

UNIVERSITÉ BABEȘ-BOLYAI CLUJ-NAPOCA
FACULTÉ DE THÉOLOGIE ORTHODOXE

Évangile et culture dans les disputes théologiques du
IVe siècle

- Résumé -

Coordonnateur scientifique
Pr. prof. univ. dr. Valer Bel

Doctorand
Ciprian Vidican

Cluj-Napoca
2010

TABLE DES MATIÈRES

Liste des abréviations

Introduction

I. Le rapport entre Evangile et culture

Principes généraux

Actualité du thème

II. Arius – un gnostique passé par le néo-platonisme

La terminologie d’Arius

Homoousios

Hypostasis

Arius et la Tradition

III. Alexandre d’Alexandrie et le Synode d’Antioche (324) - à la recherche d’un nouveau vocabulaire pour exprimer la foi

La première réaction anti-arienne : les lettres d’Alexandre d’Alexandrie

Le synode d’Antioche (324) et son crédo

IV. Le premier concile œcuménique de Nicée (325) – la naissance du langage dogmatique

Le crédo de Nicée

La terminologie du Crédo de Nicée

Ousia

Hypostasis

V. Après Nicée - conciles semi-ariens et alternatives arianisantes à la terminologie de nicéenne

Antiochie (341)

Sardica (343)

Philipopolis (343)

Antiochie (344)

Sirmium (351)

Sirmium (357)

Ancyre (358)

Rimini (359)

Seleucia (359)

Constantinople (360)

Diplomatie et vérité – L'Église sous la tyrannie semi-arienne

VI. Saint Athanase le Grand, le défenseur du symbole de Nicée

Homoousios

De l'essence du Père - ek tes ousias tou Patros

Vrai Dieu né du vrai Dieu

Né, pas fait – Gennetenta, ouk poietenta

VII. Aetius et Eunome – entre néo-platonisme et christianisme

Aetius et la redécouverte d'Arius

Eunome

VIII. Basile le Grand, *Contre Eunome* – vers une nouvelle approche de la terminologie trinitaire

IX. Basile le Grand et le renouvellement du langage trinitaire

Un terme re-signifié: *hypostasis*

Un terme non- recommandé: *prosopon*

Tolérance terminologique au service de unité de l'Église

Une rencontre fertile entre culture et théologie

X. Le Saint-Esprit, *homoousios* avec le Père et le Fils – Le synode d'Alexandrie (362) et l'œuvre de saint Grégoire de Nazianze

XI. Le deuxième Concile œcuménique de Constantinople (381) et la fermeture des controverses

Le Symbole de la Foi de Nicée-Constantinople

Conclusions - quelques directions possibles pour le dialogue théologie-culture

Annexes

Bibliographie

Curriculum Vitae

Déclaration

Table des matières

MOTS-CLÉ: Évangile, culture, quatrième siècle, inculturation, néo-platonisme, conciles œcuméniques, dogmatique, mission.

Introduction

La missiologie orthodoxe comprend un chapitre, l'un des plus importants peut-être, consacré à l'inculturation de l'Évangile. L'inculturation est, dans une définition simple, un processus par lequel le message évangélique, tout en restant inchangé dans son contenu, prend une forme adaptée à une culture particulière. Il y a au moins deux niveaux distincts de ce processus. Le premier concerne la spiritualité chrétienne dans son ensemble, et la seconde la doctrine de la foi, le dogme. Le quatrième siècle a représenté un tournant dans l'histoire de l'Église, à bien des égards, dont celui de l'inculturation. C'est le siècle dans lequel le christianisme a conquis le monde romain et s'est transformé d'une religion peu répandue et le mal vue par l'autorité politique ou l'opinion publique, dans la religion dominante de l'empire, adopté même par les empereurs. Cette chose allait avoir une profonde influence sur la mentalité romaine, mais le christianisme lui-même allait subir des changements importants.

Pour la présente étude, cependant, l'intérêt sera centré sur le deuxième aspect de l'inculturation indiqué ci-dessus, à savoir dogmatique. Là encore, le quatrième siècle a été la période la plus mouvementée et la plus décisive de toute l'histoire de l'Église. Se déclenche maintenant le processus de clarification dogmatique de l'enseignement chrétien, qui prendra de nombreux siècles, et qui consiste dans la transposition de la doctrine chrétienne du langage évangélique dans celui dogmatique.

Même si cela a été fait aussi dans les trois premiers siècles, le mérite de l'étendre à une échelle beaucoup plus grande appartient toujours au quatrième siècle. On dépassera désormais le travail d'un auteur plus ou moins influent, et on arrivera à ce que la voix synodale de l'Église s'exprime dans une terminologie claire, précise, dogmatique, qui se

juxtapose à celle de la Bible. Cela est dû à une foule de théologiens, et à des circonstances politiques favorables (à partir de la légalisation de la pratique du christianisme en 313), est fut un grand succès pour la mission de l'Église en ce siècle et peut-être l'élément le plus important de son travail sur ce terrain.

I. Le rapport entre Évangile et culture

Le mot *Évangile* a, dans l'esprit contemporain, un sens aussi spécialisé que limité et, par conséquent, insuffisant. Les définitions de dictionnaire offrent une bonne illustration de cet état de choses, dans la mesure où elles comprennent par *Évangile* l'une des quatre "biographies" du Christ qui ouvrent le Nouveau Testament. Pour les auteurs du Nouveau Testament, cependant, le terme signifie beaucoup plus que cela, en désignant la doctrine salutaire du Christ ou *sur* le Christ. Le sens qui est retenu dans mon travail est celui du début, qui comprend non seulement les Évangiles de Matthieu, Marc, Luc et Jean, mais tout l'ensemble de l'enseignement apostolique. Certainement, pas dans l'abstrait, mais tel qu'il nous est aujourd'hui accessible à travers les Écritures du Nouveau Testament.

Au contraire, le mot «culture» réclame, en particulier dans le contexte de son appropriation dans le des deux derniers siècles par les sciences humaines, une limitation de sens. La culture aujourd'hui, c'est tous les moyens par lesquels l'homme s'exprime, dans tous les domaines, de l'artisanat au divertissement contemporain. Il y a de trop d'aspects de la culture afin qu'ils puissent tous être surpris dans une telle recherche. La restriction de la zone soumise à d'intérêt est obligatoire. Par conséquent, je me limiterai au domaine de la grande culture et particulièrement de la philosophie. L'interrogation de départ de cette thèse est donc en quoi se traduit la rencontre - ou, plus précisément, la confrontation - entre le christianisme récemment affirmé, par l'acquisition de la liberté de culte, devenu visible sur la scène de l'histoire, et la culture philosophique de l'antiquité tardive de cette fin du IV^e siècle. Puisque la problématique reste encore difficile à surprendre dans toute son extension, je me suis arrêté, dans le domaine de la théologie, à l'élaboration du dogme trinitaire, le thème qui préoccupe l'Église au plus

haut degré et qui a conduit à la convocation des deux premiers conciles œcuméniques. Ce n'était pas seulement une préoccupation dogmatique, de formaliser solennellement la doctrine, mais aussi une préoccupation missionnaire, de synchroniser le message chrétien (en termes de forme) avec la culture de l'époque, afin de lui assurer son universalité intrinsèque.

Tel qu'il se présente aujourd'hui, mon travail explore une zone située à la frontière entre l'histoire du dogme et la missiologie. Il ne perd pas de vue la manière dont évoluent les interrogations dogmatiques, de même que leurs solutions, au cours d'un siècle, mais il est préoccupé essentiellement du besoin de l'orthodoxie de s'exprimer mieux et de donner une réponse actuelle aux problèmes également actuels. Le résultat pratique de ce processus, c'est que la voix de l'Église devient plus claire et plus précise qu'auparavant. Cela, d'une part en face du monde gréco-romain encore insuffisamment christianisé, et de l'autre en face de ses propres fidèles. Par conséquent, tous les processus que l'Église a subis au quatrième siècle ont été par excellence missionnaires.

L'actualité du thème provient essentiellement de la nécessité pour l'Église d'entrer toujours en dialogue avec la culture et de se synchroniser avec elle, tout en restant dans la continuité de sa tradition dogmatique. D'autre part, la personne d'Arius, pas moins que ses idées, jouissent maintenant d'une sympathie inattendue de la part de la théologie protestante et anglicane, autant dire que lutter contre l'arianisme s'est avéré une tâche encore inachevée de l'Eglise.

Ch. II. Arius - un gnostique passé par le néo-platonisme

En dépit de certaines théories qui veulent extraire la doctrine d'Arius de la tradition de l'école catéchétique d'Alexandrie (tradition qui comprend Origène), le subordinationnisme qui peut être attribué aux dirigeants de cette école est modéré et radicalement différent de celui d'Arius. Sa filiation gnostique et les très puissantes influences néo-platoniciennes qui s'y sont ajoutées offrent une meilleure explication du

dualisme sans nuances de l'hérésiarque d'Alexandrie. On ne peut pas comprendre Arius sans avoir recours à la philosophie néo-platonicienne, née à Alexandrie et dominante dans la période à laquelle nous nous référons. Arius donc essaie de faire une infusion de culture dans le christianisme, en commettant une erreur là où il oblige souvent les enseignements de l'Évangile à s'adapter au système métaphysique d'où il s'inspire.

En résumé, Arius est l'adepte d'une triade dans laquelle le Père est Dieu, le Fils est une créature angélique, antérieure au temps, inférieure au Père et ayant des attributions démiurgiques. L'Esprit Saint est une créature du Fils, située à un niveau encore une fois inférieur. Les allégations d'Arius sont extrêmes, même si la diplomatie l'empêche parfois de donner libre cours à toutes ses idées, dont certaines sont complétées par ses contemporains. Le symbole de foi de Nicée anathématisera cinq affirmations ariennes concernant le Fils: qu'il y a eu un temps où il n'était pas, qu'il n'a pas existé avant sa création, qu'il est fait du néant, qu'il est d'une autre hypostase (*hypostasis*) ou d'un autre être (*ousia*) que le Père et qu'il est changeant. Ce sont les allégations «fortes» de l'arianisme, que les Pères synodaux ont considéré comme les plus dangereuses, mais il existe aussi d'autres, comme, par exemple, que le Fils est engendré de la volonté du Père, comme toute créature, ou que le Fils n'a qu'une connaissance limitée du Père, à la mesure de son statut inférieur.

La terminologie d'Arius n'est pas sans innovation ou sans précision. En s'inspirant peu de l'Écriture, elle fait appel à des termes tels *hypostasis* ou *ousia*, qui, bien qu'ils aient été utilisés dans la littérature chrétienne antérieure, ils reçoivent chez lui un sens plus technique et mieux précisé. Arius compte trois *hypostaseis* ou *ousiai*, le Père, le Fils et le Saint Esprit, séparés et dissemblables entre eux. Un tel système philosophico-chrétien, affiché dans une terminologie aussi précise et avancée, aura cet effet positif qu'il obligera l'Église à formuler son propre enseignement au moins tout aussi bien, et à aborder un autre type de relation avec la culture, où l'emprunt n'allait pas influencer le contenu.

Ch. III. Alexandre d'Alexandrie et le Synode d'Antioche (324) - à la recherche d'un nouveau vocabulaire pour exprimer la foi

J'ai réuni dans ce chapitre la théologie du très influent évêque Alexandre d'Alexandrie (313-325), et le témoignage d'un synode, celui d'Antioche, qui représentent la première réaction l'anti-arienne et qui ont également en commun qu'ils sont très dépendants du vocabulaire scripturaire. En outre, on peut les considérer les deux derniers moments de la période « pré-dogmatique », ou l'ouverture d'une ère nouvelle, dont la première phase aura lieu à Nicée. Alexandre d'Alexandrie est l'évêque qui prend note de l'hérésie d'Arius et du danger de sa propagation, en essayant de lui mettre un terme par l'excommunication de l'hérésiarque. Il est aussi le premier théologien à élaborer une réponse à Arius en rejetant, point par point, sa doctrine et en essayant de formuler la doctrine orthodoxe.

Ce qui manque à Alexandre, sur le terrain de la terminologie, est l'utilisation du concept d'*ousia*. En effet, la force du symbole de Nicée réside principalement dans cette «révolution» terminologique qu'a déclenchée le mot *ousia*.

Un autre jalon dans la lutte contre l'arianisme est la convocation d'un concile à Antioche de Syrie à la fin de 324 ou au début de 325, avant la réunification de l'empire sous Constantin le Grand. Le concile a donné un crédo, qui est le premier document officiel anti-arien. Tout comme dans les lettres d'Alexandre, là-aussi le langage ontologique fait défaut, il n'y a aucune mention de l'*ousia*, de l'*homoousios* et l'*hypostasis* n'a pas de sens "technique", en exprimant tout simplement l'idée d'existence réelle, comme il l'avait fait chez Saint Paul. Mais il y a suffisamment de points positifs à remarquer. Il y a par exemple une très forte théologie de l'image.

Le symbole d'Antioche doit être apprécié dans le contexte dans lequel il a été élaboré. Il a parlé très clairement au sujet du Fils de Dieu engendré par le Père depuis l'éternité et étant l'image de son hypostase. Mieux que cela ne pouvait pas être exprimé avec la terminologie qui était disponible. Comme dans le cas de l'évêque Alexandre, je voudrais noter ici que nous avons affaire à une théologie que nous pourrions appeler exégétique: très étroitement dépendante du texte révélé, correcte et dépourvue d'une terminologie à la mesure de la précision de la doctrine.

IV. Le premier concile œcuménique de Nicée (325) - la naissance du langage dogmatique

Le destin de la confrontation entre l'orthodoxie et l'arianisme a radicalement changé par l'accession de Constantin le Grand (307-337) au trône unique de l'Empire Romain et par l'octroi de la liberté religieuse au christianisme, ce qui fait que la crise arienne devienne d'un problème de l'Eglise d'Alexandrie, un problème de toute la chrétienté. Obsédé par l'unité, Constantin convoque un concile général (ou œcuménique), à Nicée en 325.

Les crédos conciliaires étaient, dans la période que nous analysons, quelque chose de nouveau, même si la convocation de conciles était, au contraire, quelque chose de commun. S'il y a donc beaucoup de conciles dans les premiers siècles qui ont publié des décisions écrites (d'après le modèle du Concile apostolique), trop peu de ces documents se rapportent à des aspects de l'enseignement ecclésiastique. D'ailleurs, les apôtres n'ont discuté, eux non plus, que des questions qui regardaient la conduite chrétienne et pas la doctrine. Quand Luc appelle les décisions apostoliques *dogmata* (FA 16, 4), il le fait en conférant à la parole un sens large, en comprenant par lui n'importe quel aspect de la foi, pas seulement l'aspect «dogmatique», au sens plus récent de la parole.

À Nicée, il faut d'abord noter une première, qui consiste dans l'utilisation de la terminologie ontologique. C'était une longueur d'avance sur le synode d'Antioche, qui s'était contenté de la terminologie biblique. Malheureusement les actes synodaux se sont perdus et nous ne savons pas qui a proposé l'utilisation de ces termes dans le crédo. Ce que nous savons, c'est qu'ils ont manqué de la variante proposée par Eusèbe de Césarée, à partir de laquelle on a commencé, et ils ont apparu dans celle élaboré par le Concile.

Mais le mot clé du symbole, qui restera lié au nom de Nicée, est *homoousios*. On ne connaît rien ou presque sur l'histoire de son inclusion dans le texte. S'il a quelques apparitions dans la théologie du troisième siècle (il s'agit des «cas» de Denys d'Alexandrie et de Paul de Samosate), dans les disputes qui ont précédé de peu le synode de Nicée on ne le retrouve guère. Alexandre d'Alexandrie et le synode d'Antioche ne l'utilisent pas, pendant qu'Eusèbe de Nicomédie ne le rejette pas, tout en rejetant l'idée.

Arius est le seul à le répudier explicitement, mais le sens auquel il fait référence - matérialiste et manichéen - n'a aucun lien avec celui qu'il recevra bientôt à Nicée. L'*homoousios* d'Arius et celui de Nicée sont deux concepts essentiellement différents.

Si donc Arius utilisait des termes spécialisés tels *ousia* ou *hypostasis* (termes qui avaient déjà une histoire dans la philosophie grecque antique), en les mettant au service d'un système dont la lettre de loi était le subordinationnisme, le Synode de Nicée en fera de même pour exprimer l'égalité du Père et du Fils.

V. Après Nicée - conciles semi-ariens et alternatives arianisantes à la terminologie de Nicée

Du nom de Constantin se lient au moins deux points importants gagnés contre l'arianisme. Il s'agit d'une part de la formulation du Symbole de Nicée, et d'autre part, en liaison avec la confession de Nicée, du rejet ferme et efficace des phrases "fortes" d'Arius, de l'anoméisme professé par lui, qui ne reviendra plus jusqu'à Aetius et Eunome, aux alentours de l'an 360. Le subordinationnisme d'après Nicée n'utilisera plus de formules telles: il était une fois où le Fils n'était pas, il est une créature tirée du néant, d'une essence infiniment dissemblable de celle du Père.

Du point de vue du crédo proprement-dit, s'il n'a pas été interrogé pendant le règne de Constantin, en revanche, sous Constance (337-361), il est attaqué à plusieurs reprises, au point d'être à un moment donné en danger d'être abandonné, s'il ne lui restaient pas quelques défenseurs tenaces, dont le plus important, saint Athanase. Mais la période anti-Nicée peut être à son tour divisée en deux: l'une qui se contente de contourner la terminologie de Nicée sans l'accuser explicitement et sans la remplacer, et une autre, qui fait d'une manière programmatique tout cela. La seconde commence par un concile tenu à Sirmium, en 357, et tient jusqu'à la mort de Constance (361), ayant une extension qui va pratiquement jusqu'au deuxième Concile œcuménique de 381.

Il y a donc trois phases, qui peuvent être décrites dans les termes suivants: à l'époque de Constantin, les évêques qui avaient d'autres vues que celles exprimées à

Nicée ont tenté de les dissimuler, et, sans changer d'opinion, de simuler qu'ils acceptent le Symbole de Nicée. Eusèbe de Césarée nous a offert un exemple en ce sens. Dans la première étape du règne de Constance, les mêmes évêques se réunissaient désormais en conciles qui élaboraient de nouveaux crédos, parallèles à celui de Nicée et plus conformes à leurs propres convictions. Enfin, lors des dernières années de Constance, les évêques hostiles à Nicée n'ont pas hésité à écrire leur hostilité et à déclarer la terminologie du Grand Concile fausse.

Entre-temps se sont manifestés plusieurs courants semi-ariens, qui ont fait le pas vers la cristallisation de la doctrine, le résultat le plus remarquable étant sa concentration dans un seul terme qui décrit la relation entre le Père et le Fils et qui devient un emblème ou un « drapeau » de ce sous-courant. Il finira par lui donner finalement son nom. Ainsi, là où en 325 on avait dit *homoousios*, dans les années '50 ou '60 du quatrième siècle on dira de trois façons: *homoiousios* (d'une essence semblable) par les homéousiens, *homoios* (semblable) par les homéens et *anomoios* par l'anoméens. *Homoiousios* a trouvé un synonyme dans *homoios kat'ousian* (semblable selon l'essence).

Nous pouvons donc recomposer une gamme complète de la façon dont on a vu dans le quatrième siècle, la relation entre les deux premières personnes de la Trinité. Dans l'ordre décroissant de l'intensité de ce rapport, nous avons affaire à une identité de l'essence, avec une ressemblance de l'essence, avec une ressemblance de volonté, mais pas d'essence, et, enfin, dans la plus pure obéissance aryenne, avec une dissemblance totale. Les différends ont opposé à l'époque non seulement les orthodoxes aux ariens, mais aussi (ou peut-être surtout) les semi-ariens entre eux, les uns condamnant les autres et chaque courant connaissant un moment éphémère de gloire et de suprématie.

VI. Saint Athanase le Grand, le défenseur du symbole de Nicée

Presque tous les écrits de saint Athanase qui nous sont restés sont postérieurs au concile de Nicée, dont ils sont une très engagée et savante apologie. Saint Athanase a été certainement le théologien le plus fidèle au dogme de Nicée et au langage dans lequel il a été exprimé. Même dans une époque plus tardive, quand la synonymie entre *ousia* et *hypostasis* sera remise en cause et sera dénoncée par la nouvelle vague de pro-nicéens, saint Athanase ne sera pas prêt à y renoncer facilement. Il a écrit, en défendant Nicée, pendant de nombreuses années. Il a été contemporain avec toutes les étapes importantes du développement de la théologie anti-nicéenne et il a donné à chaque étape la solution de sa rentrée dans la normalité: le retour au symbole de 325. En outre, il a été pendant une longue période, la seule voix publique de l'orthodoxie, en défiant les exils répétés, en tant que seul opposant du semi-arianisme.

Le concile de Nicée reste donc pour saint Athanase un point de repère, parce que, en utilisant des innovations de terminologie, il a rendu cependant, avec la plus grande fidélité la foi néo-testamentaire. La continuité entre l'Évangile et le symbole de Nicée est pour lui hors de doute. En outre, il était lui-même un excellent connaisseur de l'Écriture et un écrivain qui a utilisé, jusqu'à la limite de l'abus, des citations bibliques à l'appui de tout ce qu'il a dit dans ses travaux. Pas faux de dire que sa théologie est par excellence une exégèse: sans les subtilités christologiques des siècles suivants, simple, claire, très proche de l'Écriture, qu'il se contente souvent de reformuler en fonction des nouveaux contextes dogmatiques.

Pour Saint-Athanase, ce n'était pas seulement la théologie du Concile de Nicée qui a été normative, c'était aussi sa langue. Son enseignement concernant le Fils peut être ordonné autour de quatre formules prêtées au Symbole de Nicée, qu'il a utilisées et défendues toute sa vie: *homoousios, de l'essence du Père, vrai Dieu né du vrai Dieu, engendré, non pas fait.*

VII. Renaissance de l'arianisme stricte - Aetius et Eunome

Dans le cas d'Aetius et d'Eunome, il est difficile d'établir le courant arien qui les encadre. Cela étant le cas, aujourd'hui, on est en général peu enclin à les nommer anoméens. On préfère un terme plus prudent : hétérousiens. *Heterousios* non plus n'apparaît chez les deux auteurs, mais étant donné qu'ils restreignent la dissemblance au seul domaine de l'essence, en prônant par le reste la ressemblance, le terme ci-dessus a été largement adopté plus récemment. Il n'y a rien de mal en les considérer tous les deux des anoméens. Si Arius est dit avoir fondé cette tendance (avec le terme *anomoios*), alors ces deux lui appartiennent en totalité, même s'ils se sont exprimés dans un vocabulaire moins exposé aux critiques. Arius ne croyait, lui non plus, dans un Fils totalement dissemblable au Père, au contraire, il le voyait comme une image de Sa volonté et de Son activité.

Parmi les écrits d'Eunome trois ont été conservés: *L'Apologie*, à laquelle répond saint Basile avec son *Contre Eunome, La deuxième Apologie*, dont nous sont restés quelques morceaux reproduits par saint Grégoire de Nysse dans un nouvel ouvrage *Contre Eunome* et une *Confession de foi* envoyé à l'empereur Théodose et gardée aussi par saint Grégoire de Nysse. Grâce à ces textes la pensée d'Eunome nous est plus connue que celle d'Aetius, dans ce qu'elle a d'essentiel, à savoir la triadologie et en particulier la relation entre le Père et le Fils. Eunome a d'ailleurs réussi à faire presque oublier Aetius, qui, pour Saint Basile et Grégoire de Nysse, n'est que l'ombre derrière sa figure. Comme Aetius, Eunome est un homéen radical et pratiquement un anoméen, bien qu'il ait évité d'utiliser *anomoios*, que nous ne pourrions jamais rencontrer chez lui. Mais nous trouvons d'autres termes qui lui sont tout à fait synonymes.

Eunome reprend l'idée de chevet de son maître que la nature de Dieu est non-génération. D'une part, il est non-généré et existant depuis toujours, sans qu'il ait personne avant lui, et de l'autre part il ne peut pas à son tour donner naissance et donc partager son *ousia* avec une autre existence, soit-il le Fils. La cible poursuivie est évidemment subordinationniste: si la non-génération est *l'essence* de Dieu, alors le Fils ne peut pas être *homoousios* que s'il est, lui aussi, non-généré ce que nous savons de l'Évangile qu'il ne l'est pas.

Etant essentiellement non-génération, Dieu ne peut pas donner naissance, va répéter Eunome après Aetius. Cela équivaut à dire que l'*ousia* de Dieu n'est pas impliquée dans la naissance du Fils, le Fils étant, dans la bonne tradition arienne, engendré ou créé par la volonté et l'activité de Dieu. Eunome essaie de consolider au Fils une position intermédiaire entre Dieu et la création, en refusant l'égalité avec le Père au même titre que l'égalité et avec le monde créé. Si *agenetos* est le nom de la nature de Dieu, *Père* est le nom de son activité, au moins en ce qui concerne le Fils. Exclu de la communion de la nature divine, qui ne peut pas se donner aux autres, il est le résultat de la volonté et de l'activité. Celles-ci trouvent dans le Fils leur incarnation parfaite.

L'eunomianisme a été donc une dernière tentative du néo-platonisme de pénétrer dans le christianisme, ce qui peut être dit au sujet de toutes les branches provenant de l'arianisme, mais surtout de celle-ci.

VIII. Saint Basile le Grand, Contre Eunome – vers une nouvelle approche de la terminologie trinitaire

Il faut noter dans *Contre Eunome* les premières apparitions de l'*homothymie*, l'égalité d'honneur. On sait que le concile de Constantinople n'a pas parlé de la divinité de l'Esprit Saint en termes d'égalité d'essence, comme cela s'est produit à Nicée, pour le Fils. On a préféré cette option, qui n'est inférieure à l'*homoousios* et ne dit pas quelque chose de différent, tout en étant plus "molle" et en tout cas plus conciliante. Si à Constantinople les synodaux se sont inspirés des contributions théologiques d'un grand prédécesseur, celui-ci doit être saint Basile. Saint Athanase et saint Grégoire de Nazianze, deux autres titans de la théologie d'alors, avaient affirmé, il est vrai que pas très souvent, que l'Esprit Saint est *homoousios* avec le Père. Basile ne l'a jamais fait et ne le fait ni dans *Contre Eunome* en référence à l'Esprit Saint, mais seulement une fois en référence au Fils.

Tout comme la théologie de l'évêque Alexandre et de saint Athanase, la théologie de saint Basile est profondément exégétique. Les principaux arguments de son discours sont les textes mêmes de l'Écriture. Il est impossible de composer leur inventaire, étant

donné l'abondance des citations ou des références. Et l'une des critiques adressées à Eunome et en général à l'anoméisme consiste expressément dans l'inspiration non-scripturaire de son vocabulaire.

Le traité *Contre Eunome*, la première œuvre pratiquement de saint Basile ne propose pas un vocabulaire nouveau. Mais ce qu'il a de propre c'est le fait qu'il aborde avec beaucoup d'imagination le vocabulaire trinitaire, sans se considérer obligé de reproduire exactement le langage de Nicée. Cette liberté, propre au courant néo-nicéen, permettra en outre la naissance et l'imposition d'une autre langue, qui ne fera que moderniser et actualiser la confession de foi de Nicée.

IX. Basile le Grand et le renouvellement du langage trinitaire

La terminologie de Nicée allait être finalement révisé par saint Basile dans la question de la synonymie qu'il établit entre *ousia* et *hypostasis*. Les circonstances qui ont conduit à ce fait sont liées à la résurgence du sabellianisme, une hérésie qui niait la distinction entre le Père et le Fils, qui avait disparu du premier plan aux alentours du Concile de Nicée, pour réapparaître dans les décennies à venir. Le texte du Crédo de Nicée n'a donc pas été en mesure de répondre à la nouvelle hérésie, et l'Orthodoxie avait à trouver une solution pour cela. La réaction de Saint Basile, et, après lui, des autres Cappadociens, a été, en bref, le changement de sens du terme *hypostasis*. Si à Nicée il désignait ce que le Père et le Fils ont en commun, pour saint Basile, au contraire, il désigne ce qu'ils sont individuellement. En résumé, la différence entre *ousia* et *hypostasis* est la même que la différence entre le commun et le particulier. Il s'ensuit donc que Dieu subsiste dans *trois hypostases*, expression que Basile s'efforce de populariser dans ses épîtres.

Saint Basile devait imposer un vocabulaire trinitaire précis et complet, avec des termes adéquats aux réalités qu'ils expriment. L'Orthodoxie a été mise ainsi à l'abri des grandes hérésies de l'époque: l'arianisme, le pneumatomachisme (la limite entre les deux étant difficile à tracer) et le sabélianisme. Basile n'a inventé un seul mot nouveau, ses

termes ont été formellement les mêmes que ceux de ses adversaires, mais l'utilisation qu'il leur donnait et le sens avec laquelle il les investissait était, bien sûr, sans exception, orthodoxes. Si les ariens parlaient de trois natures et trois *hypostases* et les sabéliens d'une essence et une *hypostasis*, Basil confesse la foi en trois *hypostases* et une essence. Les ariens allaient trop loin avec la distinction dans la Trinité, en distinguant non seulement les *hypostases*, mais aussi les natures. Arius parlait, comme on l'a montré, non seulement de trois *hypostases*, mais aussi de trois natures. Les natures du Père, du Fils et du Saint-Esprit ne sont pas seulement distinctes, mais considérées comme infiniment dissemblables entre elles. Inversement, les sabéliens accentuaient jusqu'à l'extrême et jusqu'à l'indistinction l'unité de l'*hypostasis* de Dieu. La nature et l'*hypostasis* signifiaient pour eux la même chose, c'est à dire ce qui est éternellement subsistant en Dieu.

Est-ce qu'on peut interpréter l'action de Saint-Basile comme un exemple de convergence entre le christianisme et la culture? Peut-il être considéré comme quelqu'un qui a prêté et resignifié des syntagmes philosophiques? La réponse doit être affirmative, une fois démontrée la fidélité sans faille de la théologie de saint Basile envers la révélation, son point de départ. C'est un exemple de traitement fertile de la culture, de mise au travail de la formation philosophique du Saint-Père. Sa voix n'aurait pas été si influente dans l'histoire, si elle n'avait pas été, d'une part, si profondément enracinée dans la révélation, et de l'autre, si bien synchronisée avec ce qui se passait de notable dans la culture du temps.

X. Le Saint-Esprit, *homoousios* avec le Père et le Fils – Le synode d'Alexandrie (362) et l'œuvre de saint Grégoire de Nazianze

Compte tenu de ce qui se passera au IIe Concile œcuménique de Constantinople, où la position du Saint-Esprit face au Père et au Fils sera définie par le concept de l'*homothymie* ou de l'égalité de vénération - et non par celui de l'*homousios* - il convient de noter l'existence de deux moments antérieurs au Concile, qui ont reconnu à l'Esprit sa

qualité d'*homoousios*. L'un est un synode tenu à Alexandrie en 362, sous la présidence de saint Athanase, et le second est l'œuvre de saint Grégoire de Nazianze. Le synode d'Alexandrie a lieu au début de mars 362, peu de temps après que Julien l'Apostat permet à saint Athanase de rentrer d'exil. On y confesse que l'Esprit est « *homoousios* avec le Père et le Fils » et qu'il « n'est ni créature ni un étranger, mais il est propre et inséparable du Père et du Fils ». La main de Saint Athanase peut être facilement reconnue dans la compilation de ce texte, non seulement par l'inclusion de l'*homoousios*, mais aussi par la référence à une relation ontologique entre le Saint-Esprit et le Père et le Fils.

Toujours avant Constantinople se remarque par un langage ontologique en pneumatologie saint Grégoire de Nazianze. Contrairement à Basile, il n'a pas hésité à déclarer le Saint-Esprit *homoousios* avec le Père et le Fils, ou même Dieu. Dans un de ses premiers discours, parlé et écrit en 372, il expose son opinion qu'il est temps de dépasser le niveau des métaphores et des allégories et de proclamer clairement et ouvertement la plénitude de la divinité de l'Esprit.

Mais peut-être le texte le plus connu de saint Grégoire est le discours pneumatologique 31, ou cinquième théologique, un sermon prononcé à Constantinople, dans la chapelle de la Résurrection, en l'an 380. Il intervient après une série de quatre discours centrés sur la christologie et qui sont aussi parmi les plus complètes théologiquement du quatrième siècle. Un court dialogue imaginaire de ce discours est surtout célèbre: «Et alors? L'Esprit est-Il Dieu? Bien sûr! Ainsi, est-Il *homoousios*? Bien sûr, puisqu'il est Dieu ».

Le fait que Saint Grégoire parle plus clairement du Saint-Esprit comme *homoousios* avec le Père et le Fils est également dû à des circonstances politiques: le gouvernement de Théodose a apporté une nouvelle configuration des choses, qui a fait que la diplomatie ne soit plus aussi nécessaire. Tout comme le *Crédo* de Nicée, les discours théologiques de saint Grégoire, avec leur formulations très courageuses, proviennent d'un moment où l'orthodoxie était la «doctrine officielle» et négociait avec l'hérésie depuis une "position de force". L'empereur était déterminé de construire l'unité du christianisme autour de l'orthodoxie, même par la force, si nécessaire, de manière que la spécialisation des formules de foi n'était plus susceptible de nuire au consensus.

XI. Le deuxième Concile œcuménique de Constantinople (381) et la fermeture des controverses.

À Constantinople, en 381, a lieu un concile des évêques d'Orient, convoqué par le nouveau César, Théodose le Grand (379-395). On y formule, ou plutôt on y accepte solennellement, un symbole de la foi qui reconnaît la divinité de l'Esprit Saint dans la variante de son égalité d'honneur avec le Père et le Fils. Au chapitre terminologique, le Symbole de Constantinople prévoit deux termes qui s'imposent à l'attention: *homoousios* et *homotimos*. Le premier est emprunté à l'*Ekthesis* de Nicée, dont on n'a pas quant même préservé l'expression conjointe: *ek tes ousias tou Patros*. Il ne s'applique qu'aux Fils, la relation de l'Esprit Saint avec le Père et le Fils étant décrite par *homotimos*, un mot non-ontologique, qui ne rend pas la profondeur d'un rapport de nature, bien qu'il en soit une conséquence.

D'autre part, il faut apprécier le fait que nous avons affaire à un texte qui maintient l'équilibre entre la sobriété théologique et l'accessibilité pour les croyants, si bien que c'est le seul document résultant d'un concile œcuménique qui non seulement est devenu le symbole baptismal par excellence, mais il est utilisé à d'autres occasions dans le culte. Il est aussi connu et compris par tous les chrétiens. À titre de comparaison, les décisions dogmatiques d'Ephèse (431) et de Chalcédoine (451), de grande importance christologique, sont pratiquement inconnues par le croyant ordinaire. L'*Ekthesis* de Nicée se trouve dans une situation similaire. Non seulement le fait qu'il est inachevé, mais aussi sa langue chargée de vocables philosophiques, tout fait de lui un texte accessible aux seuls théologiens. Son déclassement doit être considéré comme un gain. Une fois oubliée la crise arienne, ses lacunes sont devenues moins évidentes et il a pu devenir ce qu'il est aujourd'hui, c'est à dire la meilleure formule abrégée de l'enseignement de la foi orthodoxe. Au contraire, son chargement avec des mots inspirés de la philosophie l'aurait lié au contexte du quatrième siècle et l'aurait fait paraître désuète et inutilement spécialisé. Bien que développé dans des circonstances concrètes l'anti-ariennes, le crédo Nicéo-Constantinopolitain, est devenu le crédo non-circonstanciel de l'Église.

À la fermeture de l'accolade, il est instructif de jeter un regard en miroir sur la façon dont, l'arianisme d'un côté et l'Orthodoxie de l'autre ont profité de la rencontre avec la culture. Il peut donc être facilement vu que l'arianisme introduit dans le christianisme, sans discernement critique, une métaphysique sur un modèle néo-platonicien, qu'il assume *in intergrum*. Pendant ce temps, l'orthodoxie a emprunté seulement des concepts, qu'elle n'a pas faits siens avant de les mettre en plein accord avec la Révélation. Il y a donc deux façons de «négocier» avec la culture, deux modèles de perméabilité à la culture diamétralement opposés. Et l'Orthodoxie a gagné parce qu'elle a entretenu un rapport correct et avec la culture, et avec ce que j'ai appelé dans le présent document l'*Évangile*.

Conclusions - quelques directions possibles pour le dialogue théologique-culture

Que peut apprendre l'Église d'aujourd'hui des disputes qu'elle a traversées au quatrième siècle? Certainement beaucoup de choses, mais je veux mentionner, dans ce court chapitre conclusif, seulement deux. La première est que l'Église ne doit jamais faire de compromis quant à son enseignement de foi, alors qu'elle entre en relation avec des aspects de la culture qui lui sont étrangers. Cela pourrait arriver si nous comprenons la culture dans le sens le plus complet, avec lequel travaillent les sciences humaines d'aujourd'hui, ou si nous limitons son sens à ce que nous avons appelé dans l'introduction la culture "haute". Sur le terrain christologique, la personne du Fils est descendue aujourd'hui de la sphère divine et placée dans un contexte purement historique et humain. Il s'agit d'une tendance de la "culture" moderne et post-moderne, qui va plus loin que ce qui était l'arianisme, et qui a du mal à recevoir une bonne réponse dans l'Occident, où les Eglises protestantes, mais aussi, en partie, l'Église catholique, ont perdu la dimension christocentrique. Pour l'orthodoxie, cela n'a pas encore pris la forme d'une menace, mais il ne faut pas oublier l'alerte du Sauveur qu'on va essayer de tromper, si cela est possible, même les élus (Matthieu 24, 24), et il faut être préparé pour donner la réponse, y compris par savoir choisir de bons exemples.

Un deuxième aspect que je tiens à souligner ici est que l'Église du IV^e siècle s'est située dans un cadre vivant et constructif face à sa propre tradition. À Nicée on intègre de nouveaux termes théologiques dans le vocabulaire, des termes qui sont ensuite ré-signifiés par les Cappadociens. C'est un signe d'accueil dynamique de la tradition, qui est considérée comme normative, mais non contraignante. Le respect avec lequel parle Basile du symbole de Nicée et la manière dont il intervient dans sa terminologie, en l'adaptant à une nouvelle phase de la vie de l'Église, est un exemple en ce sens. Donc, sa mission est de remodeler toujours le trésor de sa tradition, en sachant qu'elle ne peut que perdre si elle tarde trop longtemps dans des formes d'expression qui sont devenues anachroniques. Bien sûr, cela serait vide de sens sans l'ajout qu'elle doit rester profondément enracinée dans le fond de la tradition, dans ce perpétuel processus de renouvellement de la forme. Nous avons donc affaire à un très fin exercice d'équilibre entre garder intacte et adapter, entre tradition et présent, pour lequel le quatrième siècle est l'une des meilleures leçons.