

Dr. Robert A. Peterson, Christologie, Session 4, Christologie patristique, Partie 3, Développement, Fausses voies, Apollinarisme et Nestorianisme

© 2024 Robert Peterson et Ted Hildebrandt

Il s'agit du Dr Robert Peterson et de son enseignement sur la christologie. Il s'agit de la séance 4, Christologie patristique, partie 3, Développement, fausses voies, apollinarisme et nestorianisme.

Nous poursuivons notre traitement de la christologie patristique à mesure que nous nous rapprochons du Concile de Chalcédoine, en réfléchissant clairement au sujet, à la personne de l'Incarnation.

La question du sujet de l'Incarnation est liée à la discussion trinitaire. Étant donné la distinction entre la nature et la personne, nous devons nous poser la question : qui précisément s'est incarné ? Qui est le sujet de l'Incarnation ? L'Écriture est claire : le Verbe s'est fait chair, Jean 1:14. C'est la personne du Fils qui s'est incarnée. Deux points importants découlent de cette affirmation.

Premièrement, dans l'Incarnation, ce n'est pas la nature divine qui s'est faite chair ou qui a assumé la nature humaine, comme si les natures agissaient comme des sujets personnels. Ni le Père ni l'Esprit ne se sont faits chair. C'est Dieu le Fils, la seconde personne de la Divinité, qui s'est fait chair.

Avant l'Incarnation, le Fils, de toute éternité, partageait, possédait et subsistait également avec le Père et l'Esprit la même nature divine, et vivait ainsi en parfaite communion et amour, s'habitant mutuellement. C'est pour cette raison que le Père, le Fils et l'Esprit sont pleinement et également Dieu, même si, en tant que personnes, ils sont irréductiblement distincts, un fait démontré par l'Incarnation. Deuxièmement, affirmer que le sujet de l'Incarnation est la personne du Fils ne signifie pas simplement que le Fils est une seule personne qui possède deux natures, aussi vraie que soit cette affirmation.

Il s'agit plutôt d'affirmer qu'au centre de l'être du Christ se trouve la personne du Fils vivant sur terre en tant qu'homme. Cette affirmation va à l'encontre de ceux de l'Église primitive qui pensaient que le Christ était plutôt un homme habité par Dieu le Fils. L'Incarnation est l'acte personnel du Fils divin qui a choisi délibérément, volontairement et en sacrifice de prendre la forme d'un serviteur et de se faire pauvre en obéissance à la volonté du Père et pour notre salut.

Philippiens 2:7, 2 Corinthiens 8:9. De plus, nous devons aussi affirmer que le Fils a continué d'être celui qu'il avait toujours été en tant que Dieu le Fils. Son identité n'a

pas changé, et il n'a pas changé non plus en cessant de posséder tous les attributs divins et d'accomplir et d'exercer toutes ses fonctions et prérogatives divines. Pourtant, maintenant, en prenant la nature humaine en union personnelle, il est capable de vivre une vie pleinement humaine et d'entrer dans une toute nouvelle gamme d'expériences et de relations.

Le Fils, en tant que sujet personnel de l'Incarnation, est désormais capable de faire l'expérience de la vie dans un corps humain et dans une âme humaine. Il fait l'expérience de la souffrance humaine et des tentations humaines et goûte même la mort. Comme le remarque MacLeod, avant et en dehors de l'Incarnation, Dieu connaissait ces choses par l'observation.

Mais l'observation, même si elle est celle de l'omniscience, ne correspond pas à l'expérience personnelle. C'est donc ce que l'Incarnation a rendu possible à Dieu, une véritable expérience personnelle de l'être humain. Ce qui implique donc que l'enfant conçu par l'Esprit Saint en Marie, qui est né, qui a grandi en sagesse, en stature et en grâce devant Dieu dans les hommes (Lc 2, 52), était la même personne divine qui avait été éternellement le Fils par rapport au Père et à l'Esprit.

L'Incarné n'était pas simplement un homme en qui Dieu demeurerait, ni même un homme doté d'une puissance unique par l'Esprit de Dieu. Au contraire, Jésus de Nazareth est Dieu le Fils, vivant personnellement sur terre et faisant l'expérience de ce que signifie être humain, pour nous et pour notre salut. En fait, l'Église a insisté sur ce point parce que c'est précisément ce qu'enseigne l'Écriture, et c'est précisément le genre de Rédempteur dont nous avons besoin.

Nous avons besoin d'un Sauveur qui soit un homme pour nous représenter. Mais plus que cela, nous avons besoin que le Seigneur vienne et nous sauve. Le salut vient du Seigneur, et si ce n'est pas le Seigneur qui vient, souffre et meurt sur la croix, alors sa mort n'aurait ni le pouvoir ni l'efficacité pour accomplir notre salut.

Et le Fils, en tant que deuxième personne de la Divinité, a fait cela en prenant une nature humaine avec toute la gamme de ses capacités dans sa propre personne divine, à côté de la nature divine qu'il avait possédée éternellement. Fairbairn saisit cette insistance en affirmant que l'affirmation fondamentale de l'Église primitive était que la seule personne qu'est Jésus-Christ est Dieu le Fils. C'est Dieu le Fils en tant que personne, et pas seulement en tant que nature divine, qui est descendu du ciel.

C'est Dieu le Fils en tant que personne qui a uni l'humanité à lui-même, et non pas deux natures unies pour former une nouvelle personne. Ce qui rend cela possible est que la personne du Fils qui possède la nature divine est capable d'agir dans et à travers les deux natures. Avant l'Incarnation, le Fils agissait dans et à travers la nature divine, avec le Père et l'Esprit.

Mais maintenant, grâce à l'action personnelle du Fils en obéissance à son Père et par l'intermédiaire de l'Esprit, il est aussi capable d'agir dans et par sa nature humaine. Cette conception suppose que la nature, qu'elle soit divine ou humaine, est constituée d'attributs, de caractéristiques ou de capacités qui la rendent telle qu'elle est. Elle suppose également que les natures n'existent jamais par elles-mêmes.

Il y a toujours une personne en qui réside la nature. Dans ce cas, dans le cas de l'Incarnation, Fairbairn, avec l'Église, a tiré la conclusion suivante, et je cite : Dieu le Fils, l'une des trois et seules personnes qui possèdent la nature divine, a ajouté à sa propre personne une nature humaine complète, un complément complet des caractéristiques et des composants qui font un être humain. De cette façon, la même personne, la deuxième personne de la Trinité, était à la fois divine et humaine.

Il était divin parce que de toute éternité, il possédait la nature divine. Après l'Incarnation, il était aussi humain parce qu'il a pris sur lui la chair, c'est-à-dire toutes les caractéristiques qui définissent l'être humain. Parce que cette même personne, que nous appelons aujourd'hui Jésus-Christ, était à la fois divine et humaine, il a pu vivre sur deux plans à la fois.

Il continua à vivre au niveau divin comme il l'avait fait de toute éternité, en communion avec le Père, en préservant l'univers, voir Colossiens 1:17, et tout ce que Dieu fait d'autre. Mais maintenant, il commença à vivre au même niveau humain, étant conçu et né comme un bébé, grandissant à Nazareth, apprenant les Écritures comme n'importe quel autre garçon juif, ayant faim, soif et se fatiguant, et même mourant, citation proche. Le célèbre livre de Fairbairn, *Life in the Trinity*, pages 143 et 44.

De toute évidence, cette affirmation soulève un certain nombre de questions légitimes mais difficiles concernant le Fils incarné. Tout au long de l'histoire de l'Église, qu'il s'agisse de l'arianisme ou d'autres opinions hérétiques, et surtout depuis les Lumières, l'un des attraits des christologies non orthodoxes a été leur capacité superficielle à expliquer, entre guillemets, des domaines de mystère. Par exemple, dans le kénonisme du XIXe siècle, une grande partie de son attrait pour sa capacité à mieux expliquer la psychologie du Fils incarné résidait dans sa solution consistant à nier que la connaissance expérimentale du Fils incarné opérait simultanément sur deux niveaux.

Au contraire, ils soutenaient que la connaissance expérimentale de Jésus était purement humaine puisqu'il avait mis de côté ses attributs divins en devenant homme. Le problème, cependant, est que cette explication abandonnait l'enseignement biblique et l'affirmation de l'Église selon laquelle le Fils incarné était capable de vivre simultanément une vie divine et humaine en raison de sa double nature. Ils résolvaient le problème en créant un problème plus grave.

Plus tard, au cours de la période de la Réforme, l'affirmation de l'Église selon laquelle le Fils pouvait vivre simultanément sur deux niveaux est devenue connue sous le nom d'extra calvinisticum . Le terme est en fait une attaque luthérienne contre la théologie réformée. Il s'agit du latin extra, soit en dehors ou sans.

Calvinisticum est le mot latin pour calviniste . C'est l' extra ou l'extérieur calviniste , l'enseignement selon lequel la deuxième personne de la Trinité s'est pleinement incarnée en Jésus de Nazareth, mais comme il est membre de la Trinité, et que la Trinité n'est pas devenue noble lorsque le Fils est devenu homme, le Fils est également resté pleinement en dehors ou sans l'Incarnation. La deuxième personne, pleinement incarnée, est restée à l'extérieur.

Autrement, la Trinité aurait explosé, et c'est une impossibilité. Comme l'explique E. David Willis, le soi-disant extra calvinisticum enseigne que le Fils éternel de Dieu, même après l'Incarnation, s'est uni à la nature humaine pour former une seule personne, mais n'a pas été limité à la chair. Mais il est crucial de noter que l'extra n'était pas une nouveauté pour Calvin.

C'est ce que l'Église a toujours affirmé, étant donné que le sujet des deux natures était la personne du Fils. C'est pourquoi Willis soutient à juste titre que l'extra de Calvin devrait être appelé l'extra catholicum , l'extra catholique, signifiant l'Église universelle, ou l'extra patristicum , l'extra patristique, parce qu'il s'agissait de l'enseignement des Pères. L'Église a toujours jugé nécessaire de confesser que parce que le sujet de l'Incarnation est Dieu le Fils, notre Seigneur Jésus, même dans l'état d'humiliation, a continué à vivre, à agir et à expérimenter à la fois comme Dieu et comme homme.

La personne qui est capable de faire ces deux choses est la même avant et après l'Incarnation. Vous savez, pourtant, dans l'obéissance à son Père et dans la confiance en l'Esprit, le Fils a continué à exercer ses prérogatives divines comme le Père le lui permettait et conformément à cette mission messianique, tout en vivant une vie pleinement humaine en tant que chef de notre nouvelle alliance. C'est mystérieux en effet, mais il est essentiel de le confesser.

La Trinité a-t-elle été réduite de façon permanente ? Non, c'est impossible. La Trinité est Dieu, et pourtant le Fils est-il vraiment incarné ? Oh oui, pleinement incarné, pleinement extra. Les Pères ont eu deux versions différentes de l'Incarnation.

La christologie de l'homme-parole, la Parole éternelle, le Fils, la seconde personne, prend en lui une nature pleinement humaine, corps et âme. Dans la christologie de la chair-parole, le Fils prend en lui simplement un corps humain sans âme humaine. Je veux toujours parler avec respect du peuple de Dieu et du peuple de Dieu ; un ami l'a bien dit récemment quand il a dit : je n'avais jamais pensé à cela auparavant.

Et je voulais lui répondre que non, mais que ce n'est pas grave. Je n'avais jamais pensé que Jésus avait une âme ou un esprit humain auparavant. Je voulais lui dire que tant que tu ne le nies pas, tout va bien.

Il est acceptable d'ignorer quelque chose. Mais le nier n'est pas toujours acceptable. En route vers Chalcédoine, l'Église a également dû se débattre avec la nature de l'humanité du Christ.

L'une des questions non résolues à Nicée était de savoir si le Christ avait une âme humaine et, par conséquent, une nature humaine complète. Walter Toyin et d'autres avaient déjà insisté sur l'existence de l'âme du Christ, sur l'existence de l'âme du Christ. Arius niait sa réalité et soutenait une sorte de nature composite du Christ.

Même les plus fervents défenseurs de l'orthodoxie nicéenne, comme Athanase, n'étaient pas tout à fait clairs sur ce point. Il semble avoir enseigné que oui, Jésus avait une âme humaine, contrairement à Apollinaire, qui disait que le logos occupait la place de l'âme de Jésus. Par conséquent, Jésus avait une humanité incomplète.

Non, Athanase a dit qu'il l'avait, mais il semble qu'il n'ait pas agi. Il n'a pas agi. Il est donc orthodoxe, et pourtant ce n'est pas une christologie de l'homme de la parole à part entière.

Par exemple, dans sa réfutation de l'arianisme, Athanase ne fait aucune distinction, ne mentionne pas l'âme humaine de Jésus et semble considérer l'incarnation comme un fils assumant un corps humain mais pas une âme. C'est l'une des raisons pour lesquelles il attribue les qualités spirituelles du Christ au logos, tandis que ses passions sont attribuées à son corps. Après la controverse apollinarienne, cependant, l'Église a soigneusement insisté sur le fait que le fils dans l'incarnation a assumé le corps et l'âme humains, et je crois comprendre qu'Athanase a fait de même, bien que l'âme humaine n'ait pas fait grand-chose.

Encore une fois, il est dans le giron de l'orthodoxie, mais il est réticent à affirmer une christologie pleine de Dieu et de l'homme. Il l'a fait. C'est le mot homme, mais le mot homme n'est pas vraiment opérationnel en termes d'aspect âme de l'homme.

Dans l'Église primitive, il y avait deux manières de penser la nature humaine du Christ : la vision du monde, le logos humain et la vision du monde, le logos humain. Dans le débat arien, et plus tard avec Apollinaire, l'Église a insisté sur le fait qu'une vision du monde, le logos humain, était nécessaire pour rendre compte de l'enseignement biblique.

La nécessité d'une christologie de l'homme de parole est apparue particulièrement clairement dans le débat post-chalcédonien sur la question de la volonté, tel que

représenté par l'insistance de l'Église sur le fait que le fils incarné avait deux volontés. Une vision de l'homme de parole, le diothélisme, contre la vision selon laquelle il n'avait qu'une seule volonté, le monothélisme, une vision de la chair de parole. Nous voulons distinguer ces différentes visions et souligner leur importance pour l'émergence d'une christologie orthodoxe.

La distinction entre la christologie de la parole humaine et celle de la parole divine résulte, comme le soutient Fairbairn, « de différentes manières de réfuter le défi théologique de l'arianisme, qui soutenait que puisque Dieu le Fils a souffert et est mort, il devait être passable plutôt qu'impassable et donc inférieur au Père ». En réponse, les théologiens d'Antioche, soutenaient que celui qui a souffert et est mort n'était pas Dieu le Fils, et qu'ils pouvaient donc toujours affirmer que Dieu le Fils était infranchissable et égal au Père.

Mais comme le note Fairbairn, cela les a conduits à une christologie qui séparait le logos de l'homme Jésus et comprenait le salut comme une marche humaine suivant Jésus depuis ce que Théodore appelait le premier âge, celui de l'imperfection et, excusez-moi, de la moralité, jusqu'au deuxième âge appelé la vie humaine parfaite, citation proche. C'est pour cette raison que les Antiochiens avaient tendance à lire l'Ancien Testament d'une manière plus littérale, mais c'est leur théologie globale qui a produit ce type d'interprétation, et non un désir particulier de prendre l'histoire plus au sérieux. En revanche, la vision alexandrine réfutait l'arianisme en affirmant que c'était la personne du fils qui souffrait, mais qu'il souffrait dans sa nature humaine, et non dans sa nature divine, employant ainsi la distinction cruciale nature-personne.

Cela les a conduits à une christologie différente, qui est importante pour la vision orthodoxe de l'Église, à savoir que Dieu le Fils était le sujet actif à chaque point de notre salut, en relation avec le Père et l'Esprit, dans son incarnation, sa vie, sa mort, sa résurrection, son ascension, etc. Ainsi, l'exégèse alexandrine du texte décrivant le Christ, comme le note Fairbairn, cite, attribuait toutes ses actions et expériences au logos lui-même, mais faisait une distinction entre ce que le logos faisait qui était conforme à sa nature humaine et ce qu'il faisait qui était conforme à son mode de vie humain nouvellement adopté. Les Antiochiens, en particulier Nestorius, traitaient les mêmes passages en attribuant certaines actions au logos et d'autres à l'homme Jésus, citation proche.

En conclusion, les différences entre ces écoles tiennent davantage à des théologies différentes sur le Christ et le salut dans leur réponse à l'arianisme qu'à des accents différents dans l'exégèse. Nous ne devons pas penser à deux écoles différentes et bien développées, mais plutôt à deux approches différentes de la théologie, du salut et de la christologie. Si nous pensons aux penseurs antiochiens, en particulier à trois personnalités principales, Théodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et Nestorius,

qui furent tous condamnés par l'Église, nous devons considérer leur christologie comme non orthodoxe.

Comme le note Fairbairn, ces trois penseurs, citation, ont tous trois considéré le Christ de manière divisée et ont donc mis l'accent sur l'homme supposé plutôt que sur le logos divin, citation proche. Ainsi, dans notre discussion sur la parole-homme versus la parole-chair, nous ne relierons pas ces points de vue à des écoles différentes. Nous les relierons plutôt à la question centrale de la nature de l'humanité du Christ.

Ceci étant dit, décrivons maintenant ces deux approches. Qu'est-ce donc que la conception de la chair et du verbe et quelles sont ses implications pour la compréhension de l'humanité du Christ ? Cette conception est la suivante : dans l'Incarnation, le Fils, logos, remplace une âme humaine et entre en union avec le corps humain afin de former un être humain. Mais il est crucial de noter que ce qui est perdu, c'est la pleine humanité du Christ.

Pourquoi cela ? Normalement, l'Église est identifiée à l'âme humaine, à une psychologie humaine entière qui comprend la raison, la volonté, l'intellect, les émotions, etc. Mais sans une âme humaine en Christ, ou même un remplacement de celle-ci par le Fils, une vision parole-chair sape la pleine humanité du Christ et a du mal à expliquer comment le Fils incarné a pu expérimenter toute la gamme des émotions et des expériences humaines ; je suis désolé, et les relations, agissent de manière plus significative comme notre Rédempteur. De plus, les approches parole-chair ont tendance à approuver soit une nature de vues du Christ, le monophysisme, soit une sorte de nature mixte au lieu de deux natures.

En revanche, la conception de l'homme-parole insiste sur le fait que, dans l'Incarnation, le Fils divin a assumé une nature humaine complète, corps et âme, et donc une psychologie humaine complète, y compris toute l'activité de connaissance et de volonté, en s'appuyant sur la distinction nature-personne. Cette conception soutenait que la personne est le sujet de sa nature, que la personne est le sujet de sa nature qui agit dans et par sa nature. En termes de christologie, donc, la personne du Fils, étant donné qu'elle a assumé une nature humaine complète, est désormais capable de vivre une vie pleinement humaine, parallèlement à la manière dont elle a également vécu en relation avec le Père et l'Esprit.

Mais pour vivre une vie humaine, le Fils avait besoin de plus qu'un simple corps ou une chair. Il avait aussi besoin d'une âme humaine pour pouvoir vouloir, agir et vivre en tant qu'homme. À mesure que l'Église avançait sur la route de Chalcédoine, sa compréhension de l'humanité du Christ devenait plus précise en adoptant une vision homme-parole.

L'Écriture insiste clairement sur la pleine humanité du Christ, et l'Église savait qu'elle ne pourrait pas rendre compte de cet enseignement sans adopter une vision de l'homme-parole. En fin de compte, l'Église savait que ce qui était en jeu, c'était le salut. Si le Fils n'avait pas personnellement assumé notre pleine nature humaine et vécu et n'avait pas péri à notre place en tant qu'homme-Christ Jésus, comment aurait-il pu nous racheter ? De plus, comme le soulignait la vision de l'homme-parole, il ne suffisait pas que le Christ ait une nature ou deux natures incomplètes.

En tant que Fils divin, il lui fallait deux natures, ce qui explique qu'il soit pleinement Dieu et pleinement homme à la fois. Ces développements théologiques étant posés, tournons-nous maintenant vers trois hérésies qui surgirent dans les années entre Nicée et Chalcedoine, et qui apportèrent une plus grande clarté christologique. Dans la réponse de l'Église à ces hérésies, nous découvrons une fois de plus le côté positif de l'hérésie.

Une plus grande clarté et une plus grande précision dans l'Église sont en lutte avec la merveille et la gloire de l'Incarnation. Nous ne voulons pas dire que les hérésies sont positives en elles-mêmes, mais Dieu a conduit l'Église dans la théologie de la controverse, et il oblige l'Église à rechercher, comprendre, confesser et promulguer la vérité pour vaincre l'erreur. De Nicée à Chalcedoine, les faux chemins christologiques.

Après l'établissement de l'orthodoxie trinitaire, une plus grande clarté christologique a été obtenue, qui a finalement conduit à la définition chalcédonienne, à la déclaration du concile de Chalcedoine et à l'affirmation christologique définitive. Plus précisément, une plus grande précision a été obtenue dans la distinction personne-nature, la nature de l'humanité du Christ et l'unité de sa personne, car trois fausses conceptions concernant le Christ ont été rejetées. Réfléchissons à cette évolution en examinant d'abord ce que l'Église a rejeté avant de revenir à la formulation positive de Chalcedoine.

Apollinarisme. L'apollinarisme est la vision attribuée à Apollinaire, évêque de Laodicée (315-392), qui était un fervent défenseur de la divinité du Christ, et de l'orthodoxie nicéenne, bien. Il était un très bon ami d'Athanase, bien, mais étant donné ses vues christologiques aberrantes, en particulier dans sa compréhension de la nature humaine du Christ, Athanase et les trois théologiens cappadociens s'opposèrent plus tard à lui, malheureusement, bien.

Sa conception fut rejetée par plusieurs conciles de l'Église, notamment le synode d'Alexandrie en 362 et, plus particulièrement, le concile de Constantinople en 381. La conception d'Apollinaire représentait une conception classique de l'Incarnation fondée sur la parole et la chair plutôt que sur la parole et l'homme. Il affirmait que Dieu le Fils était consubstantiel à Dieu le Père, donc pleinement Dieu, mais que dans

L'Incarnation, le Fils avait pris sur lui une nature humaine incomplète, un corps humain, une chair, mais pas une âme humaine.

Il cherchait à éviter l'idée que l'Incarnation était un simple Dieu demeurant dans l'homme. Au contraire, comme le note Grillmeier, pour Apollinaire, l'Incarnation ne se produit que si le pneuma divin, la salive, et le sarx terrestre, la chair, forment ensemble une unité substantielle de telle sorte que l'homme en Christ devient d'abord homme par l'union de ces deux composantes. En d'autres termes, dans le Christ, il y a une union substantielle d'un élément céleste, le logos, et d'un élément terrestre, le corps humain.

Certes, les parties de l'homme-Dieu, le Christ, ne sont pas équivalentes. Comme l'explique Grillmeier, le pneuma divin, l'esprit, conserve sa prééminence partout. Il devient l'esprit vivifiant, le moteur efficace de la nature charnelle, et ensemble, les deux forment une unité de vie et d'être, avec le pneuma divin, ou logos, ce qui dirige et dynamise la chair, semblable au schéma forme-matière d'Aristote.

Le résultat final est que le Christ est devenu, a une seule nature, signifie fuisis, et non pas deux, une unité composite, une unité vivante du logos divin et de la chair humaine, qui forme l'individu autodéterminé que nous connaissons sous le nom de Jésus de Nazareth. Pour Apollinaire, étant donné cette unité composite et cette vision de la nature unique de l'Incarnation, il y a dans le Christ un véritable échange d'attributs. Nous traiterons de cela plus tard.

Échange d'attributs, communication idiomatum, une sorte de mélange de divinité et d'humanité, de sorte que le Christ est pleinement Dieu et pleinement homme, non pas dans un sens de vraie nature, avec la personne du soleil subsistant dans les deux natures, mais dans un sens composite d'une seule nature, ou ce que Grillmeier L'Église rejette catégoriquement cette conception, principalement pour des raisons sociologiques. Le Christ ne peut pas nous représenter et nous racheter s'il n'assume pas une nature humaine complète.

Grégoire de Nazianze a bien exprimé la position de l'Église dans sa célèbre déclaration : ce qui n'est pas assumé n'est pas guéri. Ce qui n'est pas assumé n'est pas guéri. A-t-il simplement sauvé nos corps, ou est-il venu pour nous sauver corps et âme ? Pour que le Christ Pour servir de chef représentatif et de substitut de l'alliance, il doit assumer une nature humaine complète, corps et âme.

Autrement, notre rédemption est incomplète. En rejetant cette conception, l'Église a tracé une ligne dans le sable. Une christologie appropriée est nécessaire à la sotériologie.

Pour avoir un rédempteur qui rachète réellement, il faut qu'il soit pleinement Dieu et pleinement homme. La personne et l'œuvre du Christ sont indissociables. Il s'est incarné pour sauver son peuple de ses péchés.

Voilà pourquoi. De plus, dans le rejet de l'apollinarisme par l'Église, trois questions importantes ont refait surface. Tout d'abord, alors que l'Église faisait soigneusement la distinction entre personne et nature dans la théologie trinitaire, elle avait aussi à voir avec la christologie et soutenait l'existence de deux natures en un seul Christ, et non d'une seule.

Deuxièmement, l'Église rejetait la christologie de la chair et du verbe comme inadéquate, affirmant ainsi la réalité de l'âme humaine du Christ, qui comprend une volonté, un esprit et une psychologie humains. Troisièmement, l'Église insistait sur le fait que la personne active et unifiée du Christ est un fils divin qui s'est ajouté une humanité complète, et donc que la personne n'est pas une union composite construite par la combinaison du logos et de la chair humaine, ni, comme Nestorius le soutiendra plus tard, une conjonction ou une union de deux êtres personnels. Au contraire, le sujet actif est le fils éternel qui a assumé une nature humaine avec toutes ses capacités, lui permettant ainsi de vivre une vie pleinement humaine et divine.

Nestorianisme. Le nestorianisme est associé, vous l'avez deviné, à Nestorius, archevêque de Constantinople de 428 à 431, condamné au concile d'Éphèse en 431. Il existe un débat légitime sur la question de savoir si Nestorius lui-même était nestorien, et il ne fait aucun doute que le débat entre Nestorius et Cyrille d'Alexandrie, qui a porté les accusations contre lui, a été très animé.

Dans ce qui suit, nous supposerons que Nestorius était partisan de ce qu'on appelle le nestorianisme. C'est très discutable, et on m'a appris que Nestorius n'est pas nestorien, donc je laisserai cela au débat, et je me laisserai aller à une plus grande connaissance de ces choses et dirai qu'il faudrait peut-être pencher vers l'idée qu'il était, après tout, nestorien. Le nestorianisme est souvent identifié à une approche verbale de la christologie, mais il échoue sur la question de l'unité de la personne du Christ.

Donc, s'en tenir au mot homme ne signifie pas nécessairement que vous avez tout bon. Tout comme dans le gnosticisme, s'en tenir à un fils divin qui descend, pas jusqu'au bout, en commençant par le fils divin, ne rend pas votre christologie correcte. C'est plus compliqué.

C'est un fils divin qui s'incarne vraiment. Cela élimine le docétisme. Dans ce cas, c'est la parole-homme qui a raison, pas seulement la parole-chair, mais cela ne suffit pas.

Il s'agit de l'homme-parole en une seule personne avec deux natures, et non en deux personnes ou quelque chose comme ça. Le souci de Nestorius, suivant son maître, Théodore de Mopsueste, était de souligner la pleine humanité du Christ, contre Apollinaire, et donc la pleine divinité et humanité du Christ en deux natures. Bien ? Bien.

Cependant, en insistant sur les deux natures du Christ, il a laissé sans explication la personne du Christ et la manière dont les deux natures sont unifiées en lui. En parlant de l'union de la personne, *prosopon*, il la concevait comme une union composite, mais pas composite au sens où Apollinaire l'enseignait, à savoir la combinaison des natures divine et humaine pour créer le *prosopon* du Christ. Au contraire, comme l'explique Fairbairn, Nestorius la considérait comme une union composite qui consistait en la conjonction ou l'union de deux sujets personnels.

Non, non, non. La personnalité se trouve dans le Fils lui-même, le logos et l'homme, les deux sujets personnels, logos et homme, de sorte qu'on peut les appeler un seul *prosopon*, d'où la charge d'enseigner deux personnes dans le Christ. Fred Sanders saisit la vision de Nestorius sur la personne du Christ.

Fred Sanders a écrit des livres très bons, solides et compréhensibles sur la Trinité que je recommande au peuple du Seigneur. Fred Sanders saisit ainsi la vision de Nestorius sur la personne du Christ. La seule personne qu'est Jésus-Christ semble être, pour Nestorius, le résultat de l'incarnation ou une façon de parler de ce que ces deux entités très différentes, Dieu le Fils et l'homme Jésus, font ensemble, font ensemble.

Il y a donc une union personnelle dans le Christ, mais c'est une union personnelle de nature composite, l'accent étant mis sur le sujet personnel du Christ en tant qu'homme assumé. Fairbairn illustre la vision de Nestorius en la comparant à une entreprise composée de deux associés, dont l'un n'est jamais réellement vu mais dont l'influence se fait continuellement sentir dans toutes les décisions de l'entreprise. L'associé visible est analogue à l'homme Jésus, mais le logos est celui qui se tient derrière lui.

Des mots comme Christ, Fils et Seigneur se réfèrent à l'unité collective créée par la coopération entre les deux. L'unité est sémantique car celui qui porte le nom de Christ signifie le couple de partenaires, mais le centre personnel réel de l'être du Christ est ainsi compris comme l'homme Jésus lui-même. Nestorius exprime alors l'unité dans le Christ, mais seulement dans un sens d'apparence extérieure.

C'est pourquoi la personne de l'union, comme le note Bathorelos, je cite, signifiait simplement une unité extérieure entre le divin et l'humain en Christ, je cite. Derrière la vision de Nestorius, comme de son maître Théodore, se cache une conception différente du salut et de la grâce. Fairbairn caractérise leur vision du salut comme un

schéma dispensationaliste en deux actes qui n'a rien à voir avec le dispensationalisme tel que nous le concevons.

Je ne cite pas, je résume simplement la conclusion naturelle de l'humanité, je ne cite pas encore Fairbairn : la condition naturelle de l'humanité était celle de la mortalité, de la mutabilité et de l'imperfection, premier acte ou étape, et le salut est le mouvement vers un état radicalement différent d'immortalité, d'incorruption et de perfection, deuxième acte ou étape. En décrivant le premier acte, Théodore, par exemple, ne dit pas clairement s'il est le résultat de la chute historique dans laquelle, en Adam, nous sommes tombés d'une condition moralement bonne. Il semble supposer que c'est le cas, que cette étape est l'état de l'humanité depuis le début.

Si tel est le cas, le salut n'est pas une restauration de l'humanité déchue à sa condition originelle, mais plutôt « selon une citation de Fairbairn, l'élévation de l'humanité à une condition entièrement nouvelle ». De plus, dans une telle conception du salut, la grâce de Dieu est considérée comme coopérative, permettant aux humains d'atteindre la deuxième étape, le Christ servant d'exemple suprême de la grâce de Dieu à l'œuvre en eux. La vie du Christ est la première vie qui passe de la première à la deuxième étape, et par conséquent, son accomplissement de la loi mosaïque nous a acquittés de la dette du législateur.

Son baptême nous a donné un modèle de la grâce de notre baptême, son obéissance a été un modèle parfait de la vie de l'Évangile, et sa crucifixion et sa résurrection ont détruit l'ennemi ultime, la mort, et nous ont montré la nouvelle vie immortelle, citant Fairbairn. De cette façon, dans le langage d'Hébreux 2:0, le Christ est l'archegos, le pionnier et le précurseur qui passe à la deuxième étape et qui nous ouvre le salut. C'est pour cette raison, avec la conviction que le logos ne pouvait ni souffrir ni mourir, que Théodore et Nestorius accordent une grande importance à l'humanité du Christ et distinguent ainsi clairement sa divinité et son humanité.

Pour Nestorius, le logos ne participait pas aux événements humains de la vie de Jésus. La distinction nette entre la divinité et l'humanité du Christ conduit Théodore et Nestorius à traiter l'humanité de Jésus comme s'il s'agissait d'un homme ou d'un sujet indépendant, comme si le rôle du logos se résumait à sa coopération avec les actions de l'homme supposé. Bon sang, la christologie est délicate, n'est-ce pas ? Sans aucun doute, Théodore et Nestorius affirment que le Christ est tout à fait unique.

La présence de Dieu en lui n'était pas exactement la même que sa présence en nous. Jésus a reçu la grâce et la présence en lui dans un sens complet puisqu'il était pleinement uni au logos. Il est à la fois l'exemple suprême de la grâce et un cas unique de grâce.

Cependant, dans l'Incarnation, l'accent est mis sur l'homme assumé et les unions s'expliquent davantage en termes de présence du logos, de sorte que la personne prosopon unique en Christ est une manière de se référer à l'unité coopérative entre le logos et l'homme assumé en utilisant des titres qui s'appliquent aux deux. Fairbairn conclut que cette façon de voir le Christ implique que l'on ne peut pas conclure que lui, Nestorius, voit le sujet personnel unique en Christ comme étant le logos ou le fils. En fait, c'est précisément sur ce point que Cyrille et la définition ultérieure de Chalcédoine sont en conflit direct avec Nestorius.

Pour l'orthodoxie, le sujet personnel du Christ est le fils éternel. Mais pour Nestorius, il s'agit d'une sorte de composite. Cela explique en partie l'utilisation par Nestorius du terme Christotokos , porteur du Christ, au lieu de celui de Theotokos , porteuse de Dieu, utilisé par Cyrille et Chalcédoine pour désigner Marie.

Etant donné la transcendance du logos, la double nature du Christ et, plus important encore, le fait que le sujet personnel dans le Christ est une union composite de deux sujets personnels, le logos et l'homme, et non pas seulement le fils divin, Nestorius a rejeté le terme de Theotokos . Pour Nestorius, Marie ne porte que l'humanité du Christ avec sa propre personne. Et puisque le logos en tant que Dieu est distinct de l'homme, il faut rejeter le terme de Theotokos .

Cyrille, mort en 444, insistait au contraire sur la Théotokos , comme l'Église orthodoxe, parce qu'il était soucieux de préserver l'unité de la personne du Christ et, comme l'orthodoxie, de considérer le sujet personnel unique dans le Christ comme le fils éternel, et non comme une union composite de deux sujets personnels, parce que le sujet personnel des deux natures est le fils, parce qu'aucune nature ne s'exprime autrement qu'en union avec le fils comme sujet actif de chaque nature, et parce que tout ce qui est dit de l'une des natures peut être dit de lui comme fils. Il est nécessaire de dire que Marie est la porteuse de Dieu dans le sens où Jésus, qui est né de Marie, est le fils incarné, et pas seulement un être humain habité par le logos. La Théotokos n'était donc pas vraiment une déclaration sur Marie ou une élévation de Marie, rien de ce genre.

La Théotokos souligne la divinité du Christ et le fait que le sujet personnel du Christ est le fils éternel, qui subsiste désormais en deux natures. Elle a porté Dieu dans son sein. On ne lui doit aucun mérite.

Une servante pieuse que le Seigneur a utilisée, nous devrions la respecter de cette façon, et même l'honorer, mais rien de tel que l'adoration ou quoi que ce soit de ce genre. Nous l'honorons en tant que femme pieuse. Nous pouvons honorer Joseph en tant qu'homme pieux, en admettant que sa part était plus grande que la sienne, mais celui qu'elle a porté dans son sein était Dieu, pas simplement Christ, comme l'a dit Nestorius, car il a séparé la personne du Christ de sa nature humaine.

Apparemment, ce débat a aussi entraîné d'autres conclusions, distinctes de l'orthodoxie et du nestorianisme. Par exemple, en ce qui concerne la question de savoir si Dieu peut souffrir, Cyrille et Nestorius étaient tous deux d'accord pour dire que Dieu est infranchissable et incapable de souffrir. Mais, contrairement à Théodore et à Nestorius, Cyrille affirmait que Dieu le Fils, en tant que sujet actif de la nature humaine, est capable de vivre une vie pleinement humaine et donc d'expérimenter dans cette nature humaine la souffrance et la mort.

Selon les paroles célèbres de Cyrille, le Christ a souffert impassiblement, ou pour être plus précis, le fils a impassiblement fait siennes les souffrances de sa propre nature humaine. Cyrille ne disait pas qu'il y avait un changement ou une diminution de la nature humaine du Christ puisque, dans l'incarnation, le fils a assumé une nature humaine complète en plus de sa nature divine, mais cela impliquait que le fils est désormais capable de vivre une vie divine et humaine. Le rejet par l'Église de la christologie de Théodore et de Nestorius était souvent désagréable, comme en témoignent les polémiques entre Cyrille et Nestorius, mais il était nécessaire.

Il aurait mieux valu que ce ne soit pas méchant, mais c'est ainsi. En fin de compte, il y avait deux questions cruciales en jeu : d'abord, l'unité de la personne du Christ.

Nestorius ne pouvait tout simplement pas l'expliquer et il en a plutôt appelé à une union composite de deux sujets personnels, le Logos et l'homme. Mais l'Écriture ne dit pas que la nature humaine du Christ est une personne indépendante agissant dans une certaine relation avec le Logos divin. Au lieu de cela, l'Écriture dresse une image cohérente d'une seule personne, le fils divin, agissant comme sujet unificateur dans deux natures, un point que Chalcédoine confessa avec force.

En fait, c'est seulement en affirmant ce point crucial que nous pouvons éviter toute trace d'adoptionnisme, ce que Nestorius avait du mal à éviter. Le Fils de Dieu n'a pas adopté un être humain. L'humanité de Jésus n'a jamais existé en dehors de son commencement dans le sein de Marie.

Et nous verrons, en poursuivant notre lecture, si l'humanité du Christ était impersonnelle. C'est à un certain Léonce de Byzance, comme nous le verrons, que revient le mérite d'avoir inventé l'expression impersonnelle. Il n'existait pas auparavant d'humanité du Christ, que ce soit en tant qu'homme séparé ou en tant qu'entité distincte du sein de Marie. Non, dès la seconde même de la création de son humanité dans le sein de Marie, elle était unie au Fils, au Verbe.

Ce n'était donc jamais impersonnel. Oh, c'était impersonnel dans le sens où il y avait une grande bataille et une terminologie à ce sujet. Mais je n'aime pas ce genre de choses impersonnelles.

Mais c'est vrai. C'était impersonnel dans le sens où il n'y avait pas d'homme séparé. D'accord, mais ça n'a jamais vraiment été impersonnel.

Il a toujours été impersonnel et hypostase, comme nous le verrons, en vertu de l'union avec le Verbe dans le sein de Marie. Vous avez compris ? Jésus n'a pas habité un homme ou une nature humaine abstraite. Sa nature humaine a pris sa personnalité de son union avec le Verbe dans le sein de Marie.

Ainsi, dès le début, la nature humaine était impersonnelle en vertu de l'union avec le Fils éternel de Dieu, devenu Dieu-Homme. La relation vitale entre christologie et sotériologie était également en jeu. En fin de compte, le débat nestorien portait sur des conceptions concurrentes du Christ et du salut.

Contrairement à la conception de Théodore et de Nestorius selon laquelle les deux âges sont différents, l'Écriture affirme une structure création-chute-rédemption. Le salut exige plus qu'un homme doté d'une grâce unique qui serve d'exemple et de pionnier à l'humanité. Il exige quelqu'un qui est Dieu le Fils.

Le problème humain est grave. Nous sommes condamnés devant le Dieu saint de l'univers. Et la seule solution à notre péril est que Dieu lui-même agisse pour nous sauver afin de satisfaire à ses propres exigences de justice.

L'Écriture est claire. Le Dieu trinitaire doit sauver, et lui seul peut le faire. Le salut est l'œuvre de Dieu, et seul Dieu le Fils incarné peut nous racheter.

Nous n'avons pas seulement besoin d'un homme habité par Dieu le Fils ou uni à lui dans une sorte d'union. Ce dont nous avons besoin, c'est d'un Fils divin qui assume notre nature humaine dans sa propre personne afin de pouvoir nous représenter et agir en notre nom en tant que chef et substitut de la nouvelle alliance. Amen.

Il s'agit du Dr Robert Peterson et de son enseignement sur la christologie. Il s'agit de la séance 4, Christologie patristique, partie 3, Développement, fausses voies, apollinarisme et nestorianisme.