





# **NOS RACINES**

**TROISIÈME ET QUATRIÈME ANNÉES**

**LES THÈMES DE LA “THÉOLOGIE” DES PÈRES**

Par A.-G. Hamman et Sr Véronique Dupont (Monachisme)  
Nouvelle édition, revue, largement améliorée et mise à jour

1997

Cours par correspondance, Association J.P. MIGNE  
17, rue d'Alembert, 75014 PARIS

## Lettre aux élèves

Avec ce troisième et dernier cahier, commence une phase nouvelle de votre étude : vous passerez du plan historique au plan théologique, des notions littéraires au contenu doctrinal. L'expérience de vos aînés a montré qu'il fallait deux bonnes années pour assimiler l'enseignement des Pères, pour analyser la thématique, dans sa diversité et sa cohésion interne. Pour éviter d'y projeter nos catégories, héritées de l'histoire et des controverses, mais découvrir les articulations de la pensée patristique. C'est ainsi qu'il n'y aura pas de leçon sur l'eucharistie : celle-ci faisait partie de la catéchèse mystagogique ou sacramentaire, traitée dans la leçon 5.

Il est hautement recommandé, de surcroît, de lire au moins un ouvrage d'un Père, par leçon, sur le thème analysé. D'abord en lecture courante, puis, la plume à la main, à l'aide du Guide thématique, placé en fin de volume des "Pères dans la foi".

Nous ramenons les leçons à six, parce que leur contenu est plus dense, exige plus de travail personnel, de lectures de textes conseillés, afin de cerner mieux la doctrine de nos grands aînés. Les devoirs – quatre en tout – seront moins nombreux mais plus développés, parce que les sujets exigeront une rédaction plus attentive.

Pour nous adapter à la diversité de nos élèves, nous classons désormais les devoirs en deux catégories : A plus facile, B plus difficile. Ces exposés, plus étendus, exigeront une rédaction bien structurée. Il est conseillé de soigner particulièrement la synthèse finale, qui dégage la théologie de l'auteur.

Nous avons choisi les sujets en fonction des collections les plus abordables : *Pères dans la foi*, complément indispensable du Cours. *Ichty-Lettres chrétiennes*, également, en partie disponible, en partie réédité. Le secrétariat pourra éventuellement fournir photocopie d'un texte qui vous fait défaut. Comptez 1 franc la page.

N'hésitez pas à soumettre vos difficultés à votre accompagnatrice ou votre accompagnateur, qui sont les mieux placés pour vous faire progresser. N'oubliez jamais de joindre une enveloppe timbrée à votre adresse pour le retour de vos devoirs. Hors de France vous verrez avec le secrétariat comment régler les frais postaux. Merci.

Bon courage,

A. G. HAMMAN ofm.

## Première leçon

### LE CHRIST

#### CENTRE DE L'HISTOIRE DU SALUT

Le centre du message chrétien est Jésus-Christ : son incarnation, sa résurrection. La communauté apostolique formule de manière lapidaire sa foi dans la formule : « Jésus est Seigneur » (*Rm* 10, 9). En d'autres termes, dans la vie du Christ s'accomplit l'histoire du salut. Jésus de Nazareth, fait central de l'histoire, est la révélation absolue du Dieu sauveur aux hommes.

#### I – PREMIÈRES FORMULATIONS

##### 1. Confession de foi christologique

Ignace d'Antioche formule la foi chrétienne : « Soyez pleinement convaincus de la naissance, de la passion et de la résurrection, arrivées sous le gouvernement de Ponce Pilate. Toutes choses ont été véritablement et certainement accomplies par Jésus-Christ notre espérance » (*Magn.* 11, 1).

Affirmation qu'il faut expliciter pour en déceler l'épaisseur :

– Le mystère du Christ fait un tout. Il est constitué de sa naissance, de la race de David, selon la chair, né de la Vierge, baptisé par Jean, véritablement crucifié et mort, véritablement ressuscité d'entre les morts, entré dans la gloire de Dieu.

– Cette histoire, localisée, déterminée dans sa généalogie, fait partie de l'histoire tout court, où le procureur romain fait figure de référence dans le temps et dans l'histoire universelle. Évocation historique, qui revient dans les premières confessions de la foi (*Ac* 3, 13 ; 1 *Tm* 6, 13 ; *Ign. Magn.* 11, 1 ; *Tral.* 9, 1 ; *Smyrn.* 1, 2 ; *Justin Apol.* 13, 3 ; 61, 13).

##### 2. Confession trinitaire

Pour un juif, il n'était pas nécessaire d'affirmer que Dieu intervenait dans l'histoire. Du moins importait-il de soutenir l'absolue nouveauté du Christ et le caractère définitif : « Dieu a apporté une nouveauté totale, en donnant en lui (Jésus) celui qui avait été annoncé » (*Irénée Adv. Haer.* IV, 34, 1).

Écrivant à des païens, Ignace, (à la suite de Paul 1 *Co* 8, 6 ; 1 *Tm* 2, 5 ; 2 *Tm* 4, 1), relie le Christ de la race de David à son origine divine : « Fils de Dieu, selon la volonté et la puissance de Dieu », et à son dessein de salut (*Smyrn.* 1, 1 2).

Justin de même : « Nous disons que le Verbe, le premier-né de Dieu, Jésus-Christ, notre maître, a été engendré « sans opération charnelle, qu'il a été crucifié... » (*Apol.* 1, 21, 1 ; cf. 46, 1). Ailleurs la formulation, de binaire, devient nettement trinitaire, à propos de l'initiation baptismale : « Ils sont régénérés à leur tour au nom de Dieu, le père et maître de toutes choses, et au nom de Jésus-Christ qui a été crucifié sous Ponce Pilate, et au nom de l'Esprit Saint, qui a annoncé par les prophètes tout ce qui concerne Jésus » (*Apol.* 61, 13).

En donnant une dimension trinitaire à sa formulation de la doctrine, reçue des apôtres, Justin a soin de mettre en évidence son enracinement historique, annoncé par l'esprit prophétique (cf. *Apol.* 13, 4 ; 31, 7), mais aussi son enracinement en ce Dieu de l'univers dont il est le Fils et le Verbe (*Apol.* 46, 5). On aboutit ainsi à une formule tripartite : Dieu, créateur de l'univers, Père du Verbe incarné et ressuscité, l'Esprit prophétique, qui s'est manifesté au cours de l'histoire des prophètes d'Israël. Ce qui en exprime la double dimension cosmique et historique.

### 3. La Règle de foi

Irénée et les auteurs du III<sup>e</sup> siècle, face à l'hérésie, invoquent fréquemment « la règle de vérité », « la règle de la foi » ou « la règle de l'Église ». Que veulent-ils dire par là ?

L'évêque de Lyon applique le mot à la lecture « catholique » de l'Écriture et plus généralement à la doctrine du Christ, prêchée par les apôtres, transmise par succession et enseignée dans les églises (*Prédication* 3, PDF p. 19). Il s'agit donc de la doctrine chrétienne, enseignée aux catéchumènes, au cours de la catéchèse préparatoire au baptême. Irénée en fournit un résumé dans *Prédication* 6 :

« Voici la règle de notre foi, la base de l'édifice et le fondement de notre conduite : Dieu le Père, increé, insaisissable, invisible, Dieu unique, créateur de tout : c'est le premier article de notre foi. Quant au second, le voici : c'est le Verbe de Dieu, le Fils de Dieu, Jésus-Christ, notre Seigneur, qui est apparu aux prophètes en la forme décrite dans leurs oracles et selon l'économie du Père. Par lui tout a été fait ; à la fin des temps pour récapituler et contenir toutes choses, il s'est fait homme, né des hommes, il s'est rendu visible et palpable, afin de détruire la mort et de manifester la vie et rétablir l'union entre Dieu et l'homme ».

« Quant au troisième article, c'est le Saint-Esprit, par qui les prophètes ont prophétisé, les pères ont appris les choses divines, les justes ont été guidés dans la voie de la justice ; c'est lui qui, dans les derniers temps, a été répandu d'une manière nouvelle sur l'humanité, pour ramener à Dieu l'homme renouvelé sur toute la terre ».

Voir aussi *Contre les hérésies* I, 10, 1.

### 4. Tertullien

Voici deux textes très proches du même auteur :

1. « La règle de foi est absolument une, immuable et irréfutable : croire en un seul Dieu tout puissant, créateur du monde, et en un seul Fils, Jésus-Christ,

né de la Vierge Marie, crucifié sous Ponce Pilate, ressuscité des morts le troisième jour, reçu dans les cieux, assis maintenant à la droite du Père, d'où il viendra juger les vivants et les morts, pour la résurrection de la chair ».

*Voile des Vierges*, 1.

2. « Voici la règle de la foi : Il faut croire qu'il y a un seul Dieu, aucun autre que le créateur du monde et son Fils porté par l'Esprit, dans la Vierge Marie, Jésus-Christ, fixé à la croix. Il est ressuscité le troisième jour, emporté dans les cieux ; il est assis à la droite du Père d'où il viendra juger les « profanes » (impies), avec la restitution de la chair ».

Formulation plus développée en *Contre Praxéas*, 2. *Prescription...*, 13.

Ces textes, qui expriment la Règle de foi, sans être identiques, permettent cependant un certain nombre de conclusions communes :

1. La « Règle de foi surtout chez Irénée, est notablement plus étendue et plus explicite que les confessions d'une part, les symboles de foi d'autre part. Elle exprime chez Tertullien la doctrine immuable sur les vérités essentielles : Trinité, Incarnation, Résurrection du Christ, eschatologie. Tertullien ajoute dans le livre sur la *Prescription*, 13 : la filiation divine du Verbe, les théophanies de l'A. T., la prédication et les miracles de Jésus.

2. De plus, « la Règle de foi » est tout à la fois objet de la Révélation, de l'Écriture, de la Tradition des Apôtres et de la catéchèse ecclésiastique » (Van der Eynde, *Normes de l'enseignement chrétien*, Paris 1933 p. 291). Elle est norme de la lecture et de l'interprétation de la Bible. Et cela, face aux hérétiques qui, tout en citant l'Écriture, en déformaient le sens qu'Hippolyte appelle « la foi simple des Écritures » (chez Eusèbe, *Hist. Eccl.* V, 28, 13). Face à toutes les déviations, Irénée, comme Tertullien, rappelle que la norme de l'interprétation scripturaire est fournie par l'Église.

3. Dépositaire de la prédication et de la foi reçue des apôtres et des disciples, l'Église a cueilli les fruits de toutes les paroles semées par les patriarches et les prophètes, concernant le Christ, selon l'économie du Père, dit la Règle de foi : Il récapitule en lui toute l'histoire du salut, des origines à la fin du monde. Le Christ est donc la clef et le centre de l'Écriture.

## 5. De la confession de foi ou Credo

Au III<sup>e</sup> siècle, sans doute, confession de foi et règle de foi se développent en symbole baptismal, appelé aussi « *Professio fidei* » ou « *Credo* ». Son « *Sitz im Leben* » semble bien être la catéchèse baptismale. Sa forme primitive se reflète sans doute dans les interrogations faites aux catéchumènes (*Tradition apostolique*, 21). Le témoin le plus ancien du Symbole des apôtres remonte au IV<sup>e</sup> siècle. Il est ternaire, avec un développement de l'économie christologique très explicite.

Au IV<sup>e</sup> siècle, les églises ont chacune leur propre symbole baptismal. Les *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem, qui le commente aux catéchumènes, permettent de le reconstituer aisément. Il déroule d'ordinaire les diverses phases de l'économie du salut, dans un cadre trinitaire, souvent plus développé que dans le symbole des apôtres.

Au moment des grandes controverses christologiques et des conciles oecuméniques, le formulaire du Symbole, celui de Césarée, proposé par Eusèbe, servira de trame pour la rédaction du Credo de Nicée. Il sera développé au concile de Constantinople dont le formulaire est toujours en usage dans l'Église.

Sur la trame du Credo se tisseront les prières eucharistiques, ou anaphores, en Orient comme en Occident. L'Orient y développe l'économie du salut (*Constitutions apostoliques* VIII, 12), l'Occident centre sa première prière eucharistique sur le Christ (*Tradition apostolique* 4). Voir A.-G. Hamman, *Du Symbole de foi à l'anaphore eucharistique*, Écrits patristiques, Paris, 1991, p. 113-121. On trouvera un dossier patristique commode, dans Rufin, *l'Explication du Cræb*, PDF 68 (en appendice).

## II – PREMIÈRE THÉOLOGIE

### 1. L'économie du salut chez Irénée

Dans un premier temps, Justin, dialoguant avec païens et juifs, cherche à démontrer à Tryphon que l'ère des préparations s'était terminée avec la vie et l'œuvre de Jésus. Le centre de l'histoire s'est donc déplacé de l'attente vers l'événement historique accompli, qui la coupe désormais en deux parties : avant et après le Christ. Le centre et le cœur de l'histoire est le Logos de Dieu, partout présent dans le monde, à l'état éclaté, et qui finalement s'est fait chair. Le jour pascal, le huitième jour, est en même temps fin et commencement, fin du commencement et commencement de la fin (*Apol.* 67, 1).

Une génération plus tard, la défense de l'orthodoxie contraint Irénée de Lyon à affronter la prétendue gnose, construite sur un mythe dualiste qui opposait Dieu et la création, le monde céleste et le monde terrestre, dans un système intemporel, à la fois grandiose et tragique, élaboré à partir de réminiscences philosophiques, habillées de vêtements bibliques.

Les gnostiques prétendent expliquer Dieu, alors qu'ils le disent l'Inconnaissable ; ils prétendent déchiffrer le monde, en le détruisant. Leur mensonge éclate, quand ils prétendent exposer les Écritures. Ils sont incapables d'en déceler la trame historique qui en constitue l'unité et le mouvement, parce qu'ils récusent le Verbe de Dieu fait chair, sa réalité historique et son message.

Face à ces spéculations fantastiques, Irénée rouvre le livre des évangiles, afin de trouver la trame de l'histoire. Sa démarche et sa vision de l'histoire du salut peuvent se lire d'avant en arrière ou d'arrière en avant. Nous pouvons la formuler : une économie, un Dieu, ou bien un Dieu, un Christ, une économie, parce que le Christ est charnière et point focal, qui éclaire toute la ligne du temps et permet aussi bien de remonter jusqu'aux origines que de progresser jusqu'à l'achèvement.

Si l'histoire du salut, qu'Irénée appelle l'économie ou les économies, affirme son unité dans le Christ, elle connaît néanmoins des étapes par lesquelles Dieu mène l'homme de l'enfance à l'état adulte dans le Christ. D'où le double mouvement de Dieu qui s'approche de l'homme et de l'homme qui s'approche de Dieu, jusqu'à leur jonction dans l'incarnation (*Contre les hér.* III, 20, 2). Dans l'A. T., le Verbe s'approche de l'homme pour s'habituer à lui (*Prédication* 43-64), et jusqu'à se faire fils de l'homme (*Contre les hér.* III, 16, 1).

L'histoire du salut connaît quatre étapes. La première : au sortir « des mains de Dieu », l'homme est un primitif ou un enfant. La perfection n'est pas son état mais son but. Il a donc besoin d'une loi, mais il la refuse, c'est le drame de l'Éden. Dès lors une nouvelle loi s'impose (Noé, circoncision... cf. *Contre les hér.* IV, 25, 1).

La deuxième étape, d'Abraham à Moïse, constitue un tournant décisif. L'ère de la Loi a un rôle pédagogique, elle prépare le Christ (Loi et prophètes).



La venue du Christ met fin à l'âge des préparations, en rendant présent le messie annoncé. A Marcion qui demande ce qui est vraiment neuf, Irénée répond : « Dieu apporte la nouveauté totale en se donnant lui-même » (*Ibid.* IV, 34, 1).

L'ère du Christ, qui s'achève par son entrée dans la gloire de Dieu, inaugure la dernière étape, qui ne s'achèvera qu'avec le retour du Seigneur. Irénée caractérise le rôle charnière du Verbe incarné par le terme de récapitulation, emprunté à saint Paul. Terme qui permet d'abord une relecture, où l'accomplissement éclaire le commencement, le parfait l'inchoatif et le perfectible, l'Adam nouveau, l'Adam primitif. Le Christ donne à l'ébauche sa forme parfaite, comme Marie la donne à la Synagogue, dans l'Église, désormais ouverte aux nations (*Prédication* 91).

Ce qui permet de découvrir à la fois le lien entre typologie et pédagogie et de saisir la valeur historique et permanente de l'A. T. Les deux Testaments correspondent à deux temps de l'humanité, qui vont du moins au plus, de la figure à la réalité, selon un unique dessein, qui fait toutes choses selon un ordre : « parce qu'il se déroule dans le temps, il doit avoir commencement, milieu et fin » (*Ibid.* IV, 11, 2).

Dans la *Prédication des apôtres*, Irénée regroupe les figures de l'A. T. qui lui permettent de dégager une théologie du Verbe incarné (*cf.* aussi *C. hér.* III, 19, 2). Comme Hilaire plus tard, l'évêque distingue deux groupes de figures, celles qui annoncent le Christ et celles qui annoncent l'Église (*Préd.* 13.16. 65 ; *C. hér.* IV, 10, 1 ; 25, 2 ; IV, 16-19).

Médiateur dans la création, le Christ devient rédempteur du péché, évacuant dans sa passion et sa mort notre mort et nous faisant partager sa vie incorruptible (*C. hér.* III, 18, 7 ; 23, 3), dans la glorification « de toute chair ». Ce qui avait été ébauché et annoncé par les premiers hommes devient réalité historique dans le nouvel Adam, donnant accès à la gloire de Dieu, à l'universalité des hommes et à la totalité de la création. Rassembleur unique, comme il est principe de l'homme, il est centre et fin de toute l'histoire.

## 2. Tertullien, disciple d'Irénée et des Asiates

Le converti de Carthage se trouve confronté, comme Irénée et les théologiens contemporains, aux thèses gnostiques et au dualisme marcionite. Les uns et l'autre méconnaissent l'histoire. C'est donc par l'histoire que Tertullien leur répond. Il explique à Marcion l'unité des deux testaments, qui appartiennent simplement à des époques différentes ; à Praxéas, que depuis les origines, le Verbe converse avec les hommes.

La Parole de Dieu, conçue de Dieu avant le temps, n'est autre que Celui par qui le monde a été fait, qui s'est fait chair, a souffert, est ressuscité. C'est à l'image du Christ qui doit s'incarner que l'homme a été créé. Incarné, le Verbe devient l'image visible du Dieu invisible. Loin d'arrêter ce mouvement qui porte l'histoire en avant, le péché rend plus urgente la venue du Sauveur.

Le Créateur a les yeux fixés sur l'avenir. L'économie est portée par la tension en avant vers le Verbe en chair, le véritable ancêtre de l'humanité entière. Il ouvre l'ère des prophéties, jalonnée par Noé, Abraham, Moïse, qui annoncent le Christ. Comme Irénée, Tertullien conçoit les étapes de l'histoire comme les divers âges de la vie, de l'enfance à l'évangile de l'Esprit. L'économie s'achève comme elle a commencé, par le Verbe fait chair. L'A et l'Ω se correspondent et se complètent. L'A contient déjà en figure, par encastrement, l'Ω promis.

Contre les gnostiques, Tertullien affirme la valeur providentielle du temps, qui prépare « par les paroles et les événements » la manifestation des choses cachées ; elles qui paraissent au grand jour, quand le Christ prend le temps de la chair et la chair du temps. Il se situe au centre de l'histoire, entre les commencements et la fin, qui demeure cachée jusqu'à l'*aeternitas*.

Hostile à toute forme de dichotomie platonicienne ou gnostique, pour qui la matière n'est pas capable de salut, Tertullien réhabilite le corps dont la suprême consécration est d'accueillir le Verbe de Dieu. La chair de l'homme est l'image du Christ, parce que le corps ressuscité et glorifié du Christ exprime l'image de Dieu.

### III – ORIGÈNE, L'ESSAI THÉOLOGIQUE D'ALEXANDRIE

La pensée chrétienne jusqu'au III<sup>e</sup> siècle a épousé la conception biblique du temps, qui se déroule de manière linéaire, jusqu'à l'avènement du Christ et à l'événement de Pâques qui en constitue le centre, éclairant désormais les deux versants : avant, après.

La conception grecque est tout autre. Platon, dans le *Timée*, avait défini le temps comme un immense mythe et le monde comme imitation de l'éternité qu'il faut retrouver. Le temps est un cercle éternel et infernal dont il faut s'affranchir. Il n'est pas de salut dans le temps, parce que Dieu n'intervient pas dans le cours de l'histoire. Il n'est de salut que par la sortie du temps, dans le retour à la situation de la préexistence éternelle (cf. J. Guitton, *Le temps et l'éternité*, Paris 1933).

Les deux conceptions vont se confronter à Alexandrie, foyer de spéculation métaphysique. Dans un premier temps s'affirment les théories gnostiques qui tendent à helléniser le christianisme. Clément, Origène vont s'évertuer à christianiser l'hellénisme, en expliquant le rôle central du Christ et en justifiant son intervention aux Hellènes.

Homme de l'Église, homme de l'Écriture, Origène est à la recherche de la synthèse entre la foi et la raison. Il faut l'aborder en tenant compte de la complexité de sa pensée, de la diversité des influences ressenties, de l'évolution de sa recherche, au long d'une longue et riche production.

On pourrait dire qu'Origène a une conception verticale du temps, il le voit *sub specie aeternitatis*. Le Dieu unique transcende toutes les catégories du créé qu'il a créé fini, de toute éternité. Ce qui permet à Origène de tirer deux conclusions complémentaires : le Fils est Dieu, « un second Dieu » ; il est l'image de la bonté divine. Avec l'Esprit, il est un intermédiaire entre Dieu et le cosmos. Ce qui implique une incontestable subordination.

Par son âme, l'homme préexiste dans l'éternité de Dieu. Les âmes humaines sont des esprits déchus, « refroidis » selon l'étymologie du mot, dit Origène. Leur incarnation est la conséquence fatale d'une faute commise dans le monde spirituel. L'homme, composé d'âme et de corps (et non pas corps animé) naît pécheur et mortel. La césure se situe ici, non pas « au commencement du temps » mais dans la préexistence éternelle. Le temps est l'expression de la faille et se manifeste par « l'inhumanisation » de l'âme dans un corps. Nous sommes à l'opposé d'un Irénée.

Dans ces conditions, la venue du Christ vient sauver, libérer l'homme déchû. Pour s'incarner, le Verbe de Dieu a choisi une âme « qui aime la justice

de manière indéfectible ». Il descend (catabase) libérer les hommes des puissances spirituelles et leur rendre, par sa participation à lui, leur qualité première (*C. Celse* 6, 71).

Cette vision grandiose, où l'influence platonicienne est incontestable, substitue à l'histoire linéaire du salut, la superposition de deux mondes : le monde d'ici-bas, le monde de l'au-delà. L'histoire n'a d'autre sens que la restauration de l'état primitif, où la fin est toujours semblable aux origines. L'histoire risque d'apparaître comme une parenthèse.

Si la réalité du monde visible figure le monde invisible, l'histoire biblique sert de support aux choses du salut. Événements et personnages de l'A. T. portent déjà « en mystère » les réalités apportées par le Christ. Les valeurs chrétiennes y sont déjà présentes. Sous le voile de l'A. T., se trouve déjà le mystère spirituel de l'Évangile (*cf. Origène, Esprit et feu*, 2, p. 29-94).

Si la théologie de l'incarnation tient peu de place dans l'œuvre d'Origène, c'est que le Verbe est déjà omniprésent et qu'il importe de dépasser le Christ historique pour atteindre le Christ intérieur, invisiblement présent, dans l'Église, dans les âmes, et de « parvenir jusqu'au Verbe qui s'est fait chair pour ceux qui vivent dans la chair » (*Co. Matt.* 12, 4).

Ce télescopage des deux Testaments risque de réduire le sens de l'histoire et l'ère des préparations, de sacrifier la tension de l'histoire au mythe de la préexistence et de concevoir le salut comme la restauration définitive de l'état primitif et parfait. Il lui semble qu'à la fin, l'amour patient de Dieu amènera toutes les libertés à se tourner vers lui. Et son règne sera total (apocatastase).

## IV – LES IV<sup>e</sup> ET V<sup>e</sup> SIÈCLES

### 1. L'épreuve de l'arianisme, au IV<sup>e</sup> siècle

Est-il surprenant qu'Arius surgisse à Alexandrie ? Qu'il soit tributaire du subordinationisme de Lucien d'Antioche ou de la plupart des écrivains, Origène y compris ? Il se trouve confronté à la question cruciale : comment concilier le mystère de Jésus-Christ avec le monothéisme strict ? Il s'agit moins d'une question biblique que d'une réflexion métaphysique.

Arius y répond, en dépassant largement la conception du Verbe intermédiaire entre Dieu et la création, à la manière du Logos platonicien, pour émettre la thèse radicale : « le Verbe a été créé du néant, il a commencé à exister dans le temps, il n'est pas de même nature que Dieu ».

C'était jeter l'enfant avec l'eau du bain et atomiser le mystère central du christianisme, en le vidant de ce que Grégoire de Nysse appelle « le paradoxe des paradoxes » : le pont jeté entre l'Incréé et la création. L'Église a rapidement perçu l'enjeu du débat. Le concile de Nicée, en 325, définit avec netteté la divinité de Jésus « de la même substance » que Dieu son Père. Il ne peut nous apporter que ce qu'il possède : « Pour déifier, dit Athanase, il faut être Dieu » (*C. Ariens* I, 39, 70 ; 67, 69).

Les théologiens anti-ariens, Athanase, Hilaire, portent l'accent sur la divinité du Christ qu'il importe de mettre *in tuto*, avant tout, face aux allégations ariennes. Accentuation qui va se durcir et risquer de se faire au détriment de la

nature humaine, au point qu'Hilaire nie la volonté humaine dans le Christ (*Trinité* X, 37, où il parle de « volonté unique »).

A l'encontre d'Origène, Athanase écarte toute spéculation sur le Logos intermédiaire, qui avait provoqué le subordinationisme d'Origène, pour affirmer la consubstantialité avec le Père. Mais comme lui, il subordonne la venue du Christ à la chute de l'homme. Urgence qui lui fait télescoper l'ère des préparations, pour se concentrer sur le Christ, qui vient pour libérer l'homme du mal. Il semble sous-estimer la dimension du temps, espace où s'opère le salut, l'éternité du Verbe nous établissant dès ici-bas hors des ombres du temps (Luneau, *L'histoire du salut*, Paris, 1964, p. 135).

La venue du Verbe n'est plus synchronisée avec la lente montée humaine, elle est fondée sur la chute. La restauration se présente à la fois comme un retour à l'état primitif et comme une refonte totale. Le Verbe verbifie, divinise ; l'homme paraît plus absorbé qu'assumé dans son autonomie. Cette vision du Verbe incarné risque de déséquilibrer les deux natures autonomes dans le Christ et de négliger, comme tous les Alexandrins, la psychologie humaine de Jésus.

## 2. L'apport des Cappadociens

Les trois Cappadociens se situent également dans la mouvance d'Origène et dans la fidélité à la foi de Nicée. Si leur lutte pour la divinité du Christ est sans faille, contre les tendances de leur entourage et du pouvoir impérial, leur déférence à l'endroit du maître de Césarée n'est pas inconditionnelle. Grégoire récuse explicitement sa théorie de la préexistence des âmes (*Création*, 28).

Pour Basile, le temps est plus un signe qu'un espace du salut. En héritier fidèle de la pensée grecque, le temps fait participer à la misère et à la déchéance du monde, provoquées par le mal et le péché. Mais l'évêque de Césarée n'est pas porté par la nostalgie des origines. Sa théologie est tout entière, avec l'histoire d'Israël, orientée sur le Christ et l'Évangile. Le monde et le temps marchent vers lui et ne regardent pas en arrière. « La vraie valeur du temps est de nous faire connaître l'éternité et de nous diriger vers elle » (Luneau, *ibid.* 144).

Grégoire de Nazianze, d'une sensibilité exacerbée, est porté à décrire la condition douloureuse de l'homme, soumis aux morsures de temps. Il ne faudrait pas cependant être dupe d'un romantisme littéraire qui se conjugue parfaitement avec la valeur constructive du temps. Une longue préparation était indispensable pour permettre aux hommes de passer de l'idolâtrie à la Loi, et de la Loi à l'Évangile.

« L'A. T. a clairement annoncé le Père, et le Fils d'une manière obscure. Le N. T. a révélé le Fils et fait entrevoir la divinité de l'Esprit. Maintenant, l'Esprit habite parmi nous clairement » (*Discours* 31, 25-27). Cette révélation progressive met en lumière la pédagogie qui commande toute la vie spirituelle ; elle agit insensiblement, en respectant les lenteurs et les exigences de la liberté humaine ; elle oriente l'humanité vers une découverte plus parfaite du mystère trinitaire (cf. *Discours* 31, 20, *Cinq Discours sur Dieu* 5, PDF 61, p. 144-145).

Grégoire de Nysse, souvent taxé de platonisme, lui tourne d'ordinaire le dos, malgré quelques réminiscences mal liquidées. La loi du devenir est constituante de la nature créée et de l'homme. Celui-ci est tout entier devenir et désir « qui lève les yeux vers Dieu, sans jamais cesser de le désirer » (*Vie de Moïse*, p. 139).

Dieu seul est illimité et infini, immuable et éternel. Il embrasse l'humanité entière, en vue de laquelle il a créé l'univers. Adam, dont il est question, est un

nom collectif et universel. L'homme à la fois unique et pluriel a une histoire, celle de la brebis perdue dont parle l'évangile, sauvée par le Bon Pasteur. Le péché lui-même à sa place, « en creux », il creuse le désir d'un Sauveur.

Le salut est soumis à la loi des préparations, le Verbe familiarise progressivement l'homme avec Dieu. Il l'illumine mais d'abord par les prophéties et les préceptes de la Loi. Ensuite par le rayonnement de sa lumière (*cf. In Cant. hom. 5*). L'épaisseur de la nuit fait surgir le Libérateur. « Le divin médecin attend la fin de l'incubation » (Luneau, *op. cit.* p. 173).

Le Christ nous sauve, en assumant pleinement notre nature, en devenant humanité comme il est la divinité. En ce sens l'Incarnation est déjà rédemptrice. A l'Épiphanie, Grégoire prêche Pâques (*cf. Sermon sur la Fête des Lumières. Le Baptême Ichtyis 5*, rééd. Migne, 1996, p. 113-168). Le Christ se soumet au cours du temps, à travers tous les âges, non pas pour être emporté vers la mort, mais pour faire jaillir de la mort la vie. La résurrection du Christ est à la fois le sommet et la clef du mystère chrétien, et l'anticipation de la résurrection universelle (*cf. Catéchèse de la foi 8. 16. 35-36*), Noël et Pâques : commencement et achèvement d'un même mystère.

Prémices de l'humanité, le Christ mène l'humanité entière, une et plurielle, vers l'achèvement du temps présent, vers la plénitude du progrès qui demeure sans fin, à la fois possession et désir, dans la communion inépuisable à la vie trinitaire. Achèvement qui ne peut être dit retour que dans la mesure où la perfection de la fin et le commencement sont Dieu lui-même.

### 3. La querelle christologique

La controverse arienne était davantage une discussion trinitaire que christologique. Il y allait du mystère de Dieu un et trine. Nicée avait obligé de concilier monothéisme et Trinité. Ce fut un disciple d'Athanase, Apollinaire de Laodicée, en Syrie, qui relança la controverse christologique. Pour bien la situer et la comprendre, il nous faut d'abord analyser les exégèses d'Antioche et d'Alexandrie.

#### *Antioche*

Antioche n'avait rien à envier à Alexandrie. Elle était devenue le deuxième berceau du christianisme, enrichie de l'afflux judéo-chrétien, venu de Jérusalem. Dès le milieu du II<sup>e</sup> siècle, son évêque Théophile jette les fondements de la première théologie, qui inspirera Irénée.

Imprégnée de traditions plus juives que grecques, la pensée d'Antioche cultive une lecture littérale de l'Écriture (ainsi Paul de Samosate, Lucien d'Antioche) et manifeste, dès le départ, une allergie à l'endroit de l'hellénisme. Celle-ci se manifeste en particulier par la contestation de l'allégorisme que pratiquait Alexandrie, auquel les antiochiens reprochent de « volatiliser l'histoire ».

Les rivalités d'influence et de métropoles, le caractère dominateur et politique de l'évêque d'Alexandrie, Théophile, surnommé le « pharaon », et de son neveu et successeur Cyrille, au lieu de faire converger les tendances vers un effort de synthèse, aveuglent les esprits et obéissent plus aux passions qu'à l'Évangile. Les uns rendant aux autres la monnaie de la pièce.

Antioche fournit au IV<sup>e</sup> siècle de nouveaux exégètes, de grande qualité, comme Diodore de Tarse († 392), Jean Chrysostome († 407), Théodore de Mopsueste († 428), le plus contesté. La théologie d'Antioche avait heurté celle d'Alexandrie, au cours de la controverse arienne. L'antagonisme sera plus aigu, dans le duel Nestorius-Cyrille, au V<sup>e</sup> siècle.

*Alexandrie*

La position d'Alexandrie, représentée avant tout, par Origène, prônait dans l'A. T. un sens, le sens allégorique, qui permettait d'y lire le Christ. Antioche était d'abord attachée aux racines historiques et à la lettre du texte, aux réalités bibliques, ne cherchant à y découvrir que par « échappées » la personne du Christ. On pourrait résumer les deux positions : Antioche voit dans l'A. T. la prophétie du Christ, toute l'histoire d'Israël était une prophétie messianique. Alexandrie découvre sa présence à chaque page et en fait une sorte d'épiphanie permanente du Verbe.

En christologie, Antioche cultive les évangiles synoptiques pour y trouver un homme, au départ semblable aux autres, mais qui se dévoile, comme le dit Marc, « être le Messie, le Fils de Dieu » (Mc 1, 1). Recherche empirique qui part du texte, s'inscrit dans une histoire, bien martelée par Luc. Mais comment cet homme peut-il se dire Fils et égal de Dieu ? Ce sera l'enjeu d'Éphèse et de Chalcédoine.

La démarche de Cyrille est celle d'Origène. A l'opposé d'Antioche, il part du Verbe de Dieu, du prologue de Jean : « Le Verbe s'est fait chair. » Ce qui, pour Jean, était le fruit d'un long mûrissement devient ici un point de départ, une irruption du Verbe. Parlant de « chair », Jean voulait non seulement affirmer la nature humaine, mais sa faiblesse. Alexandrie tend à diluer l'autonomie de la nature humaine. Comment le Verbe peut-il se faire « chair » ?

La ligne de crête entre les deux écoles était étroite. D'un côté, le risque d'aboutir à la théorie des deux fils, de l'autre à professer ce qu'on appellera le monophysisme (une seule nature, une seule volonté, une seule liberté dans le Christ).

Déjà un anti-arien inconditionnel, Apollinaire, évêque de Laodicée, en Syrie, dont le père venait d'Alexandrie, dès l'abord, était opposé à Diodore de Tarse, le chef de l'école d'Antioche. Pour défendre l'unité du Christ, il affirmait que le Verbe n'avait pas assumé une nature humaine complète, n'en ayant pas pris l'âme intelligente et libre. Il n'y a donc en Jésus-Christ, concluait-il, « qu'une seule nature ». Affirmation qui définit le monophysisme.

Pour répandre leur doctrine, les apollinaristes vont truffer d'authentiques œuvres d'Athanase d'interpolations de leur maître. Ce qui épaissira la confusion. Cyrille s'y laissera prendre, en adoptant la formule apollinariste, « l'unique nature incarnée du Verbe », qu'il imagine être d'Athanase. Formulation non seulement maladroite mais inexacte, qui a fait accuser Cyrille de monophysisme.

**4. Cyrille et la clarification de Chalcédoine (451)**

L'évêque d'Alexandrie, très versé dans l'Écriture, y puise sa vision de l'histoire, où, dès la création, se manifeste le Dieu trine, Trinité qui commande aussi bien la création que l'économie, ou mieux, la création, première étape de l'économie. Avec un bel optimisme, il affirme : Dieu appelle tous les hommes au salut et n'exclut personne. Le péché ne le surprend pas ; il était prévu, Dieu y porte remède par l'Incarnation, décrétée de toute éternité.

Voilà pourquoi l'évêque lit dans l'histoire biblique (personnages et événements) la préparation évangélique qui commence avec Adam, annonce de la venue du Verbe, souche et principe de l'humanité nouvelle. La victoire du Christ fait refluer sur la totalité de l'humanité et jusqu'au premier homme, la grâce de

salut et de renouvellement universel. L'humanité obtient de devenir par grâce ce que le Christ est par nature, « fils en lui » (*In Luc.*, 3, 21).

L'incarnation est donc le cœur de l'économie et de l'histoire du salut. Voulant mettre l'accent sur l'unité dans le Christ, mais aussi s'opposer au courant antiochien, Cyrille utilise des formules qui laissent à désirer, comme « mélange », « une seule nature, après l'union du Logos avec la chair » (*Quasten*, III, 206).

En fin de compte, face à Antioche, qui tendait à réduire l'union entre l'homme Jésus et le Logos à une unité morale, face au courant alexandrin, représenté par Cyrille, qui risquait d'escamoter l'autonomie de la nature humaine, le concile de Chalcédoine affirme d'une part l'unité du Christ, « un et le même », et de l'autre, la dualité et l'autonomie de deux natures, l'une et l'autre complètes et parfaites. L'histoire va montrer que les définitions conciliaires mettent rarement fin aux conflits.

### 5. Antioche : Jean Chrysostome

L'affrontement entre Antioche et Alexandrie ne doit pas occulter leur égale méditation biblique, leur égale intuition fondamentale, une même vision optimiste sur la création de Dieu et l'efficacité universelle de l'économie du salut. Par des chemins divergents, Jean Chrysostome et Cyrille aboutissent à la même philanthropie de Dieu, qui se manifeste dans l'histoire humaine. Dieu aime l'homme et toute l'Écriture en est l'expression et la manifestation.

L'histoire biblique révèle la condescendance de Dieu à l'égard des hommes et de tous les hommes, les païens y compris. L'amour de Dieu se fait éducateur, depuis les origines de l'histoire, où, contrairement à Augustin, Chrysostome dit Adam « le moins fautif ». La loi du travail n'est pas une brimade mais une pédagogie. L'histoire humaine est une manifestation progressive de l'amour de Dieu dont chaque nation, chaque individu bénéficie à son époque. Même les lenteurs, les apparentes déficiences, nous permettent de mesurer la volonté éducatrice de Dieu. « Le salut des hommes est la richesse de Dieu » (*Hom. sur le débiteur de dix mille talents*, 5).

La grâce de salut, ajoute Jean, a été répandue sur tous, elle ne repousse ni le juif, ni le grec, ni le barbare, ni le scythe... Elle les admet tous de la même manière, elle fait à tous le même honneur (*cf. In Jo. hom.* 8, 1). Ce qui mobilise l'action missionnaire.

## V – L'OCCIDENT LATIN

### 1. L'histoire du salut dans la pensée occidentale

Si Tertullien se situe, comme nous l'avons vu, dans le courant irénéen, la pensée de Cyprien de Carthage se meut dans un monde différent d'Irénée et de Tertullien. Chez l'évêque de Carthage, la perspective moralisatrice prend le pas sur la perspective historique. Il est avant tout soucieux, en un temps de persécution, de mobiliser ses ouailles pour faire face aux malheurs du temps présent.

Un siècle plus tard, Hilaire de Poitiers fait preuve d'une pensée personnelle, vigoureuse, sans allégeance philosophique. L'exil en Orient lui permet de mieux s'initier à la pensée d'Origène. La controverse arienne lui fait défendre les

thèses proches de celles d'Athanase. L'évêque de Poitiers affirme néanmoins une pensée très personnelle, où l'influence de la théologie grecque est nette.

Le *Traité des mystères*, (PDF 28/29) qui date de la fin de la vie d'Hilaire, décrit l'histoire du monde, depuis Adam, qui annonce et préfigure le Christ et l'Église. L'auteur y insiste fortement sur l'enracinement historique des hommes et des événements, peut-être en réaction contre les excès de l'allégorisme, enracinement qui prépare l'enracinement de Dieu en l'humanité par l'Incarnation.

Sa vision de l'histoire est nettement prospective. L'humanité, dès les commencements (et non pas à la suite de la chute), est orientée vers la venue du Christ. Le nom même d'Adam « préfigure la nativité du Seigneur ». L'évêque dégage le tracé linéaire où, de la Genèse à l'Apocalypse, se dévoile le dessein de Dieu, « qui nous a choisis dans le corps du Christ, dès avant la création du monde » (*In Psalm.* 14, 5).

La typologie d'Adam et d'Ève évoque les épousailles du Christ et de l'Église. Si le Christ est l'époux, la nature humaine est l'épouse : union qui fonde et scelle la sanctification de l'humanité entière. Épousailles – principalement dans la figure d'Ève – qui sont la prophétie de la résurrection future des corps (*Myst.* 1, 2).

Le Christ éclaire toute la ligne du temps, en amont et en aval. Il est présent dès les origines. Perspective qui n'est pas loin de celle de Tertullien. Chef et principe de sanctification de l'humanité assumée, le Christ la délivre du péché, la réconcilie avec Dieu, la renouvelle et la divinise. « Il ne s'agit pas d'une évaporation de Dieu dans l'homme, mais d'une montée de l'homme vers Dieu. » (*Trin.* X, 7 PDF 21, p. 16).

## 2. La pensée augustinienne

Augustin est un océan, de plus, battu par des tempêtes. Il est donc périlleux de ne pas tenir compte d'une pensée protéiforme, qui se cherche, se développe et se corrige, comme l'attestent ses *Rétractations*. La doctrine s'enrichit de son expérience spirituelle, confrontée à l'expérience pastorale et à la controverse.

### a) *Catéchèse de l'histoire du salut*

L'évêque d'Hippone aime ramener l'histoire à six étapes, qui vont d'Adam au Christ dont l'avènement constitue la sixième, sur le modèle de la semaine sabbatique : le septième jour représentant l'éternel repos. Cette distribution se double d'une explication anthropomorphique, où l'humanité imite les étapes de la vie humaine, de la petite enfance à la vieillesse, le septième représentant la consommation finale.

Comme le dit la *Catéchèse des débutants*, (PDF *Catéchuménat*, n° 60, p. 68-88), il existe une unité et une cohérence à l'intérieur de l'histoire du salut, où l'A. T. est le voile du Nouveau, et le Nouveau le dévoilement de l'Ancien, l'avènement et la résurrection du Christ représentant l'événement-clef. Affirmation mainte fois répétée surtout dans les *Enarrationes*. Tout en le systématisant à sa manière, avec son interprétation des nombres, Augustin reflète ici l'enseignement commun déjà analysé.

### b) *Le mystère du Christ*

Ce n'est qu'à la veille de sa conversion qu'Augustin comprit l'incarnation du Verbe (*cf. Confessions* VII, 19, 25). Se trouvant hors des querelles christologiques (qu'il connaît), Augustin exprime, particulièrement dans sa prédication, de la manière la plus claire, la perfection de la nature divine comme de la nature humai-



ne : « Une personne en deux natures » (*Serm.* 294, 9), « Tout entier Dieu, tout entier homme » (*Serm.* 293, 7). L'homme a été élevé à l'union personnelle avec le Verbe, au moment de sa création, par son assomption, de telle sorte qu'à partir du moment où il a commencé à être homme, il n'a pas commencé à être autre que l'unique Fils de Dieu (*Enchiridion*, 35). Aussi utilise-t-il l'expression (écartée par Cyrille) d'*assumptus homo*, l'homme assumé (*Contra serm. ariorum*, 6, 8 ; *De dono perseverantiae*, 24, 67). Vingt ans avant le Concile de Chalcédoine il en exprime la foi, avec une sûreté d'expression qui écarte toute équivoque (cf. *Quasten* IV, 549-551).

### c) La dramatique de l'histoire

La polémique manichéenne avait fait découvrir à Augustin la dimension de l'histoire. L'exégèse d'Ambroise lui permit de répondre aux arguments des manichéens. L'Incarnation lui découvre les excès de l'allégorisme en situant Jésus dans le tissu de l'histoire. Toute l'histoire, des origines à la fin, fait découvrir le salut apporté par Jésus-Christ, en qui se manifeste la tendresse de Dieu, principe et la béatitude qui est la fin (cf. *La Cité de Dieu*, XI, 24).

Depuis le *De vera religione* et la *Catéchèse des débutants*, en commentant les Psaumes surtout, Augustin développe non pas la cité mais le thème des deux cités qu'il formule : « Deux amours ont bâti deux cités » (*Cité de Dieu*, XIV, 28). Dialectique antinomique, qu'on a voulu enraciner dans le manichéisme, mais qui est surtout johannique (ténèbres-lumière) et paulinienne (les deux Adam).

Augustin a soin de ne pas accuser la création, bonne en elle-même, mais de situer l'opposition au plan de deux familles spirituelles, de deux attitudes antagonistes, face au message de Jésus-Christ, qui éclaire toute l'histoire comprise entre les deux pôles.

A durcir l'ébauche augustinienne, les uns identifient la cité de Dieu avec l'Église, qui en serait comme l'incarnation. L'autre cité a souvent dérapé vers une interprétation politique, la chute de Rome cultivant un véritable pessimisme sur les états. Les chrétiens éclairés ont préféré affirmer que la discrimination est intérieure, qu'elle échappe aux investigations et demeure le jugement de Dieu.

### d) Prédestination ou salut universel ?

Nous nous trouvons au point le plus critique de la pensée augustinienne. Saint Paul n'avait parlé de la déchéance de l'homme que pour mieux mettre en lumière la place centrale du Christ dans le salut universel, le Christ éclairant Adam et non pas Adam le Christ, comme tend à le présenter Augustin.

Face aux allégations pélagiennes, qui faisaient dépendre la prédestination des mérites humains, Augustin en vient à affirmer l'absolue gratuité de la prédestination. Mais prisonnier d'une conception « anthropomorphique de la gratuité des dons divins, il ne conçoit pas que la grâce puisse être gratuite, si elle est offerte à tous » (Rondet, *Gratia Christi* p. 140. *De dono perseverantiae*, 8, 16).

Augustin obère son raisonnement, en idéalisant l'Adam originel (à l'opposé de la pensée grecque), pour dramatiser la gravité de la chute. Tous les hommes sont condamnés à cause du péché d'origine, c'est pourquoi Dieu n'en sauva qu'un bien moindre nombre (*Enchiridion* 29 ; *Cité de Dieu*, 22, 1, 2). Les enfants morts sans baptême sont donc exclus de la félicité (*De pecc. mer.*, 1, 28, 55).

Dialectique et polémique ont empêché Augustin de voir que la nouvelle économie n'est pas seulement qualitativement, mais dans sa dimension récapitulative aussi, quantitativement, plus universelle que la première. Le véritable ancêtre uni-

versel n'est pas l'Adam terrestre mais l'Adam céleste. La dialectique est parfois l'ennemie d'une saine herméneutique (cf. Rondet, *Gratia Christi*, p. 136-146).

### 3. Prosper d'Aquitaine : l'appel de toutes les nations

Nous avons trouvé de-ci de-là, au cours des premiers siècles, des allusions au salut des païens. Ainsi Irénée (*C. hér.* IV, 39, 2-4, *Préd.* 91 ; Grégoire de Nysse *Catéchèse* 30 ; Jean Chrysostome, ci-dessus). Mais le premier ouvrage consacré au sujet nous vient d'un disciple d'Augustin : Prosper d'Aquitaine. C'est le premier traité qui insère l'économie dans l'histoire humaine. Prosper divise le temps en *ante legem, sub lege, sub gratia*. (*avant la loi, sous la loi, sous la grâce*). Dieu offre à tous une égale chance. L'universalité du salut pour lui, est *pars fidei*. (*Une partie de la foi*). Bien qu'augustinien, Prosper sait mesurer les limites du maître et ouvrir des chemins nouveaux, dans une élaboration progressive. Voir *L'appel de tous les peuples*. PDF 51 (lire l'introduction).

## CONCLUSION : LE CHRIST ET L'HISTOIRE

Saint Paul, dans l'épître aux Colossiens, confesse le Christ ressuscité comme « le premier-né de toute la création » (1, 15). Il veut dire par là que Dieu a créé l'univers par son Fils et pour son Fils : « en lui tout a été créé », il est le principe qui porte l'ensemble prodigieux du créé. Il est donc, dès avant la création du monde, l'Adam véritable, l'authentique image de Dieu dont le premier homme n'est qu'une ébauche et le présage. Tout est créé en vue du Christ.

Comme l'écrit Tertullien, fidèle à la première théologie de l'Église non encore imprégnée de platonisme, « Dieu façonna l'homme à l'image du Christ qui devait venir ». L'histoire du monde est donc tendue vers cet avènement où l'homme découvre enfin son véritable visage.

La vie humaine du Fils de Dieu partage la ligne du temps en deux parties : celle qui le prépare et celle qui le suit, de telle sorte qu'il en constitue à la fois le centre et le moment unique, l'*ephapax*, « une fois pour toutes » dit l'épître aux Hébreux, (7, 27 ; 9, 12 ; 10, 10), événement à la fois unique et irrévocable pour toute la ligne du temps, en amont et en aval, de la Genèse à la Parousie, du commencement à l'achèvement.

La mission terrestre de Jésus est à la fois doxologique, dramatique, sotériologique et eschatologique. Elle ramasse dans l'unité d'une même personne la totalité de l'histoire, diversifiée, contrariée, unifiée.

Le Christ est d'abord l'incarnation de la gloire de son Père, qui resplendit en lui, vivante réfraction de Dieu sur le visage de « l'homme assumé ». Sa mort elle-même dévoile définitivement le dessein salvifique de Dieu, en cette suprême théophanie, où se révèle la tendresse divine, scellée par sa résurrection, qui associe désormais son humanité à la gloire révélée.

La venue du Fils de Dieu, comme le développe Irénée de Lyon, se situe à la confluence de deux mouvements, celui de Dieu qui aime l'homme au point de partager sa condition, celui de l'homme, portant en son être profond l'aspiration vers la source de son existence, aspiration contrariée par une liberté déviée, qui provoque une « cassure » mais que le Christ mène à son épanouissement.

Assumant une humanité que le péché avait faussée, dispersée, le Christ reprend, selon le mot d'Irénée, l'œuvre de la création entière, depuis ses ori-

gines ; il y introduit par la grâce de sa solidarité, un ferment de renouvellement. Le mystère de sa résurrection exprime ce ressaisissement de la création et de l'histoire, pour en faire, selon le mot de Grégoire de Nysse, « une seule image de Celui qui est » (*Création* 16).

Ontologiquement lié de manière inextricable à l'humanité et à l'histoire, le Christ en est le sens profond qui les mène l'une et l'autre à leur achèvement. Il en dirige le processus évolutif vers le point oméga qu'il est lui-même au terme de son épopée, Christ entré en gloire, vers qui pérégrine désormais toute la caravane humaine, jusqu'au crépuscule du temps, jusqu'au rassemblement universel et à la transfiguration du cosmos entier, quand « le Christ sera tout en tous » (*Col.* 3, 12).

A. G. HAMMAN ofm.

## DEVOIRS ÉCRITS (A OU B AU CHOIX)

A. Dégagez l'enseignement sur la résurrection du Christ contenu dans « *Les martyrs de Lyon* » (voir *Premiers martyrs de l'Église*, PDF).

- a) faites d'abord l'inventaire de tout ce qui concerne le sujet.
- b) En quoi consiste la foi des martyrs en la résurrection ?
- c) Quelle est la place de la résurrection dans le martyre ?

B. Comparez le Gloria et Symbole des apôtres de la messe.

- a) Comparez les affirmations qui concernent le Christ, de part et d'autre ; trouvez les ressemblances et les différences, ainsi que les déplacements d'accent.
- b) Même travail en ce qui concerne les deux autres personnes divines.
- c) Essayez de construire une confession de foi qui exprime l'un et l'autre texte.

A et B. Prenez le 4e discours sur Dieu, chez Grégoire de Nazianze, PDF 61. p. 103.

1. Comment expose-t-il la nature divine du Fils ?
  2. puis la nature humaine de Jésus ?
  3. L'unité dans la personne.
- Conclusion.

## BIBLIOGRAPHIE

Nous centrerons la bibliographie, en fin de volume, sur les textes plus que sur les études, pour ramener l'élève à ce qui est principal. Nous ne fournirons des renseignements sur les études que dans la mesure où elles apportent une solide documentation.

La bibliographie générale, après la sixième leçon du cours, élargira l'inventaire aux monographies et études, qui permettront de prolonger le travail personnel et l'approfondissement.

### Textes et études

Rufin, *Explication du Credo des apôtres*, avec en appendice, un texte sur le même sujet de Prudence, parait en 1997, dans « *Pères dans la foi* » n° 69. Le lecteur y trouve un dossier patristique des Confessions de foi, des Règles de foi et des principaux Credo ou Symboles baptismaux.

O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétienne*, Paris, 1948. (Transition entre le N. T. et la première littérature).

K. Duchatelet, *La notion d'économie et ses richesses théologiques*, Nouvelle Revue théologique, 92, 1970, p. 267-308 (avec une bonne bibliographie).

Sur l'utilisation de la Bible et l'histoire du salut, on se reportera à *Lire la Bible à l'école des Pères* (*Pères dans la foi*, 66, Paris, 1997), qui fournira les diverses clés de lecture.

## Deuxième leçon

# LA THÉOLOGIE OU LE MYSTÈRE DU DIEU UN ET TRINE

### PRÉLIMINAIRES

#### 1. Vocabulaire

a) Théologie est un mot grec qui signifie discours sur Dieu. La philosophie en fait un généreux usage. Aristote appelle ainsi les poèmes mythiques des théologiens. Platon avait donné le nom de théologie à la mythologie et aux fables divines (*Révisions* II, 379a). Le stoïcisme distingue trois sortes de théologie : mythique (poètes), physique (philosophes), politique (culte officiel). Division qui se retrouve chez Eusèbe (*Préparation évangélique*, IV, 1, 1-4), Tertullien (*Ad nationes*, II, 1-2), Augustin (*Cité de Dieu*, VI, 5-10).

Les premiers écrivains chrétiens vont décaper et critiquer ces conceptions, tout en sauvant ce qui leur paraît acceptable. La pensée grecque prend le terme de théologie au sens strict. Athanase la résume : « La théologie, en définitive, est la Triade » (Trinité, *Contre les ariens*, 1). Ils distinguent donc la théologie de l'économie. Augustin élargit le terme au discours sur Dieu (*Cité de Dieu*, VIII, 1).

Jamais les Pères, ni grecs ni latins, n'auraient utilisé le terme hors de cette acception initiale, ni pour l'économie, ni, *a fortiori*, à la manière moderne qui l'utilise pour la morale, le paganisme, pour la science globale de la foi. Ce glissement se fera au Moyen-Âge qui ne comprend plus le grec (Abélard, Gilbert de la Porrée).

Denys l'aréopagite distingue la théologie apophasique (négative) qui dit ce que Dieu n'est pas, la théologie cataphatique (affirmative) qui s'efforce d'exprimer le mystère de Dieu, et la théologie mystique.

b) Le terme de Trinité (trias, triade en grec) n'est pas scripturaire. Il est employé pour la première fois par Théophile d'Antioche pour exprimer le mystère chrétien de Dieu : « Les trois jours qui précèdent les luminaires sont les types (figures) de la Trinité, de Dieu, de son Verbe et de sa sagesse » (*Ad Autolycum*, II, 15). Tertullien traduit le terme grec en *Trinitas* (*De pud.* 21). Il faut attendre le poète Fortunat, pour trouver le mot Trias, la Trinité.

## 2. L'âge patristique

L'âge patristique présente la situation paradoxale d'une intense discussion, provoquée par la controverse qui, plus que christologique, est avant tout trinitaire. Et en même temps une pudeur des Pères à vouloir sonder le mystère insondable de la divinité (cf. Hilaire *Trinité* XI, 47 ; Grégoire de Nazianze, *Discours sur Dieu*, 2, 19, 5 ; Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, hom., 2 ; Augustin : « Mieux vaut reconnaître ton ignorance que de présumer de ton savoir », *In psalm.* 32 ; *Serm.* 1, 8. Voir H. de Lubac, *La foi chrétienne*, p. 108-110).

### I – DE L'ÉCONOMIE A LA THÉOLOGIE

Avant le concile de Nicée, les Pères mélangeaient souvent les deux plans : Dieu en lui-même, comme Être divin et Trinité, et l'économie : Dieu dans ses rapports avec l'être créé, Dieu se révélant dans ses énergies : création, théophanies, incarnation. Dans un premier temps, comme le dit Grégoire de Nysse, l'homme ne peut « voir Dieu » que par ses manifestations ou ses énergies (*Béatitudes*, hom. 6, 3).

#### 1. L'approche catéchétique

##### *Credo baptismal*

Il est à première vue surprenant que le Symbole des apôtres commence : « Je crois en Dieu, Père tout puissant, créateur du ciel et de la terre. » Nous y affirmons la paternité de Dieu avant la création, sa théologie avant son économie. La création est la première manifestation extérieure de la nature intérieure du Dieu vivant. Paul n'avait rien affirmé d'autre : « Pour nous, en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes » (1 Co 8, 6).

La création se présente donc comme une vérité révélée et non comme une conception philosophique. Il est utile de rappeler que les récits de la Genèse sont postérieurs à l'élection d'Abraham et d'Israël. La notion de création est secondaire et subordonnée à celle de l'alliance. C'est la naissance du peuple de l'exode qui lui permet de remonter le cours du temps, jusqu'aux origines et de découvrir que l'homme est œuvre de la bienveillance divine.

Les deux affirmations : Père, Créateur, ne sont pas deux vérités juxtaposées, comme deux blocs erratiques, mais deux réalités conjuguées, intimement connectées. Père exprime le caractère intérieur, « le cœur » dit Kattenbusch, de son action. Le créateur exprime déjà dans la création son être : il se dit lui-même. (Voir *Ephrém*, II<sup>e</sup> année, p. 67).

La révélation chrétienne découvre dans la création une triple signification : théologique, prophétique, christique. La première révélation du Dieu vivant est son œuvre même : « C'est lui qui a fait le ciel et la terre. » La création permet donc à la foi de reconnaître non seulement l'architecte mais la présence de celui qui, durablement, lui donne d'exister.

La création est le premier acte d'une histoire qui a une suite et une fin, au sens d'achèvement. Au début correspond la fin, à la création, l'accomplissement, à « très bien » ici, le « parfait » là-bas. L'histoire est porteuse de l'achèvement. Tous les prophètes annoncent les temps eschatologiques. Création et salut ne sont donc pas deux entités irréductibles mais les composantes d'un même et unique dessein que vient dévoiler le Fils, qui permet dans le Créateur de reconnaître le Père.

« Le Christ relève tout entier dans notre histoire d'une élection d'amour que nous devons « à la grâce dont Dieu nous a comblés dans son Bien-Aimé » (*Eph.* 1, 6) dont il a fait le « Premier-né de toute créature » (*Col.* 1, 15). Et nous avons été choisis dans le Christ à venir, même avant la création du monde », écrit le Père G. Martelet (*Libre réponse à un scandale*), ce qui rejoint Irénée et Tertullien. Pour cette raison, Justin et la théologie appellent le mystère pascal l'œuvre du huitième jour, qui achève la semaine sabbatique, et prophétise le dernier jour.

#### *La Trinité confessée*

Nous avons analysé les confessions de foi baptismales, la formulation trinitaire de la Règle de foi. Toutes explicitent la formule baptismale : « Baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » La Didachè redonne le texte de Matthieu (28, 19). Notre traduction ne rend pas le texte grec, qui exprime un mouvement vers. Le baptême mène le néophyte vers le Père, le Fils et l'Esprit ; il est donc une initiation trinitaire.

Ignace d'Antioche prolonge cette réflexion dans un texte qui est à la fois une réminiscence baptismale et un appel à l'expérience spirituelle. « Vous êtes les pierres du Temple du Père, préparées pour la construction de Dieu le Père, élevées jusqu'en haut par l'appareil de Jésus-Christ, qui est la croix, vous servant comme câble de l'Esprit Saint, votre foi vous tire en haut, et la charité est le chemin qui vous élève vers Dieu » (Ep 9, 1).

Curieuse balistique qui veut traduire l'action une, conjointe, distincte des Personnes divines, à la fois présence active du Père et du Christ et action transformante de l'Esprit. Synergie divine, qui est également le terme de tous nos efforts vers la saisie de Dieu. « Cette étreinte, remarque le Père Lebreton, est la vie éternelle ».

Nous pourrions insérer ici la confession de foi à forte empreinte trinitaire de Grégoire le Thaumaturge, peu connue, inspirée peut-être d'Origène, dont nous fournissons le texte en appendice, p. 39.

#### *L'eucharistie*

Nous avons déjà vu le rapport entre confession de foi et anaphore, la prière eucharistique se déployant comme une action de grâce qui célèbre l'économie du salut, œuvre conjointe de Dieu dans la distinction des personnes. La doxologie paulinienne qui aujourd'hui ouvre notre célébration, l'anaphore orientale l'exprime parfaitement : « La grâce de Jésus-Christ, l'amour de Dieu le Père et la communion de l'Esprit Saint. »

Il s'agit d'une initiation existentielle de l'action trinitaire, à laquelle nous sommes déjà invités à communier par le sacrement. Maxime le Confesseur synthétise la pensée des Pères grecs : « En nous plaçant au nombre des anges par le trisagion (« Dieu Saint, Saint fort, Saint immortel »), et en nous accordant la même connaissance que la leur de la théologie, qui est service de Dieu, (le Verbe de la connaissance gnostique) nous amène à Dieu le Père, devenus fils dans l'Esprit, par la prière dans laquelle ils ont été dignes d'appeler Dieu Père » (*Initiation chrétienne*, rééd. Lettres chrétiennes, p. 274).

#### *Doxologie*

Si Ignace d'Antioche a pu décrire la vie chrétienne comme une procession, toute prière chrétienne est un pèlerinage trinitaire (cf. Ep 9, 2). Une des formes privilégiées de prière, déjà chez les juifs, était la doxologie, qui rend gloire à Dieu. Elle achève les cinq livres des Psaumes, par exemple le psaume 41, 14 :

« Il est béni, Yahvé, l'Elohim d'Israël, de pérennité en pérennité. Amen ! Amen ! » (Trad. Chouraqui).

Origène nous rapporte que l'Église a adopté l'usage de la synagogue de terminer toute prière par une doxologie (*Prière*, 33).

Même procédé dans les homélies. Dès le II<sup>e</sup> siècle, le Notre Père lui-même s'achève par une doxologie. Il en est de même de la prière de Polycarpe sur le bûcher, du livre *Le Pédagogue* de Clément d'Alexandrie, qui s'achève par une acclamation trinitaire. *La Tradition apostolique* recommande de même : « Que pour toute bénédiction on dise : "A Toi la gloire, Père, Fils, avec le Saint-Esprit" ! »

La controverse anti-arienne tend à écarter la formulation « Gloire au Père par le Fils dans l'Esprit » pour éviter toute interprétation subordinationiste. Le *Traité du Saint-Esprit* de Basile illustre les conclusions abusives que l'on pouvait tirer de la formulation doxologique.

L'hymne « Gloire à Dieu au plus haut des cieux » est communément appelée « Grande doxologie ». Elle faisait partie de l'office du matin du Dieu créateur de l'univers, prélude à la Rédemption et prépare la transition au Christ, le médiateur de l'ordre du salut, qui mène à son Père. Nous retrouvons sans cesse la dynamique trinitaire.

Basile nous rapporte l'usage archaïque de chanter le *Phôs hilaron* (Joyeuse lumière), qui associe le Christ au Père et contient la doxologie où les trois personnes divines sont coordonnées : « Nous chantons le Père et le Fils et le Saint-Esprit de Dieu » (cf. commentaire dans le livret « Initiation à l'étude des Pères »).

La liturgie, la prière chrétienne (il faudrait ici évoquer les inscriptions, les épitaphes, cf. *Prière des premiers chrétiens*) continuait en quelque sorte la catéchèse trinitaire. Le mystère du Dieu un et trine n'était pas simplement une vérité confessée, mais une réalité existentielle, un mystère vécu, qui était le noyau de la foi. C'est vers Dieu que pèrègrine toute prière chrétienne.

## II – LA RÉFLEXION THÉOLOGIQUE

Dans l'histoire de la doctrine trinitaire, nous pouvons distinguer deux grandes étapes : les trois premiers siècles, la crise arienne et ses séquelles, au IV<sup>e</sup> siècle.

### 1. Les trois premiers siècles

La première réflexion n'a pas un intérêt purement archéologique. Elle a une valeur typique : elle met au jour les difficultés, des tendances qui se manifestent toutes les fois qu'aujourd'hui encore une enquête révèle une vérité insuffisamment assimilée. Deux tendances antinomiques se font jour, principalement dans les premiers siècles : le modalisme, le subordinationisme, allant parfois jusqu'à l'adoptianisme. (Nous laissons ici de côté l'étude du syncrétisme gnostique qui mènerait trop loin).

#### *Le modalisme*

Le modalisme émane d'un monothéisme rigide, unipersonnel, appelé aussi monarchianisme. Conception qui ne voit dans les diverses manifestations divines que des modalités, que les divers visages d'un Dieu unique. En conséquence, les tenants attribuent l'incarnation et la passion au Père. D'où leur nom de Patripassiens.



Conception préconisée par Noët de Smyrne (II<sup>e</sup> s.), que combat Hippolyte de Rome, de même l'asiatique Praxéas, venu à Rome vers 190, contre qui écrit Tertullien (*Adversus Praxean*), Sabellius, condamné à Rome au III<sup>e</sup> s. par le pape Calixte. Sabellius affirme que Père, Fils, Esprit ne sont que les différents rôles de la même personne. Sous une forme plus nuancée, la même hérésie va se renouveler aux siècles suivants.

Le modalisme provoque deux théologiens à élaborer une première théologie trinitaire : Tertullien et Novatien. Tertullien fixe le vocabulaire (substance, personne, état) qui engage l'avenir. Des formules comme « les trois personnes d'une seule divinité » (*De pudicitia* 21), deviendront normatives et annoncent Nicée. Novatien composa le premier traité latin *Sur la Trinité*, en prose rythmée, dont les formules « le Verbe de la substance du Père » anticipent les définitions de Nicée.

### *La subordinatianisme*

Le subordinatianisme, déjà souvent cité, exige une analyse systématique. Il est au départ plus une tendance qu'une erreur, il consiste à considérer le Fils inférieur au Père (en se référant à *Mc* 10, 18 ; 13, 32 ; *Jc* 14, 28). Tendance qui provient de la « Logoschristologie », qui applique au Christ le concept grec de logos, intermédiaire et instrument de Dieu dans la création. Nous rencontrons cette tendance chez Justin, Théophile d'Antioche, Origène. Radicalisée, la tendance aboutit à l'arianisme.

Théorie défectueuse, qui mettait en péril l'éternité de sa subsistance personnelle. Ces maladresses d'une théologie qui se cherche faisaient dire à Augustin : « Quand il s'agit de Dieu, la pensée est plus exacte que le discours, et la réalité plus exacte que la pensée (*Trinité*, VII, 4, 7).

Alexandrie est ici le foyer d'une véritable réflexion théologique, avec son audace et son recours à la spéculation grecque. Le rôle d'Origène est de premier plan. Son premier mérite est d'avoir bien dégagé la place de Personne incréée, dans la Triade divine, de l'Esprit Saint, souvent passé sous silence par les Apologues. Mais sa présentation nettement hiérarchisée, étagée, de la Trinité, lui faisait concevoir le Logos comme une émanation première du Père, subordonnée à lui, de même l'Esprit comme une émanation première du Fils. Ce qui n'évite pas le subordinatianisme.

## **2. La controverse arienne et les grandes décisions conciliaires**

Il ne faut pas perdre de vue, d'entrée de matière, que la controverse provoquée à Alexandrie par Arius n'est pas tant christologique que trinitaire. Il forçait en premier lieu à poser le lien entre le Christ et Dieu, sa place dans la Trinité. Arius s'en tenait à un monothéisme strict. Il faut préciser également que le débat ouvert n'était pas une simple querelle d'école, un affrontement entre théologues. La discussion s'est répandue rapidement dans le peuple chrétien, monnayée par la Thalie, sorte de rapsodie, mise en musique à la manière des chansons à boire « pour la mer, pour le moulin, pour la rue » (Philostorge, *Hist. eccl.*, II, 2). Hilaire exilé en Orient a été surpris de constater à quel point le débat passionnait l'homme de la rue.

Le concile de Nicée (en 325) définit que le Fils était d'égale substance (*ousia*) que le Père et créa le mot *homoousios*. Le mot d'hypostase n'est pas employé.

Voici le Credo de Nicée, en 325 :

Nous croyons en un Dieu, Père tout-puissant, créateur de toutes les choses visibles et invisibles. Et en un Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, unique engendré du Père, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non créé, consubstantiel (*homoousios*) au Père, par qui tout ce qui fut fait : ce qui est dans le ciel et ce qui est sur la terre ; qui, pour nous, les hommes, et pour notre salut, est descendu, s'est incarné, s'est fait homme, a souffert, est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux, viendra juger vivants et morts. Et en l'Esprit Saint.

Pour ceux qui disent : « Il fut un temps où il n'était pas » et : « Avant de naître, il n'était pas » et « Il a été créé du néant », ou qui déclarent que le Fils de Dieu est d'une autre substance ou d'une autre essence, ou qu'il est soumis au changement ou à l'altération, l'Église catholique les anathématise.

Dans la mouvance de l'arianisme, la divinité de l'Esprit Saint *a fortiori* fut contestée. Elle trouvera les mêmes défenseurs que la divinité du Fils, à savoir d'abord Athanase, dans les *Lettres à Sérapion*, surtout la première, puis les Cappadociens, en particulier Basile (*Traité du Saint-Esprit, Contre Eunome*), puis Grégoire de Nysse (*Contre Eunome*). D'Athanase aux Cappadociens progressera la clarification théologique indispensable à la formulation de la Trinité.

Athanase était moins entraîné à la spéculation. S'il défend avec fermeté l'égalité de nature (*ousia*, en grec) du Père et du Fils, il réussit moins à exprimer la différence et la trinité des personnes. Il lui manquait la notion de personne, qu'il ne parvient pas à définir. Non seulement il lui manquait le terme d'*hypostasis* (personne), mais il était porté à considérer *ousia* (nature) et *hypostasis* comme synonymes. Ce qui le fait taxer de modaliste par ses adversaires.

La première contestation de la divinité de l'Esprit semble partir de Constantinople. Elle est attribuée à Macédonius, peut-être d'ailleurs à tort. Il y est évêque de 342 à 359. D'où le nom de Macédoniens. On appelait également Pneumatomaques ceux qui combattaient la divinité du Saint-Esprit. Comme l'erreur se répandit en Égypte, Athanase prit position.

Dans sa première lettre à Sérapion, Athanase affirme que si l'on n'admettait pas la divinité du Saint-Esprit, « la Trinité ne serait plus une seule chose mais se composerait de deux natures différentes, à cause de la différence d'essence de l'Esprit... Qu'est-ce donc alors que cette notion de Dieu qui serait un composé de créateur et de créature ? » (*Lettre 1, 2*).

L'arianisme radical fut défendu en Asie Mineure par Eunomius, évêque de Cyzique, en Cappadoce († 395). Il était disciple de l'arien Aetius, qui radicalisait les thèses du maître. Eunomius exprima sa pensée dans son livre *L'Apologie*, que vont réfuter les deux Cappadociens. Pour lui, Dieu est simple et improductif. Le Fils est une créature du Père et l'Esprit une créature du Fils. L'un et l'autre, loin d'être semblables, sont dissemblables par rapport à Dieu. D'où le surnom qu'on leur donne : anoméens = dissemblables.

Face à ces allégations, les Cappadociens ne se contentent pas d'invoquer la foi de Nicée, ils apportent une contribution décisive au développement de la doctrine trinitaire, comme l'explication de la foi de Nicée. Mieux armés qu'Athanase spéculativement, contrairement à lui, ils partent de la différence des trois personnes divines. Ce n'est plus un simple présupposé passé sous silence mais l'arête ferme qui leur permet d'établir leur doctrine trinitaire. A partir de la trinité des hypostases (personnes), mot qu'ils accréditent et opposent à *ousia*, ils s'efforcent de saisir l'unité de nature. Ils fixent ainsi le modèle grec alors que les Latins partent de l'unité de nature.

## TERMINOLOGIE

Grec	OUSIE	Latin
<p><i>OUSIA</i> : « substance » Ce qui existe par soi-même.</p>	<p>est traduit en latin par trois termes presque synonymes :  <i>SUBSTANTIA</i> : Ce qui se tient dessous (cf. Tert., August.).  <i>ESSENTIA</i> : ce par quoi un être est ce qu'il est (cf. Augustin de <i>Trin.</i> 5, 2, 3). Terme peu employé par les Pères.  <i>NATURA</i> : chez Hilaire de P., traduit « ousia » et non « physis » <i>Trin.</i> 5, 37 ; 8, 12.</p>	
HYPOSTASE		
<p><i>HYPOSTASIS</i> : le sens de ce terme a évolué. Au sens premier c'est « ce qu'on place en dessous », la base, le fondement, la substance (= sens de <i>ousia</i>). C'est le sens que lui donnent Paul, l'auteur de la <i>Lettre aux Hébreux</i>, Origène, Basile, Cyrille d'Alexandrie, Grégoire de Nysse. Puis, à partir du V<sup>e</sup> siècle, ce terme évolue vers la substansce, ce qui est particulier, la personne. D'où ce sens dans les controverses christologiques d'alors, et la définition de Chalcédoine ; Le Christ a deux natures (ousies) réunies en une seule personne (prosôpon) et une seule hypostase.</p>	<p>n'a pas de correspondant latin.</p> <p>(Chez Jérôme, <i>hypostasis</i> garde le sens de substance (qp. 15, 3)</p>	
PERSONNE		
<p><i>PROSÔPON</i> : au sens propre, désigne la figure, le masque de théâtre. Il évoque autant l'intériorité de l'individu humain que la relation par laquelle un autre, de l'extérieur, peut ainsi le percevoir et le désigner.</p>	<p><i>PERSONA</i> : traduit prosôpon et non pas hypostase. C'est l'endroit par lequel le souffle du comédien passe (per-son).</p> <p><i>PROSOPUM</i> : se trouve chez Augustin (de <i>Trin.</i> VII, 6,11).</p>	
NATURE		
<p><i>PHYSIS</i> Terme peu employé dans le débat trinitaire. (Se trouve chez Cyrille d'Alexandrie avec un sens souvent imprécis).</p>	<p><i>NATURA</i> : sens de physis lorsqu'il s'agit de la nature. Chez l'homme ce qu'il y a de spécifique dans l'être humain. Cf. <b>ousie</b>.</p>	

L'hypostase (personne) désignant l'être concret, individuel, « le Père est le Principe non engendré, le Fils est engendré, l'Esprit procède ou vient sans être engendré » (Grég. Naz., *Discours sur Dieu*, 4, 19. PDF 61 p. 122). Tous trois possèdent en commun une seule et même substance ou essence (*ousia*). Ce qui met désormais l'*homoousios* à l'abri d'une fausse interprétation sabellienne. Ils appliquent logiquement la consubstantialité du Fils à la troisième hypostase divine.

### Le concile de Constantinople (381)

Pour mettre fin à l'arianisme et à ses dérivés, qui divisaient son empire d'Orient, l'empereur Théodose décida de convoquer un concile à Constantinople, en 381. Il fut présidé par Méléce, patriarche d'Antioche, l'homme de la conciliation. Les actes de ce concile sont malheureusement perdus. Le symbole qui porte son nom pourrait être plus ancien, mais semble bien refléter les idées du concile. La foi de Nicée y est rappelée, la divinité du Saint-Esprit y est explicitée :

« Et en l'Esprit Saint, Seigneur qui vivifie,  
qui procède du Père,  
qui, avec le Père et le Fils est conjointement adoré et glorifié,  
qui a parlé par les prophètes. »

A première vue, le texte n'utilise ni le terme de *homoousios* (consubstantiel), ni celui de *theos* (Dieu), peut-être pour ne pas accuser les différences et pour rallier les faibles ou les hésitants. Les expressions employées, néanmoins, sont une affirmation sans équivoque de la divinité de l'Esprit.

Au sujet du Saint-Esprit, le concile définit :

1. La personnalité divine de l'Esprit, à qui est donné le nom fort de « Seigneur », dans sa signification la plus élevée et la plus stricte.
2. Des fonctions divines, qui consistent à donner la vie qu'il possède en plénitude par nature, à inspirer l'avenir.
3. Une origine immanente en Dieu, à partir du Père qui n'est pas la création, acte transitoire, mais la procession, terme johannique (*Jn*, 8, 42) ; terme qui, selon la théologie de l'époque, exprime une égalité de substance.
4. Un culte divin, exprimé par la doxologie réservée à Dieu, qui le place sur le même plan que le Père et le Fils.

On peut conclure que pour l'Orient l'expression de cette confession de foi et la théologie qu'elle formule, l'explication théologique et la pénétration du mystère trinitaire, avaient atteint pour l'essentiel leur plénitude. Et cela malgré un essai de systématisation de Jean Damascène, entrepris trois siècles plus tard.

### Voici le Credo de Constantinople, en 381

Nous croyons en un Dieu, Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles et invisibles. Et en un Seigneur Jésus Christ, le Fils unique de Dieu, engendré du Père avant tous les siècles ; lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non créé, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait ; qui, pour nous, les hommes, et pour notre salut, est descendu des cieux, par le Saint-Esprit s'est incarné de Marie Vierge, s'est fait homme ; crucifié pour nous sous Ponce Pilate ; a été enseveli, est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures, est monté aux cieux ; il siège à la droite du Père et il reviendra à nouveau en gloire juger vivants et morts ; son règne n'aura pas de fin.

Et en l'Esprit Saint, le Seigneur, qui vivifie ; qui procède du Père, qui avec le Père et le Fils est conjointement adoré et glorifié ; il a parlé par les prophètes.

Et en une Église sainte, catholique et apostolique. Nous confessons un baptême pour la rémission des péchés. Nous attendons la résurrection des morts et la vie du siècle à venir. Amen.

### 3. L'OCCIDENT ET L'EXPLICATION PSYCHOLOGIQUE DE SAINT AUGUSTIN

Il faut avouer l'Occident singulièrement absent du débat théologique pendant les grandes controverses du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècles. Il faut cependant tenir compte de l'apport nouveau de la pensée théologique d'Hilaire, en ce qui concerne la doctrine trinitaire. Il est évidemment tributaire d'Athanase, mais affirme l'autonomie de sa pensée, nourrie de l'Écriture.

Il se dégage d'abord du sabellianisme en affirmant la distinction des personnes : « Non persona Deus unus est sed natura » ; puis il affirme que Père et Fils sont strictement égaux. L'un et l'autre possèdent pleinement la divinité : « La plénitude de la divinité en l'un et l'autre est parfaite », sans que pour autant la substance divine entre eux soit partagée. La théologie de l'Esprit Saint demeure floue. Comme chez les Alexandrins, il manque une ontologie de la personne.

À l'encontre des Grecs, Augustin, dans sa théologie trinitaire, ne part ni de l'économie trinitaire ni par conséquent de la trinité des personnes, mais de l'unité de nature, une et simple, qui est Trinité. « Un seul Dieu est Trinité, un seul Dieu est créateur. » Par là il rompt en visière avec l'optique grecque analysée plus haut.

La radicalisation de l'unité avait l'avantage de couper court à toute tentative de subordinationisme. Elle exclut également toute « personnalisation » des théophanies : toute manifestation est manifestation de toute la Trinité. De cette unité, Augustin tire les conclusions suivantes :

1. *Ad extra*, les personnes divines n'ont qu'une seule volonté, une seule opération. Ce qui supprime toute appropriation (*Trin.* II, 9).
2. Dans l'Incarnation, l'envoi du Fils est le fait de la Trinité tout entière (*Trin.* II, 8, 9).
3. Chacune des trois personnes est autant que les deux autres et que la Trinité entière, car elle possède la totalité de la nature. C'est la circumincession : présence mutuelle qui tient à l'unité d'essence : « Toujours ensemble, jamais seul » (*Trin.* VI, 9, 8 ; XV, 8).
4. Tout ce qui se rapporte à Dieu, à sa nature, doit être énoncé au singulier, puisque le sujet de cet absolu est unique (*Trin.*, V, 9, 11).

Le mérite de la spéculation augustinienne est d'avoir élaboré la théologie des relations pour exprimer la différence des personnes dans un seul Dieu. Les trois relations sont à la fois éternelles et nécessaires. Ces réalités objectives, identifiées avec les « personnes », sans altérer l'unité d'essence, allaient dans le sens de la pensée plotinienne. Visiblement, la notion de personne appliquée à la Trinité provoque pour Augustin un malaise, car elle lui semble « vide de sens » (Scheffczyk).

L'innovation augustinienne consiste à affirmer que l'Esprit Saint procède non seulement du Père, mais également du Fils. C'est le fameux *Filioque*, si grave de conséquences dans les relations entre l'Orient et l'Occident et fauteur de schisme.

Le *Traité de la Trinité* élabore une doctrine psychologique de la Trinité, cherchant dans l'analogie de l'âme humaine une préfiguration d'une triade qui soit un. Analogie qui permet de justifier que l'homme selon la Genèse est image de Dieu. Il part d'abord de la triade : esprit, connaissance, amour, pour parvenir à la « trinité plus évidente » « mémoire, intelligence, volonté ». Similitude, il est vrai, mais qui demeure, ajoute Augustin, une « similitude dissemblable » (*Trin.* XV, 14, 24, 16, 26 ; *Lettre* 169, 6).

La théologie trinitaire d'Augustin, qui va désormais dominer en Occident et s'imposer dans la spéculation scolastique, évitait parfaitement toute forme de trithéisme ou de subordinationisme. Elle risquait en revanche de minimiser la paternité de Dieu comme identité de la nature divine et de son énergie interne, dans la génération et la procession. Moins interprétée en fonction de l'événement de Jésus-Christ et de l'histoire du salut, la Trinité tendait à devenir une abstraction, « la plus immanente qui soit » (Harnack), et d'estomper ses rapports avec le monde.

### La question du Filioque

Le *Filioque* (introduit dans le Credo actuel latin) ne se trouvait pas dans le texte originel et authentique du symbole de Nicée. Il s'agit donc historiquement d'une interpolation tardive. Celle-ci fut décidée au synode de Braga, en 675, pour l'Espagne. Elle fut accueillie en Gaule sous Charlemagne. Elle finit par être acceptée, non sans résistance, par l'Église romaine. Benoît VIII († 1054) l'introduisit dans le Credo de la messe. Les Grecs l'ignorent et la récusent. Ce fut l'objet du litige, finalement de la rupture, en 867 avec Photius, rupture transformée en schisme sous Michel Cérulaire, en 1054. L'essai de conciliation des conciles de Lyon (1274) et de Florence (1439) fut sans lendemain.

Que faut-il en penser théologiquement ? Nous nous trouvons en présence de deux conceptions qui auraient pu cheminer parallèlement. La pensée alexandrine et occidentale, depuis Tertullien, mettait l'accent sur la consubstantialité de la Trinité tout entière et insistait sur l'unité. Dans la logique de son explication psychologique, le troisième membre de la Triade découlait des deux premiers. L'Esprit procède donc du Père et du Fils. Affirmation qui passe dans le symbole dit d'Athanase, et qui est d'origine latine.

Les Grecs anti-alexandrins, principalement les Antiochiens, partaient du principe de l'économie, où les personnes se révèlent. Pour eux, le Père était l'unique principe, l'*ardè*, dans la Trinité. Le Fils ne pouvait pas être principe mais simple canal, médiation dynamique. Ce qu'ils traduisent et expriment par la préposition « para » (par) ou « dia » (à travers). Ce qui permettait une meilleure distinction intrinsèque entre la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit.

## III – L'EXPÉRIENCE DU MYSTÈRE

Les Pères des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, partent de la Triade : Père, Fils, Esprit, telle qu'elle se dégage de l'économie pour s'élever jusqu'au rapport intime de ces « Trois » en le Dieu « Un ». Ils ne parviennent pas à vaincre une subordination de l'« Envoyé » par rapport à l'« Envoyeur », faute d'une conception correcte de la relation entre mission et génération pour le Fils. Ce qui transpose le vrai problème au sein même de Dieu, et non pas seulement dans la perspective de l'économie du salut. Le monarchianisme comme l'arianisme obligent les Pères du IV<sup>e</sup> siècle, à partir de l'économie, à s'interroger sur la vie intime de Dieu, Père-Fils-Esprit. Ici se situe le point de clivage entre Grecs et Latins, entre les Cappadociens qui préparèrent le Pseudo-Denys et la tentative augustinienne dans le *De Trinitate* (analysé plus haut), qui ouvre la voie à la spéculation des Médiévaux.

### 1. Théologie apophasique et cataphatique

Le terme apophasique (du grec : dire non, nier) employé d'abord par Clément d'Alexandrie, repris par les Cappadociens, est surtout développé par le Pseudo-Denys.

L'apophasie exprime la théologie négative, c'est-à-dire que du mystère même de Dieu, toutes les affirmations sont inadéquates ; nous ne pouvons connaître ni exprimer que ce qu'il n'est pas. Cette démarche élimine progressivement toute saisie de l'objet, pour aboutir finalement à une saisie par ignorance suprême de Celui qui ne peut être ni objet de connaissance ni objet tout court, sans cesser d'être Dieu. C'est la « docte ignorance » du théologien.

La théologie cataphatique prend la route inverse. Elle va de Dieu à l'homme. Dieu se dévoile par son agir, à travers les phases de son économie. Celle-ci trouve son point d'orgue dans le mystère du Christ : Dieu et homme dans l'unité de la même personne, il nous révèle que Dieu habite « une lumière inaccessible ». « Si bien que c'est dans le mystère où Dieu se fait le plus proche de nous que nous apparaît le mieux l'infinie distance où il se trouve au-dessus de nous » (E. Przywara, dans H. de Lubac *La foi chrétienne*, p. 107).

### 2. La préparation de Clément d'Alexandrie

La théologie apophasique des Cappadociens est annoncée par Clément d'Alexandrie. Celui-ci décrit, dans *Les Stromates* (V, 11) la voie négative par laquelle on s'achemine vers Dieu. Elle se présente d'abord comme une « analyse géométrique ». En partant d'un corps, il faut en dépasser le volume, puis sa situation dans l'espace, pour se dépouiller de tout ce qui peut être attribué aux êtres intelligibles et s'approcher d'une certaine notion de Dieu.

Puis commence la deuxième étape que Clément esquisse comme une théognosie (connaissance de Dieu) trinitaire : « Nous nous précipitons dans la grandeur du Christ. Si nous progressons ensuite par la sainteté vers l'Abîme, nous aurons une certaine connaissance de Dieu qui contient tout, en connaissant non ce qu'il est mais ce qu'il n'est pas. » Ainsi, quand nous employons des termes comme Un, Bon, Dieu, Créateur, Seigneur, Celui qui est, ..., pour Dieu, nous ne leur donnons pas un sens adéquat, mais nous les employons, faute de mieux, pour éviter des expressions qui pourraient davantage fausser la notion de l'inaccessibilité absolue. Et même la conscience de l'inaccessibilité du « Dieu inconnu » ne peut être acquise que par grâce, « par cette sagesse que Dieu accorde et qui est la force du Père » (*Ibid.*).

La théologie apophasique d'Origène est de caractère plus intellectualiste. Dieu étant simple, il ne peut être perçu que par l'un. L'homme doit donc dépasser le corps pour saisir dans sa simplicité absolue « l'Esprit très pur, la nature spirituelle, la monade divine » (*Des Principes*, I, 1, 5, 6). L'influence de Plotin est ici visible (*Ennéades*, VI, 11).

### 3. Les Cappadociens

La doctrine de Grégoire de Nazianze n'est pas facile à saisir. D'une part parce qu'il se trouve en face de thèses antagonistes : rationalisme des uns, scepticisme agnostique des autres. A la fois esprit subtil et âme sensible et vibrante, il est capable de défendre des thèses difficilement conciliables. C'est ainsi que tan-

tôt il affirme l'impossibilité de connaître l'essence divine, tantôt il semble parler d'une expérience trinitaire.

Le Nazianzène commence par une distinction fondamentale : il distingue clairement l'existence de Dieu de sa nature profonde. Ce qui le met à l'abri de toute forme de fidéisme et affirme nettement la possibilité pour l'homme de connaître l'existence de Dieu. Il n'en est pas de même de la pénétration de la nature intime de Dieu :

« Je ne dis pas qu'on ne puisse pas comprendre que Dieu existe, mais on ne peut pas comprendre ce qu'il est ; car notre prédication n'est pas vide de sens, notre foi n'est pas vaine, et nous n'affirmons point que Dieu est inconnaissable... C'est en effet chose bien différente de croire qu'un être existe et de savoir ce qu'il est » (*Discours*, 28, 4, PDF 61, p. 43).

Et Grégoire précise que de la raison à la foi, on change de niveau, à la fois pour progresser, aller plus loin, mais aussi prendre conscience de l'incompréhensibilité de Dieu. « Prenons pour guide la foi plutôt que la raison, si vraiment tu as constaté ta faiblesse à propos des choses qui te sont les plus proches, et si tu as compris ce que vaut la raison, en reconnaissant que certaines choses la dépassent. Alors tu ne seras plus un être uniquement terrestre, attaché à la terre et ignorant même son ignorance » (*ibid.*).

Du plan rationnel, l'évêque de Nazianze passe à celui de l'expérience spirituelle. Il sera rejoint dans cette description par Grégoire de Nysse, jusque dans les images et les textes bibliques :

« J'ai couru, pensant atteindre Dieu. J'ai gravi la montagne, j'ai pénétré dans la nuée en rentrant en moi-même, en me séparant de la matière et des choses matérielles, en me recueillant, autant que faire se peut ; et lorsque j'ai regardé, c'est à peine si j'ai perçu un reflet de Dieu – et encore, j'étais recouvert par le rocher, c'est-à-dire par le Verbe qui s'est incarné à cause de nous. En me penchant un peu pour regarder, j'ai vu non pas la Nature Première et sans mélange qui n'est connue que d'elle-même – je veux dire de la Trinité – ni ce qui reste derrière le premier voile, et qui est recouvert par les ailes des Chérubins.

J'ai vu seulement ce qui est à l'extrémité et qui se manifeste à nous en premier lieu. C'est, pour autant que je le sache, la grandeur de Dieu se révélant dans les créatures qu'il produit et qu'il gouverne, ou, comme l'appelle le divin David, la « magnificence » de Dieu. Voilà ce qui nous permet de voir un reflet de Dieu et de le reconnaître après son passage, comme les ombres qui se projettent sur l'eau et les images qui représentent le soleil permettent aux yeux malades de reconnaître cet astre, puisqu'il n'est pas possible de le regarder sans que la pureté de sa lumière éblouisse nos sens. Inspire-toi de ces choses si tu veux bien traiter les choses de Dieu » (*Discours*, 28, 3).

Et pourtant il faut en parler. L'Écriture elle-même le fait et utilise un vocabulaire et des images. Quelle est la valeur des expressions employées ?

Quant aux termes de : Souffle, Feu, Lumière, Charité et Sagesse, Justice, Esprit, Parole et autres semblables, ne sont-ils pas, me diras-tu, les noms du Premier des êtres ? Mais peux-tu imaginer un souffle qui n'a pas de mouvement et qui ne se répand pas ? Un feu qui est indépendant de la matière, qui ne s'élève pas, qui n'a pas de couleur et de forme particulière ?

Faut-il alors laisser de côté ces notions, pour voir la Divinité en elle-même, autant que possible, en nous faisant d'elle une image partielle d'après nos conjectures ? Mais comment nous faire une idée de Dieu, en partant de ce qu'il n'est pas ? Et comment peut-il être tout cela et l'être d'une façon parfaite, celui qui par nature est un, celui qui n'est pas formé d'éléments divers, et ne peut être assimilé à rien ? Ainsi notre esprit s'épuise à sortir du domaine corporel pour se mettre en contact



direct avec les réalités incorporelles ; il s'épuise, tant qu'il veut regarder avec sa faiblesse ce qu'il ne peut atteindre (*Discours*, 28, 13).

Aucun homme n'a jamais découvert Dieu tel qu'il est dans son essence ou dans sa nature et ne le découvrira jamais, car « la nature première et très pure n'est connue que par elle-même, c'est-à-dire par la Sainte Trinité ». Son essence demeure cachée aux Séraphins eux-mêmes. Ou plutôt, nous ne la connaissons comme nous sommes connus que dans la vision du royaume céleste, dans la vision face à face, connaissant Dieu-Trine dans la plénitude de sa lumière.

De cette vision, nous pouvons avoir comme une approche mais sans parvenir à une véritable saisie de la Trinité. Grégoire y fait allusion dans son homélie *Sur le saint Baptême* (*Discours*, 40, 39) : Dans *Le Baptême d'après les Pères de l'Église*, coll. Lettres chrétiennes, rééd. 1996, p. 145.

Infinie connexion naturelle de ces trois Infinis. Considéré en lui-même, chacun est Dieu, le Fils comme le Père, l'Esprit comme le Fils, chacun conservant sa singularité personnelle ; considérés ensemble, les Trois ne sont qu'un Dieu à cause et de leur identité de nature et de l'unité de leur pouvoir absolu. L'intelligence de leur unité s'illumine de leur trinité, et la distinction de trois ramène vers leur unité. Toute manifestation visible d'une des trois Personnes est, aux yeux de la foi, l'œuvre aussi des deux autres, la vue en est rassasiée, mais l'essentiel en échappe : on ne peut pénétrer la grandeur de ce mystère, mais on doit considérer comme essentiel ce qui échappe ainsi à la prise de l'esprit. En unissant les trois dans la contemplation, on ne voit plus qu'un flambeau, faute de pouvoir partager ou même mesurer la parfaite unité de leur lumière.

V. Lossky (*La vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962) commente ce dernier texte en ajoutant : « Ce n'est pas une vision de Dieu, mais ce n'est plus à proprement parler une spéculation. On peut dire que c'est une spéculation trinitaire, qui se greffe sur la contemplation, en révélation intellectuelle, dans la lumière qui surpasse l'entendement » (p. 70).

Pour Grégoire de Nazianze, le texte capital est le *Discours* 28 : *Discours Théologique* 2, traduit par Paul Gallay, PDF, n° 61, p. 39-77.

### Grégoire de Nysse

Pour bien situer la pensée théologique de Grégoire de Nysse, il faut tenir compte de deux faits : le Nyssène prend position dans une œuvre monumentale contre Eunomius qui prétendait posséder de Dieu un concept exhaustif. Dans un deuxième temps, il aborde le mystère de Dieu, par la démarche et l'expérience spirituelle. Principalement dans *La Vie de Moïse* et dans *Homélie sur le Cantique des Cantiques*. On peut y ajouter les *Homélie sur les Béatitudes* (l'image du miroir).

On peut distinguer trois aspects dans l'approche de Dieu :

1. L'essence divine est incompréhensible de toutes manières et pour toujours, étant donné l'espace infranchissable entre l'Incréé et le créé. Même en s'approchant de l'homme, Dieu demeure mystère (*cf. Contre Eunomius* I).

2. L'incompréhensibilité de Dieu ne mène pas à l'agnosticisme. L'Écriture affirme paradoxalement à la fois que Dieu est incompréhensible et que l'homme est fait pour le connaître (*cf. Béatitudes*, PDF p. 80).

L'appréhension de Dieu se fait sur deux plans :

a) L'existence de Dieu se manifeste à l'homme par ses attributs, ses énergies, les œuvres de sa création (*Béatitudes* 6, 3 ; PDF, p. 83-84).

- b) Un reflet de Dieu se trouve dans le cœur de l'homme, miroir de sa présence, ce que l'Écriture exprime par l'image indélébile gravée en nous, (cf. *Béatitudes* 6, 4, PDF, p. 85).

Cette aptitude innée, ontologique, indéterminable, n'est pas seulement une donnée statique, mais provoque ce que Grégoire appelle « le désir », un mouvement, une tension en avant, une « épektase » :

« Toute nature tire à elle ce qui est sien. Et puisque d'une certaine façon l'homme est parent de Dieu, puisqu'il porte en lui la ressemblance avec l'archétype, il se trouve de toute nécessité attiré vers ce divin qui lui est apparenté. Car il faut absolument que Dieu reprenne à lui ce qui est sien (*De anima et resurrectione*, cf. la très bonne analyse qu'en fait U. von Balthasar dans *Présence et Pensée*, p. 61-67).

### 3. Entrée de Dieu, exode vers lui :

Parlant de la vie spirituelle, Grégoire se situe sur le plan de la révélation. Le cœur de la foi est l'Incarnation, prolongée par l'Église. La vie nouvelle du chrétien se présente dans un cadre sacramentaire, comme une mystagogie, une entrée progressive dans le Mystère. Les trois voies de la vie mystique correspondent aux trois étapes de l'initiation baptismale. C'est ainsi que la *sobria ebrietas* exprime à la fois l'eucharistie et l'union mystique.

La donnée fondamentale de la foi est la naissance du Verbe incarné dans le fidèle. Cette inhabitation est bien « le mystère central de la vie spirituelle dont l'expérience mystique n'est qu'une prise de conscience progressive » (J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique* p. 271).

L'enfant né en nous, Jésus, progresse en sagesse, en âge et en grâce différemment chez ceux qui l'ont accueilli ; il n'est pas le même en tous les hommes, mais, selon la taille de celui en qui il naît, selon la place que peut lui laisser celui qui le reçoit, il se relève enfant ou adolescent ou adulte, tout comme la nature de la grappe : celle-ci ne présente pas toujours le même aspect sur la vigne, mais elle se modifie avec le temps ; elle surgit, fleurit, mûrit, parvient à maturité et se fait vin. (*Cantique*, hom. 3, 1 PDF 49/50, p. 91).

Présence qui prolonge en nous l'union hypostatique, l'union de Dieu et de l'homme, et de l'homme tout entier, union sacramentalisée par l'eucharistie. Grégoire aime la comparaison du parfum pour exprimer la présence agissante et transformante du Christ en nous, ce qui opère une véritable union du Verbe avec l'âme : « L'amour opère l'union physique avec l'aimé... C'est pourquoi celui qui existe toujours s'est proposé à nous en nourriture, afin que l'ayant reçu en nous, nous devenions ce qu'il est » (*Ecclésiastique*, hom. 8).

### *De l'exode à l'extase*

Il faut éviter de chercher une cohérence dans les images et les comparaisons. Leur accumulation (comme les diverses appellations du Christ) n'aspirent qu'à cerner un mystère insaisissable. Comme l'a bien vu G. Horn, le thème du miroir (Dieu en nous) et le thème de la nuée sont les deux modes de connaissance de Dieu chez Grégoire de Nysse (*Rev. Asc. et Mystique*, 1927, p. 113-131). Il aurait mieux valu dire « perception » plutôt que « connaissance », puisque nous pénétrons dans un espace au-delà de la connaissance, où les termes d'étreinte ou de saisie seraient plus conformes à la pensée de Grégoire.

La *Vie de Moïse* et les *Homélie sur le Cantique des Cantiques* sont consacrées à décrire l'exode de l'âme conduite, par le Verbe, à la fois purification des sens et

éveil aux sens spirituels, ascension progressive jusqu'à la contemplation de l'ineffable, la vision de l'invisible, la perception de l'insaisissable.

Le terme de la ténèbre, où Dieu se manifeste à Moïse au Sinaï, veut exprimer que le cheminement aboutit « à voir le Dieu invisible par le fait même de ne pas le voir » (Puech). Dieu s'enveloppant de son incompréhensibilité, comme d'une Nuée, tout en dévoilant à Moïse qu'il est l'Insaisissable, que la nature divine est invisible.

Voici le texte capital où, au-delà des apparences, non seulement de ce que perçoivent les sens, mais de toute perception intellectuelle, l'homme pénètre toujours plus à l'intérieur :

Jusqu'à ce qu'il pénètre, par l'activité de l'esprit, jusqu'à l'Invisible et à l'Inconnaissable, et que là il voie Dieu. La vraie connaissance de celui qu'il cherche, en effet, et sa vraie vision consiste à comprendre qu'il transcende toute connaissance, séparé de toutes parts par son incompréhensibilité comme par une ténèbre. C'est pourquoi Jean le mystique, qui a pénétré cette ténèbre lumineuse, dit que « personne n'a jamais vu Dieu », définissant par cette négation que la connaissance de l'essence divine est inaccessible non seulement aux hommes, mais à toute nature intellectuelle. Donc lorsque Moïse a progressé dans la gnose, il déclare qu'il voit Dieu dans la ténèbre, c'est-à-dire qu'il connaît que la divinité est essentiellement ce qui transcende toute gnose et qui échappe aux prises de l'esprit (*Vie de Moïse*, S.C., p. 111).

L'expérience de Dieu exige donc « l'exode », le dépassement de toutes les catégories humaines qui sont impropres à « saisir » Dieu. Ce passage affirme la radicale transcendance de Dieu à l'égard de toute « nature », de toute possibilité de l'intelligence. Mais la « touche » de Dieu laisse à l'âme « le sentiment de sa présence, mais nie la saisie claire, caché qu'il est dans l'impénétrabilité de sa nature. » A l'image de la vue, Grégoire substitue celle de l'étreinte amoureuse, de l'union nuptiale, répondant au désir et développée surtout dans le commentaire du *Cantique des cantiques* (surtout l'homélie VI).

La contemplation de Dieu est donc une marche sans fin, une recherche sans repos, où toute « saisie » ne fait qu'attiser un désir nouveau. Mais sa quête infinie est source de béatitude. La blessure d'amour par laquelle la Vie pénètre en nous est à la fois souffrance et comblement, amertume et douceur, le « déjà » et le « toujours plus ».

### Le Pseudo-Denys

a) Comme l'a bien analysé, dans un article célèbre (*Études Carmélitaines* 1938) H. Ch. Puech, l'inspiration de Denys, ou de l'auteur qui se cache sous le nom de Denys l'Aréopagite, est avant tout celle de Grégoire de Nysse. C'est à Grégoire en particulier que Denys emprunte le thème de la ténèbre mystique, qui est dépassement de tout ce qui est visible et intelligible. L'auteur expose sa pensée principalement dans la *Théologie mystique* et plusieurs de ses lettres (1, 2, 5) qui se situent entre le v<sup>e</sup> et le vi<sup>e</sup> siècle. Par lui la théologie spirituelle de l'Orient envahira l'Occident latin, principalement médiéval.

b) Unité et diversité, union et distinction apparaissent en Dieu, en tant qu'il est Trinité : « Union et distinction dans l'Unité et la Substance ineffable » (*Noms divins*, II, 5), car les trois personnes sont union et distinction en même temps. Dieu se révèle, en dehors de sa nature, par les processions ou les énergies, qui sont les manifestations perceptibles aux êtres créés. Mais les énergies sont toujours Dieu

lui-même, en dehors de sa substance ; « il se distingue tout en restant simple, et se multiplie sans quitter son unité » (*Noms divins*, II, 11). Ces manifestations sont les Noms que nous lui donnons, qui nous permettent d'exprimer l'inexprimable.

c) Comme les Cappadociens, le pseudo-Denys distingue théologie cataphatique et théologie apophatique, comme deux voies de connaissance qui correspondent à un double courant qui traverse la création. Elles ont leur point d'ancrage en Dieu lui-même, en ce qui en lui est son Essence inaccessible et ses énergies manifestatrices. Distinction pour distinguer et ne pas confondre, et élan vers l'Unité ineffable. Mais ce qui est dynamisme dans les créatures est en réalité stabilité en Dieu, qui est à la fois échange et repos, parce que « dans les Personnes de la sainte Trinité, les unions et les distinctions sont identiques » (*Noms divins* II, 4 ; cf. ; V. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel 1962, p. 105).

Les deux voies théologiques sont à la fois nécessaires et légitimes. Les appellations de Dieu, dans la théologie cataphatique et symbolique, ne désignent que les énergies, perceptibles dans l'économie. Mais la voie apophatique est la plus parfaite et cerne de plus près le mystère de Dieu. En quoi consiste-t-elle ?

Le *Traité de la Théologie mystique* est principalement consacré à décrire la voie négative. Le titre, à lui seul, veut affirmer que dans la pensée de l'auteur, la connaissance apophatique de Dieu équivaut à une expérience mystique. Le traité s'ouvre par une prière : une invocation à la sainte Trinité, pour lui demander de le guider « vers le haut sommet des raisons secrètes, où des mystères simples, parfaits, invariables, se trouvent révélés dans les Ténèbres éclatantes d'un silence plein d'enseignement mystique, en éclairant les esprits aux regards voilés » (ch. 1).

Pour ce faire, il faut dépasser « les sens et les opérations de l'entendement, tout ce qui est matériel et intellectuel, toutes les choses qui sont comme celles qui ne sont pas, et d'un essor surnaturel aller nous unir, aussi intimement qu'il est possible, à Celui qui est élevé au-dessus de toute essence et de toute connaissance. Car c'est par ce sincère, spontané et total abandon de vous-mêmes et de toutes choses, que libre et dégagé d'entraves, vous vous précipitez dans l'éblouissement mystérieux de la Divine Obscurité » (*Th. Myst.* 1).

On notera dans ce texte liminaire :

- La voie, comme le montre Moïse, est un exode et une extase : un dépassement des ressources humaines.
- L'incapacité des mots et des images, d'où le recours aux *oxymora* (apparente contradiction, chère à Grégoire de Nysse), lumière obscure, ténèbre lumineuse...
- L'expérience est donnée à la plasticité humaine, qui accueille. Il s'agit moins de vision (trop intellectuelle) que d'union.

L'auteur montre que l'ascension spirituelle dépasse toute appellation ou représentation pour parvenir finalement au silence dans l'union ineffable.

Car, plus haut nous portons notre regard, plus s'abrège aussi notre discours lorsqu'il embrasse d'un seul coup d'œil les intelligibles. De même, maintenant que nous allons pénétrer dans la Ténèbre qui est au-delà de l'intelligible, nous ne trouvons pas seulement des paroles plus concises, mais jusqu'à leur absence et perte du sens. (*Théologie mystique*, III, PDF 42, p. 34).

L'expérience mystique anticipe la béatitude future, puisque la félicité bienheureuse de la théophanie parfaite n'exclut pas la voie négative : l'union dans la non-connaissance. Le Pseudo-Denys l'exprime dans un texte qui synthétise la théologie grecque des cinq premiers siècles :

Alors – dit Denys – lorsque nous deviendrons incorruptibles et immortels, ayant atteint l'état de béatitude, devenus semblables au Christ, nous serons toujours avec le Seigneur selon la Parole de l'Écriture, jouissant de sa théophanie visible dans des contemplations très pures, illuminés de ses rayons éclatants, tout comme les disciples lors de sa divine Transfiguration ; en même temps, par notre intelligence impassible et immatérielle, nous participerons à son illumination intelligible et aussi à l'union au-delà de l'intelligence, dans l'épanouissement inconnaissable et bienheureux de ces rayons plus qu'éclatants, dans l'état semblable à celui des esprits célestes. Car, ainsi que dit la parole de la Vérité, nous serons semblables aux anges et fils de Dieu, étant fils de la résurrection (*Noms divins*, I, 4).

1. L'homme tout entier et non seulement le *noûs* (esprit) entre en communion avec Dieu (le spiritualisme d'Origène est dépassé).

2. Comme pour Jean Chrysostome et les antiochiens, la médiation du Fils est nettement affirmée. Mais grâce aux sens intérieurs, la théophanie visible s'effectue dans la lumière du Christ transfiguré.

3. L'intelligence reçoit l'illumination, où l'homme connaît Dieu dans la même lumière, comme chez Grégoire de Nazianze et Cyrille d'Alexandrie.

4. Mais la personne dépasse toute connaissance, transcende le *noûs*, l'esprit ; dans l'union, qui est un élan vers l'Inconnaissable, vers la ténèbre de l'*hésychia* (le repos, la tranquillité) de Dieu. Ici le Pseudo-Denys adopte le progrès infini de Grégoire de Nysse. Saisie qui prend conscience de l'inaccessibilité de Dieu (*cf.* V. Lossky, *La vision de Dieu*, p. 105-106).

## CONCLUSION

Grâce à de multiples traductions : Hilduin (835), Scot Erigène (858), Jean Sarracène (1160), Robert Grossetête (1235/38), etc., Denys, non seulement sera largement diffusé en Occident, mais fécondera la théologie mystique de l'apport grec et oriental. Il exercera une influence particulièrement forte sur les Victorins et saint Bonaventure.

## BIBLIOGRAPHIE

Textes et études ont été indiqués au fur et à mesure. Retenir :

- Pour I : A. Hamman, dans *Mysterium Salutis*, t. V, p. 183-202 (avec bibliographie) ; t. IX, p. 121-155.
- Pour II : Voir G. Dumeige, *Histoire des conciles oecuméniques*, 1, 2.
- Rufin, *Explication du Credo des apôtres*, Dossier patristique, PDF 68, Paris, 1997.
- Pour III : Vue d'ensemble dans V. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962. voir aussi *Vie spirituelle* 677, nov. déc. 1987.

## DEVOIRS ÉCRITS

A. Grégoire de Nysse Béatitudes, homélie 6 : « Bienheureux les cœurs purs, PDF 1979 n° 10, rééd. 1997. Se trouve aussi dans *Les chemins vers Dieu*.

B. Augustin, Sermon 23 : *Dieu en nous* (*Les chemins vers Dieu*, p. 222-23).

Pour l'un et l'autre devoirs, on pourra se servir du plan suivant :

1. Relevez tout ce qui concerne le chemin de Dieu à nous : comment Dieu se dévoile ; les diverses manières de sa manifestation.
2. Ensuite, analysez le chemin inverse : les chemins qui peuvent permettre de cerner le mystère de Dieu.
3. Essayez de distinguer s'il s'agit du plan de révélation ou d'une perception « naturelle », éventuellement.

## APPENDICE

### 1. CONFESSION DE FOI DE GRÉGOIRE LE THAUMATURGE

Un Dieu, Père du Verbe vivant, de la sagesse subsistante et de la puissance et de l'image (« caractèr ») propre, géniteur parfait du parfait, Père du Fils monogène.

Un seul Seigneur, seul du seul, Dieu de Dieu, figure et image de la divinité, verbe agissant, sagesse qui embrasse l'ordonnance de l'univers, et puissance opérant toute création, vrai fils de vrai père, invisible de l'invisible, incorruptible de l'incorruptible, éternel de l'éternel.

Et unique Esprit Saint, ayant de Dieu sa substance et par le Fils est apparu aux hommes, image du fils, parfaite du Parfait, cause des vivants, source sainte, chorège saint de la sainteté, en qui Dieu le Père se révèle, sur tout et en tout, et le Fils par tout.

Trinité parfaite, par la gloire, l'éternité et le règne ni divisé ni aliéné.

En la Trinité, il n'est ni créé, ni serviteur, comme n'ayant pas jadis existé, mais survenu plus tard. Jamais le Fils n'a manqué à son Père, jamais l'Esprit au Fils, mais cette Trinité immuable et invariable est toujours la même (P. G. 10, 984-988).

### 2. CONFESSION DE FOI D'EUNOMIUS

Nous croyons en un seul Dieu, Père Pantokrator, de qui vient tout. Et en un Fils monogène de Dieu, Dieu Logos, notre Seigneur Jésus Christ par qui tout existe.

Et en un seul Esprit Saint, le Paraclet, en qui la distribution de toute grâce, selon une juste proportion, donnant à chacun des saints, selon ce qui convient (Chez L. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, Rééd. 1962, p. 260-261).





## Troisième leçon

# L'HOMME CRÉÉ A L'IMAGE ET A LA RESSEMBLANCE

## INTRODUCTION

A première vue, il semble aussi difficile de parler d'une anthropologie patristique que d'une anthropologie biblique, parce que les Pères, comme la Bible, ne considèrent pas l'homme en soi mais le situent à l'intérieur d'une économie où Dieu se dévoile et permet du même mouvement à l'homme de se comprendre dans son origine, sa structure, sa destinée.

Rien d'étonnant dès lors que l'anthropologie patristique apparaisse essentiellement biblique et cherche à s'analyser à partir du livre de la Genèse. Le thème de l'image et de la ressemblance (*Gen.* 1, 26-28) est donc fondamental pour les Pères, surtout grecs, quand ils se demandent : Qu'est-ce que l'homme ?

Si biblique que soit le thème de l'image, il comporte des consonances philosophiques dont les gnostiques vont abuser, qui seront élaborées dans l'orthodoxie par l'école d'Alexandrie surtout, sous la double influence platonicienne et philonienne. Il serait injuste d'exagérer ce qu'on a appelé « le platonisme des Pères », en oubliant la priorité absolue accordée au donné biblique. L'école d'Antioche se montrera plus allergique à l'influence philosophique.

Un dernier élément vient enrichir le dossier : faut-il appliquer le thème de l'Image, de manière privilégiée au Fils de Dieu ou au Verbe incarné, Fils de l'homme. Ici anthropologie et christologie vont s'imbriquer. La théologie des deux Adam, déjà esquissée par les évangiles, élaborée par saint Paul, va ramener la réflexion théologique vers le livre de la Genèse.

## I – LES SOURCES BIBLIQUES

### 1. Genèse

La Genèse fournit deux descriptions de la création de l'homme, qui correspondent à deux rédactions chronologiquement différentes et à des préoccupations qui ne sont pas les mêmes.

#### a) *Genèse 2, 4b-3, 24*

Récit dit « Yahviste » où Dieu est appelé Yahvé (l'Existant). Remonte au règne de Salomon (970-931). L'auteur, fin psychologue, décrit la création, dégageant la liberté du Créateur, le mouvement ascensionnel où l'homme se situe à la

jonction de la glaise et du souffle de Dieu, qui, ensemble, constituent un être vivant et unifié (ce qui exclut toute dichotomie âme-corps). L'homme est présenté dans sa bipolarité homme-femme.

*b) Genèse 1, 26-28*

Rédaction dite « sacerdotale », tardive. Période exilienne ou postexilienne. Présente une vision optimiste de l'homme, vrai roi et souverain de la création. L'homme dans sa nature bisexuelle est « image et ressemblance de Dieu ». Il faudrait traduire : « faisons de l'homme », car l'accent est mis sur le générique.

1. Les deux termes « image » et « ressemblance » sont proches, certains exégètes disent même identiques. Image signifie la forme plastique, ressemblance souligne qu'il n'y a pas identité avec le modèle.

2. Image et ressemblance s'étendent à l'homme complet, concret et sexué (v. 27).

3. L'image exclut toute assimilation sacrilège avec Dieu.

4. L'image est un bien inamissible, indéracinable, qu'aucune chute ne peut supprimer. Ce n'est pas un ajout mais la nature profonde, la structure même de l'homme.

5. Le texte affirme plus la mission de l'homme que sa nature. Le récit situe l'homme dans un univers en marche et en construction, qui cherche son sens et son achèvement.

Le thème dans la Genèse revient en 5, 1. 9, 6. plus tard dans le Psaume 8, enfin dans le Livre de la Sagesse, 1. 2. 9. 10. 15, puis dans les apocryphes de l'Ancien Testament. (Sur le vocabulaire hébreu et grec, voir tableau p. 59).

## 2. Nouveau testament

Le récit de la Genèse affleure dans le récit de la tentation de Jésus, chez les Synoptiques, Mc 1, 13 ; dans les écrits johanniques Jn 1, 1 = *Gen* 1, 1 ; surtout dans l'Apocalypse 2, 7 ; 22, 1, 2.

Saint Paul avant tout y fait de nombreuses références : 2 Co 3, 18-4, 6 ; Col 1, 15 ; 3, 10 ; Rm 8, 29 ; surtout dans le parallèle des deux Adam : Rm 5, 12-20 ; 1 Co 15, 44-49. Il faut avoir présents à l'esprit ces textes majeurs qui reviendront sans cesse dans la controverse.

## II – LA PREMIÈRE THÉOLOGIE : IRÈNÉE DE LYON

[Revoir d'abord le cours de 1<sup>re</sup> année, leçon 4.]

### 1. Le thème de l'image

Il apparaît dès la communauté apostolique. La première catéchèse baptismale retenait trois éléments fondamentaux : le retour au paradis (l'Église), l'image et la ressemblance, le parallèle des deux Adam, puis des deux Ève (*cf.* Justin, Irénée, Tertullien).

Nous sommes obligés de nous contenter de donner les références pour les premiers auteurs chrétiens :

– Clément, *Lettre aux Corinthiens* 33, 4-8 : harmonise les deux récits.

– *Lettre de Barnabé*, 6, 8-17 : noue la nouvelle création à la première, qu'elle achève dans le Christ, « bonne terre ».

– *Lettre à Diognète*, 10, 2, voit dans la création la preuve de l'amour de Dieu pour l'homme.

– Théophile d'Antioche (milieu du II<sup>e</sup> siècle), *Ad Autolycum*, II, 18-19. 27 : harmonise les deux récits de la Genèse et décrit l'homme d'abord enfant, soumis à la loi du devenir et de la progression.

## 2. La contestation gnostique

Dans son livre *Contre les hérésies*, Irénée expose la doctrine du gnostique Ptolémée (Livre I, 1-9), ensuite les variations des systèmes hérétiques (10-22), enfin, l'origine du valentinisme (23-31). Le Livre II réfute le ou les systèmes valentiniens.

Voici le système :

Il existait dans les hauteurs invisibles et innommables un Éon parfait, antérieur à tout. Avec lui coexistait la Pensée qu'ils appellent aussi Grâce et Silence. » De ce couple primitif partent d'autres couples d'éons, par émissions successives jusqu'au Démiurge. (I, 1, 1).

Lorsque le Démiurge eut fabriqué le monde, il fit aussi l'homme, le terreux, composé de limon, formé de l'écoulement de la matière. Dans cet homme il insuffla le psychique (souffle). Tel est l'homme qu'il fit à l'image et à la ressemblance. Selon l'image d'abord c'est l'homme hylique (*hylê* = matière), proche de Dieu sans lui être consubstantiel. Selon la ressemblance ensuite : c'est l'homme psychique. De là vient que la substance de ce dernier est appelée « esprit de vie » (*Gen.* 2, 7) car elle provient d'un écoulement spirituel. Puis en dernier, l'homme fut enveloppé « de la tunique de peau », c'est l'élément charnel, perceptible par les sens (*Adv. Haer.* I, 5, 5).

Si bien que trois éléments composent l'homme gnostique :

a) L'élément *hylique* (matière) qui périra nécessairement parce qu'incapable de recevoir aucun souffle d'incorruptibilité.

b) L'autre *psychique* (l'âme) ou de droite. Intermédiaire entre le spirituel et le corporel. Il choisira le côté où il tombe.

c) Enfin, l'élément *spirituel* ou *pneumatique*, envoyé pour être conjoint au psychique, venir à son secours et le sauver (*Adv. Haer.* I, 6, 1 ; 7, 5).

Système dualiste, qui rejetait une partie de la création, rendait inconcevable un pont jeté entre Dieu et l'homme, rend plus inconcevable encore l'incarnation du Fils de Dieu et la résurrection des corps, qu'il s'agisse du Christ ou des autres hommes. Irénée a parfaitement vu l'enjeu atomiseur de la doctrine gnostique. Il en conserve cependant la distinction entre image et ressemblance.

## 3. La doctrine d'Irénée

Principaux textes qui développent l'image et la ressemblance :

– *C. hér.* III, 21, 10 ; 23, 1-2 ; IV, 38, 1-3 ; V, 6, 1 ; 15, 2-3 ; 16, 1-2.

– *Prédication apost.* 11-14 : 22 = *C. hér.* V. 16. 1-2 ; 55 = *Adv. Haer.* V, 1, 3.

Prenons un texte de la *Prédication apostolique* qui se situe hors de la controverse et exprime la Règle de foi (*Prédic.* 11). Dieu crée le monde par son Verbe, son Fils éternel. A ce monde créé appartiennent également les anges. Puis l'auteur développe la création de l'homme, qui n'est pas appelé Adam ici, en suivant et en harmonisant les deux récits de la Genèse :

Quant à l'homme, Dieu l'a façonné de ses propres mains, en prenant de la terre la plus fine et la plus pure et en mélangeant avec mesure sa puissance à la terre. A cet effet, il dessina sur la chair modelée sa propre forme, afin que, jusque dans son aspect extérieur, elle portât la forme divine. Car l'homme fut placé sur la terre en

tant que façonné à l'image de Dieu. Pour donner vie à l'homme, Dieu "souffla sur son visage un souffle de vie" pour le rendre semblable à lui, dans son âme et dans son corps. L'homme fut créé libre et maître de ses actes.

Dans ce texte fondamental, Irénée parle de l'homme et non d'Adam, comme pour donner à sa description une portée universelle. Dieu créa l'homme « de ses propres mains », qui, nous le savons par l'*Adv. Haer.*, sont le Fils et l'Esprit, ce qui supprime tout intermédiaire ou démiurge, (cf. *Adv. Haer.* IV, 7, 4 etc.).

La terre « fine et pure », ailleurs appelée « vierge », est celle qui n'a pas encore été ensemencée. Toute œuvre de Dieu est œuvre de puissance, riche d'énergies (cf. *Préd.* 32). Cette puissance transforme la terre, en l'intégrant à son action créatrice, comparée à celle du potier, qui donne souffle et existence. Les deux composantes de l'homme ne sont pas du même ordre, ce qui constitue le mélange et fait de l'homme un être hybride.

À deux reprises, Irénée affirme que l'image de Dieu est imprimée jusque dans le corps, de manière à la rendre sensible et visible. Pour lui donner non seulement forme mais vie, Dieu « lui insuffla son propre souffle ». Si bien que la similitude se trouve à la fois dans le souffle reçu et dans la chair façonnée. Il semble bien qu'ici l'auteur ne distingue pas nettement image et ressemblance. Mais plus loin, la *Prédication* (22) affirme que l'image est le Fils. C'est donc lui le modèle. Et c'est pour cela qu'il viendra « à la fin des temps pour montrer que son image lui ressemble. » Il a donc pris un corps semblable à celui des autres hommes. Mais le Fils de Dieu ne s'est pas contenté de vivre avec les hommes, il leur a envoyé l'Esprit du Père, qui permet à l'homme de devenir « à l'image et à la ressemblance. »

Le souffle de Dieu lui-même (sans intermédiaire ici) donne au corps modèle sa vie, son *anima*, son souffle vivificateur, qui lui permet d'être et de se développer. Par là, le composé humain tout entier, dans son unité rassemblée, est semblable à Dieu. C'est-à-dire que Dieu en est la cause causante, finale et exemplaire.

Deux choses caractérisent l'homme, au plan de sa structure, il est libre et maître de ses actes. Face à la création, il en est le chef et exerce son autorité sur elle. Au plan de l'histoire, l'homme est soumis au devenir. Il commence par être un tout petit enfant, soumis au progrès pour devenir adulte et former son jugement (cf. *Adv. Haer.* III, 22, 4 ; 25, 5). Ce pourquoi d'ailleurs le Séducteur a pu si facilement abuser de son ignorance et de son inexpérience et le tromper. Ce thème, déjà amorcé par Théophile (*Ad. Aut.* II, 25) est ici plus développé que dans l'*Adv. Haer.*

Il faut bannir l'explication sexuelle de la chute, souvent accréditée, selon laquelle l'usage du mariage aurait été interdit ; le régime de l'innocence, loin de le proscrire, incluait l'usage du mariage. Mais Dieu exigeait pour le mariage la maturité physique et morale. La faute d'Ève et d'Adam ne fut donc pas la consommation du mariage mais la non-soumission au rythme de Dieu, inscrit dans le temps. La désobéissance finit par retentir sur la vie sexuelle et par la culpabiliser (*Adv. Haer.* III, 22, 4).

Plus loin, la *Prédication* (22) affirme que l'image est le Fils, mais il l'envisage, en tant que devant venir à la fin des temps, pour rendre visible l'Invisible (*Préd.* 32) : « Il avait un corps semblable à celui d'Adam, et il est devenu ce qu'avait été au commencement l'homme, fait à l'image et à la ressemblance ».

## CONCLUSION

1. L'homme se situe à la jonction de deux lignes, celle de Dieu, qui se manifeste dans son action par l'empreinte qu'il imprime (l'image) et la montée de la création qui s'achève dans l'homme, prophétie du Christ, image parfaite du Père, prototype des premiers hommes. L'image n'est achevée que par l'Esprit (*Adv. Haer.* V, 6, 1).

2. Irénée, dans l'*Adversus Haereses* surtout, fait une concession aux gnostiques en retenant la distinction entre image et ressemblance, qui ne semble pas biblique. Il sera irrégulièrement suivi sur ce point. (Cf. p. 58). L'image pour lui est l'élément inamissible, la ressemblance l'élément dynamique, principe de la divinisation progressive.

3. L'Incarnation est la véritable réalisation de la parole et de la promesse de la Genèse. « Lorsque le Verbe se fit chair, il confirma l'une et l'autre (l'image et la ressemblance), il fit paraître l'image dans toute sa vérité, en devenant lui-même cela même qu'était son image et il rétablit la ressemblance de façon stable, en rendant l'homme tout à fait semblable au Père invisible, par le moyen du Verbe désormais visible » (*Adv. Haer.* V, 16, 2).

4. Irénée renverse l'idéologie descendante du platonisme et du gnosticisme, en présentant une vision ascendante, par une théologie du corps, qui permet à la totalité de la plasmation (homme modelé) de participer dans l'incorruptibilité à la fête de Dieu.

## III – TERTULLIEN DE CARTHAGE

Il faut situer Tertullien dans le sillage d'Irénée. Pour deux raisons. La première : il combat, comme l'évêque de Lyon, les diverses formes du gnosticisme ; la seconde : ses positions doctrinales sont plus proches de la théologie grecque que de la problématique occidentale. Son anthropologie permet de vérifier nos affirmations.

### 1. Dossier

En dehors d'une allusion dans le *Traité du baptême*, 5, 5-6, l'Africain traite de l'image et de la ressemblance, surtout dans le *Traité contre Marcion*, plus tard dans la *Résurrection des morts*. De part et d'autre, il veut réhabiliter le corps, comme il l'avait déjà fait dans la *Chair du Christ*, où se situe son point d'ancrage.

#### *Traité contre Marcion (II, 4)*

C'est l'écrit le plus long de Tertullien. Marcion († vers 160) développait à Rome, où il était venu du Pont, des thèses proches du gnosticisme. Il opposait le Dieu de Jésus-Christ à celui de l'A. T. qu'il rejetait ; le salut qu'il apporte ne concernant que les âmes. Ce qui oblige Tertullien à développer l'unité de l'histoire du salut et l'unité de l'homme. Voici comment il expose la création de l'homme. Dieu le façonna avec une main amie et une parole pleine de douceur.

C'est la tendresse qui a parlé, c'est la tendresse qui a pétri l'homme avec le limon, en élevant cette matière jusqu'à cette haute substance de la chair, dotée de qualités. C'est sa tendresse qui lui a insufflé une âme, non pas inanimée mais vivante. C'est la tendresse qui lui a donné la souveraineté sur l'univers, pour en jouir, le diriger, et imposer aux êtres leurs noms. La tendresse, en plus, a donné à l'homme l'agrément ; bien

qu'il soit le maître de tout l'univers, il l'a fait demeurer dans les régions les plus agréables et l'a établi dans le paradis, symbole déjà de l'Église (II, 4).

La même tendresse a prévu une aide, de peur qu'il manquât d'un bien. Il dit en effet : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ». Il savait à l'avance que ce sexe serait celui de Marie et ensuite de l'Église (*ibid.*).

L'homme tout entier, corporel et sexué, est l'œuvre de la tendresse divine. L'homme est créé libre, disposant de sa pleine responsabilité.

*La résurrection des morts ou de la chair (6, 34)*

L'auteur décrit la « lente progression du limon, modelé par le potier divin », devenu image d'argile façonnée, à la ressemblance du Christ futur, « qui viendra dans la chair ».

Représente-toi Dieu tout entier occupé d'elle (l'image d'argile), à elle consacré tout entier, mains, pensée, action, réflexion, sagesse, prévoyance, et surtout avec cet amour qui lui en inspirait le dessein ! Car tout ce qui était exprimé dans cette boue était conçu en référence au Christ, qui serait homme, c'est-à-dire aussi boue, et au Verbe, qui serait chair, c'est-à-dire aussi terre, à ce moment-là. Car voici l'avertissement du Père au Fils : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. Et Dieu fit l'homme, c'est-à-dire ce qu'il "façonna", "il le fit à l'image de Dieu", c'est-à-dire à l'image du Christ. Et en vérité le Verbe est Dieu, lui qui, constitué à l'image de Dieu, n'a pas jugé comme une usurpation d'être mis au rang de Dieu (Phil 2, 6).

Mais la consécration suprême de la chair ne se dévoilera que dans l'incarnation du Fils de Dieu, accomplissement de ce qui, dans le récit de la Genèse, est figure et prophétie. Idée chère à Tertullien et qu'il exprime ailleurs : « Dans le Christ, le commencement se déroule vers la fin et la fin remonte au commencement, pour que toute disposition (économie), en s'achevant en celui par qui elle a commencé, c'est-à-dire le Verbe de Dieu qui s'est fait chair, s'achève comme elle a commencé » (*De monogamia*, 5, 2).

## 2. Caractéristiques essentielles

Trois caractéristiques se dégagent de la doctrine de l'image et de la ressemblance chez Tertullien :

- Elle met en évidence l'unité de l'homme et du composé humain, tout entier frappé à l'effigie divine.
- Sa vision de l'histoire du salut lui permet de placer le Christ au sommet de la création et de la ligne du temps : en lui la chair elle-même est transfigurée par la gloire de Dieu.
- L'histoire et la condition chrétiennes sont tendues vers l'achèvement, l'A, par encastrement, contient en figure le point  $\Omega$  que déjà il prophétise et prépare.

Cette dynamique de tension constitue la substance de l'image et de la ressemblance.

## IV – ALEXANDRIE : ORIGÈNE, AU III<sup>e</sup> SIÈCLE

### 1. Le milieu d'Alexandrie

Alexandrie est, sans doute depuis l'époque hellénistique, le plus actif centre intellectuel du monde grec et oriental. Là, dès le II<sup>e</sup> siècle chrétien, les systèmes

gnostiques se sont élaborés ; là au IV<sup>e</sup> siècle Arius provoquera l'une des plus graves crises de l'Église ancienne.

Alexandrie avait de longue date cherché le dialogue entre le monde juif et le monde grec. A cette fin y fut traduite la Bible en grec, la Septante. Dans le même esprit le juif Philon, esprit croyant et cultivé, s'est évertué à jeter un pont de la Bible à l'hellénisme. A cette fin il avait recouru systématiquement à la méthode allégorique pour rendre plausible le texte sacré. Il ouvre par là la voie à Clément et à Origène.

Philon († 50) avait maintes fois commenté le livre de la Genèse (*La création du monde, Les Lois de l'allégorie*). Au lieu d'harmoniser les deux récits de la création, le philosophe juif tend à les opposer. Le premier récit semble décrire l'homme générique, le second se situe dans le déroulement de l'histoire et décrit sa structure concrète. Dans cette perspective, contrairement à la thèse paulinienne, l'homme spirituel précède l'homme terrestre.

Voici un texte caractéristique (*Les Lois de l'allégorie*, III, 96) :

Il y a deux genres d'hommes : l'homme céleste et l'homme terrestre. L'homme céleste, en tant que né à l'image de Dieu, n'a pas de part à une réalité corruptible et en général terrestre. L'homme terrestre est issu d'une matière éparse qu'il a appelée motte : aussi est-il dit que l'homme céleste a été non pas façonné mais formé à l'image de Dieu, et que l'homme terrestre a été modelé, mais non pas engendré par l'artiste.

Entre Philon et Origène se place Clément qui précède ce dernier d'une génération. Nous trouvons esquissé chez lui le thème de l'image et de la ressemblance à la fois dans le *Protreptique* (X, 98, 2-4), dans le *Pédagogue* (I (XII) 98, 1-2) et dans la description du parfait gnostique (*Stromates* II, 131, 4-6 ; VII, 95, 4-6).

La conception de l'homme chez Clément apparaît avant tout christologique. De la Genèse à l'Apocalypse, Jésus est l'objet central de l'Écriture. Il réalise dans la nouvelle économie ce qui avait été annoncé dans la Genèse. Aussi son action éducative commence-t-elle avec la Loi et les prophètes, et même depuis Adam, premier observateur de la Loi, qui prépare la venue du Christ.

Jésus seul peut réaliser ce qui est dit de l'homme, façonné selon l'image et la ressemblance, en perfection et en plénitude. C'est à lui que Dieu confie ses enfants, comme à un pédagogue, pour qu'en eux se réalise le dessein inscrit dans la création, dès les origines.

L'homme n'est image de Dieu que par la médiation du Logos, il n'est donc que l'image de l'Image, troisième maillon de la chaîne, ancrée en Dieu. A dire vrai, ce n'est pas l'homme mais son esprit, le *noûs* comme disent les Grecs, qui est porteur de l'image, laquelle le rend *logikos*, littéralement le « verbifié ». Clément, à la suite de Philon, spiritualise l'image, en introduisant une dichotomie dans la structure de l'homme. Conception qui va envahir la théologie d'Alexandrie et de Poitiers, pour se retrouver chez Ambroise et chez Augustin. Fidèle à Philon, Clément situe l'image dans le *noûs* (la fine pointe de l'âme), il en exclut donc le corps, ce qui ne l'empêche pas de chanter la beauté de ce corps dont la stature debout est image du Logos.

## 2. Origène

Origène occupe une place-charnière. Il est l'héritier de la pensée grecque et se situe dans la double tradition juive et chrétienne de Philon, mais aussi de Pantène, Clément. Cette convergence d'influences, servie par un génie excep-

tionnel, explique à la fois la richesse et la complexité d'une pensée plus prismale que systématique.

Le thème de l'image et de la ressemblance est particulièrement difficile à cerner ; il affleure souvent mais n'est développé nulle part de manière organisée. Il faudrait, en bonne méthode, procéder en accumulant les citations. De plus, chez Origène, ce n'est par le Christ mais le Verbe qui est Image de Dieu.

a) *Textes principaux*

- *Des Principes* III, 6, 1 : compare la Genèse à l'eschatologie.
- *Homélie sur la Genèse* 1, 13 et 13, 4.
- *Traité de la prière*, 22 PDF 2, p. 73.
- *Commentaire de Jean*, 8, 44. Nous fournissons ce texte moins accessible :

« Quiconque veut accomplir les désirs du diable n'a nullement Dieu pour Père, mais il se fait enfant du diable en voulant accomplir les désirs du Malin ; il a changé de condition (*morphè*) et est devenu image du mauvais père, de qui proviennent et sont formées les images du terrestre, les siennes.

Car il est le premier terrestre, lui qui est tombé le premier loin de l'état supérieur et désirant une vie différente de la vie supérieure, il a mérité d'être le commencement non de la production ni de la création, mais du "modelage" du Seigneur, produit pour être la risée des anges.

Pour nous, notre existence primordiale est d'être selon l'image du Créateur, et notre existence qui vient de la faute, dans notre modelage, à partir du limon de la terre. Si, oubliant en quelque sorte notre condition supérieure, nous nous soumettons au modelage, à partir du limon, même la partie supérieure prendra l'image du terrestre. Si comprenant, au contraire, ce qui en nous a été produit selon l'image et ce qui a été pris du limon de la terre, nous nous tournons tout entiers vers celui de qui nous sommes nés, nous deviendrons aussi selon la ressemblance de Dieu, après avoir abandonné tout attachement à la matière et aux corps et même à certaines (des créatures), qui sont selon la ressemblance. » (*Comm. Jean*, 20, 22).

A la création (premier récit), nous avons reçu notre principale ou maîtresse substance. C'est elle qui, située dans l'âme, nous fait participer à l'image du Créateur. L'autre, ou la déformation de la première (2<sup>e</sup> récit) provient de la faute, par le corps. Le péché imprime en nous l'image du terrestre (diable), sans pouvoir effacer l'image première. Le retour s'effectue par la médiation du Christ puis par la progression chrétienne. L'homélie 13, 4 sur la Genèse fournit un autre texte qui traite du thème incidemment, en parlant de la drachme perdue.

Quand donc Dieu fit l'homme au commencement, "il le fit à son image et à sa ressemblance", et cette image ne lui est pas extérieure mais au-dedans de lui. Elle ne pouvait se voir en toi tant que la maison était malpropre et pleine d'ordures et de plâtres. Cette source de connaissance était à l'intérieur de toi ; elle ne pouvait pas couler, parce que les Philistins l'avaient remplie de terre et avaient fait en toi "l'image du terrestre". Mais toi qui as porté jadis "l'image du terrestre", maintenant que tu as entendu ces choses, purifié par le Verbe de Dieu de cette masse opprimente de terre, fais resplendir en toi "l'image du céleste".

Voilà donc l'image dont le Père disait au Fils : "Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance". Le Fils de Dieu est le peintre de cette image. Peintre d'une telle qualité et si grand que son image peut être oblitérée par l'incurie mais non détruite par la malice. L'image de Dieu subsiste en toi, alors même que tu lui superposes "l'image du terrestre".



Ici, parlant aux fidèles de Césarée, c'est l'image du chrétien qui intéresse Origène qui revient à son origine : elle est l'œuvre du Fils de Dieu. Le Fils est le peintre incomparable qui l'a dessinée et gravée de manière indestructible à l'intérieur de l'homme. Elle peut être ensablée mais non détruite.

L'image du terrestre n'est pas ici comme plus haut celle du diable mais celle de l'homme déchu ; elle est l'image du péché et de l'infidélité. Elle n'est qu'une surimpression. L'autre demeure, comparable à une source que l'on peut sceller mais non pas supprimer. Voilà pourquoi le Sauveur, « ému de compassion pour l'homme fait à sa ressemblance, voyant l'homme renoncer à son image pour revêtir l'image du Malin, ému de miséricorde, prit lui-même l'image de l'homme et vint à lui... » (*Genèse*, hom. 1, 13).

#### b) Doctrine d'Origène

La pensée d'Origène oscille entre deux courants, l'un philosophique (pré-existence des esprits ; l'homme, âme refroidie) et l'inspiration strictement biblique. Cette dernière lui fournit deux thèmes, l'un paulinien (l'image du terrestre, l'image du céleste), l'autre emprunté à la Genèse : les deux créations.

Sur le plan empirique, le dualisme paulinien semble le mieux tenir compte du réel : nous portons d'abord l'image du Terrestre par notre commune origine pécheresse, par le péché originel et notre condition adamique. Le premier, Terrestre, est tantôt Adam déchu, tantôt le diable, ce qui est plus fréquent, qui nous imprime son image.

Sur le plan métaphysique, Origène préfère ramasser sa pensée en une trilogie :

- *Thèse* : L'homme est créé à l'image du Céleste.
- *Antithèse* : Il reçoit l'image du Terrestre par le péché.
- *Synthèse* : l'homme retrouve l'image première dans le Christ.

Dans la théologie d'Origène, le Christ est Image avant tout par sa divinité (contrairement à Clément) et subsidiairement par son humanité. Il est médiateur en tant que Fils et non en tant que Verbe incarné. Ce qui mène à un certain subordinatianisme, qui lui a été souvent reproché.

Appliquée au Christ, l'Image a une double signification. La première est contemplative : elle dévoile Dieu à l'âme ; l'autre est active : le Fils révèle le Père par son action, le Père agissant par lui. L'humanité du Christ est image de manière à la fois secondaire et exemplaire pour les hommes. L'âme de Jésus (et non son corps) devient image du Logos, au second degré. Elle sert de modèle à tous les croyants, chez qui elle se situe dans « la fine pointe de l'âme », le *noûs*. Ce qui fait écrire à Origène : « Les saints sont donc l'image de l'Image, le Fils étant l'Image ; ils réfléchissent désormais sa filiation non par une ressemblance simplement extérieure, mais par une assimilation profonde. Ils sont transformés par le renouvellement spirituel et finissent par ressembler intimement à Celui qui se manifeste dans le Corps de gloire » (*La Prière*, 22, 4).

Le passage de l'image à la ressemblance repose sur l'imitation qui est la première activité de l'homme et la mise en œuvre de sa liberté, à laquelle Origène est viscéralement attaché. Cette imitation exige d'abord une contemplation d'adoration. On ne peut imiter que ce qu'on entrevoit. L'action de Dieu, son œuvre, se présentent comme une réalisation de bonté et de bienveillance à l'égard de toute la création.

Mais cette imitation, comme le dévoilement de Dieu, se fait d'abord dans et par le Christ, prototype de l'image et intermédiaire entre Dieu et l'homme. Il

s'agit de se conformer à la vie de Jésus et à sa résurrection, chemin tracé pour aller vers Dieu.

L'imitation des actions du Christ permet aux âmes de devenir « conformes à l'image, selon la forme de Dieu ». Ici se manifeste l'inspiration biblique et paulinienne de la doctrine origénienne, qui s'épanouit en théologie mystique. La vie spirituelle doit être un progrès perpétuel qu'Origène décrit en trois étapes déjà exposées. Progression qui ne s'achèvera que dans la résurrection glorieuse, conforme à celle du Christ.

L'innovation du maître alexandrin consiste à déplacer le thème de l'image du plan christologique et anthropologique au plan trinitaire. Position inconfortable, qui délaisse le réalisme antiochien et irénéen et taxe de matérialisme stoïcien la plus ancienne et la plus gèneuine tradition chrétienne de l'image, contribuant à la disqualifier auprès de toute la théologie suivante.

Héritier de la thèse grecque de la préexistence des âmes, – analysée un peu plus haut –, Origène s'enferme dans une vision de l'histoire où le temps est une prison, où seul importe le retour à l'état primitif. Ce qui substitue la nostalgie à l'attente. L'incarnation, dans cette optique, n'est pas un établissement mais un rétablissement, et n'est plus le visage d'homme de la philanthropie de Dieu mais la restauration après un désordre, et le retour à l'état premier. L'Adam d'Irénée, au contraire, ne regarde pas en arrière : il est tout entier tendu en avant, vers le Christ qui lui permet de déchiffrer son mystère.

#### c) *Alexandrie aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*

Au IV<sup>e</sup> siècle, la ville d'Alexandrie est le foyer de l'arianisme qui, indirectement, va peser sur l'anthropologie chrétienne : le thème de l'image et de la ressemblance va s'effacer quelque peu pour faire place à la divinisation du chrétien.

#### *Athanase d'Alexandrie († 373)*

Comme Origène, Athanase est un enfant d'Alexandrie. Mais il ne fréquente pas les mêmes milieux de pensée : l'ascèse et le monachisme et non la philosophie forgent son âme. L'arianisme, né dans sa ville d'origine, va l'acculer à la controverse et faire de lui le rempart de l'orthodoxie.

Athanase développe le thème de l'image incidemment dans son œuvre de jeunesse *Contre les païens et sur l'incarnation du Christ*. Il reparait furtivement dans les *Discours contre les ariens*. Mais un déplacement s'est effectué : le centre de gravité n'est plus le Christ-image mais le Verbe de Dieu. Athanase identifie Image et Fils et affirme : « L'Image de Dieu est Dieu. » Ce qui lui fait perdre son déploiement historique, cosmique et sotériologique.

Le Verbe incarné est l'auteur d'une refonte totale, d'une nouvelle création, au point de dévaloriser la signification de la Genèse et sa portée prophétique. Au lieu de s'inscrire dans l'économie d'une approche progressive, dans le temps, comme le faisaient Irénée et Tertullien, Athanase construit la venue du Sauveur sur la chute et la restauration.

Ni Athanase ni Cyrille ne mettent en évidence l'autonomie de l'homme Jésus, sur le modèle de qui nous devons façonner notre propre ressemblance. Le centre lumineux est le Verbe dont la mission est de nous diviniser. L'image et la ressemblance s'effacent devant le thème de la divinisation du chrétien.

Un seul est Fils par nature ; nous autres, nous devenons également fils, non toutefois comme lui par nature et en vérité, mais selon la grâce de celui qui nous appel-

le. Tout en étant des hommes terrestres, nous sommes appelés dieux, non pas comme le Dieu véritable ou son Logos, mais comme l'a voulu Dieu qui nous a conféré cette grâce (*Contre les Ariens*, III, 19).

En réservant le titre d'Image à la divinité du Verbe, Athanase referme sa thématique sur la divinité, sans établir de lien avec l'humanité. *A fortiori* n'est-il plus possible d'appeler l'homme « image de Dieu », alors que l'Apôtre n'avait pas hésité à le dire « l'image et la gloire de Dieu ». Athanase se contente de dire que l'homme est « à l'image » ou « selon l'image ». Il forge même la forme « selon l'image ». Pour lui, l'incarnation permet une refonte complète de la création première (*Sur l'Incarnation I*, 13).

## V – LES CAPPADOCIENS AU IV<sup>e</sup> SIÈCLE : GRÉGOIRE DE NYSSE

Les trois Cappadociens, Basile, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, sont d'une part influencés par la pensée d'Origène dont ils sont les admirateurs mais non pas inconditionnels, sachant faire les réserves qui s'imposent ; de l'autre, ils se meuvent en pleine crise arienne, aggravée par l'intervention impériale.

Tous trois sont les défenseurs de l'orthodoxie.

Si la pensée de Grégoire de Nysse sur le thème de l'image est de beaucoup la plus caractéristique, si Grégoire de Nazianze en parle relativement peu, Basile semble bien être à l'origine des deux homélies *Sur l'origine de l'homme*, rédigées à partir de notes laissées par lui. Il y distingue nettement l'image de la ressemblance (cf. Édition S. C. 160, dont la position critique est contestée).

### 1. Écrits de Grégoire de Nysse

L'enseignement de Grégoire le plus explicite se lit dans trois ouvrages sur-tout (tous trois publiés dans PDF) :

- *Béatitudes*, Homélie 6 : Bienheureux les cœurs purs, PDF, p.80 ; 89.
- *Catéchèse de la foi*, 5. 33. 35. 40, PDF, p. 32-33 ; 86-87 ; 102-104.
- *La Création de l'homme*, surtout les chapitres 16 et 22, PDF, p. 92-100 ; 113-115.

L'exégèse de *Gen. 1, 26* sert en quelque sorte de leitmotiv à *la création de l'homme*, le thème de l'image paraît au chapitre 3 puis au chapitre 7. Nouvel affleurement au chapitre 12. Après de nouvelles digressions, Grégoire écrit au chapitre 16 : « Revenons à la parole de Dieu : Faisons l'homme à notre image... »

Le chapitre 20 expose la chute et le mal. Puis l'image refait surface dans les chapitres 22, 29 et 30. Si la première partie de *La Création de l'homme* décrit les commencements, la seconde partie analyse le devenir du temps, donné à l'homme pour atteindre sa perfection. Genèse et apocatastase se correspondent dans la réalisation de l'unique dessein de Dieu : « Quand sera achevée la génération de l'humanité, ce sera aussi l'achèvement du temps... et la transformation de l'humanité » (ch. 22).

Le chapitre 16 est central. Grégoire refuse de définir l'homme tel un microcosme, comme les stoïciens, par sa ressemblance avec l'univers (le macrocosme), ce dernier est subordonné à l'homme, chargé de le dominer. L'homme se définit par en haut, par Dieu dont il est image. Là se situe l'antinomie ou le paradoxe : entre l'infinitude et le fini, comment parler d'image ou de ressemblance ?

On se demandera comment il peut exister une ressemblance entre un être corporel et l'Être incorporel ; entre un être soumis au temps et l'Être éternel ; entre un être soumis à l'altération et au changement et l'Être qui échappe au changement ; entre un être soumis aux passions et à la mort et l'Être immortel et que rien n'affecte ; entre un être qui habite dans le vice dont il se nourrit, et l'Être exempt de tout vice... Il y a une grande différence entre le modèle et la créature, faite à son image. Si l'image a bien une ressemblance avec le modèle, elle mérite réellement son nom ; mais si elle s'écarte du modèle qu'elle devait imiter, c'est autre chose, et l'on ne peut plus parler d'image. Comment donc l'homme, créature mortelle, soumise aux passions et à une prompte mort, peut-il être l'image de la nature incorruptible, pure et éternelle ? (*Création*, 16 ; PDF, p. 93).

Nous trouvons rassemblés ici les thèmes fondamentaux de la théologie grégorienne, tous les antagonismes entre l'Être divin, incorporel, éternel, immuable et l'homme corporel, soumis au temps, au changement ; Dieu, libre et incorruptible, l'homme soumis aux passions et à la mort. Où est la ressemblance avec le modèle ?

Grégoire, pour trouver une jonction entre ces antagonismes recourt à trois thèmes qui établissent un lien entre l'archétype et l'image : la parenté, le miroir, le désir.

#### *Parenté*

(Thème platonicien). Une certaine intuition de Dieu est enracinée dans l'homme. « Il est nécessaire qu'une certaine affinité avec le divin soit mêlée à la nature humaine pour que cette correspondance la fasse tendre vers ce qui lui est apparenté » (*Catéchèse*, 5, 6).

#### *Miroir*

(ou vision). La comparaison signifie à la fois impression et expression. L'âme se tourne vers son Bien-Aimé pour qu'il imprime en elle les traits de sa beauté, pour devenir à son tour « une image lumineuse de la beauté archétypale » (*Cantique, Hom.* 15 PDF 49-50, p. 294). Contemplation, imitation, transformation, sont les trois composantes. Voir *Béatitudes, hom.* 6, 4 ; PDF p. 84-86.

#### *Désir*

Parenté, vision, provoquent le désir de l'homme de se rapprocher de son modèle, auquel il ressemble, et créent un élan (« épectase », *Phil.* 3, 14). L'homme « se trouve de toute nécessité attiré vers Dieu auquel il est apparenté : il faut absolument que Dieu reprenne à lui ce qui est sien » (*De anima et resurrectione*). Ce qui, dans ce mouvement, nous révèle le plus profondément Dieu, ce n'est pas la vue mais le désir. Élan illimité et infini. « Ainsi celui qui monte ne s'arrête jamais d'aller de commencement en commencement, par des commencements qui n'ont pas de fin » (*Cantique Hom.* 8, PDF p. 179 ; cf. U. von Balthasar *Présence et pensée*, rééd. 1988, p. 61-67 ; 91-100). Grégoire emploie le terme d'éros, pour signifier que Dieu n'est pas seulement « vision » mais « possession » (Théologie affective).

## **2. Vue d'ensemble**

Pour Grégoire, il existe deux lectures de l'histoire. la première s'enracine dans le récit de la Genèse, sorte d'ouverture, au sens musical du terme. L'autre

considère l'homme parvenu à son terme : l'homme total, où l'image de Dieu sera constituée de la totalité de tous les hommes, des origines à la fin.

L'évêque de Nysse délaisse la thèse d'Origène sur la préexistence des âmes dont il a parfaitement soupesé les conséquences et les implications doctrinales. Il rejette avec la même vigueur la préexistence des corps pour affirmer l'inextricable unité du composé humain, sans toutefois en tirer les ultimes conséquences. En particulier concernant la sexualité qu'il ramène à la simple génitalité.

La théologie du corps, qu'il distingue nettement de la sexualité, est à la fois intégrée et élaborée dans une vision d'ensemble. Pour lui le corps n'est pas lié au péché mais appartient à la condition de l'homme. Voilà pourquoi il joue un rôle essentiel dans la gloire, comme le préfigure la résurrection du Christ.

Mieux que les maîtres alexandrins, Grégoire élabore une théologie de l'histoire où s'affirme l'influence d'Irénée et de son économie. Le temps est l'espace où Dieu construit. L'homme s'inscrit dans la cosmogénèse ; il vient à la fin d'une longue préparation, qui lui ménage l'univers comme un palais (*Création 2* ; PDF, p. 40-41).

L'homme a une histoire qui est le déploiement même de son existence. L'humanité naît et progresse, elle connaît les pesanteurs et les désastres. Le temps, témoin de la déchéance de l'homme, devient également l'espace de la reconquête et du salut. Le péché n'est jamais conçu comme la perte d'un lieu édénique, mais comme la rupture d'une communion. Loin d'entraver la marche, le péché accélère les échéances de l'histoire du salut (*Catéchèse de la foi*, 26. 27).

Peu d'écrivains ont mieux décapé le récit de la Genèse de son imagerie symbolique, pour mieux déceler sous la parabole l'enseignement sacré. Pour Grégoire, le paradis ne peut pas être un lieu ou un temps, il est Dieu lui-même. Il ne faudrait donc parler ni de retour au paradis ni de nostalgie d'un paradis perdu, mais de la seule nostalgie de Dieu. Dieu est Paradis, comme Dieu est la Béatitude (*cf. Béatitudes Hom. 4, 7 ; 7, 1*).

L'« image » en nous est une vocation de communion. Elle est cette aspiration, ce désir, cette projection en avant, l'épectase, qui est en même temps dynamique et approfondissement, réverbération de celui qui habite en nous, indéracinable, inépuisable, incommunicable, comme le mystère de Dieu lui-même dont elle est le miroir. Ce qui fait que l'homme lui aussi est mystère. Grégoire le premier énonce cette vérité, à laquelle parviendra Augustin, par un cheminement différent.

Grégoire établit, enfin, la réciprocité entre l'image de chacun de nous et l'image unique que formera l'humanité entière. L'image dont il est question dans la Genèse n'est pas simplement celle du premier homme, ni même celle du Christ seul, mais celle du Christ total, telle qu'elle se présentera, une fois achevée l'histoire de tous les hommes : tous les humains dans le Christ ne formeront plus alors qu'une seule image de Dieu (*cf. Création 16*, PDF, p. 99-100).

## VI – L'OCCIDENT LATIN AUX IV<sup>e</sup> ET V<sup>e</sup> SIÈCLES

Il faudrait se garder de considérer l'Orient et l'Occident comme deux blocs hermétiques l'un à l'autre. Les échanges sont nombreux jusqu'au milieu du IV<sup>e</sup> siècle. Nous avons vu Tertullien proche d'Irénée et de Théophile d'Antioche. Ambroise subit l'influence d'Origène. Hilaire se situe dans le sillage d'Origène,

puis d'Athanase. Les mêmes lectures liturgiques de la Genèse provoquent des commentaires et des homélies symétriques.

Hormis Augustin, le théologien à la fois le plus proche de l'Orient et le plus original est sans doute Hilaire de Poitiers. Mais le thème de l'image n'a pas chez lui l'importance rencontrée en Orient.

### 1. Hilaire de Poitiers († 367)

Il faut glaner dans les œuvres d'Hilaire pour trouver des bribes : *Sur Matthieu*, 10, 18 ; *Exposés sur les Psaumes*, Ps. 118, X, 7 et Ps. 129, 5-6. Voici un texte où il résume la position des alexandrins :

La première œuvre ne tire pas son origine d'une autre substance, venue d'ailleurs. Elle est incorporelle, elle prend son origine dans l'expression du dessein (divin). Elle est faite, en effet, à l'image de Dieu. Elle n'est pas l'image de Dieu, parce que « le premier-né de toute créature » (seul) est l'image de Dieu. Mais elle est à l'image de Dieu, c'est-à-dire selon la forme de l'image et de la ressemblance. Ce qui a été fait selon l'image et la ressemblance est divin et incorporel. Il établit en nous une certaine reproduction (*exemplum*) de l'image et de la ressemblance de Dieu : Elle constitue, dans la substance rationnelle et incorporelle de notre âme, cette première chose faite à l'image de Dieu (*Sur Ps.* 118, X, 7).

La théologie de l'image se situe à l'intérieur de deux perspectives non synchronisées, soit qu'elle se réfère directement à la Genèse, soit qu'elle la conçoive réalisée dans le Christ. Il semble que dans la première optique la structure de l'homme soit binaire, ternaire dans la seconde : corps, âme esprit.

La véritable perspective de l'histoire n'est pas un retour en arrière, vers un idéal perdu, mais une marche en avant : toute la création s'avance à la rencontre du Messie. L'histoire ne s'explique et ne s'éclaire que dans le Christ. Lui seul permet de déchiffrer la ligne du temps et de lire la Genèse. Hilaire utilise comme Tertullien le mot *dispensatio*, pour ce qu'Irénée appelait l'économie, en précisant qu'elle n'est ni altération ni dégradation.

L'évêque de Poitiers développe sa pensée dans le *Traité des Mystères*. Le récit de la création s'explique par la venue du nouvel Adam. Seule la fin explique le commencement. Adam, Ève sont d'abord prophéties du Christ et de l'Église (cf. *Traité des Mystères* dans *Thèmes et Figures Bibliques*, PDF, n° 23-29, p. 23-63).

### 2. Augustin d'Hippone († 430)

La pensée d'Augustin sur l'homme image de Dieu s'explique par trois composantes d'importance inégale :

- L'Écriture, le livre de la Genèse en particulier, dont il reprend le commentaire à trois reprises, tout au long de son existence.
- Le néoplatonisme de Plotin (à un moindre titre), qui lui fournit les éléments d'une spéculation sur l'image dans l'âme ou de l'âme-image, de l'image-signe.
- Les controverses, qui le tirent dans un sens contradictoire : le manichéisme et son dualisme, qui l'avait d'abord séduit et contre lequel il va se retourner ; le pélagianisme dont la vision de l'homme le tire dans un sens opposé.

#### a) *La Genèse au sens littéral (III, 30-31)*

Influencé au départ par Ambroise, Augustin avait commencé par interpréter allégoriquement le récit de la Genèse, comme l'avaient fait Philon et

Origène. La controverse forcera l'évêque à lire le texte dans un « sens littéral ». Ce qu'il fait dans le commentaire qui porte ce titre. Voici un passage capital :

En quoi l'homme est à l'image de Dieu : « Il ne faut pas non plus omettre de remarquer qu'après avoir dit "à notre image", l'Écriture ajoute aussitôt : "Et qu'il ait autorité sur les poissons de la mer et sur les oiseaux du ciel" et sur le reste des animaux privés de raison. Par là nous comprenons que l'homme est à l'image de Dieu en ce par quoi il l'emporte sur les autres animaux, c'est-à-dire par la raison, l'esprit, l'intelligence ou tout autre mot plus apte à désigner cette prérogative. Voilà pourquoi l'Apôtre dit : "Renouvelez-vous spirituellement en l'esprit de votre âme et revêtez-vous de l'homme nouveau (*Eph.* 4, 23), qui est renouvelé dans la connaissance de Dieu, à l'image duquel il a été créé (*Col.* 3, 10)". Ces textes nous montrent assez en quoi l'homme est créé à l'image de Dieu : non pas en sa configuration corporelle, mais en cette forme intelligible qu'est l'âme (*mens*) éclairée.

Trois choses se dégagent de ce texte :

– Ce qui distingue l'homme, ce sont ses qualités spirituelles (raison, esprit, intelligence), le *mens*, l'esprit surtout, qui est la fine pointe de l'âme.

– L'homme, sorti des mains de Dieu, est de par sa nature *capax summae naturae*, ordonné à accueillir l'être divin, béant de son inépuisabilité. L'épithète *capax*, chère entre toutes à Irénée, revient à de nombreuses reprises ici pour affirmer que cette capacité est inscrite dans la nature elle-même. L'homme est béance.

– La qualité d'image et de ressemblance ne survient pas après coup, elle est constitutive de l'âme humaine, elle exprime l'intention du Créateur. L'image est donc indéracinable, le péché peut l'obscurcir, non la détruire.

#### b) *Traité de la Trinité*

On pourra à première vue s'étonner de trouver un long développement sur l'image de Dieu dans un *Traité de la Trinité*. Si l'homme est image de Dieu, il faut pouvoir découvrir dans l'âme des analogies trinitaires.

La première triade, vestige de la Trinité, est celle de l'amant, de l'aimé et de l'amour qui les unit. Comme cette triade peut être rompue par la haine, son analogie ne paraît pas adéquate. L'amour de soi offre une triade plus stable. Pour s'aimer, il faut se connaître. L'esprit, sa connaissance et son amour (*mens, notitia, amor*), ces réalités « coexistent dans l'âme et s'y développent dans une sorte d'involution mutuelle ». Elles sont l'image des relations personnelles, au sein de l'unique substance divine.

Augustin étudie cette triade constitutive de l'âme humaine à deux niveaux : une structure habituelle (*mens, notitia, amor*) et une structure actuelle : (*mens, verbum, dilectio* : l'esprit, la parole, l'amour) *Trinité*, 14, 4, 6.

« Si donc la trinité de l'âme est l'image de Dieu, ce n'est pas parce qu'elle se souvient d'elle-même, se comprend et s'aime, mais parce qu'elle *peut* encore se rappeler, comprendre, aimer celui par qui elle a été faite » (H. Somers).

L'accent est placé ici sur le *peut* qui permet de saisir que nous nous trouvons sur le plan théorique. L'homme possède en lui, et conserve, même pécheur, la présence, « la touche », de son Créateur, lumière qui ne cesse de l'iriser. Il s'agit d'une possibilité offerte, déjà décrite par Plotin, qui inspire ici Augustin. Nous nous tenons ici au niveau des considérations ontologiques.

Dieu, présent dans l'image, n'est encore qu'une ressemblance exprimée, mais non une relation qu'il faut accueillir. Cette présence « n'est pas nécessaire

ment une participation actuelle de Dieu par l'âme, mais la possibilité toujours offerte de cette participation ». L'âme est simplement *capax Dei*, capacité que le péché même ne pourra supprimer.

Dieu se réfracte dans le miroir de l'âme, d'une manière à la fois « obscure et énigmatique » qu'il faut interpréter, déchiffrer, saisir. Ici nous changeons de niveau et commence l'aspect existentiel, « engagé », de l'action humaine. Seule la grâce dessille les yeux, obscurcis par le péché, alors que la lumière n'a jamais cessé de toucher l'âme.

Découvrir cette image de la Trinité en soi, ce n'est plus de l'ordre de la science mais de la sagesse, fruit épanoui de la foi, « nœud des relations d'opposition et de ressemblance ». La sagesse consiste, en dépassant les limites de cette trinité première, à atteindre le Dieu trine qui l'a créée, participer à son être et à sa vie par la parfaite similitude avec lui, par l'action transformante de la grâce et de l'amour. Grâce qui est donnée dès ici-bas par « le sens de Dieu » et la prise de conscience de sa présence envahissante (cf. A. Hamman, *L'homme image de Dieu*, p. 259-262).

### *c) Vue d'ensemble*

Un théologien a pu dénombrer cent cinquante autres textes où l'évêque d'Hippone parle de l'image de Dieu. Ce thème apparaît comme la clef des problèmes les plus délicats de l'augustinisme. Il permet en particulier à Augustin de situer l'homme dans l'histoire où, dans sa dépendance temporelle, il fait l'expérience d'une transcendance immanente qui le fait exister.

### *L'image formée*

Considéré dans le temps, l'homme face à l'immutabilité de Dieu, est mouvement et devenir. Il est un être-tourné-vers, ce qu'Augustin appelle la *conversio*. Il porte au plus intime de son être, et de manière indélébile, cet appel que Dieu provoque et seul peut assouvir. Initialement l'homme – Augustin dit les deux premiers hommes, Adam et Ève –, suivent l'impulsion qui les tournent vers Dieu. C'est l'image formée ou inaliénable.

### *L'image déformée*

La fracture de cet état primitif se situe au moment où les premiers hommes, au lieu de continuer à tendre vers Dieu, se sont détournés, au contraire, « pour se donner à eux-mêmes un dieu mensonger », en suivant le Serpent, qui leur avait dit : « Vous serez comme Dieu. » Premier péché, prototype de tous ceux qui le suivent, qui consiste « à jouir de sa propre excellence et ne rien devoir à Dieu ». Ce détournement (*aversio a Deo*) est en même temps tournement vers les créatures.

### *L'image réformée*

Seul le Sauveur pouvait tirer l'homme de son état de déchéance. Grâce à lui, l'humanité retrouve l'image, non pas perdue (comme Augustin l'avait d'abord affirmé) mais défigurée, ensevelie. Il nous arrache à la tyrannie du tentateur et nous remet sur la route de la maison paternelle. La parabole du Fils prodigue illustre parfaitement cette histoire en trois temps, qui s'achève par le retour où reparaît l'image, qui se renouvelle de jour en jour, pour l'homme nouveau.



Renouveau qui creuse en nous le désir, élargit l'âme et la rend « capable » de recevoir grâce sur grâce. L'exode prépare ainsi l'extase pour tous et pour chacun. Le corps tout entier aspire à rejoindre son chef, entré déjà dans la gloire de Dieu, jusqu'à ce que soit formé l'unique Christ *amans seipsum* (s'aimant lui-même) (cf. *Commentaire 1 Jn*, X, 3 PDF 33, p. 176).

## CONCLUSION

Le thème biblique de l'homme image et ressemblance, fondement de l'anthropologie patristique, au Moyen-Âge, tend peu à peu à céder le pas à une spéculation théologique et à une conceptualisation de plus en plus poussée, de plus en plus exigeante.

Les images et le vocabulaire biblique d'« image », de « miroir », de « rayonnement », de « ressemblance » paraissent trop fluctuants, trop vagues pour formuler le donné révélé, trop imprécis pour traduire les arêtes fermes de l'anthropologie.

Si le thème disparaît en théologie, il se maintient chez les mystiques, de Guillaume de Saint-Thierry à Bernard de Clairvaux, chez les Victorins et chez saint Bonaventure. Tous font écho à la *Lettre d'or* de Guillaume : « La perfection de l'homme est la ressemblance avec Dieu ». Le thème va reparaître à Vatican II avec le prestige de la nouveauté pour ceux qui ignoraient qu'il s'agissait de la reprise d'une tradition commune, au cours de sept siècles d'histoire théologique.

## IMAGE ET RESSEMBLANCE

A = Distinguent

B = ne distinguent pas

? = hésitent

	<b>Antioche</b>	<b>Alexandrie</b>	<b>Cappadoce</b>	<b>Afrique du Nord</b>	<b>Europe</b>
II <sup>e</sup> siècle	A Irénée	B	A B	A B	A Irénée B
III <sup>e</sup> siècle		A Clément ? Origène		Tertullien	
IV <sup>e</sup> siècle		A Athanasie	B Basilie	A Grégoire de Nysse	B Marius Victorinus Hilaire
		A Didyme Evagre Ps-Macaire	B Grégoire de Nazianze?	A Augustin	
V <sup>e</sup> siècle		A Cyrille d'Alex.			

## STRUCTURE DE L'HOMME

Tableau comparatif

<i>Hébreu</i>	<i>Traduction</i>	<i>Grec du NT</i>	<i>Grec des philosophes</i>
<p>Basar</p> <p>nephesh</p>	<p>Chair (corps)</p> <p>Être vivant</p>	<p>Sôma et sarx</p> <p>Psychè, introduit par le NT</p>	<p>PLATON</p> <p>Distingue deux mondes superposés, antinomiques, – celui des Idées éternelles d'où est issue l'âme ou l'esprit (noûs) – celui du temps, du sensible, du corps, voué à la destruction</p>
<p>ruach</p> <p>(le terme d'âme n'existe pas)</p> <p>Chair et souffle de vie forment un Tout, indivisible, indissociable</p>	<p>Souffle (cœur pascalien)</p>	<p>(esprit ou cœur)</p>	<p>n'existe pas</p>
<i>Chez Paul et les Pères</i>			
<p>1 Th 5, 5, 23 :</p> <p>pneuma (souffle)</p> <p>psychè (être, âme)</p> <p>sôma (corps)</p>	<p><i>Justin : Résurrection</i></p> <p>chair (sarx)</p> <p>âme (psychè)</p> <p>souffle (pneuma)</p>	<p><i>Irénée (Hérésies, V, 9, 1)</i></p> <p>chair</p> <p>âme</p> <p>E (e) spirit</p>	<p>Chez MARC-AURÈLE (stoïcien)</p> <p>corps sôma</p> <p>âme psychè</p> <p>intelligence (noûs)</p> <p>hégémôn (guide)</p>

## BIBLIOGRAPHIE

### Textes

En attendant la traduction française de *L'homme, image et ressemblance de Dieu* (en préparation dans « Pères dans la foi ») on trouvera les textes, commodément rassemblés et commentés dans l'édition italienne : *L'uomo imagine somigliante di Dio*, Edizione Pauline, Milano, 1991

Les textes essentiels sont traduits et commentés dans A. G. Hamman, *L'Homme image de Dieu*, Paris, Desclée, 1987. Voir aussi dans « Pères dans la foi », en particulier, *La Prédication apostolique* d'Irénée ; *Catéchèse de la foi. Création de l'homme et Béatitudes* de Grégoire de Nysse.

## DEVOIRS ÉCRITS

A et B : Étudier le thème de l'image et de la ressemblance, dans l'un des trois auteurs principaux :

- Irénée, *Prédication apostolique*, 11-14. 22 PDF 3, p. 27-30. 35.
- Tertullien, *Résurrection des morts*, 6 PDF 15, P 50-51.
- Grégoire de Nysse, *Catéchèse de la foi*, 5, PDF, p. 32-34.

On pourra choisir un autre texte ou un autre auteur avec l'accord de l'accompagnateur.

1. Commencez par faire l'inventaire des termes porteurs, qui nourrissent le thème de l'image et de la ressemblance, comme désir, *capax*, mal, péché, etc.
2. Efforcez-vous de bien déceler les articulations de la pensée de l'auteur, les idées principales, leur enchaînement.
3. Esquissez l'enseignement de l'auteur sur l'homme, comme image de Dieu, sa vision de l'homme chrétien.

## Quatrième leçon

### L'ÉGLISE

#### INTRODUCTION

On chercherait en vain, dans l'antiquité chrétienne, un traité de l'Église. Celle-ci, tout comme l'eucharistie, est une réalité plus vécue que discutée. Cyprien, le premier, consacre un court ouvrage à un point particulier, provoqué par le schisme, l'*Unité de l'Église* (PDF 9). A y regarder de plus près, l'Église affleure partout, dans la catéchèse, la liturgie, la prédication, la controverse (donatisme en particulier), hors des catégories qui seront fixées par la Contre-Réforme et les temps modernes.

L'Église se découvre dans l'antiquité comme une réalité existentielle, à la fois visible et invisible, à la fois structure et mystère. Elle est d'abord communion entre tous ceux qui professent une même foi, qui a bouleversé leur vie et balisé leur route. Elle se situe dans le prolongement du Christ, « dilaté », comme dira Bossuet, aux dimensions du temps et de l'espace. De cette découverte, il importe d'abord de recueillir les diverses expressions.

#### I – INVENTAIRE LITTÉRAIRE

Comme les témoignages sur l'Église sont diffus, il importe, au premier chef, de faire l'inventaire des « lieux » où il en est question dans la catéchèse, qui instruit les catéchumènes, ensuite dans la prédication et la controverse.

##### A – CATÉCHÈSE

###### 1. Catéchèse biblique

Sur la structure, la méthode et l'enseignement, nous avons :

– Irénée, *La prédication apostolique et ses preuves* (PDF 3). A l'évêque de Lyon, la venue du Christ permet une relecture de l'A. T. dont il est la clef. Le mystère de Jésus s'achève dans celui de l'Église, elle aussi prophétisée, ce qui rend caduque la Loi mais s'ouvre désormais aux nations (88-95).

– Cyprien, *A Quirinus : Trois livres de témoignages*. Ce livre nous permet de nous faire une idée des recueils de citations vétérotestamentaires, groupés autour de mots-clef et de thèmes, comme eau, bois, pierre, alliance. Livre I : L'Église relaie le peuple juif. Livre II : Images de l'Église : la pierre choisie (16-17), la

vocation des gentils (18). Le Christ est l'époux, l'Église, l'épouse (19), mère de nombreux enfants.

– Hilaire, *Le traité des mystères* (PDF, *Thèmes et figures bibliques*, 28-29). Livre écrit sans doute pour les prêtres catéchistes, qui veut être une relecture de tout l'Ancien Testament (événements et paroles) « dans le Christ et dans l'Église ». Il s'agit donc d'une typologie des diverses figures de l'Église, principalement Ève (1, 3-5), Rébecca (1, 19), Rahab (II, 8) et de la vocation des nations (I, 8).

– Augustin, *La catéchèse des débutants* (PDF 60, p. 29-96). Livre fort instructif non seulement sur la méthode et la pédagogie de la catéchèse, mais également sur le contenu, sur la manière de dégager des *mirabilia* (merveilles), les *mirabiliora*, c'est-à-dire les grandes articulations de l'histoire du salut, qui s'achèvent dans et par l'Église, dernière étape.

## 2. Catéchèse dogmatique

Elle repose sur l'exposé du symbole baptismal. L'exemple le plus complet nous est fourni par les catéchèses baptismales de Cyrille de Jérusalem. Là le symbole s'achève sur la confession de l'Église : « Je crois » « à une seule sainte Église catholique et en la résurrection de la chair. » (*Cat.* 18. PDF 53/54, p. 297-317.) Ici encore la préposition « en » marque le mouvement, la dynamique de la foi. Nous trouvons une conclusion identique dans les catéchèses baptismales de Théodore de Mopsueste. (*Hom.* 10, 19, PDF 62-63, p. 167, très court). On pourrait consulter les nombreuses explications du Credo, comme celle de Rufin (à paraître PDF 68,) parmi lesquelles celle d'Augustin, *De fide et symbolo* (la foi et le symbole baptismal).

## 3. Catéchèse mystagogique

La catéchèse générale s'achevait, la semaine pascale, par l'explication des sacrements d'initiation (baptême, confirmation, eucharistie). Elle se faisait à partir des figures bibliques d'une part, des rites sacramentaires de l'autre. Nous disposons ici d'un dossier abondant qui fournit « une documentation exceptionnelle ». Le IV<sup>e</sup> siècle est l'âge d'or de la catéchèse, où la plupart des Pères apportent leur contribution (*cf.* dans *Ichty's*, *Lettres chrétiennes*, les deux volumes *Le Baptême* et *L'Initiation chrétienne*, tous deux réédités, en particulier *Des mystères* d'Ambroise). Figures bibliques et rites font découvrir la dimension ecclésiale de l'initiation chrétienne (Voir plus loin, leçon 5, p. 81).

## B – L'APPROFONDISSEMENT DE LA FOI

Origène, Grégoire de Nysse, puis Maxime le Confesseur situent tout l'itinéraire spirituel dans le cadre sacramentaire. Ce qui s'explique parce que la préparation des catéchumènes au baptême fait du carême un temps fort pour la communauté et est l'occasion d'un renouvellement du baptême et de son approfondissement sacramentaire (baptismal et eucharistique). L'exode (baptismal) mène à l'extase (eucharistique).

Deux thèmes vont dominer dans cet enseignement, que nous développerons plus loin : celui des épousailles, celui du corps mystique, exposés dans un sens sacramentaire et ecclésial. Par exemple Origène, *Hom. sur les Nombres, sur Josué*. Grégoire de Nysse, *La Vie de Moïse* (à relire dans l'optique sacramentaire et ecclésiale). *La création de l'homme* (PDF 23) interprète l'image de Dieu également de la totalité des hommes.

Le thème nuptial, enraciné dans l'eucharistie, est particulièrement développé dans les commentaires sur le Cantique des Cantiques (Origène, Grégoire de Nysse, Grégoire d'Elvire, cf. PDF 24 ; 49-50).

### C – LA CONTROVERSE

Dès les premiers siècles, des courants divisionnistes provoquent des mises en garde et des développements sur l'unité de l'Église. Il faudrait, sous cet éclairage, lire des textes judéo-chrétiens, comme *Le Pasteur* d'Hermas, Vision III, Similitude IX, ainsi que des textes pagano-chrétiens, comme la *Lettre* de Clément, les *Lettres* d'Ignace d'Antioche, où le thème de l'unité revient sans cesse. De même le *Contre les hérésies* d'Irénée.

La tendance au schisme et à la division est un mal endémique de l'Afrique chrétienne. Elle va provoquer de la part de Cyprien la *Lettre 63*, (*L'eucharistie, Ichty*s, p. 216-228), qui est une catéchèse eucharistique, avec le traité sur l'*Unité de l'Église*. (PDF 9). Aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, le donatisme, qui entraîne la menace d'une division irréparable, provoque de la part d'Augustin les œuvres anti-donatistes (cf. *Quaestiones* IV, p. 491-495). Il faut y ajouter les très nombreux développements qui parsèment la prédication (pour Cyprien et Augustin, voir l'*Unité de l'Église*, PDF 9).

En Orient et dans sa zone d'action, se manifeste l'hérésie arienne, puis les nestoriens, les monophysites, qui provoquent des sécessions qui demeurent régionales. la rupture entre Orient et Occident ne devient sérieuse et effective qu'avec Photius (864-868).

## II – L'ÉGLISE DANS LA CATÉCHÈSE ET DANS LA LITURGIE

Catéchèse et liturgie jettent les fondements de l'enseignement élémentaire à la doctrine approfondie. Ce qui est esquissé au départ sera développé par la suite (nous traiterons la thématique dans la troisième partie). Ici nous n'analyserons que les thèmes bibliques et la mystagogie.

### A – THÈMES BIBLIQUES

Selon le conseil d'Augustin, il importe ici de ne pas noyer le débutant mais de dégager pour lui les articulations majeures, dans une relecture biblique. Nous suivrons l'ordre des livres, qui ne correspond pas forcément à l'ordre de l'importance (l'Exode est plus important que la Genèse, du moins historiquement).

#### *Cycle de la Genèse*

Sources : Tertullien, *Le Baptême*, (Ichty)s 5 p. 33-41).

Éphrem, *Célébrons la Pâque* (PDF 58).

Grégoire de Nysse, *Fête des lumières* (cf. dans « Baptême d'après les Pères », p. 153-168, Ichty)s, réédition Migne, 1995.

Jean Chrysostome, *Romains*, hom. 10, 1, PDF 35/36, p. 85-88.

Les Pères dégagent du livre de la Genèse, spécialement de l'œuvre des Six-Jours (Hexaéméron), les thèmes suivants :

- Les eaux de la création (où plane l'esprit), figure des eaux baptismales.
- Le parallélisme Adam-Ève, typologie du Christ et de l'Église ; sommeil d'Adam = naissance de l'Église.

- Image et ressemblance avec la double dimension ecclésiale et personnelle.
- Le paradis = Église. *Odes de Salomon*, Cyrille, (*Catéchèse* 19, 8).
- Subsidiairement : arbre de vie : *Gen.* 3, 3 ; A.D.A.M., lettres des quatre horizons où il est dispersé ; Ève, mère des vivants = Église (*Gen.* 3, 20).
- L'arche de Noé, figure de l'Église *Gen.* 6-8.
- Le déluge, baptême, jugement : annonce les temps eschatologiques. Christ sauve ceux qui sont dans l'arche (Tertullien, *Baptême*, 8). L'arche, figure de l'Église (1 *Pierre* 3, 18-21). Cyprien, *Unité* 6. Théologie alexandrine : cf. J. Daniélou *Sacramentum futuri*, p. 86-94. Origène, *Genèse*, hom. 2.

#### *Cycle de l'Exode*

Le baptême fait entrer le nouveau peuple choisi dans le véritable héritage sans corruption (1 P 1, 4) et en fait « la pierre angulaire », « une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis (1 P 2, 4-9). Ce thème court à travers la catéchèse et la liturgie, dans la lettre de Clément, 64 ; Barnabé 6, 8 ; Justin *Dialogue*, 119, 3-4 ; Irénée, *Adv. Haer.* IV, 30, 1, 31, 1. Voir Daniélou, *Sacramentum futuri*, p. 152-200 ; art. *Exode* du « Dictionnaire de spiritualité » IV, 1973-1991.

Il faudrait ici énumérer les diverses composantes : la mer Rouge ouverte par le bois, la traversée de la mer (puis du Jourdain), les eaux amères changées en eau douce, le rocher qui ouvre une source, la manne, que l'on retrouve dans le *Traité des mystères* d'Hilaire, dans *La Vie de Moïse* de Grégoire et dans diverses liturgies.

#### *Cycle de Josué*

Ici trois thèmes reviennent avec plus ou moins de fréquence :

- Les femmes figures de l'Église : Rébecca (Hilaire, *Mystères* 1, 19) ; les deux femmes de Jacob, ancien et nouveau peuple (Justin ; Irénée, Tertullien, Origène).
- Rahab, figure de l'Église de la gentilité (Justin, Irénée, Origène surtout : *Josué*, hom. 3, 4 ; Hilaire, *Mystères*, II, 8-10).
- Passage du Jourdain, qui est symétrique à la mer Rouge (cf. Grégoire de Nysse *Le Baptême*, *Ichty*s, p. 163-165).

Dans l'utilisation de tous ces textes bibliques, il faut tenir compte d'un procédé fréquent chez les Pères, qu'on pourrait appeler d'enfilade ou de ricochet, qui se rencontre déjà dans les recueils de témoignages. Ainsi l'eau permet d'associer divers épisodes : création, eau de l'arche, nuée lumineuse, eau devenue douce, eau du rocher, puis piscine de Bethsaida (Tertullien, *Baptême*, 3-9 ; Ambroise, *Mystères*, 9-24). Le pain rappelle la manne puis la composition du pain de grains broyés, le repas messianique (*Didachè*, 9 ; Cyprien, *Lettre* 63 ; 69, 5 ; Augustin cf. *Ichty*s, *L'eucharistie*, rééd. 1981).

## B – LA MYSTAGOGIE

La catéchèse mystagogique (qui initie aux Mystères) repose sur l'explication des rites et des paroles, mais d'abord sur le mouvement global des trois sacrements d'initiation (baptême, confirmation, eucharistie, cette dernière étant l'achèvement de toute l'action sacramentaire). Cette dynamique sacramentaire est pour les Pères (Origène, Grégoire, Maxime) le fondement de toute la vie spirituelle et mystique.



L'histoire du salut, explique Augustin dans la *Catéchèse des débutants*, s'achève dans l'Église, prolongement de l'incarnation : du Christ-sacrement à l'Église-sacrement. L'union du Christ et de l'Église se noue dans le baptême, se consomme dans l'eucharistie, mystère de la « téléiôsis » qui signifie à la fois perfection et achèvement universel.

Les Grecs, portés à une vision synthétique de toute l'économie, ne séparent pas incarnation et rédemption. Les sermons de la Nativité et de l'Épiphanie, chez les Orientaux, développent le mystère pascal et toute l'économie (cf Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, *Baptême*, « Ichtyos », p. 109-168). Cette unité est déjà mise en lumière par les *Odes de Salomon* (11, 17, 22, 23 etc.). L'Orient administre le baptême et bénit l'eau baptismale, le jour de l'Épiphanie.

Pour la même raison, les Grecs célèbrent le jour de l'Épiphanie à la fois le baptême de Jésus qui consacre les eaux, la prédication évangélique aux nations, mais plus profondément les noces de Cana qui célèbrent les épousailles du Christ et de l'Église, épousailles qui sont scellées dans le mystère du Christ par l'union des deux natures en lui, de Dieu et des hommes. Thème qui court des Pères grecs (Athanasie, Cyrille), aux Pères latins (Hilaire, Léon le Grand), jusqu'à saint Bernard (M. Scheeben *Mystère du christianisme* 56. Textes chez Lemarié, *La manifestation du Seigneur*, p. 366-378). Nous reviendrons sur le thème nuptial.

## 1. Les rites

Les rites du baptême comme de l'eucharistie veulent célébrer, comme le dit Méthode d'Olympe, « les épousailles du Christ avec l'Église, qui l'enfante dans le cœur de ses croyants » (*Banquet* 8, 11).

### a) L'eau

L'eau signifie en premier lieu la vie ; elle fait vivre le fœtus dans le sein de sa mère. Pour l'Orient, l'eau est l'or blanc, qui signifie fertilité et richesse. La *Didaché* privilégie l'eau courante, celle qui s'écoule et vit. Ce qui explique l'image de Tertullien : le Christ-Poisson (Ichtyos) donne la vie aux petits poissons dans et par l'eau. Pour cette raison, les baptistères étaient souvent construits sur de véritables sources, qui expliquent l'expression fonts (fons = source) baptismaux (l'évêque de Cuernavaca, au Mexique, l'a retrouvée sous sa cathédrale). L'inscription du baptistère du Latran le compare au sein maternel, fécondé par l'Esprit qui donne la vie (cf *Prière des premiers chrétiens* n. 296). Il faut ajouter que le catéchumène traversait le baptistère, descendant à l'ouest (pays des ténèbres) pour remonter à l'est, où se lève le soleil. Il refait la route du peuple hébreu, avec la double traversée de la mer Rouge et du Jourdain. Au baptistère de Ravenne, le Jourdain est représenté par un homme.

### b) La signation

Rite sans doute judéo-chrétien, qui, au départ, fait allusion au signe d'élection chez Ézéchiel (9, 4 = Ap. 7, 3). La forme primitive devait être le **vav** (lettre hébraïque que le monde grec a pris pour une croix). Il est le signe d'appartenance au peuple messianique et eschatologique. Ce signe va évoluer vers la forme de la croix et vers l'onction royale du chrême.

### c) La robe blanche

(Au IV<sup>e</sup> s.) Voir Augustin *Serm* 223, 1. Elle est d'abord un signe ecclésial. L'Église naît du Logos, dit Hippolyte. Le rituel veut célébrer les épousailles du

Christ et de l'Église (Méthode, *Banquet* 3, 8). La couronne sur la tête du néophyte est peut-être d'origine judéo-chrétienne (*Odes* 1), et peut provenir de la Fête des Tabernacles, pour signifier les biens eschatologiques. Elle a dû disparaître dans le milieu pagano-chrétien, où elle risquait d'être interprétée de manière idolâtrique (Tertullien, *Couronne*, 3).

#### d) *Le lait et le miel*

On donnait à boire aux néophytes du lait et du miel pour signifier le retour au paradis, ou la Terre Promise, image de l'Église. Le rite est attesté en Afrique par Tertullien (*de Cor.* 3 ; *Adv. Marc.* I, 14) et à Rome, *Trad. Apostolique*, 21. Wilmart dit le rite d'origine apostolique pour signifier le festin messianique. Après le baptême, le néophyte est conduit à ses frères assemblés, rapporte Justin, qui l'accueillent en lui donnant le baiser de paix, qui soude la communauté (*Apol.* 65). Nous connaissons tous ces rites et leur interprétation par les explications des Pères dans les homélies mystagogiques. Il faudrait recourir également à l'archéologie et à l'iconographie, qui illustrent à leur manière les mêmes rites et les mêmes thèmes. C'est ainsi que la mosaïque de Saint-Clément de Rome représente l'Agneau entouré des douze apôtres et des élus, debout sur la montagne, d'où coulent les quatre fleuves du paradis (Cyprien, *Lettre* 73, 10-11).

## 2. Les paroles et les textes liturgiques

Il importe de tenir compte en premier lieu des textes bibliques, qui viennent à la fois accompagner et expliquer les rites. Nous y reviendrons à propos des thèmes développés. Nous y trouvons le thème de la lumière (Grégoire de Nysse), le thème des épousailles, avec les citations du Cantique des cantiques, chez Ambroise (*Mystères* 37-41).

Nous nous en tiendrons ici aux textes liturgiques eux-mêmes, en retenant les exemples qui développent le thème ecclésial.

#### a) *L'interrogation baptismale*

Dans la *Tradition apostolique* (qui, il est vrai, n'a aucun caractère officiel au départ), la confession baptismale est provoquée par trois interrogations, dans l'ordre trinitaire. La troisième est « Crois-tu en l'Esprit, dans la sainte Église » ou « Crois-tu en l'Esprit Saint et en la Sainte Église ? » La première formulation est de beaucoup la mieux attestée et généralement retenue. Nautin la formule : « Crois-tu à l'Esprit Saint, dans la sainte Église, pour la résurrection de la chair ? »

Notons d'abord que « Église » et « résurrection de la chair » sont précédés d'une préposition de mouvement, car il s'agit de réalités à la fois présentes et à venir, en train de s'accomplir dans le temps. Le texte relie l'Église à l'Esprit Saint, selon le mot fameux d'Irénée, qui visiblement inspire et influence l'auteur : « Où est l'Église est l'Esprit, où est l'Esprit est l'Église » (*Adv. Haer.* III, 24, I). De plus, en ajoutant la résurrection de la chair, la confession prend une dimension eschatologique. L'Église est tout entière tendue vers l'accomplissement final et la parousie.

#### b) *La doxologie liturgique*

Des sept doxologies citées dans la *Tradition apostolique*, six mentionnent l'Église, en particulier lors des ordinations. Pour décrire l'assemblée où se fait l'instruction, on dit : « Qu'il se hâte à l'Église où fleurit l'Esprit » (35). La doxologie qui nous intéresse ici est la conclusion de l'anaphore, adressée au Père : « Nous

te demandons d'envoyer ton Esprit Saint sur l'offrande de la sainte Église, en rassemblant tous les saints qui communient, pour les remplir de l'Esprit Saint, pour la confirmation de la foi dans la vérité » (4).

Du baptême à l'eucharistie, le même Esprit œuvre dans l'Église, ou, plus exactement, construit l'Église, rassemblement de tous ceux qui ont été sanctifiés par le baptême, « les saints », appellation paulinienne pour l'Église. Si bien que nous pouvons dire symétriquement que « l'eucharistie fait l'Église » et que l'Esprit fait l'Église, en la préservant de l'hérésie qui divise, dans la fidélité à la foi reçue, dans l'unique Église, animée par l'Esprit. Certains commentateurs se sont étonnés de ne pas voir la mention de l'eucharistie dans la confession de foi. Or il y est fait mention de la « *communio sanctorum* » (symbole des Apôtres et Credo de Nicée) que nous traduisons par la communion des « saints » au masculin, alors que de bons interprètes, de Kattenbusch à Henri de Lubac, y lisent un neutre « les choses saintes », c'est-à-dire l'eucharistie. (cf. H. de Lubac, *Théologies d'occasion*, 1984, p. 11-35). Il y a de fortes chances que « communion des saints » signifie à la fois l'eucharistie et l'Église, ou l'eucharistie faisant l'Église.

#### c) *Le Notre Père*

A quelle époque le néophyte dit-il solennellement le Notre Père, qui forge la communauté ? La récitation pourrait être attestée par Tertullien (*La Prière*, 20). Elle aurait pu avoir provoqué, selon certains, la variante « Que vienne ton Esprit Saint et nous purifie », attestée déjà par Grégoire de Nysse. L'unité de l'initiation chrétienne a donné au Pater toute sa solennité dans la célébration eucharistique au IV<sup>e</sup> siècle. C'est à cette occasion que les Pères le commentent (cf. *Le Pater expliqué par les Pères* et *Le Notre Père dans l'Église ancienne*, éd. franciscaines, 1995).

#### d) *Du symbole baptismal à l'anaphore eucharistique*

L'unité, sacramentaire, du baptême à l'eucharistie, est mise en évidence par un fait rarement étudié : la confession de foi, professée au baptême, va servir de schème aux anaphores ou prières eucharistiques. La chose est si patente que nous trouvons dans les anaphores comme dans les confessions de foi les deux structures, l'une christologique (axée sur le Christ et ses œuvres, *Tradition apostolique* 4), l'autre économique, qui déroule les *mirabilia* de l'histoire du salut, dans une distribution trinitaire dont le modèle est le recueil des *Constitutions apostoliques VIII* (cf. *Prières des premiers chrétiens* n. 168, complété dans les éditions ultérieures éd. 1981, n. 121). La doxologie paulinienne (2 Co 13, 13), utilisée par la liturgie orientale pour ouvrir l'anaphore (par la liturgie latine actuelle comme salutation), est à la fois christologique et trinitaire, ou plus exactement découvre dans la révélation christique (la grâce de Jésus) la tendresse du Père et la communion de l'Esprit. La liturgie orientale va peu à peu renverser l'ordre paulinien et commencer par « l'amour du Père ». Quoi qu'il en soit des formulations ou des optiques qui déplacent les accents, ce qui est fondamental, c'est que la vérité confessée au baptême devient consécration et eucharistie, dans l'anaphore où l'économie du salut s'exprime, dans et par la communion, à et dans l'Esprit, à la fois opérateur de la transformation des oblats et de la construction de l'Église.

#### e) *L'eucharistie fait l'Église*

Cette vérité est d'abord inscrite dans le symbolisme du pain, du vin, qu'on l'explique de manière centrifuge, comme Paul (I Co 10, 17), ou centripète, comme la *Didachè* (« Comme ce pain rompu... », 9, 4). Texte inséré dans l'ana-

phore de Sérapion : « Et comme ce pain, autrefois disséminé sur les montagnes a été recueilli pour devenir un, ainsi rassemble ta sainte Église, de toute race, de tout pays, de toute cité, de tout bourg, de toute maison, et fais d'elle l'Église une, vivante, catholique » (cf. texte dans *L'Eucharistie*, p. 46, ou *Prière des premiers chrétiens*). La *liturgie de saint Basile*, qui remonte effectivement à l'évêque de Césarée, s'exprime en termes très semblables : « Nous tous qui participons à ce pain unique et à cet unique calice, que nous soyons unis les uns aux autres dans la communion d'un même Esprit Saint. »

Il faudrait citer ici les commentaires des pasteurs qui exposent la même doctrine. Le premier témoignage est la *Lettre 63* de Cyprien (cf. *La Messe* – devenue *L'Eucharistie*, dans Ichty, 1981, p. 214-246). Les homélies aux néophytes d'Augustin reviennent sans cesse sur la même leçon d'unité, de fraternité, sur le corps eucharistique qui fait l'Église : « C'est votre propre symbole que vous recevez, c'est votre propre symbole qui repose sur la table du Seigneur. A ce que vous êtes, vous répondez : Amen. Sois un membre du corps du Christ, afin que ton « amen » soit vrai » (*Sermon 272* : dans *L'Eucharistie*, p. 239) ; voir les textes réunis par H. de Lubac dans *Catholicisme*, p. 56-74).

L'osmose de l'eucharistie à l'Église est si évidente que, comme l'a montré le même H. de Lubac, dans *Corpus mysticum*, l'expression « corps mystique » qui, pour nous, évoque l'Église, dans l'antiquité et initialement a d'abord signifié le corps eucharistique. Le *terminus a quo* fini par signifier le *terminus ad quem*, de la cause à l'effet. « Par la célébration du mystère, en réalité, l'Église se fait donc elle-même. L'Église sainte et sanctifiante construit l'Église des saints. Le mystère de communication s'achève en un mystère de communion. L'Église de la terre s'incorpore à l'Église du ciel » (H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, p. 117-118). On trouvera le texte de toutes les anaphores anciennes dans *L'Eucharistie*, p. 33-81.

### III – THÉMATIQUE ECCLÉSIALE

Ce parcours catéchétique, liturgique et patristique nous fournit les pièces du puzzle qu'il faut essayer d'assembler et d'organiser, en respectant la fluidité des aspects et l'interférence des thèmes, les affirmations qui s'expriment en symboles, en images, où les textes bibliques s'appellent, où les personnalisations comme la femme = Église expriment à la fois la mère, l'épouse et la vierge.

Trois thèmes majeurs se dégagent ici :

- Adam et Ève, figures du Christ et de l'Église,
- L'Église, épouse, mère, vierge,
- L'Église, corps du Christ.

#### A – ADAM ET ÈVE, FIGURES DU CHRIST ET DE L'ÉGLISE

L'exégèse récente a mis en évidence l'importance, au temps du Christ, du thème d'Adam et d'Ève dans la littérature rabbinique et apocryphe. Ainsi l'apocryphe *Vie d'Adam et d'Ève* (cf. A. Feuillet, *Le Christ, sagesse de Dieu*) a montré l'importance d'Adam dans le Nouveau Testament et plus particulièrement chez saint Paul. La lettre aux Éphésiens voit dans le premier couple, comme en tout mariage, le symbole annonciateur des épousailles du Christ et de l'Église (*Eph.* 5, 32).

Il faut noter l'interprétation positive, sans arrière-pensée, de la conception d'Ève, figure de l'Église. Il est bon de le souligner parce qu'ailleurs (2 Co 11, 2-

3), le paradigme d'Ève est négatif, comme souvent chez les Pères, principalement dans le parallèle Ève/Marie (Gen 2, 24 ; Eph 5, 32).

La première mention du parallèle paulinien se trouve dans l'*Homélie* du II<sup>e</sup> siècle, (appelée *II Clément*) : « L'Écriture dit : Dieu fit l'homme mâle et femelle, le mâle, c'est le Christ, la femelle, c'est l'Église » (14, 2).

Le même parallèle se lit chez les Grecs et les Latins : Hilaire (*Mystères*), Ambroise (sur *Luc* 2, 85-88). Augustin lui-même (*Contre Faustus*, 12, 8). La justification repose tantôt sur le fait que la femme est tirée de l'homme, tantôt sur sa définition de « mère des vivants » (*Gn* 2, 22-23).

*Genèse 2, 24 = Philippiens 2, 6 : Origène (sur Matthieu, XIV)*

Entre la figure et la réalisation, Origène intercale la chute, qui provoque la « descente » du Christ. Il s'appuie principalement sur *Phil.* 2, 6 : « Lui qui était de condition divine... s'est anéanti, prenant la condition d'esclave et se faisant semblable aux hommes. »

« Et celui qui l'a créé dès le commencement, dont il porte l'image, l'a fait mâle, "lui qui était dans la condition de Dieu" et femelle, c'est-à-dire l'Église, leur donnant à tous deux d'être un par l'image.

Et le Seigneur, qui est le mâle, à cause de l'Église, a laissé son Père, qu'il contemplait quand il était aussi dans la forme de Dieu, il a laissé aussi sa mère, étant fils de la Jérusalem d'En haut, et il s'est uni à son épouse qui était tombée, "et les deux sont devenus une seule chair". Pour elle, il s'est fait chair, quand en effet, "Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous". Et maintenant, ils ne sont plus deux mais une seule chair, quand il dit : "Vous êtes le corps du Christ et ses membres, chacun personnellement" (1 Co 12, 27).

Le Christ n'a donc pas d'autre corps que l'Église, corps et membres, chacun personnellement. Dieu les unit non en deux mais en une seule chair, interdisant à l'homme de séparer l'Église de Dieu » (*In Mattheum* XIV, 17).

Ce texte illustre le procédé de l'enfilade, un texte, une image appelant l'autre, avec superposition des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ici les épousailles sont produites du péché et de la pitié du Seigneur, venu au secours des hommes déchus. Le thème de la passion n'y paraît pas explicitement.

*Genèse 2, 21 : le sommeil ou l'extase d'Adam, l'extase de la croix : Méthode d'Olympe*

Plus complexe est un texte de Méthode d'Olympe († 311). Dans le *Banquet*, il veut exalter avant tout la virginité, mais l'exemple de l'Église permet d'en voir la fécondité. Il utilise les mêmes citations qu'Origène, mais dans l'optique de Théophile et d'Irénée. Au lieu de superposer les deux économies, il en montre l'enracinement historique, la progression, l'homme, à l'origine indéterminé, qui devient corruptible et mortel. Adam prépare le Christ.

Aussi, l'apôtre a fait ricocher tout droit jusqu'au Christ ce qui était dit d'Adam (3,8). Comme chez Irénée, il n'y a pas ici dramatisation de la chute. Le Christ vient remodeler une pâte encore humide, dans le nouvel Adam, qui appelle tous les hommes à la vie (1 Co 15, 22). Méthode explique comment :

Ainsi n'y aurait-il pas la moindre disconvenance à dire que l'Église est née de sa chair et de ses os : n'est-ce pas pour l'amour d'elle qu'il a quitté son Père des cieux, est descendu ici-bas pour être soudé à son épouse, s'endormir dans cette « extase » que fut sa Passion, en mourant volontairement pour elle « afin que se dressât devant lui l'Église glorieuse et immaculée, lavée au bain purificateur » pour recevoir la bienheureuse semence spirituelle qu'il sème lui-même comme un écho

secret et fait pousser aux profondeurs de l'esprit ; et l'Église, comme une épouse, la reçoit en son sein et en forme le fruit dont elle sera mère et nourrice : la Vertu.

Par là s'accomplit dûment aussi le « Croissez et multipliez » : car l'Église grandit chaque jour en ampleur, en beauté, en nombre, grâce aux embrassements et aux étreintes du Verbe qui descend sur nous aujourd'hui encore et renouvelle son « extase » dans la commémoration que fait l'Église de sa Passion : l'Église ne pourrait, autrement, recevoir le germe, ni assurer par le « bain de régénération » la nouvelle naissance des croyants, si pour eux aussi le Christ « se vidant de soi-même », pour se rendre saisissable comme j'ai dit, dans la récapitulation de sa Passion, ne mourait à nouveau, descendu des cieux pour étreindre l'Église, son épouse, offrant son côté pour qu'il en soit tiré un pouvoir capable de faire croître tous ceux qui ont en lui fondement, ceux qui grâce au baptême, ont pris naissance par prélèvement de ses os et de sa chair, c'est-à-dire de sa sainteté et de sa gloire.

Souvent, en effet, les Écritures appellent précisément ainsi « Église » le rassemblement et la masse globale des fidèles, alors que ce sont seulement les plus parfaits qui sont progressivement amenés à devenir la personne et le corps unique de l'Église.

Texte très dense, apparemment proche de celui d'Origène (même utilisation de la kénose, Phil. 2, 6), mais d'inspiration et de ton très différents.

1. L'éloge de la virginité n'empêche pas Méthode de présenter Adam comme donneur de vie : son sommeil, que la traduction la Septante, appelle « extase », comme pour souligner sa signification prophétique. La naissance, la féminité, la maternité, apparaissent comme des valeurs positives. Le parallèle des deux Adam met en lumière non le contraste mais la préparation, le commencement de l'économie.

2. De l'extase de la passion, Méthode ne retient que la parturition : elle donne naissance à la nouvelle Ève, l'Église. Qu'est la souffrance devant la vie donnée ? Scellée et achevée par la résurrection du Vivant... Hymne à la vie, hymne à la joie !

3. De part et d'autre (cas des deux Adam), un événement unique, une fois pour toutes et pour tous (*ephapax* : Rm 5, 10 ; He 7, 27) accomplit l'économie et la récapitulation de toutes choses. A l'Église, au rythme du temps, de la concrétiser, de l'actualiser « par le mémorial de la passion », une seule fois dans le baptême de régénération, qui donne la vie, régulièrement renouvelable dans l'eucharistie, qui prolonge l'œuvre de parturition spirituelle : elle nourrit, entretient, fait grandir jusqu'à la perfection « le corps unique de l'Église ».

4. Comme Irénée et la *Tradition apostolique*, Méthode souligne l'action de l'Esprit, appelé « côté », l'agent de l'étreinte, et de la fécondité, dans la diversité de ses membres.

*Genèse 2, 23 ; Phil 3, 21 ; Ez 37, 4-11 : Hilaire de Poitiers*

Le *Traité des mystères* est une récapitulation de toute l'histoire biblique, à commencer par le récit liminaire d'Adam et d'Ève, pour y lire le mystère du Christ, qui construit son corps, l'Église. Cette lecture typologique ne minimise pas le tissu historique, qui porte les personnages et les événements mais qui sont mus par une dynamique, qui les mène vers leur achèvement. Hilaire s'étend longuement sur Adam et Ève. « L'os de mes os et la chair de ma chair » préfigure ce que le Christ vient accomplir dans l'Église.

Puisque le Verbe, en effet, s'est fait chair et que l'Église est membre du Christ, elle qui, du flanc de celui-ci, a été engendrée par l'eau et vivifiée par le sang, puisque par ailleurs la chair dans laquelle est né le Verbe subsistant avant tous les siècles, en

tant que Fils de Dieu, subsiste parmi nous sacramentellement (*per sacramentum maneat*), il nous a enseigné clairement qu'Adam et Ève étaient le type de sa personne et de son Église, car il nous fait connaître par la communion de sa chair que cette Église a été sanctifiée après le sommeil de sa mort (I, 4).

Ainsi donc, après le sommeil de sa Passion, l'Adam céleste, au réveil de sa Résurrection, reconnaît dans l'Église son os, sa chair non plus créés du limon et prenant vie sous le souffle, mais croissant sur l'os et, de corps faite corps, atteignant sa perfection sous la venue de l'Esprit » (I, 5) (PDF 28-29, p. 29).

L'histoire d'Adam et d'Ève est une figure prophétique qui contient nucléairement déjà le dessein du salut, des origines à son accomplissement : Dieu choisit dans le Christ – Ève – l'humanité, pour la mener à la résurrection de toute chair.

Ce dessein éternel en Dieu devient manifeste dans l'incarnation du Fils de Dieu, entrée dans le tissu de l'histoire, qui éclaire toute la ligne du temps en amont et en aval : « Dès les commencements s'accomplit en Adam et Ève ce qui a été préparé par le Christ et l'Église pour la consommation des temps. » Hilaire rejoint ici Tertullien.

Dans la typologie d'Adam et d'Ève se réfractent les épousailles du Christ et de l'Église qu'il assume, « os de ses os, chair de sa chair », à la fois épouse et engendrée du côté ouvert (II, 9), remodelée dans la Passion (présentée non comme une « extase » (Méthode d'O.), mais comme un « sommeil », qui prépare le réveil de la résurrection).

L'inclusion de l'humanité dans la chair du Christ en fait désormais un principe de sanctification « sacramentelle » pour l'Église, dans le baptême et l'eucharistie. La chair du nouvel Adam délivre Ève (le premier Adam semble oublié) du péché, la réconcilie, la renouvelle, la divinise, en fait un corps parfait, qui accueille l'Esprit, principe de sainteté, de résurrection et d'incorruptibilité.

## Conclusion

« Os de mes os, chair de ma chair », moins souvent « mère des vivants », exprime pour Méthode et pour Hilaire surtout l'annonce prophétique que le Christ communique à l'Église, en échange de sa chair, la communion à sa nature divine. Ève, figure de l'Église, met avant tout en évidence participation et fécondité. L'Ève tentatrice ou pécheresse n'apparaît que subsidiairement.

Si le point d'ancrage demeure l'Incarnation, la passion du Calvaire est évoquée par l'« extase » d'Adam, rapprochée de l'extase de la Croix. Du côté ouvert naît la nouvelle Ève. Ce qui fournit l'occasion de célébrer les noces sanglantes de la croix, en plaçant l'accent sur la nouvelle génération de l'Église, avec une triple dimension, sacramentaire (baptême, eucharistie), pneumatique (l'action de l'Esprit), et eschatologique, surtout accusée chez Hilaire. De toute manière, du thème d'Ève, on glisse vers le thème de l'Église-mère.

## B – L'ÉGLISE ÉPOUSE, MÈRE, VIERGE

La thématique de la femme, appliquée à l'Église, s'enracine profondément dans la Bible. Ce qui permet d'évoquer non seulement l'épouse, la mère, la vierge, mais la femme prophétesse, inspiratrice, pécheresse, idéale. En dehors d'Ève, Hilaire évoque la mère de Seth (I, 11), la femme de Noé (I, 12), Sarra (I, 18), Rébecca (I, 19), la femme d'Osée (II, 1), Rahab (II, 8). Que de visages prend Ève ! Au point qu'on a pu parler de misogynie des Pères ! L'exaltation de Marie se fait souvent au détriment de toutes les autres, pour leur purification.

Le thème de la femme, et son interprétation spirituelle, repose avant tout sur le symbolisme nuptial de l'alliance. Les prophètes (Osée, Jérémie, Isaïe, Ezéchiel), l'ont longuement développé, prolongé par le Cantique des cantiques. L'Évangile s'y réfère, en particulier dans les paraboles. Saint Paul le développe, l'Apocalypse enfin, met en scène « la femme qui doit enfanter » (*Ap.* 12).

### 1. L'Église Épouse

Les Pères conçoivent l'union hypostatique comme une union nuptiale. L'incarnation unit Dieu et l'homme de manière irrévocable. Là est nouée l'alliance promise. « L'Homme-Dieu, par son entrée en humanité, la prend en lui, se l'unit, se l'approprie, la féconde, le Fils de Dieu, animant dans sa personne membre qui, en union réelle avec tous les autres membres, s'approprie par la force d'attraction infinie de sa personne divine toute la race qui ne forme qu'un tout, par son principe d'unité naturelle » (Scheeben, *Mystères du Christianisme* § 77).

Le Verbe et l'humanité deviennent « une seule chair ». Ce qui explique à la fois le thème nuptial dans la liturgie de la Nativité et de l'Épiphanie, et la prédication des Pères qui célèbrent ces épousailles. Voici quelques textes :

« Et la chambre nuptiale de cet époux fut le sein de Marie, puisque dans ce sein virginal, tous deux, l'époux et l'épouse, se sont unis : le Verbe époux et la chair épouse. Car il est écrit, ils seront deux en une seule chair » (Augustin, *1 Jean* tr. 1, 2 PDF p. 29 ; *ibid.* 2, 2, p. 49 ; *Serm.* 12 pour Noël). L'Église d'Orient ne parle pas autrement.

« Lorsque le Verbe de Dieu s'est incarné, c'est dans la même nature qu'il a épousé l'Église et qu'il a participé de la même manière au sang et à la chair, quand il nous a ressemblés en tout excepté le péché » (Sévère de Gab., *Hom.* 104. Cf. aussi Césaire d'Arles, *Hom.* 183, 2 ; Thème repris par saint Bernard).

Épousailles nouées dans l'Incarnation, consommées, comme nous l'avons déjà vu, à propos de la nouvelle Ève, dans les noces sanglantes de la croix, entre le Christ et l'Église. On trouvera le thème dans *Monts Sinaï et Sion*, 9 (cf. *Thèmes et figures bibliques*, PDF 28/29, p. 98-99) Éphrem (*Hymnes à la Vierge*, XI, 12). Citons une homélie d'un disciple d'Augustin, *Quodvultdeus* (*Aux catéchumènes* I), où il développe la passion et la résurrection :

« Exulte, exulte, épouse Église, si ces choses ne s'étaient pas passées dans le Christ, tu n'existerais pas. Vendu, il t'a rachetée, mis à mort, il t'a aimée. Il t'a tant aimée qu'il a voulu mourir pour toi. Ô grand mystère que ces noces, ô grand mystère de l'époux et de l'épouse ! Les paroles d'homme ne peuvent l'exprimer. De l'époux naît l'épouse, et pour la faire naître, il s'est uni à elle, et les épousailles se célèbrent quand meurt l'époux. Il lui est uni au moment de mourir... » (P. L. 40, 645).

Ces épousailles, dramatiquement conclues dans la passion du Christ, se réalisent pour l'Église et chacun de ses membres dans les sacrements de la régénération et de l'eucharistie. Origène considère le baptême comme un bain nuptial. En Égypte, l'épousée descendait avec sa mère dans le Nil pour le bain préparatoire aux noces. « C'est dans le bain de l'eau que l'Église s'unit au Christ » (*Gen.* hom. 10, 5). Dans le baptême, le chrétien choisit le Christ comme unique amant (cf. *Exode* hom 8, 4-5). Et Origène cite 2 Co 11, 2.

L'Église-épouse célèbre dans l'eucharistie sa plus haute union avec le Christ, qui prépare l'union mystique. De la sobre ivresse à l'extase ! Ce thème, amorcé par Cyprien (*Lettre* 63), est largement exploité par Grégoire de Nysse (*Hom. Ascension*



dans «le Christ pascal», PDF 55, p. 103 ; *Hom. sur Cant. X*, PDF 49-50, p. 217-218 ; cf. aussi art. « ivresse » et « Eucharistie et expérience mystique » dans *Dictionnaire de spiritualité* IV, 1593-1620 ; VII, 2312-2322).

Anselme Stolz fait remarquer l'autre forme d'union qui s'exprime dans la vie théologique et dans la vie fraternelle, en vivant l'amour des autres. (cf. *Théologie de la mystique*, ch. « Dans le Christ »).

## 2. L'Ecclesia mater, l'Église-mère

Ce thème est sans doute le plus fréquent, le mieux enraciné dans la plus haute antiquité et sur lequel nous sommes le mieux renseignés par diverses monographies (J.-C. Plumpe *Mater Ecclesia*, Washington, 1943, en anglais ; C. Delehaye « *Ecclesia mater* » chez les Pères des trois premiers siècles, Paris, 1964). Il naît naturellement de celui d'Ève, comme nous l'avons vu, « mère des vivants ».

Le thème de la mère et de la fécondité fait d'abord partie du fonds commun de toutes les religions (cf. M. Éliade *Traité d'histoire des religions* p. 210-231). La « mère universelle », Déméter, la « grande mère des Phrygiens », Cybèle, Isis. Là le syncrétisme gnostique puisera son inspiration, sur laquelle ironise Irénée (*Adv. Haer.* I, 29 ; II, 18, 4 ; IV, 1, 1).

Épouse de Yahvé, Jérusalem ou Sion va enfanter « le nouveau peuple pour une joie sans égale » (*Is.* 66, 6-11 ; *Ps.* 86 ; etc.). Le judaïsme applique la maternité à Jérusalem à Israël. Ce qui se retrouve en Mt 23, 37 ; puis chez Paul, Gal 4, 21-31, allusion à Is 54, 1.

### a) Inventaire des textes

#### – Première littérature chrétienne :

Hermas, *Pasteur*, Vision III, 9, 1-2 ; *Sim.* IX, 18, 3. Encore implicite.

#### – Afrique du III<sup>e</sup> siècle :

Le thème de l'Église-mère y apparaît comme une évidence, aussi bien chez Tertullien que chez Cyprien. La médiation maternelle de l'Église est nécessaire pour la filiation divine et la fraternité chrétienne. Tertullien *Aux martyrs* 1 ; *Prière* 2 : « La mère-Église n'est pas oubliée » *Baptême*, 20. Cyprien, *Unité de l'Église*, 6 : « Nul ne peut avoir Dieu pour Père s'il n'a l'Église pour mère » ; *Oraison dominicale*, 5 ; *Lettres* 13, 2 ; 43, 5 ; 47, 14 ; 59, 13 ; 73 ; 74.

#### – Alexandrie : Clément et Origène (III<sup>e</sup> s.).

Clément, dans *Le Pédagogue*, développe l'esprit filial qui provoque le thème de l'Église-mère :

« Il y a aussi une seule vierge devenue mère, et j'aime l'appeler l'Église. Cette mère seule n'eut pas de lait, parce que, seule, elle ne devint pas femme ; elle est en même temps vierge et mère, intacte en tant que vierge, pleine d'amour en tant que mère ; elle attire à elle ses petits enfants et les allaite d'un lait sacré, le Logos, qui s'est fait petit enfant. Elle n'a pas eu de lait parce que le lait, c'était ce beau petit enfant, bien approprié, le corps du Christ : ainsi nourrissait-elle du Logos ce « jeune peuple » que lui-même, le Seigneur, a mis au monde dans les douleurs de la chair et qu'il a lui-même emmaillotté de sang précieux » (I, 42 ; cf. aussi I, 20-27 PDF 44/45, p. 61-62 et 43-51).

Origène développe surtout l'enfantement des fils de la gentilité (*Gen. hom.* 6, 4) et la mère « la Jérusalem céleste » (*Lev. hom.* 11, 3 ; 12, 4, 5) :

« Selon l'esprit, le père, pour toi, c'est Dieu ; et la mère, la Jérusalem céleste ».

– *L'Église du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> s.*

Même développement chez Grecs et Latins. Jean Chrysostome, *Eutrope*, hom. 2, 9. Ambroise, *sur Luc VIII*, 73. Augustin, *Serm.* 228, 2 ; *in Psalm.* 44, 3 ; 88, 14 etc. (cf. U. v. Balthasar, *Le visage de l'Église* « textes d'Augustin », coll. Unam sanctam).

*b) Enseignement patristique*

L'Église-mère, évoquée aussi bien par la liturgie, l'iconographie, l'architecture, que par l'enseignement pastoral, veut mettre en évidence la mission d'engendrement et de fécondité spirituelle sous l'action de l'Esprit (qui, en hébreu et en syriaque est du féminin). L'Église n'est pas une simple personnification, elle est la globalité de tous les baptisés, qui constituent le peuple royal, sacerdotal et prophétique. C'est le « nous » des chrétiens qui dit « notre Père ». Tous et toutes sont d'abord enfants, engendrés ; tous deviennent partie active et responsable de l'Église maternelle.

Les étapes de la construction de l'Église, les formes de la participation peuvent se différencier (divers charismes, à l'intérieur d'un même corps), elles tendent toutes vers le même but. Cette coopération s'exerce par trois formes principales :

– Une forme *évangélisatrice*, qui porte le message et le partage avec les autres. L'extraordinaire explosion missionnaire des premiers siècles est le fait du peuple chrétien, rarement de professionnels : voyageurs, artisans, militaires, maîtres ou esclaves, personnes déplacées, chrétiens en prison, qui convertissent les geôliers. Justin, Clément d'Alexandrie, Origène lui-même (à Alexandrie), sont des laïcs qui évangélisent.

– Une forme *sacramentaire*. C'est l'Église qui baptise, affirmation bien mise au point par Augustin, surtout contre les assertions des donatistes et une certaine étroitesse de Cyprien. Ce qui veut dire également que toute l'Église baptise et accueille, même si le ministère est d'ordinaire rempli par l'évêque, le prêtre ou le diacre. Tous d'ailleurs peuvent baptiser légitimement en cas de besoin. Les Grecs ne disent pas « Je te baptise », mais « Est baptisé ». Même dans l'eucharistie, le célébrant dit : *Nous*. Il exhorte les participants à s'associer. Tous concluent : « *Amen !* » pour souder la communauté, dit Justin. L'eucharistie est le mystère de l'Église et de chacun de ses membres, a dit Augustin.

– Une forme *sanctificatrice*. La grâce baptismale veut développer chacun des membres jusqu'à la perfection. Méthode, Maxime, l'ont généreusement développé. L'Église se construit par la prière, l'ascèse, la concorde, la fraternité, la souffrance, jusqu'à la sainteté. La maternité spirituelle n'est pas le fait d'une élite mais de tous. Les Pères soulignent le rôle actif de la vie monastique comme des foyers : tous et toutes deviennent par là « pères et mères », comme l'avait déjà affirmé Augustin (*Sur Jean*, 51, 12, 13).

Les Pères exposent également, avec des insistances différentes, que l'Église actuelle est *eschatologique*.

– *La construction des pierres vivantes*. L'« *Ecclesia terrestris* ». Les pasteurs sont tout naturellement portés à mettre en évidence le caractère actuel et dynamique, mobilisateur, de toute la communauté, pour participer à la réalisation du salut (Irénée, Cyprien, Ambroise, Augustin). D'autres mettront davantage l'accent sur

l'Église *caelestis* (Origène, Tertullien, Grégoire de Nysse). Méthode développe les deux thèmes, à partir de textes bibliques différents : les deux Ève pour le présent, l'Épouse de l'Agneau, dans l'Apocalypse, pour la Jérusalem future. L'Église eschatologique est surtout présentée sous l'image de la fiancée ou de la vierge.

### 3. L'Église fiancée ou vierge

L'Église-vierge ne s'oppose pas mais s'additionne à l'Église-épouse et à l'Église-mère. Cette virginité est d'abord théologique, gardienne de la foi accordée. Elle concerne donc l'Église tout entière quel que soit l'état de vie. La liturgie romaine applique le terme de vierge aux saintes femmes qu'elle vénère. Les Pères parlent volontiers de virginité pour caractériser l'orthodoxie, face à l'hérésie.

L'Église-vierge a ensuite une connotation mariale et se meut dans le sillage de Marie, à la fois vierge et mère. D'où l'osmose entre les deux thèmes Ève-Marie (Justin Irénée, etc.) et Ève-Église (*cf.* ci-dessus). Grégoire de Nysse en cherche l'enracinement en Dieu, à la fois vierge et fécond (*cf.* *Virginité* II, 1).

Le charisme de la virginité dans l'Église, développé dès les origines, et qui provoque de multiples traités (Pseudo-Clément, Tertullien, Cyprien, Méthode, Ambroise, Pélage, Grégoire de Nysse) met l'accent sur la virginité comme anticipation de la vie future, sans omettre qu'elle est en même temps une maternité spirituelle qui construit l'Église.

*Bibliographie* : Ch. Munier, *Le mariage chrétien et la virginité*, Cours par correspondance, 2<sup>e</sup> degré. *Mariage et virginité*, PDF 39 (*Lettres aux vierges, Vie de Macrine*, Grégoire de Nysse, *L'instruction de la vierge d'Ambroise*).

*N. B.* Il faudrait analyser d'autres thèmes bibliques comme peuple de Dieu, maison, temple, Jérusalem, plantation, vigne. *Cf.* art. « Église », *Dict. Spir.* IV, 38-392. Une autre piste de recherche serait de suivre le commentaire de textes caractéristiques, comme Eph. 5, 32 ; Jean 15, 1 ; Ap. 12, 1. Le travail ne manque pas.

## C – L'ÉGLISE CORPS DU CHRIST

Thème essentiellement propre à saint Paul, avec les deux composantes symétriques : Christ-Tête, et chrétiens-corps. L. Cerfaux (*L'Église suivant s. Paul*) a cherché les racines chrétiennes dans l'eucharistie, corps du Christ (1 Co 10, 17 ; *cf.* 12, 27) et le substrat culturel dans la fable d'Ésope, sur les membres solidaires du même corps. D'autres ont fait le rapprochement entre le corps et Ève, corps d'Adam : l'humanité faisant corps avec le nouvel Adam.

L'Apôtre développe, sous une forme personnelle, ce que les synoptiques avaient exprimé par le royaume des cieux ou de Dieu, Jean par l'allégorie de la vigne : cep et sarments (Jn 15, 1-17). En réalité nous trouvons chez Paul, dans l'image du corps, trois thèmes convergents :

- Le Christ en nous, nous dans le Christ (Rm 3, 24 ; 6, 11, 23 ; 8, 10 etc.).
- Le Corps du Christ, plus précisément le pain fait corps, avec les conclusions de pureté (1 Co. 6, 15-18), d'unité (1 Co. 12, 12-15), de charité (1 Co 12, 22-26).
- Les termes composés avec le préfixe *sun* (avec), qui expriment l'agrégation, l'incorporation, l'assimilation, l'identification mystique : formés avec le Christ (Rm. 8, 29 ; Ph. 3, 21), vivre avec (Ph 1, 20-21), crucifiés, ensevelis, ressuscités avec (Rm. 6, 4 ; Col. 2, 12), héritiers avec (Eph 3, 6), partageant avec, devenus une même plante avec (Rm 6, 5).

Ce dossier est utilisé de manière endémique au cours des cinq siècles chrétiens, il n'est pas oublié au Moyen-Âge par les scolastiques, repris en particulier par l'École Française et par les Réformateurs (Luther, Calvin). Voir E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ, Études de théologie historique*, 2 vol. Paris, 1936, réédité, encore disponible au « Museum Lessianum », Namur (fondamental).

C'est dans le dossier paulinien surtout que vont puiser, à des titres divers, dans le contexte de leurs préoccupations théologiques ou pastorales principalement, Irénée, Jean Chrysostome, Augustin, surtout.

### 1. Les témoins principaux

Nous allons nous en tenir aux témoins les plus caractéristiques de la doctrine du corps du Christ, en commençant par analyser leur angle visuel personnel, puis nous dégagerons les grandes lignes d'une théologie du corps mystique, qui en découlent.

#### a) Irénée de Lyon

Avant Irénée, le titre de corps n'est guère utilisé pour l'Église. Mersch a peut-être incomplètement utilisé les Odes de Salomon. L'évêque de Lyon, dans la *récapitulation* (terme emprunté à saint Paul) développe le thème du Christ, Tête de l'Église, conçue comme un corps. L'image avait un double avantage pour Irénée : elle mettait en valeur le corps, qui, du Christ aux chrétiens, est signe de la soudure entre lui et les hommes, mais en même temps évoquait le rôle du corps comme véhicule de la grâce, temple de l'Esprit, appelé à la transfiguration et à l'incorruptibilité, dans la vision de Dieu. Le Christ-Tête récapitulant la longue histoire des hommes, avait l'avantage de mettre en évidence l'unité, qui était la préoccupation fondamentale de l'évêque de Lyon, face au dualisme gnostique : unité du Christ avec son Père, unité et solidarité de son humanité avec celle de tous les hommes, et unité entre les fidèles. Un baptême, une même foi commune, une unique oblation. Textes essentiels : *Adv. Haer.* I, 10, 1. 3 ; III, 16, 6 ; IV, 18, 2 ; 21, 10-23, 3 ; IV, 17 ; V, 1, 1-3. Au III<sup>e</sup> siècle, Alexandrie, à cause de sa problématique, pousse peu son investigation vers l'Église terrestre, mais davantage vers la Jérusalem future. La théologie d'Athanase et d'Hilaire, axée sur la divinité du Christ, développe avant tout la divinisation. Il faut noter cependant l'insistance de l'évêque de Poitiers sur l'eucharistie, sacrement de l'incorporation au Christ, *Trinité*, VIII, 13-15. PDF 20, p. 130-132.

#### b) Jean Chrysostome

Ce disciple inconditionnel de saint Paul a longuement commenté et assimilé l'enseignement de l'Apôtre sur l'Église, corps du Christ. (*Rom.* hom 21, 1 ; 1 *Co.* hom 24, 1 ; 30, 1 ; 41, 5 ; *Eph.* hom 10, 1 ; 11, 4. Cf. *Jean Chrysostome commente saint Paul*, PDF 35/36). Le baptême incorpore au corps du Christ (*Rm. hom.* 10, 4, 5 ; 11, 1 ; 1 *Co.* hom 30, 1). L'eucharistie est le sacrement du corps du Christ, qui le rend présent et qui le rassemble. On trouvera des textes dans *L'Eucharistie*, « Ichtye » p. 103-132. L'Esprit fait l'unité dans le corps ecclésial. *Rm. hom.* 15, 3 ; 1 *Co.* hom 30, 2. Le grand souci de Jean est d'ordre pastoral. Le Christ s'est fait pauvre pour que tu le découvres dans le pauvre, il vient à toi en haillons. C'est le Christ qui mendie à ta porte. L'autel eucharistique se dresse à tous les carrefours. *Mt.* hom. 88, *Rm.* hom. 15, 6 ; 1 *Co.* hom. 27, 3 ; *Rm.* hom. 4-5.

c) *Augustin d'Hippone*

Il nous fournit l'enseignement le plus complet sur l'Église, corps du Christ. Trois facteurs sont déterminants dans l'enseignement de l'évêque :

– Le donatisme, qui met Augustin (comme Cyprien) face au scandale de la division.

– Le pélagianisme, qui l'oblige à mettre en relief la solidarité : « Omnis homo Adam, omnis homo Christus » (*In Ps.* 70/2, 1) : Tout homme est Adam, tout homme est Christ.

– L'action pastorale et l'approfondissement spirituel (prédication surtout).

La théologie augustinienne repose sur deux principes fondamentaux :

\* un principe *christologique*, celui du Christ total, qui est le chef du corps, présent et agissant dans son corps. Le Christ et l'Église ne forment qu'une seule personne (*Sur Jean*, 2, 8 ; *Sur Ps.* 55, 3). « Ainsi les deux seront-ils une seule voix » (*Sur Ps.* 101/1, 3).

\* un principe *pneumatique*, ou pneumatologique. L'Esprit Saint est l'âme du corps mystique (*Serm.* 267, 4), c'est lui qui, du baptême à la perfection, agit et transforme tout le corps ecclésial. Il reste que, jusqu'à la consommation, l'ivraie demeure mêlée au bon grain. Thème des deux cités, amorcé dans la prédication, orchestré dans la *Cité de Dieu*.

Les applications du mystère du Christ total sont diverses. Il suffira d'en citer les plus importantes. Le Christ, tête et corps, est d'abord le principe exégétique et la clé de toutes les Écritures. « C'est une absolue nécessité, pour comprendre l'Écriture, de penser au Christ total et complet, tête et membres » (*Sur Ps.* 37, 6). Principe puisé chez Tychonius, qui permet de lire les psaumes « à deux voix ». (Voir notre *Saint Augustin prie les psaumes*, p. 13 : références, édition DDB).

Le baptême incorpore au Sauveur, mais il n'est qu'un commencement, il ente le sarment sur le cep, qui lui fournit vie, force et croissance. C'est l'eucharistie qui nourrit la vie de la foi. « C'est votre mystère qui est placé sur l'autel, c'est votre mystère que vous recevez, à qui vous dites : Amen. Soyez donc membres du corps du Christ pour que soit vrai votre amen » (*Serm.* 272 ; Textes dans *L'Eucharistie*, coll. « Ichty »).

Solidarité entre la Tête et les membres, solidarité qui joue dans la prière. « C'est le Christ qui prie en toi » (*Sur Ps.* 85) ; « En chacun de vous prie et chante cet homme unique, répandu sur toute la terre » (*Sur Ps.* 122, 2).

Solidarité qui s'exprime dans la souffrance et en particulier dans le martyre de ceux qui imitent la passion du Christ (*Sur Ps.* 61, 1, 4 ; *Serm.* 329 ; cf. *L'Eucharistie*, p. 241-243). Les fruits en sont l'unité, la charité, la sainteté. Voir les sermons aux néophytes (*L'Eucharistie* p. 235-255) ; E. Mersch *Le corps mystique* II, p. 106-135.

## 2. La théologie du corps mystique

La doctrine du corps du Christ repose, chez les Pères, sur l'encastrement du corps historique, du corps eucharistique, du corps mystique. Trois composantes qu'il importe d'avoir sans cesse prêtes à l'esprit et qui interfèrent.

Le corps historique du Verbe de Dieu affirme d'abord le réalisme de sa nature humaine, complète et parfaite, qu'il partage avec l'humanité entière. « Il a pris corps de chacun de nous », dit Hilaire (*In Mt.* 19, 5). « Toute l'humanité lui sert en quelque sorte de corps », dit H. de Lubac, *Catholicisme* p. 14.

La comparaison Tête-corps n'est exacte que si, de part et d'autre, il s'agit d'une même humanité ; peu importe que l'accent soit porté sur le nœud de la naissance (Orient, cf. G. de Nysse, *Catéchèse* 10) ou sur le dénouement de la croix (Occident, Cyprien, « nos omnes portabat » *Lettre* 63, 13 ; cf. Hilaire, sur *Ps.* 125, 6).

Le nexus de l'Incarnation n'est pas accidentel mais existentiel, définitif et irrévocable. Le Christ se distingue des autres hommes non par sa structure mais par son origine virginale et pneumatique, qui met en évidence l'intervention de l'Esprit dans la maternité de Marie. Le réalisme de l'incarnation va jusqu'à assumer « un corps de péché », donc se solidariser non avec la responsabilité mais avec la situation historique pécheresse. Ce qui éclaire le drame de la passion, le mystère de la croix, mais aussi la victoire sur la mort et la résurrection corporelle du Christ, cœur de la foi chrétienne.

Victorieux, le Christ demeure solidaire de l'humanité assumée et sauvée, désormais vivifiée par l'Esprit. Il le signifie sacramentellement par l'eucharistie, où il fait participer l'Église, par son corps et son sang, à sa glorification. L'eucharistie est le signe et le ferment du Christ désormais « dilaté » aux dimensions du monde et de l'histoire. Par l'eucharistie, « tous les communiant sont rassemblés dans l'unité et remplis de l'Esprit Saint » (*Trad. Apost.*). « Nous sommes membres de ce corps unique » (Cyrille d'Alexandrie).

L'eucharistie exprime le mystère du salut à l'œuvre, flux et reflux de la grâce baptismale, à savoir :

\* Filiation (Paul dit adoption), assimilation à l'unique Fils, qui permet de dire « Abba », « filii in Filio » écrit E. Mersch, qui fournit le dossier patristique, *Théologie du Corps mystique* t. 2, 1946, p. 29-46).

\* Identification au Christ, (Christ en nous, nous en Christ : « Pourquoi me persécutes-tu ? ») Même persécution (martyre), même drame du péché (commis ou assumé), même rupture finale (mort).

\* Même engendrement de l'Église par l'œuvre de ses membres, par l'amour crucifié et partagé (mariage, enseignement, vie consacrée), dans la diversité des membres qui coopèrent.

\* Tension eschatologique du corps tout entier et de l'histoire vers l'achèvement : les membres veulent rejoindre la Tête en gloire, dans la communion du Christ total au mystère de Dieu : « Et erit unus Christus, amans seipsum » (Augustin, *Sur Lettre de Jean*, 10, 3). Sur tous ces thèmes : filiation, adoption, Tête, membres, incorporation, unité, charité, voir tables E. Mersch, *Corps Mystique, Études historiques*, t. 2. Voir, du même : *La théologie du Corps Mystique*, 2 vol. et *Morale et Corps Mystique*, 2 vol.

## DEVOIRS ÉCRITS

A. Le Pasteur *d'Herma*.

- a) Lisez le texte des *Visions et des Similitudes*, en relevant au fur et à mesure les images ou symboles qui expriment l'Église.
- b) Que veulent exprimer les diverses personnalisations ?
- c) Esquissez la doctrine de l'Église qui s'en dégage.

B. Sermon d'Augustin, Denis 6 (cf. L'unité de l'Église, PDF p. 64-67).

- a) Recherchez toutes les allusions à l'Église.
- b) Essayez de retrouver la source catéchétique (Bible, Liturgie, Symbolique).
- c) Esquissez les caractéristiques de l'Église qui s'en dégagent.

NB. Éventuellement un autre texte, au choix, avec l'accord de l'accompagnateur.

## BIBLIOGRAPHIE

Inutile de répéter ici les références aux divers Pères, selon les thèmes qui cernent le mystère de l'Église.

Nous avons commodément réuni les textes essentiels en trois volumes collectifs d'Ichtys, heureusement réédités et disponibles : *L'Initiation chrétienne*, (DDB 1980) ; *Le baptême d'après les Pères de l'Église*, rééd. Migne, 1995 ; *L'Eucharistie* (appelé précédemment *la Messe*) DDB 1981.

Sur l'Église comme corps mystique, on trouvera un dossier étendu, avec nombreuses références, dans E. Mersch, *Le Corps Mystique*, Étude de théologie historique, 2 vol. (encore disponible). Paris, 1934.

A. G. HAMMAN





## Cinquième leçon

### DE L'INITIATION CHRÉTIENNE À LA PERFECTION ÉVANGÉLIQUE

Les trois sacrements qui fondent et construisent l'Église – et chacun de ses membres –, jusqu'à l'achèvement (baptême, confirmation, eucharistie) sont appelés par la théologie grecque *mystagogie*, ce qui veut dire : ce qui mène au mystère chrétien. Les Grecs font un large usage du terme, qu'il s'agisse du verbe ou du substantif. Ils l'utilisent tantôt pour le baptême, tantôt pour l'eucharistie, le plus souvent pour les trois sacrements associés, dans l'unité d'une même célébration, qui mène le catéchumène, du baptistère à la table eucharistique, conçue comme un tout et une même action.

#### 1. La pédagogie liturgique

La route sacramentelle trace déjà tout le parcours chrétien, de la naissance nouvelle à la rencontre nuptiale : l'eucharistie, sacrement nuptial, étant le rite de l'achèvement, au double sens de terme et de perfection, anticipation de la béatitude.

Les Latins n'ont ni traduit ni utilisé le terme des Grecs. De ce fait ils ont moins développé la dynamique sacramentaire dans son unité, plus portés à distinguer les divers rites qu'à en chercher l'unité d'action.

Ces questions de vocabulaire rendront parfois difficile le dialogue entre l'Orient et l'Occident. En particulier à propos de la terminologie trinitaire, comme nous avons eu l'occasion de l'exposer, à propos des controverses anti-ariennes.

En théologie sacramentaire, nous avons un exemple similaire. Tertullien introduit en théologie le terme de *sacramentum*, qui n'existe pas en grec. En latin profane, *sacramentum* signifie le serment, le pacte, l'engagement. En particulier le serment d'allégeance qui lie la recrue à son général. Dans cette optique le baptême est un engagement du catéchumène, au service du Christ, en même temps qu'une profession de sa foi.

Les Grecs ne connaissent que le terme *mysterion* (mystère), extrêmement ample, dont la racine signifie le rite secret, qui englobe tout le donné de la foi (*Diognète*, 7, 1 ; Justin, *Grande apologie*, 29, 2), en particulier l'Incarnation. Le terme finit pas désigner de manière privilégiée les rites sacramentaires, le baptême

me et surtout l'eucharistie, souvent appelée « les saints ou les divins mystères ». Les Latins, familiers du grec, utilisent souvent indifféremment *sacramentum* et *mysterion* pour désigner les mêmes réalités. S. Léon appelle Noël, sacrement, *serm.* 25, 1. 26, 1. 27, 1. Mais Ambroise l'appelle également *mysterium* (*De fide*, 3, 14). Les deux termes, chez les Latins, sont donc proches et même synonymes.

#### a) *Mystagogie*

Le IV<sup>e</sup> siècle est l'époque de la structuration des institutions de l'Église, en particulier du catéchuménat et de la préparation immédiate, durant quarante jours, le temps du carême. Préparation qui prend fin au cours de la nuit pascale. Elle comprend trois éléments : doctrinal (catéchèse), moral (jeûne, pénitence), liturgique (exorcismes et réunions). La préparation revêt un triple aspect :

- pédagogique : figures bibliques et rites sont une leçon de choses qui permet de cerner l'événement spirituel ou l'économie sacramentaire.
- psychologique : adaptation nécessaire à un public bigarré, pour ne pas décourager les *rudés* (simples) et apaiser la faim des plus exigeants.
- théologique : exposé élémentaire mais complet des vérités de la foi et de la signification des sacrements pour la vie spirituelle. Itinéraire des commencements jusqu'aux sommets.

La liturgie sacramentaire, savamment construite, se présente comme une initiation qui conduit le néophyte jusqu'au cœur du mystère chrétien. Premier parcours d'un itinéraire qui le mène de l'exode à l'extase, selon le mot du Père de Lubac.

L'explication de cette liturgie permet aux Pères de mieux cerner et faire saisir la densité de la réalité célébrée, vécue. Simple esquisse quand il s'agit des néophytes, mais que l'approfondissement de l'Écriture et de la vie sacramentaire va permettre de découvrir dans sa richesse et dans toutes ses dimensions.

Enseignement que l'Église ancienne appelle *mystagogie*, terme qui veut dire : qui conduit au mystère dévoilé par le Christ dans l'Esprit et qui conduit au Père (Se souvenir que pour traduire le grec, il faudrait rendre la nuance par baptiser vers le nom). Il s'agit d'un branle donné au néophyte, d'un mouvement qui le conduit jusqu'au cœur de la vie trinitaire.

Même si les Pères appliquent le terme *mystagogie* tantôt au baptême, tantôt à l'eucharistie, elle comprend la globalité du mystère célébré, qui, de la nouvelle naissance mène à la communion, à la réalité ineffable du mystère. Les homélies dites *mystagogiques*, comme celles de Cyrille et de Théodore, prononcées au cours de la semaine pascale, expliquent ensemble baptême / confirmation / eucharistie, à partir des figures bibliques et des rites sacramentels.

Les figures achèvent l'initiation biblique donnée au cours du catéchuménat, qui développait la typologie de l'Ancien Testament, réalisée dans le Christ, prolongée dans les sacrements. Triptyque déjà caractéristique du quatrième évangile (cf. Oscar Cullmann, *Les Sacrements dans l'évangile johannique*, Paris 1951).

#### b) *La célébration pascale*

Dès le III<sup>e</sup> siècle, l'Église occidentale, au dire de Tertullien, privilégie la fête pascale pour l'administration du baptême. « Le jour le plus solennel pour le baptême est par excellence le jour de Pâques, alors que s'est consommée la passion du Seigneur en laquelle nous sommes baptisés » (*Baptême*, 19). Pâques, au III<sup>e</sup> siècle, est encore, du moins en Occident, l'unique fête liturgique autour de

laquelle est cyclée toute l'année, relayée par le jour dominical, ou pascal. L'Orient se plaît à associer le baptême à l'Épiphanie, jour de la consécration de l'eau et du baptême de Jésus.

Avec l'organisation du catéchuménat et de la quarantaine pascalle, le baptême est désormais lié au mystère pascal : passion, mort et résurrection. Le néophyte est plongé au cœur du mystère christique, qui donne à son initiation baptismale la plénitude de sa signification, déjà esquissée par saint Paul (Rm 6, 4 ; Ga 3, 27 ; Col 3, 10-11) qui met en relief le parallélisme. Nous trouvons ainsi un certain nombre de prières et d'hymnes où le mystère pascal et le baptême sont associés. Par exemple :

*Ô toi qui dors, éveille-toi ;  
Lève-toi d'entre les morts  
Et le Christ sera ta lumière (Eph. 5, 14)  
(Lui, le soleil de la résurrection,  
engendré avant l'étoile du matin,  
Il donne la vie de ses propres rayons)*

Clément d'A. (*Protreptique* 84, 1-2) nous a conservé cette dernière strophe.

Nul parmi les Pères ne met davantage en relief les liens entre le mystère pascal et le baptême que Cyrille de Jérusalem, dans ses *Catéchèses*, prononcées sur les lieux mêmes où se sont achevées les dernières journées de Jésus, sa mort et sa résurrection. L'évocation déchaîne les applaudissements : « Tu vois le lieu du Golgotha, tu clames ta louange. Par là témoigne de ton approbation » (*Catéchèse* 13, 23).

L'Église ancienne célèbre dans sa globalité l'initiation chrétienne, tout en rythmant les trois étapes : baptême, chrismation, eucharistie. L'Orient, à l'esprit synthétique, demeure jusqu'aujourd'hui fidèle à cette pédagogie sacramentelle, même quand il s'agit de petits enfants. L'Occident, en s'éloignant de la cohérence primitive, perd le bénéfice de la pédagogie liturgique et théologique. Le nouveau rituel du baptême des adultes le reconnaît implicitement, en retrouvant et proposant les trois articulations primitives.

Théologiquement le parcours de l'initiation avait l'avantage d'être trinitaire, en mettant en évidence la synergie divine, l'œuvre commune et unique des trois personnes, attribuée, du baptême à l'eucharistie, à l'Esprit Saint, comme l'enseignent Augustin et Grégoire de Nazianze.

L'unité de l'initiation chrétienne mettait surtout en relief que les diverses composantes concouraient à une action unique, posée une fois pour toutes dans le baptême, lié à la chrismation, vécue à nouveau, au rythme de la vie, à chaque célébration eucharistique. Baptême et eucharistie sont les deux pôles d'un même mystère, sacrement de la foi, épousailles de Dieu avec les hommes dans le Christ. Il est à remarquer que symbole de la foi baptismale et anaphore eucharistique sont construits sur le même schème de l'économie du salut : la foi confessée au baptême devient action de grâces dans la célébration eucharistique (voir la démonstration dans A. Hamman *Du Symbole de la foi à l'anaphore eucharistique*, Études Patristiques Paris, 1990, pp. 113-120).

Le lecteur moderne pourra s'étonner de voir l'Église ancienne expliquer les rites de l'initiation à ceux qui les ont déjà reçus. L'explication est simple.

La catéchèse des Pères est d'abord soucieuse d'intégrer l'eucharistie comme le baptême à l'ensemble des vérités de la foi, professée par les néophytes, de ne jamais concevoir la messe en soi mais de la considérer comme le sacrement

qui porte et signifie toute la foi, le signe par excellence de la foi pascale. Pour le néophyte, l'eucharistie consistait à participer sacramentellement à l'unique mystère du salut, enseigné tout au long du carême. Elle achevait et récapitulait toute la catéchèse, en communiant au mystère lui-même. Dans leurs sermons aux néophytes, dans les homélies sur les textes eucharistiques, les Pères ne disent pas autre chose ; ils s'efforcent de faire comprendre que le chrétien trouve dans la messe tout le mystère de sa foi. Quand Irénée de Lyon ou Hilaire de Poitiers traitent de l'eucharistie, c'est pour la relier aux autres vérités de la révélation.

Entré dans ce mystère de l'économie par le baptême, il s'agit désormais de le percevoir avant tout existentiellement, de le vivre dans la grisaille des jours que désormais il transfigure, *donec veniat*, jusqu'au retour du Seigneur en gloire.

La célébration eucharistique est eschatologique au double sens de ce terme, comme mystère de l'attente qu'elle ne cesse de ranimer dans l'Église qui pérégrine, mais aussi, comme le remarquent surtout les liturgies orientales, l'éternité y est déjà présente. Théodore de Mopsueste affirme : « Par le moyen de ces figures célébrées, nous passons de la terre et des maux terrestres à tous les biens et suavités du ciel. »

## II – L'ENSEIGNEMENT DES PÈRES DE L'ÉGLISE

### ORIGÈNE

Origène est doublement enraciné dans l'Église, d'abord par son baptême puis par sa fonction de catéchiste dont la tâche était l'initiation des candidats aux exigences de leur démarche spirituelle. La vie chrétienne se présente donc pour lui inextricablement liée à la vie ecclésiale et sacramentaire. Le cadre sacramentaire qui affleure sans cesse dans ses écrits, dans les homélies plus particulièrement, se fonde sur trois livres sacrés, attribués à Salomon : les Proverbes (débutants), l'Écclésiaste (progressants), le Cantique des cantiques (parfaits). On retrouve la même distribution chez Grégoire de Nysse (*cf. Homélies sur la Cantique des cant. 1, PDF 49/50, p. 41*). D'autre part, le cadre sacramentaire, qui se double d'un support biblique, distingue dans la vie spirituelle, appelée aussi philosophie (= amour de la sagesse), la contemplation pratique, ou purification des passions, la contemplation « physique » (le bon usage de toutes choses), et la théologie (contemplation du divin) (*cf. K. Rahner Rev. d'Ascétique et de Mystique, 1932, p. 131-132*).

### 1. Les présupposés théologiques : les trois présences de Dieu

#### a) Présence dans l'Écriture

L'Écriture, étant Verbe de Dieu, est déjà incarnation : Dieu s'y exprime. Elle est donc un immense sacrement qui dévoile Dieu. Elle l'est dans sa globalité et jusqu'au moindre détail. Origène découvre en chaque particule un message. En d'autres termes, elle est tout entière théophanie, porteuse du Verbe. Voir par exemple la description de l'arche de Noé, *Homélie 2, 4* sur la Genèse.

#### b) Présence dans le Christ

La présence de Dieu dans le Christ, Verbe incarné, est à la fois centrale et subordonnée. Centrale parce que le Christ permet de déchiffrer et de lire dans l'Ancien Testament l'immense typologie continue, la préexistence du Verbe.

L'Incarnation justifie une réalité qui existe déjà : l'omniprésence du Verbe. Subordonnée parce que la préexistence du Verbe fait que seul le mode est nouveau, non la réalité. Elle dépend du Verbe intermédiaire entre le Père inconnaissable et la création. De plus, cette venue est subordonnée à la chute et au péché, donc entièrement ordonnée à la rédemption et au salut. La catabase (descente) chez Origène ne se conjugue pas avec une anabase (montée) progressive de la création, chère à la première théologie et à Irénée. Origène innove ici sous l'influence du platonisme, et va infléchir puissamment la théologie de la plupart de ses disciples orientaux et occidentaux.

### c) Présence dans l'Église et le baptisé

Le Christ est le sacrement de Dieu. L'Église est le sacrement du Christ, détentrice de sa Parole. Elle est une réalité mixte, à la fois composée de pécheurs et *in via* (pèlerine) et présence du corps du Christ. Porteuse de la Parole, elle distribue les sacrements qui donnent accès à la communion au Verbe et à sa passion : « La blessure au flanc du Christ répand sa parole sur l'Église et l'univers » (*Ps. Comm.* 77, 31, P.G. 17, 141D). « C'est l'Église qui est sortie de la blessure du côté du Christ et il a fait d'elle son épouse » (*Prov. Comm.* 31, 16, P.G. 17, 252A).

« Dans le temple de l'Église, le Verbe renouvelle chaque jour le miracle de la multiplication des pains, du Pain partagé par les apôtres, aujourd'hui par les docteurs, qui sont les *lèvres du Christ*. » Loin d'idéaliser l'Église, Origène en reconnaît le péché : l'Église demeure Rahab, dont la mission est plus grande que la vertu.

L'âme de chacun de ses membres est à son tour membre du Verbe incarné, par son agrégation à son corps : dans le cœur du juste est offert le culte nouveau, intérieur, « en esprit et en vérité ». Ainsi « chaque juste qui imite autant qu'il peut le Sauveur, présente une effigie à l'image de son Créateur ; il la sculpte, en contemplant Dieu d'un cœur pur, en devenant une réplique de Dieu » (*Contre Celse* VIII, 17, 19).

Il y a ici plus que présence statique, mais synergie, marche, interaction, qui s'achève en fusion, dans l'extase. Le chrétien participe au sacerdoce du Christ par son existence, sa vie offerte.

## 2. Les sacrements rythment la marche spirituelle

Origène n'a nulle part synthétisé sa théologie sacramentaire et spirituelle. Elle est diffuse à travers son œuvre et parfois difficile à reconstituer et à harmoniser. Elle est le fruit d'une convergence de l'ensemble de ses affirmations. Sont à privilégier ses homélies sur Genèse, Exode, Nombres et sur le Cantique des cantiques (commentaire et homélies).

On peut analyser les sacrements de manière statique, en étudiant chaque sacrement en soi et pour soi, avec ses problèmes propres. Nous préférons utiliser la méthode dynamique en étudiant la mystagogie comme une marche : les sacrements, plus que de se succéder, se compénètrent, coopèrent à une démarche spirituelle, sont les phases d'une action unique. Ici, Origène fait œuvre de pionnier et jette les fondations de la théologie spirituelle de l'Église entière. Les trois étapes donneront les trois voies : purgative, illuminative et unitive.

(cf. A. Tanquerey et J. Gautier *Abrégé de la théologie ascétique et mystique*, Paris 1927, n. 330, 508 et 735).

Les trois sacrements de l'initiation correspondent à un rythme ternaire de trois étapes, souvent imbriquées, encadrées, où toutes trois s'affirment dès la première étape et se retrouvent encore dans la dernière. Voici un exemple : l'image du baptême.

*1<sup>re</sup> étape* : *Et le peuple se hâta de franchir le Jourdain* (Jos. 4, 10). « Je ne crois pas que le Saint Esprit ait tenu des propos oiseux en ajoutant *Et le peuple se hâta de franchir*. »

*2<sup>e</sup> étape* : « C'est pourquoi il me semble que nous non plus, lorsque nous recevons le baptême salutaire et que nous approchons des sacrements de la Parole de Dieu, nous ne devons pas avoir une attitude molle et endormie, mais nous devons nous hâter et n'avoir pas de repos avant d'avoir tout franchi. »

*3<sup>e</sup> étape* : Tout franchir, c'est accomplir tout ce qui est commandé. Hâtons-nous donc de franchir, c'est-à-dire d'accomplir d'abord cette parole : *Bienheureux les pauvres en esprit*, afin que, dépouillant toute superbe et revêtant l'humilité du Christ, nous méritions de parvenir à la béatitude promise (*Josué*, Hom. 5, 1).

Origène pratique une lecture globalisante de l'Écriture (Tout le mystère de la révélation est partout présent) en même temps qu'une lecture progressive : la marche, l'expérience du peuple d'Israël décrit prophétiquement notre démarche (déjà affirmé par l'Apôtre 1 Co 10, 1-13). Plutôt que de se succéder, les étapes interfèrent : dans la tonique sonne déjà la quinte. Chaque étape comporte le double aspect positif et négatif.

#### a) *L'exode*

Comme le peuple de Dieu, la vie du chrétien prend naissance dans un départ, un exode : « Quitte ton pays, ta famille, la maison de ton père pour le pays que je te montrerai » (Gen 12, 1). À la fois rupture et promesse, découverte et séparation, appel au service d'une cause et d'une mission. D'où la double symbolique de la traversée de la mer Rouge puis du Jourdain.

Le symbolisme de la sortie d'Égypte se comprend de deux manières : Quand des ténèbres de l'erreur on est conduit à la lumière de la connaissance, quand d'une vie terrestre on se convertit aux débuts de la vie spirituelle, on sort d'Égypte et l'on vient au désert, c'est-à-dire à un genre de vie dans lequel, au milieu du silence et du calme, on s'exerce aux Lois divines et l'on s'imprègne des oracles célestes ; puis quand on a subi leur formation et leur direction, après avoir franchi le Jourdain, on se hâte jusqu'à la Terre Promise, c'est-à-dire que, par la grâce du baptême, on arrive jusqu'aux préceptes évangéliques (*Nombres*, Hom. 26, 4).

Même nuance dans *Luc* 3, 7, où Origène traduit : « Ils sortaient pour se faire baptiser. » Nuance qui a échappé aux traducteurs modernes (Osty, Bible de Jérusalem) sauf à Chouraqui. (cf. *Luc*, Hom. 22, 5). L'exode est encore évoqué dans la troisième étape, quand Origène commente le Cantique (*Hom.* 1, 1 cf. PDF n° 24 p. 22).

#### b) *La traversée du désert*

C'est la deuxième étape, avant d'entrer dans la Terre Promise. Route de l'ascèse et des purifications, arrachement aux passions, ouverture progressive aux sens intérieurs. Étape bivalente, à la fois négative : désert, silence, purification, et positive : les oasis, les consolations, l'imitation-participation à la vie du Christ. L'Église ancienne et le monachisme y ajoutent la lutte contre les démons (le Tentateur se trouve au désert : *Mt.* 4, 1). L'homélie 27 sur les Nombres est ici fon-

damentale. Origène y met en évidence les composantes de cette étape (cf. texte dans *Les Chemins vers Dieu*, Ichtys 11 p. 74-100), au nombre de trois :

– L'ouverture des sens intérieurs (cf. K. Rahner *Rev. d'Asc. et de Mystique* 1932). Le dépassement du sensible ouvre les sens intérieurs et permet la perception intuitive, directe, en même temps qu'il apporte le goût des choses spirituelles.

Écoutez ce que dit la loi : Tu n'ouvriras pas ton oreille à un faux bruit. Si l'on prononce des paroles vaines, des futilités, des sottises, des obscénités, des discours impies et criminels, celui qui connaît la science du Seigneur ferme ses oreilles : il détourne son attention et dit : « J'étais comme le sourd qui n'entend pas, comme le muet qui n'ouvre pas la bouche. » Mais si ce qui se dit présente quelque utilité pour l'âme, s'il y est question de Dieu, si l'on y enseigne les bonnes mœurs et si l'on y détourne du vice, alors il faut ouvrir les oreilles, et pas seulement les oreilles mais le cœur et l'esprit ; il faut ouvrir toute grande la porte de l'âme pour écouter (*Exode*, hom 2, 2).

– Imitation-participation à la vie du Christ. Ce qui dynamise cette marche est la présence de Jésus. Il a fait la route qu'il nous trace : Le Christ a parcouru (en descendant) les quarante-deux générations comme quarante-deux étapes que suivent les juifs pour entrer en possession de la Terre Promise.

Si tu as compris quel profond symbole recèle ce nombre qui caractérise montée et descente, viens donc et commençons à monter ces étapes que le Christ a descendues et faisons comme premier arrêt celui qu'il a fait en dernier : sa naissance de la Vierge. Que ce soit là le premier relais dans notre tentative de sortir d'Égypte ; délaissions le culte des idoles, cessons d'adorer les démons au lieu des dieux et croyons que le Christ est né d'une vierge et de l'Esprit Saint et que la parole, incarnée, est venue au monde. Puis essayons de progresser et de gravir un à un les degrés de la foi et des vertus. Si nous persévérons jusqu'à ce que nous touchions à la perfection, on pourra dire que nous avons fait étape à tous les degrés des vertus jusqu'à ce que, parvenus au faite de notre instruction et de nos progrès, nous touchions l'héritage promis. (*Nombres*, Hom. 27, 1).

Le Christ est à la fois notre route et le terme de cette route, la force de notre endurance. Le discernement des choses spirituelles est le fruit de cette présence active, de la croissance du Christ en nous, qui nous transforme en sa ressemblance. « De même que le germe reçoit forme et figure dans le sein de la mère, de même l'âme qui a accueilli le Verbe donne peu à peu forme au Verbe qu'elle a conçu » (*Sermo in Mat.* GCS XI, 87). La présence du Christ qui vient et croît dans l'âme du croyant est fortement développée dans *Nombres* hom. 27, 7 et dans le commentaire de *Luc* 2, 52, hom. 18 : « Ainsi donc l'âme qui, dans sa progression, en est venue au point d'avoir le discernement des visions fera la preuve qu'elle est spirituelle en discernant toutes choses. C'est pourquoi, parmi les dons spirituels, est cité comme un don du Saint-Esprit le discernement des esprits » (*Nombres*, Hom. 27, 11). L'imitation de Jésus permet de faire tout le parcours, de sa naissance à sa résurrection, où le martyre est l'imitation parfaite. (Voir *Exhortation au martyre*, 28-29 PDF 30 p. 58-60).

– Lutte contre les démons. Thème dont L. Bouyer a montré l'importance (*Spiritualité du NT et des Pères*, p. 353-356). Il se manifeste aussi bien dans la liturgie baptismale (exorcismes) que dans l'ascèse chrétienne. Il est central pour Origène. Il se retrouve dans la *Vie d'Antoine*, d'Athanase. Il est lié à la force victorieuse de la croix sur les puissances adverses. C'est par là que le Christ opère en nous. « Chacun de ceux qui sont crucifiés avec le Christ dépouille les principau-

tés et les puissances et les livre en spectacle, triomphant d'elles sur la croix, ou plutôt le Christ opère cela en eux » (*Comm. in Matt.* 12, 25).

Même affirmation dans la ligne paulinienne, se lit dans *Homélies sur Josué* 8, 3 ; autres textes chez Bouyer, *op. cit.* :

Le Fils de Dieu a été crucifié visiblement sur la croix, mais invisiblement, sur cette même croix, c'est le diable qui a été crucifié avec ses principautés et ses puissances. Cela ne t'apparaîtra-t-il pas vrai si je t'apporte le témoignage de Paul : Il a dépouillé les principautés et les puissances et les a livrées hardiment en spectacle, triomphant d'elles par la croix ? Il y a donc deux aspects à la croix du Seigneur : l'un est celui qui fait dire à l'apôtre Pierre que le Christ crucifié nous a laissé un exemple et cet autre d'après lequel cette croix fut trophée de sa victoire sur le diable, par laquelle il a été à la fois crucifié et glorifié.

### c) *L'union mystique*

Dès la « première communion », le néophyte vit la *koinonia* de l'Esprit, la communion avec Dieu. Lait et miel font déjà goûter les prémices de la Terre Promise. L'eucharistie est le sacrement de l'union mystique et l'« épanouissement de la gnose » (foi adulte).

– Il est évident qu'Origène reconnaît et affirme le réalisme de la présence du Christ dans l'eucharistie, sans pour autant la chosifier et en faire une donnée statique. Il voit surtout son énergie et sa finalité, s'adaptant aux diverses étapes de la vie spirituelle. Ainsi, en répondant à Celse :

En réponse, on peut arguer tant de la nature du logos divin qui est Dieu, que de l'âme de Jésus, de la nature du Logos : de même que la qualité des aliments, pour convenir au tempérament du bébé, se change en lait dans la nourrice, ou est apprêtée par le médecin comme l'exige la santé du malade, ou est adaptée aux forces de celui qui est plus robuste, ainsi Dieu change pour les hommes suivant les besoins de chacun, la puissance de son logos naturellement destiné à nourrir l'âme humaine. Il devient pour l'un, comme dit l'Écriture, un « lait spirituel pur », pour l'autre encore trop faible, comme un « légume », tandis qu'il donne au parfait « une nourriture solide ». Assurément le Logos ne ment pas sur sa propre nature quand il nourrit chacun dans la mesure où il peut l'accueillir, et, ce faisant, *il ne trompe ni ne ment* (*C. Celse* 4, 18 ; Voir aussi *Exode*, Hom. 13, 3 ; *Ps.* 37, Hom. 2, 6 ; *Jér.* Hom. 19, 13 ; 26, 9).

– Origène établit la péréquation entre les trois formes de présence (*cf.* introduction) : Parole de Dieu, Incarnation, Eucharistie = Église. La péréquation entre la manducation du pain et la Parole de Dieu lui est chère entre toutes. « On dit que nous buvons le sang du Christ, non seulement dans le rite, mais aussi quand nous recevons ses paroles » (*Nombres*, Hom. 16, 9). Mais cette perception est le fait des « parfaits », ceux qui ont progressé spirituellement. Écriture et eucharistie sont d'autant plus inextricablement associées que le pain rompu est en même temps et dans la même liturgie nourriture et parole. « Vous savez, dit Origène dans un texte célèbre, vous qui avez l'habitude d'assister aux divins mystères, avec quel soin religieux, lorsque vous recevez le corps du Seigneur, vous veillez à ce qu'il n'en tombe pas la moindre parcelle... Vous vous croiriez coupables, et ce serait vrai, si cela se produisait par votre négligence. Or... comment serait-il moins grave de négliger la Parole de Dieu que son corps » (*Exode*, Hom. 13, 3). Il y a une grâce spéciale attachée au partage communautaire de la Parole de Dieu, où s'accomplit le mystère de l'Église, comme corps du Christ *Sancta sanctis* : les saints mystères font la communion des saints.



J'affirme que les divines Écritures présentent l'ensemble de l'Église de Dieu comme le Corps du Christ, animé par le Fils de Dieu et que les croyants quels qu'ils soient sont les membres de ce corps considéré comme un tout. En effet, comme l'âme vivifie et meut le corps incapable naturellement de tirer de lui-même un mouvement vital, le Logos lui aussi, par les motions au bien et l'action qu'il imprime au corps entier, meut l'Église et chacun de ses membres qui ne fait rien indépendamment du Logos (*C. Celse VI, 48*).

Sur eucharistie = Corps du Christ, voir textes chez E. Mersch *Le Corps mystique I*, p. 364-372.

Il y a divers degrés dans la réception eucharistique. La réception dans la foi est le premier degré. La *sobre ivresse* ou l'union nuptiale en est le sommet ou l'expression la plus parfaite.

Ce pain que le Dieu-Verbe témoigne être son corps est le verbe qui nourrit les âmes, le verbe procédant du Dieu-Verbe et pain procédant du pain céleste. Et ce breuvage que le Dieu-Verbe témoigne être son sang, c'est le verbe abreuvant et enivrant de façon excellente les cœurs de ceux qui le boivent. Ce n'est pas, en effet, ce pain visible qu'il tenait entre ses mains que le Dieu-Verbe appelait son corps, mais le Verbe en sacrement duquel ce pain devait être brisé... En effet, le corps ou le sang du Dieu-Verbe peuvent-ils être autre chose que le Verbe qui nourrit ou que le Verbe qui fait exulter (*Co. in Mat. 85, P.G. XIII, 1734*).

Origène évoque la sobre ivresse en commentant la dernière Cène dans le *Lév. Hom. 7, 1-2*, pour conclure que l'exode s'achève en extase, dans les délices inexprimables que fournit la présence réelle mais fugace, ressentie aux heures privilégiées.

« Si l'un de vous s'efforce d'entendre avec des oreilles purifiées, qu'il considère la profondeur d'un sens mystérieux indicible ! Que signifie sa parole : *Je ne boirai plus du fruit de cette vigne jusqu'au jour où je le boira avec vous, nouveau, dans le royaume de mon Père?* Nous disions plus haut la promesse, donnée aux saints, de cette bonne ivresse dont ils parlent : "Et ta coupe enivrante, qu'elle est splendide !" » (*Lev. Hom. 7, 1*).

Dans le *Cantique des Cantiques* surtout, Origène lit cette péréquation entre l'union du Christ et l'Église, comme de chacun de ses membres, sacramentalisée, concrétisée, signifiée par l'eucharistie, où l'exode s'achève par l'extase.

L'ivresse spirituelle est à la fois :

- transfiguration, même fugace,
- blessure d'amour (association d'*Is. 49, 2* et *Cant. 2, 5* avec *Jn 19, 34*),
- expérience mystique, réservée aux parfaits, à la fois réelle et fugace, ivresse et soif renouvelée.

Souvent dans tout ce cantique, il arrive à l'épouse ce que ne peut comprendre celui qui ne l'a pas éprouvé. Souvent, Dieu m'en est témoin, j'ai senti que l'Époux s'approchait, qu'il était autant que se peut avec moi. Puis, comme il se retirait subitement, je ne pus trouver ce que je cherchais. De nouveau donc voici que je soupire après sa venue, et quelquefois de nouveau, il vient ; et quand il m'est apparu et qu'enfin je le tiens dans mes mains, voici qu'une fois de plus il m'échappe ; et quand il s'est évanoui, je me remets à le chercher. Et cela recommence souvent, jusqu'à ce que je le tiens pour toujours (*Cant. Hom 1, 7, PDF 24 p. 35*).

GRÉGOIRE DE NYSSE

« La vie spirituelle est vraiment conçue comme une mystagogie, comme une initiation progressive qui conduit l'âme jusqu'aux sommets de la vie spirituelle, jusqu'à la sobre ivresse » (J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 28).

## 1. SOURCES

Nous n'avons pas conservé d'homélies mystagogiques de Grégoire de Nysse. La *Catéchèse de la foi* est avant tout un traité pour catéchistes, qui cherche à rendre plausibles les questions difficiles de la foi. On peut néanmoins se référer à l'homélie *Sur le baptême du Christ* (Ichty 5, p. 153-168). L'évêque exprime sa pensée en trois textes majeurs, qui sont tous trois commentaires bibliques : *Homélie sur le psaume 22* pour l'Ascension, la *Vie de Moïse*, traité de la perfection en matière de vertu ; les *Quinze homélies sur le Cantique des Cantiques* (PDF 49/50).

### 1. Sermon pour l'Ascension du Seigneur

Le jour de l'Ascension, nouvellement introduite comme fête liturgique, Grégoire développe, dans le cadre du psaume 22, qui appartient à la liturgie de l'initiation chrétienne, le cheminement spirituel qui, du baptême, mène à la *sobre ivresse*, en mettant en relief les arêtes trinitaires des trois sacrements. Le psaume résume la dynamique trinitaire, qui mène à l'achèvement ou à la perfection. Nous en fournissons tout le texte :

Quel agréable compagnon pour notre vie d'homme que le prophète David, en quelque point du parcours où nous venons à le rencontrer ! Il s'unit à merveille à tous ceux qui sont forts dans les voies spirituelles, il travaille avec les progressants de tout degré ! Il joue avec ceux qui sont enfants selon Dieu, il assiste dans leurs combats les adultes. Il instruit les jeunes, il soutient les vieux, il se fait tout à tous : armure pour les soldats, il est entraîneur pour les athlètes, palestre pour les gymnastes, couronne pour les vainqueurs ; joie au festin ; il console dans le deuil. Il n'y a aucun moment de la vie d'où sa grâce soit absente. Y a-t-il une prière efficace à laquelle David n'ait coopéré ? La joie d'un jour de fête se conçoit-elle sans que le Prophète en ait rehaussé l'éclat ?

C'est justement ce qu'on peut voir aujourd'hui. L'objet de cette fête, déjà grand par lui-même, le prophète l'a magnifié encore, apportant à la liturgie de base, la joie de psaumes appropriés.

#### *Le catéchuménat et la catéchèse*

L'un d'eux t'invite à te faire brebis conduite par Dieu au pâturage. Rien ne lui fait défaut : ni l'herbe du pacage, ni l'eau du repos, ni la nourriture ni le toit, ni le chemin, ni le guide. Tout cela, le bon berger t'en fait profiter, il répartit et adapte sa grâce à tout besoin. Telle est la pédagogie de l'Église. Sois d'abord brebis du bon berger. Une bonne catéchèse te guidera vers les divins pacages et les sources de la doctrine.

#### *Le rite baptismal*

Tu seras alors enseveli par le baptême en la mort du Seigneur. N'aie pas peur de cette mort, car ce n'est pas la mort, mais l'ombre et l'image de la mort. « Dussé-je cheminer, dit le psaume, au milieu de l'ombre de la mort, aucun mal ne m'arrivera, car c'est toi qui es avec moi (Ps. 22, 4).

### *Le sceau de l'Esprit*

Après cela, tu seras réconforté par le bâton du Saint-Esprit : l'Esprit, c'est le réconfort.

### *La table des saints mystères, de la sobre ivresse*

Il place devant toi la table des mystères ; il l'a préparée face à la table des démons. Ces démons sont ceux qui, par l'idolâtrie, rassurent la vie des hommes. Contre eux se dresse la table de l'Esprit. Puis l'Église oint la tête de l'huile parfumée de l'Esprit, ajoutant à cela le vin qui réjouit le cœur (*cf Ps 103, 15*) et procure à ton âme la sobre ivresse qui détourne tes pensées de l'éphémère pour les fixer dans l'éternel. L'homme qui a fait l'expérience d'une telle ivresse échange ce qui ne peut durer contre une durée sans fin ; il prolonge sa vie jusqu'à cette « longueur des jours » qui se vit dans la maison de Dieu. »

a) Grégoire, en célébrant l'Ascension du Christ, veut décrire la route qui mène les chrétiens à la même gloire. Le psaume 22, chanté après le baptême sur le chemin de l'église, exprime toute l'initiation chrétienne. À Naples, il est appris par cœur. Il fait charnière entre baptême et eucharistie ou comme ici, entre les trois sacrements.

b) La thématique du berger exprime la triple prophétie : l'événement messianique, l'action mystique, l'attente eschatologique. Il n'est pas de berger sans troupeau, comme l'explique *Jean 10*.

c) La catéchèse prépare et mène le catéchumène à la piscine baptismale, qu'il va traverser de l'ouest à l'est, des ténèbres à la lumière, symbolique de la mort du Christ, qui a vaincu la mort et apporté la vie.

d) Le bâton symbolise tantôt la croix (Théodoret), tantôt l'Esprit, sur qui le chrétien peut s'appuyer, car il est le soutien de toute la vie spirituelle, qui est son action.

e) Grégoire suit le texte du psaume, ce qui explique les inversions : table avant onction. L'Esprit, au demeurant, est l'acteur de toute l'initiation chrétienne.

f) Au vin eucharistique est associée la sobre ivresse qui annonce et commence la béatitude promise, célébrée dans l'Ascension.

## **2. La Vie de Moïse**

Imbrication de la vie sacramentaire et de l'ascension spirituelle, le récit de la vie de Moïse fait affleurer constamment les réminiscences baptismales (illumination, naissance à la liberté, traversée de la piscine baptismale, l'eau amère devenue douce, manne qui fournit le pain de la route, ténèbre lumineuse qui correspond à la béatitude de la sobre ivresse).

La *Vie* met en relief les trois étapes de la vie spirituelle (surtout la première et la troisième).

a) L'étape de la lumière. Cette première étape évoque le baptême, sacrement appelé « illumination » qui apporte la liberté royale, où « une source pure nous est ouverte par le Christ » qui apporte « justice, paix, joie de l'Esprit » et nous rend la familiarité avec Dieu, le libre accès à lui, dans l'assurance.

b) L'étape de la nuée lumineuse est celle des progressants. Elle récolte les fruits de la purification et de l'unification de l'âme. Celle-ci se dégage des fausses apparences pour s'éveiller aux sens intérieurs et trouver le « sentiment de présence ».

c) L'étape de la ténèbre est celle des parfaits. La montagne de la théogonie ou de la contemplation permet de voir que Dieu est à la fois lumière par sa présence et, ténèbre parce qu'il est insaisissable, sinon à travers l'incarnation du Christ, Tabernacle céleste. Cette vision est à la fois inscrite dans l'épéctase, la tension profonde de notre être, rassasiement et nouvelle soif. Nous ne voyons Dieu « que de dos », en le suivant.

### 3. Homélies sur le Cantique des Cantiques

(La traduction française de ces homélies est disponible dans le volume 49/50 de la collection *Pères dans la foi*).

Pour Grégoire, la fiancée est d'abord l'Église, puis chacun de ses membres. On trouvera cette insistance ecclésiale surtout dans les homélies 8, 13 et 14. L'itinéraire spirituel se situe dans le cadre sacramentaire, du baptême d'abord, baptême qui est naissance spirituelle, lait et nourriture des débutants, dépouillement des vêtements de peaux, (11, p. 229), revêtement de la tunique lumineuse (1, p. 39-40), avec le cycle de l'Exode et celui de la Genèse (thème de l'image), puis avec l'eucharistie qui achève le parcours avec la *sobre ivresse* (10, p. 215-216).

La dynamique de l'homme nouveau se manifeste dans l'emboîtement des trois étapes qui soulignent le progrès (cf. principalement 2, p. 71 ; 3, p. 91 ; 4, p. 102 et 110 ; 5, p. 123 et 129. 130 ; 6, p. 140 ; 9, p. 201 ; 10, p. 214 et 216 ; 15, p. 305). La progression a son endroit et son revers : purification, maîtrise des passions, ouverture aux sens intérieurs (10, 11 ; 14, p. 274), à propos de la myrrhe. Perception de la présence : Dieu se reflète dans un miroir (3, p. 87).

L'extase correspond à l'exode ; elle est la fin de la sortie et l'entrée en Dieu, par l'étreinte mystique. Le thème nuptial rejoint et concrétise l'expérience spirituelle dans l'union (8, p. 178).

## 2. ESSAI DE SYNTHÈSE

Grégoire reprend la division ternaire d'Origène, aussi bien dans sa *Vie de Moïse* que dans les *Homélies sur le Cantique des Cantiques*.

Voici comment on peut comprendre le sens de ce texte : la première manifestation de Dieu au grand Moïse se fit par une lumière (*Ex.* 19, 3), puis Dieu lui parle dans la nuée ; enfin, quand Moïse s'est élevé vers la perfection, il voit Dieu dans la ténèbre (*Ex.* 20, 21).

Nous apprenons par là : la première séparation d'avec les opinions mensongères et erronées sur Dieu, c'est le passage de l'obscurité à la lumière. La compréhension plus attentive des réalités cachées, qui conduit l'âme, à travers les apparences, vers la nature invisible, est comme une nuée qui, plongeant dans l'ombre tout le monde visible, guide l'âme et l'habitue à tourner son regard vers ce qui est caché. Enfin, l'âme qui progresse par ces étapes vers les réalités d'en haut, abandonnant tout ce qui est à la portée de sa nature humaine, s'introduit dans le sanctuaire de la connaissance de Dieu, prise totalement dans la ténèbre divine. Là, toute apparence sensible et compréhensible ayant été laissée dehors, il ne reste à la compréhension de l'âme que ce qui est invisible et incompréhensible. Là se trouve Dieu, comme le dit l'Écriture à propos du législateur : « Moïse entra dans la ténèbre où était Dieu. (*Cant. hom.* 11, PDF p. 226).

Au gré des ouvrages et des analyses, l'évêque de Nysse développe avec plus ou moins de netteté l'une et les autres étapes, en soulignant leur imbrication permanente et progressive, des commencements à l'achèvement.

a) *Illumination et purification*

La première étape, le baptême, est à la fois positive (lumière, illumination) et négative : séparation, déchaussement, purification et ascèse. « La naissance spirituelle est le résultat d'un choix libre et nous sommes ainsi nos propres parents, nous créant nous-mêmes, tels que nous voulons être et nous façonnant par notre volonté, selon le modèle que nous choisissons. » (*Vie de Moïse*).

Cette liberté qui constitue notre ressemblance avec Dieu est évidemment communiquée par l'union du Verbe à notre humanité, qui s'achève en chacun de ses membres par l'action sacramentaire. Toute la vie spirituelle est synergie avec la grâce baptismale.

L'eau symbolise à la fois l'engloutissement des Égyptiens, qui signifient les passions versées dans la mer Rouge traversée et « principe vivifiant pour ceux qui y cherchent refuge ». L'Esprit communique aux eaux baptismales cette vertu.

b) *La nuée ou contemplation de l'Invisible*

Grégoire consacre à cette étape son commentaire de l'Écclésiaste. Ce livre est l'élan naturel de nos âmes au-dessus de tout ce qui est saisi par la sensibilité (*esthesis*) jusqu'à la beauté invisible. La *Vie de Moïse* escamote quelque peu cette étape, coincée entre les deux autres, mais les *Homélies sur le Cantique* sont plus explicites et la résument :

La compréhension plus attentive des réalités cachées qui conduit l'âme à travers les apparences vers la nature invisible, est comme une nuée qui, plongeant dans l'ombre tout le monde visible, guide l'âme et l'habitue à tourner son regard vers ce qui est caché » (*Hom. 11, PDF p. 226*).

La nuée lumineuse qui accompagne la marche de Moïse et le peuple de Dieu signifie l'étape où l'homme prend conscience de la vanité des choses sensibles, qui le fait marcher sur le sable, qui s'ébroue sous ses pieds, dont la consistance n'est qu'apparence illusoire, il s'accoutume ainsi à s'attacher à ce qui est invisible et à vivre de Dieu. Ce dépouillement du sensible exige une purification des sens et des passions. Effort austère au départ et qui devient suave comme la grenade (*Hom. sur le Cantique 9 p. 199*).

Au dépassement du monde sensible correspond d'abord une première connaissance intellectuelle de Dieu, qui est la théologie symbolique, ce que Grégoire appelle « l'intelligence des trompettes », qui publie la sagesse de Dieu dans la création, le sens des images du Cantique (parfum, grenade, myrrhe). Cette intelligence conduit des apparences à la réalité de la Beauté invisible, mais en même temps fait entrer dans la nuit de la foi, qui conduit à une perception décapante, plus intérieure de Dieu.

Lucidité spirituelle qui permet l'éveil des sens intérieurs. Le sommeil des sens permet l'éveil des joies spirituelles ; « une sorte de repos envahit notre être » (*Hom. sur le Cantique 1, 1*). L'âme acquiert alors le sentiment de présence semblable à l'image de Dieu, qui se reflète en elle comme en un miroir (*Hom. sur les Béatitudes 6*).

Présence qui est comme un germe qui ne cherche qu'à croître et à se développer, de la vie transmise. « Car l'enfant qui est né en nous, Jésus, croît différemment en sagesse, en âge et en grâce, en ceux qui l'ont reçu » (*Hom. sur le Cantique 3 p. 91*).

c) *La ténèbre, étape des parfaits*

Le Cantique résume cette dernière étape :

Là, toute apparence sensible et compréhensible ayant été laissée dehors, il ne reste à la compréhension de l'âme que ce qui est invisible et incompréhensible. Là se trouve Dieu, comme le dit l'Écriture à propos du législateur : « Moïse entra dans la ténèbre où était Dieu » (*Hom* 11 p. 226), et la *Vie de Moïse* : « La vraie connaissance de celui qui cherche et sa vraie vision consiste à comprendre qu'il transcende toute connaissance, séparé de tout par son incompréhensibilité comme par une ténèbre. »

*Analyse*

Le dernier stade de l'expérience spirituelle n'est plus du domaine de l'intelligence ni des facultés humaines : elle est une sortie, dépassement des ressources humaines, et accès à l'invisible, elle consiste à expérimenter que Dieu échappe à notre emprise. Elle consiste donc :

- en radicale prise de conscience de la rupture de plan, de l'absolue transcendance de Dieu à toute saisie humaine,
- elle n'est pas négative, elle est un spectacle, elle est ténèbre lumineuse, éclatante, où l'homme s'abandonne entre les mains de Dieu,
- mais elle est ténèbre parce que le sentiment de présence échappe à l'esprit humain, à cause de l'invisibilité de Dieu et parce que l'expérience accordée demeure infime par rapport à la réalité entrevue.

*Images ou thèmes descriptifs*

Pour cerner la réalité, Grégoire recourt à des images ou à des comparaisons commandées par le contexte :

- la ténèbre lumineuse (analysée dans la *Vie de Moïse*),
- la sobre ivresse, qui relève à la fois de la sacramentalité (*Ps.* 22) et du Cantique des Cantiques, lequel célèbre la joie de l'extase-communion :

Je suis descendu dans mon jardin, ma sœur fiancée, j'ai récolté ma myrrhe avec mes aromates, j'ai mangé mon pain avec mon miel, j'ai bu mon vin avec mon lait. Mangez mes amis, buvez, enivrez-vous mes frères. » Tu vois combien par sa munificence il dépasse ce qui était demandé. Ce qu'avait souhaité la fiancée, c'était de voir transformées en sources d'aromates les plantes du jardin, sous le souffle du vent qui vient du midi, et de pouvoir accueillir le maître avec le fruit des arbres (or il est évident que si tout souffle favorable est un plaisir de l'odorat, les fruits, comme nourriture, sont moins efficaces que le pain pour la santé) ; mais lui descend dans son jardin et transforme la nature des fruits en plus grand et plus précieux ; il cueille dans le jardin de la myrrhe qu'il a trouvée avec ses aromates, car c'est de lui que vient tout ce qui est beau, partout où cela se trouve, comme l'a chanté le prophète (*cf. Za* 9, 17) et il couvre les arbres à la place des fruits, de pain mélangé avec son miel (et il faut comprendre qu'ici son miel désigne l'ensemble des bonnes choses) ; et il y puise le vin mêlé de son lait « car tout est de lui, par lui, pour lui » (*Rm* 11, 36).

Après ces mots adressés à la fiancée, le Verbe présente à ses amis les mystères évangéliques : « Mangez, mes amis, buvez enivrez-vous, mes frères. » En effet, pour qui connaît les paroles mystiques de l'Évangile, il n'apparaîtra aucune différence entre ce qui est dit ici et la mystagogie proposée aux disciples. D'un côté comme de l'autre, le texte dit : « mangez et buvez ». Cependant, la plupart des lecteurs peuvent trouver dans l'invitation à l'ivresse que le Verbe adresse ici à ses frères quelque chose de plus que dans l'Évangile, mais un examen plus attentif montrera que, même sur ce point, il y a concordance avec les paroles évangéliques ; ce que dans le *Cantique* il a conseillé

en parole à ses amis, il l'a accompli par ses actes, puisque toute ivresse fait généralement sortir l'esprit de lui-même quand on est sous l'empire du vin. Ainsi donc ce qui est ici proposé à été réalisé jadis par cette nourriture et cette boisson divines, et se réalise chaque fois que, par cette nourriture et cette boisson, l'âme se convertit du mal au bien et sort d'elle-même (*Cant. hom. 10, p. 215-217*).

- l'étreinte nuptiale, thématique des prophètes aux évangiles, du Cantique surtout, image à la fois ecclésiale et personnelle,
- la blessure d'amour (*Cant. Hom. 10, 12 et 13*), qui exprime la sortie ou l'exode et l'entrée du Verbe, la douleur de l'ouverture et la délectation de la présence. Elle est rassasiement qui provoque une faim, une soif intenses, incoercibles. Le chrétien est donc porté par le désir, une tension de tout son être appelée épéctase :

L'âme qui sort à l'appel de son bien-aimé, qui cherche celui qui ne se laisse pas trouver, qui appelle celui que la signification des mots ne peut atteindre, apprend par les gardes qu'elle est éprise de celui que l'on n'atteint pas, qu'elle tend vers celui qui est insaisissable. Voilà ce qui, d'une certaine manière, la frappe et la blesse, car elle désespère d'obtenir ce qu'elle désire et considère que son élan vers le bien n'a pas de terme et ne peut être satisfait. Mais le voile du chagrin lui est enlevé quand elle apprend que progresser sans cesse dans la recherche et ne jamais cesser de monter, c'est cela la vraie jouissance de ce qu'elle désire, quand le désir à chaque fois satisfait donne naissance à un autre désir de ce qui est au-dessus. Ainsi donc dès qu'elle a enlevé le voile du désespoir et qu'elle a vu que la beauté infinie et indescriptible de l'être aimé se découvrait toujours avec plus de force dans toute l'éternité des siècles, elle se tend dans un désir plus fort et exprime à son bien-aimé, par l'intermédiaire des filles de Jérusalem, la disposition de son cœur : ayant reçu en elle, dit-elle, le trait choisi de Dieu, elle a été atteinte au cœur, par la pointe de la foi, en recevant à l'endroit mortel, le tir de l'amour (*Cantique, hom. 12, p. 253*).

Ici, l'itinéraire sacramentaire et mystique se rejoignent : l'eucharistie pose le fondement de l'étreinte mystique, de l'étreinte de l'âme humaine avec la divinité, dans la communion de l'Esprit où nous devenons ce qu'il est (*cf. Cant. hom 1, p. 44*).

Grégoire, dans cette analyse, se sépare nettement d'Origène pour qui le sommet de la contemplation est la gnose (la connaissance). Pour Grégoire, l'expérience est au-delà de toute intellection, elle est du domaine de l'échange et de la possession. Si Origène souligne la vision, Grégoire parle de la suavité, du goût de Dieu ; il se complaît dans les images olfactives du *Cantique* (myrrhe, parfums).

Par là Grégoire annonce Bernard et Bonaventure et la théologie affective ; il se sépare au contraire de la tradition plus intellectualiste d'Origène, Évagre, Maxime le Confesseur.

### 3. Conclusion

Il est bon de mesurer la dépendance de Grégoire par rapport à Origène mais aussi l'autonomie de sa pensée.

- L'incarnation prend une position plus centrale. C'est le Christ (et non le Verbe) qui est Image de Dieu. C'est donc à partir du Christ que s'esquisse le chemin de retour.

- L'expérience mystique, la saisie de Dieu, se déplace de la vision à la possession, de l'intellection à l'union, d'une conception intellectualiste à une perception extatique.

– Grégoire dégage mieux la condition humaine par rapport à l'Être divin, la dimension de l'infinitude et de l'éternité de Dieu et la condition de créature, qui jusque dans l'au-delà sera finitude et inachèvement : elle ira « de commencement en commencement vers des commencements sans fin » (*Cantique*, hom. 8, p. 179).

#### MAXIME LE CONFESSEUR

Dans un VII<sup>e</sup> s. troublé par le déferlement des hordes barbares, la montée foudroyante de l'Islam, l'effondrement de vastes pans de l'empire byzantin et les alliances politico-religieuses, des chrétiens, laïcs ou clercs, continuent à vivre sans compromission la radicalité de l'Évangile du Christ, tendus de tout leur être vers la divinisation promise par le Seigneur de l'univers.

Le moine Maxime, de Chrysopolis, est l'un d'eux. À la demande d'un de ses frères, il rédige un commentaire de la Divine Liturgie, texte qu'il présente comme une initiation au mystère chrétien, d'où le nom qu'il lui attribue : *La Mystagogie*. Cette œuvre est l'une des œuvres les mieux structurées, mais aussi l'une des plus énigmatiques de saint Maxime le Confesseur.

Les différentes étapes de la liturgie eucharistique retenues par saint Maxime réalisent chacune un aspect de la perfection chrétienne. Ces aspects se dévoilent progressivement, tout au long du déroulement de la synaxe (réunion eucharistique) ; la succession des étapes jalonne la progression vers la perfection, les mêmes aspects se retrouvant parfois, mais avec des nuances différentes. Autrement dit, Maxime, disciple du pseudo-Denys, en expliquant dans *La Mystagogie* le symbolisme de la liturgie eucharistique, expose l'ascension de l'âme vers Dieu. Il va ainsi sans cesse essayer de faire passer son lecteur du visible à l'invisible, du signe à la réalité, du symbolisme rituel à l'expérience intérieure de l'union de l'âme avec le Bien-Aimé, par la voie de la purification qu'opère l'action liturgique dans l'âme chrétienne, conduisant jusqu'à la plus haute cime de la charité théologale ; là où se trouve la perfection chrétienne. On trouvera le texte dans *l'Initiation chrétienne*, coll. Ichty, rééd. DDB 1980, p. 251-291.

Nous allons analyser les principales étapes liturgiques parmi toutes celles retenues par le Confesseur, dans cette perspective.

#### 1. L'assemblée des chrétiens signe d'unité

L'assemblée est signe d'unité, non parce que tous les chrétiens sont identiques mais parce que Dieu lui-même, par la médiation du Christ est l'auteur de cette unité, tant et si bien que la cohésion formée par les chrétiens, est « digne du Christ ». Ils tendent à la perfection de l'unité du corps de l'Église dont la tête est le Christ (ch. 1).

#### 2. L'architecture de l'édifice fait passer du visible à l'invisible

Maxime nous apprend à lire l'Église de Dieu à partir de l'église de pierres afin de « savoir contempler ce qui n'apparaît pas par le moyen de ce qui apparaît » (ch. 2). Tout, dans cette église de pierres et d'hommes, est ordonné à la fin de *La Mystagogie*, à savoir la perfection du chrétien dans la charité.



### **3. La première entrée dans l'église est symbole de conversion**

Le chrétien entre dans l'église ; il franchit un seuil ; passant de l'extérieur à l'intérieur de l'église, il quitte le monde de l'ignorance, de l'erreur et du mal pour entrer dans le royaume de la connaissance de Dieu, de la vertu et de la science divine. Autrement dit, lors de la première entrée à la suite de l'évêque, symbole du Christ qui, à l'issue de son incarnation rédemptrice, est retourné vers son Père, le chrétien retourne vers Dieu (ch. 9). Cette conversion, ce retour au vrai Dieu, s'avère être le premier pas vers la perfection chrétienne car il conduira peu à peu le fidèle à l'union à Dieu. Le combat ne cesse pas lorsqu'on franchit le seuil de l'église, il est transformé selon une perspective nouvelle, celle de devenir tout entier fils dans le Fils de Dieu. Ce n'est plus un combat du monde, mais celui de la foi et de la charité ; c'est une lutte gagnée avec certitude, car elle est menée sous la conduite de l'Esprit Saint, résidant en l'âme du chrétien. Nous en verrons le développement au cours des étapes suivantes.

### **4. Les saintes Lectures, chemin de Dieu**

Les lectures liturgiques sont elles-mêmes chemin de perfection ; elles enseignent les lois du combat spirituel contre les puissances du mal ; elles sont une arme efficace dans la lutte contre le démon (ch. 10) et sont porteuses de paix, de douceur et de réconfort. Elles sont l'expression directe de la Révélation. Par elles Dieu se fait Mystagogue (ch. 23). L'interprétation de la lecture liturgique des extraits de l'Écriture permet à Maxime d'exprimer très concrètement toute une théologie spirituelle de l'Écriture, expression que vont interioriser les cantiques et qui sera encore approfondie par la proclamation de l'Évangile.

### **5. Les Cantiques, symboles de la joie spirituelle**

Saint Maxime évoque, comme allant de soi, la joie spirituelle dans laquelle établissent les cantiques chantés, au cours de la liturgie eucharistique, après les lectures (ch. 11, 23, 24). Ils sont un moment de repos en Dieu, l'âme goûte la joie divine et refait ainsi ses forces pour continuer le combat de l'amour. Ainsi vécus les cantiques sont instruments de perfection.

### **6. La proclamation de l'Évangile conduit à la contemplation**

La proclamation de l'Évangile est une étape décisive, un point de non-retour dans l'itinéraire spirituel du chrétien. En effet, après avoir été invité à l'ascèse, tout en percevant déjà les douceurs des récompenses divines, le fidèle, en entendant un passage de l'Évangile, est conduit à poser un choix qui l'engage. Il est alors prêt à entrer dans la chambre nuptiale pour vivre ce mystère intérieur, la communion à son Maître, le grand mystère de filiation et de divinisation. Il va voir « le Verbe et Dieu même » (ch. 23).

### **7. La fermeture des portes, symbole du passage du monde sensible au monde intelligible, effectivement opéré par l'âme**

Ce rite de la fermeture des portes exprime le signe concret de la conversion radicale réalisée dans le chrétien : le fidèle n'est plus du monde sensible, il est « hors de la chair et du monde » (ch. 24). Il accède au monde intelligible, au monde nouveau, unifié, au monde de Dieu. Que le disciple soit un progressant ou un parfait,

c'est-à-dire un actif ou un gnostique, il ne peut plus retourner en arrière ; au contraire, il est projeté en avant, transféré dans la vision s'il est actif, dans la simplicité des choses intelligibles s'il est gnostique. Pour l'un comme pour l'autre, cette entrée dans le monde intelligible les rend réceptifs à l'action de la grâce (ch. 24). Autrement dit, ces disciples zélés sont introduits « dans la chambre nuptiale du Christ » (ch. 15). Or ce thème de la chambre nuptiale pour désigner l'eucharistie est éminemment évangélique. C'est à dessein bien sûr que saint Maxime l'emploie ici.

Les catéchumènes ont été congédiés (ch. 15), l'évangile a tranché et les disciples non encore dignes ne peuvent franchir le seuil de la demeure intime du Maître. Seuls les disciples « dignes » (ch. 15) sont introduits dans le mystère du Christ qui va s'accomplir. Ils sont devenus des initiés. Le mystagogue est le Verbe qui les conduit (ch. 13 ; 23) et opère ce passage, cette pâque, car il s'agit bien d'une pâque à vivre avec le Christ, une pâque personnelle : ce passage nécessite des détachements, la séparation d'avec les choses matérielles, la « fermeture » des sensations, mais cette « perte complète de nos sens » (de l'activité trompeuse) n'est pas suppression, elle est une utilisation autre de nos sens.

On retrouve là l'un des points forts de la spiritualité de saint Maxime : nos sens ne sont pas mauvais en soi, ce qui est mauvais, c'est l'usage que l'on en fait. Remarquons enfin la place de l'ascèse : le seuil est franchi mais le combat continue, il devient plus « positif » ; ce n'est plus une lutte contre les passions mauvaises, contre le monde corruptible et trompeur, mais un combat, une conquête pour devenir réceptif à l'action de la grâce, à la contemplation des choses intelligibles, pour se simplifier, s'unifier, afin d'être rendu digne du repas des noces. Le disciple est prêt pour son Mystagogue et Seigneur Jésus, le Christ ; il s'avance à la rencontre du Logos (ch. 23). Il exprime cela en échangeant le baiser de paix avec ses semblables : la communion avec Dieu n'existe pas sans la communion fraternelle. (Maxime n'explique pas la prière ou anaphore eucharistique).

## **8. L'Oraison Dominicale, symbole de l'adoption filiale**

« L'âme, s'étant ornée dès à présent splendidement et glorieusement de la beauté divine » (ch. 20), est « parée pour son époux » (Ap 21, 2). Contemplant le Christ, son époux, elle comprend, dans la prière, comment Dieu est mystiquement son unique Père. Elle est désormais tout entière sous l'emprise de Dieu qui la déifie : sous la mouvance de l'Esprit, elle ne cherche et ne fait que la volonté divine. Imitant le Christ « resplendissement de la gloire (de Dieu) et empreinte de sa substance » (He 1, 3), l'âme devient, par grâce, « l'image et la manifestation de la lumière invisible, pur miroir, le plus transparent, intègre, immaculé, incontaminé, recevant en soi, s'il est permis de le dire, la splendeur du type de la bonté et laissant rayonner en soi, autant que possible, déiformement et sans diminution, la bonté du silence des lieux impénétrables » (ch. 23). Participant de la bonté de Dieu – qui est la perfection de la charité –, rayonnant de la beauté de Dieu, et absorbée dans le silence du mystère divin, l'âme, par la grâce du Saint-Esprit, est adoptée par Dieu Trinité qui lui confère la vie filiale, c'est-à-dire qui la déifie, la rend parfaite. Le Seigneur, alors, se livre en nourriture...

## **9. Le rite de communion, expression de la déification**

Fidèle à son optique de commenter la synaxe eucharistique pour les laïcs (comme il l'est lui-même), Maxime retient principalement du rite de communion

ce qui est dit et accompli par les fidèles. Ainsi évoque-t-il la confession « Un seul saint » plutôt que la parole du prêtre « Les choses saintes aux saints » (ch. 21). Quels sont les effets de cette communion ? Elle réalise une union entre tous les initiés, les « parfaits », union qui tisse entre eux un lien très fort de fraternité, le Seigneur ayant fait de chaque chrétien son enfant par adoption. Union également avec « les Puissances d'en haut », tous les êtres, anges et hommes étant unis avec « l'unité supérieure de la divine simplicité dans l'interminable éternité du monde intelligible » (ch. 21). Cette union des êtres célestes et humains s'accomplit avec et dans le Seigneur lui-même. Cette union théologique est totale, prend tout l'être, au point qu'elle transforme et rend semblables ceux qui y participent.

On peut déceler là le grand thème platonicien de la « connaissance du semblable par le semblable » : Dieu rend l'âme « semblable » (*homoios*) (ch. 21) à lui. Il s'agit d'une véritable similitude (ch. 24) opérée par la grâce divine. Thème de l'image et de la ressemblance. Dieu peut alors s'unir à l'âme devenue – redevenue – ainsi sa pure image, et l'âme connaît le Seigneur Dieu de cette vraie gnose qui est union et non connaissance intellectuelle, union qui est de loin supérieure à la raison et à l'intelligence. Elle se réalise dans et par Dieu, qui est simplicité bienheureuse et qui emplit pleinement l'âme jusqu'à « ne rien laisser en l'homme vide de sa présence » (ch. 21 ; 24). Dieu le Père comble l'âme de lui-même, autrement dit, il la déifie, il s'introduit en elle entièrement (ch. 23). L'âme contemple la lumière de la gloire invisible et ineffable. Elle participe de tout son être au mystère divin. Et cette union se vit par la manducation eucharistique, la « distribution des Mystères » (ch. 21), « la sainte communion aux incontaminés et vivifiants Mystères » (ch. 24) ; c'est dire combien elle entraîne l'âme dans l'abîme des profondeurs de Dieu... Cette réalité présente est vraie, parce que nous avons l'espérance inébranlable de notre foi (ch. 24). Le Confesseur montre comment le Seigneur, par la communion aux Saints Mystères, fait passer le chrétien de la grâce de la communion dans la foi, à la grâce de la communion dans la vision.

\*  
\* \*

L'examen analytique de *La Mystagogie* ouvre deux perspectives : d'une part, on aura remarqué, à plusieurs reprises, la part importante de l'eschatologie. C'est en effet en fonction de l'eschatologie que Maxime parle de l'eucharistie comme symbole ; mais lorsqu'il parle de ce sacrement au présent, il l'évoque comme une réalité. Comme le fait remarquer Bornert (*Les commentaires byzantins de la divine liturgie du vie au xv<sup>e</sup> s.* ch. 2 p. 118, coll. *Archives de l'Orient chrétien* 9, Paris 1966) « L'eucharistie est, dans sa réalité présente, le symbole d'une perfection plus haute. » Autrement dit, il convient de lire ce commentaire mystagogique sous le mode du « déjà là » et du « pas encore ». « Car à ces dons du Saint-Esprit, dont nous croyons participer dans la vie présente, selon la grâce, dans la foi, nous avons la confiance de pouvoir participer (après avoir gardé, pour autant que possible, les commandements), dans le siècle futur en toute vérité, dans la réalité même, selon l'espérance inébranlable de notre foi et selon la promesse stable et inviolable de ce qui a été annoncé, passant de la grâce qui est dans la foi, à la grâce selon la vision, lorsqu'en effet notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ nous transformera en lui-même, en nous enlevant les signes de corruption et lorsqu'il nous gratifiera des mystères originels qui nous ont été préfigurés par les symboles sensibles d'ici-bas » (ch. 24).

D'autre part, la trajectoire sacramentaire conduisant à la perfection chrétienne ne s'arrête pas à la liturgie ; plus exactement, toute la vie chrétienne doit devenir liturgie. Tout au long de son commentaire, Maxime rend attentif à la dimension tropologique (morale). La perfection chrétienne culmine dans l'amour. Elle est à vivre, à être purifiée au fil des jours. Contemplation mystique et charité fraternelle sont les deux modes d'être de l'unique réalité mystique en laquelle l'âme est « absorbée » dans l'amour parfait.

\*  
\* \*

Ce parcours nous aura permis de percevoir combien, pour Maxime, la liturgie est le lieu privilégié dans lequel l'économie divine nous devient non seulement intelligible, mais opère en nous, pour nous, comme pour tout l'univers. Le déroulement de la célébration eucharistique donne au Confesseur l'occasion de présenter l'itinéraire spirituel et le terme offert à tout baptisé : entrer et demeurer en l'amour trinitaire. Cet itinéraire nécessite que l'on mette en œuvre des moyens concrets pour avancer, et donc une éthique et une ascèse cohérentes avec le but proposé. L'abstinence imposée aux sens permet à l'esprit de se porter sans contrainte vers Dieu. Le parcours lui-même fait traverser un magnifique paysage de prière, de paix, de joie et de connaissance du Seigneur.

Deux grandes rencontres jalonnent la route spirituelle dans *La Mystagogie* : l'une divine, l'autre humaine. Rencontre du Dieu-Trinité, au cours de laquelle l'âme se laisse peu à peu apprivoiser par Dieu, rencontre qui s'approfondit, qui fait découvrir à l'âme l'économie de Dieu à son égard, la paternité divine (ch. 23).

Rencontre humaine : c'est la rencontre des frères. En effet, l'itinéraire spirituel proposé par saint Maxime ne se parcourt pas dans la vie érémitique, le chrétien vit avec ses frères. Au fur et à mesure qu'il avance vers sa divinisation, sa vie fraternelle s'unifie. On peut dire en vérité que, pour Maxime, l'unité est la dominante de la vie chrétienne. Le terme offert à tous est la déification, cette vie théologique qui transforme l'homme jusqu'à la profondeur la plus intime de son être.

Maxime a su présenter les étapes de la liturgie comme étapes de la vie spirituelle et a su montrer comment chaque étape de la vie d'union à Dieu reproduit en elle l'économie du salut.

Ce commentaire mystagogique met aussi en évidence les différentes étapes de la vie spirituelle en même temps qu'il montre à chacun, quel que soit le point où il se trouve, comment l'eucharistie lui permet de vivre sa propre pâque, en étant inséré dans le mystère pascal du Seigneur de l'univers, Mystère dans lequel la mort spirituelle devient pâque de vie et dans lequel nos vies sont transfigurées par la beauté du visage de l'Aimé, si mystérieusement mais si réellement présent dans cette ascension spirituelle.

« Ce chapitre est un extrait de : Sœur Véronique, bénédictine de Venière, *Le dynamisme de l'action liturgique ; une étude de la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur*, Revue des Sciences Religieuses 65, 1991/4 p. 363-388. »

## MYSTAGOGIE ET PERFECTION CHRÉTIENNE DANS L'ÉGLISE LATINE

Quand de l'Orient nous passons en Occident, les questions communes, reposant sur une expérience sacramentaire semblable, se modifient selon une optique différente, une autre manière d'analyser la vie spirituelle. La chose se confirme chez un auteur comme Ambroise, par ailleurs tributaire de la pensée d'Origène. Nous nous trouvons en présence de deux approches complémentaires d'une même réalité, comme le montre l'histoire.

### 1. Le troisième siècle africain

Tertullien est antérieur à l'école origéno-grégorienne. Il est d'ailleurs plus proche d'Antioche et d'Irénée que d'Alexandrie. Son allergie à la philosophie l'a préservé de l'allégorisme alexandrin. Il serait plus proche du stoïcisme que du platonisme.

La catéchèse du baptême et son administration semblent s'achever par l'imposition de la main de l'évêque *advocans et invitans Spiritum sanctum* (*Bapt.* 8). Tous les effets du sacrement y sont parfois rattachés. Ici apparaît une double fracture avec l'Orient : la « confirmation » est rattachée en Orient à l'onction avec le saint chrême, en Occident à l'imposition de la main. Même affirmation chez Cyprien et Augustin plus tard. De plus, le baptême ne semble plus s'achever par l'eucharistie, terme de l'initiation. Tertullien a beau connaître le rite du lait et du miel (*De Corona* 3 ; *Adv. Marc.* 1, 14), il n'en tire jamais de conclusion d'une dynamique sacramentaire globale.

Le théologien africain est porté par une dynamique eschatologique qui va en s'amplifiant, dans la phase montaniste, mais ne repose pas sur une fondation sacramentaire ni ne se dégage d'une progression eucharistique.

Cyprien est le contemporain d'Origène. Il sait parfaitement le grec et correspond avec Firmilien, évêque de Césarée († 268), disciple d'Origène. Il ne connaît ni ne traduit le terme *mystagogia*, pas plus qu'il n'utilise le correspondant latin *initiatio*, *initiare*. Loin de chercher la cohérence qui lie les trois sacrements, Cyprien traite baptême et eucharistie comme deux entités juxtaposées. Il dissèque la symbolique des rites d'un même sacrement : l'eau exprime uniquement la purification, ce qui en rétrécit la signification biblique (contrairement à Tertullien pour qui l'eau symbolise la vie). Néanmoins, dans la *Lettre* 63 contre les ascètes aquariens qui excluent le vin de la célébration eucharistique, il évoque comme Origène la *sobria ebrietas* en s'appuyant sur Noé et le psaume 22, 6 :

Si donc ni l'Apôtre lui-même ni un ange venu du ciel ne peut annoncer ni enseigner autre chose que ce que le Seigneur a enseigné et les apôtres annoncé une fois pour toutes, je me demande où on a pris l'usage contraire à l'enseignement de l'Évangile et des Apôtres, d'offrir en certains lieux de l'eau dans le calice du Seigneur, alors que l'eau seule ne peut représenter le sang du Christ. Sur ce mystère l'Esprit Saint s'explique aussi dans les psaumes : faisant allusion au calice du Seigneur, il dit : *Votre calice enivre, il est tout à fait excellent*. Un calice qui enivre ne peut qu'être mêlé de vin ; l'eau n'enivre personne. Or le calice du Seigneur enivre tout comme Noé, dans la Genèse, s'enivre en buvant du vin. Mais comme l'ivresse du calice divin n'est pas la même que celle du vin ordinaire, l'Esprit Saint, après avoir dit dans le Psaume : *votre calice enivre*, ajoute-t-il *il est tout à fait excellent*.

Car le calice du Seigneur rend sobres ceux qu'il enivre, il ramène les âmes à la sagesse spirituelle ; il fait revenir chacun de nous de la saveur des biens du monde à l'intelligence de Dieu : de même que le vin ordinaire délie l'esprit, détend l'âme et chasse toute tristesse, de même le sang du Seigneur, quand nous buvons son calice salutaire, chasse le souvenir du vieil homme, fait oublier l'ancien commerce avec le monde et libère le cœur triste et abattu qu'accablait auparavant le poids de ses fautes, par la joie que lui donne la divine bonté. Mais encore ne peut-il réjouir celui qui le boit dans l'Église du Christ que si ce qu'on boit est bien la vraie boisson du Seigneur.

Ce qui surprend dans ce texte est non seulement la conception positive du vin, qui va jusqu'à idéaliser l'ivresse de Noé, innovateur de la vigne. Ceci est d'autant plus frappant qu'en 63, 4, l'ivresse de Noé est jugée de manière négative, figure prophétique de la passion et de l'humiliation du Christ. Cyprien peut dépendre de deux séries de *testimonia*, citations bibliques non harmonisées.

Cyprien développe sa pensée, proche de celle d'Origène, en liant la coupe de la sagesse à celle de la dernière Cène, avec le Psaume 22 (cf. Origène, *Comm. sur le Cantique* 3, P.G. 13, 155) : l'eucharistie initie à la sagesse et à l'intelligence de Dieu (*Lettre 63 Dans l'Eucharistie*, coll. Ictys, p. 216-228). Il reste que l'évocation de la *sobria ebrietas* se présente comme erratique par rapport à l'ensemble de la catéchèse mystagogique.

## 2. Le quatrième siècle

Pour l'Occident comme pour l'Orient, le quatrième siècle est l'âge d'or de la catéchèse baptismale et mystagogique. Ambroise enrichit même le dossier de deux traités, en utilisant les deux termes *sacrement* et *mystère*. Augustin consacre toute son attention à la préparation des catéchumènes qu'il se réserve tout au long de son épiscopat. Il est facile de retrouver l'influence exercée par Origène particulièrement sur Ambroise.

### *Ambroise*

L'évêque de Milan dépend d'Origène pour l'interprétation allégorique de l'Écriture, ce qui se manifeste dans l'utilisation des thèmes bibliques en catéchèse. Nous avons de lui deux exposés sur la mystagogie : *Des Sacrements* et *Des Mystères* qui sont proches de la catéchèse commune de l'Église. Nous y trouvons deux thèmes bibliques caractéristiques de la mystagogie :

#### a) *Le Psaume 22*

Il apparaît dans les deux traités (*Mystères* 43 et *Sacrements* 5, 3 : texte complet). De part et d'autre, le psaume est cité sans commentaire parce qu'il appartient à l'usage liturgique. Ni dans l'un ni dans l'autre, Ambroise ne développe la *sobre ivresse*. Ambroise la développe dans une hymne :

*Splendor paternae gloriae  
Christus nobis sit cibus  
Potusque noster sit fides  
Laeti bibamus sobriam  
Ebrietatem Spiritus.*

Trois thèmes :

le Christ est notre nourriture (cf. *Jean* 6) ;

la foi porte l'eucharistie johannique ;

L'Esprit Saint apporte l'ivresse (cf. Pentecôte, *Isaac* 50).

*Anima hausit misteriorum ebrietatem caelestium.* (L'âme a puisé l'ivresse des célestes mystères). Ambroise passe du plan intellectuel au plan du sacrement et de la foi, qui est existentiel et donne la vie dans l'Esprit extatique (cf. *Commentaires des psaumes* 35, 118, 15 ; 28 ; 1). Dans le psaume 118, 21, l'évêque synthétise les effets de l'eucharistie, du pardon à la joie de la vie renouvelée.

*b) Le Cantique des cantiques*

Les emprunts sont considérables : 14 pour *Les Mystères*, 6 pour *Les Sacrements*. Dans *Les Sacrements*, le Cantique s'applique principalement à l'eucharistie (une allusion à l'onction post-baptismale : « odor resurrectionis » 3, 1). Dans *Les Mystères*, les citations du Cantique s'étendent sur les trois sacrements de l'initiation :

– L'onction post-baptismale (6, 29-33) apporte la senteur de l'incorruptibilité et la promesse de l'immortalité.

– Le vêtement blanc (34-42, 9 citations). La symbolique du vêtement évoque le Christ à la Transfiguration, le vêtement nuptial de l'Église, épouse du Verbe, la nouveauté baptismale qui brille par la beauté de la foi reçue et de la grâce (35).

La fragile beauté n'est qu'un commencement. Elle creuse la soif de parvenir à des mystères plus profonds encore et de consacrer au Christ tous ses sens. L'Église veut provoquer l'Époux à l'aimer d'un amour encore plus débordant. Comment ? Par les œuvres qui sculptent la ressemblance avec le modèle et font de nous l'image de Dieu (41). Progression qui se fait, sous l'action de l'Esprit (37). Itinéraire proprement eschatologique qui mène l'Église à la résurrection du Christ.

– L'eucharistie et *la sobre ivresse*.

Ambroise fournit d'abord une explication spirituelle de l'eucharistie (47) puis développe le réalisme, en soulignant que la manducation se fait dans l'Esprit. La suavité est essentiellement spirituelle. Dans *Les Sacrements* l'évêque compare le repas à la douceur du baiser (5, 2, 3), il y évoque le psaume 22 et décrit les effets : joie de l'Église sauvée, ivresse de l'Esprit, vendanges des œuvres spirituelles.

Nous retrouvons ici des éléments de la mystagogie grecque, en allusions plus ponctuelles que globales, où l'influence d'Origène demeure incontestable, sans qu'apparaisse la progression de l'initiation chrétienne comme route de la perfection évangélique. Ambroise s'est adapté à la psychologie occidentale.

*Augustin*

Ce que les Grecs développent d'une manière linéaire, dans le cadre de la démarche baptismale, Augustin le présente d'une part appuyé sur l'Écriture, principalement les Psaumes, qui sont pour lui le livre de l'itinéraire spirituel (cf. Psaume 41). Ceci domine déjà dans les *Confessions* mais s'accroît encore de manière plus systématique dans les *Enarrationes* où il est facile de déceler l'expérience spirituelle d'Augustin.

a) On chercherait en vain l'homologue de la triple voie des Grecs. D'une manière générale, l'évêque d'Hippone pense en catégories antithétiques, binaires, comme dans la *Cité de Dieu*, qui peuvent alterner avec une distribution ternaire dans son anthropologie.

Augustin associe au baptême avant tout la foi, à l'eucharistie l'Église, Corps du Christ. « C'est à son mystère que tu dis Amen ! » Et « l'Esprit en est l'âme » (*Sermon* 267, 4). L'illumination est liée au Verbe intérieur. La charité est le sommet de la vie spirituelle.

b) Nous trouvons chez Augustin l'énoncé de thèmes comme *la sobre ivresse*, avant tout liée à la parole de Dieu, reçue de la bouche d'Ambroise, qui lui a fourni la clef de l'Écriture et lui a permis de dépasser ses premières réactions. « Son zèle éloquent distribuait alors à votre peuple la pure substance de votre froment » (*Ps.* 80, 17), *la joie de votre huile* (*Ps.* 44, 8), « la sobre ivresse de votre vin » (emprunt à l'hymne d'Ambroise, *cf. Confessions*).

Le thème de l'ivresse est utilisé soit pour la passion des martyrs qui buvaient la coupe (*Ps.* 22, 5, *in Ps.* 36, 14), soit pour les confesseurs de la foi (*in Ps.* 74, 12). Quand il en parle aux néophytes, c'est pour les mettre en garde contre l'ivrognerie communément répandue, ce qui lui fournit l'occasion de la mettre en contraste avec l'*ivresse de l'Esprit* qui habite en nous (*Serm.*, 125, 4). L'expression *sobre ivresse* apparaît une fois dans le *De Agone christiano* 9, 10 pour caractériser la suavité de l'Esprit. L'eucharistie semble à portée de la main mais n'est pas évoquée.

Le chemin de la béatitude est tracé pour la personne dans les *Confessions*, pour la société dans la *Cité de Dieu*, dramatique des deux amours. L'histoire pérégrinante s'achèvera quand il n'existera plus que le Christ unique et total, s'aimant lui-même : « *Et erit unus Christus amans seipsum* » (*In Joh.* 10, 3).



## CONCLUSION

L'Église latine dispose de la même catéchèse mystagogique, reposant sur les mêmes figures et thèmes bibliques, sur des rites semblables, mais qui tendent à se diversifier très tôt. L'hylémorphisme (matière-forme) médiéval accuse une ignorance grave de cette diversité.

Plus analytique que synthétique, l'Occident tire des conclusions partielles semblables à l'Orient, en juxtaposant les données de l'initiation chrétienne dont le dynamisme et l'action progressive apparaissent moins dans leur unité et cohésion (mort et résurrection sont liées au baptême, la nourriture à l'eucharistie).

A. G. HAMMAN, ofm.

## BIBLIOGRAPHIE

### Textes

Origène :

- *Homélie 27* (cf. *Chemins vers Dieu* Ictys, 11, p. 74-100).
- Textes recueillis par H. Urs von Balthasar sous le titre *Esprit et feu*, éd. Cerf (épuisé)

Grégoire de Nysse :

- *Trois écrits spirituels* PDF 40.
- *Homélie sur le Cantique des Cantiques* PDF 49/50.
- *Vie de Macrine*, dans PDF 38.
- *Vie de Moïse*, éd. Sources Chrétiennes 1.

Ambroise :

- Des Mystères* cf. *Initiation chrétienne* Ictys 7, p. 63-85, et S. C. 25 bis.
- Des Sacrements* cf. S. C. 25 bis.

Augustin :

- Psaume 41* cf. *Chemins vers Dieu* 11, p. 239-259.

Deux collectifs utiles dans Ictys : *L'Initiation chrétienne* (réd. DDB)  
et *Chemins vers Dieu*.

## DEVOIRS

A 1. L'eucharistie, sacrement nuptial dans le *Des Sacrements* d'Ambroise.

- Constituer le dossier biblique.
- Fondement théologique de la nuptialité chrétienne (les deux natures du Christ).
- Application à l'eucharistie (thème de la sobre ivresse).

A 2. La sobre ivresse chez Cyprien, *lettre* 63, 11 et chez Ambroise dans le *Des Sacrements* :

- Que signifie exactement l'expression, de part et d'autre ?
- Que représente cette expression dans la doctrine eucharistique ?
- Dégager un enseignement d'ensemble.

B 3. Relire la plume à la main la *Vie de Moïse*, de Grégoire de Nysse :

- Faire l'inventaire des allusions sacramentaires.
- Aspects du baptême et de l'eucharistie mis en évidence.
- Dégager une doctrine sacramentaire comme chemin de perfection.

B 4. Étudier l'épectase (= la tension vers Dieu) dans l'homélie 8 de Grégoire de Nysse sur le Cantique des Cantiques. Bien que ce terme, créé par Jean Daniélou, ne se trouve pas tel quel chez Grégoire de Nysse, toute cette homélie traite du sujet.

- Chercher d'abord à faire l'inventaire de toutes les affirmations et de toutes les composantes de l'épectase qui se trouvent dans cette homélie.
- Puis essayer d'esquisser ce que signifie l'épectase dans cette homélie.

## Sixième leçon

### L'ESCHATOLOGIE

Deux questions dominent l'interrogation fondamentale de l'homme, sur son origine, sa destinée. Et ces questions, que depuis les origines chrétiennes chacun se pose, sont à la fois individuelles et collectives. L'étude de l'anthropologie a permis de dégager la protologie de l'homme, c'est-à-dire l'analyse de son origine. D'où vient l'homme ! Que signifie l'homme ? Or la protologie est la prophétie de l'eschatologie : l'homme est créé selon sa destinée pour ce qu'il sera dans et au-delà du temps. Il sera ce qu'il est, son être commande sa vocation. Correspondance entre Genèse et Apocalypse, déjà inscrite dans la Révélation, qui est et demeure le fondement de toute réflexion chrétienne. Toute théologie de l'histoire devra se construire à partir de ces sources bibliques. Pour le chrétien, le centre de l'histoire, l'explication de l'origine comme de la fin de l'humanité se trouve dans le Christ. En lui s'accomplit le véritable Adam, qui ouvre le paradis véritable. Sa vie s'explique et s'achève dans sa résurrection, à la fois réalisation et anticipation de la condition plénière de l'homme, et jugement eschatologique. En lui l'essentiel de ce qui nous attend et que nous attendons est déjà acquis (*cf.* J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 1953, p. 263).

Aussi l'Église, sa prédication, ses moyens de salut – baptême, eucharistie – sont-ils eschatologiques, c'est-à-dire annoncent-ils et portent-ils le Jugement qui vient. « Le baptême, dit le P. Mollat, rassemble la communauté des sauvés à la veille du Jugement. L'Église naît à la fois dans les eaux et dans les frères » (*Suppl. Dict. Bibl.* IV, 1359).

Pour le judaïsme, comme pour les judéo-chrétiens ensuite, l'eschatologie est d'une part liée au messianisme, ce que nous acceptons avec des nuances et des distinctions ; d'autre part, l'eschatologie se charge d'une apocalyptique (revêtement littéraire), avec lequel il ne faudrait pas l'identifier.

La première théologie chrétienne était surtout sensible à l'aspect collectif et imminent du jugement cosmique, lié au retour du Ressuscité. Les générations du monde gréco-romain ont surtout creusé l'aspect personnel de l'eschatologie. Depuis le moyen-âge et surtout dans les temps modernes, l'eschatologie est devenue « les Fins dernières », mort, jugement, rétribution de l'individu. Ce qui distingue mais rétrécit la vision cosmique universelle. Un changement est en train de s'opérer par la redécouverte universelle d'une dimension moins individualiste, plus cosmique et collective de l'histoire du salut et de son achèvement. La résurrection du Christ, la résurrection des morts sont à interpréter dans cet éclairage, comme un Tertullien, un Grégoire de Nysse l'ont fait. L'eschatologie patris-

tique, diverse et une, avec ses scories qu'il faudra écarter, nous permettra de construire une eschatologie mieux équilibrée.

## I – L'ESCHATOLOGIE JUDÉO-CHRÉTIENNE ET LE MILLÉNARISME

### A – Le millénarisme

Les premières générations chrétiennes ont conçu le retour glorieux du Christ, selon les représentations de l'apocalyptique juive. Celle-ci télescopait aisément messianisme et eschatologie. Le millénarisme (en grec : *chiliasme*) était l'expression judéo-chrétienne de la parousie. En effet, à la suite de l'apocalyptique juive (*Ez.* 40-48, 1 *Hénoch*, *IV Esd.* III, 5, 3 ; *Ap. Baruch* 29, 4), les chrétiens imaginaient un règne terrestre du Messie, avant la fin des temps, qui durerait mille ans. Ainsi *L'Ascension d'Isaïe*, (IV, 14-17), composition judéo-chrétienne du II<sup>e</sup> s. :

Et après 1332 jours, le Seigneur, avec ses anges et les armées des saints, viendra du septième ciel, avec l'éclat du septième ciel, et il entraînera dans la Géhenne Béliar et ses armées. Et il donnera le repos aux hommes pieux qu'il trouvera en chair dans le monde. Les saints accompagneront le Seigneur, avec leurs vêtements qui sont placés en haut dans le septième ciel ; avec le Seigneur ils viendront, ceux dont les esprits sont revêtus ; ils descendront et seront dans le monde ; et il confirmera ceux qui seront trouvés dans la chair avec les saints, dans les vêtements des saints ; et le Seigneur servira ceux qui auront veillé en ce monde. Et après cela ils se changeront dans leurs vêtements en haut et leur chair sera laissée en ce monde.

La même conception affleure chez saint Paul (1 Th 4, 17 ; 1 Co 15, 23), mais surtout dans l'*Apocalypse* (20, 1-6). Elle est susceptible d'une interprétation symbolique, où mille ans signifie le temps de l'Église (*cf. D. B.* art « millénarisme » IV, 1292).

Un autre courant judéo-chrétien, d'origine syrienne, fixe à six millénaires l'histoire du monde, après quoi aura lieu la venue glorieuse du Seigneur (*Barnabé* 15, 1). Il s'agit d'une interprétation des six jours de la création. Le septième (huitième) signifiant le repos éternel ou la résurrection.

Les ébionites (dissidence judéo-chrétienne) allaient plus loin et affirmaient un messianisme temporel juif. Conception très matérielle du royaume messianique attendu (*cf. Cérinthe*, Eusèbe, *Hist. Eccl.* III, 28, 2). Conception qui sera rejetée au IV<sup>e</sup> siècle.

Sans aller jusque-là, un courant, qui prend naissance en Asie Mineure et en Palestine, enseigne dans l'Église des premiers siècles un millénarisme mitigé dont les racines juives ne sont pas douteuses. Nous en analyserons quelques témoins.

#### 1. Texte de Papias

Papias (60-130) est évêque d'Hiérapolis, en Asie Mineure, auditeur de l'apôtre Jean selon Irénée (*Adv. Haer.* V, 33, 4), esprit médiocre selon l'historien Eusèbe (*Hist. Eccl.* III, 39, 12). Il a écrit un ouvrage (perdu) : *Les explications des paroles du Seigneur*. Eusèbe écrit :

« Le même Papias ajoute d'autres choses qui seraient venues jusqu'à lui par une tradition orale, certaines paraboles étranges du Sauveur et certains enseignements bizarres, et d'autres choses tout à fait fabuleuses. Par exemple, il dit qu'il y aura mille ans, après la résurrection des morts et que le règne du Christ aura lieu

corporellement sur cette terre. Je pense qu'il suppose tout cela, après avoir compris de travers les récits des apôtres, et qu'il n'a pas saisi les choses dites par eux en figures et d'une manière symbolique. » (*Hist eccl.* III 39, 11-12, 1). Papias a puisé cette conception dans la littérature rabbinique et apocryphe, d'où elle a passé dans les milieux judéo-chrétiens, les presbytres, autour de Jean, pour exprimer l'interrègne messianique ; réminiscence du psaume 89, 4.

## 2. Texte de Justin, Dialogue 80-81.

À l'occasion d'une digression, Justin en vient à parler du millénarisme. « Pour moi, et les chrétiens d'orthodoxie intégrale, tant qu'ils sont, nous savons qu'une résurrection de la chair arrivera pendant mille ans dans Jérusalem rebâtie, décorée et agrandie, comme les prophètes Ezéchiel, Isaïe et les autres l'affirment » (*Dial.* 80, 5).

Justin cite à l'appui de sa thèse *Isaïe* 65, 17-26 et *Apoc.* et ajoute :

Or, dis-je, nous avons compris que l'expression de ce passage : « Car comme les jours de l'arbre seront les jours de mon peuple, ils feront vieillir les œuvres de leurs peines », révèle les mille années en mystère. Il fut dit, en effet, à Adam que « le jour même où il mangerait du fruit de l'arbre, il mourrait », nous savons qu'il n'a pas atteint mille ans. Nous comprenons également que cette parole : « Le jour du Seigneur est comme mille ans » se rapporte à ce passage (*Dial.* 81).

Ces textes permettent plusieurs observations :

a) Sur la question du millénarisme, il existe des divergences dans la communauté (ou les communautés) : il s'agit « d'une doctrine pure et pieuse que certains ne reconnaissent pas », elle ne fait pas partie de l'intégrité de la foi ni du dogme de la résurrection des morts.

b) Il existe donc une eschatologie à deux degrés ; le premier, unanime, la résurrection des morts, le second, discuté, le millénarisme.

c) A l'appui de la conception millénariste, Justin apporte l'autorité non d'un apocryphe mais d'*Isaïe* (65, 17-25) et d'*Ezéchiel* (ce dernier sera oublié par la suite). *Is.* 65, 22 : « Comme les jours de l'arbre seront les jours de mon peuple ». Les six jours de la création figurent les six millénaires. Adam a mangé le fruit au début du premier millénaire, le Christ est mort le 6<sup>e</sup> jour (= millénaire). Il viendra inaugurer le 7<sup>e</sup>, celui du repos.

d) Cette interprétation se rattache à l'interprétation spirituelle de l'A. T. (Cf. *Barnabé* 15, 4, avec référence à *Ps.* 89, 4). Néanmoins Justin exclut une interprétation matérialiste et sexuelle : il s'agit de l'anticipation de la vie angélique (*Dial.* 81, 6).

## 3. Irénée, Contre les Hérésies, V, 31-36, 3.

Il ne faut pas perdre de vue le caractère polémique du livre. Dans le livre V, Irénée prend position contre la thèse gnostique qui affirme « qu'aussitôt après leur mort, ils s'imaginent monter par-dessus les cieux et par-dessus le Démon pour aller vers la « Mère » ou vers le Père qu'ils se sont imaginés (V, 31, 1). Ils récuse toute résurrection, *a fortiori* la résurrection du corps ». Face à ces positions, Irénée développe le dogme de la résurrection de la chair, clef de voûte de toute son anthropologie, axée sur la résurrection du Christ. Il en conçoit ensuite le développement progressif, selon le rythme de l'économie du salut. Irénée analyse le progrès et le rythme des dernières étapes de l'histoire du salut. Elle s'achève

vera par le règne de l'Antéchrist, qui cumule en lui et récapitule tous les péchés de l'humanité (V, 28, 2). Il reprend la division des six jours = six millénaires, déjà rencontrée chez Justin, plus haut. Le chiffre de la Bête, 666, signifie son règne de trois ans et de six mois dans le temple de Jérusalem, d'où il réduit le monde à l'état de désert (V, 30, 4).

L'ultime affrontement prépare la fin. L'Antéchrist sera précipité dans la fournaise de feu (V, 29, 1), ce qui achemine à la venue du Seigneur, qui inaugure pour les justes le temps du royaume, c'est-à-dire le repos, le repos du septième jour (V, 30, 4). Cette interprétation se rattache à l'explication spirituelle de l'A. T. dans la communauté primitive dont parlait Justin.

### Conclusion

Tout le livre V du *Contre les Hérésies* développe la résurrection du Christ et les étapes, de la croix au séjour des morts et à la résurrection, le troisième jour, dans sa chair. Les fidèles doivent suivre le même chemin et les mêmes étapes. Israël sera rétabli dans sa terre, pour avoir part aux biens du Seigneur (V, 34, 1). Tous les justes se retrouveront alors dans le royaume du Père (V, 35, 2). Irénée cherche la synthèse entre le millénaire dont parlait l'Apocalypse et les presbytères, la théorie des six mille ans, chère à Barnabé, pour l'insérer dans une unique histoire du salut, avec la nécessité d'une accoutumance progressive, avec une ultime étape qui permettra aux justes d'atteindre la plénitude de leur vigueur, jusqu'à devenir capables de saisir la gloire du Père (V, 35, 2).

On peut ramener à trois les caractéristiques de l'eschatologie d'Irénée :

- a) Elle est pascale : la résurrection du Christ est l'explication de l'histoire humaine, qui s'achève par la résurrection des corps et de toute chair.
- b) Elle est universelle : elle concerne la création entière et la globalité de l'humanité ainsi que chaque individu.
- c) Elle est progressive : Irénée conçoit un progrès perpétuel de la charité « et dans ce siècle et dans le siècle futur » (IV, 12, 2).

### B – L'eschatologie

Le millénarisme est une représentation apocalyptique qui ne constitue pas toute l'eschatologie. L'avènement messianique pour les juifs était synonyme des « derniers temps ». Pour cette raison, la première génération chrétienne, venue surtout du judaïsme, ne se libère que peu à peu de l'attente d'un retour immédiat du Christ en gloire, qui constituait en partie une tension intense (cf. *Dial.* 16, 1-5 ; *Barn.* 4, 3-5). Elle tend à disparaître chez les chrétiens venus du paganisme. Chez Ignace d'Antioche, la tension se déplace du plan collectif au plan personnel, ce qui est particulièrement sensible dans la lettre aux Romains et la volonté de rencontrer le Seigneur.

Le *maranatha* (Le Seigneur vient et Seigneur, viens !), terme araméen provenant de la communauté palestinienne, repris par saint Paul (1 Co 16, 22), qui se retrouve dans la *Didachè* (10, 6) à propos de la célébration eucharistique, exprime d'abord la foi au Christ comme Kyrios, la conviction de sa présence à l'assemblée des siens, et plus spécialement à l'assemblée eucharistique : anticipation du festin céleste, conscientisation de l'attente eschatologique. Donnée qui demeure fondamentale et durable, quand s'éloigne l'attente d'une parousie prochaine.

*Excursus : Descente de Jésus aux enfers*

La descente de Jésus aux enfers, c'est-à-dire dans le séjour des morts (shéol), lie deux problèmes, l'un sotériologique, l'autre eschatologique. Elle appartient à la théologie judéo-chrétienne, d'où elle passe dans le symbole baptismal. Elle fait donc partie du credo primitif.

La descente au séjour des morts signifie :

- d'abord l'annonce messianique aux justes de l'A. T. (*Apocryphe de Jérémie* ; 1 P 3, 18-22 ; *Évangile de Pierre* 41-42, etc.),
- ensuite la prédication à tous les justes (*Adv. Haer.* IV, 27, 2).

Elle veut exprimer :

- a) Jésus veut faire participer tous les justes à sa propre résurrection corporelle (*Adv. Haer.* IV, 27, 2 ; Ignace, *Magn.*, 9, 2).
- b) Le *Pasteur* ajoute le baptême des dormants (IX, 16, 5-7).
- c) Vaincre tous les esprits mauvais, en débarrasser la terre et les mers. Portée cosmique de la résurrection.
- d) Clément va étendre le baptême aux justes des enfers, aux païens qui ont été agréables à Dieu (*Strom.* II, 9, 43 ; VI, 6, 45).

## II – L'ESCHATOLOGIE DE TERTULLIEN

La position de Tertullien peut paraître paradoxale. D'une part il se situe dans le prolongement d'Irénée et, comme lui, combat les gnosticismes (Valentin, Marcion), en affirmant et en exaltant la dignité de la matière et de la chair (*la Chair du Christ, Résurrection des morts*), dans la ligne de la théologie asiatic d'Irénée et de Méthode d'Olympe.

Sur un autre plan, il subit peu à peu l'influence montaniste, en sacrifiant au millénarisme du siècle précédent, et attend l'imminence de la parousie. De cette dernière période date son ouvrage principal sur la question : *La Résurrection des morts*, (écrit après 211).

A – *La Résurrection des morts* (Cf. PDF 15).

Un des livres de Tertullien les plus soigneusement élaborés. Il s'y oppose à la fois aux païens, aux sadducéens (juifs), et aux gnostiques (Marcion, Apelle et Valentin) dont les disciples s'agitaient en Afrique.

**1. Le plan (cf. PDF p. 23-28) et l'analyse***Introduction (1-3)*

Les adversaires : païens, philosophes, hérétiques (1-2, 6).

Méthode apologétique : Rétablir l'ordre du débat et utiliser le sens commun (2, 7-3).

*1. Première partie : convenance et cause de la résurrection (4-18)*

a) Le corps dans l'économie du salut (4-15).

b) Objections à la résurrection et réfutation (16-17).

*2. Deuxième partie : l'enseignement de l'Écriture 18-51*

a) Une méthode herméneutique

- sens littéral (18-19)

- sens allégorique (20-28).

- b) Examen des textes
  - Ancien Testament (29-32).
  - Évangiles (33-38).
  - Saint Paul (39-51).
- 3. *Troisième partie : condition du corps ressuscité (52-63)*
  - a) Les corps ressuscités, transfigurés mais les mêmes (52-56).
    - Explication (52),
    - Réponse aux objections (53-55).
  - b) Réponse aux premières objections de 4, 3-6 (57-62).
    - Conclusion (63).

## 2. Lignes essentielles

a) À l’opposé du gnosticisme, Tertullien commence par exalter la beauté et la grandeur du corps, dans l’ordre de la création, et dans l’ordre du salut, avant tout sacramentaire. Toute la création est œuvre de Dieu. Il souligne ensuite, dans la ligne d’Irénée, la dimension de l’histoire, l’économie, qu’il traduit par *dispositio*. La première création prépare et annonce la venue du Christ.

b) Il faudrait examiner de près le dossier scripturaire et ses sources. Dans quelle mesure Tertullien dépend-il de *Testimonia* ? À noter également le principe d’herméneutique pour distinguer le sens littéral et allégorique.

c) Dans la résurrection, il ne s’agit pas d’une destruction, mais d’une mutation qui ne change pas l’identité de l’être mais sa manière d’être (55). La chair ressuscitera donc intégralement, parce qu’elle appartient à l’intégrité de la personne. « Ô âme, ne jalouse donc pas la chair, qui t’est la plus proche » (63, 5).

### B – Lignes maîtresses de l’eschatologie de Tertullien

Il faut tenir compte de deux éléments :

– La pensée de Tertullien est soumise à des variations, au cours de son existence et de ses options. Mais son passage au montanisme ne modifie pas son eschatologie dans sa teneur elle-même, en soulevant la question de son immédiateté.

– La théologie de Tertullien est tout entière soulevée par une tension eschatologique, particulièrement sensible par exemple dans l’explication du baptême, plus encore dans le commentaire du notre Père, quand il commente « Que ton règne vienne » (*Prière*, 5). Tension qui mène toute l’histoire, qui est une, progressive, rythmée par les étapes, sans retour en arrière, orientée vers l’*aeternitas* (cf. *L’homme image de Dieu*, p. 94-102). Il faut distinguer trois pistes de recherche ou trois centres d’intérêt.

#### 1. L’entre-deux ou le sort après la mort

D’après *De anima* (50), l’ange vient chercher l’âme qui séjourne dans un entre-deux (*De test. animae*, 4).

a) Les impies vont dans la géhenne, où l’état intermédiaire ne diffère pas de l’état définitif (*De anima*, 7. 57-58 ; *Adv. Marc.* III, 24). Tertullien parle aussi de prison (*De anima*, 7, 4).

b) Les justes, par contre, se trouvent dans un état heureux, tantôt décrit comme « le sein d’Abraham » (*De anima* 7, 4 ; 9, 8 ; 55, 2), comme *solacium*, consolation (*De anima* 17, 11), comme repos (*Apol.* 37, 2 ; *De anima* 37, 4 ; 43, 4, etc.), comme *refrigerium* (*De anima*, 33), rafraîchissement, employé quatorze fois



dans un sens eschatologique (cf. *Passion de Félicité et Perpétue, Premiers martyrs*, PDF 12, p. 70-85). Les martyrs se trouvent dans un état privilégié appelé « paradis » (*De anima* 55, 5 ; *Résurrection* 43, 4 ; *Adv. Marc.* V, 12) que Tertullien situe au ciel.

## 2. L'imminence de la fin du monde

Comme beaucoup de ses prédécesseurs, Tertullien croit non seulement à l'imminence des derniers temps, mais à un règne millénariste (*Adv. Marc.* III, 24). Dans le *De praesc.* (8, 22), Tertullien commente de manière parfaitement orthodoxe la promesse de l'Esprit. Plus tard, dans la période montaniste, la venue de l'Esprit est liée à l'époque de Montan.

## 3. L'eschatologie finale et générale

Tertullien y distingue quatre éléments :

### a) *Le retour du Christ*

Fait partie de la confession baptismale (*Apol.* 23, 11-13 ; *Adv. Prax.* 2, 30 ; *De carn Christi*, 24 ; *De spect.* 30). Ce retour est objet tantôt d'effroi (*Spect.* 30), tantôt d'espérance (*De orat.* 5).

### b) *La résurrection des morts*

Largement développée dans le traité du même nom (cf. aussi *Apol.* 48).

### c) *Jugement général*

La fin du monde et la résurrection de la chair coïncident avec le jugement et la rétribution (*Apol.* 23 ; *De test. an.* 4, 6 ; *De spect.* 30).

Les païens ironisent sur le jugement général (*Apol.* 47), les chrétiens ne doivent pas le redouter. Il jugera âmes et corps et tous les hommes (*De paen.* 3, 4 ; *Résurrect.*, 17 etc.). Les justes participeront activement à ce jugement et recevront la récompense (*Résurrect.* 60 ; *Adv. Marc.* III, 24).

### d) *Conflagration finale et universelle.*

Le Christ reviendra comme une tempête, dans une conflagration qui consumera, purifiera, transformera tout (*De anima* 55 ; *De pud.* 13, 19 ; *Adv. Marc.*, III, 14). Dans l'éon nouveau, le mal n'aura plus de place (*De anima*, 55, *Résurrect.* 26).

## III – L'ESCHATOLOGIE D'ORIGÈNE

Il importe, pour Origène, de reprendre les pièces de son dossier indépendamment du procès qui lui a été intenté en Orient comme en Occident, principalement à cause de sa conception de l'apocatastase, développée principalement dans son œuvre de jeunesse, *Des principes*. Sa pensée a connu une maturation au cours de son œuvre. Il faut toujours distinguer, chez Origène, s'il exprime la foi commune de l'Église ou s'il s'évertue à la justifier rationnellement, en avançant des hypothèses.

### A – Analyse des composantes de l'eschatologie

#### 1. Après la mort, ou l'entre-deux

Sur la question, qui pose le problème de la séparation de l'âme et du corps, nous avons désormais un texte de capitale importance dans l'*Entretien avec Héraclide*, récemment découvert et publié par J. Schérer (S.C. 67). Origène est soucieux d'y exprimer la foi de l'Église.

Le texte et l'argumentation méritent d'être cités :

Avant la résurrection, le juste est avec le Christ et, dans son âme, il vit avec le Christ. Aussi mieux vaut, en effet, partir et être avec le Christ. Or, d'après vous, qui dites que l'âme gît dans le tombeau, elle n'est pas sortie du corps, elle ne goûte pas le repos, elle ne se trouve pas dans le paradis de Dieu, elle ne repose pas dans le sein d'Abraham. Or d'après vous qui soutenez de telles énormités, il n'est pas vrai que mieux vaut partir et être avec le Christ : car l'on n'est pas avec le Christ, dès qu'on est parti, si l'âme est le sang (23, 5-16).

Les quatre textes bibliques qu'il apporte nous paraîtraient aujourd'hui peu probants. Il achève son argumentation par l'évocation du martyr : « Dès lors je suis disposé à mourir pour la vérité ; dès lors, face à ce qu'on appelle la mort, je la méprise ; dès lors que viennent les bêtes féroces, que viennent les croix, que viennent les flammes, que viennent les tortures : je sais que, sitôt expiré, je sors de mon corps, je repose avec le Christ. Pour cela, combattons, pour cela, luttons » (24, 7-12).

Démétrius résume la pensée d'Origène de la façon suivante : « Notre frère Origène enseigne que l'âme est immortelle. L'intéressé n'est pas d'accord avec cette formulation abrupte. Il précise donc et nuance sa pensée :

« Selon lui, nous avons dit que l'âme est immortelle. À cette affirmation, je répondrai que, d'un côté, l'âme est immortelle, et que, d'un autre côté, l'âme n'est pas immortelle. Commençons par définir avec précision le mot « mort » et tous les sens qui découlent du terme « mort ». J'essaierai de présenter tous ses sens, non d'après les Grecs, mais tous ses sens d'après la sainte Écriture » (25, 1-6).

Origène distingue trois morts : la mort au péché, la mort du péché, la mort naturelle, doctrine éminemment biblique. La mort naturelle lui paraît un bien. Il rejette la conception grecque ou gnostique de l'âme consubstantiellement immortelle, en affirmant qu'elle est un don de Dieu et que son incorruptibilité provient de ce qu'elle est vie pour Dieu dans le Christ.

## 2. La résurrection des corps

Textes : *Principes* II, 10, 1-3 ; *Sur le Ps.* 1 ; *Contre Celse* IV, 56-57 ; V, 22-24.

La résurrection des corps heurtait de front la pensée grecque, surtout platonicienne. Le débat avec Celse ne pouvait éviter la question. Origène, comme 1 Co 15, prend appui sur l'épi et la semence qui ne reprennent vie que « s'ils meurent » et « ce n'est pas le corps à venir qui est semé » (*C. Celse* V, 22-24).

Car Dieu lui donne un corps semé « dans la corruption », il le ressuscite « incorruptible », semé dans l'abjection, il le ressuscite « glorieux », semé « dans la faiblesse », il le ressuscite « plein de force » : semé « corps psychique », il le ressuscite « corps spirituel ». Nous gardons et la doctrine de l'Église du Christ et la grandeur de la promesse de Dieu. Que ce soit une chose possible, nous le prouvons non par une affirmation mais par un argument. Nous savons que même si le ciel et la terre, avec tout ce qu'ils contiennent doivent passer, au contraire les paroles de chaque point de la doctrine étant comme parties d'un tout ou espèces d'un genre, celles du Logos, « Dieu qui était au commencement » Logos « près de Dieu », ne passeront nullement. Car il a dit et nous voulons l'entendre : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas ».

Nous ne disons donc pas que le corps putréfié reviendra à sa nature originelle, pas plus que le grain de blé, une fois corrompu, ne revient à son état de grain de blé. Nous tenons que, comme du grain de blé se lève un épi, il y a aussi dans le corps

un principe qui n'est pas soumis à la corruption, à partir duquel le corps surgit "incorruptible". *Princ.* II, 10, 1-3).

Dans ce texte, qui paraphrase saint Paul (1 *Co.* 15, 35-44), Origène affirme massivement que nous ressuscitons dans notre propre corps. Mais que ce corps sera transformé en un « corps spirituel », éthéré, libéré de toutes les infirmités de la vie présente. Il conserve son identité mais sera modifié. « La forme spécifique propre à Pierre ou Paul enveloppera de nouveau l'âme à la résurrection, mais changée en mieux » (*In Ps.* 1).

### 3. Les peines

« Textes : *Principes* II, 10, 4-8 ; 11, 1-7 ».

a) À de nombreuses reprises, Origène, avec des variantes, enseigne la purification par le feu, ou la traversée du fleuve de feu, pour accéder à la cité éternelle. D'ordinaire, il affirme que tous les hommes y sont soumis, même Pierre et même Paul. Voici un commentaire de *Luc* 3, 16 :

Ainsi le Seigneur Jésus se tiendra-t-il dans le fleuve de feu, auprès de "l'épée flamboyante". De la sorte, quiconque, au sortir de cette vie, souhaite passer au paradis et a besoin de purification, il le baptise dans ce fleuve et le fait parvenir au lieu de son désir ; mais celui qui ne porte pas le sceau des baptêmes précédents, il ne le baptisera pas dans le bain de feu. Car il faut d'abord être baptisé "dans l'eau et l'Esprit" pour pouvoir, arrivant au fleuve de feu, faire la preuve qu'on a conservé les purifications "de l'eau et de l'Esprit", et, dès lors, mériter de recevoir aussi le baptême du feu dans le Christ Jésus "à qui appartiennent la gloire et la puissance dans les siècles des siècles". Amen. (*Sur Luc hom.* 24, 2).

*Des diverses affirmations d'Origène, on peut conclure :*

- Il conçoit une purification, après le baptême chrétien, qu'il semble situer au sortir de cette vie.
- Ce feu purificateur veut éprouver tous les baptisés, les justes comme les pécheurs.
- Tout homme qui sort de cette vie a besoin d'une ultime purification, avant d'entrer dans la cité de Dieu, au jour de la résurrection de toutes choses.

b) Les justes ressusciteront pour la vie éternelle, les méchants pour le supplice de feu :

Chaque pécheur s'allume son propre feu, et nos vices en sont la matière et l'aliment. De même qu'une fièvre prolongée, entretenue sans cesse par l'intempérance, finit par embraser tout le corps et en faire un foyer d'inflammation, ainsi en est-il de l'âme qui accumule les actions mauvaises et réunit en elle à la longue un amas de péchés. À l'heure marquée, toute cette masse fermente, s'échauffe, bouillonne, et l'âme, en proie à une flamme qu'elle a caressée sa vie durant, subit la plus cruelle des tortures... À ce genre de supplices viendra s'en ajouter un autre : lorsqu'on nous arrache un membre, nous éprouvons de vives souffrances, mais l'âme, séparée de Dieu, à qui elle aurait dû être unie, souffrira bien davantage de ce déchirement. Tirillée en mille sens divers, elle sera comme divisée d'avec elle-même, et en place de l'unité harmonique à laquelle Dieu la destinait, elle offrira le spectacle du désordre et de la confusion » (*Princ.* III, 10, 4-5).

*Comment Origène se représente-t-il les peines ?*

- Le feu dont il est question est à prendre au sens purement spirituel. L'image veut exprimer la privation et la souffrance de ceux qui sont séparés de Dieu.
- Origène ne croit pas qu'il faille prendre le mot « éternel » au sens littéral. « Chaque fois qu'on dit : « de siècle en siècle », on indique un long laps de temps, mais en même temps une fin » (*Sur l'Exode*, hom. 6, 13).
- Pourquoi alors parler de peine éternelle ? Pour effrayer les pécheurs et provoquer leur conversion (*C. Celse* VI, 26 ; *Sur Jér.* hom. 19, 4). Les doctes savent que les châtiments des damnés auront une fin, le jour de l'apocatastase.
- Le dilemme est de concilier l'amour de Dieu et la liberté de l'homme, le châtiment et l'amour de Dieu. Pour Origène la vérité, les châtiments, sont d'ordre pédagogique, pour amener finalement le pécheur à la conversion et réaliser le salut universel.

Voici un texte où le châtiment procède de l'amour de Dieu :

Tu me demanderas comment peuvent respirer la bonté de Dieu ces choses que ne comprennent pas ceux qui calomnient le Dieu de la Loi et l'accusent alors qu'il tarde même à reprendre l'homme. Je pense, en effet, que des paroles comme "je tuerai" et "je frapperai" ne marquent pas moins la bonté que "je ferai vivre" et "je guérirai". S'il est parfois l'auteur de la souffrance, il faut savoir que le médecin aussi est l'auteur souvent de la souffrance. Et Dieu, en faisant souffrir, restaure la santé. Ainsi ceux qu'il a frappés, il les a frappés, poussé par sa bonté. Ainsi, quoique ce que je vais dire paraisse paradoxal, je le dirai : ce qui est appelé fureur du Dieu bon opère une œuvre de salut en corrigeant ; et ce qu'on appelle sa colère, puisqu'elle vient du Dieu bon, éduque. On pourrait dire bien des choses de la bonté de Dieu à ceux qui pourraient le porter sans dommage, que non sans raison il cache à ceux qui le craignent de peur que, méprisant les richesses de sa bonté, sa patience et sa longanimité, ils ne thésaurisent pour eux une plus grande colère (*Co. Mt.* XV, 11).

Origène s'en prend aux gnostiques qui opposent le Dieu sévère de l'Ancien Testament au Dieu bon du Nouveau, et se scandalisent des textes où Dieu est dit infliger des peines.

#### 4. L'apocatastase

C'est la question à la fois la plus complexe et la plus contestée de l'eschatologie origénienne, celle qui lui attirera les foudres du 2<sup>e</sup> Concile de Constantinople (5<sup>e</sup> concile oecuménique), en 553. Il nous reste à démêler ce qui est sûr et valable de ce qui est contestable et contesté.

##### a) *Le mot*

Le terme apocatastase, restauration, rétablissement, est employé une fois en *Actes* 3, 21. Il s'agit de la restauration universelle par le Christ, annoncée par le prophète. Dans l'antiquité païenne, le terme exprime la restauration de l'ordre primitif. Les gnostiques voient dans la conflagration générale le salut des âmes.

##### b) *Texte d'Origène : Des principes* III, V, 7, 8, qui commente *1 Co.* 15, 27.

Si cette sujétion, par laquelle le Fils est soumis à son Père est bonne et salutaire, il suit nécessairement que la sujétion par laquelle les ennemis du Fils lui sont dits soumis

est également salutaire et utile de sorte que, de même que la sujétion du Fils au Père est le rétablissement final de toute la création, de même la soumission de ses ennemis au Fils doit être entendue comme le salut des sujets et comme la restitution de ce qui était perdu. Mais cette soumission s'accomplira par des mesures ou des disciplines déterminées, en des temps déterminés, chacun étant sauvé à son tour et à son rang, non par force et par nécessité, mais par les persuasions du Verbe, par la raison, par l'enseignement, par la provocation au mieux, par d'excellentes institutions, et, au besoin, par de justes et convenables menaces dont l'effet frappe équitablement les rebelles ou ceux qui méprisent le soin de leur intérêt, de leur santé et de leur salut.

Les affirmations du livre *Des Principes* proviennent de la jeunesse d'Origène, qui aime avancer des hypothèses. De plus, nous en avons perdu le texte grec et ne connaissons le livre qu'à travers des traductions tendancieuses.

*c) Ce qui semble assuré*

Origène semble assuré que, de purifications en purifications successives et progressives, Dieu sera « tout en tous », car toutes les libertés seront tournées vers lui. Et son règne sera total et la création achevée.

*d) Ce qui est contesté et contestable*

1. Origène semble concevoir cette apocatastase comme le retour à l'état primitif de pur esprit. Ce qui semble envisager l'histoire comme une simple parenthèse, dans la ligne de la philosophie platonicienne. Grégoire de Nysse a nettement rejeté cette conception (*cf. Dialogue de l'âme et de la résurrection, cf. aussi Création de l'homme*, 28, PDF n° 23, p. 147). Thèse condamnée par les conciles.

2. La possibilité et la probabilité du salut de tous les pécheurs dans une purification ultime semblent bien s'harmoniser avec la pensée d'Origène. Hypothèse généreuse qui ne va pas contre la foi. On lui prête également la conversion finale des démons. Question controversée. Rufin cite une lettre d'Origène affirmant que même un homme sorti de son bon sens et manifestement fou n'oserait prétendre pareille chose.

#### IV- L'ESCHATOLOGIE DU IV<sup>e</sup> SIÈCLE

Le IV<sup>e</sup> siècle manifeste à la fois une maturation de la pensée et une mutation dans l'histoire des doctrines, où l'Occident affirme nettement son autonomie par rapport au patrimoine de la théologie grecque. C'est principalement le cas d'Augustin d'Hippone.

L'Église liquide à ce moment les idées millénaristes, qui avaient sévi pendant deux siècles, qui s'étaient prolongées dans le montanisme. Elles avaient tenté un temps Augustin lui-même, qui finit par s'en libérer (*Serm. 259 ; Cité de Dieu XX, 7, 1*).

L'origénisme et sa conception de l'apocatastase à son tour obèrent la réflexion théologique en Orient (Grégoire de Nazianze) et en Occident (Ambroise *La mort est un bien*, PDF n° 14, p. 45-48) ; Jérôme première manière). Il a été combattu par Méthode d'Olympe (*Résurrection 2*) puis par Épiphane de Salamine. Il fut rejeté à Rome, à Alexandrie, à Chypre.

Dans le débat, Grégoire de Nysse opte pour une voie moyenne. Il prend et il laisse. Il sait concilier son admiration pour Origène avec un sens critique, qui

discerne les thèses intenable et refuse la préexistence des âmes, comme le retour à l'état primitif. Nous allons nous limiter à analyser sa conception de la résurrection des corps.

#### A – GRÉGOIRE DE NYSSE : RÉSURRECTION DES CORPS

Dossier : *Création de l'homme*, PDF n° 23, p. 130-156 ; *Sermons sur la résurrection dans Christ pascal*, PDF n° 55 ; *Dialogue de l'âme et de la résurrection, Discours catéchétique*.

Grégoire commence par établir le principe :

Il faut que ceux qui vivent dans la chair se séparent et se dégagent le plus possible de leur relation avec elle, afin que, après la mort, nous n'ayons plus besoin d'une autre mort pour purifier nos reliques de leur adhérence charnelle, mais que, comme si les liens de notre âme étaient rompus, celle-ci s'empresse libre et légère vers le bien, aucun poids corporel ne la tirant vers elle-même (*Âme et résurrection*).

Purification préparatoire qui, de toute manière, est indispensable, mais qui ne tient pas à la séparation de l'âme d'avec le corps, les deux conservant, même après la mort, une solidarité. De plus le corps glorifié ne sera pas autre que le corps terrestre. Ceci dit, l'évêque distingue deux étapes : l'entre-deux puis la résurrection.

L'entre deux ou la situation des âmes entre la mort et la résurrection. Il s'agit d'une période d'attente. Grégoire distingue deux grandes catégories : les martyrs et les saints, les pécheurs. Les premiers vont rejoindre un lieu de félicité, appelé tantôt paradis, tantôt lieu du rafraîchissement, sein d'Abraham, sein des patriarches. Voir la prière de Macrine : « Mets près de moi un ange de lumière qui me conduise au lieu de rafraîchissement. » Grégoire imagine un ange psychopompe (conducteur de l'âme du mort), qui conduit le juste et le protège contre le Méchant.

Parmi les autres, l'évêque classe d'abord les non-baptisés ; l'âme non marquée par le sceau du baptême est « errante et vagabonde, emportée en l'air » (*De ceux qui diffèrent le baptême*).

Voici pour les pécheurs qui ne se repentent pas :

... Plût au ciel qu'avec cette vie, ton supplice (l'exclusion de la communauté) soit terminé. En effet, si un accident arrive et que la mort fonde sur toi, sache que les choses de là-bas te sont fermées. Les portiers du royaume sont vigilants et on ne joue pas avec eux. Ils voient que l'âme porte les marques de l'excommunication. Aussi, comme pour un prisonnier échappé qu'accusent l'odeur et la saleté de la prison, ils lui interdisent la route qui conduit vers les choses belles. Ils ne lui permettent pas de voir les rangs des justes et la joie céleste. Mais la malheureuse, qui se repent alors de sa mauvaise volonté, se lamentant, pleurant et gémissant, est jetée dans un lieu obscur, comme dans un réduit où elle doit demeurer (*Contre ceux qui portent mal les mortifications*).

Le lieu où vont ces pécheurs est tantôt l'atmosphère, tantôt un réduit retiré que Grégoire se représente comme les enfers sous la terre. Macrine y fait allusion dans sa prière : « Que l'abîme redoutable ne me sépare pas de tes élus ! » Allusion à la parabole de Lazare et du riche (*Luc 16, 26*). Il s'agit en tout cas d'un lieu provisoire qui n'est pas encore la récompense (*Vie de Macrine*, dans « Mariage et Virginité », PDF 39, p. 88).

*La résurrection*

L'attente dure jusqu'à la résurrection des corps et au jugement final. Comment Grégoire conçoit-il cette résurrection ? Il faut ici distinguer la preuve biblique de l'interprétation théologique. Le dossier biblique est traditionnel et se trouve déjà dans les catéchèses de Cyrille de Jérusalem (18, 13-17) : Arguments de l'A. T. (*Ps.* 103, 29-30 ; *Ez.* 37, 1-16 ; *Thess.* 4, 16 et cf. les résurrections dans l'Évangile). À ces arguments Grégoire ajoute des preuves tirées de la nature : printemps, sommeil, phénix. En quoi consiste cette résurrection ? Le corps ressuscitera dans sa matière et dans sa forme. Le corps ressemble à un fleuve qui change et demeure le même. On peut parfaitement admettre l'identité du corps terrestre et du corps ressuscité : il est le même et il est différent. Comment se le représenter ? Il existe entre l'âme et le corps une parenté qui subsiste après la mort. L'âme conserve en quelque sorte l'empreinte du corps, qui est le cachet, l'âme étant la cire : « Comme l'aspect extérieur du corps reste dans l'âme, qui est comme l'empreinte par rapport au sceau, les matériaux qui ont servi à former la figure sur le cachet ne demeurent pas ignorés de l'âme, mais dans l'instant de la résurrection, elle reçoit de nouveau en elle tout ce qui s'harmonise avec l'empreinte laissée en elle par l'aspect extérieur du corps » (*Création de l'homme* 27 PDF 23, p. 144).

L'âme est à même de reconstituer son corps qu'elle n'a pas besoin de reconnaître, puisqu'elle n'a jamais cessé de le connaître. Ceci est lié à la nature même de l'âme.

Même après la dissolution des éléments qui ont contribué à la constitution du corps qu'elle a assumé, l'âme les connaît dans leurs particularités physiques. En effet, même si la nature les a dispersés loin les uns des autres à cause de leurs propriétés contraires, l'âme néanmoins reste présente à chacun d'eux, gardant contact avec ce qui lui est propre par son pouvoir de connaissance. » Et plus loin : « L'âme demeure présente aux éléments auxquels elle a été unie dès le commencement, même après leur dissolution. Elle demeure toujours en eux, où qu'ils soient et dans quelqu'état que la nature les mettent (*Création*, 27, PDF n° 23, p. 143).

Et aussi :

L'âme, qui est intelligible, ne se contracte pas et ne se dilate pas, mais, selon sa nature, elle est également présente aux éléments, quand ils sont séparés et quand ils sont réunis dans le corps. En effet, parce que, selon l'extension spatiale, les éléments sont éloignés les uns des autres, il ne s'ensuit pas que la nature inextensive doive pour autant faire effort pour rester en contact avec les éléments spatialement séparés, puisque, dès maintenant, il est possible à l'esprit d'étendre simultanément sa contemplation à tous les éléments du cosmos, sans que pourtant la faculté contemplative de notre âme soit déchirée (*Catéchèse*, 8. 16. 35).

Reste une dernière question : s'il y a identité entre le corps ressuscité et le corps terrestre, de quel stade de ce corps s'agit-il ? Ici Grégoire reprend une idée de Méthode qui parle des éléments premiers du corps, qui, dès l'origine, constituent sa forme. Malgré les changements, le corps reste substantiellement le même. « Le bloc n'a pas changé de substance au cours du modelage » ; dans les changements vécus, le corps glorieux représente la dernière transformation.

*De la Genèse à l'eschatologie*

La résurrection des corps, perçue dans la perspective de la résurrection du Christ, centre de la pensée grégorienne, en est également le point névralgique. Seul le Christ permet de lire la Genèse ; seule sa résurrection nous esquisse l'eschatologie. L'évêque mesure et reconnaît le choc que ces affirmations provoquent dans l'âme grecque.

Encore importe-t-il de situer la résurrection, comme Grégoire le fait, dans une eschatologie anthropologique. *La création de l'homme*, le livre de Grégoire, présente une vision de l'histoire. La Genèse est prophétie de l'Apocalypse, non par élimination mais par intégration et consécration du corps et du temps.

S'il existe une hésitation dans la pensée grégorienne, elle tient à l'effort imposé pour se dégager des catégories platoniciennes dont Origène lui-même n'a pas su se libérer parfaitement. Il n'est pas surprenant que ce soit dans *La création de l'homme* 28, qu'il rejette la préexistence des âmes. Il se libère de la conception carcérale des Grecs pour s'épanouir dans la dimension linéaire du temps, où Dieu mène la création à l'achèvement.

Dans cette vision de l'histoire, l'Église est prophétie de l'apocatastase déjà à l'œuvre :

Puisque le Christ est en tous, il reçoit en lui-même tous ceux qui sont unis par la communion de son corps ; il les fait tous membres de son propre corps, de telle sorte que la multitude des membres ne soit qu'un corps. Nous ainsi unis à lui, et lui s'étant uni à nous, et étant devenu en tout un avec nous, il fait sien tout ce qui est nôtre. Or le résumé de tous les biens, c'est la soumission envers Dieu qui met la concorde dans toute la création... Par là la création devient un seul corps, tous sont greffés les uns sur les autres et le Christ rapporte à lui-même l'obéissance de ce corps envers le Père. *Alors le Fils...* dans *Le Christ pascal*, PDF n° 55, p. 117-118.

Dans cette perspective, le mouvement chrétien n'est ni cyclique ni immobile, mais progressif et stable. Contrairement à Platon pour qui tout changement est défaut, Grégoire voit la perfection comme une marche en avant, une ascension progressive, un progrès infini. Dieu devient à la fois plus intérieur et plus transcendant pour l'âme continuellement recréée. Quête jamais achevée, jusque dans l'éternité future, de la ressemblance avec Dieu. En créant l'homme, c'est le Christ total que Dieu a en vue. Seule la fin éclaire le commencement.

Il y a harmonie et symétrie entre l'histoire individuelle et l'histoire collective. Chaque personne joue l'histoire du monde. Le choix individuel retentit sur la totalité. Aussi l'image s'applique-t-elle chez Grégoire tantôt à chacun, tantôt à la globalité. Le récit de la Genèse, en parlant de l'homme, désigne l'humanité entière. Elle présente la nature humaine comme « un universel concret, parfaitement un. L'un est inséparable de l'autre ». L'Épouse du *Cantique* est sans cesse accompagnée du cortège des jeunes filles.

Ceci explique la réciprocité entre l'image en chacun de nous et l'unique image que finalement formera l'humanité achevée. L'unique image ne sera autre que celle du Christ total, telle qu'elle sera achevée avec le dernier homme, à la fin du temps, après l'élimination du mal : la soumission du cosmos et des hypercosmiques, dans l'adhésion à Dieu.

Avec l'écoulement du temps, qui sépare Genèse et achèvement, il sera manifeste que toute la nature humaine, des origines à l'achèvement, des premiers aux derniers hommes, sera dans le Christ « une seule image de celui qui est » *Création*, 16 :

Les traitements qui nous attendent dans l'autre monde sont, selon l'équitable jugement de Dieu, les résultats et l'épanouissement du libre choix de chacun dans la vie. Les esprits sensés doivent regarder non pas le présent, mais l'avenir, jeter dans cette vie brève et passagère les bases de l'ineffable félicité, tourner par libre choix leur volonté vers le bien, se garder de faire l'expérience du mal, aujourd'hui, pendant leur vie, comme plus tard, au moment de la rétribution éternelle (*Catéchèse* 41, PDF n° 6, p. 106).



« Il n'y a aucune différence entre l'homme qui apparaît à la création du monde, et celui qui viendra à l'achèvement de l'univers : tous deux portent également en eux l'image de Dieu.

Voilà pourquoi un seul homme désigne l'ensemble de l'espèce parce que pour la puissance de Dieu, il n'y a ni passé ni futur ; l'avenir comme le présent sont soumis à son activité qui enveloppe l'univers. Toute la nature humaine, des origines jusqu'à la fin, est donc une seule image de Celui qui est » (*Création* 16, PDF n° 23, p. 100.)

## B – LA PENSÉE DE SAINT AUGUSTIN

L'évêque d'Hippone a merveilleusement décrit la dramatique de l'histoire, l'emmêlement des deux cités, qui en rendent opaque l'interprétation, jusqu'à son dénouement. Il y consacre son œuvre maîtresse : *La Cité de Dieu*, dont les livres XX-XXII sont un court traité d'eschatologie. Il suffirait, pour avoir une vue d'ensemble et la pensée de sa maturité. Comme il n'est pas possible d'en fournir une analyse fouillée, nous nous contenterons d'esquisser schématiquement les thèses principales d'Augustin, qui vont demeurer déterminantes pour la théologie occidentale.

1. Aussitôt après la mort, le sort éternel est fixé : les âmes pécheresses se rendront en un lieu de tourment, les justes au séjour de la félicité (*De praedest. sanct.* 12, 24). Les réprouvés souffrent déjà du feu de l'enfer (Augustin n'explique pas comment une âme séparée du corps peut souffrir d'un feu qu'il affirme réel !). Les justes jouissent immédiatement de la vision béatifique. Ce qui est particulièrement sûr pour les martyrs. Il faut noter qu'Augustin affirme que le vrai séjour des justes est Dieu lui-même (*Lettre* 187, 7).

2. Augustin est le premier Père qui formule de manière précise le purgatoire, surtout à la fin de son existence. Son feu se distingue du feu de l'enfer (*Cité de Dieu* XXI, 13). Cette période de purification est intimement liée à la prière de l'Église pour les défunts.

### 3. La résurrection des morts.

L'affirmation de la résurrection revient souvent, dans les lettres surtout, comme dans les sermons, parce que l'évêque est conscient de son importance, comme des attaques païennes (*Cité de Dieu* XXII, 5, 12-19). Augustin affirme l'identité du corps ressuscité avec le corps terrestre, les mêmes éléments servant à le former : « Une statue refondue dans le même moule reste identique à elle-même, quoique les parcelles soient autrement placées » (*Enchiridion*, 89). L'universalité de la résurrection ne souffre aucune exception pour aucun être humain.

### 4. Le jugement dernier

La foi au jugement final est pour Augustin une doctrine largement prouvée par les prophètes, l'Apocalypse et l'Évangile. (*cf. Cité de Dieu* XX ; *Lettre à Hésychius de Salone* 197). L'issue en sera la récompense et donc la félicité céleste, ou bien la réprobation et l'éternité de l'enfer, qu'Augustin affirme vigoureusement contre les thèses origénistes (*Cité de Dieu* XXI, 17, 23 ; *Enchiridion* 113). Augustin récuse l'opinion, appelée parfois miséricordieuse, selon laquelle le salut pourrait être accordé après une expiation plus ou moins longue (*Cité de Dieu* XXI ; *De fide et opere* ; *Enchiridion*, 67-69). Il vise sans doute Origène

encore, mais la même thèse miséricordieuse a été partagée par Clément d'Alexandrie, Grégoire de Nysse, Didyme l'Aveugle, sans compter Jérôme (avant les démêlés avec Rufin), à un degré moindre par Grégoire de Nazianze et Maxime le Confesseur. (Urs von Balthasar la défend à son tour dans *Espérer pour tous*, p. 50.)

Balthasar remarque qu'Augustin (et toute la tradition occidentale qui suit, de Grégoire le Grand à Anselme, Bonaventure et Thomas), interprète les textes évangéliques « comme si à l'évidence il connaissait l'issue du jugement divin » (*ibid.* p. 51). Or tous les gens qui « savent » développent (comme le feront les jansénistes) leurs spéculations ultérieures sur la double prédestination « après ou même avant prévision des mérites ». Thèse, ou plus exactement hypothèse d'un Augustin vieillissant, emporté par la querelle pélagienne, qui dépasse les prémisses de l'Évangile.

En centrant l'histoire du salut sur Adam au lieu de la centrer sur le Christ, Augustin affirme plus fortement l'universalité du péché que celle du salut qu'il minimise, toutes les fois qu'il commente le texte de Paul : « Dieu veut le salut de tous les hommes », en récusant le sens obvie. Il ne conçoit pas que la grâce puisse être gratuite, si elle est offerte à tous (*De dono pers.*, 16 ; cf. H. Rondet *Gratia Christi* p. 140).

D'où sa thèse de la prédestination d'un certain nombre de privilégiés, qui entraîne nécessairement la réprobation des autres (*ibid.*). La vérité est que l'Écriture ne parle que de la possibilité de la damnation. Dieu n'a révélé à personne ni le nombre ni la liste des réprouvés. Mieux vaut « espérer pour tous », comme écrit U. von Balthasar.

## V – RÉCAPITULATION

S'il n'existe pas d'architecture eschatologique chez les Pères, il est possible de rassembler les pièces diverses pour réunir le puzzle. Il s'agit de dégager avant tout les grandes orientations de la Tradition.

### 1. Dimensions de l'eschatologie

L'Église a conscience que la venue du Christ a ouvert les derniers temps, ce que Dodd appelle « l'eschatologie réalisée ». Elle ne peut donc pas se définir en dehors de cette tension qui sous-tend son existence. Née de la parole créatrice, qui est l'Alpha, elle est tendue vers l'Oméga, sa fin ultime à laquelle la destine le Seigneur. Thématique qui rythme l'Apocalypse (1, 8 ; 21, 6 ; 22, 13).

Le royaume de Dieu est à la fois présent et à venir. Il est présent par la venue du Christ pascal, agissant pour étendre le salut apporté à la terre entière. L'essentiel est désormais révélé par sa vie, sa mort, sa résurrection. Le passage du Christ à son Père, à travers l'épreuve de la mort, jusqu'à la glorification de sa chair, anticipe désormais « le mystère de ce ressaisissement intégral de la matière et de son intégration dans la vie glorieuse ».

La fin de l'histoire signifie effectivement le passage à travers la mort, mais en vue de la résurrection. Le christianisme eschatologique est un christianisme de résurrection. Ce qui est mis en relief, en particulier par Grégoire de Nysse dans la *Catéchèse de la foi*.

La tension eschatologique se situe entre le « déjà » et le « pas encore ». Ce qui explique ses trois dimensions : historique, sociale, cosmique.

La dialectique des promesses et de leur accomplissement, qui sous-tend la révélation biblique puis évangélique, permet, ce qui semble inconcevable à la pensée platonicienne, une véritable philosophie religieuse, disons une théologie de l'histoire. L'histoire n'a de sens (au double sens de signification et d'orientation) que si le temps est une valeur positive et parce que l'histoire s'achèvera.

La dynamique du temps paraît déjà chez Irénée, qui déploie la fresque de l'économie ou des économies ; elle s'affirme chez Grégoire de Nysse, en particulier dans *La Création de l'homme*. La *Cité de Dieu*, à son tour, veut fournir une grandiose théologie de l'histoire.

Le message chrétien est à la fois personnel et collectif, il concerne tout l'homme dans sa structure composite, comme dans sa bipolarité sexuelle, et l'universalité des hommes, parce que le salut s'adresse au tout, à l'universalité. Pères et liturgie aiment parler de « la bienheureuse extension des deux bras sur la croix ».

Ô toi qui es seul entre les seuls  
Et qui es tout en tout,  
Que les cieus aient ton esprit  
Et le paradis ton âme.  
Mais ton sang, qu'il soit à la terre !

L'indivisible est divisé  
Pour que tout soit sauvé  
Et que même les lieux inférieurs  
Ne soient pas privés de ta venue.

Nous t'en prions, Seigneur Dieu,  
Christ éternellement et spirituellement Roi,  
Étends tes grandes mains  
Sur ton Église sacrée  
Et sur le peuple saint, toujours tien !

(Pseudo-Chrysostome, H. de Lubac, *Catholicisme*, p. 368).

La troisième dimension est d'ordre cosmique. Le Christ, Adam cosmique, ouvre aux hommes l'éon de la création nouvelle et détermine de nouvelles relations avec le cosmos. Comme le chante la liturgie :

Terre, fontaines, astres et monde  
sont lavés par le sang du Christ.

Désormais le Christ envahit tout. Comme l'écrit Origène « Jésus est partout, il pénètre l'univers, et nous ne devons plus nous l'imaginer dans cet état de contrainte qu'il a subi pour l'amour de nous, ni captif de ces limites où l'enfermait ce corps semblable au nôtre qu'il avait voulu prendre » (*Des Principes*, II, 11, 6).

L'apôtre Paul (Rm 8, 19) avait déjà énoncé ce retentissement cosmique, cette participation de la création entière aux affres de l'enfantement d'un nouveau monde. Le Christ ressuscité introduit dans la création entière un germe de renouvellement qui prépare « une terre nouvelle, des cieus nouveaux ». Cosmogénèse qui sous-tend l'attente eschatologique. « L'homme dans le Christ est ressuscité, comme prémices de la pâte commune et par lui toute l'humanité a été unie à la divinité. » (Grégoire de Nysse, *Christ pascal*, p. 116).

## 2. Sacrements et eschatologie

L'Église vit la tension eschatologique à travers sa structure sacramentaire, où les réalités invisibles sont incarnées en signes visibles. « Le baptême, écrit le Père Mollat, rassemble la communauté messianique des sauvés, à la veille du jugement » (*Dict. Bibl. Suppl.* 14, 1359). Jean Daniélou (*Dieu vivant* 8), a montré le rapport entre « Déluge, Baptême, Jugement ». Il cite de nombreux témoignages patristiques, dont Hilaire : « À cause du jugement imminent, le Christ cache dans l'arche de sa doctrine et de son Église ses fils et descendants et les membres de sa famille » (*Mystères I*, 13).

On pourrait même dire que le baptême soustrait le chrétien au jugement d'un monde pécheur pour l'introduire dans l'arche du salut. Tertullien plus particulièrement a mis en évidence l'aspect eschatologique de la prière comme du baptême chrétien. C'est le sens qu'il donne à la demande « Que vienne ton règne » ! L'onction baptismale, en forme de *vav* ou de *thau* était le signe d'Ézéchiël, qui mettait à l'abri de la « colère de Dieu » et exprimait l'élection pour la Cité de Dieu. Le baptême de sang, la forme la plus parfaite, ouvre, disait Tertullien, « la porte du paradis » (*De anima*, 55, 5).

La liturgie dominicale est établie sur le huitième jour, le jour pascal, le jour de l'achèvement, annonciateur de la Pâque éternelle, vecteur de toute la tension de l'histoire vers son achèvement. Origène, accusé parfois de télescoper la dimension du temps, développe les trois peuples successifs : Israël, l'Église, l'Assemblée du Royaume.

« Maintenant nous élevons notre cœur vers ces choses célestes et éternelles, et ce dont nous prenons une prélibation par la foi et l'espérance, nous en tiendrons alors effectivement la substance » (*Sur Josué, hom.* 8, 4 ; H. de Lubac, *Histoire et esprit*, p. 220).

La vision de Patmos se situe « le jour du Seigneur », comme pour donner à la liturgie ecclésiale sa dimension eschatologique.

Le cœur du réseau pascal et sacramentaire se trouve être l'eucharistie dont le terme signifie action de grâce, mais qui est tout autant le sacrement de l'eschatologie. Il est, dès son institution tendu « vers son accomplissement dans le royaume de Dieu » (Luc 22, 16). Paul rappelle aux Corinthiens que chaque fraction du pain est annonce prophétique de la parousie. « Vous annoncerez la mort du Seigneur (en gloire) jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Co 11, 26).

Pain sur la route du Royaume, mangé à la hâte, l'eucharistie immunise le chrétien contre la mort ; elle est, comme l'appelle déjà Ignace d'Antioche, le « remède d'immortalité ». Théologie que relaie toute la tradition patristique, d'Irénée à Hilaire de Poitiers, de Jean Chrysostome à Cyrille d'Alexandrie. Déjà la *Didachè* le dit : « Comme ce pain rompu, autrefois disséminé sur les montagnes, a été recueilli pour n'en faire qu'un, rassemble ainsi ton Église des extrémités de la terre dans ton royaume. Rassemble des quatre vents l'Église que tu as sanctifiée, dans le royaume que tu lui as préparé » (*Didachè*, 9, 10).

Irénée à son tour écrit : « Nos corps, nourris par l'eucharistie, ensevelis dans la terre, s'y dissolvent, mais ils ressusciteront en leur temps, par la parole de Dieu pour la gloire de Dieu le Père, qui dispense au mortel l'immortalité, et donnera gratuitement l'incorruptibilité à son corps corruptible » (*Adv. Haer.* V, 2).

Cyrille d'Alexandrie, de son côté, ne parle pas autrement : « Une étincelle, cachée dans une botte de paille, conserve la semence de feu ; ainsi notre

Seigneur, par sa chair, cache la vie en nous et l'y conserve comme un germe d'immortalité » (Hamman, *L'homme image de Dieu*, p. 301-302).

### 3. Martyre et virginité, vigilance

Dans la communauté ancienne, martyre et virginité sont comme les deux signes privilégiés qui annoncent le royaume promis et prophétisent la félicité future. Martyrs et vierges sont comme les vigies de l'Église, qui devancent la parousie en faisant violence au royaume de Dieu. Plus que tout autre, le martyre fait « de la fin de la vie le commencement de la vie véritable » (*Vie de Macrine*, 4). Il suffit pour s'en convaincre de consulter la geste du sang. Un dialogue de sourds s'établit entre les confesseurs de la foi et les magistrats romains. L'incompréhension provient précisément de l'attente d'une résurrection imminente. C'est le seul point que retiennent du message chrétien les païens de Lyon, quand ils dispersent les cendres des martyrs.

Nous avons vu que les Pères ont affirmé la situation privilégiée des martyrs : dès leur mort, ils participent déjà à la félicité céleste.

La virginité à son tour était justifiée dans l'optique eschatologique. La littérature ici est abondante, à commencer par Méthode d'Olympe, principalement. Qu'il suffise de citer le *Traité de la virginité* de Grégoire de Nysse. L'évêque y présente la virginité comme le sacrement de la béatitude future (XIV, 4). Pour lui elle hâte la fin des temps ; elle est « la cime de toute espérance », « le terme et le résumé de toute promesse divine » (XXIII, 7). Si martyrs et vierges sont les vigies de l'Église, celle-ci tout entière est l'Église de l'attente, la Fiancée, comme dit l'Apocalypse, qui, dans et avec l'Esprit dit : « Viens ! » (*Ap.* 22, 17).

Le mystère du Christ est un mystère de mort et de résurrection, comme le rappelle chaque célébration eucharistique. L'un ne va pas sans l'autre, mais un seul mot les résume : Pâque, c'est-à-dire passage, rupture et exode qui seuls préparent l'extase. « Si nul ne doit s'évader de l'humanité, l'humanité tout entière doit mourir à elle-même, en chacun de ses membres pour vivre, transfigurée en Dieu. Telle est la Pâque universelle qui prépare la cité de Dieu » (H. de Lubac, *Catholicisme* p. 292).

Le mystère pascal a ouvert les derniers temps. Il affirme que le « déjà » est réalisé, avec l'entrée en gloire du Christ, humanité du Verbe et notre frère de sang et de chair ; mais la communauté chrétienne en marche expérimente le « pas encore », dans l'espérance et l'attente de l'accomplissement final et universel.

Quelle est la relation entre le Christ et la fin des temps ? Les événements de la fin, annoncés par les prophètes, sont déjà accomplis en lui ; il est le nouvel Adam de la nouvelle Genèse, le nouveau Moïse du véritable Exode. Aucun événement futur ne pourra avoir l'importance de la Résurrection, l'*ephapax*, le Victory Day, qui transfigure toute la durée du temps, des commencements à leur accomplissement.

Substantiellement accompli dans le Christ, le Jugement se manifeste au cours du temps présent, celui de l'Église, messagère de l'eschatologie. Sa mission consiste à annoncer les conséquences ultimes pour la fin de l'histoire et pour l'univers tout entier, jusqu'à l'instauration définitive du royaume des saints, quand « le Christ sera tout en tous » (Col 3, 11).

A. G. HAMMAN, ofm.

## DEVOIRS ÉCRITS

A. Dans la *Création de l'homme*, Grégoire de Nysse développe la doctrine de l'image et de la ressemblance.

- a) En quelle mesure la création des premiers hommes annonce-t-elle le destin ultime de l'humanité ?
- b) Recherchez les textes qui s'y réfèrent, au cours de l'exposé.
- c) Esquissez en quoi consiste l'image finale de l'humanité.

B. Comment l'Ève de la Genèse annonce-t-elle, dans le *Traité des Mystères* d'Hilaire de Poitiers, l'eschatologie ? (cf. *Thèmes et figures bibliques* PDF 28/29).

- a) Quelle est la signification d'Ève pour tous les hommes, pour la fin des temps ?
- b) Qu'annonce-t-elle ? Pourquoi ?

B. (autre devoir). Dans le *Christ pascal* de Grégoire de Nysse, relisez la plume à la main, tout le petit traité : « Alors le Fils lui-même se soumettra. » p. 106-127, pour ne retenir que ce qui concerne la restauration universelle.

- a) Comment Grégoire juge-t-il les peines liées et le sort des pécheurs ?  
L'homme est-il capable d'un acte à effet éternel ?
- b) Comment se déroulera le temps de la purification finale ?
- c) Quel en sera finalement le résultat, le temps une fois achevé ?

## BIBLIOGRAPHIE

Voir la Bibliographie générale.

## BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

### Pour le cours de 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> années

La présente bibliographie se veut limitée et raisonnée. Elle se réduit aux ouvrages de langue française les plus importants, en tablant sur une bibliothèque suffisamment étoffée. Les livres moins récents risquent de ne plus se trouver dans le commerce. Il faut donner priorité aux textes eux-mêmes. Les études ne sont utiles que pour mieux cerner et comprendre les œuvres des Pères.

#### I – HISTOIRE DU SALUT

- K. Duchatelez, « Nouvelle Revue Théologique » *La notion d'économie et ses richesses théologiques*, dans 92, 1970, p. 267-308 (avec une bonne bibliographie).
- A. Hamman, « La venue du Christ dans l'histoire », dans *Mysterium salutis*, IX, 1973, p. 121-155.
- A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église* (Étudie principalement les âges du monde. Fournit de nombreuses citations. Livre très utile, disponible chez Beauchesne).
- Fondement biblique de l'histoire du salut, dans *Lire la Bible à l'école des Pères*, PDF 66.

#### II. – THÉOLOGIE ou MYSTÈRE DE DIEU

- A. Hamman, « Trinité dans la liturgie et la vie chrétienne », dans *Mysterium salutis*, V, Paris 1970, p. 185-204.
- J. N. D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, Paris 1968 (Disponible. Étude technique et systématique de haut niveau, exige un entraînement, dans les controverses théologiques).
- V. Lossky, *À l'image et à la ressemblance*, Paris, 1967. (Un chapitre capital).
- Essai sur la théologie mystique de l'Orient*, Paris 1944. (Étude d'ensemble de toute la théologie orientale. Réédition au Cerf, 1996).
- Vision de Dieu*, Paris-Neuchâtel, 1962. (Étude fondamentale).
- La théologie négative dans la doctrine de Denys l'aréopagiste*, dans « Revue des Sciences philosophiques et théologiques », 28, 1939, p. 204-221.

Écrits théologiques, numéro spécial de *La Vie spirituelle*, 677, 1987, p. 533-572 surtout. (De haute qualité, dit l'essentiel, exige un effort).

G. D. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*, Paris 1955 (Épuisé, De niveau universitaire).

### III – IMAGE ET RESSEMBLANCE

H. Crouzel, *La théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956. (Thèse qui étudie principalement le Verbe-Image. Épuisé).

J. Gross, *La divinisation du chrétien chez les Pères grecs*, Paris 1938. (Nombreuses citations. Vieilli. Épuisé).

A. Hamman, *L'homme, image de Dieu*, Paris 1987. (Vue d'ensemble de l'Écriture à Cyrille d'Alexandrie. Analyse des textes essentiels. Disponible).

Dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, voir les articles : « Grecque », VI, 812-822 ; « Image et ressemblance », VII, 1406-1425 (les latins).

Voir également les diverses études de V. Lossky citées ci-dessus.

### IV – L'ÉGLISE

Les divers ouvrages ne touchent qu'un aspect partiel de notre étude.

G. Bardy, *La théologie de l'Église, de saint Clément à saint Irénée*, Paris, 1945 (Analyse des textes importants).

H. U. von Balthasar, « Le visage de l'Église », *Unam Sanctam* 31, Paris 1958. (Textes choisis et ordonnés de saint Augustin).

J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Paris 1951. (Développe certains aspects. Épuisé).

« Sacramentum futuri », Paris, 1950. (Étudie la typologie du Pentateuque (Adam-Ève, Noé, Moïse, Rahab)).

K. Delahaye, *Ecclesia mater*, Paris 1964. (Étude systématique des thèmes patristiques ; disponible).

H. de Lubac, *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*. (Classique, Réédité par le Cerf 1988).

E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, 2 volumes, Paris, 1936. (De nombreuses citations ; encore disponible à « Culture et vérité », Namur).

Enfin les articles du *Dictionnaire de spiritualité* : Église, Ève, Exode, Genèse.

### V. – DE L'INITIATION BAPTISMALE À LA PERFECTION ÉVANGÉLIQUE

H. Urs von Balthasar, *Présence et pensée*, Paris rééd. 1988. *Liturgie cosmique*, Paris, 1947.

L. Bouyer : *Histoire de la spiritualité*, tome 1, *Du N. T. aux Pères*, Paris, 1960.



- J. Daniélou : *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1953.  
*Bible et liturgie*, Paris 1950.
- M. Lot-Borrodine : *Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient*, « Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques », 24, 1953, 664-675.  
*Dictionnaire de Spiritualité*, articles Eucharistie et expérience mystique, IV, 1590-1597 ; article Ivresse, VII, 2313-2322 ; article Perfection XII, 1081-1118.
- S. Véronique Dupont, *Initiation au monachisme des premiers siècles chrétiens*. Vol. Égypte et Palestine, Vénère 1994. (pro manuscripto).

## VI. – L'ESCHATOLOGIE

- H. Urs von Balthasar, *Espérer pour tous*. Paris, 1987. (Prise de position courageuse).
- O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts ?* Neuchâtel. 1956. (Prise de position qui bouleverse les idées reçues). *Le Retour du Christ, espérance de l'Église*. Neuchâtel, 1945. (Plaquette très suggestive).
- J. Ntedika, *L'Évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts*, Louvain, 1971 (monographie sur l'aspect liturgique).
- F. Refoulé, « Immortalité de l'âme et résurrection de la chair », dans « Revue de l'histoire des religions », 1963, p. 11-52.
- Enfin art. « Eschatologie » (J. Galot), dans « Dictionnaire de Spiritualité », IV, 1020-1059.



## APPENDICE

### O. Cullman : IMMORTALITÉ DE L'ÂME OU RÉSURRECTION DES MORTS ?

« Il s'agit d'abord d'écouter ce que dit Platon et ce que dit saint Paul. On peut aller plus loin. On peut respecter et même admirer les *deux* enseignements. Et comment ne le ferait-on pas surtout lorsqu'on les met en rapport avec la vie et la mort de leurs auteurs ? Mais ce n'est pas là une raison suffisante pour nier qu'il existe une différence radicale entre l'attente chrétienne de la résurrection des morts et la croyance grecque à l'immortalité de l'âme. L'admiration, quelque sincère qu'elle soit, pour les deux conceptions ne saurait nous autoriser à prétendre, contrairement à notre conviction profonde et contrairement à l'évidence exégétique, qu'elles soient compatibles l'une avec l'autre. Qu'on puisse trouver certains points de rencontre, nous l'avons montré dans notre travail. Il n'empêche que l'inspiration fondamentale reste radicalement différente...

#### Deux anthropologies différentes

L'anthropologie chrétienne, à la différence de l'anthropologie grecque, est fondée dans l'histoire du salut. La « chair » c'est la puissance du péché qui comme puissance de mort est entrée avec le péché d'Adam dans l'homme entier. Elle a atteint le corps et l'âme ; mais pourtant actuellement de telle façon – et cela est particulièrement important – que la chair est désormais liée substantiellement au corps d'une manière plus étroite qu'à l'homme intérieur, quoique avec la chute elle ait aussi pris possession de celui-ci. L'Esprit est le grand antagoniste de la chair, mais de nouveau pas comme une donnée anthropologique ; c'est une puissance qui entre du dehors dans l'homme. Il est le pouvoir créateur de Dieu, il est la grande puissance de vie, l'élément de résurrection, comme la chair est la puissance de la mort. Dans l'ancienne alliance, l'Esprit n'est à l'œuvre que momentanément dans les prophètes. Par contre, dans la phase finale du siècle présent dans laquelle nous nous trouvons selon le Nouveau Testament, c'est-à-dire depuis que Christ, par sa mort, a brisé la puissance de mort et est ressuscité, cette puissance de vie est à l'œuvre dans *tous* les membres de l'Église du Christ. Selon Actes 2. 16, « dans les derniers jours », l'Esprit saisira *tous les hommes*. Cette prophétie de Joël s'est réalisée à Pentecôte.

Il importe de montrer ici à quel point l'anthropologie du Nouveau Testament diffère de celle des Grecs. Corps et âme sont bons tous deux en tant

qu'ils ont été créés par Dieu. Ils sont mauvais tous deux en tant que la puissance de mort, la Chair, le péché, les a saisis. Mais tous deux peuvent et doivent être délivrés par la puissance de vie du Saint-Esprit. La délivrance, ici, ne consiste pas en ce que l'âme soit libérée du corps, mais en ce que tous deux, l'âme et le corps, soient libérés de la puissance de mort qu'est la Chair.

La transformation du corps charnel en corps de résurrection n'aura lieu qu'au moment où la création *tout entière* sera créée à nouveau par le Saint-Esprit, lorsque la mort ne sera plus. Alors la substance du corps ne sera plus la chair, mais l'Esprit. Il y aura, selon saint Paul, un « corps spirituel ». Cette résurrection du corps ne sera donc qu'une partie de la création nouvelle tout entière. « Nous attendons un ciel nouveau et une terre nouvelle », dit 2 Pierre 3, 13<sup>1</sup>.

---

1. O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts ?* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1956, p. 8-9. 45-46. 47-48.

## INDEX DES PRINCIPAUX AUTEURS

<i>Actes des martyrs</i>	I, 67, II, 5-6, 28.
Ambroise de Milan	II, 83-86, 91-94, III, 102-103.
Antoine, moine	II, 28.
Aphraate	II, 67.
Apollinaire de Laodicée	I, 34, II, 79, III, 13, 14.
Arius	II, 11, III, 26-28.
Aristide	I, 35.
Athanase	II, 11-25, 36-38.
Athénagore	I, 35.
Augustin d'Hippone	I, 60, II, 97-110, III, 16-18, 54-57, 77-78, 103-104.
<i>Barnabé (lettre de)</i>	I, 7, II, 107.
Basile le Grand	II, 32, 44-46, 51-57.
Basilide	I, 52.
Benoît	II, 35.
Cassien	II, 38, 83.
Clément d'Alexandrie	I, 86, III, 31.
Clément de Rome	I, 21-22.
Colomban	II, 34.
<i>Constitutions apostoliques</i>	I, 7, III, 8.
Cyprien de Carthage	I, 79-80, II, 101.
Cyrille d'Alexandrie	II, 10, III, 14-15, III, 124-125.
Cyrille de Jérusalem	II, 107, III, 83.
Damase, pape	II, 7, 86.
Ps. Denys	III, 35-37.
<i>Didachè</i>	I, 9-15.
<i>Didascalie des douze apôtres</i>	I, 67
Diodore de Tarse	II, 73, III, 13.
Diognète	I, 35.
Egérie	II, 35.
Ephrem	II, 67-68, 74-79.
Eunomius	II, 44, III, 24, 39.
Ensèbe de Césarée	II, 40.
Evagre le Pontique	II, 30.

N. B. Nos indices ne se veulent pas exhaustifs. A chacun de les compléter à sa convenance.

Fructuosos de Braga	II, 35.
Grégoire d'Elvire	II, 8, 83.
Grégoire de Nazianze	II, 46-48, 86, III, 12-13, 22, 31-33.
Grégoire de Nysse	II, 49-51, 58-61, III, 33-35, 51-53, 90-95, 118-121.
Grégoire le Thaumaturge	II, 43, III, 23, 39.
Hermas	I, 7.
Hilaire de Poitiers	II, 14-23, III, 15, 22, 54, 70-71.
Hippolyte de Rome	I, 93-94, III, 25, 66.
Honorat	II, 34.
Ignace d'Antioche	I, 22-29, III, 23.
Irénée de Lyon	I, 51-64, III, 42-45, 76, 109-110.
Jacques de Saroug	II, 81.
Jean Chrysostome	II, 68-73, 73-76, III, 13, 15, 22, 76.
Jérôme	II, 86-90.
Justin	I, 35-46, III, 109.
Lactance	I, 80.
Libère	II, 33.
Lucien d'Antioche	II, 65.
Macaire	II, 30, 31.
Macrine	II, 32, 38, 44, 48, 49, III, 125.
Marcion	I, 52, 53, 73, II, 79, III, 8, 9.
Martin de Tours	II, 33-34.
Maxime de Turin	II, 83, 90.
Maxime le Confesseur	II, 35, III, 96-100.
Méliton de Sardes	I, 35.
Méthode d'Olympe	I, 94, II, 63, III, 69, 119, 125.
Miltiade	I, 34.
Minucius Félix	I, 35.
Nestorius	II, 79, III, 13, 15, 73.
<i>Odes de Salomon</i>	I, 7-8.
Origène	I, 86-96, II, 47, 89, III, 10-11, 46-60, 69, 84-89, 113-117.
Pacien de Barcelone	II, 8.
Pacôme	II, 31-32.
Palladius	II, 69.
Pantène	I, 85.
Papias	III, 108.
Philon	I, 85, III, 47.
Philostorge	II, 25.
Pierre Chrysologue	II, 83, 91.

Polycarpe	I, 22, 23.
Potamius de Lisbonne	II, 83.
Prosper d'Aquitaine	III, 18.
Prudence	II, 9.
Ptolémée, gnostique	I, 52, III, 32, 43.
Rufin d'A.	II, 83, III, 8.
Sophrone	II, 35.
Tatien	I, 34, 35.
Tertullien	I, 70-78, 81-83, III, 6-7, 9-10, 45-46, 111-113.
Théodore de Mopsueste	II, 68, 73, III, 13.
Théodoret de Cyr	II, 40, 73.
Théodote	I, 52.
Théophile d'Antioche	I, 35.
<i>Tradition apostolique</i>	I, 94, III, 8, 66.
Tyconius	III, 77.
Valentin	I, 52, 85.
Victrice de Rouen	II, 33.
Vincent de Lérins	II, 10.
Zénon de Vérone	II, 8, 83.





## INDEX DES THÈMES

Adam, les deux Adam	I, 56, 57, II, 18, 20, III, 8, 9, 12, 14, 15, 16, 18, 19, 42, 43, 44-46, 49, 54,-55, 63-64, 68-71, 107. Voir aussi christologie, Image.
Allégorie	I, 7, 21, 92, III, 14, 17, 47. Voir aussi Écriture.
Alexandrie (école d')	I, 85, III, 14, 46.
Anoméens	III, 25.
Antioche (école d')	II, 65-66, III, 13, 14, 15.
Apocatastase	III, 11, 116-117, 120.
Apocryphes	I, 5, III, 108, 109.
Apollinarisme	I, 34, II, 79, III, 14.
Apologie	I, 33-35, 37,, 71-73.
Arianisme	II, 11-17, 44, III, 11-13. Voir Arius.
Baptême	I, 10, 12, 42-43, 72, 73, 86, II, 8, 56, 70, 103-107, III, 81-106.
Catéchèse, catéchuménat	I, 8, 9, 11-13, 58, II, 8, 17-23, 49, 70, 103-107, III, 7, 22-23, 61-62, 64-67, 81-83, 85-89.
Cénobitisme	Voir monachisme.
Christologie	I, 24-26, 28, 41, 55-61, 77, II, 13-14, III, 5-19, 25.
Concile œcuménique	II, 115, III, 14, 15, 26.
Confession de foi	I, 26, III, 5-6, 7-8, 22, 39, 67, voir catéchèse.
Confirmation	III, 64, 83, 91.
Conversion	III, 73-76.
Culture grecque	I, 20-21, 80, 85-86, II, 47.
Démiurge	I, 61, II, 67, 70, voir confession de foi.
Diacre	I, 11, 44.
Dieu	I, 26-27, 38, 40-41, 55, II, 70, III, 11, voir Trinité.
Docétisme	I, 26.
Donatisme	II, 98.
Ébionites	III, 108.
Économie	I, 55-58, 77, III, 8-9, 14, 15, 17, 18, 22, 46, 54, 112.
Écriture Sainte	I, 7, 39, 57, 59, 77, 79, 87-89, 92, 97, II, 17-23, 50, 72, 84, 87, 89, III, 32, 41-42, 61-62, 63-64, 68-71, 84, 108, voir allégorie.
Église	I, 15-24, 27, 56-57, 79, 117, 18-23, 55, 73-76, 107, III, 61-78.

Eschatologie	I, 15, 78, II, 46, 51-57, 85, III, 66, 99, 107-125.
Esprit Saint	I, 12, 41, 56, II, 46, 51-57, 85, III, 23, 26, 28, 29 30, 78, 91, voir Dieu, Trinité.
Eucharistie	I, 11, 13-15, 24-25, 44-46, 57, II, 72, 76-79, III, 62, 64, 67-68, 82, 85, 88-89, 91, 96-99, 103, 124-125.
Évêque	I, 11-19, 21-23, 25, 27, voir hiérarchie.
Exégèse	I, 89, 92, II, 73, 87-89, III, 14-15, voir aussi allégorie, Écriture Sainte.
Existence chrétienne	I, 27, 58, 86, II, 57, 78, 110, III, 34, 56, 81-100, 107, 120, 124-125.
Exode, extase	I, 89, 91, II, 51, 108-109, III, 34-35, 36, 53, 64, 81- 96, 125, voir ivresse, 102-103.
Femme	I, 22, 75-76, III, 71-72.
Filoque	III, 29-30.
Foi	I, 25-28, 39, 43, 62-64, 76, 95, II, 12, 15, 49, 83, voir confession et règle de foi.
Gnose, gnosticisme	I, 5-53, III, 43.
Hérésie	I, 25, 53-54, 68, 73, II, 79 (tableau), III, 43.
Hiérarchie	I, 11.
Homélie	I, 8, II, 8, 45, 47, 71, 90-91.
Image et ressemblance	I, 77-78, 90, II, 101-102, III, 41-57.
Incarnation	Voir christologie.
Ivresse (sobre)	III, 34, 72, 90-91, 94-95, 102, 103.
Jeûne	I, 10.
Kérygme	I, 8, 37-38, 85, III, 5, 82.
Laïcs	I, 21, III, 74, 96, 115.
Liberté	III, 12, 18, 44, 49.
Liturgie	I, 6-7, 9, 10-11, II, 8, 16, 45-46, 55-56, 91-94, III, 63-67, 81-103, 124.
Logos	Voir christologie.
Manichéisme	II, 97, III, 54.
Marie	I, 57-58, II, 20, III, 9, 42, 46, 69, 71, 72, 75, 78.
Martyre	I, 24, 25, 75, II, 5-6, III, 125.
Modalisme	III, 24-25, 26.
Monachisme	II, 14, 27-40, 45, 49, 99, voir virginité.
Monarchianisme	Voir modalisme, patripassiens.
Monophysisme	III, 14-15.
Montanisme	I, 71, II, 79.
Mystagogie	I, 9, II, 9-94, III, 66-68, 81-82, 90-91, 96-100, 101, 124.

Nature ( <i>ousia</i> )	III, 25, 26, 27 (tableau).
Origénisme	I, 91, III, 10, 49-50, 113-117.
Pâque, Pâques	I, 74, II, 8, 45, 46, 93-94, III, 10, 13, 23, 65, 82-83.
Patripassiens	III, 24, 100, 124. Voir modalisme.
Pauvre, pauvreté	I, 8, 79, II, 45, 72, 83.
Péché	II, 76, III, 12, 13, 18, 49, 53, 55, 76, 85-86, 93.
Pélagianisme	II, 98, III, 17.
Pénitence, pénitentiel	III, 97, voir conversion, péché.
Personne	III, 97.
Philosophies	I, 47, III, 10-11.
Piété populaire	II, 8-9.
Pneumatomaques	III, 26.
Prédestination	III, 17-18.
Prédication	III, 17-19, voir homélie.
Presbytres	I, 6, 27, III, 109-110.
Prière	I, 10, 12, 42, 74, 81-84, 94-96, II, 38-40.
Règle de foi	I, 62, 76, III, 6-7.
Résurrection du Christ	I, 24, 41, III, 7, 50, 53, 107, voir christologie, Pâques.
Résurrection des morts	I, 18, 73, III, 50, 107, 109, 119, 132.
Sacrement	III, 23, 85-104, 124, voir mystagogie.
Salut universel	III, 15, 17-18, 62.
Subordinationisme	I, 10, 12, 91, III, 25, 49.
Théologie apophatique, cataphatique.	III, 30-37.
Théologie spirituelle	I, 88-89, II, 17, 50-51, 56-57, 101-103, 108.
Tradition	I, 53-54, 73-74.
Trinité	I, 63-64, II, 13-14, 15, 23-25, 100, III, 13, 21-27, voir Dieu.
Virginité	III, 75, 125, voir Macrine, monachisme.

## EXCURSUS ET TABLEAUX

Bible et ses traductions	I, 17.
Calendrier ancien	I, 50.
Carte générale de l'empire romain	I, 31.
Carte monastique	II, 30.
Conciles œcuméniques	II, 115.
Écrivains Apologues II <sup>e</sup> siècle	I, 49.
Écrivains du III <sup>e</sup> siècle	I, 98.
Écrivains du IV <sup>e</sup> et V <sup>e</sup> siècle	II, 10.
Glossaire monastique	II, 35.
Hexaples	I, 88.
Interprétation de l'Écriture	I, 97.
Lexique des hérésies	II, 79.
Monde des Pères de l'Église	II, 9.
Pères apostoliques	I, 49.
Petit lexique des termes techniques d'Irénée	I, 61.
Philosophies	I, 47.
Tableau comparatif – Augustin dans l'histoire	II, 112-113.
Vocabulaire concernant l'homme	III, 58, 59.
Vocabulaire comparatif concernant Dieu	III, 27.
Appendice, O. Cullmann, Immortalité de l'âme ou résurrection des morts ?	III, 131-132.

## TEXTES ANALYSÉS

Ambroise, <i>Des Mystères</i> , V, 27-28	II, 93-94.
Athanase, <i>Lettre à Sérapion</i> , 24	II, 23-25.
Augustin, <i>Confessions</i> X, 6, 8	II, 108-110.
<i>Didachè</i> , 9, 1-4	I, 13-15.
Ephrem, l' <i>Eucharistie</i>	III, 76-79.
Grégoire de Nysse, <i>Prière de Macrine</i> <i>Quand le Fils aura tout</i>	II, 38-40. II, 58-61.
Ignace d'Antioche, <i>Ephésiens</i> , 7, 1-2	I, 28-29.
Irénée de Lyon, <i>Prédication apostolique</i>	I, 63.
Justin, <i>Apologie</i> 66, 67	I, 44-46.
Origène, <i>La Prière</i> , 10	I, 94.
Tertullien, <i>La Prière</i> , 28, 29	I, 81.



## TABLE DES MATIÈRES

Volume I : Leçon	1 La littérature judéo-chrétienne	I	5-18
	2 Les premières lettres des pasteurs		19-30
	3 Les apologistes : Justin		33-48
	4 Irénée de Lyon		51-64
	5 L’Afrique chrétienne au III <sup>e</sup> siècle		67-83
	6 Alexandrie au III <sup>e</sup> siècle. Origène		85-96
Volume II	Introduction générale	II	5-10
	1 Athanase et Hilaire face à l’arianisme		11-26
	2 Le monachisme		27-42
	3 Les Pères Cappadociens		43-61
	4 Antioche et ses écrivains		65-79
	5 Les Pères latins du IV <sup>e</sup> siècle		83-96
	6 Augustin d’Hippone		97-111
Volume III	Les Thèmes de la théologie des Pères	III	
	1 Le Christ, centre de l’histoire du salut		5-20
	2 La Théologie ou le mystère du Dieu un et trine		21-39
	3 L’Homme créé à l’image et à la ressemblance		41-59
	4. L’Église		61-80
	5. De l’initiation chrétienne à la perfection		81-105
	6. L’Eschatologie		107-132
	Index des principaux auteurs		133
	Index des thèmes		137
	Excursus et tableaux		140
	Textes analysés		141
	Table des matières		143