

Dr. Robert A. Peterson, Christologie, Session 3, Christologie patristique, Partie 2, Origine et Concile de Nicée

© 2024 Robert Peterson et Ted Hildebrandt

C'est le Dr Robert Peterson qui enseigne la christologie. Il s'agit de la séance 3, Christologie patristique, partie 2, Origine et le concile de Nicée.

Nous poursuivons nos cours sur la christologie, plus précisément sur la christologie patristique ; plus précisément, nous en arrivons à l'origine.

Né vers 185 et vivant jusqu'en 254, il était le fils de parents chrétiens d'Alexandrie et fut un représentant de la théologie orientale au sein de l'Église. Son père souffrit le martyre pendant la persécution de Septime Sévère. Il était encore un jeune enfant et s'offrit au martyre, mais sa mère le força à rester à la maison en cachant ses vêtements.

Brillant penseur, il était déjà, à 18 ans, professeur à l'école de Clément, où il formait des catéchumènes, c'est-à-dire des candidats au baptême. Après avoir exercé cette fonction pendant plusieurs années, Origin se consacra ensuite entièrement à la direction d'une école de philosophie chrétienne. Il y donna des conférences à des chrétiens et à des non-chrétiens et devint assez célèbre.

Il transféra son centre d'enseignement et d'écriture à Césarée en 233. Pendant la persécution de Dèce, il fut torturé à tel point qu'il mourut peu après sa sortie de prison. Sa production littéraire fut abondante.

Il écrivit 800 traités, compila les Hexaples, rédigea de nombreux commentaires, débattit avec le philosophe romain Celse dans *Contra Celsum* et rédigea une théologie systématique, *De principis*. Il était favorable à la philosophie hellénistique et particulièrement au néoplatonisme, et fut une figure controversée pour diverses raisons. Cependant, en termes de pensée christologique trinitaire, de nombreux théologiens orthodoxes ultérieurs lui étaient très redevables, en particulier Athanase et les Cappadociens, c'est-à-dire Basile et les deux Grégoire.

Sa contribution trinitaire la plus remarquable et la plus controversée fut sa doctrine de la génération éternelle du Fils par le Père. Ce n'était pas une nouveauté, mais pour Origin, elle fut utilisée pour expliquer les relations entre le Père et le Fils. Il distingua ce qu'il entendait par génération humaine et affirma que celle-ci ne se produit pas par un acte extérieur, c'est-à-dire sa génération éternelle, mais selon la nature de Dieu et n'ayant éternellement aucun commencement autre qu'en Dieu.

Il n'y a donc aucun point où le Fils n'existe pas, ou le Père est sans le Fils. Le Fils ne peut en aucun cas être considéré comme une créature, contrairement à la théologie arienne ultérieure. Mais il y a un problème dans la compréhension de l'Origine.

Il pense que la génération du Fils se produit par l'acte libre de la volonté du Père, mais si elle est entièrement libre, est-il possible de penser que le Fils n'ait pas existé ? Si tel est le cas, cela signifie-t-il que le Fils a un statut et une substance inférieurs à ceux du Père ? Origine essaie d'éviter cette conclusion en soulignant le caractère éternel de la génération et qu'il ne faut pas comprendre cet acte en termes humains. Pour Origine, le Père et le Fils ont une unité de nature et partagent une seule et même puissance, car il n'y a aucune dissemblance entre eux. Pourtant, Origine dit que le Fils tire sa divinité du Père, et il nierait ce que Calvin a enseigné plus tard, que le Fils est autotheos, Dieu de lui-même, puisque pour Origine, le Fils et l'Esprit participent à la divinité du Père par dérivation.

Malheureusement, dans les années qui suivirent, l'accent mis par Origine sur la subordination du Fils et de l'Esprit ouvrit la porte à un déni de la divinité du Fils par les ariens, même si telle n'était pas l'intention d'Origine. En termes de christologie, Origine soutenait que l'unité en Christ était obtenue par l'immédiateté de l'âme du Christ entre sa chair et le logos. Cette idée était liée à la croyance non biblique d'Origine en la préexistence de l'âme, et donc dans le cas du Christ, il y avait une âme particulière, en raison de sa pureté et de son dévouement, qui était capable d'entrer en union avec le logos.

Dieu créa alors pour cela un corps humain pur, non corrompu, qui était capable d'accueillir le couple d'âmes du logos et de leur permettre de souffrir et de mourir en tant qu'homme, de les accueillir en tant qu'homme. Après la résurrection, l'humanité de Jésus fut glorifiée et divinisée de telle manière que l'accent ne fut pas mis sur le fait que le logos devenait homme, mais sur le fait que l'homme devenait logos. A ce stade, la théologie d'Origine n'était d'aucune utilité, car il risquait de faire du Christ un cas unique de la relation universelle du parfait au logos.

De plus, Origine a ouvert la porte à la christologie nestorienne ultérieure en considérant l'âme comme un centre d'activité, ce qui semblait impliquer qu'en Christ, il s'agissait d'une sorte de double personnalité. À ce stade de la réflexion christologique, Origine n'a pas fait de distinction claire entre nature et personne et n'a donc pas localisé l'unité du Christ dans la personne du Fils, ce que la christologie ultérieure a fait. En conséquence, Origine a ouvert la porte à des hérésies ultérieures au sein de l'Église que celle-ci a dû analyser et rejeter, et l'hérésie probablement la plus significative à cet horizon a été celle de l'arianisme, une hérésie sur laquelle nous tournons maintenant notre attention.

Le concile de Nicée et l'arianisme. Après le gnosticisme, la deuxième grande hérésie de l'Église fut l'arianisme, une opinion promue par Arius vers 256-336, un prêtre

d'Alexandrie, puis promue par d'autres qui défendaient une position similaire. L'arianisme fut condamné par les conciles de Nicée en 325 et de Constantinople en 381, même si son influence continue à ce jour sous la forme des soi-disant Témoins de Jéhovah.

Semblable au gnosticisme, l'arianisme, s'il avait été accepté par l'Église, aurait détruit l'Évangile et la racine de la foi chrétienne. Pourtant, malgré son caractère sérieux, l'arianisme a aidé l'Église à définir l'identité du Christ avec plus de précision et de sophistication. Étant donné qu'aucune vision ou mouvement théologique ne naît dans le vide, il est important de replacer le contexte plus large dans lequel l'arianisme est né.

Les paradigmes monarchique et christologique du Logos, issus des discussions du troisième siècle et compte tenu des difficultés de l'Église à créer une unité et une diversité cohérentes, notamment vis-à-vis de la relation père-fils, ont eu beaucoup de poids. Ceux qui cherchaient à préserver l'unité de Dieu dans le paradigme monarchique, s'ils n'y prêtaient pas attention, se tournèrent vers le modalisme. D'autres, influencés par la christologie du Logos, s'ils n'y prêtaient pas attention, se dirigèrent vers le subordinationisme ontologique mais, selon un statut inférieur à celui du Fils et de l'Esprit, maintinrent l'unité de Dieu avec le Père, conférant au Fils et à l'Esprit la déité enseignée par l'origine.

Ces penseurs ont sans doute parlé des relations entre le Père, le Fils et l'Esprit au sein de la Divinité, mais cela a abouti à une situation instable et explosive. À la fin du IIIe siècle, le modalisme était résolu, mais la question du subordinationisme n'était pas résolue, et des gens comme Arius ont adopté cette position instable là où aucun théologien n'avait abordé auparavant. Arius a réduit le Fils à une créature.

Bien qu'il fût la créature la plus élevée, Arius considérait le Fils comme le premier-né du Père, mais il rejetait sa préexistence éternelle et donc son statut d'égal à celui du Père. Une telle vision, insistait l'Église, était un déni du Jésus de la Bible et de l'enseignement des Écritures concernant Dieu et le salut. Voici, en quelques mots, les contours, les contours fondamentaux, de la pensée d'Arius.

Arius se souciait de préserver la transcendance de Dieu et son unité absolue, ce qui éliminait pour lui toute possibilité que Dieu partage son être avec une autre personne. Sinon, l'unité de Dieu serait compromise. Comment alors concevoir la relation Père-Fils ? Arius affirmait que seul le Père est éternel ; ainsi, le Fils et l'Esprit ont une origine.

Il fut un temps où le Fils n'était pas, disait-il, semblable au reste de la création. Le Fils fut engendré de Dieu, ce qui pour Arius est synonyme de créé, même s'il considérait le Fils comme le plus élevé de tous les êtres créés. Étant donné la transcendance absolue de Dieu, pour créer, Dieu devait d'abord créer un être spirituel qui puisse

agir comme médiateur, comme figure intermédiaire, une sorte de démiurge platonicien.

Dans les Ecritures, cette figure est appelée sagesse, image ou parole, mais non parce que le Fils est Dieu égal au Père ou partage la nature divine. Pour Arius, le Fils est simplement une créature, et ce n'est pas seulement Dieu le Père qui est la vraie divinité, la vraie parole et la vraie sagesse. Excusez-moi, c'est seulement Dieu le Père qui est la vraie divinité, la vraie parole et la vraie sagesse.

La raison pour laquelle le Fils en tant que créature est appelé Verbe et Sagesse est qu'il participe, par grâce et participation, à la sagesse de Dieu. La même explication est donnée à la raison pour laquelle l'Écriture attribue au Fils le titre de theos , ou Dieu. Elle le fait uniquement par analogie.

Compte tenu de cette compréhension, Arius enseignait que le Fils n'était pas digne d'adoration divine. Pour lui, le Christ est la créature parfaite et notre Sauveur parce qu'il grandit constamment dans son engagement envers le bien et sert ainsi d'exemple pour nous montrer comment nous pouvons atteindre la perfection et participer à la divinité, comme il l'a fait. Le Fils est alors considéré comme quantitativement plus grand que nous.

De plus, Arius nie que le Fils révèle pleinement le Père puisqu'il n'est que le médiateur de la création. Comme Grillmeier l'observe astucieusement pour Arius, la relation Père-Fils n'est qu'un autre aspect de la relation Dieu-monde. Et dans sa présentation du Christ, contrairement à ce que nous trouvons dans les citations des Écritures, nous n'entendons rien de la sotériologie ou de la théologie de la révélation.

Le Fils est généralement compris comme un intermédiaire cosmologique, citation proche. Mais une chose est sûre : il n'est pas un Sauveur divin qui agit en notre faveur en prenant notre nature humaine et en faisant tout ce qui est nécessaire pour nous racheter des ravages du péché et de la mort. Ainsi, pour Arius, l'Incarnation n'est pas l'anéantissement de Dieu le Fils pour nous et notre salut, mais le moyen de glorification du Fils créé.

En vérité, l'arianisme est une vision intermédiaire entre le polythéisme et le monothéisme dans sa présentation du Christ comme une figure semi-divine. En fin de compte, Arius nous laisse avec un salut qui n'est pas accompli par Dieu lui-même mais par l'œuvre humaine. L'arianisme est une vision entièrement païenne et un déni total du Dieu et du Christ de l'Écriture.

Un dernier point crucial à noter à propos d'Arius, surtout compte tenu de son importance dans les siècles suivants, est sa défense d'une christologie logos chair ou sarx . Cette expression fait référence à une christologie qui, je cite, suppose que le logos et la chair sont directement conjoints dans le Christ et que le Christ n'a pas

d'âme humaine. C'est-à-dire que la christologie du mot chair dit que Jésus a pris un corps mais pas une âme ; la christologie du mot homme dit qu'il a pris un corps et une âme humains.

Le Verbe chair, sans âme, le Verbe homme, corps et âme. A la lumière de l'hérésie apollinarienne ultérieure, le débat sur la question de savoir si le Christ avait une âme humaine est d'une importance cruciale. Comme Chalcédoine le soutiendra plus tard, on ne peut pas maintenir l'enseignement biblique du Christ pour l'humanité sans une affirmation correspondante que le fils a pris sur lui une âme humaine avec toutes ses capacités mentales et psychologiques.

Mais comme le note Griddlemeyer , Arius soutient que le premier logos créé n'a pris pour lui qu'un corps humain et non une âme humaine. En Christ, il n'y avait donc pas deux natures, mais une seule nature composite, et ainsi, le logos est devenu chair mais pas homme, car il n'a pris aucune âme. En fin de compte, Arius nous laisse avec un Jésus qui est impossible à concilier avec les Écritures.

Car son Jésus, aussi exalté soit-il, n'est qu'une créature qui n'est pas digne de notre confiance et de notre adoration et qui ne peut certainement pas satisfaire aux exigences de Dieu lui-même et nous sauver du péché. Le concile de Nicée de 325 fut le premier grand concile de l'Église chrétienne et le concile définitif concernant la divinité de notre Seigneur. L'empereur romain Constantin convoqua 318 évêques, principalement d'Orient, à se réunir dans la ville de Nicée pour résoudre le conflit croissant entre Arius et ses partisans et Alexandre, l'évêque d'Alexandrie, et ses partisans.

Les ariens, confiants dans leur victoire, présentèrent hardiment leur déclaration de foi, un document rédigé par Eusèbe de Nicomédie. Ce document niait clairement la divinité du fils, ce qui stupéfia la majorité des évêques, et fut rejeté sans réserve. À la place, les évêques écrivirent un credo affirmant la pleine divinité du Christ, rejetant ainsi l'enseignement d'Arius et ceux qui l'enseignaient.

Le but du concile était de confesser la foi en un seul Dieu, le vrai Père, et son vrai Fils, affirmant ainsi que le Fils n'était pas une créature. On ne parla pas beaucoup du Saint-Esprit qui viendrait plus tard à Constantinople en 381. Aujourd'hui, ce que nous appelons le Credo de Nicée est en réalité le produit des conciles de Nicée et de Constantinople, même si la majeure partie du credo original est conservée dans ce dernier.

Français Le premier credo est le suivant : Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur de toutes choses, visibles et invisibles, et en un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, engendré comme Fils unique du Père, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré et non créé, consubstantiel au Père par qui toutes choses ont été créées,

celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre, qui pour nous les hommes et pour notre salut est descendu et s'est incarné et s'est fait homme, a souffert et est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux comme venant juger les vivants et les morts, et au Saint-Esprit. Mais ceux qui disent qu'il y eut un temps où il n'existait pas, et qu'avant d'être engendré il n'existait pas, et qu'il est venu à l'existence du néant, ou qui prétendent que le Fils de Dieu est d'une autre hypostase ou ousia, ou qu'il est altérable ou changeant, ceux-là l'Église catholique et apostolique les condamne. Examinons quelques-unes des principales affirmations de Nicée.

L'enseignement le plus important de Nicée était la pleine divinité du fils, un fait que l'Église a toujours confessé, mais qui était maintenant contesté en raison de l'arianisme. L'évêque a souligné à plusieurs reprises la divinité du fils incarné, mais malheureusement non sans une certaine ambiguïté qui nécessitera plus tard une clarification. Cependant, on trouve dans Nicée au moins quatre affirmations importantes qui soulignent la divinité du Christ et le but de l'incarnation.

D'abord, la divinité du fils est enseignée dans la phrase selon laquelle le fils est de la substance ousia, du père. Athanase explique l'importance de cette référence. Il ne suffisait pas de dire que le fils venait de Dieu, car les ariens s'accordaient à dire que toutes les créatures venaient de Dieu.

Les évêques ont plutôt dû utiliser un langage extrabiblique pour transmettre la vérité selon laquelle le fils n'est pas créé. En affirmant que le fils était de la substance du père, puis plus tard qu'il était homo ousios consubstantiel au père, les évêques affirmaient que l'être du fils est identique à l'être du père. Pourtant, comme nous l'avons déjà dit, à ce stade de l'histoire, une distinction claire entre ousia, la nature, et hypostasis, la personne, n'avait pas encore été établie, comme le prouve le dernier anathème.

C'est pour cette raison que certains ont interprété Nicée comme une affirmation du modalisme, ce qui n'était pas le cas. Cependant, il a fallu un demi-siècle supplémentaire pour lever l'ambiguïté. Deuxièmement, la divinité du fils par rapport au père est également enseignée dans les phrases affirmant que le fils a été engendré, non créé, et engendré comme étant le seul engendré du père.

Les ariens avaient affirmé que le père était increé et non engendré, éternel, tandis que le fils était créé et engendré. Nicée affirme le premier point, mais pas le second, en soulignant que le fils était éternel et increé, et donc divin, tout en étant engendré du père en termes de génération éternelle du fils, engendré et non créé. Nicée est claire : le fils n'est pas une créature, et il existe une relation et un ordre père-fils personnels éternels, un sujet qui sera développé dans la réflexion trinitaire ultérieure.

Troisièmement, en affirmant que le fils était le vrai dieu du vrai dieu, Nicée se distingue de l'arianisme et enseigne la divinité du fils. Les ariens pouvaient accepter que le fils soit de Dieu, mais dire qu'il était le vrai Dieu implique qu'il était de la même nature que le Père. Quatrièmement, Nicée discute également de l'incarnation dans le plan global de Dieu pour nous sauver de nos péchés.

Il parle de l'incarnation dans l'œuvre du Christ pour nous, les hommes, et pour notre salut, associant ainsi la personne à l'œuvre du Christ, comme le fait l'Écriture. Il souligne le fait que les évêques ne s'intéressaient pas seulement à la théorie académique, mais à la confession d'un Seigneur et Sauveur qui peut répondre à notre besoin le plus profond, à savoir prendre sur lui notre humanité et devenir un avec nous afin de nous sauver de nos péchés. En d'autres termes, le but sotériologique de l'incarnation est fondamental pour bien cerner l'identité du Christ.

Il est essentiel de comprendre qui il est pour affirmer ce qu'il fait. La personne et l'œuvre du Christ sont unies dans les Écritures. Nous ne pouvons pas bien comprendre sa personne en dehors de son œuvre.

Nous ne pouvons certainement pas comprendre correctement son œuvre en dehors de celui qui l'a accomplie, c'est-à-dire de sa personne. Nicée n'a pas résolu les problèmes. Le concile a clairement plaidé en faveur de la divinité du fils, Jésus-Christ notre Seigneur, et de la distinction personnelle du fils par rapport au père contre le modalisme.

En fait, Nicée a insisté sur le fait que, à moins que le fils ne soit de la même nature que le père, homoousios, il n'est pas pleinement Dieu. Nicée, cependant, n'était pas claire sur la façon dont tout cela s'articule, et plus particulièrement, elle n'était pas claire sur les points suivants. Tout d'abord, Nicée n'était pas claire dans son utilisation du langage.

Les évêques ariens continuèrent à souligner que le mot grec ousia pouvait signifier une chose subsistante individuelle comme une personne, étant donné l'usage synonyme d'ousia et d'hypostase à l'époque. Ainsi, affirmer que le fils et le père sont homoousios pourrait être interprété comme dire qu'ils sont identiques dans leurs personnes, ce qui serait une affirmation du modalisme. Nicée n'avait pas cette intention puisque leur utilisation du mot, comme le note Donald Fairbairn, visait à souligner la pleine égalité et l'identité entre le fils et le père.

Mais le mot s'est révélé problématique, car certains craignaient qu'il puisse impliquer que le père et le fils étaient une seule personne, citation proche. Ce n'est qu'après Nicée que cet usage du langage a été clarifié, de sorte que l'homoousios a souligné le fait que les trois personnes, le père, le fils et le Saint-Esprit, subsistent ou possèdent la même nature divine identique à celle du seul vrai Dieu vivant. Deuxièmement, il ne fait aucun doute que Nicée a affirmé que le fils était distinct du père, mais il n'a pas

expliqué de manière adéquate comment il pouvait en être ainsi alors que Dieu reste un.

Le cœur du problème était clairement l'incapacité à distinguer la nature de la personne. Les significations théologiques techniques qui ont fini par se développer n'étaient pas utilisées pendant la majeure partie du quatrième siècle. Comme Lethum nous le rappelle, il est anachronique de projeter ces significations à une époque antérieure où elles ne s'appliquaient tout simplement pas.

À ce moment de l'histoire, il n'existait tout simplement pas de mot unique pour décrire ce que Dieu est en tant que trois personnes qui commandait un accord universel. Ce n'est que lorsque l'hypostase, la personne, a été dissociée de l'ousia, la nature, que l'Église a pu dire avec plus de clarté comment les trois personnes partagent ou possèdent la même nature identique tout en se distinguant par leurs propriétés et relations personnelles. Troisièmement, Nicée n'a pas abordé la question de savoir si le Christ avait une âme humaine, ce que les ariens niaient.

Athanase, le défenseur de l'orthodoxie nicéenne, au moins avant 362, n'était pas clair sur ce point, alors que Tertullien insistait déjà sur l'existence de l'âme humaine du Christ. Les défenseurs de l'orthodoxie ne contestèrent pas la négation d'Arius. Cela était probablement dû à leur désir de défendre la divinité du Christ, mais le statut de l'âme humaine du Christ méritait d'être défini.

Ce n'est qu'après le reniement d' Apollinaire que cette question est passée au premier plan et, au concile de Chalcédoine en 451, l'Église a clairement affirmé que le fils avait pris sur lui un corps et une âme humains. Pourtant, malgré les problèmes que Nicée laissait sans solution en réponse à diverses hérésies et en luttant contre les questions légitimes soulevées par les Écritures, la confession orthodoxe de l'Église commençait à émerger avec plus de clarté et de précision théologique. Entre Nicée et Chalcédoine, une unité encore plus grande allait émerger, un sujet que nous abordons maintenant dans notre résumé de la christologie patristique.

La christologie de Nicée à Chalcédoine, l'émergence de l'orthodoxie. Les années entre Nicée 325 et le concile de Constantinople 381 furent importantes pour le développement de la trinité et de la christologie. Même si le Credo de Nicée était la doctrine officielle de l'Église, l'influence arienne continua et un certain nombre de questions linguistiques et théologiques restèrent à résoudre.

Il fallut du temps pour créer un vocabulaire théologique commun établissant une distinction cruciale entre nature et personne. Il fallut également travailler davantage pour établir la personnalité du Fils et de l'Esprit, distincts du Père, tout en subsistant dans la même nature. Pour compliquer les choses, l'État commença à jouer un rôle plus important dans les disputes théologiques, comme en témoigne la malheureuse

lutte en dents de scie entre les empereurs qui affirmaient soit l'orthodoxie, soit une version de la théologie arienne.

Durant cette période, le rôle d'Athanase et des trois théologiens cappadociens fut important, car ils contribuèrent à clarifier et à conceptualiser l'orthodoxie trinitaire, qui ouvrit la voie à Constantinople et posa les bases du concile de Chalcédoine 451 et de sa formulation christologique. Afin de préparer le terrain pour notre discussion sur le concile de Chalcédoine et de continuer à décortiquer la justification théologique de la christologie orthodoxe, réfléchissons à cette époque importante en trois étapes. Tout d'abord, nous décrivons les trois développements théologiques entre Nicée et Chalcédoine qui furent fondamentaux pour l'orthodoxie trinitaire et christologique.

Deuxièmement, nous décrivons trois fausses christologies, qui ont toutes contribué de manière positive à cristalliser la pensée de l'Église sur le Christ à Chalcédoine. En effet, les fausses christologies ont aidé l'Église dans la providence de Dieu car, comme nous l'avons déjà dit, une grande partie de la christologie a historiquement été une théologie de la controverse. Troisièmement, nous nous tournerons vers Chalcédoine et analyserons son importance pour l'émergence de l'orthodoxie, ainsi que certaines des questions qu'elle a laissées en suspens pour le développement christologique ultérieur post-chalcédonien.

De Nicée à Chalcédoine, un développement théologique crucial. Au cours de cette période, trois développements théologiques se sont produits qui ont propulsé l'Église en avant dans le débat trinitaire et christologique. Tout d'abord, au synode d'Alexandrie 362, l'Église a finalement obtenu une clarté terminologique concernant la distinction nature-personne.

Deuxièmement, l'Église a clairement déclaré que le sujet ou la personne de l'Incarnation de Dieu, le Fils, vit sur terre en tant qu'homme et non pas un homme qui est simplement habité par le Fils. Autrement dit, le sujet ou la personne de l'Incarnation est Dieu le Fils vivant sur terre en tant qu'homme et non pas un être humain qui est simplement habité par le Fils. Troisièmement, l'Église a affirmé que le Fils a pris pour lui-même un corps et une âme humains, insistant ainsi sur une christologie de l'homme-parole par opposition à une christologie de la chair-parole.

Et c'est à ces trois questions que nous allons maintenant nous intéresser. Les développements dans la distinction nature-personne. Comme l'hérésie a poussé l'Église vers une plus grande clarté linguistique et conceptuelle, on attribue souvent à Athanase et aux théologiens cappadociens le mérite d'avoir clarifié la distinction nature-personne, même si Tertullien et d'autres l'avaient employée plus d'un siècle auparavant.

En ce qui concerne Athanase, vers 295-373, c'est un euphémisme de dire qu'il fut une figure centrale dans la défense de la théologie pro-nicéenne, en particulier de la divinité du Christ. Athanase, archevêque et patriarche d'Alexandrie, passa environ un tiers de ses 45 années d'épiscopat en exil en raison de l'opposition impériale. Ses adversaires le considéraient comme un homme inflexible, intolérant et déterminé à défendre un seul problème.

Mais en vérité, il était un héros de la foi. Après avoir été nommé évêque d'Alexandrie en 328, il se heurta à deux oppositions théologiques principales : le modalisme et l'arianisme. Contre Marcel d'Ancyre, qui fit appel à Nicée pour défendre le modalisme en raison d'une confusion terminologique entre hypostase et ousia , Athanase défendit la distinction du Père et du Fils, mais aussi la pleine divinité du Fils.

Contre l'arianisme et ses variantes, il défendait l'égalité et la déité totales du Fils avec le Père. Athanase insistait sur le fait que si le Fils n'est pas vraiment Dieu, certains enseignements bibliques sont faux. Par exemple, il serait faux d'affirmer que le Fils est la pleine révélation de Dieu, qu'il accomplit l'œuvre divine de la rédemption, qu'il doit être adoré et que nous sommes unis à lui par la foi.

Toutes ces vérités sont impossibles si le Fils n'est qu'une créature. Ce qu'il faut absolument voir dans les arguments d'Athanase, comme le remarque Robert Lethem, c'est la manière dont il passe des relations économiques entre les personnes divines aux relations éternelles et imminentes. Il traite des relations entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit dans la création, la providence et la rédemption.

Il en déduit que les relations entre le Père, le Fils et l'Esprit sont éternelles. La connaissance du Dieu trinitaire et le salut que nous recevons, insiste Athanase, viennent du Fils, de sorte que tout ce qui est dans le Père est dans le Fils, et tout ce que le Père a, le Fils l'a. Puisque le Père n'est pas une créature, le Fils ne l'est pas non plus.

Il faut plutôt penser que le Fils n'a pas de commencement et qu'il est en relation éternelle avec le Père. De même, Athanase concevait l'unité des personnes en termes de Père, de Fils et d'Esprit qui demeurent mutuellement l'un dans l'autre, ce qui est plus tard appelé périchorèse. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit demeurent mutuellement l'un dans l'autre.

Ils sont mutuellement l'un dans l'autre. Ils habitent l'un dans l'autre comme seul Dieu peut le faire. Ceci, bien sûr, est un argument en faveur de la Trinité et de l'égalité des personnes.

Jésus fait appel à cela dans Jean 14, au moins à propos de la relation Père-Fils, quand il dit : « Ne comprends-tu pas, Thomas, que je suis dans le Père et que le Père est en

moi ? » Habituellement, le Saint-Esprit est postérieur à la Pentecôte, mais la théologie systématique dit que Jean ne dit pas que le Père, le Fils et l'Esprit habitent mutuellement l'un dans l'autre. Il dit que le Père et le Fils le font, mais c'est une démarche théologique non seulement logique mais aussi saine de dire que l'implication est que le Père, le Fils et le Saint-Esprit habitent mutuellement l'un dans l'autre. De cette manière, Athanase fournit un appareil conceptuel pour aider l'Église à penser à l'unité de la nature divine et aux distinctions entre les personnes divines.

Lethem présente également la contribution d'Athanase de cette manière. Ses élaborations sur la divinité du Fils et de l'Esprit dans l'être unique de Dieu et sur les relations des trois dans leur co-adhésion mutuelle ont constitué des avancées considérables dans la compréhension et des jalons importants sur la voie d'une vision plus précise de la Trinité et donc de la christologie. Aux côtés des contributions d'Athanase, on trouve le travail de trois théologiens cappadociens qui ont contribué à établir une plus grande clarté conceptuelle concernant la distinction nature-personne : Basile de Césarée (329-379), Grégoire de Nazianze (329-390) et Grégoire de Nysse (335-395).

Ces hommes affirmèrent avec force l'homoousios en insistant sur la pleine divinité du Fils et de l'Esprit, y compris sur leur distinction personnelle et éternelle par rapport au Père. Avec Athanase, leurs efforts aidèrent l'Église à faire la distinction entre la nature et la personne en établissant deux points cruciaux. Premièrement, ils enseignèrent que Dieu est un dans la nature, une unité, pas une simple uniformité, qui se révèle comme possédant une seule volonté, une seule activité et une seule gloire.

Les trois personnes, le Père, le Fils et l'Esprit, subsistent dans la nature divine et possèdent les mêmes attributs divins de manière égale, non pas comme trois êtres distincts, mais comme un seul vrai Dieu vivant. Lorsque l'on pense à la nature divine, on ne peut pas dire qu'elle appartient à une catégorie générale à laquelle appartient chacune des personnes, de la même manière que la race humaine est une espèce à laquelle appartient chaque être humain. Dans le cas des humains, l'humanité n'est pas identique à un nombre particulier d'êtres humains, ni même à tous les humains existant à un moment donné.

En revanche, comme le souligne Brown, la nature divine est identique à Dieu et subsiste dans et seulement dans les trois personnes. Les personnes divines sont distinctes, mais elles ne peuvent être séparées de la Divinité ni les unes des autres. Ainsi, le Père, le Fils et l'Esprit sont identiques par nature.

Ils sont un seul Dieu. Ou, comme le résume Lethem, je cite : il s'ensuit que l'unique être divin identique est partagé par le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Les trois personnes sont d'une seule substance.

Ils sont consubstantiels. Tous trois appartiennent au même être, homoousios . Il n'y a qu'une seule essence ou être de Dieu, que les trois personnes partagent complètement.

Deuxièmement, ce Dieu unique est une pluralité, ou mieux, une trinité d'hypostases ou de personnes. Parce que Dieu agit avec une volonté unique envers le monde créé, il n'est possible d'observer leurs distinctions personnelles que par la révélation de Dieu dans les Ecritures et par leurs œuvres extérieures ou économiques, Opera ad extra. En réfléchissant aux relations internes ou imminentes de la personne divine, Opera ad intra, les Cappadociens employaient le vocabulaire biblique de manière analogique et distinguaient les hypostases de la personne de la divinité en parlant des relations entre elles et des propriétés de chaque personne.

L'ingénuité , ou l'absence d'engendrement , si vous voulez. Le Père, l'engendrement , ou la génération, le Fils, et la procession, l'Esprit, tout en insistant sur le fait que les trois personnes possèdent la même nature et les mêmes attributs. Donald Fairbairn l'explique ainsi, je cite : le Fils est engendré par le Père, et l'Esprit procède du Père.

C'est-à-dire que la relation entre le Fils et le Père n'est pas identique entre l'Esprit et le Père, même si les trois personnes possèdent des caractéristiques identiques, citation proche. Ainsi, les trois personnes possèdent également les mêmes attributs et subsistent dans la même nature divine en communion et en union, mais le Père, le Fils et l'Esprit se distinguent les uns des autres par leurs propriétés personnelles uniques et leurs relations mutuelles. Chacune des personnes est Dieu égale à l'autre, ce qui élimine toute trace de subordinationnisme qui avait auparavant tourmenté l'Église.

Il existe cependant un ordre, taxus, entre les personnes, qui est préservé dans l'expression, je cite, du Père au Fils par le Saint-Esprit, je cite. Les relations ne peuvent pas être inversées et contribuent à distinguer les personnes les unes des autres. Sur la base de ces distinctions conceptuelles, l'Église a pu donner une meilleure clarté théologique à la doctrine de la Trinité, comme en témoigne le concile de Constantinople en 381.

Ce concile fut la conclusion finale des controverses ariennes et couronna les efforts d'Athanase et des trois théologiens cappadociens en rejetant toute forme de subordinationnisme, y compris l'arianisme et le modalisme, et en réécrivant le Credo de Nicée de manière à y inclure un troisième article sur le Saint-Esprit et l'Église. Il souligna que Dieu est un être unique, mais que ce Dieu unique est éternellement constitué de trois personnes distinctes. Chacune de ces personnes participe complètement à la même nature divine et est donc de la même nature, homoousios , et chaque personne est Dieu en elle-même.

De plus, pour expliquer comment une telle identité numérique entre trois personnes distinctes était possible, l'Église s'est appuyée sur les idées d'Athanase et des Cappadociens en réfléchissant sur ce merveilleux mystère en s'inspirant de Jean 14, 10-11. Je suis dans le Père et le Père est en moi. C'est-à-dire l'idée de périchorèse, ou de co-inhérence.

L'Église soutenait que dans l'unique Divinité, les trois personnes cohabitent et s'interpénètrent. Prise temporellement, la périchorèse signifie que le Père, le Fils et le Saint-Esprit occupent et remplissent le même temps ou la même éternité. Chacun est sans origine, agenetos, sans fin et éternel.

Prise spatialement, elle signifie que chaque personne et toutes les personnes ensemble occupent et remplissent le même espace. Chacune est omniprésente tout en restant inconfondue avec les autres. Chacune remplit l'immensité.

Au-delà de cela, chacun contient l'autre. Chacun habite l'autre. Chacun pénètre l'autre.

Chacune des conditions conditionne le mode d'existence de l'autre. Aucune, pas même le Père, ne serait ce qu'elle est sans les autres. L'Église a toujours admis qu'il est difficile d'expliquer la Trinité, et en particulier l'unité des relations personnelles intertrinitaires, car il n'existe aucune analogie avec elle dans l'expérience humaine.

Certains font appel à la relation conjugale, mais même ici, elle ne tient pas ses promesses, car dans l'existence de Dieu, comme le note MacLeod, il n'y a pas de barrières physiques ou mentales à une co-inhérence complète puisque les personnes divines possèdent la même nature. Lorsque Dieu se révèle et agit dans le monde, que ce soit dans la création, la providence ou la rédemption, il se révèle et agit comme le seul Dieu. Pourtant, le seul Dieu qui se révèle et agit dans ce monde est trinitaire puisque les trois personnes co-inhérent à une seule nature.

Il n'y a pas d'action d'une personne qui n'implique l'action d'autres personnes, de même qu'il n'y a pas de relation avec la nature de Dieu en dehors de la relation avec les personnes. Pourtant, comme les personnes sont distinctes, même si les actes du Dieu trinitaire sont communs aux trois, chaque personne n'agit pas de la même manière. Comme le dit MacLeod, « le Dieu trinitaire crée, mais le père crée son père, le fils comme fils, ou logos, et l'esprit comme esprit. Chacun travaille à sa manière. »

On peut en dire autant de toutes les actions de Dieu, en particulier de la rédemption.

Le père rachète son père en envoyant son fils. Le fils rachète en s'incarnant, en représentant son peuple dans sa vie et sa mort, et en se substituant sur la croix pour notre salut. L'esprit rachète en appliquant l'œuvre du Fils à nous afin que la Trinité divine tout entière reçoive toute la gloire et toute la louange.

Pourquoi cette discussion est-elle importante pour la christologie ? C'est pourquoi ce n'est qu'après que l'Église a acquis une clarté conceptuelle sur ces questions que le développement christologique a pu se poursuivre. Après Chalcédoine, la formulation trinitaire a été placée sur une base plus solide que jamais dans l'histoire de l'Église. Une fois qu'un accord a été trouvé sur ce point, et en particulier sur la distinction cruciale entre la nature et la personne, une réflexion christologique plus détaillée a pu être menée.

À cette époque, l'arianisme avait été vaincu et la divinité du Christ n'était plus en question. L'Église devait désormais se demander comment relier l'humanité et la divinité du Christ et comment concevoir l'unité de la personne du Christ. En outre, c'est à cette époque que les lignes formelles du débat furent établies, de sorte que même dans les périodes ultérieures de l'histoire de l'Église, les gens restèrent dans ces paramètres fondamentaux.

En fait, il semble que les siècles suivants se contentent d'ajouter périodiquement des notes de bas de page à la discussion précédente et de défendre les points de vue antérieurs contre les dénégations actuelles de l'orthodoxie. Après notre prochaine conférence, nous parlerons de la nécessité de réfléchir clairement au sujet ou à la personne de l'Incarnation, et de comprendre l'Incarnation dans un cadre Verbe-Homme versus Verbe-Chair, puis nous passerons de Nicée à Chalcédoine.

C'est le Dr Robert Peterson dans son enseignement sur la christologie. Il s'agit de la session 3, Christologie patristique, partie 2, Origène et le concile de Nicée.