérésie sont appelés pneumatomaques, «ennemis de l'Esprit». C'était, au fond, un développement de l'arianisme: les pneumatomaques refusaient de reconnaître à l'Esprit l'identité de substance avec le Père que les ariens avaient refusée

au Fils. Ils faisaient du Saint-Esprit une créature du Fils. Pour rétablir l'unité dans la foi et dans la vie de l'Église, Théodose réunit un concile à Constantinople en 381.

Les (150) évêques réunis à Constantinople ont renouvelé leur adhésion à la foi de Nicée et proclamé un Credo où le symbole de foi de Nicée était complété. L'article sur le Saint-Esprit était développé comme ceci : « Nous croyons... en l'Esprit Saint, qui est Seigneur et donne la vie, qui procède du Père, qui avec le Père et le Fils est coadoré et coglorifié, qui a parlé par les prophètes ». Le Concile ne parle pas explicitement de la divinité du Saint-Esprit, mais il proclame que l'Esprit Saint est digne de recevoir même adoration et même gloire que le Père et le Fils. En outre, le « Symbole de Constantinople » (pour le texte, voir folder **Concile de Nicée 325 [Wavreumont]**) ajoute, par rapport à celui de Nicée, quelques lignes sur l'Église, le baptême, la rémission des péchés, la résurrection des morts et la vie future.

Le « Symbole de Constantinople » ou « Credo de Nicée – Constantinople » s'est imposé à toute l'Église, et est encore proclamé aujourd'hui dans la liturgie de toutes les Églises. Mais au 8^e s., les Latins y ajouteront le fameux *Filioque* (« il procède du Père *et du Fils* »), qui sera une des causes du schisme entre Église latine et Église grecque au 11^e siècle.

Faut-il encore professer le symbole de foi dit de Nicée-Constantinople ?

Pourquoi accorder une telle importance au Symbole de Nicée(-Constantinople) en particulier ?

Ce symbole s'inscrit dans une suite de symboles trinitaires locaux, parfois fort brefs, apparus dès le II^e siècle pour fixer l'essentiel de la foi chrétienne et la préserver contre certaines déformations ambiantes (les « hérésies » [αἵρεσις], approches « partiales » et « partielles » de la foi chrétienne).

Le prix particulier du Symbole de Nicée(-Constantinople) tient à ce qu'il est le premier symbole adopté par un concile général, reçu dans la suite comme œcuménique [οἰκουμένη, « terre habitée »] au sens quantitatif et surtout qualitatif : tous les évêques de l'Empire romain étaient convoqués à Nicée, même si les Occidentaux y étaient peu représentés (l'évêque de Rome y avait envoyé des représentants) ; surtout, la foi exprimée dans le credo de Nicée (avec certaines clarifications et précisions du concile de Constantinople en 381⁹) fut progressivement reçue et

⁹ Au départ, le concile de Constantinople est un concile local (150 Pères), mais c'est son symbole de foi (amplification de celui de Nicée) qui sera ultérieurement reçu comme profession de foi liturgique de toutes les Églises et appelé « Nicéen-Constantinopolitain ». La reconnaissance ou réception de

intégrée à la liturgie par toutes les Églises (locales) de l'Antiquité chrétienne. Tel est le prix particulier de ce symbole de foi, commun à toutes les Églises chrétiennes jusqu'aujourd'hui (excepté l'ajout du *Filioque*). Toutes les Églises dans le temps (tradition) et dans l'espace (univers) reconnaissent dans ce credo une expression privilégiée de la foi apostolique. D'où la signification symbolique prégnante de ce Symbole, qui exprime d'une manière unique l'unité de toute l'Église, la communion de tous les chrétiens dans l'essentiel de la foi¹⁰. C'est la raison pour laquelle il est à privilégier, autant que possible, au cours de la célébration eucharistique (par rapport au Symbole des Apôtres).

Certes, le Symbole de Nicée-Constantinople a été rédigé à une époque donnée (IV^e siècle), dans une culture donnée (hellénistique) : le langage utilisé est situé, de même que la conceptualité ; néanmoins, c'est l'Église entière qui s'est progressivement engagée et reconnue dans cette formulation de la foi, cette interprétation des Écritures. Cet énoncé, situé, de la foi doit bien sûr être repris et réinterprété à chaque époque nouvelle, dans chaque culture différente, à partir des catégories de celles-ci et en repartant toujours des Écritures. C'est le prix d'une fidélité dynamique, vivante, à la foi de Nicée. Sans quoi la formule de Nicée risque de devenir insignifiante et incompréhensible pour nos contemporains ; on risque de verser dans le psittacisme et de répéter (comme un perroquet) des mots que l'on ne comprend plus. Comme l'Écriture est à relire et réinterpréter à chaque époque et dans chaque milieu, il en va de même pour la tradition conciliaire et dogmatique en dialogue avec les Écritures. On ne change pas pour autant le texte de l'Écriture, on ne change pas non plus le texte de la profession de foi unanimement reçue de Nicée-Constantinople, on le lit intelligemment, c'est-à-dire qu'on l'*interprète* au moyen de toutes les ressources de la pensée et de la culture d'une époque *en dialogue avec les autres chrétiens au sein de la communion et de la tradition ecclésiales*.

Le Concile de Constantinople a laissé en suspens la question de l'union, de la coexistence, dans la « personne » du Verbe incarné, de la « nature » humaine et de la « nature » divine: comment ce qui vient de Dieu et ce qui vient de l'homme s'unissent-ils pour constituer un unique Seigneur Jésus-Christ. Cette question donnera lieu à de vastes

l'orthodoxie de ce symbole rejaillira sur le concile de Constantinople, reconnu dès lors comme œcuménique (tout en étant un concile local), car ayant confessé la vraie foi de toute l'Église.

¹⁰ L'idée fut même au départ que le symbole de foi œcuménique de Nicée soit l'unique symbole de référence et qu'on n'y ajoute ni n'en retranche rien. Au concile de Chalcédoine en 451, cependant, les commissaires impériaux exhumèrent des archives conciliaires les actes alors peu connus du concile de Constantinople (381), notamment son symbole de foi amplifiant celui de Nicée, précisément pour prouver qu'il était possible et légitime de développer le credo de Nicée, et donc d'y ajouter toutes les précisions christologiques jugées indispensables par le concile de Chalcédoine. C'est ainsi également que la réception du symbole de Constantinople put se généraliser, en Occident notamment.

débats, qui seront tranchés une première fois au Concile œcuménique d'Éphèse de 431 (3^e œcuménique), puis au Concile de Chalcédoine de 451 (4^e œcuménique). **Situer** ces villes sur la carte : COMBY, p. 76-77. En affirmant que Marie est vraiment Mère de Dieu (θεοτόκος), le Concile d'Éphèse affirmera l'unité du Verbe incarné, l'identité de celui qui est auprès du Père depuis toute éternité et de celui qui, devenu homme, a habité parmi nous. Quant au Concile de Chalcédoine, il confessera «un seul et même Christ en deux natures, sans confusion ni changement, sans division ni séparation».

À cette époque, l'Église d'Orient peut s'enorgueillir de deux grandes écoles de théologie, aux penseurs et aux maîtres remarquables. L'école d'Alexandrie insiste avant tout sur la nature divine du Christ et ses théologiens parlent de l'union intime des deux natures après l'Incarnation du Fils. Les théologiens d'Antioche (**situer** sur la carte) voient un danger dans la terminologie des Alexandrins; il leur semble qu'en parlant d'union intime des deux natures, on suggère que la nature humaine était comme absorbée par la nature divine. D'où leur insistance sur la nature humaine du Christ et sur la distinction des natures.

Pour le dire autrement, dans le Christ alexandrin, affleure à tout moment la gloire du Verbe, et le théologien d'Alexandrie voit le Christ comme Dieu lui-même offert aux regards ; c'est ce Christ-là qui l'emportera en Orient pour devenir le Christ en gloire des icônes byzantines. Le Christ antiochien, lui, a une existence humaine suffisamment consistante pour qu'on puisse parler, à côté du Verbe, de l'homme Jésus, qui est autant un modèle humain que le médiateur de la présence de Dieu. En même temps, le théologien d'Antioche reproche au Christ alexandrin d'être si divin que son humanité ne partage pas vraiment la condition commune des mortels et il se demande s'il sauve vraiment cette condition qu'il n'a pas vraiment assumée. À Alexandrie, au contraire, on accuse le Christ antiochien d'être si humain qu'il laisse le Verbe divin dans sa lointaine transcendance, au lieu d'être lui-même Dieu dans la chair. Chacun estime donc que l'autre ruine l'espérance du salut¹¹.

¹¹ B. MEUNIER, dans *Histoire générale du christianisme*, t. 1, Paris, Desclée, 2000, p. 218-219.

Commentaire du contenu du Symbole de Nicée-Constantinople¹² (//Symbole des Apôtres, cité désormais SA [pour les textes, voir folder Concile de Nicée 325 - Wavreumont])

Nous croyons (lat. *Credo*) en un seul Dieu Père tout-tenant (*pantokratora* ; lat. *omnipotentem*), créateur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles et invisibles.

Au fond, dans tout le symbole de foi (comme en théo-logie), il ne s'agit de rien d'autre que *Dieu*, et de tout le reste uniquement dans son rapport à Dieu. Mais de quel Dieu parlons-nous ? Du Dieu vivant et fidèle de l'histoire, de l'*Alliance*, le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » (cf. Ex 3,6 ; Mt 22,32), le Dieu d'Israël, et surtout le Dieu qui est « le Père de notre Seigneur Jésus-Christ » (2 Co 1,3...). Il est en même temps le Dieu « qui a fait ciel et terre » (Ps 121,2).

Il est le Dieu *tout-tenant*, tout-maîtrisant : il est en permanence à l'origine de tout ce qui existe, il tient tout entre ses mains, il est maître de l'histoire, où il est aux côtés de son peuple, le secourt et le sauve (le mot « tout-puissant, omnipotent » peut avoir une connotation de despote, d'arbitraire, et être mal compris).

Croire en *un seul* Dieu, c'est professer que notre Dieu s'est révélé à ce point unique et sans pareil qu'*il ne peut nécessairement y en avoir qu'un comme lui*. Un Dieu limité ou à plus forte raison contrarié dans ses entreprises par d'autres dieux ne serait plus le Père tout-tenant, « tout-puissant ». Cette profession de foi a une portée éminemment *pratique*, car elle dit ceci : la réalité du monde, parce qu'elle a son fondement dans un Dieu unique, n'est pas un chaos absurde, elle tient de Dieu son ordre, son sens et sa cohérence. Il n'y a donc qu'un seul fondement absolument sûr, sur lequel est fondée la liberté chrétienne face au monde et aux humains (Dieu, unique absolu, est le fondement originaire et la fin ultime de l'être humain). *Professer sa foi au Dieu unique et sans pareil, c'est donc prendre la décision essentielle de sa vie.*

Professer que Dieu est le *créateur du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible*, c'est la réponse de la foi à la question fondamentale de l'être humain : d'où vient et où va tout ce qui existe ? D'où vient l'être humain et où va-t-il ? La réponse à ces questions, bien des hommes l'attendent aujourd'hui avant tout des sciences physiques. Celles-ci nous apprennent effectivement beaucoup sur le « comment » de la formation et du fonctionnement de l'univers, mais méthodologiquement, elles ne peuvent répondre à la question du « pourquoi », du « sens » de l'existence de l'univers, de l'humanité (celle-ci est d'un autre ordre, relevant de la philosophie, de la théologie, des convictions et religions...). Ainsi la foi en la création et la théorie scientifique de l'évolution ne se contredisent-elles nullement ; elles donnent plutôt des réponses différentes à des questions différentes (plans différents et modes distincts de connaissance d'une seule et même réalité).

Divers points particuliers caractérisent la foi chrétienne en la création : la *liberté* de la création (monde voulu, aimé par Dieu), l'*ordre* dans la création (cosmos séparé du chaos), la *bonté* de la création (cf. Gn 1,4.10.12.18.21.31 : cela enlève tout fondement aux fausses ascèses, au mépris du monde, au scepticisme et au pessimisme), l'*essence* de la création (tout ce qui existe est un don de Dieu, dont il faut rendre grâce), l'*autonomie* de la création (dépendant totalement de Dieu, le monde en est par nature tout à fait différent et en reçoit paradoxalement une dignité propre, une relative autonomie devant lui), le *sens* de la création

¹² Pour le commentaire du contenu du Symbole de foi, je m'inspire principalement, souvent littéralement, de *La Foi de l'Église. Catéchisme pour adultes publié par la Conférence épiscopale allemande*, traduit sous la responsabilité de R. Gryson, Brepols-Cerf-Le Centurion, 1987 ; voir aussi B. SESBOÛE, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI^e siècle*, Paris, Droguet et Ardant, 2003.

(en raison de son autonomie, la création, qui est tout entière l'œuvre de Dieu, existe tout entière pour lui, pour sa gloire et sa louange).

//SA : Je crois en Dieu, le Père tout-puissant (lat. *omnipotentem*), créateur du ciel et de la terre.

Et en un seul Seigneur (*kyrion* ; lat. *Dominum*) Jésus Christ, le Fils de Dieu, l'unique engendré, qui a été engendré du Père avant tous les siècles, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré non pas créé, consubstantiel (*homoousion*) au Père, par qui tout a été fait ;

qui à cause de nous les humains (*anthrôpous* ; lat. *homines*) et à cause de notre salut est descendu des cieux, et s'est incarné (*sarkôthenta* ; lat. *incarnatus est*) de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie, et s'est fait humain (*enanthrôpèsanta* ; lat. *homo factus est*) ; a été crucifié pour nous sous Ponce Pilate, et a souffert et a été enseveli, et est ressuscité (*anastanta* ; lat. *resurrexit*) le troisième jour selon les Écritures, et est monté aux cieux, et siège à la droite du Père, et reviendra avec gloire juger vivants et morts ; son Règne n'aura pas de fin.

La profession de foi « en un seul Seigneur, Jésus-Christ » apparaît comme le cœur de la foi chrétienne ; elle est le centre qui rayonne de toutes parts et assigne leur place à toutes les autres affirmations. *Yeshoua*, Christ (*Mashiah*) : Jésus est le Christ (Messie). Le christianisme n'est pas d'abord une somme de doctrines et de commandements, d'institutions et de structures. C'est avant tout Jésus-Christ et la communion avec lui.

Jésus est un *homme bien réel* (les évangiles le décrivent dans toute sa dimension humaine), un homme tout entier *donné aux autres* ou « pour tous les autres ». Pour la foi du Nouveau Testament, il est tout aussi important d'affirmer que Jésus est *vraiment homme* (contre le docétisme) et que le Christ est vraiment Dieu (contre l'adoptianisme) : « si Jésus n'a vécu et souffert qu'en apparence, alors nous ne sommes rachetés qu'en apparence » (Ignace d'Antioche, *Lettre aux Smyrniotes*). Que Jésus, le Fils de Dieu, soit en même temps réellement et à tout point de vue homme, est une vérité de *salut*, une condition de notre salut. Si Dieu a « récapitulé » en Jésus-Christ toute notre condition humaine (Irénee de Lyon), il n'y a plus aucun aspect de cette condition qui soit foncièrement étranger à Dieu ou qui ne soit assumé et sanctifié par lui (l'être humain *tout entier* est sauvé).

Dans l'humanité de Jésus apparaît aussi quelque chose qui transcende l'humain : Jésus a une relation tout à fait unique et particulière avec Dieu son Père (*Abba*). Aussi peut-il prétendre parler et agir au nom de Dieu. Par la résurrection et l'ascension de Jésus, Dieu a reconnu cette prétention et l'a établi comme *Seigneur* (ce titre traduit le nom biblique de Dieu, Yahvé) : Jésus est lui-même de « *nature* » *divine* (consubstantiel). Le Fils *éternel* de Dieu (engendré avant tous les siècles) est devenu homme dans l'histoire (Ph 2, 6-8 ; Jn 1, 14) : « à cause de nous les humains et à cause de notre salut, il est descendu des cieux, et s'est incarné de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie, et s'est fait humain » (Credo).

Qu'il soit « le même parfait en divinité et parfait en humanité, le même vraiment Dieu et vraiment homme » (Chalcédoine, 451) est d'une importance décisive pour notre salut. L'union à Dieu n'enlève rien à l'homme (« sans confusion, sans changement »), ne le diminue pas, mais au contraire le libère ; le salut signifie en même temps une communion intime entre Dieu et l'être humain, un « surprenant échange » entre eux : Dieu devient homme, pour que nous devenions participants de sa nature divine (fils et filles de Dieu par adoption dans le Fils unique par nature). En Jésus-Christ, une ère nouvelle s'est ouverte pour l'ensemble de l'humanité (une création nouvelle).

Né (incarné) de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie. Dans l'Évangile, Marie est le modèle et le prototype de l'être humain qui écoute la parole de Dieu et qui s'adresse à lui dans la prière. Elle est, comme nous tous, rachetée par Jésus-Christ. Mais, dans l'acte de la rédemption,

Dieu veut entendre un oui librement prononcé par sa créature (le *fiat*, le *oui* de Marie exprime d'une manière *exemplaire* que Dieu veut conclure une alliance avec les hommes). Que Marie soit la *mère de Jésus*, le NT l'atteste à maintes reprises. Elle n'est cependant pas seulement la mère de Jésus et la mère du Seigneur, mais *la mère du Fils de Dieu* (cf. Lc 1,35). Aussi le concile d'Éphèse de 431 a-t-il pu qualifier Marie de *Théotokos* (mère de Dieu), enseignant par là que Jésus-Christ est, dans l'unité de sa Personne, vrai Dieu et vrai homme, l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes. La naissance (conception) virginale manifeste, avec une clarté insurpassable, que Jésus, en tant que Fils de Dieu, doit son existence uniquement à son Père des cieux, et qu'il est tout ce qu'il est à partir de lui et pour lui. La naissance (conception) virginale est donc un *signe de ce que Jésus est véritablement le Fils de Dieu* (en lui, c'est Dieu qui s'incarne).

Crucifié pour nous. Paul reconnaît dans la mort ignominieuse de Jésus en croix *l'amour insondable de Dieu* qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous (cf. Rm 8,32.39 ; Jn 3,16), pour se réconcilier le monde en lui (cf. 2 Co 5,18-19). La croix représente ainsi le sommet de l'amour de Dieu qui se dépouille lui-même pour nous (cf. Ph 2,6-11). Le message de la croix est *inséparable de la résurrection et de l'ascension du Seigneur*.

Ressuscité, monté aux cieux. Après la mort violente et ignominieuse de Jésus sur la croix, tout paraissait fini (cf. Lc 24,13-35). Dans la prédication de Jésus, l'avènement du Royaume de Dieu était tellement associé à sa personne que ses disciples ne voyaient pas comment cet avènement pourrait se poursuivre après sa mort. En outre, des Juifs ne pouvaient comprendre la croix que comme un jugement de Dieu. Cependant, peu après le Vendredi Saint, l'Évangile de Jésus-Christ commença à se répandre à travers le monde, avec un dynamisme qu'il est difficile de se représenter aujourd'hui. Comment un tel revirement a-t-il pu se produire ? Comment peut-on expliquer ce *départ en force du christianisme*, toujours actif et vivant aujourd'hui ?

D'après le témoignage unanime du Nouveau Testament, c'est la résurrection de Jésus qui a rendu possible ce nouveau départ. Sans elle, dit Paul, la prédication et la foi chrétiennes n'auraient aucun sens, l'espérance chrétienne serait illusoire (cf. 1 Co 15,14.19). *La résurrection de Jésus constitue donc le fondement de la foi chrétienne et, associée au message de la croix, en est également le centre.*

Le message de la résurrection fait cependant *problème* pour beaucoup de gens face à l'évidence de la mort, irréversible. Ces difficultés sont apparues dès le début (doutes des disciples). Le Nouveau Testament ne donne *aucune description de l'événement de la résurrection*, mais rapporte des apparitions ou manifestations du Ressuscité aux disciples. La résurrection de Jésus est un *acte de Dieu tout à fait unique* en faveur de Jésus-Christ, mort sur la croix (« résurrection », « réveil »). Dans cet acte unique et mystérieux de Dieu en faveur du Crucifié, *la foi et l'histoire* sont étroitement liées. Le Jésus terrestre et crucifié se trouve au centre de l'histoire. Les témoignages des apôtres à propos des apparitions du Ressuscité sont également une réalité historique. En revanche, la résurrection de Jésus en tant que manifestation de la puissance de Dieu, même si elle peut être datée par référence à sa mort, se situe en dehors du cadre de l'expérience humaine et de l'horizon de l'histoire. Elle signifie que Jésus de Nazareth, le Crucifié, a été, par l'action de Dieu, emporté avec son corps dans la gloire de Dieu, et qu'il est vivant auprès de Dieu. La résurrection n'est donc pas un « événement historique » au sens habituel du terme (observable, constatable, comparable à d'autres événements du même genre) : survenue à un moment donné de l'histoire, elle est à l'intersection de l'histoire et de l'au-delà de l'histoire (l'éternité). D'autre part, elle doit être distinguée des miracles opérés par Jésus pendant sa vie terrestre, même s'ils en sont une anticipation. Car le Ressuscité ne revient pas en ce monde et en cette vie, comme le jeune homme de Naïm, la fille de Jaïre ou Lazare ; il entre, au contraire, dans le monde de Dieu, qui n'est pas accessible aux sens et qui se situe au-delà du temps. La résurrection de Jésus inaugure ainsi l'accomplissement de l'histoire de l'humanité, la réalisation anticipée du Royaume ; elle n'est accessible que par la foi, car elle n'est possible que par l'action de Dieu.

Il reviendra dans la gloire, pour juger les vivants et les morts. Avec la résurrection et l'ascension de Jésus-Christ, le nouveau monde et l'humanité nouvelle ont commencé pour de bon. Mais le Royaume du Christ est encore en lutte avec les puissances du mal. La partie centrale du Credo, qui concerne le Christ, s'achève sur une perspective d'espérance en l'achèvement définitif du Règne de Jésus-Christ. Comme bien d'autres, cet article de foi, qui annonce le retour de Jésus-Christ et le jugement dernier, soulève aujourd'hui de nombreuses *questions*. Comment concilier cette vision de la fin de l'histoire avec l'idée que nous nous faisons de l'évolution du monde ?

Il suffira d'indiquer ici comment cette espérance du retour du Christ est susceptible de transformer notre vie actuelle et notre monde présent. C'est *l'intention du Nouveau Testament*, qui nous met surtout en demeure de *nous décider dès maintenant* face à cet avenir qui nous est annoncé. Le temps de l'Église, qui commence avec l'ascension, aura pour terme le retour de Jésus-Christ dans la gloire (cf. Ac 1,11), juge des vivants et des morts (Ac 10,42). Ce retour signifie que le Règne du Christ, c'est-à-dire *le triomphe de la vie et de l'amour*, qui a commencé de façon cachée avec la résurrection et l'ascension, est *irréversible* et deviendra manifeste pour tous à la fin des temps. Alors, notre espérance en la vie éternelle et en la résurrection des morts sera comblée. *Dieu sera finalement « tout en tous »* (cf. 1 Co 15,28).

Son Règne n'aura pas de fin. L'humanité de Jésus-Christ a, elle aussi, une signification définitive en Dieu et pour Dieu (contrairement à l'opinion de Marcel d'Ancyre, Jésus-Christ ne renoncera pas à sa nature humaine pour être résorbé en Dieu à la fin des temps). C'est pourquoi le Règne de Jésus-Christ sera un Règne éternel (cf. Lc 1,33 ; voir aussi Dn 7,13-14). Cet article de foi a une *signification éminemment pratique*. Croire qu'au terme de l'histoire, Dieu jugera le monde par Jésus-Christ, c'est renoncer au rêve d'un progrès perpétuel vers une harmonie finale auquel nous lions volontiers notre conception du salut. L'idée du jugement implique au contraire qu'à la fin, tout ne sera pas uniformément pour le mieux, qu'il y aura, au contraire, séparation définitive du bien et du mal, victoire du bien et condamnation du mal. C'est ce qui donne son caractère de gravité à la décision que nous devons prendre aujourd'hui. Le jugement dernier implique aussi l'idée de l'égalité entre tous les humains, dans leur responsabilité concrète devant Dieu, ainsi que l'exigence d'une justice intégrale, espérance de ceux qui souffrent d'injustice.

L'avenir qui s'est définitivement ouvert en Jésus-Christ se réalise par l'action du Saint-Esprit, qui rend présente l'action de Jésus-Christ en nous, dans l'Église et dans le monde.

//SA : Et en Jésus Christ, son Fils unique, notre Seigneur, qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie, a souffert sous Ponce Pilate, a été crucifié, est mort et a été enseveli, est descendu aux enfers, le troisième jour est ressuscité des morts, est monté aux cieux, est assis à la droite de Dieu le Père tout-puissant, d'où il viendra juger les vivants et les morts.

Descendu aux enfers. Cet article de foi apparaît aujourd'hui incompréhensible. Cette formule n'évoque-t-elle pas l'image d'un monde à trois étages, aujourd'hui dépassée ? Dire que Jésus est descendu dans le royaume de la mort (*shéol, hadès*), cela ne signifie pas seulement qu'il a connu le sort de tous les humains, qui est de mourir, mais qu'il a connu également le sentiment d'abandon et de solitude qui nous étreint face à la mort, qu'il a fait concrètement l'expérience de ce qu'il y a d'absurde et de désespérément obscur dans la destinée humaine débouchant sur la mort (*Sein-zum-Tod*). Le fait que Jésus soit entré lui-même dans cet « enfer » sur lequel débouche l'existence humaine coupée de Dieu, privée de toute perspective d'avenir, signifie en même temps la *victoire de Dieu sur les puissances des ténèbres et de la mort* (message de salut universel, mystère du Samedi Saint ; voir l'icône orientale de la Résurrection du Christ, qui est sa descente aux enfers pour aller y rechercher Adam et Ève) : la toute-puissance de Dieu a pénétré au cœur même de notre impuissance.

Et en l'Esprit (le) Saint, le Seigneurial (*kyrion* ; *Dominum*) et vivifiant, qui procède (*ekporeuomenon* ; *procedit*) du Père, qui avec le Père et le Fils est co-adoré et co-glorifié (*syndoxamenon* ; *conglorificatur*), qui a parlé par les prophètes.

Nous croyons en l'Esprit Saint, qui est Seigneur et qui donne la vie. Le Saint-Esprit apparaît dans l'Écriture comme la puissance créatrice de toute vie. Il « vivifie » tout, il assure la cohérence de l'ensemble du monde créé et dirige celui-ci vers le salut eschatologique. C'est d'abord en *Jésus-Christ* qu'il agit, dans la conception, le baptême, la vie publique, la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Par la mort, la résurrection et la glorification de Jésus, l'Esprit a inauguré la création nouvelle. Celle-ci parviendra un jour à son achèvement dans une transfiguration de toute la réalité. Notre rédemption et notre salut consistent en ce que nous participons à la plénitude de l'Esprit, dont Jésus-Christ est comblé. Être chrétien, c'est être oint (*christ-ianos*) en participant à l'onction de l'Esprit de Jésus-Christ (*Christos*).

Cette participation à Jésus-Christ nous est donnée par le Saint-Esprit lui-même. Celui-ci rend sans cesse de nouveau présents dans l'histoire Jésus-Christ, sa personne, sa parole et son œuvre. *L'Esprit est la présence agissante du Seigneur glorifié dans l'Église et dans le monde.* Mais il n'est pas seulement le don de la vie nouvelle en Jésus-Christ : il est aussi l'auteur de ce don, une Personne divine distincte du Père et du Fils. Là où il agit, commence dès maintenant le royaume eschatologique de la liberté, la réalité de la Nouvelle Alliance.

Les témoignages multiples de la Sainte Écriture sur la nature et l'action du Saint-Esprit peuvent se résumer en trois points. 1° Le Saint-Esprit, qui est le don et l'amour de Dieu en personne, nous apprend la vérité sur la création. La grâce, au sens large, est déjà à l'œuvre dans celle-ci. Dès lors, pour le croyant, rien n'est tout simplement l'effet de la nature : tout est don et bienfait de Dieu. 2° L'être humain ne trouve son plein accomplissement que lorsqu'il est reçu et accepté comme personne d'une manière définitive et inconditionnée. Dieu seul est capable d'un amour aussi absolu, et il l'offre en se donnant lui-même à l'être humain, en accueillant celui-ci dans sa communion et son amitié, et en le faisant participer ainsi dans le Saint-Esprit à sa vie divine. Un tel amour fait des humains des créatures nouvelles. Le Saint-Esprit guérit et sanctifie l'humain en l'unissant à Dieu. Les fruits de l'Esprit sont cordialité, serviabilité, esprit de conciliation, désintéressement, engagement pour la justice, charité, paix du cœur, consolation et joie. L'Esprit donne aux humains d'éprouver qu'ils sont enfants (adoptifs) de Dieu (dans le Fils unique). 3° Tous ces effets de l'action de l'Esprit Saint sont seulement une première participation à la gloire future (cf. 2 Co 1,22 ; Ep 1,14). Ils ne sont que *le commencement et l'anticipation de l'achèvement définitif*. L'Esprit est donc la puissance de l'espérance et la force d'une vie animée par l'espérance.

En résumé, l'Esprit Saint nous révèle notre origine en Dieu et en sa grâce, et il nous fait espérer en Dieu et en son Royaume. Il agit aussi dans notre vie présente en guérissant et en sanctifiant, en réconciliant et en réconfortant.

//SA : Je crois en l'Esprit Saint.

En une sainte catholique et apostolique Église.

Où souffle l'Esprit Saint ? Le Credo répond en professant : « Je crois en l'Église une, sainte, catholique et apostolique ». L'Église affirme donc qu'en elle et par elle, l'Esprit de Jésus-Christ continue à agir dans l'histoire. Elle croit qu'elle est le lieu, et même comme le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument, de l'action du Saint-Esprit (cf. Vatican II, *Lumen Gentium*, 1).

Je crois en l'Église une, sainte, catholique et apostolique. Telles sont les quatre propriétés essentielles qui caractérisent l'Église et permettent de la reconnaître. Elles forment un ensemble équilibré et riche.

Une. La foi en un seul Dieu, en un seul Médiateur, Jésus-Christ, en un seul Esprit qui pénètre tout, implique nécessairement qu'il ne peut y avoir qu'une seule Église, et que cette Église doit être unie.

« Que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et je suis en toi... » (Jn 17,21-22)

« (...) appliquez-vous à garder l'unité de l'Esprit par le lien de la paix. Il y a *un seul* Corps et *un seul* Esprit (...); *un seul* Seigneur, *une seule* foi, *un seul* baptême; *un seul* Dieu et Père de tous... » (Ep 4,1-6)

Ces deux textes disent que l'unité de l'Église n'est pas un simple postulat, ni un objectif d'organisation ecclésiastique. C'est déjà une réalité dans le Christ, comme fruit de l'Esprit. Mais le don de l'unité est aussi un devoir. Toutes les divisions dans la foi sont contraires à la volonté de Dieu et à la réalité de Jésus-Christ; elles sont un scandale et un péché. On ne peut donc se résigner à la division de la « chrétienté » en différentes confessions.

Sainte. Il semble y avoir une distance considérable entre la sainteté de l'Église et ce que l'on peut concrètement voir de celle-ci. Personne ne conteste que des péchés soient commis dans l'Église. La foi discerne cependant une dimension plus profonde de l'Église. De ce point de vue, *la sainteté de l'Église fait partie de sa nature la plus intime*. Elle est un don de Dieu (Père) par le Fils dans l'Esprit : en tant que Temple de l'Esprit, l'Église est elle-même sainte (cf. 1 Co 3,17). Cela n'empêche pas bien sûr les humains membres de l'Église d'être faibles, faillibles et pécheurs; ils ne sont jamais à la hauteur de la sainteté donnée par Dieu à l'Église comme telle et doivent donc sans cesse se convertir. À la sainteté *objective* de l'Église (don divin, sacrements) doit correspondre une dimension éthique et spirituelle, la sainteté *subjective*, elle-même fruit du Saint-Esprit et non simple effort humain.

Catholique. Le mot, absent du Nouveau Testament, a un double sens quand il est appliqué à l'Église : présente partout dans le monde, l'Église y enseigne la vraie foi dans son intégralité. Le mot « catholique » indique une unité et universalité dans la diversité (d'Églises locales, de cultures, de dons, de ministères, d'états de vie...). La catholicité est donc un don et une tâche pour l'Église et les Églises.

Apostolique. Les évangiles rapportent unanimement que Jésus-Christ a transmis à ses apôtres la mission qu'il avait reçue du Père, et qu'il les a chargés d'annoncer l'Évangile à toutes les nations jusqu'à la fin du monde, avec l'assistance du Saint-Esprit (cf. Mt 28,18-20...). L'édifice de l'Église, dont la pierre d'angle est Jésus-Christ, repose d'une manière permanente sur le *fondement des apôtres*, établi par Jésus-Christ; l'Église est liée pour toujours à leur témoignage et doit demeurer fidèle à ses origines apostoliques.

//SA : (Je crois en l'Esprit Saint), (à) la sainte Église catholique, (à) la communion des saints

À la profession de foi en l'Église, le symbole des apôtres ajoute : « Je crois à la communion des saints ». La signification primitive de cet article de foi est que l'Église est *communion à ce qui est saint* (participation commune aux biens du salut, aux sacrements, particulièrement l'eucharistie). L'Église devient une réalité par la *parole* de l'Évangile, par les *sacrements* et par le *service* commun de la charité. C'est avant tout la communion eucharistique qui fait de l'Église dispersée sur toute la terre, par la participation à l'unique corps du Seigneur, une seule Église : l'Eucharistie (le corps eucharistique du Christ) fait l'Église (le corps ecclésial du Christ).

Par la participation commune à ce qui est saint (*sancta*), nous sommes unis les uns aux autres en une communion des saints (*sancti*). Celle-ci est fondamentalement une communion au Père par le Fils dans l'Esprit, et ainsi une communion (toujours à renouveler) entre les membres du peuple de Dieu tout entier.

La communion des saints comprend *l'Église sur la terre, les bienheureux dans le ciel et les défunts en voie de purification*. Tous forment l'unique Corps de Jésus-Christ, dans lequel tous les membres intercèdent les uns pour les autres devant Dieu.

Nous confessons un seul baptême en (pour la) rémission des péchés

Le jour de Pentecôte, Pierre répond à ses auditeurs bouleversés, qui lui demandent ce qu'ils doivent faire : « Convertissez-vous ; que chacun de vous reçoive le baptême au nom de Jésus-Christ pour le pardon de ses péchés, et vous recevrez le don du Saint-Esprit » (Ac 2,37-38). Dès le début, la conversion fut donc liée au baptême au nom de Jésus-Christ. Depuis toujours, le baptême est, dans l'Église, *la porte d'entrée et le fondement de toute vie chrétienne*. Associé à la confirmation et à l'eucharistie, il constitue le sacrement de l'initiation chrétienne, par lequel on entre dans l'Église et devient chrétien.

Le baptême chrétien est avant tout *le signe de la foi, le signe qu'on se convertit à Jésus-Christ et qu'on le reconnaît comme le Seigneur*. Il implique l'exigence d'une croissance et d'une maturation de la foi tout au long de la vie. Il consiste en une ablution et une invocation du nom du Dieu trinitaire sur le baptisé. L'eau exprime le double fruit du baptême : la *purification des péchés* et le *don de la vie nouvelle* (de la résurrection) en Jésus-Christ.

//SA : (Je crois) (à) la rémission des péchés.

Nous attendons la résurrection des morts et la vie du monde à venir. Amen.

Telle est la réponse de la foi chrétienne à l'espérance inscrite au cœur de l'homme (que pouvons-nous espérer?). Si elle rencontre une des grandes préoccupations de nos contemporains, cette réponse apparaîtra sans doute étrange à beaucoup d'entre eux.

Et pourtant, le point de départ et *le fondement de l'espérance chrétienne*, ce n'est pas un rêve, la projection des désirs humains ou de vaines spéculations, ce n'est pas un optimisme à bon marché, ce n'est pas une position de principe ni une confiance a priori dans le progrès, dans l'évolution ou la révolution. La conviction fondamentale et le cœur de la foi chrétienne, c'est que *Jésus est le premier homme ressuscité d'entre les morts* (cf. Rm 8,29 ; 1 Co 15,20 ; Col 1,18). Tout ce que les chrétiens peuvent dire de la résurrection des morts à la vie éternelle n'est que le développement et le prolongement de cette affirmation fondamentale de la foi chrétienne à propos de Jésus-Christ, de sa résurrection et de son exaltation. Unis par la foi et le baptême à Jésus-Christ et à sa mort, nous pouvons aussi espérer être unis dans l'avenir à sa résurrection (cf. Rm 6,5).

La foi n'entend pas donner une description de la vie éternelle et du monde à venir, comme on le ferait pour des objets de ce monde ; elle permet d'entrevoir le monde à venir, en ayant conscience du caractère inadéquat des mots et des images utilisés. Cela n'enlève rien à la certitude de l'espérance chrétienne, car elle trouve son fondement solide (*amen*) dans la fidélité de Dieu.

Pour le NT, le « ciel » et la vie éternelle, c'est *être totalement et définitivement uni au Christ ressuscité*, et par le Christ au Père dans l'Esprit Saint.

À la fin, tout sera transformé et transfiguré par l'Esprit de Dieu. Sans pouvoir nous représenter cela concrètement, nous ne « savons » qu'une chose : nous, notre monde et notre histoire serons les mêmes, mais nous serons nous-mêmes d'une tout autre façon. « Il en est ainsi pour la résurrection des morts : semé corruptible, le corps ressuscite incorruptible ; semé méprisable, il ressuscite éclatant de gloire ; semé dans la faiblesse, il ressuscite plein de force ; semé corps animal, il ressuscite corps spirituel » (1 Co, 15,42-44).

//SA : (Je crois) (à) la résurrection de la chair, (à) la vie éternelle.

Si on entend par « corps » le rapport spécifique que toute personne humaine entretient nécessairement avec le milieu et le monde au sein duquel elle vit, la résurrection de la chair signifie que le rapport aux autres et au monde est restauré d'une manière nouvelle et complète. À la résurrection des morts, il ne s'agit donc pas simplement de l'accomplissement de l'individu, mais de *l'accomplissement de toute réalité*.

(Conclusion)

Processus d'élaboration des « affirmations » de la foi chrétienne

Comment les *énoncés originels* de foi se sont-ils constitués et ont-ils « fonctionné » ?

En référence aux *Écritures* juives, ils sont une *parole*, qui rend *témoignage* à la *Parole de Dieu* faite chair, au Verbe ou Logos de Dieu *mort et ressuscité* ; ils sont une annonce et une proclamation joyeuses (*kèrygma*) de la *foi* naissante au Fils de Dieu venu dans le monde et vivant par-delà la Croix, ils sont *Bonne Nouvelle* (évangile) de l'irruption du *Royaume eschatologique* dans l'histoire pour tout homme qui la *reçoit* et se convertit au Seigneur Jésus *Sauveur* ; ils sont aussi *célébration* de cette foi, hymne, profession et *confession* de foi (*homologia*), et plus tard *symboles* de foi.

Cette parole *apostolique*, après un long processus de *tradition*, où le kérygme primitif ne cesse d'être *actualisé*, reçoit une forme écrite dans les *Écritures* chrétiennes, dont la liste sera progressivement fixée par l'Église comme ensemble de livres *normatifs* ou *régulateurs* (*Kanôn*) pour sa *vie* et pour sa foi *face* à la prolifération d'écrits apocryphes (imitation grossière des écrits apostoliques ou même pure fantaisie, mais aussi doctrine tout à fait étrangère pour ce qui est des apocryphes gnostiques).

Le processus de la réflexion *dogmatique* ecclésiale ne fait que *poursuivre sur un autre registre* le processus de tradition, sans cesse actualisée, du kérygme apostolique, qui aboutit à l'élaboration même de l'Écriture néotestamentaire et à sa fixation canonique. Au cours de l'histoire de l'Église, les dogmes (ou énoncés autorisés et normatifs de la foi chrétienne) sont en effet le résultat d'une lecture historique et culturelle, sans cesse actualisée, de l'Écriture apostolique. En termes plus complets, un dogme est le fruit d'une écoute renouvelée de la Parole de Dieu transmise par les Apôtres, consignée dans l'Écriture néotestamentaire et fidèlement interprétée dans la Tradition ecclésiale ; sur un point particulier, il est (re)formulation actualisée et fidèle (vraie) de cette Parole à un moment précis au service de la vie et de la foi ecclésiales, notamment face aux dangers de falsification de cette foi (« hérésies ») ou de brisure de la communion des Églises (« schismes ») : Irénée face à la gnose (« *adversus haereses* »), Origène et son prodigieux effort d'inculturation du christianisme dans le monde grec, controverse trinitaire (Nicée : la divinité véritable du Fils [*homoousios*] face à sa mise en cause par Arius ; Constantinople : réaffirmation de la consubstantialité du Fils et procession de l'Esprit face au parti anoméen), controverse christologique (Éphèse : l'unité d'être du Christ face à la dualité des natures ; Chalcédoine : l'union des deux natures en une seule personne face au monophysisme), condamnation du pélagianisme au Concile de Carthage et du « semi-pélagianisme » au Concile d'Orange, condamnation de l'iconoclasme par Nicée II...

Si la formulation du dogme (acte d'énonciation) revêt souvent un aspect polémique, ou du moins apologétique (« contre », confrontation, condamnation), elle se veut aussi et d'abord *affirmation positive* de la vérité du salut en Christ dans et pour une époque donnée : les anathématismes sont précédés de chapitres doctrinaux ; la formulation dogmatique traduit aussi un effort d'inculturation de la foi à un moment précis de l'histoire. Le dogme présente un aspect « *définitif* » en ce sens qu'il est affirmation sûre et fidèle de la vérité chrétienne ou christique ; il présente aussi un aspect « *provisoire* » en ce sens que cette affirmation prend corps dans l'histoire et ne peut donc échapper à la contingence historique ; mais aussi en ce sens qu'elle est une « provision » de vérité pour le pèlerinage terrestre de l'Église (« un point d'eau », un point de repère), ainsi qu'une

« prévision » ou une anticipation de la vérité eschatologique du Christ, mais précisément une simple anticipation. C'est ainsi qu'au fil du temps et des cultures, la lecture ecclésiale de l'Écriture se renouvelle et se déploie (se diversifie, se « catholicise » : s'universalise) nécessairement ; de même l'énonciation dogmatique, ou formulation historique de la foi en Église selon les Écritures, s'actualise-t-elle nécessairement selon les interrogations nouvelles de chaque époque : ce faisant, elle se précise et se développe dans la fidélité aux énoncés originels de la foi, elle approfondit la compréhension de ceux-ci, elle se les réapproprie et les reçoit avec plus de pénétration en fonction de nouvelles perspectives culturelles, bénéficiant, pour cette réinterprétation sous la conduite de l'Esprit, de toute l'herméneutique ecclésiale antérieure (Tradition).

On le voit, le dogme est une proposition de foi et doit donc être envisagé à l'intérieur de l'acte de foi vécu. Les propositions dogmatiques fixent une terminologie officielle. La foi étant de caractère ecclésial, cette terminologie peut à juste titre lier. Cependant, même lorsque les termes sont déclarés « très appropriés » (« transsubstantiation », par exemple), ils demeurent inadéquats et pourraient, en soi, être remplacés par d'autres (« transsignification » et « transfinalisation » peut-être). En définitive, l'on n'entend correctement un dogme qu'en reconnaissant qu'il introduit dans le mystère, et que celui-ci ne se laisse pas enfermer dans une formule. En un mot, la formule dogmatique n'est pas identique à la Parole originelle de Révélation, qui est norme indépassable (*norma normans non normata*) pour toutes les propositions dogmatiques (*Dogma unter dem Wort Gottes*) [Cf. W. KASPER, *Dogme et Évangile*, s.l., Casterman, 1967, p. 52-53].

Le concept catholique traditionnel de dogme est ouvert à l'histoire. Une telle présentation va sans doute à l'encontre de notre image spontanée, plutôt fixiste, du dogme, qui provient d'une tradition récente : c'est depuis la Réforme et dans les Temps modernes que l'intelligence de la fonction dogmatique s'est considérablement durcie et appauvrie ; le concept de dogme y a reçu une certaine coloration confessionnelle dans son opposition à la théologie protestante et par le fait même aussi une certaine étroitesse, avec une tendance à l'objectivation (« vérités », « propositions objectives » demandant « une simple adhésion intellectuelle ») et à la juridisation (insistance sur la validité formelle de la définition : jugement solennel, magistère ordinaire et universel). Contrairement à cette tradition récente, le concept de dogme est un concept dynamique et fonctionnel : le dogme résulte de l'expérience antérieure de l'Église au contact de l'Évangile, et anticipe une expérience future, pour laquelle l'Église doit se tenir ouverte. Seulement, depuis Pâques, cet avenir n'est plus pour la foi chrétienne une pure et vide ouverture, c'est un avenir qui a déjà été tranché. Néanmoins, l'Église ne peut prévoir la manière concrète dont seront confirmées les déclarations solennelles de sa foi : la certitude d'une confirmation eschatologique est une certitude de la foi qui espère, et non une certitude propre à être traduite en évidence de science (cf. W. KASPER, *op. cit.*, p. 101).

En d'autres termes encore, « la promesse faite à l'Église ne dément pas sa finitude, ni son historicité, ni sa figure de pécheresse ; elle signifie l'assurance que, par son Esprit, au milieu précisément de l'histoire, le Seigneur de l'Église réalise infailliblement son Règne dans l'histoire » (*ibid.*, p. 119). C'est au cours de la célébration liturgique que la nature de cette certitude s'exprime le plus adéquatement, lorsque l'*amen* de l'assemblée répond à la prière du célébrant : l'absolue certitude de l'exaucement de la prière formulée au nom du Christ est indissociable de la supplication, qui une fois de plus remet tout entre les mains de Dieu. Ainsi, même dans les limites de l'histoire, le dogme n'est-il pas un point terminal, mais plutôt un point de départ, un dégagement de l'horizon, là où l'hérésie

(*haireisis*) ne le laisse plus ouvert sur la totalité du mystère du Christ : cette totalité apparaît à la fois comme un don et une tâche à accomplir (cf. *ibid.*, p. 121). En définitive, le dogme est donc salutaire dans tous les sens du mot ; il est tout à la fois garantie et ouverture risquée, prière et action de grâce.

La continuité au sein de l'histoire des dogmes (ou affirmations autorisées et normatives de la foi) réside dans ce « retour » vivant et permanent à l'Évangile qui constitue l'élaboration dogmatique, et non dans un développement logique immanent de propositions ni même dans un développement organique de type biologique (développement du chêne à partir du gland) : elle résulte d'expériences historiques successives de l'Église dans son contact avec l'Évangile, attesté dans l'Écriture et rendu présent dans la communion sacramentelle de l'Église. C'est pourquoi, les dogmes ont aussi bien une fonction kérygmaticque et missionnaire que liturgique et doxologique, catéchétique (pédagogique) et homologique ou confessante (profession de foi commune de l'Église) ; ils sont, dans l'acte de leur confession, des événements *pneumatiques* [où l'Esprit Saint est à l'œuvre], des *Kairoi* [moments favorables et décisifs] dans la vie de l'Église et postulent, par nature, une interprétation *spirituelle* et ecclésiale : ils ne doivent donc pas être brandis comme des principes abstraits (cf. *ibid.*, p. 126 et 129).

Anamnèse et prolepse (prophétie) de l'événement eschatologique de la Résurrection dans *l'expérience actuelle du Ressuscité*, l'expression dogmatique de cette foi ecclésiale *pour la vie du monde* s'atteste comme vérité concrète, comme « ortho-doxie » (pensée [croyante] correcte/juste) dans et par une praxis porteuse d'une *espérance nouvelle* pour l'être humain, en un mot, comme « ortho-praxie » (agir correct/juste).

Les dogmes ou énoncés de la foi chrétienne sont donc au service d'une foi correcte, pensée correctement (orthodoxie), et, à travers l'orthodoxie, au service d'un agir chrétien correct, vraiment cohérent avec la foi chrétienne (orthopraxie).