

COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE

Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur **1700^e anniversaire du concile œcuménique de Nicée** **325-2025**

Index

Note préliminaire.....	3
Introduction: Doxologie, théologie et annonce	3
Chapitre 1: Le Symbole pour le salut: doxologie et théologie du dogme de Nicée.....	7
1. Saisir l'immensité des trois Personnes divines qui nous sauvent: « Dieu est Amour », infiniment.....	7
1.1 La grandeur de la paternité de Dieu le Père, fondement de la grandeur du Fils et de l'Esprit.....	7
1.2 Réflexion sur le recours à l'expression <i>homoousios</i>	10
1.3 L'unité de l'histoire du salut	11
2. Saisir l'immensité du Christ Sauveur et de son acte de salut.....	13
2.1 Voir le Christ dans toute sa grandeur	13
2.2 L'immensité de l'acte du salut: sa consistance historique	15
2.3 La grandeur de l'acte du salut: le mystère pascal.....	16
3. Saisir l'immensité du salut offert aux hommes et l'immensité de notre vocation humaine	17
3.1 La grandeur du salut : l'entrée dans la vie de Dieu.....	18
3.2 L'immensité de la vocation humaine à l'Amour divin	19
3.3 La beauté du don de l'Église et du baptême.....	21
4. Célébrer ensemble l'immensité du salut : la portée œcuménique de la foi de Nicée et l'espérance d'une date commune pour la célébration de Pâques.....	23
Chapitre 2: Le symbole de Nicée dans la vie des croyants. « Nous croyons comme nous baptisons; et nous prions comme nous croyons »	25

Prélude: la foi confessée dans la foi vécue	25
1. Baptême et foi trinitaire.....	25
2. Le Symbole de Nicée comme confession de foi	26
3. Approfondissement dans les prédications et les catéchèses	28
4. Prière au Fils et doxologies	30
5. La théologie dans les hymnes.....	32
Chapitre 3: Nicée comme évènement théologique et comme évènement ecclésial	35
1. L'évènement Christ: « Personne n'a vu Dieu. Le Fils monogène l'a révélé » (Jn 1,18)	36
1.1 Le Christ, Verbe Incarné, révèle le Père	36
1.2 « Nous, nous avons la pensée (voũς) du Christ » (1 Co 2,16): analogie de la création et analogie de la charité	37
1.3 L'entrée théologique dans la connaissance du Père par la prière du Christ	39
2. L'évènement de Sagesse: la nouveauté pour la pensée humaine	40
2.1 La Révélation féconde et élargit la pensée humaine	40
2.2 Un évènement culturel et interculturel	43
2.3 La fidélité créative de l'Église et le problème de l'hérésie	46
3. L'évènement ecclésial: le concile de Nicée, premier concile œcuménique	48
3.1 L'Église s'inscrit par sa nature et par ses structures dans l'évènement Jésus Christ ..	48
3.2 La collaboration structurelle des charismes de l'Église et le chemin vers Nicée	49
3.3 Le Concile œcuménique de Nicée.....	51
Chapitre 4: Garder la foi accessible à tout le peuple de Dieu	53
Prélude: le concile de Nicée et les conditions de la crédibilité du mystère chrétien.....	53
1. La théologie au service de l'intégralité de la vérité salvifique	54
1.1 Le Christ, la vérité eschatologiquement efficiente.....	54
1.2 Salut et processus de filiation divine	55
2. La médiation de l'Église et l'inversion de l'enchaînement dogmatique: Trinité, christologie, pneumatologie, ecclésiologie	56
2.1 Les médiations de la foi et le ministère de l'Église.....	56
2.2 Dissensus et synodalité.....	57
2.3 Les langues de l'Esprit Saint pour la formation et le renouvellement du consensus ..	59
3. Veiller sur le dépôt de la foi: une charité au service des plus petits	60
3.1 La foi unanime du Peuple de Dieu offerte à tous	60
3.2 La protection de la foi face au pouvoir politique	62
Conclusion: Annoncer à tous Jésus notre Salut aujourd'hui.....	64

Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur

1700^e anniversaire du concile œcuménique de Nicée

325-2025

Note préliminaire

Au cours de son 10^e quinquennium, la Commission Théologique Internationale a choisi d'approfondir une étude concernant le premier Concile œcuménique de Nicée et son actualité dogmatique. Le travail a été conduit par une Sous-commission spéciale, présidée par le P. Philippe Vallin et composée des membres suivants : S. Exc. Mgr Antonio Luiz Catelan Ferreira, S. Exc. Mgr Etienne Vetö, I.C.N., le P. Mario Ángel Flores Ramos, le P. Gaby Alfred Hachem, le P. Karl-Heinz Menke, la Prof. Marianne Schlosser, la Prof. Robin Darling Young.

Des discussions générales sur ce sujet ont eu lieu à la fois lors des diverses réunions de la Sous-commission et lors des sessions plénières de la Commission elle-même, qui se sont tenues dans les années 2022-2024. Ce texte a été soumis au vote et approuvé *in forma specifica* à l'unanimité par les membres de la Commission Théologique Internationale lors de la session plénière de 2024. Le document a ensuite été soumis à l'approbation de son président, S. Ém. le Cardinal Víctor Manuel Fernández, Préfet du Dicastère pour la Doctrine de la Foi, qui, après avoir reçu l'avis favorable du Saint Père François, en a autorisé la publication le 16 décembre 2024.

Introduction: Doxologie, théologie et annonce

1. Le 20 mai 2025, l'Église catholique et l'ensemble du monde chrétien se souviennent avec gratitude et joie de l'ouverture du Concile de Nicée en 325 : « Le Concile de Nicée est une pierre milliaire dans l'histoire de l'Église. Son anniversaire invite les chrétiens à s'unir dans la louange et l'action de grâce à la Sainte Trinité et en particulier à Jésus-Christ, le Fils de Dieu, “consubstantiel au Père”, qui nous a révélé ce mystère d'amour »¹. Celui-ci est resté dans la conscience chrétienne principalement à travers le Symbole qui recueille, définit et proclame la foi dans le salut en Jésus-Christ et au Dieu Un, Père, Fils et Saint-Esprit. Le symbole de Nicée professe la bonne nouvelle du salut intégral des êtres humains par Dieu lui-même en Jésus-Christ. 1700 ans après, il s'agit avant tout de célébrer cet événement dans une *doxologie*, une louange à la gloire de Dieu, puisqu'elle s'est manifestée dans l'incalculable trésor de la foi exprimée par le Symbole : l'infinie beauté du Dieu Père qui nous sauve, l'immense miséricorde de Jésus-Christ notre Sauveur, la générosité de la rédemption qui est offerte à chaque personne humaine dans le Saint-Esprit. Nous joignons nos voix à celles des Pères, tel Éphrem le Syrien, pour chanter cette gloire :

¹ FRANÇOIS, Bulle d'indiction du Jubilé ordinaire de l'année 2025, *Spes non confundit*, n° 17.

« Gloire à Celui qui est venu
 Chez nous par son premier né !
 Gloire au Silencieux
 Qui a parlé par sa voix !
 Gloire au Sublime
 Qui s'est rendu visible par son Épiphanie !
 Gloire au Spirituel,
 Qui s'est plu
 A ce que son Enfant devînt corps,
 Afin que par ce corps fût tangible sa puissance
 Et que par ce corps eussent vie
 Les corps des fils de Son peuple ! »²

2. La lumière répandue par l'assemblée de Nicée sur la révélation chrétienne permet d'y découvrir une richesse inépuisable qui continue à travers les siècles et les cultures de trouver des approfondissements, et de se montrer sous des facettes toujours plus belles et plus neuves. Ces différentes facettes sont mises à jour notamment par la lecture priante et théologique que la plus grande partie des traditions chrétiennes font du Symbole, chacune avec un rapport différent au fait même de l'existence d'un symbole. Il s'agit aussi de l'occasion pour toutes de redécouvrir ou même de découvrir sa richesse et le lien de communion entre tous les chrétiens qu'il peut constituer. « Comment ne pas rappeler l'importance extraordinaire d'une pareille commémoration au service de la recherche de l'union plénière des Chrétiens ? »³, souligne le Pape François.

3. Le Concile de Nicée fut le premier concile dit « œcuménique », parce que pour la première fois les évêques de toute l'*Oikoumenē* ont été invités⁴. Ses résolutions devaient donc avoir une portée œcuménique, c'est-à-dire universelle : elles ont été reçues comme telles par les croyants et par la tradition chrétienne, au cours d'un processus long et laborieux. L'enjeu ecclésiologique est capital. Le Symbole s'inscrit dans le mouvement de la progressive adoption par l'enseignement chrétien de la langue et des schémas de pensée grecs, qui s'en trouvèrent eux-mêmes, pour ainsi dire, transfigurés par leur contact avec la Révélation. Le Concile a marqué en outre l'importance toujours plus grande des synodes et de modes de gouvernement synodaux dans l'Église des premiers siècles, tout en constituant un tournant majeur : dans la ligne de l'*exousia* conférée aux Apôtres par Jésus et l'Esprit Saint (Lc 10,16 ; Ac 1,14-2,1-4), l'évènement de Nicée a en effet ouvert la voie à une nouvelle expression institutionnelle de l'autorité dans l'Église, l'autorité de portée universelle reconnue désormais aux conciles

² ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes de Nativité*, III, 3, éd. et trad. E. Beck, o.s.b., Louvain, 1959 (CSCO 186, p. 21 ; CSCO 187, p. 18-19 trad. modifiée) ; trad. française par F. Casingena-Trévedy, o.s.b., Paris, Cerf, 2001 (SC 459, p. 64-65).

³ Pape FRANÇOIS, *Discours aux membres de la Commission Théologique Internationale*, 30 novembre 2023.

⁴ « Il avait été d'abord convenu que le concile des évêques aurait lieu à Ancyre de Galatie. Pour beaucoup de raisons, nous avons décidé maintenant qu'il se réunirait à Nicée, ville de Bithynie. C'est à cause de la venue des évêques d'Italie et des autres parties de l'Europe, du bon mélange de l'air, et aussi pour que moi-même je puisse contempler ce qui s'y passera et y participer », dans CONSTANTIN, *Lettres et discours*, présentés et traduits par P. Maraval, Paris, Les Belles Lettres (coll. « La roue à livres »), 2010, lettre 17 ("convocation à Nicée"), p. 52.

œcuméniques, autant pour la doctrine que pour la discipline. Ce tournant décisif dans la manière de penser et de gouverner au sein de la communauté des disciples du Seigneur Jésus aura mis en lumière des éléments essentiels de la mission d'enseignement de l'Église, et donc de sa nature.

4. Une précision s'impose avant d'entrer plus avant dans la réflexion. Nous nous appuyons sur le symbole de Nicée-Constantinople (381) et non pas à strictement parler sur celui composé à Nicée (325). En effet, une cinquantaine d'années furent nécessaires pour accueillir le vocabulaire du symbole de Nicée et pour s'accorder sur la portée universelle du premier concile. Le processus de réception du symbole de Nicée s'est poursuivi pendant le conflit avec les Pneumatomaques entre Nicée et Constantinople, introduisant quelques modifications textuelles significatives, en particulier dans le troisième article. Selon l'opinion des Pères, cependant, ce processus, qui aboutit au symbole de Nicée-Constantinople, n'impliquait aucune altération de la foi nicéenne, mais sa préservation authentique. En ce sens, le préambule de la définition dogmatique de Chalcédoine, qui a été précédé par la transcription du symbole de Nicée et du symbole de Nicée-Constantinople, « confirme » ce qui a été dit dans le symbole des « 150 Pères » (Constantinople), puisque son sens réside, selon ses propres termes, dans la spécification de ce qui concerne l'Esprit Saint contre ceux qui nient sa seigneurie⁵. L'ampleur de ce qui s'est passé à Nicée se manifeste dans l'interdiction faite au Concile d'Éphèse de promulguer toute autre formule de foi⁶, car dans les moments qui ont suivi Nicée, les tenants de l'orthodoxie ont pensé que le discernement cristallisé dans le symbole nicéen suffirait à garantir la foi de l'Église pour toujours. Athanase, par exemple, dira de Nicée qu'il est « la parole de Dieu qui demeure à jamais » (Is 40,8)⁷. Ce processus de Tradition vivante et normative se prolonge, entre le IV^e et le IX^e siècles, par son adoption dans les liturgies baptismales, notamment en Orient, puis dans les liturgies eucharistiques. Notons que le *Filioque*, qui se trouve dans les versions occidentales actuelles du Symbole, ne fait pas partie du texte originel du symbole de Nicée-Constantinople, sur lequel ce document entend s'appuyer⁸. Ce point continue d'être un sujet de malentendu entre les confessions chrétiennes, de sorte que le dialogue entre Orient et Occident se poursuit encore aujourd'hui.

5. Ainsi, dans un premier chapitre, nous proposerons une lecture *doxologique* du Symbole, pour en dégager la ressource sotériologique et donc christologique, trinitaire et anthropologique. Ce sera l'occasion d'en souligner la portée et d'en recevoir un nouvel élan pour l'unité des chrétiens. Mais accueillir la richesse du Concile de Nicée, 1700 ans après, conduit aussi à percevoir comment le Concile nourrit et guide la vie chrétienne quotidienne : dans un deuxième chapitre, de teneur patristique, nous explorerons comment la vie liturgique et la vie de prière a

⁵ Voir CONCILE DE CHALCEDOINE, préambule (DH, 300).

⁶ Voir CONCILE D'ÉPHESE, 6^e session des Cyrilliens (DH, 265).

⁷ Cité dans K. SCHATZ, *Los concilios ecuménicos*, Encrucijada en la historia de la Iglesia, Ed. Trotta, Madrid, 1999, p. 41.

⁸ « L'Église catholique reconnaît la valeur conciliaire œcuménique, normative et irrévocable, comme expression de l'unique foi commune de l'Église et de tous les chrétiens du Symbole professé en grec à Constantinople en 381 par le Deuxième Concile Œcuménique. Aucune profession de foi propre à une tradition liturgique particulière ne peut contredire cette expression de foi enseignée et professée par l'Église indivise », CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, « Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit », 13 septembre 1995, in *Documentation Catholique*, n° 19, p. 941-945.

été fécondée dans l'Église après le Concile. Nicée constitue un tel tournant pour l'histoire du Christianisme, que nous nous arrêterons dans le troisième chapitre sur la manière dont le Symbole et la tenue du Concile témoignent de l'évènement Jésus-Christ lui-même, dont l'irruption dans l'histoire offre un accès inouï à Dieu et introduit une transformation de la pensée humaine, autrement dit un évènement de Sagesse. Le Symbole et le Concile témoignent aussi d'une nouveauté dans la manière dont l'Église du Christ se structure et accomplit sa mission : ils traduisent ce qui fut un évènement Ecclésial. Enfin, dans le quatrième chapitre, nous analyserons les conditions de crédibilité de la foi professée à Nicée en une étape de théologie fondamentale, qui mettra à jour la nature et l'identité de l'Église en tant qu'elle est interprète authentique de la vérité normative de la foi par le Magistère, gardienne des croyants, notamment les plus petits et les plus vulnérables.

6. « Quand on allume une lampe, ce n'est pas pour la mettre sous le boisseau, mais sur son lampadaire et elle brille pour tous ceux qui sont dans la maison » (Mt 5,15). Cette lumière, c'est le Christ, « lumière de lumière ». S'en émerveiller c'est aussi trouver un nouvel élan pour présenter cette bonne nouvelle avec encore plus de force et de créativité dans l'Esprit Saint. Cette lumière éclaire de manière vive notre époque travaillée par des ferments de violence et d'injustice, remplie d'incertitudes, entretenant un rapport complexe avec la vérité, par où la foi et l'appartenance à l'Église semblent mises en difficulté. La lumière est d'autant plus vive et rayonnante qu'elle est partagée par tous les chrétiens qui peuvent confesser leur foi dans une même *martyria*, un même témoignage, afin de contribuer à attirer les hommes et les femmes d'aujourd'hui à Jésus-Christ, Fils de Dieu et Sauveur :

L'essentiel pour nous, le plus beau, le plus attirant et en même temps le plus nécessaire, c'est la foi dans le Christ Jésus. Tous ensemble, si Dieu le veut, nous la renouvellerons solennellement au cours du prochain Jubilé et chacun de nous est appelé à l'annoncer à chaque homme et femme de la terre. C'est là la tâche fondamentale de l'Église⁹.

⁹ FRANÇOIS, *Discours au Dicastère pour la Doctrine de la Foi*, 26 janvier 2024.

Chapitre 1

Le Symbole pour le salut : doxologie et théologie du dogme de Nicée

7. Célébrer Nicée en son 1700^e anniversaire, c'est avant tout s'émerveiller du Symbole que le Concile nous a légué et de la beauté du don offert en Jésus Christ dont il est comme l'icône en paroles. Nous commencerons donc notre étude de Nicée en parcourant ce Symbole afin de dégager l'extraordinaire immensité de la foi trinitaire, de la christologie et de la sotériologie qu'il exprime, ainsi que ses implications anthropologiques et ecclésiologiques, avant de conclure par sa portée œcuménique. Il s'agit pour ainsi dire d'un acte de *théologie doxologique*. Celle-ci ne vise pas à un approfondissement de chaque thème de ce *concentré* de foi chrétienne qu'est le Symbole – tâche qui aurait été de peu d'utilité et de toute façon impossible dans le cadre du présent travail –, mais elle cherche à dégager la richesse des énoncés et des vérités offerts par le credo nicéen sur le plan dogmatique, notamment ceux qui présentent le plus d'enjeu et de fécondité pour cette période de l'histoire de l'Église et du monde, au moment même où nous célébrons l'anniversaire de Nicée.

1. Saisir l'immensité des trois Personnes divines qui nous sauvent : « Dieu est Amour », infiniment

8. Le symbole de Nicée-Constantinople est structuré autour de l'affirmation de la foi trinitaire :

*Nous croyons en un seul Dieu Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre,
de toutes les choses visibles et invisibles,
Et en un seul Seigneur Jésus Christ, le Fils de Dieu, l'unique engendré,
qui a été engendré du Père avant tous les siècles, lumière de lumière,
vrai Dieu de vrai Dieu, engendré non pas créé, consubstantiel au Père,
par qui tout a été fait ; [...]
Et en l'Esprit Saint, qui est Seigneur et donne la vie, qui procède du Père,
qui avec le Père et le Fils est coadoré et coglorifié,
qui a parlé par les prophètes [...]*¹⁰.

1.1 La grandeur de la paternité de Dieu le Père, fondement de la grandeur du Fils et de l'Esprit

9. Au point de départ de la foi de Nicée se trouve l'affirmation de l'unité de Dieu. Le christianisme est fondamentalement un monothéisme, qui se pose en continuité avec la révélation faite à Israël. Cependant, le Symbole ne pose pas d'abord « Dieu » tout court, et encore moins la nature divine une, mais bien la Première hypostase divine qui est le Père. En tant que « créateur du ciel et de la terre » (cf. Gn 1,1 ; Ne 9,6 ; Ap 10,6), il est Père de toutes

¹⁰ Nous suivons la version grecque du symbole de Nicée-Constantinople, sauf autre précision.

choses¹¹. En outre, le Christ révèle l'inouïe paternité intra-divine de Dieu, fondement de sa paternité *ad extra*. Si le Christ est Fils divin, de manière unique, cela implique qu'il y a une génération en Dieu : Dieu le Père donne tout ce qu'il a et tout ce qu'il est. Dieu n'est pas un principe pauvre et égoïste : il est *sine invidia*¹². Sa paternité, comme sa toute-puissance, est capacité à se donner entièrement. Ce don paternel n'est pas seulement un aspect parmi d'autres, mais définit le Père, qui est entièrement paternité¹³. Dieu est Père depuis toujours, et n'a jamais été un Dieu « solitaire »¹⁴. Cette paternité du Dieu Un est le premier aspect de la foi chrétienne qui provoque l'émerveillement et dont il s'agit de célébrer l'immensité en redécouvrant Nicée 1700 ans après. Il s'agit donc d'en explorer les implications pour la compréhension du mystère trinitaire.

10. La foi au Père témoigne de la plénitude surabondante de Dieu. Le premier article n'est pas simplement une définition de Dieu, mais tout d'abord une louange qui s'inscrit dans la tradition doxologique de la liturgie juive et des premières liturgies chrétiennes¹⁵. Le Dieu « tout-puissant (*pantokratōr*) » fait écho à diverses expressions vétérotestamentaires, comme, par exemple, « Seigneur Sabaoth », reprise dans le Nouveau Testament dans le cadre des liturgies célestes (Ap 4,8 ; 11,17 ; 15,3 ; 16,14 ; 19,6).

11. La révélation dans le Christ de la paternité de Dieu manifeste aussi l'immensité du Fils et de l'Esprit. Si Dieu le Père donne tout, hormis sa paternité, cela signifie que le Fils et l'Esprit sont pleinement égaux au Père en leur divinité. Dans le Symbole, le Fils est « un seul », il est « Seigneur » (*Kyrios*, qui traduit le Tétragramme dans la Septante), « Fils de Dieu », « l'unique engendré » (*ho monogenēs*) dans l'intimité du Père, « Dieu issu de Dieu », « lumière issue de la lumière », « vrai Dieu issu du vrai Dieu », consubstantiel (*homoousios*) au Père. Notons, par exemple, que dans le Quatrième Évangile, le Fils est plusieurs fois nommé *theos* : Jn 1,1 ; 5,18 ; 20,28. Le Fils est engendré « avant tous les siècles », ce qui signifie dans le Symbole qu'il est co-éternel au Père (cf. Jn 1,1). Cela vise des positions d'Arius selon lequel « il était un temps où [le Fils] n'était pas », « avant d'être né il n'était pas » et « il est devenu à partir de ce qui n'était pas »¹⁶, ou encore « le Fils est à partir du néant », par « volonté et conseil » du Père »¹⁷.

¹¹ La thématique de Dieu Père en tant que créateur est très présente chez les premiers Pères de l'Église. CLEMENT DE ROME dit « Père et créateur du monde entier », *Aux Corinthiens*, 19,2 et 35,3 (SC 167, p. 133 et 157) ; JUSTIN DE NAPLOUSE parle du « Père et Seigneur de l'univers », *Apologie à Antonin*, 12,9 ; 61,3, dans B. Pouderon, J.-M. Salamito, V. Zarini, *Premiers écrits chrétiens*, Paris, Gallimard (« La Pléiade »), 2016, p. 333 et 376 ; TATIEN LE SYRIEN aussi évoque l'« Auteur des esprits » et le « Père du sensible et du visible », *Aux Grecs*, IV,3, *ibid.*, p. 591. C'est une idée que l'on trouve déjà chez les auteurs grecs : PLATON considère dieu comme « l'auteur et le père de toute l'univers » (*Timée*, 28c ; 41a ; voir aussi ÉPICTÈTE, *Diss.* I,9,7).

¹² Contrairement à ESCHYLE, qui parle du « τῶν θεῶν φθόρος », « l'envie des dieux » (*Les Perses*, v. 362), voir THOMAS D'AQUIN, *Contra Gentiles*, l. 1 cap. 89 n. 12 : « Invidiam igitur in Deo impossibile est esse, etiam secundum suae speciei rationem : non solum quia invidia species tristitiae est, sed etiam quia tristatur de bono alterius, et sic accipit bonum alterius tanquam malum sibi. »

¹³ HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate*, IX, 61, CCSL 62A, p. 440-441.

¹⁴ Voir HIPPOLYTE, *C. Noet.* 10,1-2. TERTULLIEN : « Ante Omnia enim Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem quia nihil aliud extrinsecus praeter illum. Ceterum ne tunc quidem solus ; habebat enim secum quam habebat in semetipso, rationem suam » (*Adversus Praxean*, 5,2, CCL 2, p. 1163).

¹⁵ Voir le *Martyre de saint Polycarpe* dans B. Pouderon, J.-M. Salamito, V. Zarini, *Premiers écrits chrétiens*, p. 254 ; JUSTIN, *Apologie à Antonin*, 63, *ibid.*, p. 379-380.

¹⁶ Voir l'anathématisme dirigé contre Arius à la fin du symbole de Nicée (*DH*, 126).

¹⁷ ARIUS, *Lettre à Eusèbe de Nicomédie*, 5 (H.-G. OPITZ, *Athanasius Werke*, III-1, p. 3 ; Urkunde 1).

C'est pour cela que le Fils peut être confessé comme celui « par [qui] tout a été fait » (cf. 1 Co 8,6 ; Jn 1,3). Dieu est si grand que le Père est capable d'engendrer un autre, qui est égal à lui selon la divinité. Dieu excède tout ce que nous pouvons en concevoir et imaginer, car son Unité assume une pluralité réelle qui ne rompt pas l'Unité.

12. Le Père donne également tout à l'Esprit, qui est défini dans les termes spécifiques et réservés à la divinité : « Esprit », « Saint » et « Seigneur » (de nouveau une évocation du Tétragramme). De même que le Père est créateur et que le Fils est la Parole par laquelle le Père crée toutes choses, l'Esprit est professé comme « donateur de vie ». De même que le Fils est engendré du Père, l'Esprit « procède du Père ». Les affirmations sur l'Esprit font intentionnellement écho à l'article sur le Fils¹⁸. Par conséquent, l'Esprit peut et doit donc être adoré avec le Père et le Fils – en confirmation du caractère doxologique du Symbole.

13. Il est essentiel de tenir à la fois la divinité de l'Esprit comme « troisième » en Dieu et son lien au Père, ainsi qu'au Fils. En effet, encore aujourd'hui des difficultés demeurent à le considérer comme une Personne divine à part entière et non comme une simple force divine, voire cosmique. On priera parfois le Père et le Fils en omettant l'Esprit, contrairement à la prière de l'Église qui s'adresse toujours au Père, par le Fils, dans le Saint-Esprit. On reconnaîtra une importance toute légitime à l'Eucharistie, à la Vierge Marie ou à l'Église – sans mesurer combien ces dernières sont précieuses précisément parce qu'elles sont vivifiées par l'Esprit¹⁹. À l'inverse, d'autres donneront une place centrale, voire exclusive à l'Esprit Saint, jusqu'à repousser le Père et le Fils à l'arrière-plan, ce qui revient, paradoxalement, à une forme de réductionnisme pneumatologique, puisqu'il est Esprit *du Père* et Esprit *du Fils* (Ga 4,6 ; Rm 8,9). La grandeur surabondante de l'Esprit Saint exprimée dans la foi de Nicée est une protection contre ces réductionnismes.

14. Ainsi, de la plénitude fontale de la paternité de Dieu, découle la plénitude surabondante du Dieu Père, du Fils et de l'Esprit, *semper major*. Or la plénitude fontale du Père implique une *taxis* (un ordre) dans la vie du Dieu trinitaire. Le Père est la source de toute la divinité²⁰. La deuxième personne est bien Dieu et lumière, mais elle l'est en tant que « Dieu *de* Dieu », « lumière *de* la lumière ». Tout en étant confessé comme égal selon la divinité avec le Fils et le Père, l'Esprit est exposé d'une manière assez différente des deux autres. Nous venons de voir (cf. supra § 12) qu'il est présenté avec des caractéristiques divines et doit être adoré avec le Père et le Fils. Cela dit, les différences d'expression sont notables : ce qui est dit du Père et du Fils « un » ou du Fils « consubstantiel » n'est pas répété à propos de l'Esprit. Sans rien enlever

¹⁸ Dans une lecture postérieure à Nicée, Chromace d'Aquilée, affirme : « De même que l'œuvre de notre première création fut l'œuvre de la Trinité, ainsi notre seconde création est l'œuvre de la Trinité : le Père ne fait rien sans le Fils ni sans le Saint-Esprit, car ce qui est l'œuvre du Père l'est aussi du Fils, et ce qui est l'œuvre du Fils l'est aussi du Saint-Esprit » (CHROMACE d'AQUILEE, *Sermons*, 18, 4, tome II, texte critique, notes et index par J. Lemarié, traduction par H. Tardif, Paris, Cerf, SC 164, 1971, p. 14).

¹⁹ Sur ces « oublis » de l'Esprit Saint, voir Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*. Cerf, 4^e éd., Paris, 2012, t. 1, p. 218-226. Les analyses de Congar traitent surtout des XIX^e-XX^e siècles, mais les phénomènes qu'il décrit existent encore, de manière plus subtile.

²⁰ « Credimus [...] Patrem [...] fontem et originem totius divinitatis », 6^e Concile de Tolède (DH, 490). Voir aussi Augustin pour qui le Père est « principe de toute la divinité », AUGUSTIN, *De Trinitate*, t. IV, c. xxix, PL, t. XLII, col. 908.

à sa co-divinité, la manière de mentionner l'Esprit dans le Symbole souligne sa distinction personnelle. Ainsi, le propre de l'Esprit Saint met en lumière l'unicité de *chaque* personne divine. D'une certaine manière, en Dieu, « hypostase » ou « personne » est un terme analogique, au sens où chacun des trois « noms » divins est pleinement une personne, mais l'est d'une manière unique. Cette unicité montre également que l'égalité, d'une part, et la différence et l'ordre, d'autre part, ne se contredisent pas. Cela aussi est le fruit de la surabondante paternité du Père. Recevoir Nicée signifie recevoir la richesse de la paternité divine qui établit l'égalité mais aussi la différence et l'unicité.

1.2 Réflexion sur le recours à l'expression *homoousios*

15. L'une des contributions centrales de Nicée est la définition de la divinité du Fils dans les termes d'une consubstantialité : le Fils est « consubstantiel » (*homoousios*) au Père, « engendré du Père », « c'est-à-dire de la substance du Père »²¹. La génération du Fils est autre chose que la création, parce qu'il s'agit d'une communication de l'unique substance du Père. Le Fils est non seulement pleinement Dieu comme le Père, mais bien d'une substance numériquement identique à la sienne, car il n'y a pas de division dans le Dieu un²². Répétons-le : le Père donne tout au Fils, selon la logique d'une vie divine, qui est *agapē* et qui excède toujours ce que l'esprit humain peut concevoir.

16. Pour la première fois des termes non scripturaires sont employés dans un texte ecclésial officiel et normatif – nous y reviendrons dans les III^e et IV^e chapitres. L'intention des Pères du Concile n'était pas d'introduire une nouveauté dans la foi apostolique, mais de la protéger en explicitant ce qu'est réellement la génération en Dieu. C'est pour cela que dans le symbole de 325, *homoousios* est introduit par l'expression « c'est-à-dire » : la terminologie grecque ontologique est au service des expressions traditionnelles scripturaires²³. Le terme, d'origine gnostique et condamné par le synode régional d'Antioche (264-269), sera très disputé dans les décennies qui suivront Nicée. Mais à partir des années 360 les adhésions se multiplièrent, jusqu'à sa pleine et paisible ratification à Constantinople (381). Sont alors reconnus son rôle d'explicitation et de protection de la foi, ainsi que la capacité créatrice de la raison humaine, de la philosophie et de la culture, dans l'accueil de la Révélation. Comme déjà avec les Saintes Écritures, cela souligne que la Révélation implique un dialogue entre Dieu et l'homme, dialogue qui se fait des deux côtés par des paroles humaines, situées, limitées, et donc toujours à interpréter. Non seulement la vie divine se révèle comme surabondance, mais la forme même de la Révélation, capable de se dire en mots humains, et bientôt de se traduire en toutes les langues, se montre ici *semper major*.

17. Cette expression n'est cependant pas la seule employée dans le symbole pour exprimer la divinité salvatrice du Fils. Elle se trouve insérée parmi une série de termes d'origine

²¹ Version du symbole de Nicée (325).

²² « Il n'existe pas de Dieu d'un autre genre, mais le Père et le Fils sont un seul être » (HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate*, VIII, 41, CCSL 62A, p. 354).

²³ Voir B. SESBOÛE, *Histoire des Dogmes*, T. 1, *Le Dieu du Salut*, Desclée, Paris, 1994, p. 246.

scripturaires et liturgiques : « vrai Dieu du vrai Dieu », « Dieu de Dieu²⁴ » et « lumière de la lumière ». Aucun terme ne peut à lui seul épuiser la surabondante plénitude de la Révélation. La foi a besoin de l'articulation des expressions scripturaires, philosophiques et liturgiques, de concepts, d'images et de noms divins (Père, Fils, Esprit Saint) pour s'exprimer de la manière la plus juste et la plus complète. Les modes d'expression des différentes Églises et communautés ecclésiales peuvent se soutenir mutuellement dans cette redécouverte, car certaines insistent davantage sur l'une ou l'autre : ainsi la tradition orientale met l'accent sur la compréhension du Christ comme « lumière de lumière²⁵ ». La pluralité de son vocabulaire contribue certainement à rendre la foi qui y est exprimée accessible dans les différentes cultures et selon la *forma mentis* de chaque être humain.

1.3 L'unité de l'histoire du salut

18. Pour bien comprendre la portée du symbole de Nicée-Constantinople, il convient de comprendre l'unité du cadre de l'histoire du salut qui informe la profession de foi. En effet, l'attribution de la création ou du « don de la vie » aux trois personnes souligne l'unité entre l'ordre de la création et l'ordre du salut. La divinisation commence déjà avec l'acte créateur, l'histoire du salut commence déjà avec la création. Contre le marcionisme et les diverses formes de gnosticismes, il faut tenir que c'est le même Dieu qui crée et qui sauve, et la même réalité créée, bonne car voulue par Dieu, qui est restaurée dans la rédemption. Ainsi, la grâce n'introduit pas une rupture mais offre un accomplissement, car elle est déjà à l'œuvre dans la création qui lui est ordonnée.

19. De même, l'économie du salut accompli dans le Christ n'est présentée dans sa véritable et pleine signification que si l'on souligne sa fidélité à la révélation faite au peuple d'Israël, sans quoi la foi exprimée à Nicée perdrait sa légitimité et la plénitude de sa dimension historique. Évidemment, la dimension trinitaire et christologique de la foi nicéenne n'est pas acceptée par la tradition rabbinique mais, d'un point de vue chrétien, elle est comprise de manière essentielle comme une *nouveauté* qui s'inscrit pourtant dans la *continuité* avec la révélation confiée au peuple élu. La doctrine de la Trinité ne se veut certes pas une relativisation, mais un approfondissement de la foi dans le seul et unique Dieu d'Israël²⁶. Nous avons déjà souligné que les références au Dieu « un » et « créateur du ciel et de la terre » font écho à l'Ancien Testament, où Dieu se révèle comme celui qui crée par amour, entre en relation par amour et appelle à être aimé en retour. Dieu appelle Abraham son « ami », « celui qu'il aime » (Is 41,8 ; 2 Chr 20,7 ; Jc 2,23), et il s'entretient avec Moïse « face à face, comme on se parle d'homme à homme » (Ex 33,11). De même, le choix de l'*homoousios* est précisément fait pour protéger le caractère monothéiste de la foi chrétienne : en Dieu, il n'y a pas d'autre réalité que la réalité

²⁴ Version latine du symbole de Nicée-Constantinople, à partir de la version traduite par Rusticus au VI^e siècle (cf. I. ORTIZ DE URBINA, *Storia dei Concili Ecumenici* vol. I, LEV, 1994, p. 172).

²⁵ Voir Éphrem et Grégoire Palamas, mais aussi Ambroise : *Splendor paternae gloriae* comme commentaire de *lumen de lumine*, dans SANT'AMBROGIO, *Opere poetiche e frammenti*. Inni – Iscrizioni – Frammenti, a cura di G. Banterle, G. Biffi, I. Biffi, L. Migliavacca, Milano-Roma, 1994, Inno II, p. 34-37.

²⁶ « La doctrine de la Trinité n'est pas un ajout et un affaiblissement mais une radicalisation du monothéisme chrétien », K. RAHNER, « Unicité et Trinité de Dieu en dialogue avec l'islam » (1978), dans *Œuvres*, 22/1b, *Dogmatique après le Concile. Fondement de la théologie, doctrine de Dieu et christologie*, trad. de l'allemand, Cerf, Paris, 2022, p. 203-221 (ici : p. 213).

divine. Le Fils et l'Esprit ne sont autres que Dieu lui-même et non pas des êtres intermédiaires entre Dieu et le monde ou de simples créatures. En outre, la révélation faite à Israël témoigne du Seigneur comme de l'Un et Unique qui s'engage, se voue, et se communique dans l'histoire des hommes. Le christianisme comprend l'Incarnation comme la plénitude inouïe de la façon de faire (l'économie) du Dieu d'Israël qui descend et qui habite au milieu de son peuple, réalisée dans l'union de Dieu avec une humanité singulière, Jésus²⁷.

20. De plus, le développement de la foi trinitaire telle qu'elle est exprimée à Nicée n'est pas sans arrière-plan juif. Le Symbole est structuré par une triple répétition : « nous croyons en un Dieu Père... et en un Seigneur Jésus-Christ... et en l'Esprit Saint ». En effet, la foi trinitaire naissante des premiers siècles développe l'unité des noms divins, Père, Fils et Esprit, à partir de la foi monothéiste d'Israël exprimée au début du *Sh'ma Israel*, « le Seigneur notre Dieu est un » (Dt 6,4), par une répétition de cette prière centrale du judaïsme, en étendant l'attribut de l'unité-unicité de Dieu Un au Fils : « Je crois en *un seul* Dieu... et en *un seul* Seigneur... ». C'est déjà le cas dans les ébauches d'expression de la foi trinitaire propres au Nouveau Testament : « Pour nous, il n'y a qu'*un seul* Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses, et nous sommes par lui ; et *un seul* Seigneur Jésus-Christ, en vertu duquel existent toutes choses, et nous existons pour lui » (1 Co 8,6 nous soulignons). Celles-ci, « binitaires », co-existent avec des formules « trinitaires » : « Il y a *un seul* corps et un seul Esprit [...] ; il y a *un seul* Seigneur, une seule foi, un seul baptême ; il y a *un seul* Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, et parmi tous, et en tous » (Ep 4,4-6 nous soulignons ; cf. aussi 1 Co 12,4-6). Évidemment, le contenu va rapidement évoluer vers des conceptions qui ne pourront être acceptées par le rabbinisme, mais c'est à partir de pierres d'attente et de l'intérieur des structures liturgiques juives que se développe la foi chrétienne. Par ailleurs, il faut souligner la richesse polyédrique du monothéisme d'Israël qui se dévoile à travers la Bible hébraïque et les écrits de l'époque du Second Temple²⁸. Il existe l'idée d'une richesse surabondante en Dieu qui ne contredit pas son unicité et son unité. Cela se témoigne dans la multiplicité des figures de Dieu, comme la dimension « binitaire », en un certain sens, que certains spécialistes perçoivent dans la dualité entre « l'Ancien des jours » et celui qui est « comme un fils d'homme » (Dn 7,9-14)²⁹. Cette richesse se manifeste encore dans les différentes figures de Dieu lors de son action dans le monde : l'Ange du Seigneur, la Parole (*dābār*), l'Esprit (*rūah*) et la Sagesse (*hākma*)³⁰. Certains exégètes contemporains soutiennent d'ailleurs qu'il y eut une première étape binitaire dans la confession de foi chrétienne, qui inscrivait naturellement la confession de foi en Jésus de Nazareth comme *Kyrios* exalté après la mort, avec un rang proprement divin, dans la continuité

²⁷ Voir M. WYSCHOGROD, *Abraham's Promise, Judaism and Jewish-Christian Relations*, SCM Press, London, 2006, p. 178.

²⁸ Cf. D. BOYARIN, *Le Christ Juif*, Cerf, Paris, 2019, p. 42-66 ; P. LENHARDT, *L'Unité de la Trinité. À l'écoute de la tradition d'Israël*, Éd. Parole et Silence, Paris, 2011 ; P. SCHÄFER, *Two Gods in Heaven : Jewish Concepts of God in Antiquity*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 2020.

²⁹ Voir D. BOYARIN, *Le Christ Juif*, p. 55-56, par exemple. Cette position est réellement considérée dans le monde juif comme une possible interprétation de Daniel dans le texte araméen et de divers textes de la période du Second Temple même si elle est aussi très discutée.

³⁰ Pr 1,9.14 ; 8,1-36 ; Sg 1,7 ; 7,22-27 ; Si 24,1-22. Certains exégètes emploient également l'expression de « duothéisme » à propos de la Sagesse personnifiée (voir J. TRUBLET [dir.], *La Sagesse Biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament*, « Lectio Divina 160 », Le Cerf, 1995).

du monothéisme exprimé dans la Bible³¹. Ainsi, même s'il est capital de ne pas rétroprojeter la foi trinitaire sur l'Ancien Testament, il est néanmoins possible de percevoir entre l'Ancien et le Nouveau un processus de développement, bien que non linéaire, une forme de *rassemblement* de ces différentes réalités en deux figures : le Fils-Logos et l'Esprit. Lorsqu'il est arrivé qu'on considère l'affirmation de deux autres personnes divines comme une *association* extrinsèque au Dieu unique, on a manqué la reconnaissance de l'idée chrétienne d'une fécondité intrinsèque du Père au sein de la substance une et indivisible des trois personnes coéternelles.

2. Saisir l'immensité du Christ Sauveur et de son acte de salut

21. Au cœur du deuxième article du symbole de Nicée-Constantinople se trouve la confession de l'incarnation et de l'acte rédempteur du Fils. Après avoir professé la divinité du Christ, Fils de Dieu, nous confessons aussi que :

*[Nous croyons en un seul Seigneur Jésus Christ]
qui à cause de nous les hommes et à cause de notre salut est descendu des cieux,
s'est incarné de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie³² et s'est fait homme ;
a été crucifié pour nous sous Ponce Pilate, a souffert et a été enseveli,
est ressuscité le troisième jour selon les Écritures et est monté aux cieux,
siège à la droite du Père et reviendra dans la gloire juger les vivants et les morts ;
et son règne n'aura pas de fin.*

2.1 Voir le Christ dans toute sa grandeur

22. Nicée nous permet de « voir le Christ dans toute sa grandeur³³ ». Les deux dimensions qui font de lui l'unique médiateur entre Dieu et les hommes sont marquées par la mention des deux acteurs de l'incarnation : « Il s'est incarné de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie ». Il est pleinement Dieu, lui qui provient d'une Vierge par la puissance de l'Esprit de Dieu ; il est pleinement homme, lui qui naît d'une femme. Il est *homoousios* au Père mais aussi à nous, selon le double énoncé plus tardif de Chalcédoine³⁴ – en sachant que le terme *homoousios* ne peut pas avoir un sens univoque lorsqu'il s'agit de rapporter le Fils incarné au Père ou aux êtres

³¹ Voir L. W. HURTADO, *One God, one Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, T&T Clark, Edinburg ²1998 (1988) ; R. BAUCKHAM, « God Crucified » (1996), in R. BAUCKHAM, *Jesus and the God of Israel*, Paternoster, Crownhill (UK) 2008, p. 1-59. Par exemple, une partie du symbole de Nicée a été formulée dans la première littérature judéo-chrétienne primitive, les *Odes de Salomon*, qui datent d'environ 70-125 après J. C. (voir *Ode* 14 :12-17, in A. RAHLFS, R. HANHART [ed.], *Septuaginta : SESB Edition*, Stuttgart 2006).

³² La version latine du Symbole distingue le fait que le Christ ait pris chair « par (*de*) » l'Esprit Saint et « de (*ex*) » la Vierge Marie.

³³ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum, Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel-Verlag KG, München, 1968, p. 9.

³⁴ « Suivant donc les saints pères, nous enseignons tous unanimement que nous confessons un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus Christ, le même parfait en divinité, et le même parfait en humanité, le même vraiment Dieu et vraiment homme (composé) d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité et le même consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous sauf le péché, avant les siècles engendré du Père selon la divinité, et aux derniers jours le même (engendré) pour nous et notre salut de la Vierge Marie, Mère de Dieu selon l'humanité », CONCILE ŒCUMENIQUE DE CHALCEDOINE (*DH*, 301).

humains. Le Verbe qui se fait chair est la Parole de Dieu elle-même, qui assume de manière unique et irréversible une humanité singulière et finie. C'est parce que Jésus était personnellement (hypostatiquement) identique au Fils éternel, qu'il a pu, en souffrant la mort humaine de façon tragique, rester en relation vivante avec le Père et transformer la séparation d'avec Dieu, le péché et la mort (cf. Rm 6,23), en accès à Dieu (cf. 1 Co 15,54-56 ; Jn 14,6b). C'est parce que Jésus était homme véritable – « en tout semblable à nous, sauf le péché » (He 4,15) – qu'il a pu assumer notre péché et passer par la mort. Cette double consubstantialité fait que le Christ seul peut sauver. Lui seul peut *opérer* le salut. Lui seul *est* communion des êtres humains avec le Père³⁵. Lui seul est le Sauveur de *tous* les êtres humains de *tous* les temps. Aucun autre être humain ne peut l'être avant lui ou après lui. L'inouï de la communion parfaite entre Dieu et l'homme s'est réalisé en Christ, au-delà de toute forme de réalisation que l'être humain peut lui-même imaginer.

23. On ne se dissimulera pas la difficulté actuelle à croire en la pleine divinité et la pleine humanité du Christ. Il existe dans toute l'histoire du christianisme, et encore aujourd'hui, une véritable résistance à reconnaître la pleine divinité du Christ. Jésus peut être plus aisément considéré comme un maître spirituel initiatique ou comme un *messie politique* qui prêche la justice, alors que, dans son humanité, il vit sa relation éternelle au Père. Mais il existe aussi une grande difficulté à admettre la pleine humanité du Christ, lui qui peut éprouver la fatigue (Jn 4,6), des sentiments de tristesse et d'abandon (Jn 11,35 ; Gethsémani) et même de colère (Jn 2,14-17) et qui, mystérieusement mais réellement, ignore certaines choses (« seul le Père connaît l'heure... », Mt 24,36). Le Fils éternel a choisi de vivre tout ce qu'il est au titre de l'infini de la nature divine, qui demeure, dans la finitude de sa nature humaine et à travers elle.

24. Notons toutefois que, même si la partie du Symbole consacrée à la deuxième personne est la plus développée, la perspective christologique contenue dans la foi de Nicée est nécessairement trinitaire. Le Christ est *semper major* justement parce que là où il est, il y a toujours plus que lui : le Père reste le Père, le « Saint d'Israël ». Certes, « celui qui a vu [*le Christ*] a vu le Père » (Jn 14,9), mais, comme le dit Jésus, « le Père est plus grand que [*lui*] » (Jn 14,28). Arius lui-même l'avait bien vu lorsqu'il citait l'Évangile : « Un seul est bon » (Mt 19,17)³⁶. De plus, le Christ ne peut être compris sans le Père et l'Esprit Saint : avant d'être conçu comme l'Homme-Dieu et l'Époux, il est présenté dans le Nouveau Testament comme Fils du Père et Oint par l'Esprit. De même, il ne sauve pas les hommes sans le Père qui est la source et la fin de toutes choses – car celui-ci est union filiale avec le Père. Il ne sauve pas les hommes sans l'Esprit, qui fait crier « Abba, Père » (Rm 8,15) et dont l'action intérieure permet à l'être humain d'être transformé et d'entrer activement dans le mouvement qui le conduit au Père.

³⁵ « L'homme constitué comme créature n'aurait pas été divinisé si le Fils n'avait pas été le vrai Dieu ; et l'homme n'aurait pas pu se tenir en présence du Père, si celui qui avait revêtu le corps n'avait pas été par nature son vrai Verbe. Semblablement, nous n'aurions pas été libérés du péché et de la malédiction, si la chair revêtue par le Verbe n'avait pas été une chair humaine (parce que nous n'aurions rien en commun avec tout cela qui nous est étranger) » (ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Traité contre les Ariens*, II, 70, texte de l'édition K. Metzler - K. Savvidis, notes par Lucian Dinca, traduction par Ch. Kannengiesser, Paris, Cerf, SC 599, 2019, p. 237-239).

³⁶ *Ibid.*, III, 7,3, p. 297.

2.2 L'immensité de l'acte du salut : sa consistance historique

25. La grandeur du Sauveur se dévoile aussi dans la plénitude surabondante de l'économie de salut. Nicée présente le réalisme de l'œuvre de rédemption. Dans le Christ, Dieu nous sauve en entrant dans l'histoire. Il n'envoie pas un ange ou un héros humain, mais vient lui-même dans l'histoire des hommes, en naissant d'une femme, Marie, dans le peuple juif (« né d'une femme, né sous la loi », Ga 4,4), et en mourant dans une période historique précise, « sous Ponce Pilate » (cf. 1 Tim 6,13 ; voir aussi Ac 3,13)³⁷. Si Dieu est entré lui-même dans l'histoire, l'économie du salut est le lieu de sa Révélation : dans l'histoire, le Christ révèle authentiquement le Père et l'Esprit et donne pleinement accès au Père dans l'Esprit. De plus, parce que Dieu entre dans l'histoire, il ne s'agit pas seulement d'un enseignement à mettre en pratique, comme dans le marcionisme ou la gnose « au nom menteur », mais d'une action effective de Dieu. L'économie sera le lieu de l'œuvre salvatrice de Dieu. Nous confessons qu'un événement historique a radicalement changé la situation de tous les êtres humains. Nous confessons que la Vérité transcendante s'est inscrite dans l'histoire et agit en elle. C'est pourquoi le message de Jésus ne peut être dissocié de sa personne : il *est* pour tous « le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14,6) et non un maître de sagesse parmi d'autres.

26. Malgré son insistance sur l'histoire, le Symbole ne mentionne ni n'évoque explicitement une grande partie du contenu de l'Ancien Testament ni, en particulier, l'élection et l'histoire d'Israël. Évidemment, un Symbole n'a pas vocation à être exhaustif. Cependant, il est utile de souligner que ce silence ne signifie en aucun cas la caducité de l'élection du peuple de l'ancienne alliance³⁸. Ce que révèle la Bible hébraïque n'est pas uniquement une préparation mais est bien déjà l'histoire du salut, qui se poursuivra et s'accomplira dans le Christ : « L'Église du Christ reconnaît que les débuts (*initia*) de sa foi et de son élection se trouvent déjà, selon le mystère divin du salut, dans les patriarches, Moïse et les prophètes »³⁹. Le Dieu de Jésus-Christ est le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », il est le « Dieu d'Israël ». D'ailleurs, le Symbole souligne discrètement la continuité entre le peuple juif et le peuple de la nouvelle alliance par la mention de « la vierge Marie », qui situe le Messie dans le cadre d'une famille juive et d'une généalogie juive, et qui fait également écho au texte vétérotestamentaire (Is 7,14 LXX). Cela opère un pont entre les promesses de l'Ancien Testament et du Nouveau, comme le fera aussi l'expression « il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures » dans la suite de l'article, où « Écritures » signifie l'Ancien Testament (cf. 1 Co 15,4). La continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament se rencontre de nouveau lorsque l'article sur l'Esprit indique que celui-ci « a parlé par les prophètes », ce qui représente peut-être une note anti-

³⁷ Cette expression se trouve chez les Pères, où d'autres acteurs de l'histoire sont parfois aussi mentionnés avec Pilate, comme « Hérode le Tétrarque » (IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Smyrniotes*, I, 2, dans B. Pouderon, J.-M. Salamito, V. Zarini, *Premiers écrits chrétiens*, p. 213) ou « Tibère César » (JUSTIN, *Apologie à Antonin*, 13,3, *ibid.*, p. 334).

³⁸ « L'ancienne Alliance, une Alliance qui n'a jamais été dénoncée par Dieu », JEAN-PAUL II, *Rencontre avec les représentants de la communauté juive de Mayence*, 17 novembre 1980, n. 3 ; « L'Ancienne Alliance n'a jamais été révoquée », *Catéchisme de l'Église Catholique*, 1992, n° 121 : cf. FRANÇOIS, *Evangelii Gaudium*, 2013, IV, n° 247.

³⁹ CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, Déclaration *Nostra Aetate*, n° 4.

marcionite⁴⁰. Quoi qu'il en soit, pour être pleinement compris, ce Symbole né de la liturgie prend tout son sens lorsqu'il est proclamé *dans* la liturgie et articulé avec la lecture de l'ensemble des Saintes Écritures, Ancien Testament et Nouveau Testament. Cela situe la foi chrétienne dans le cadre de l'économie du salut qui inclut de manière native et structurelle le peuple élu et son histoire.

2.3 La grandeur de l'acte du salut : le mystère pascal

27. Le réalisme et la dimension trinitaire du salut en Christ trouvent leur aboutissement dans le mystère pascal. Le Fils, lumière de Dieu et vrai Dieu, s'incarne, souffre, meurt, descend au shéol et ressuscite. Il s'agit encore ici d'une nouveauté inouïe. La difficulté d'Arius ne concernait pas seulement l'unité de Dieu, incompatible avec la génération d'un Fils, mais aussi la compréhension de sa divinité, incompatible avec la passion du Christ. Pourtant, c'est justement dans le Christ et seulement dans le Christ que nous comprenons ce dont Dieu est capable en propre, au-delà de toutes les limites de nos précompréhensions. Il s'agit de prendre au sérieux le cri de Jésus comme étant le cri du Fils de Dieu, exprimé dans la sueur de sang et la peur : « Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi. » (Mt 26,39b). Le mot *homoousios* lui-même aide à réaliser l'inouï de la kénose de l'Incarnation : seule l'affirmation du Fils « consubstantiel » au Père permet de réaliser la radicalité et la profondeur de ce à quoi ce même Fils a consenti en assumant la condition humaine. Dans un sens, on pourrait dire que le Fils, *semper major*, se fait véritablement *minor*, et que le Dieu Très-Haut descend au plus bas en Jésus-Christ (cf. Ph 2,5-11). Or, même si seul le Christ naît, souffre la passion et meurt, nous pouvons dire que « *unus de Trinitate passus est*⁴¹ ». Toute la Trinité est impliquée, chaque personne de manière singulière, dans la passion salvifique du Christ. Ainsi, la Passion nous révèle le sens réellement divin de la « toute-puissance ». La toute-puissance du Dieu trinitaire est identique au don de soi et à l'amour. Le Rédempteur crucifié n'est donc pas la dissimulation, mais la révélation de la toute-puissance du Père.

28. La plénitude de l'acte rédempteur du Christ ne se manifeste entièrement qu'avec sa résurrection, accomplissement du salut, où se trouvent confirmés tous les aspects de la création nouvelle. La résurrection témoigne de la pleine divinité du Christ, seule capable de traverser et de vaincre la mort, mais aussi de son humanité, puisque c'est bien la même humanité, numériquement identique à celle de sa vie terrestre, qui est transfigurée et glorifiée. Il ne s'agit pas d'un symbole ou d'une métaphore : le Christ ressuscite dans son humanité et dans son corps.

⁴⁰ Déjà dans IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, IV, 34,3, éd. A. Rousseau, tome II, SC 100, Paris, Cerf, 1965, p. 850-853 : « Comment les prophètes eussent-ils pu prédire la venue du Roi, proclamer à l'avance la bonne nouvelle de la liberté qui devait être donnée par lui, prêcher à l'avance tout ce que fit le Christ en parole et en œuvre, ainsi que sa Passion, et annoncer d'avance la nouvelle alliance, s'ils avaient reçu l'inspiration prophétique d'un autre Dieu qui ignorait, selon vous, le Père inexprimable et son royaume, et ses économies, que le Fils de Dieu a accomplies en ces derniers jours en venant sur terre? ». Voir A. DE HALLEUX, « La profession de l'Esprit-Saint dans le Symbole de Constantinople », *Revue théologique de Louvain*, 10^e année, fasc. 1, 1979, p. 5-39. Un symbole d'Épiphanie de Salamine datant de 374 développe davantage ce thème : « Nous croyons au Saint-Esprit, qui a parlé dans la Loi et a prêché par les prophètes, qui est descendu au Jourdain, parle dans les apôtres et habite dans les saints » (DH, 44).

⁴¹ JEAN II, Lettre *Olim quidem*, mars 534 (DH, 401). « Si quelqu'un ne confesse pas que notre Seigneur Jésus-Christ, qui a été crucifié dans la chair, est le vrai Dieu et le Seigneur de gloire et l'un des membres de la Sainte Trinité, qu'il soit anathème », DEUXIEME CONCILE DE CONSTANTINOPLE, anathème 10 (DH, 432).

La résurrection transcende l'histoire mais est advenue au cœur de l'histoire des êtres humains et de cet homme Jésus. De plus, elle est profondément trinitaire : le Père en est la source, l'Esprit en est le souffle vivifiant et le Christ glorifié vit – toujours dans son humanité – au sein de la gloire divine et en communion inaltérable avec le Père et l'Esprit. Notons que c'est la résurrection du Christ, « premier-né d'entre les morts » (Col 1,18 ; cf. Rm 8,29), qui révèle l'engendrement éternel du Fils, « premier-né de toutes créatures » (Col 1,15). Ainsi, la paternité et la filiation divines ne sont pas d'abord des développements de modèles humains, même s'ils sont exprimés en mots humains marqués culturellement, mais elles sont des réalités *sui generis* de la vie divine.

29. Le Symbole souligne que la résurrection de Jésus-Christ se déploie jusqu'à la fin des temps, lorsque le Christ « reviendra dans la gloire pour juger les vivants et les morts ; et son Règne n'aura pas de fin ». Avec la résurrection, la victoire est définitivement acquise, mais elle doit se réaliser pleinement dans la Parousie. L'espérance chrétienne est plénière : elle ne s'appuie pas uniquement sur l'*ephapax* de la Passion et la Résurrection, ou sur le don présent de la grâce, mais aussi sur l'*à-venir* du retour glorieux du Christ et de son Règne. Notons que cet aspect de la foi de Nicée se comprend davantage et reçoit une force accrue si lui aussi est lu dans un contexte où l'Église se met à l'écoute de l'Ancien Testament et de la foi du peuple juif d'aujourd'hui. L'attente messianique actuelle du peuple d'Israël met en lumière l'intégralité des promesses messianiques de paix sur toute la terre et de justice pour tous, dans un monde entièrement renouvelé (Is 2,4 ; 61,1-2 ; Mi 4,1-3), que les chrétiens attendent avec la Parousie. Cela peut et doit éveiller l'espérance chrétienne du retour du Ressuscité, car alors seulement sera pleinement visible son œuvre rédemptrice⁴².

3. Saisir l'immensité du salut offert aux hommes et l'immensité de notre vocation humaine

30. Célébrer Nicée ne consiste pas seulement à s'émerveiller devant la plénitude surabondante de Dieu et du Christ Sauveur, mais aussi devant la grandeur surabondante du don offert aux êtres humains et de la vocation humaine qui y est dévoilée. Le mystère de Dieu dans son immensité est révélation de la vérité sur l'homme, lui aussi *semper major*. Il s'agit ici de développer les implications sotériologiques et anthropologiques des affirmations trinitaires et christologiques du symbole de Nicée, mais aussi de prendre en compte l'enseignement de la fin du troisième article sur l'Esprit Saint, qui présente la foi en l'Église et dans le salut :

*[Nous croyons] une seule sainte Église, catholique et apostolique.
Nous confessons un seul baptême pour la rémission des péchés ;*

⁴² « Ce qui est déjà accompli dans le Christ doit encore s'accomplir en nous et dans le monde. L'accomplissement définitif sera celui de la fin, avec la résurrection des morts, les cieux nouveaux et la terre nouvelle. L'attente juive messianique n'est pas vaine. Elle peut devenir pour nous chrétiens un puissant stimulant à maintenir vivante la dimension eschatologique de notre foi. Nous comme eux, nous vivons dans l'attente. La différence est que pour nous Celui qui viendra aura les traits de ce Jésus qui est déjà venu et est déjà présent et agissant parmi nous » (COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible Chrétienne*, 2001, II, n° 21).

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

3.1 La grandeur du salut : l'entrée dans la vie de Dieu

31. Parce que le Christ nous sauve, la foi de Nicée confesse la « rémission des péchés » et « la résurrection des morts ». Le Symbole mentionne le péché car nous avons besoin de savoir de quel mal nous sommes délivrés. Le péché, au sens théologique strict, n'est pas seulement le vice ou la faute, qui offense les intentions du Créateur dans la créature (cf. Rm 2,14-15), mais il est aussi une rupture délibérée d'avec Dieu au sein d'une relation théologale avec celui-ci. En ce sens plénier, le pécheur prend conscience de son péché dans la lumière de l'amour miséricordieux de Dieu : le péché doit être « découvert » par l'œuvre de la grâce elle-même afin que celle-ci puisse convertir les cœurs⁴³. Ainsi, la révélation du péché est le premier pas de la rédemption et doit être confessé comme tel.

32. Avec l'exorbitante prétention de la résurrection des morts, la foi de Nicée professe que le salut est complet et plénier. L'homme est libéré de tout mal, y compris du « dernier ennemi » qui doit être détruit par le Christ pour que tout soit soumis à Dieu (cf. 1 Co 15,25-26). La foi en la résurrection implique non pas simplement la survie de l'âme mais bien la victoire sur la mort⁴⁴. De plus, l'homme n'est pas sauvé seulement selon son âme mais dans son corps lui-même. Rien de ce qui fait l'identité et l'humanité de l'homme ne demeure en dehors de la création nouvelle que propose le Christ. Enfin, ce don sera acquis pour toujours, car il se déploie dans « la vie du monde à venir », l'*eschāton* pleinement réalisé. Depuis Pâques, aucun péché n'a plus le pouvoir de séparer le pécheur de Dieu – du moins s'il saisit la main du Crucifié Ressuscité, qui se tend jusqu'au plus profond de l'abîme pour s'offrir aux brebis perdues : « Ni la mort ni la vie, ni les anges ni les dominations, ni le présent ni l'avenir, ni les puissances, ni les forces des hauteurs ni celles des profondeurs, ni aucune autre créature, rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus Christ notre Seigneur » (Rm 8,38-39).

33. Parce que le Christ nous sauve en tant que vrai Dieu, la résurrection signifie pour nous l'entrée dans la vie divine, humanisation et divinisation à la fois, comme en témoigne le commentaire par Jésus du psaume 81,6 en Jean 10,14 : « Vous êtes des dieux »⁴⁵. Et parce qu'il nous sauve en tant que Fils, engendré du Père, cette divinisation est filiation adoptive et conformation au Christ ; elle est l'entrée par l'Esprit Saint dans l'amour du Père. Nous sommes aimés et régénérés par l'amour même par lequel le Père aime et engendre éternellement le Fils. Telle est l'implication sotériologique de la paternité de Dieu professée par Nicée. Enfin, parce que le Christ nous sauve en tant que Fils, avec le Père et le Saint-Esprit, cette filiation est une plongée réelle dans les relations trinitaires. Voilà pourquoi le Symbole naît de la profession de foi baptismale trinitaire et que le baptême se fait « au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit ». L'immensité du don ainsi révélé s'actualise dans le mystère de l'Ascension du Christ

⁴³ Voir *Catéchisme de l'Église Catholique*, 1992, III, n° 1848.

⁴⁴ Voir CONCILE D'ORANGE (529), canon 1 (*DH*, 371) et canon 2 (*DH*, 372).

⁴⁵ Selon Irénée, Jésus vise ici « ceux qui ont reçu la filiation adoptive » en lui. Cf. IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies, Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, éd. A. Rousseau, Paris, Cerf, 1991³, livre III, 6,1, p. 288-289.

: « il est monté au ciel », manifestant que le Christ lui-même est « notre ciel »⁴⁶. Le Fils exalté enverra le don de Dieu promis, l'Esprit de Pentecôte. Aucune vision plus restreinte du salut ne serait réellement chrétienne.

3.2 L'immensité de la vocation humaine à l'Amour divin

34. Tout ce qui précède ne peut pas ne pas avoir de conséquences sur la vision chrétienne de l'être humain. Celui-ci aussi est révélé dans la grandeur surabondante de sa vocation, comme *homo semper major*. Le symbole de Nicée ne comporte pas d'article anthropologique au sens strict, mais l'être humain, dans sa vocation à la filiation divine en Jésus, pourrait être décrit comme *objet de la foi*. Conformément aux Écritures Saintes, sa véritable identité est révélée par le mystère du Christ et le mystère du salut comme *mystère* au sens strict, analogue à celui de Dieu et du Christ, même si ceux-ci le dépassent incomparablement.

35. Ce grand mystère est d'abord lié à celui du Dieu trinitaire et du Christ. La révélation de la paternité de Dieu est la révélation du mystère de la paternité tout court : « Je fléchis les genoux devant le Père, de qui toute paternité au ciel et sur la terre tire son nom » (Ep 3,14). La révélation, chez Jean notamment, du Fils Unique, est la manifestation de la filiation au sens propre, qui découle ontologiquement du Premier Engendrement et qui relève du mystère de la Trinité lui-même. Dans une forme d'inversion du rapport de compréhension, c'est la paternité et la filiation trinitaires qui éclairent et purifient la paternité, la maternité, la filiation et la fraternité humaines, situées culturellement et marqués par le péché. La paternité divine manifeste tout d'abord que la filiation est la caractéristique la plus profonde de l'être humain : celui-ci est donc donné à lui-même par Dieu le Père et il est appelé à se recevoir de Dieu et, en Lui, des autres et du monde créé qui l'entoure pour devenir toujours plus lui-même. Pour cette raison, son identité et sa vocation sont révélées tout particulièrement dans le Christ, Fils incarné, « homme parfait » qui, « dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation »⁴⁷. D'autre part, les êtres humains sont aussi appelés à participer au mystère de la paternité, en étant père et mère charnels et spirituels. À l'image de la paternité divine, les paternités et maternités humaines impliquent le don de soi, une égalité entière entre les parents et les enfants, entre ceux qui donnent et ceux qui reçoivent, mais aussi une différence et une *taxis* entre eux. Enfin, il n'y a pas d'anthropologie réellement chrétienne qui ne soit pneumatologique. Seul l'Esprit « qui donne la vie » humanise entièrement l'être humain, le rend fils et fille, père et mère. Analogiquement, on peut sans doute parler d'une forme de *co-spiration* de l'Esprit, ou d'*inspiration conjointe*⁴⁸, car nos actes et nos paroles les plus féconds le sont à la mesure de la coopération qu'ils y offrent à l'Esprit, lequel à travers eux console, relève et guide. Ainsi, la

⁴⁶ « Le Christ, l'homme qui est en Dieu, éternellement un avec Dieu, est en même temps l'ouverture perpétuelle de Dieu à l'homme. Il est ainsi lui-même ce que nous appelons "le ciel", car le ciel n'est pas un espace, mais une personne, la personne de celui en qui Dieu et l'homme sont à jamais unis sans séparation. Et nous allons vers le ciel, oui, nous entrons dans le ciel, dans la mesure où nous allons vers Jésus-Christ et entrons en lui », J. RATZINGER, *JRGS* 6/2, p. 861. Voir aussi H. U. VON BALTHASAR, « Eschatologie », dans J. FEINER, J. TRÜTSCH et F. BÖCKLE (éd.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln, Zurich, Cologne, 1957, p. 403-421 (ici p. 407-408).

⁴⁷ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Const. Past., *Gaudium et spes*, I, n° 22.

⁴⁸ Voir JEAN DE LA CROIX, *Le Cantique Spirituel* A 38, 3-7 ; *Le Cantique Spirituel* B 39, 2-7, dans *Jean de La Croix Œuvres complètes*, trad. M. du Saint-Sacrement, Cerf, Paris, 1997, p. 519-522 ; 1425-1428.

vérité et le sens de la paternité, de la filiation et de la fécondité humaines doivent être révélés, car elles ne sont pas seulement des réalités naturelles ou culturelles mais une participation à la manière d'être du Dieu trinitaire. Elles ne peuvent être comprises en profondeur sans la Révélation et, de même, ne peuvent être exercées sans la grâce. Voilà encore une bonne nouvelle à redécouvrir aujourd'hui à partir de Nicée.

36. Dans un sens, l'*homoousios* lui-même peut avoir une portée anthropologique. Un homme a donné accès à Dieu. Bien entendu, le Christ dit de manière unique et propre : « Qui me voit, voit le Père » (Jn 14,9), du fait du mystère de l'union hypostatique. Cependant, cette union unique en lui s'inscrit en cohérence avec le mystère de l'être humain « créé à l'image et à la ressemblance de Dieu » (Gn 1,27). Dans ce sens, et réellement, tout être humain reflète Dieu, fait connaître et donne accès à Dieu. Le Pape Paul VI exprimait ce paradoxe en soulignant d'une part que « pour connaître l'homme, l'homme véritable, l'homme intégral, il faut connaître Dieu », mais d'autre part aussi que « pour connaître Dieu, il faut connaître l'homme⁴⁹. » Ces paroles doivent être prises au sens fort : non seulement chaque être humain donne à voir l'image de Dieu, mais il n'est pas possible de connaître Dieu sans passer par l'être humain. De plus, comme nous l'avons vu plus haut (§ 22), l'Église aura recours à l'expression *homoousios* pour exprimer la communauté de nature du Christ en tant que vrai homme, « né d'une femme » (Ga 4,4), la Vierge Marie, avec tous les êtres humains⁵⁰. Les deux versants de cette double « consubstantialité » du Fils incarné se renforcent l'un l'autre pour fonder de manière profonde, efficace, la fraternité de tous les êtres humains. Nous sommes en un sens frères et sœurs du Christ selon l'unité d'une même nature humaine : « Il lui fallut donc se rendre en tout semblable à ses frères » (He 2,17 ; cf. 2,11-12). C'est ce lien en humanité qui permet au Christ, consubstantiel au Père, de nous entraîner dans sa Filiation avec le Père, et de faire de nous des enfants de Dieu, ses propres frères et sœurs et, par conséquent, les frères et sœurs les uns des autres dans un sens nouveau, radical et indestructible.

37. Le mystère de l'homme dans sa grande dignité est également éclairé par la dimension eschatologique du symbole de Nicée. La foi en la « résurrection des morts », aussi nommée « résurrection de la chair⁵¹ », affirme la beauté du corps et la beauté de ce qui se vit dans le monde par le corps, malgré la fragilité et les limites humaines. Elle affirme la valeur de ce corps personnel concret qui sera ressuscité, transfiguré, mais se maintiendra numériquement identique⁵². Elle pose ainsi une requête éthique : si les actes d'amour véritables posés dans et par le corps en cette vie sont en quelque sorte les premiers pas de la vie ressuscitée, le respect du corps implique de vivre droitement et avec pureté tout ce qui touche celui-ci. Notons que les christologies qui ne posent pas une pleine humanité du Christ risquent d'induire une conception du salut comme fuite du corps et du monde, plutôt que comme pleine humanisation de l'homme. Or cet ancrage dans le monde et le corps, créés bons et accomplis par la création nouvelle, sont une des marques du christianisme. Nous retrouvons ici le lien profond entre création et salut : tous les traits humains de Jésus, reçus de Marie, sa mère, sont des bonnes nouvelles et invitent

⁴⁹ PAUL VI, « Allocution finale du Concile Vatican II », 1965, § 8.

⁵⁰ Voir CONCILE DE CHALCEDOINE, *DH*, 301.

⁵¹ Cf. le symbole des Apôtres.

⁵² Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les gentils*, IV, 81.

chaque être humain à considérer ce qui fait de sa propre humanité concrète comme une bonne nouvelle.

38. En outre, l'espérance de la résurrection, comme aussi celle de la « vie éternelle du monde à venir », atteste l'immense valeur de la personne individuelle, qui n'est pas appelée à la disparition dans le néant ou dans le tout, mais à une relation éternelle avec ce Dieu qui a élu chacun avant la fondation du monde (cf. Ep 1,4). Déjà, l'élection d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et l'alliance irrévocable avec le peuple d'Israël révèlent l'alliance que Dieu veut nouer avec toutes les nations et chaque être humain en une indestructible fidélité. De même, l'incarnation du Fils éternel en un être humain singulier, confirme, fonde et accomplit la dignité imprescriptible de la personne, en tant que frère et sœur de Jésus Christ.

39. Notre monde a aujourd'hui un immense besoin de redécouvrir ces aspects du mystère de l'homme qui le présentent dans sa grandeur, sans ignorer sa misère : « L'homme passe infiniment l'homme », a dit Blaise Pascal⁵³. Cette conviction chrétienne lance un défi à toutes les formes du réductionnisme anthropologique. La foi en la paternité, la filiation et l'inspiration féconde (« pneumatique ») des personnes humaines fonde et oriente toute authentique conception de l'autonomie, de la liberté et de la créativité de l'humain. Celles-ci prennent origine dans le Dieu, Père, Fils et Esprit Saint, pour qui toute-puissance, sagesse et amour ne font qu'un dans le don de soi. À l'inverse, la perte de la foi en la résurrection et en la vie éternelle tournera au refus de donner sa vraie place au corps et à la valeur sacrée de chaque individu dans son unicité et sa transcendance. Or le Créateur nous a révélé ses intentions : « Tu l'as voulu un peu moindre qu'un dieu, le couronnant de gloire et d'honneur » (Ps 8,6).

3.3 La beauté du don de l'Église et du baptême

40. Les différents fils tissés jusqu'à présent se nouent dans les affirmations ecclésiologique et sacramentelle du Symbole. La foi de Nicée signifie aussi croire l'Église « une, sainte, catholique et apostolique » et au baptême « pour la rémission des péchés ». L'Église et le baptême sont à célébrer comme des dons eux aussi *semper majora*. Parce qu'ils confirment et manifestent la plénitude surabondante de tout ce qui est exposé dans le reste du Symbole, ils sont les objets paradoxaux de la foi : il s'agit de reconnaître en eux bien plus que ce qui se voit. L'Église est *une* au-delà de ses divisions visibles, *sainte* au-delà des péchés de ses membres et des erreurs commises par ses structures institutionnelles, *catholique et apostolique* au-delà des replis identitaires ou culturelles et des tourmentes doctrinales et éthiques qui l'agitent sans cesse. En ce sens, il s'agit d'éviter tant le « monophysisme » que « l'arianisme » ecclésiologiques : le premier sous-estime, voire occulte, la dimension humaine de l'Église alors que le second escamote la dimension divine de l'Église au profit d'une vision purement sociologique et fonctionnelle. De même, dans la foi, le baptême est compris comme source d'une vie nouvelle et de la purification du péché au-delà de ce qui est visible dans la vie

⁵³ B. PASCAL, *Les Pensées*, éd. Jacques Chevalier, Paris, Gallimard (« La Pléiade »), 1954, p. 1207, fgt 258 ; voir FRANÇOIS, Lettre apostolique *Sublimitas et Miseria hominis*, 19 juin 2023, pour le IV^e centenaire de la naissance de Blaise Pascal.

imparfaite et parfois éloignée de Dieu des baptisés eux-mêmes. Il déploie et surélève la dignité inviolable de chaque être humain en le conformant au Christ, prêtre, prophète et roi.

41. « Croire » l'Église et « confesser » un seul baptême, c'est recevoir un don de foi qui permet de discerner au cœur même de leur dimension humaine et fragile la présence agissante et sanctifiante de l'Esprit Saint. L'Esprit rend l'Église une, sainte, catholique et apostolique et donne son efficacité au baptême. « Croire » l'Église et le baptême, c'est également y percevoir en elle et à travers elle l'action salvifique du Christ. De même que le Christ est le sacrement fondamental de Dieu, sa présence réelle et agissante dans le symbole réel de son humanité, de même, l'Église est « sacrement universel de salut »⁵⁴. Enfin, « croire » l'Église et le baptême, c'est y discerner la présence du Dieu trinitaire. L'Église est *semper major*, car elle trouve sa source et ses fondations dans le Dieu trine et en elle vivent le Père, le Fils incarné, et l'Esprit. En elle, la foi de Nicée est proclamée et célébrée – par le baptême et les autres sacrements : « Gloire à toi, Père et Fils avec le Saint Esprit dans la sainte Église »⁵⁵.

42. À la croisée entre la sotériologie et l'anthropologie, croire l'Église et confesser un seul baptême confirme et déploie l'immensité du salut et du mystère de l'être humain. Le salut n'est pas un processus simplement individuel, mais communautaire et surnaturel, reçu par la coopération d'autres hommes qui sont nos prochains, et produisant un fruit spirituel pour d'autres qui sont aussi nos prochains⁵⁶. Ceci éclaire la nature de l'être humain qui n'est pas une monade isolée, mais un être social, inséré dans une famille, une nation, une communauté de foi, et dans l'humanité entière⁵⁷. En conséquence, la foi en l'Église et au baptême implique que la rédemption s'inscrive dans des actes et des structures visibles, liés à la dimension corporelle de l'individu et du corps social, lesquels se déploient dans l'histoire. Ceux-ci sont le lieu de l'Esprit vivificateur et inspirateur qui œuvre entre leurs limites et au-delà pour rejoindre tout être humain. Au fond, en témoignant de l'articulation de l'individu et du tout, de la corporité et de l'inscription dans l'histoire, l'Église s'inscrit dans l'œuvre du Christ qui « manifeste pleinement l'homme à lui-même »⁵⁸. De manière particulière, comme « sacrement d'unité »⁵⁹, l'Église professée par la foi de Nicée est le signe et l'instrument de l'unité de tous ces aspects de l'humain et de l'humanité entière : la vision chrétienne de l'homme fait éclater l'étroitesse de tous les réductionnismes qui refusent soit la communauté au profit de l'individu, soit l'individu au profit du collectif, et qui ne tendent pas vers l'unité.

⁵⁴ CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, VII, n° 48 ; CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Dominus Iesus*, 2000, VI, n° 20.

⁵⁵ HIPPOLYTE DE ROME, *Traditio Apostolica*, 6, Aschendorff, Münster, 1963, p. 19.

⁵⁶ « Tout comme l'unique bonté de Dieu se répand réellement sous des formes diverses dans les créatures, ainsi l'unique médiation du Rédempteur n'exclut pas, mais suscite au contraire une coopération variée de la part des créatures, en dépendance de l'unique source », CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, VIII, n° 62.

⁵⁷ CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, Const. Past. *Gaudium et spes*, II, n° 24-25.

⁵⁸ *Ibid.*, II, n° 22.

⁵⁹ CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, n° 1.

4. Célébrer ensemble l'immensité du salut : la portée œcuménique de la foi de Nicée et l'espérance d'une date commune pour la célébration de Pâques

43. La foi de Nicée, dans sa beauté et sa grandeur, est la foi commune à tous les chrétiens. Tous sont unis dans la profession du symbole de Nicée-Constantinople, même si tous ne confèrent pas à ce Concile et à ses décisions un statut identique. L'année 2025 est donc une inestimable occasion de souligner que ce que nous avons en commun est beaucoup plus fort, quantitativement et qualitativement, que ce qui nous divise : ensemble, nous croyons au Dieu trinitaire, au Christ vrai homme et vrai Dieu, au salut en Jésus-Christ, selon les Écritures lues en Église et sous la motion de l'Esprit Saint. Ensemble, nous croyons l'Église, le baptême, la résurrection des morts et la vie éternelle. Le Concile de Nicée est tout particulièrement vénéré par les Églises d'Orient, non pas simplement comme un concile parmi d'autres ou le premier d'une série, mais comme *le* Concile par excellence, qui a promulgué la confession de foi des « 318 pères orthodoxes ».

44. Par conséquent, 2025 est l'occasion pour tous les chrétiens de célébrer ensemble cette foi et le Concile qui a permis de l'exprimer. L'œcuménisme théologique, légitimement, concentre son attention et ses efforts sur les nœuds non-résolus de nos différences, mais il est sans doute aussi fécond, sinon plus fécond encore, de *célébrer ensemble*, pour avancer vers le rétablissement de la communion plénière entre tous les Chrétiens, afin que le monde croie. Nous avons déjà souligné comment l'insistance des différentes traditions chrétiennes permet de mettre en valeur les richesses du texte du Symbole (cf. supra § 17). La célébration commune de Nicée pourra être un parcours œcuménique d'enrichissement mutuel qui offrira, chemin faisant, une meilleure compréhension du mystère, une plus grande communion entre les traditions ecclésiales et un attachement plus fort à la profession commune de la foi chrétienne.

45. Une des visées de Nicée fut d'établir une date commune de Pâques pour exprimer l'unité de l'Église dans toute l'*Oikoumenē*. Malheureusement aucune date commune ne fait jusqu'à nos jours l'objet d'un accord unanime. La divergence des chrétiens à propos de la fête la plus importante de leur calendrier crée des dommages pastoraux à l'intérieur des communautés, jusqu'à diviser des familles, et suscite le scandale auprès des non-chrétiens, affectant ainsi le témoignage rendu à l'Évangile. C'est pourquoi le Pape François, le Patriarche Œcuménique Bartholomée, et d'autres chefs d'Église, ont de nombreuses fois appelé de leurs vœux l'établissement d'une date commune de célébration de Pâques. Or il se trouve que, en 2025, Pâques est à la même date pour l'Orient et l'Occident. Ne serait-ce pas une occasion providentielle à saisir pour continuer à célébrer la Passion et la Résurrection du Christ, la « fête des fêtes » (Matines byzantines de Pâques), en communion dans toutes les communautés chrétiennes ? Plusieurs propositions de date indivise assez réalistes existent. Sur cette question l'Église catholique reste ouverte au dialogue et à une solution œcuménique. Déjà dans l'appendice de la Constitution *Sacrosanctum Concilium*, le concile Vatican II ne s'opposait pas à l'introduction d'un nouveau calendrier et soulignait que cela devrait se faire « avec l'assentiment de ceux à qui importe cette question, surtout des frères séparés de la communion

avec le Siège apostolique⁶⁰ ». Notons l'importance accordée par le monde oriental aux éléments posés dans la postérité de Nicée pour déterminer la date de Pâques : Pâques doit être célébrée « le premier dimanche suivant la pleine lune qui suit ou coïncide avec l'équinoxe de printemps⁶¹ ». Le dimanche évoque la résurrection du Christ le premier jour de la semaine, tandis que la pleine lune qui suit l'équinoxe de printemps rappelle l'origine juive de la fête, le 14 Nissan, mais aussi la dimension cosmique de la résurrection, puisque l'équinoxe de printemps évoque le moment où la durée du jour l'emporte sur celle de la nuit et où la nature reprend vie après l'hiver.

46. Notons que c'est dans le cadre du Concile de Nicée que l'Église choisit de manière décisive de se séparer de la date de la Pâque juive. L'argument selon lequel le Concile a voulu se démarquer du judaïsme a été avancé, en se basant sur les lettres de l'Empereur Constantin telles qu'elles sont rapportées par Eusèbe, qui présentent notamment des justifications anti-juives pour le choix d'une date de Pâques qui ne soit pas liée au 14 Nissan⁶². Cependant, il faut distinguer les motivations attribuées à l'Empereur de celles des Pères du Concile. En tout cas, rien dans les canons du Concile n'exprime ce refus de la manière de faire des juifs. L'on ne peut ignorer l'importance pour l'Église de l'unité du calendrier et du choix du dimanche pour exprimer la foi en la résurrection. Aujourd'hui, au moment où l'Église fête le 1700^e anniversaire de Nicée, telles sont de nouveau les visées d'une réflexion sur la date de Pâques. Au-delà de la question du calendrier, il serait souhaitable de toujours mieux souligner le rapport entre Pâques et *Pesah* en théologie, dans les homélies comme dans la catéchèse, afin d'atteindre une compréhension plus large et plus profonde du sens de Pâques.

47. Aux vigiles de Pâques et dans toute liturgie baptismale le symbole de Nicée-Constantinople est proclamé dans sa forme la plus solennelle qui est dialoguée. Cette profession de foi qui fonde la vie chrétienne individuelle et la vie de l'Église trouvera toute sa force si elle est enracinée dans la révélation faite à nos « frères aînés » et nos « pères dans la foi⁶³ » et vécue en communion visible par tous les disciples du Christ.

⁶⁰ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, Appendice.

⁶¹ THEODORET DE CYR, *Histoire ecclésiastique*, « Lettre synodale à l'Église d'Alexandrie », I,9, tome I, livre I-II, texte grec (GCS, NF 5, 1998³) de L. Parmentier et G.C. Hansen, avec annotation par J. Bouffartigue, introduction par A. Martin, traduction par P. Canivet, revue et annotée par J. Bouffartigue, A. Martin, L. Pietri et F. Thelamon, Paris, Cerf, SC 501, p. 220-221 et 227.

⁶² Voir *Lettera alle Chiese*, publiée in H. PIETRAS, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, GBPress, Roma, 2021, p. 204-208 (EUSÈBE, *Vita Constantini*, 3.17-20) ; « Purtroppo con questa decisione venne abbandonata la data comune di Pasqua tra cristiani ed ebrei », CARD. K. KOCH, « Verso una celebrazione ecumenica del 1700^o anniversario del Concilio di Nicea (325-2025) », *L'Osservatore Romano*, 30 aprile 2021.

⁶³ Respectivement JEAN-PAUL II, *Rencontre avec la communauté juive de Rome*, 13 avril 1986, n° 4, et BENOIT XVI, *Lumière du monde. Le pape, l'Église et les signes des temps. Un entretien avec P. Seewald*, trad. N. Casanova et O. Mannoni, Paris, Bayard, 2011, p. 114.

Chapitre 2

Le symbole de Nicée dans la vie des croyants

**« Nous croyons comme nous baptisons ;
et nous prions comme nous croyons »**

Prélude : la foi confessée dans la foi vécue

48. La foi professée à Nicée a un riche contenu dogmatique qui a été déterminant pour l'établissement de la doctrine chrétienne. Cependant, l'enjeu de cette doctrine était et demeure de nourrir et guider la vie du croyant. En ce sens, il est possible de mettre en lumière un véritable trésor spirituel du Concile de Nicée et de son Symbole, une « source d'eau vive » à laquelle l'Église est appelée à puiser aujourd'hui et toujours. C'est pour protéger l'accès à cette eau vive que saint Antoine accepta de quitter son ermitage pour aller témoigner contre les ariens à Alexandrie⁶⁴. Ce trésor se dévoile directement dans la manière dont la foi de Nicée naît de la *lex orandi* et a nourri celle-ci⁶⁵. D'ailleurs, les synodes ne se proposaient jamais de limiter leurs débats au domaine spéculatif des énoncés de foi. Au contraire, les participants de ces synodes avaient à cœur d'échanger sur la totalité de la vie ecclésiale, sur la meilleure manière de s'imprégner au quotidien des vérités de foi et de les pratiquer et, inversement, de régler leur enseignement sur l'orthopraxie liturgique, sacramentelle, et même éthique⁶⁶. Les évêques, en somme, emmenaient spirituellement avec eux dans les conciles les membres du corps de l'Église, avec lesquels ils partageaient la vie de foi et de prière, et avec lesquels ils chantaient la louange et la gloire du Père, et du Fils et du Saint-Esprit, un seul Dieu. Ainsi, pour saisir la portée spirituelle et théologique du dogme de Nicée, il convient d'explorer sa réception dans la pratique liturgique et sacramentelle, la catéchèse et la prédication, la prière et les hymnes du IV^e siècle.

1. Baptême et foi trinitaire

49. Avant même que la *doctrine de la Trinité* ne se développe théologiquement, la *foi en la Trinité* était au fondement de la vie chrétienne célébrée dans le baptême. La profession de foi baptismale prononcée dans la formule sacramentelle du baptême n'exprimait pas simplement un mystère théorique mais la foi vivante qui se référait à la réalité du salut donné par Dieu, et donc à Dieu lui-même. La foi baptismale donne une « connaissance » de Dieu qui est en même

⁶⁴ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie et conduite de notre père Saint Antoine*, Spiritualité orientale, n° 28, trad. B. Lavaud, o.p., Bégrolles en Mauges, 1979, p. 75.

⁶⁵ « S'il ne nous était pas donné, à nous aussi, la possibilité d'une vraie rencontre avec Lui, ce serait comme déclarer épuisée la nouveauté du Verbe fait chair. Au contraire, l'Incarnation, en plus d'être le seul événement nouveau que l'histoire connaisse, est aussi la méthode même que la Sainte Trinité a choisie pour nous ouvrir le chemin de la communion. La foi chrétienne est soit une rencontre avec Lui vivant, soit elle n'existe pas. La liturgie nous garantit la possibilité d'une telle rencontre », FRANÇOIS, Lettre apostolique *Desiderio desideravi*, 2022, n. 10-11.

⁶⁶ Voir *À Diognète*, V,10-11, dans B. Pouderon, J.-M. Salamito, V. Zarini, *Premiers écrits chrétiens*, p. 814.

temps un accès au Dieu vivant. Ainsi, l'apologiste Athénagoras assure : « Il existe [...] des hommes [...] qui se laissent guider uniquement par le désir de *connaître* le vrai Dieu et son Verbe, de savoir ce qu'est l'unité du Fils avec le Père, ce qu'est la communion du Père avec le Fils, ce qu'est l'Esprit, ce que sont l'union et la distinction des trois personnes ainsi confondues, l'Esprit, le Fils et le Père. ⁶⁷ »

50. C'est pourquoi la formule baptismale, dans laquelle le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont placés sur un pied d'égalité, constitue l'argument central contre Arius et ses disciples, bien plus que le recours à un raisonnement théologique. C'est le cas aussi bien chez Ambroise⁶⁸ et Hilaire⁶⁹ que chez Basile de Césarée, Grégoire de Nysse ou Éphrem le Syrien⁷⁰. De même, Athanase insiste : le Fils n'est pas nommé dans la formule baptismale parce que le Père ne suffit pas, ni simplement par hasard, mais parce que :

Il est le Verbe de Dieu et sa propre Sagesse et, qu'étant son rayonnement (*apaugasma*), il est toujours avec le Père. Pour cette raison, quand le Père dispense la grâce, il ne peut la donner qu'en son Fils, car le Fils est dans le Père comme le rayonnement de la lumière ; [...] Celui que le Père baptise, le Fils le baptise aussi, et celui que le Fils baptise est sanctifié dans l'Esprit Saint⁷¹.

51. Cela dit, pour Athanase et les Pères Cappadociens, il ne s'agit pas simplement de prononcer la formule trinitaire, mais le baptême suppose la foi en la divinité de Jésus-Christ. Ainsi, l'enseignement de la foi droite est nécessaire et fait partie de la pratique conforme du baptême. Athanase cite comme fondement la formulation du précepte en Mt 28,19 : « Allez... enseignez... et baptisez »⁷². C'est pourquoi Athanase – tout comme Basile et Grégoire de Nysse⁷³ – nient toute efficacité au baptême arien, car ceux qui considèrent le Fils comme une créature n'ont *pas une juste conception de Dieu le Père* : celui qui ne reconnaît pas le Fils ne comprend pas non plus le Père et ne « possède » pas le Père, car le Père n'a jamais commencé à être Père⁷⁴.

2. Le Symbole de Nicée comme confession de foi

⁶⁷ ATHENAGORAS, *Legatio (Supplicatio) pro Christianis* (176-180 après J.-C.) 12,3 ; cf. 24,2, SC 379, p. 108 s. et p. 160 s.

⁶⁸ AMBROISE, *De fide ad Gratianum* I, 1,8, (CSEL 78, p. 7).

⁶⁹ HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate* II,1 (CCSL 62, p. 38).

⁷⁰ ÉPHREM DE NISIBE, *De fide (Against the Disputers)* transl. J. B. MORRIS, *Select Works of St. Ephrem the Syrian*, 1847, rhythm 52, n° 1 (Morris, p. 273) ; 59, n° 2 (*ibid.*, p. 300) ; 76, n° 1 (*ibid.*, p. 347).

⁷¹ ATHANASE, *Traité contre les Ariens*, SC 599, II, 41,4, p. 144-145, et 41,5, p. 146-147.

⁷² Voir aussi BASILE DE CESAREE, *Sur le Saint-Esprit*, 26, SC 17bis, p. 337 : « Comment sommes-nous chrétiens ? Par la foi, tout le monde le dira. Mais de quelle manière sommes-nous sauvés ? Parce que nous sommes renés d'en-haut, évidemment, par la grâce du baptême. Car comment le serions-nous autrement ? Après avoir acquis la science de ce salut opéré par le Père et le Fils et le Saint-Esprit, nous irions abandonner "la forme de l'enseignement" (*typon didachès*, Rm 6,17) reçue ? [...] Car si le baptême est pour moi principe de vie et si le premier des jours est celui de la régénération, il est clair que la parole la plus précieuse sera aussi celle-là qui fut prononcée quand j'ai reçu la grâce de l'adoption filiale. » Pareillement, à propos du Saint-Esprit : ATHANASE, *1^{ère} lettre à Sérapion*, n° 30 (ATHANASIUS, *Werke* I/1 p. 523-526).

⁷³ ATHANASE, *Traité contre les Ariens*, SC 599, II, 42,3, p. 149 ; BASILE DE CESAREE, *De Spiritu sancto*, 26, SC 17bis, p. 336-339 ; GREGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, I,2,e, texte grec de E. Mühlenberg, introduction, traduction et notes par R. Winling, Paris, Cerf, SC 453, 2000, p. 153.

⁷⁴ Cf. AMBROISE, *De fide ad Gratianum* I, 9,58 (CSEL 78, p. 25) ; également ZENON DE VERONE, *Sermones, liber II*, serm. II,5,9 (CCSL 22, p. 167).

52. Non seulement la confession de foi nicéenne est l'expression de la foi baptismale mais il se peut qu'elle provienne directement d'un symbole baptismal de l'Église de Césarée en Palestine (si on prête foi à ce que dit Eusèbe⁷⁵). Trois ajouts auraient été faits : «...c'est-à-dire de la substance du Père », « engendré, non pas créé », et « consubstantiel au Père (*homoousios*) ». De cette manière, il est établi avec une bouleversante clarté que celui qui « a pris chair pour nous les hommes ... et a souffert » est Dieu, *homoousion tō Patri*. Pourtant, tout en étant « de la substance du Père » (*ek tēs ousias tou Patros*), il est distinct du Père en tant qu'il est son Fils. Par lui, qui « s'est fait homme pour notre salut », nous savons ce que signifie le fait que le Dieu trinitaire « est amour » (1 Jn 4,16). Ces ajouts sont essentiels et marquent l'originalité propre et l'apport déterminant de Nicée, mais il convient en même temps de souligner sans cesse que le Symbole en tant que symbole de foi s'enracine originellement dans le cadre liturgique, qui est son milieu vital et donc le cadre où il prend tout son sens. Il ne s'agit certainement pas d'un exposé théorique mais d'un acte de la célébration baptismale, qui s'enrichit du reste de la liturgie et l'éclaire à son tour. Nos contemporains peuvent parfois avoir l'impression que le credo est un exposé très théorique parce qu'ils en ignorent l'enracinement liturgique et baptismal.

53. Dans ce sens, la foi de Nicée reste et demeure un « *symbolon* » (« *ekthesis* », « *pistis* »), c'est-à-dire une confession de foi. Elle peut se distinguer d'une interprétation ou d'une définition théologique technique plus précise visant à protéger la foi (« *oros* », « *definitio* »), comme l'a par exemple proposée le concile de Chalcédoine. En tant que symbole, la Confession de Nicée est une formulation positive et une explicitation de la foi biblique⁷⁶. Elle ne prétend pas être une nouvelle définition, mais bien une évocation de la foi des apôtres : « Cette foi, le Christ l'a donnée, les apôtres l'ont annoncée, les Pères de toute notre *Oikoumenē* réunis à Nicée l'ont transmise (*paradosis*).⁷⁷ »

54. De même, c'est en raison de son statut de confession de foi et précisément de la foi apostolique, et non en tant que définition ou enseignement, que le symbole de Nicée est considéré dans la période suivante (au moins jusqu'à la fin du V^e siècle) comme la preuve décisive de l'orthodoxie⁷⁸. C'est pourquoi il est utilisé comme texte de base lors des conciles suivants. Ainsi, Éphèse et Chalcédoine se veulent être l'interprétation du Symbole nicéen : ils soulignent leur accord avec Nicée et s'opposent aux prises de positions dissidentes vis-à-vis de

⁷⁵ Voir ATHANASE, *De decretis Nicaenae synodi*, 33-1 à 33-7, traduction dans L. DINCA, *Le Christ et la Trinité chez Athanase d'Alexandrie*, Paris, Cerf, Patrimoines, p. 376-377, 2012 et notes 2 et 3, p. 376.

⁷⁶ HILAIRE DE POITIERS, *Contre Constance*, 16, introduction, texte critique, traduction, notes et index par A. Rocher, Paris, Cerf, SC 334, 1987, p. 200-201. Hilaire y défend Nicée contre le reproche de ne pas être conforme à l'Écriture : selon lui, les nouvelles maladies exigent une nouvelle composition de remèdes. Ainsi, l'expression « innascible », qui était un cheval de bataille d'Arius, Aèce et Eunome, n'est pas non plus un mot biblique pour désigner le Père : « Tu décrètes que “le Fils est semblable au Père [*similem Patri Filium*]”, l'expression n'est pas proclamée dans les évangiles : pourquoi ne la repousses-tu pas ? »

⁷⁷ ATHANASE, *Epistula ad Afros episcopos*, 1,1.3 (ATHANASIOS, *Werke* II/1, p. 322s.) ; le credo de Nicée est « suffisant ». Cf. ATHANASE, *Epistula ad Epictetum*, 1 (*ibid.*, I/1, p. 705s.).

⁷⁸ Le terme « nicéen » pouvait également s'appliquer à des formulations de confessions de foi qui élargissaient le symbole de Nicée, du moins tant qu'elles en conservaient le contenu et n'adoptaient pas des doctrines opposées. Voir *DH*, 300 (et *supra*, § 4).

Nicée. Lorsque la Confession de foi de Nicée-Constantinople a été lue au concile de Chalcédoine, les évêques réunis se sont exclamés : « Voici notre foi. C’est dans celle-ci que nous avons été baptisés, c’est dans celle-ci que nous baptisons ! Le pape Léon croit ainsi, Cyrille croyait ainsi. ⁷⁹ » Notons que la profession de foi peut être exprimée au singulier – « je crois » - mais qu’elle est souvent au pluriel : « nous croyons » ; de même, la prière du Seigneur est au pluriel : « Notre Père... ». Ma foi radicalement personnelle et singulière s’inscrit tout aussi radicalement dans celle de l’Église, comme communauté de foi. Le symbole de Nicée et l’original grec du symbole de Nicée-Constantinople s’ouvrent par le pluriel « nous croyons », « pour témoigner que dans ce “Nous”, toutes les Églises étaient en communion, et que tous les chrétiens professaient la même foi. ⁸⁰ »

55. Comme nous l’avons évoqué dans le chapitre précédent, jusqu’à aujourd’hui, « Nicée » – « la confession de foi des 318 pères orthodoxes⁸¹ » – est considéré dans les Églises orientales comme *le* concile par excellence, c’est-à-dire non pas comme « un concile parmi d’autres », ni même comme « le premier d’une série », mais comme *la norme* de la foi chrétienne droite. Les « 318 Pères » sont explicitement mentionnés dans la liturgie de Jérusalem. En outre, dans les Églises orientales, contrairement aux Églises Occidentales, Nicée a également reçu sa propre commémoration dans le calendrier liturgique. Il convient de noter que les questions disciplinaires traitées à Nicée reçoivent dès le début une pondération différente de celle de la confession de foi. Alors que les décisions majoritaires sont possibles pour les questions disciplinaires, c’est la tradition apostolique qui est déterminante pour les questions de foi : « En ce qui concerne la date de Pâques, les Pères ont écrit : “Il a été décidé”. En ce qui concerne la foi, ils n’ont pas écrit : “Il a été décidé”, mais : “Ainsi croit l’Église catholique !”⁸²»

3. Approfondissement dans les prédications et les catéchèses

56. Les Pères d’Orient et d’Occident ne se contentaient pas d’argumenter à l’aide de traités théologiques, mais clarifiaient également la foi nicéenne dans des prédications destinées au peuple, afin de prémunir les fidèles contre les interprétations erronées, généralement désignées par le terme « arien » – même si les « homoïens » d’Occident à l’époque d’Augustin se distinguaient fortement des « néo-ariens » d’Orient dans leur argumentation. La conception théologique selon laquelle le Fils n’est pas « vrai Dieu du vrai Dieu », mais seulement la créature la plus éminente du Père et qu’il n’est pas coéternel avec lui, a été reconnue par les Pères comme une menace persistante, et combattue, même indépendamment d’adversaires

⁷⁹ *Concile de Chalcédoine*, Actio 3, 10.12 ; 2,1,2, 79 [gr.] ; 2,3,2, 5f [lat.]) (DH, 300) ; la « définition » (*horos*) de Chalcédoine se fonde sur Nicée, avec le Symbole des 150 Pères réunis à Constantinople (ACO 2,1,2 , 126-129 [gr]) : « Or, pour la connaissance parfaite et l’affermissment de la foi droite, ce sage et salutaire Symbole de la grâce divine aurait suffi en soi, car il enseigne sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit ce qui est définitif, et met l’incarnation du Seigneur sous les yeux de ceux qui sont prêts à l’accepter avec foi. » : « Sufficeret quidem ad plenam cognitionem pietatis et confirmationem sapiens hoc et salutare divinae gratiae Symbolum ; de Patre enim et de Filio et de Spiritu sancto perfectionem docet et inhumanationem fideliter accipientibus repraesentat » (COeD, 1962, p. 60).

⁸⁰ FRANÇOIS, Bulle d’indiction du Jubilé ordinaire de l’année 2025, *Spes non confundit*, n. 17.

⁸¹ Il s’agit d’une référence symbolique à Gn 14,14.

⁸² ATHANASE, *De synodis* 5, 1-3 (ATHANASIUS, *Werke* II/1 p. 234).

concrets. Le prologue de l'évangile de Jean offrait justement l'occasion d'expliquer la relation entre le Père et le Fils, ou entre « Dieu » et sa « Parole », conformément à la confession de Nicée⁸³. Chromace d'Aquilée (ordonné évêque en 387/388, mort en 407), par exemple, transmet à ses fidèles la foi nicéenne sans utiliser de terminologie technique⁸⁴. Même les Pères de l'Église qui nourrissent un scepticisme de principe à l'égard des « débats théologiques », prennent une position très claire contre « l'impiété arienne » (« asebeia », « impietas ») : les Ariens ne comprennent pas « l'engendrement éternel du Fils », ni « l'égalité-éternité originelle » du Père et du Fils⁸⁵. Ils se trompent même de monothéisme en acceptant une deuxième divinité subordonnée. Leur culte est donc perverti et erroné.

57. Ainsi, dans ses catéchèses, Jean Chrysostome explique la foi baptismale qui avait été valablement formulée à Nicée⁸⁶, et distingue la foi droite non seulement de la doctrine homéenne, mais aussi de la doctrine sabellienne : les chrétiens croient en Dieu comme « une essence, trois hypostases ». Augustin argumente de manière similaire dans les instructions aux candidats au baptême⁸⁷. L'*Oratio catechetica magna* de Grégoire de Nysse, dont les parties les plus volumineuses sont consacrées au Verbe de Dieu éternel et incarné, peut être considérée comme le chef-d'œuvre d'une catéchèse manifestement destinée à ceux qui devraient la relayer, à savoir des évêques et des catéchistes. Le thème n'est pas seulement la relation entre le Fils-Parole et le Père (chap. 1.3.4), mais aussi la signification de l'*incarnation en tant qu'action rédemptrice* (chap. 5). Grégoire veut faire comprendre que la naissance et la mort ne sont pas quelque chose d'indigne de Dieu ou d'incompatible avec sa perfection (chap. 9 et 10), et explique l'incarnation par le motif de l'amour de Dieu pour les hommes. Mais il insiste surtout sur le fait que le baptême chrétien est accompli dans la « Trinité increée », c'est-à-dire dans les trois Personnes coéternelles. Ce n'est qu'ainsi que le baptême confère la vie éternelle et immortelle : « En effet, celui qui s'assujettit à un être créé place, sans en avoir conscience, son espoir de salut dans cet être et non dans la divinité. »⁸⁸

⁸³ BASILE DE CESAREE, *Homilia 16 in illud "In principio erat Verbum"*, PG 31, col. 471-482. On notera toutefois que le Symbole, à la différence du prologue de Jean, évite le terme « Logos ». En tant que concept central de la philosophie grecque, il était presque inévitablement compris de manière subordinationniste (arienne) par les Pères familiers de la philosophie grecque.

⁸⁴ « Celui qui, comme Photin ou Arius, "ne croit pas que le Christ est Dieu, ou que le Fils est issu du Père", insulte l'évangéliste Jean (CHROMACE D'AQUILEE, *Sermo* 21,3, SC 164, p. 44). « Pour celui qui suit le Christ, il y a toujours la lumière du jour, car il marche dans la lumière éternelle » (*Sermo* 18, 1, SC 164, p. 8). « Le trône de Dieu est unique, le trône de la majesté du Père et de la majesté du Fils », « il n'y a pas de différence de dignité » (*Sermo* 8,4, SC 164, p. 192-195).

⁸⁵ ZENON DE VERONE, *Sermones*, liber II, sermo II, 5, n° 9 et 10, CCSL 22, p. 167 ; sermo II, 8, p. 176-178.

⁸⁶ JEAN CHRYSOSTOME, *Trois catéchèses baptismales*, III,1, introduction, texte critique, traduction et notes par A. Piédagnel, avec la collaboration de L. Doutreleau, s.j., Paris, Cerf, SC 366, 1990, p. 214-215.

⁸⁷ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De agone christiano*, 18, CSEL 41 ; *De fide et symbolo*, 5 et 18, CSEL 41. Le débat proprement théologique avec les homéiens est mené par Augustin dans le *De Trinitate I - VII* ainsi que dans le *Contra sermonem Arianorum* et le *Contra Maximinum haereticum Arianorum episcopum* (AUGUSTINUS, *Opera – Werke*, latin-deutsch : *Antiarianische Schriften*, 2008).

⁸⁸ GREGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, 39, 2, texte grec de Mühlenberg, introduction, traduction et notes par Raymond Winling, SC 453, Paris, Cerf, 2000, p. 329-331 : « Un esprit avisé devrait donc nécessairement, en tout état de cause, faire le choix entre les deux partis suivants : ou bien croire que la sainte Triade est de l'ordre de la nature increée, et la prendre ainsi, dans la naissance spirituelle, pour source de sa propre vie ; ou bien, s'il estime que le Fils et l'Esprit Saint sont étrangers à la nature de Dieu qui est premier, véritable et bon, c'est-à-dire de la nature du Père, ne pas inclure cette croyance dans la foi qu'il adopte au moment de la régénération, pour

58. Le cœur du débat est bien une question existentielle plus qu'un problème théorique : le baptême est-il lié à « l'instauration dans la filiation » (Basile), au « commencement de la vie éternelle » (Grégoire de Nysse), au « salut du péché et de la mort » (Ambroise⁸⁹) ? Cela n'est possible que si le Fils (et le Saint-Esprit) est *Dieu*. Ce n'est que lorsque Dieu lui-même devient « l'un de nous » qu'il existe une possibilité réelle pour l'homme de participer à la vie de la Trinité, c'est-à-dire d'être « divinisé ».

4. Prière au Fils et doxologies

59. La foi de Nicée sert de règle à la prière personnelle et liturgique⁹⁰ et ces dernières sont marquées par Nicée. Bien que l'« invocation du nom du Seigneur (Jésus) » soit déjà attestée dans les écrits du Nouveau Testament⁹¹ et que, surtout, les hymnes au Christ⁹² témoignent de l'offrande de louange et d'adoration, la prière au Fils devient un lieu de controverse dans la crise arienne.

60. Se réclamant de certains textes d'Origène⁹³, des ariens du IV^e siècle, mais aussi des adeptes d'Origène des V^e et VII^e siècles, s'opposent notamment à la prière *liturgique* au Fils. Les ariens avaient intérêt à mettre en avant les passages de l'Écriture qui montrent Jésus lui-même en prière, afin de souligner son infériorité par rapport au Père. En combinaison avec la conception (apollinariste), également répandue chez les ariens, selon laquelle le Logos prend la place de l'âme de Jésus, la *subordination du Logos* au Père semblait ainsi prouvée. Pour eux la prière adressée au Fils était donc inappropriée. En faveur de leur point de vue, les ariens argumentaient en utilisant la formulation traditionnelle de la *doxologie*, qui revêt une grande importance, notamment dans les liturgies orientales : « Gloire et adoration *au Père par (dia / per) le Fils dans (en / in) l'Esprit Saint*.⁹⁴ » La différence des prépositions a été invoquée comme preuve d'une différence *essentielle* des personnes. Les ariens cherchaient à recourir à la liturgie – reconnue comme instance de témoignage de la foi de l'Église – afin de prouver ce qu'ils considéraient ainsi comme théologiquement justifié.

61. En revanche, les défenseurs de Nicée ont affirmé que la *pratique de la prière* devait correspondre à la *foi*, mais que celle-ci correspondait à son tour au *baptême*. Or, la formule du baptême manifeste l'égalité de dignité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Il en résulte que la

éviter d'entrer lui-même à son insu dans la nature imparfaite qui a besoin de quelqu'un qui l'amende et de revenir ainsi en quelque sorte à ce qui lui est connaturel, du fait que sa foi s'est détournée de la nature suréminente. »

⁸⁹ AMBROISE, *In Lucam* IV,67, CSEL 32, p. 173.

⁹⁰ A. GRILLMEIER, « Das "Gebet zu Jesus" und das "Jesusgebet" », in *Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild*, Fribourg 1997, p. 357-371.

⁹¹ 2 Co 12,8.9 ; Rm 10,12 ; 2 P 3,18 ; invocations insérées dans la liturgie : 1 Co 16,22 ; Ap 22,20 ; cf. *Didachè* 10,6.

⁹² En particulier Ph 2,6-11 ; Col 1,15-20 ; Ep 1,3-10 ; 1 Tm 3,16 ; Ap 5,6-14.

⁹³ Voir *De oratione* dans ORIGÈNE, *De la prière ; Exhortation au martyre*, introduction, traduction et notes par G. Bardy, Paris, Librairie Lecoffre-Gabalda, 1932, X,2, p. 55 ; XV,1, p. 77 : « Si nous entendons ce qu'est la prière, peut-être verrons-nous qu'il ne faut prier aucun être produit et pas même le Christ » ; XVI,1 : p. 81-82 ; *Contra Celsum*, VIII, 13, éd. et trad. M. Borret, s.j., Paris, Cerf, SC 150, 1969, p. 200-203.

⁹⁴ BASILE DE CESARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, 25-29.68, SC 17bis, p. 334-350 ; p. 488-490.

prière – qu’elle soit personnelle ou liturgique – peut et doit également s’adresser au Fils. Bien qu’ils n’aient pas rejeté l’ancienne formule de la doxologie, mais défendu son sens orthodoxe⁹⁵, ils ont préféré d’autres formulations et prépositions : « *tō Patri, kai...kai* », « *tō Patri, dia...sun* », qui sont également attestées dans la tradition biblique et liturgique⁹⁶. Basile se réfère ainsi, entre autres, à la très ancienne hymne « *Phōs hilāron* » (peut-être du II^e siècle), dans lequel *le Père, le Fils et l’Esprit* sont l’objet d’un chant d’adoration⁹⁷.

62. Le principe : « Nous devons croire comme nous sommes baptisés, et donc adorer comme le baptême le permet !⁹⁸ » s’applique également à la prière *personnelle*. L’invocation de Jésus – telle qu’elle a été pratiquée sous des formes de prière à Jésus, surtout dans les milieux monastiques – est explicitement justifiée par l’invocation de l’« *homoousios tō Patri* ». « Quand nous disons “Jésus”, explique Chenouté, un père copte du V^e s., la très sainte Trinité est également nommée ». Lorsque le Fils incarné est invoqué, il n’est pas invoqué séparément du Père et du Saint-Esprit. Celui qui ne veut pas prier Jésus suit la « *nouvelle impiété* » ; il ne comprend rien à la Trinité, il ne comprend rien non plus à « Jésus⁹⁹ ». La manière dont quelqu’un prie montre ce qu’il croit.

63. La justesse dans la prière possède un enjeu sotériologique. C’est Grégoire de Nysse qui lance ici l’avertissement le plus percutant : l’espérance du croyant est plus qu’une morale au sens actuel du terme, mais elle s’exprime aussi dans la prière. L’espérance est tournée vers la divinisation opérée par Dieu : si « la première grande espérance n’est plus présente chez ceux qui se laissent entraîner dans une erreur de doctrine », cela a pour conséquence « qu’il n’y avait aucun avantage à se comporter correctement à l’aide des commandements ». Et Grégoire poursuit :

Nous sommes donc baptisés comme nous l’avons reçu, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; nous croyons comme nous sommes baptisés ; il convient en effet que la foi soit en accord avec la confession ; nous glorifions comme nous croyons, car il n’est pas naturel que la gloire combatte la foi. Mais ce en quoi nous croyons, cela aussi nous le glorifions. Aussi, puisque la foi est dans

⁹⁵ Par exemple Athanase, qui utilise la doxologie traditionnelle de manière anti-sabellienne, et BASILE DE CESAREE, *Sur le Saint-Esprit*, 3.4.16, SC 17bis, p. 256-260 et p. 298-300, qui souligne la différence entre *oikonomia* (médiation salvatrice du Christ) et *theologia* (fils d’égale importance).

⁹⁶ Voir par exemple la *Traditio apostolica* : lors de la consécration des évêques et des presbytres, ainsi que lors de la prière eucharistique, la doxologie finale est la suivante : « par ton serviteur Jésus-Christ, par qui la gloire est au Père, au Fils et au Saint-Esprit » ; ORIGENE, *Homélies sur S. Luc : texte latin et fragments grecs*, XXXVII, 5, introduction, traduction et notes par H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon, Paris, Cerf, SC 87, 1962, p. 440-441 ; GREGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio 19*, n° 17, PG 35, col. 1064 : « une seule et même gloire divine, au Père, au Fils, au Saint-Esprit » ; *Oratio 17*, n° 13, PG 35, col. 981 : « ... en Jésus-Christ, notre Seigneur, à qui soient la gloire, la puissance, l’honneur et la domination, avec le Père et le Saint-Esprit, comme il était et comme il sera, maintenant et dans les siècles des siècles ».

⁹⁷ BASILE DE CESAREE, *Sur le Saint-Esprit*, XXIX,73, SC 17bis, p. 511. L’exemple de l’évêque Léontius d’Antioche montre à quel point la question de la forme de la doxologie pouvait devenir explosive dans la vie des Églises locales : pour ne pas se brouiller avec les ariens ni avec leurs adversaires, il ne prononçait plus les paroles de la doxologie à haute voix, mais « on n’entendait plus que la conclusion : “dans toute l’éternité” » : THEODORET DE CYR, *Hist. eccl.* 2,24,3, SC 501, p. 446.

⁹⁸ BASILE DE CESAREE, *Epistula* 159, 2 ; *ep.* 125, 3, Courtonne II, p. 86 s., puis p. 33s. Voir aussi *Sur le Saint-Esprit*, VII,16, SC 17bis, p. 298-301 ; X,24, p. 332-335 ; X,26, p. 336-339.

⁹⁹ Texte chez A. GRILLMEIER, *Fragmente zur Christologie*, Fribourg 1997, p. 365.

le Père, le Fils et le Saint-Esprit, que la foi, la gloire et le baptême se tiennent mutuellement, à cause de cela, on ne distingue pas non plus la gloire du Père, du Fils et du Saint-Esprit¹⁰⁰.

64. L'adjonction de la doxologie trinitaire à la fin de chaque psaume, dont l'ordre est attribué au pape Damase (mort en 384 après J.-C.), peut être comprise dans cette ligne. Cassiodore remarque que toutes les hérésies sont ainsi réduites à néant :

À tous les psaumes et cantiques, la mère Église ajoute la louange de la Trinité. Elle rend hommage à Celui de qui viennent ces paroles, et coupe ainsi l'herbe sous le pied des hérésies de Sabellius, Arius, Mani et autres¹⁰¹.

C'est notamment le cas de l'ajout « *sicut erat in principio...* », qui a été compris comme une profession de foi anti-arienne sans équivoque¹⁰².

5. La théologie dans les hymnes

65. Les hymnes, enfin, sont un lieu d'expression de la foi de Nicée qui a trouvé place dans la vie du croyant, et qui a été informée par Nicée. Ainsi de nombreuses hymnes se terminent par la doxologie trinitaire. D'ailleurs, la confrontation avec l'hérésie arienne a joué un rôle important dans le développement de la poésie chrétienne. C'est d'abord en Orient qu'ont été composés des hymnes et des chants¹⁰³, qui voulaient répondre aux poèmes de propagande des groupes hétérodoxes. Quant à l'Occident, on peut même dire que sa contribution théologique la plus importante au IV^e siècle a été la composition d'hymnes.

66. Outre Jean Chrysostome, c'est surtout Éphrem le Syrien (306-373) qui, dans sa poésie théologique (qui a marqué après toute la littérature syriaque classique) et notamment dans les hymnes *De fide* et *De nativitate*, a chanté le mystère du Christ : le Christ est Dieu, malgré la faiblesse de sa nature humaine ; la kénose du Christ n'est un si grand miracle que *pour le motif* qu'il est Dieu et qu'il reste Dieu dans ce dépouillement¹⁰⁴. C'est avec une profonde piété qu'Éphrem décrit les relations intra-trinitaires : le Fils est dans le Père « avant tous les temps », il est « égal au Père et pourtant distinct de lui.¹⁰⁵ » Il utilise volontiers l'image du soleil, de sa

¹⁰⁰ GREGOIRE DE NYSSE, *Lettres*, introduction, traduction et notes par P. Maraval, Paris, Cerf, SC 363, p. 283-285.

¹⁰¹ CASSIODORE, *Expositio psalmorum*, proem. n° 17, CCSL 97, p. 22-23.

¹⁰² II^e synode de Vaison (524 après J.-C.), canon 5, Mansi 8, col. 725 : « Quia non solum in sede apostolica, sed etiam per totum Orientem et totam Africam vel Italiam propter Haereticorum astutiam, qui Dei filium non semper cum Patre fuisse, sed a tempore coepisse blasphemant, in omnibus clausulis post *Gloriam patri* etc. *Sicut erat in principio* dicitur ; etiam et nos in universis ecclesiis nostris hoc ita dicendum esse decernimus. »

¹⁰³ SOZOMÈNE, *Hist. eccl.* 8, 8, 1-3, GCS NF 4, p. 360s. ; AMBROISE, *Contra Auxentium sermo de basilicis tradendis* n° 34, CSEL, 82/3, p. 105.

¹⁰⁴ Voir, par exemple, *De Nativitate* IV, 143-214 et XI. Le texte *De Nativ.* IV, 154-156 est très clair : « Alors qu'Il était couché sur le sein de Sa Mère / dans Son sein, toutes les créatures étaient couchées. / Il était silencieux comme un bébé / et pourtant Il faisait que Ses créatures exécutent / tous Ses ordres. / Car sans le Premier-né, / aucun homme ne peut / s'approcher de l'Essence. / Lui seul en est capable » (ed. Beck, Louvain 1959, CSCO 186, p. 39 ; 187, p. 34 ; trad. fr. F. Cassingena-Trévedy, o.s.b., Paris, Cerf, 2001, SC 459, p. 103).

¹⁰⁵ *De fide* LXXVI, 1-3. 7, (ed. Beck, Louvain, 1955, CSCO 154, p. 232-233 ; 155, p. 198-199 ; trad. anglaise, J. T. Wikes, *St. Ephrem the Syrian. The Hymns on Faith*, Washington D.C., CUA Press, 2015, p. 361-362) ; *ibid.*, VI, 1-8 (CSCO 154, p. 24-27 ; 155, p. 18-20 ; Wikes, p. 90-93).

lumière et de sa chaleur, qui sont liés dans l'unité¹⁰⁶. Il ne cesse de faire référence aux trois « noms » auxquels correspond la réalité divine et dans lesquels « consistent notre baptême et notre justification.¹⁰⁷ » Tout cela, il le fait en explicitant bien le contexte de la foi nicéenne puisqu'il cite « le glorieux synode », en faisant clairement référence à Nicée¹⁰⁸. D'autres théologiens-poètes syriaques du V^e siècle, comme Isaac d'Antioche et Mar Balaï, ont composé des sermons et des chants métriques s'adressant au Christ lui-même, le glorifiant explicitement avec des attributs divins : « Louange à Lui [*Jésus-Christ*] et à Son Père et gloire au Saint-Esprit » – « Louange à Lui, le Très-Haut, qui est venu nous racheter, louange à Lui, le Tout-Puissant, dont un mouvement de tête décide du monde.¹⁰⁹ »

67. Hilaire a appris le chant des hymnes pendant son exil et l'a introduit en Gaule ; Ambroise confesse également avoir adopté la « coutume de l'Orient », lors des conflits ardues avec les ariens à Milan en 386-87. Le Fils est « toujours Fils, comme le Père est toujours Père. Sinon, comment le Père pourrait-il porter ce nom s'il n'avait pas de *Fils* ? », souligne Hilaire dans l'hymne *Ante saecula qui manens* où il déploie la « double naissance du Fils, qui est né du Père, pour le Père qui ne connaît pas de naissance, et né de la Vierge Marie, pour le monde ».

68. Contrairement aux hymnes hautement théologiques d'Hilaire, qui n'ont guère trouvé leur place dans la liturgie, les hymnes d'Ambroise sont rapidement devenues célèbres partout et ont puissamment encouragé la foi, selon la visée qu'Ambroise lui-même leur donne. Son hymne du matin *Splendor paternae gloriae* pourrait être considérée comme un commentaire de la Confession de Nicée. Particulièrement percutantes sont les strophes finales de certaines hymnes, qui soulignent l'égalité du Fils avec le Père : « *Aequalis aeterno Patri...* », ou qui s'adressent directement au Fils : « *Iesu, tibi sit gloria ... cum Patre et almo Spiritu* ». Dans une hymne très courte, dont Ambroise est peut-être l'auteur, la confession du Dieu unique en trois personnes est presque mise en vers comme une phrase-clé pour les fidèles : « *O lux beata trinitas, et principalis unitas...* ».

69. Outre Ambroise, c'est surtout Prudence (Aurelius Prudentius Clemens, 348-415/25) dont les hymnes sont importantes pour la christologie. Le poète espagnol est particulièrement marqué par la vraie divinité et la vraie humanité du Rédempteur, dans lesquelles se fonde *notre nouvelle création* :

Le Christ est la figure du Père, et nous sommes la figure et l'image du Christ ;
Nous sommes créés à la ressemblance du Seigneur par la bonté du Père,
Le Christ devait venir à notre ressemblance après les siècles.

¹⁰⁶ Voir les hymnes *De fide*, XL et LXXIII.

¹⁰⁷ Hymnes *De fide*, LII, 1-3 (CSCO 154, p. 161-162 ; CSCO 155, p. 138 ; Wikes, p. 269).

¹⁰⁸ EPHREM DE NISIBE, *Hymnes contre les hérésies. Hymnes contre Julien*, tome I. *Hymnes contre les hérésies I-XXIX*, XXII, 20, Texte critique du CSCO de E. Beck, o.s.b. ; introduction, traduction, notes et index de D. Cerbelaud, o.p., Paris, Cerf, SC 587, 2017, p. 399. Il faut noter que, même si l'enseignement de saint Éphrem est parfaitement en accord avec l'orthodoxie nicéenne, le vocabulaire et l'expression ne sont pas celles de Nicée, ceci dû sûrement à la forme, consciemment choisie, poétique et non discursive, de cet enseignement. Cf. Wikes, p. 36-39.

¹⁰⁹ BALAI (BALAEUS), *Gebete*, BKV 26, p. 92s. ; ISAAC D'ANTIOCHE, 1^{er} poème sur l'Incarnation (*S. Isaaci Antiochi Opera omnia* I, ed. G. Bickell, 1873, p. 23).

*Christus forma Patris, nos Christi forma et imago ;
Condimur in faciem Domini bonitate paterna
Venturo in nostram faciem post saecula Christo*¹¹⁰.

¹¹⁰ PRUDENTIUS, *Apotheosis*, linea 309-311, CCSL 126, p. 87.

Chapitre 3

Nicée comme évènement théologique et comme évènement ecclésial

70. Célébrer Nicée, c'est saisir comment le Concile demeure nouveau, de cette nouveauté eschatologique inaugurée au matin de Pâques, qui continue de renouveler l'Église 1700 ans après l'évènement de la résurrection. En effet, il s'agit bien d'un *évènement* au sens fort, d'un tournant qui s'inscrit dans la trame de l'histoire avec ses concaténations mais en est également un point de concentration, qui introduit une réelle nouveauté et exerce une influence décisive sur la suite. Selon les langues, le terme « évènement » renvoie à ce qui advient, l'*ad-ventus* (avènement, Avent, *avvenimento*), ou ce qui provient de (évènement, *event*), à la production d'un fait (*acontecimiento*) ou à l'apparition du nouveau (*Ereignis*). Ainsi, Nicée est l'expression d'un tournant qui advient, provient, se produit, se montre dans la pensée humaine, induit par la Révélation de Dieu un et trine en Jésus, qui féconde l'esprit humain en lui donnant de nouveaux contenus et de nouvelles capacités. Il est un « Évènement de Sagesse ». De même, Nicée, qui sera qualifié après coup de premier *concile œcuménique*, est également l'expression d'un tournant dans la manière dont l'Église se structure et veille à son unité et à la vérité de sa doctrine par la même confession de foi : il est un « Évènement ecclésial ». Évidemment, dans les deux cas, la nouveauté s'appuie sur un processus préalable, sur une réalité donnée, celle-là même qu'elle transforme. L'Évènement de Sagesse présuppose la culture humaine, l'assume pour ainsi dire, pour la purifier et la transfigurer. L'Évènement ecclésial s'appuie sur l'évolution précédente des structures de l'Église des premiers siècles, elle-même adossée à l'héritage juif et gréco-romain.

71. Or la source de ces deux évènements en est un autre, d'initiative divine, l'évènement de la Révélation de Dieu, l'« évènement Jésus-Christ ». Celui-ci est la Nouveauté par excellence : le *Novus* est le *Novum*¹¹¹. Il s'agit de la Révélation *elle-même*, alors que l'Évènement de Sagesse et l'Évènement ecclésial font partie de la *transmission* de ce don primordial¹¹². En celui-ci, Dieu fait alliance avec un peuple pour faire alliance avec tous les peuples, il assume une humanité pour assumer toute l'humanité. Nicée est l'expression et le fruit de la Nouveauté de la Révélation, et c'est pour cela que le Concile de 325 offre un paradigme pour chaque étape de renouvellement de la pensée chrétienne, comme aussi des structures de l'Église. Bien plus, parce que Nicée naît du *Novum* qu'est le Christ, il pourra être compris de manière toujours renouvelée et féconder continuellement la vie de l'Église. Il s'agit donc d'explorer dans un premier temps l'évènement source, l'évènement Jésus-Christ, pour ensuite examiner ses conséquences sur la pensée humaine et sur les structures de l'Église.

¹¹¹ Voir Irénée, si souvent cité par Henri de Lubac : « Omnem novitatem attulit, semetipsum afferens », IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, IV,34,1, éd. A. Rousseau, tome II, SC 100, Paris, Cerf, 1965, p. 846-847 ; voir aussi FRANÇOIS, *Evangelii gaudium*, 2013, n° 11.

¹¹² Sur cette distinction, voir CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, I, n. 2-5 et II, n. 7-8.

1. L'évènement Christ : « Personne n'a vu Dieu. Le Fils monogène l'a révélé » (Jn 1,18)

1.1 Le Christ, Verbe Incarné, révèle le Père

72. Le symbole de Nicée est l'expression, la mise en mots, d'un accès inouï, assuré et pleinement salvifique de Dieu, offert par l'évènement Jésus-Christ. Dans l'incarnation, la vie, la Passion, la Résurrection et l'Ascension au Ciel du Verbe consubstantiel au Père, témoignée dans les Saintes Écritures et dans la foi de l'Église apostolique, Dieu *semper major* offre, de sa propre initiative, une connaissance et un accès à lui-même que lui seul peut donner, et qui sont eux-mêmes au-delà de ce que l'homme peut imaginer et même espérer¹¹³. En effet, le Nouveau Testament transmet à l'Église de tous les temps, au fil des siècles, le témoignage que Jésus a donné de lui-même et que le Père, dans la lumière et la puissance de l'Esprit Saint, a confirmé une fois pour toutes¹¹⁴ dans la Pâque de la mort, de la résurrection et de l'ascension au ciel du Fils fait chair, de l'effusion pentecostale de l'Esprit, à la plénitude des temps, « *propter nos et propter nostram salutem* ». Ainsi, s'il est vrai que « personne n'a jamais vu Dieu », la foi de l'Église atteste que Jésus, « Fils unique du Père, l'a révélé » (Jn 1,18 ; cf. Jn 3,16.18 et 1 Jn 4,9). Ce témoignage se résume dans la réponse que Jésus donna à l'apôtre Philippe, qui lui demandait : « Seigneur, montre-nous le Père et cela suffit ». Or Jésus lui répond :

Philippe, il y a si longtemps que je suis avec toi et tu ne me connais pas ? Celui qui m'a vu a vu le Père. Comment peux-tu dire : montre-nous le Père ? Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? Les paroles que je vous dis, je ne vous les dis pas de moi-même ! Au contraire, c'est le Père qui, demeurant en moi, accomplit ses propres œuvres (Jn 14,8-11).

73. Si Jésus fait voir le Père, tout en lui est accès au Père. Le Christ en son humanité fragile et vulnérable est l'expression véritable de Dieu le Père : « le voir, c'est voir le Père » (cf. Jn 14, 9)¹¹⁵. Il en résulte que Dieu ne s'est pas d'abord caché au Golgotha sous l'impuissance du Crucifié pour se manifester ensuite, au matin de Pâques, enfin lui-même, enfin tout-puissant. Au contraire, l'amour de Jésus-Christ qui se laisse crucifier et qui, en souffrant la mort physique, descend jusqu'au lieu où le pécheur est prisonnier du péché (le *šā'ôl* ou les enfers), est la révélation de l'Amour du Dieu trinitaire qui n'opère pas par la force, mais qui est justement plus fort que la mort et le péché. C'est justement devant la croix que Marc fait dire à un centurion païen : « En vérité, c'était le Fils de Dieu » (Mc 15,39). Comme le pape Benoît XVI le déclarait dans son livre sur Jésus :

La croix est le vrai « sommet ». C'est le sommet de l'amour « jusqu'au bout » (Jn 13,1). Sur la croix, Jésus est « au sommet », à la même hauteur que Dieu qui est amour. C'est là qu'on peut le « connaître », qu'on peut comprendre le « Je suis ».

¹¹³ « Nous ne pouvons sans l'aide de Dieu connaître Dieu », IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies*, IV,5,1, tome II, SC 100, p. 426-427.

¹¹⁴ « Si nous recevons le témoignage des hommes, le témoignage de Dieu est plus grand, parce que tel est le témoignage de Dieu : il a rendu témoignage à son Fils. Celui qui croit dans le Fils de Dieu a le témoignage en lui » (1 Jn 5,9).

¹¹⁵ CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, I, n° 2.

Le buisson ardent, c'est la croix. La plus haute prétention de révélation, le « Je suis » et la croix de Jésus sont indissociables¹¹⁶.

74. La connaissance de Dieu par le Christ n'offre pas un simple contenu doctrinal mais elle met en communion salvifique avec Dieu, car elle fait pour ainsi dire plonger dans le cœur même de la réalité, ou mieux, de la personne à connaître et aimer. Le prologue de l'évangile de Jean est une expression de la plus haute contemplation du mystère de Dieu qui nous a été manifesté en Jésus pour que nous entrons, dans la grâce de l'Esprit Saint répandu « sans mesure » (Jn 3,34), dans la vie même du Dieu trinitaire révélé par le Logos. La figure de ce Logos fait écho non seulement au Logos divin discerné par la pensée grecque, mais aussi, plus profondément encore, à l'héritage vétérotestamentaire de la Parole de Dieu, le *Dābār* témoigné par l'Ancien Testament. Car déjà la révélation faite à Israël et transmise dans l'Ancien Testament introduit à une connaissance de Dieu radicalement neuve qui inaugure cet événement de Révélation. Ce Logos, le Fils, « Dieu de Dieu », qui est depuis le commencement avec Dieu, comme sa Parole qui l'exprime en toute vérité, il est lui aussi Dieu comme le Père. Dans la plénitude des temps, le Logos « s'est fait chair et a dressé sa tente parmi nous » (Jn 1,14), de sorte que ceux qui l'accueillent reçoivent « le pouvoir (*exousia*) de devenir enfants de Dieu » (Jn 1,14). Admettant les êtres humains à la pleine communion avec lui, le Logos fait chair les a ainsi « rendus participants de la nature divine.¹¹⁷ »

75. Cette connaissance et cette communion inouïes et authentiques de Dieu opèrent également une communion salvifique avec les frères et sœurs en humanité aimés par Dieu, car l'évènement Jésus Christ est inséparablement communion avec Dieu et avec tout être humain. La foi de l'Église apostolique témoigne de cette communion en Christ et par le Christ, au sein de la communion trinitaire :

Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché, le Verbe de vie [...], nous vous l'annonçons à vous aussi, afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous. Notre communion est avec le Père et avec le Fils, Jésus-Christ. Nous vous écrivons ces choses pour que notre joie soit parfaite (1 Jn 1,1.3-4).

La tradition théologique souligne que la charité nous fait aimer Dieu et notre prochain, en tant qu'il est ami de Dieu¹¹⁸. Nous pouvons penser que les trois vertus théologiques nous introduisent dans une connaissance de Dieu et une communion avec lui plénières et radicalement nouvelles. Mais selon l'accès renouvelé à Dieu qu'elles offrent, se donnent par surcroît un chemin de foi vers la fraternité, une espérance inouïe dans le prochain et cette charité qui pardonne tout et pousse à se donner soi-même.

1.2 « Nous, nous avons la pensée (νοῦς) du Christ » (1 Co 2,16) : analogie de la création et analogie de la charité

¹¹⁶ J. RATZINGER, *Gesammelte Schriften*, Band VI/1, 408f, Herausgeber : Gerhard Ludwig Müller, Freiburg im Breisgau, Herder Verlag, 2014 ; J. RATZINGER/BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth, 1. Du Baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, Paris, Flammarion, 2007, p. 377-378.

¹¹⁷ Voir CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, I, n. 2 ; cf. 2 P 1,4.

¹¹⁸ Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, II-II, q.25, a.1, Resp.

76. L'évènement Jésus Christ, en nous donnant accès à Dieu de manière incomparable, suscite et implique à la fois une « voie » d'accès qui est elle aussi nouvelle et unique : accueillir dans la foi et avec son intelligence le Symbole, mieux encore, accueillir le Dieu qui s'y manifeste, fait entrer dans le regard du Christ consubstantiel au Père, dans la « pensée » ou la *mens* même du Christ et dans sa relation au Père et à autrui. « Nous, nous avons la pensée du Christ (*noun Christou*) », s'exclame saint Paul (1 Co 2,16)¹¹⁹. C'est un cri d'admiration. Ici encore Nicée montre l'immensité du don de Dieu. Mais Nicée indique également qu'il s'agit de la seule voie pour avoir accès à ce qu'exprime le Symbole, tant dans sa *res* que dans sa lettre. Nous ne pouvons contempler le Dieu de Jésus-Christ, la rédemption qui nous est offerte, la beauté de l'Église et de la vocation humaine, et y participer, sans « avoir la pensée du Christ ». Non pas simplement en connaissant le Christ, mais en entrant dans l'intelligence même du Christ, au sens d'un génitif subjectif. L'on ne peut adhérer pleinement au Symbole ni le confesser de tout son être sans « la sagesse qui n'est pas de ce monde », « révélé par l'Esprit Saint », lui qui seul « sonde les profondeurs de Dieu » (cf. 1 Co 2,6.10) :

Dans la foi, le Christ n'est pas seulement celui en qui nous croyons – la manifestation la plus grande de l'amour de Dieu –, mais aussi celui auquel nous nous unissons pour pouvoir croire. La foi non seulement regarde vers Jésus, mais regarde du point de vue de Jésus, avec ses yeux : elle est une participation à sa façon de voir. [...] La vie du Christ, sa façon de connaître le Père, de vivre totalement en relation avec lui, ouvre un nouvel espace à l'expérience humaine et nous pouvons y entrer¹²⁰.

77. Cela est possible parce que le Christ voit le Père à travers ses yeux humains et nous invite à entrer dans son regard. En revanche, ce chemin requiert une profonde transformation de notre pensée, de notre *mens*, qui doit passer par une conversion et une surélévation : « Ne vous conformez pas au monde présent, mais soyez transformés par le renouvellement de votre intelligence » (Rm 12,2). Or c'est cela précisément, qu'apporte l'évènement Jésus Christ : l'intelligence, la volonté, les capacités d'aimer sont littéralement sauvées par la Révélation professée à Nicée. Elles sont purifiées, orientées, transfigurées. Elles revêtent une force nouvelle, des formes et un contenu inouïs. Nos facultés ne peuvent entrer en communion avec le Christ qu'en étant conformées à lui, dans un processus qui rend les croyants « semblables (*symmorphizomenos*) » (Ph 3,10) au Crucifié Ressuscité jusque dans leur *mens*. Cette pensée nouvelle se caractérise par le fait d'être inséparablement connaissance et amour. Comme le souligne le Pape François : « Saint Grégoire le Grand a écrit qu'“*amor ipse notitia est*”, l'amour même est une connaissance, il porte en soi une logique nouvelle.¹²¹ » Elle est connaissance miséricordieuse et pleine de compassion, tant la miséricorde est la substance de l'Évangile¹²² et reflète le caractère même du Dieu de Jésus-Christ, professé dans le symbole de Nicée. La

¹¹⁹ Paul souligne que le Christ nous fait entrer dans la pensée même de Dieu, car il cite Isaïe 40,13 : « Qui a connu la pensée du Seigneur (LXX : *noun Kurion* ; Heb : *ruah Adonai*) pour l'instruire ? Or nous, nous avons la pensée du Christ » (cf. aussi Rm 11,34). Voir M. QUESNEL, *La première épître aux Corinthiens*, Commentaire Biblique : Nouveau Testament, Cerf, 2018, p. 88-92.

¹²⁰ FRANÇOIS, Lettre Encyclique *Lumen Fidei*, 2013, n° 18.

¹²¹ *Ibid.*, n° 27, qui cite GREGOIRE LE GRAND, *Homiliae in Evangelia*, II, 27, 4 : PL 76, 1207.

¹²² Voir FRANÇOIS, *Discours à Naples à l'occasion de la conférence « La théologie après Veritatis Gaudium dans le contexte méditerranéen »*, 21 juin 2019, p. 9.

mens renouvelée implique une compréhension de l'analogie revisitée à la lumière du mystère du Christ. Elle tient ensemble ce que nous pourrions nommer l'« analogie de la création », en vertu de laquelle on perçoit la présence divine dans la paix de l'ordre cosmique¹²³, et ce que nous pourrions nommer « l'analogie de la charité »¹²⁴. Cette analogie, pour ainsi dire inversée, face au mystère de l'iniquité et de la destruction mais éclairée par le mystère plus fort de la Passion et de la Résurrection du Christ, discerne la présence du Dieu d'amour au cœur de la vulnérabilité et la souffrance. Cette sagesse du Christ est décrite par la 1^{ère} Épître aux Corinthiens comme celle qui « a rendu folle la sagesse du monde » :

Le Christ, en effet, ne m'a pas envoyé pour baptiser, mais pour annoncer l'Évangile, et cela sans avoir recours au langage de la sagesse humaine, ce qui rendrait vaine la croix du Christ. Car le langage de la croix est folie pour ceux qui vont à leur perte, mais pour ceux qui vont vers leur salut, pour nous, il est puissance de Dieu. L'Écriture dit en effet : « Je mènerai à sa perte la sagesse des sages, et l'intelligence des intelligents, je la rejeterai. » Où est-il, le sage ? Où est-il, le scribe ? Où est-il, le raisonneur d'ici-bas ? La sagesse du monde, Dieu ne l'a-t-il pas rendue folle ? Puisque, en effet, par une disposition de la sagesse de Dieu, le monde, avec toute sa sagesse, n'a pas su reconnaître Dieu, il a plu à Dieu de sauver les croyants par cette folie qu'est la proclamation de l'Évangile (1 Co 1,17-25).

Cette conversion et cette transfiguration ne peuvent se faire sans la grâce. L'intelligence humaine se révèle constitutivement ordonnée à la grâce et s'appuie sur la grâce pour être pleinement elle-même, tout comme l'homme lui-même¹²⁵. C'est cela qui permet de comprendre comment les facultés humaines rendues à elles-mêmes et transfigurées par l'évènement Jésus-Christ sont portées à leur accomplissement en se déployant sous les modes de la foi, de l'espérance et de la charité, prémices dans ce monde de la vie de gloire : « Ayez en vous les dispositions qui étaient en Jésus-Christ » (Ph 2,5).

1.3 L'entrée théologique dans la connaissance du Père par la prière du Christ

78. Comment entrer dans la « pensée du Christ » qu'offre l'évènement Jésus Christ ? Parce que Jésus Christ n'est pas un simple enseignant ou un guide, mais qu'il est la révélation et la vérité mêmes de Dieu, ses destinataires sont plus que les simples destinataires d'une instruction. Parce que la personne du Ressuscité n'est pas un objet du passé, celui qui veut comprendre le mystère

¹²³ « À travers la grandeur et la beauté des créatures, on peut contempler, *par analogie*, leur Auteur » (Sg 13,5). Voir *Sancti Thomae de Aquino Scriptum super Sententiis liber I*, q. 1, a. 2, ad 2, qui évoque l'« *analogia creaturae ad creatorem* ».

¹²⁴ Voir M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Freiburg im Brisgau – Basel – Wien, Herder, coll. « Freiburger Theologische Studien », n° 120, 1981, p. 62 et p. 292-293. Voir aussi COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE (CTI), *Théologie, christologie et anthropologie*, 1981, D, n° 1 : « L'annonce qui a pour objet Jésus-Christ, Fils de Dieu, se présente sous le signe biblique du *pour vous*. C'est pourquoi la christologie entière doit être traitée du point de vue sotériologique. Aussi est-ce à bon droit, en un certain sens, que des auteurs modernes ont tenté d'élaborer une christologie « fonctionnelle ». Mais, en retour, il faut tenir également que l'« existence pour les autres » de Jésus-Christ ne peut se séparer ni de sa relation au Père ni de sa communion intime avec lui et que, par conséquent, elle doit se fonder obligatoirement sur sa filiation éternelle. La *pro-existence* de Jésus-Christ, par laquelle Dieu se communique lui-même aux hommes, présuppose sa *préexistence*. »

¹²⁵ C'est pourquoi saint Thomas d'Aquin insiste sur le fait qu'Adam a été doté de la grâce lors de sa création, sans quoi il n'aurait pas pu mettre en œuvre sa vocation humaine. Voir *Sancti Thomae de Aquino Scriptum super Sententiis liber II*, d.29, q.1, a.2 ; d.30, q.1, a.1 ; *Somme théologique*, I, q.95, a.1 ; I-II, q.109, a.5.

intime de Jésus, la révélation de Dieu dans son humanité, doit se laisser inclure dans sa relation de communion avec le Père divin. Cela se fait par la vie théologale, la lecture des Écritures en Église, la prière personnelle et liturgique, notamment l'Eucharistie.

79. La participation par la grâce à la prière du Christ constitue la voie royale de la reconnaissance du Christ qui décèle la connaissance du Père (« Mon Père et votre Père », en Jn 20,17). Joseph Ratzinger / le pape Benoît XVI déclare : « Parce que la prière constitue le centre même de la personne de Jésus, la participation à sa prière devient la condition pour le connaître et le reconnaître.¹²⁶ » En d'autres termes, la connaissance du Christ commence par l'entrée dans l'acte de prière de Jésus de celui qui le reconnaît : « Là où il n'y a pas de relation avec Dieu, celui qui n'est profondément rien d'autre que relation à Dieu, au Père, ne peut pas non plus être véritablement connu ni compris.¹²⁷ » Et ce qui vaut pour chaque croyant vaut aussi pour l'Église dans son ensemble. Ce n'est qu'en tant que communauté de prière inscrite dans la relation de Jésus au Père que l'Église est le « nous » qui reconnaît le Christ tel qu'il est évoqué en Jn 5,18-20¹²⁸ et en 1 Jn 3,11. Il s'agit là, de nouveau, de l'enjeu des affirmations christologiques du Symbole : « L'affirmation centrale du dogme, “le Fils est consubstantiel au Père, de même nature que le Père”, qui résume tout le témoignage des anciens conciles, transpose simplement le fait de la prière de Jésus en un langage philosophique et théologique spécialisé, rien de plus.¹²⁹ » La foi exprimée par Nicée naît de la relation de Jésus au Père et y fait entrer, afin d'offrir aux êtres humains et à l'Église la participation à la connaissance et à la communion de Jésus avec le Père et le Saint Esprit.

2. L'évènement de Sagesse : la nouveauté pour la pensée humaine

2.1 La Révélation féconde et élargit la pensée humaine

80. En posant la foi christologique et trinitaire, le symbole de Nicée s'inscrit dans un mouvement de fécondation de la pensée humaine, d'« élargissement de la raison¹³⁰ », par la Révélation dans son processus de transmission. En effet, l'accès incomparable à Dieu qu'est l'évènement Jésus Christ, comme aussi la participation à la pensée (*phronēsis*) et à la prière du Christ, ne peuvent pas ne pas avoir un impact déterminant sur la pensée et le langage humains. L'on assiste à un « Évènement de Sagesse », par lequel ceux-ci doivent être élargis et le sont par la Révélation pour qu'elle puisse s'y exprimer. Et dans ce mouvement même, ils témoignent justement qu'ils sont capables d'être conduits au-delà d'eux-mêmes. Dans l'histoire de cet

¹²⁶ J. RATZINGER/BENOÎT XVI, *Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé*, Contributions à une christologie spirituelle, traduit de l'allemand par R. Kremer et M.L. Wilverth-Guitard, Paris, Éd. Salvator, 2006, p. 29 (JRGS VI/2, p. 701).

¹²⁷ *Ibid.*, p. 30-31 (JRGS VI/2, p. 702).

¹²⁸ « “Amen, amen, je vous le dis : le Fils ne peut rien faire de lui-même, il fait seulement ce qu'il voit faire par le Père ; ce que fait celui-ci, le Fils le fait pareillement. Car le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait. Il lui montrera des œuvres plus grandes encore, si bien que vous serez dans l'étonnement » (Jn 5,18-20) ; « Tel est le message que vous avez entendu depuis le commencement : aimons-nous les uns les autres » (1 Jn 3,11).

¹²⁹ J. RATZINGER/BENOÎT XVI, *Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé*, p. 38 (JRGS VI/2, p. 707).

¹³⁰ Voir BENOÎT XVI, Lettre Encyclique *Caritas in veritate*, 2009, n° 33.

événement de Sagesse, Nicée constitue un tournant majeur, « une voie nouvelle et vivante » (He 10,20), dont Pavel Florensky avait recueilli l'importance décisive, qu'il avait exprimée en paroles vigoureuses :

L'on ne peut se rappeler sans un tremblement sacré l'instant unique et à jamais significatif par son importance philosophique et dogmatique, l'instant où le tonnerre de l'« *Homoousios* » a pour la première fois retenti au-dessus de la Ville de la Victoire [Nicée]. Il s'agissait non pas d'une question particulière de théologie, mais d'une définition radicale que l'Église du Christ se donnait d'elle-même. Ce seul terme exprimait non seulement le dogme christologique, mais encore procurait une évaluation spirituelle des règles de la raison. Le rationalisme y était mis à mort. Pour la première fois, le principe nouveau de l'activité rationnelle y était proclamé *urbi et orbi*¹³¹.

Le Logos qu'est le Christ incarné, Fils du Père dans la communion du Saint-Esprit, manifeste qu'il est lui-même la mesure de tout logos humain, qu'il peut vivifier et élargir, mais dont il peut aussi être le juge, le mettant en crise (*krisis*) au sens strict du terme. En effet, il est frappant d'observer comment Athanase, en un jugement lapidaire, considère que le refus par Arius de la plénitude de la figure du Christ constitue une négation de la raison, du logos tout court : « Niant le Logos de Dieu, ils se trouvent justement privés de tout logos.¹³² » Au fond, l'évènement de Sagesse produit par l'évènement Jésus Christ introduit la raison et la pensée humaines à sa vocation la plus haute et la plus véritable. Elle la rend pour ainsi dire à elle-même. De sorte que, nous le verrons, l'*homoousios* n'est pas simplement un spécimen d'interculturalité, mais il appartient à un événement de sagesse prototypique, inaugural et fondateur de l'Église dans son apostolicité.

81. L'évènement Jésus Christ rend possible une nouvelle ontologie, aux dimensions du Dieu un et trine et du Logos incarné. La raison humaine s'était déjà laissé ouvrir et pénétrer par le mystère, rendu accessible par la révélation de la création *ex nihilo* (2 Ma 7,28 ; Rm 4,17), de la transcendance ontologique d'un Dieu pourtant plus intime à chaque créature qu'elle ne l'est à elle-même¹³³. Elle se laisse de nouveau renouveler de fond en comble lorsque vient l'informer le sens profond donné à toute chose par le mystère du Dieu trinitaire qui est amour (1 Jn 4,8.16) – altérité, relation, réciprocité, intériorité mutuelle se manifestent désormais comme la vérité ultime et les catégories structurantes de l'ontologie. L'être s'en trouve illuminé et se montre encore plus riche qu'il ne le semblait dans ses itérations philosophiques antérieures, aussi profondes et complexes qu'elles aient été. En outre, Nicée, qui part de la question christologique et sotériologique pour exposer le Dieu Père, Fils et Esprit Saint, reflète bien la manière dont la phénoménalité christologique motive l'*inventio* de la doctrine trinitaire, par la dynamique entre l'ordre de la découverte, christologique et pneumatologique, placée en son cœur, et l'ordre de la réalité trinitaire, qui le structure. Nicée accélère la prise en compte par la réflexion chrétienne

¹³¹ P. FLORENSKY, *La colonne et le fondement de la vérité*, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1975, p. 42 (trad. modifiée). Lorsque Florensky évoque la « définition de l'Église », plutôt que l'institution ecclésiale, il entend le mystère de l'Église dans toute sa profondeur mystique et théologique.

¹³² « Τοῦ Θεοῦ Λόγον ἀρνούμενοι, εἰκότως καὶ λόγον παντός εἶσιν ἔρημοι », ATHANASE, *Il credo di Nicea*, I, 2,1, trad. E. Cattaneo, Roma, Città Nuova, 2001 (cf. PG 25, 425 D-428 A) ; tr. cit. p. 57. Voir aussi ATHANASE, *De decretis Nicaenae synodi*, dans L. DINCA, *Le Christ et la Trinité chez Athanase d'Alexandrie*, p. 334-380.

¹³³ Voir AUGUSTIN, *Confessions*, III, vi, 11, CCL 27, p. 33 ; THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, q.104, a.1, Resp.

de la *théo-logie* ou exploration de la « Trinité immanente ». Puisque le mystère du Christ, réalisé dans l'histoire et dans une humanité singulière, donne accès à Dieu, la matière et la chair, le temps et l'histoire, la nouveauté, la finitude et la fragilité mêmes, gagnent leurs lettres de noblesse et leur consistance pour dire l'être. Au fond, l'être aussi, par la Révélation, se dévoile *semper major*.

82. L'évènement de Sagesse implique, évidemment, un renouvellement de l'anthropologie, tant l'évènement Jésus Christ jette une lumière nouvelle sur l'être humain. Évoquons succinctement ces aspects développés dans le premier chapitre du présent document¹³⁴. L'anthropologie de la Bible oblige à revisiter la conception de l'être humain à partir de la noblesse de la matière et de la singularité. Le Créateur de la Genèse a voulu chaque individu et l'a « gravé sur ses paumes » (Is 49,16). En outre, Jésus appelle chaque être humain son frère et sa sœur, parce que l'évènement de l'incarnation a ennobli chaque être humain, individuellement, de manière insurpassable et imprescriptible. Lorsque le symbole de Nicée-Constantinople déclare que Jésus-Christ, en tant que véritable homme, est le Fils de Dieu et, en tant que tel, « égal » à Dieu le Père, chaque être humain – quels que soient ses origines, sa nation, ses talents ou sa formation – se voit attribuer une dignité qui oblige l'intelligence humaine à penser de manière nouvelle, à dépasser les limites d'une vision simplement naturelle de l'humain. Il existe une dignité proprement christologique des êtres singuliers.

83. De manière analogue à ce qui advient lorsqu'il s'agit d'entrer dans la « pensée du Christ », l'élargissement de l'ontologie et de l'anthropologie implique une conversion et peut buter sur la résistance de la pensée, habituée à ses limites. L'évènement de Sagesse oblige à prendre en compte non seulement « l'analogie de la création » mais aussi « l'analogie de la charité ». Devant la kénose de l'Incarnation et de la Passion du Christ, devant la souffrance et le mal qui touchent l'humanité, l'esprit humain bute sur ses limites. La question s'impose : pourquoi le Père tout-puissant semble-t-il avoir d'abord observé d'en-haut le chemin de croix du Fils souffrant et n'a-t-il agi qu'après sa mort ? Pourquoi n'a-t-il pas exaucé immédiatement la prière du Jardin des Oliviers, présentée avec la sueur du sang de la peur : « Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi... » (Mt 26,39b) ? En fait, l'égalité d'essence avec le Père du Fils incarné et crucifié, professée dans le symbole de Nicée, invite la pensée humaine à se convertir et à convertir le sens du terme « toute-puissance ». Le Dieu trinitaire n'est pas d'abord toute-puissance et ensuite seulement amour ; sa toute-puissance est plutôt identique à l'amour qui s'est manifesté en Jésus-Christ. En effet, ce que vit Jésus, tel que cela est attesté dans le NT est – par l'action de l'Esprit – la révélation dans l'histoire, sur le plan de l'économie trinitaire, de la relation et de la réalité intra-trinitaires immanentes à Dieu¹³⁵. Dieu est vraiment Dieu lorsque sa toute-puissance d'amour n'impose rien mais, plutôt, donne à son partenaire d'alliance, l'homme, la capacité de se lier à lui de manière libre et gratuite. Dieu est en correspondance avec son propre être lorsqu'il ne convertit pas par la force l'humanité pervertie par le péché, mais qu'il la réconcilie avec lui à travers les évènements de Bethléem et du Golgotha. En tout

¹³⁴ Cf. supra, § 32 à 37.

¹³⁵ Voir CTI, *Théologie, Christologie et anthropologie*, 1982, C.

cela, nos manières de voir humaines sont appelées à se laisser profondément transfigurer par le Christ : « Vos pensées ne sont pas mes pensées » (Is 55,8 ; voir aussi Mt 16,23).

2.2 Un évènement culturel et interculturel

84. Si l'évènement Jésus Christ renouvelle la pensée comme recrée selon un évènement de Sagesse, elle renouvelle et purifie, féconde et élargit également la culture humaine. De fait, le Concile de Nicée, qui met en mots la foi chrétienne pour l'Église répandue parmi toutes les nations, dans la langue grecque et en adoptant un terme issu de la philosophie grecque, constitue indubitablement un évènement culturel. Il est nécessaire que la foi assume la culture humaine, comme elle assume la nature humaine, tant nature et culture sont constitutives de l'être humain et, par-là, sont inséparables. « L'être humain est toujours culturellement situé¹³⁶ », rappelle le Pape François. Parce que l'homme est un être relationnel et social qui s'inscrit dans l'histoire, c'est à travers la culture qu'il arrive à la plénitude de son humanité¹³⁷. De plus, la Révélation, qui établit la communion entre Dieu et l'être humain, a besoin de destinataires qui aient leur consistance propre afin de l'accueillir en pleine liberté et responsabilité. D'où l'élection du peuple des douze tribus d'Israël, qui a dû se distinguer de tous les autres peuples et apprendre laborieusement à séparer, pour son propre compte d'abord, la vérité de l'erreur. D'où Jésus-Christ, en qui le Fils de Dieu se fait vraiment homme, un Hébreu, un Galiléen, dont l'humanité porte les marques culturelles du parcours historique de son peuple. D'où l'Église, constituée de toutes les nations. Ainsi, s'appuyant sur le principe thomasiens, « la grâce présuppose la nature », et en le prolongeant, le Pape François ajoute : « la grâce présuppose la culture, et le don de Dieu s'incarne dans la culture de ceux qui le reçoivent.¹³⁸ »

85. Cette assomption de la culture par la Révélation implique une certaine réciprocité d'influence entre les deux, malgré leur asymétrie. De même que l'esprit humain est capable d'être transfiguré, la culture a pour vocation de se laisser illuminer par la Révélation, jusqu'à pouvoir accueillir, au prix d'une conversion, la sagesse du Crucifié : « La force de l'Évangile [doit imprégner] les modes de pensée, les critères de jugement, les normes d'action ; en un mot, il est nécessaire que toute la culture de l'homme soit pénétrée de l'Évangile.¹³⁹ » Cependant, la foi n'est pas un élément étranger aux cultures dans lesquelles elle est vécue, car depuis la Pentecôte, la foi chrétienne comporte la certitude qu'il n'est pas une seule culture humaine qui n'attende et qui n'espère son accomplissement de la visite du Verbe de Dieu, lequel a répandu lui-même les *semina Verbi*¹⁴⁰ dans toutes les cultures en attente de sa visitation. C'est par là qu'elles deviennent pleinement elles-mêmes. C'est donc de l'intérieur, à partir de leur ouverture vers ce qui est vrai, bon et beau, que la Révélation les purifie et les élève. Mais alors, les cultures

¹³⁶ FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, 2013, III, n° 115.

¹³⁷ « C'est le propre de la personne humaine de n'accéder vraiment et pleinement à l'humanité que par la culture, c'est-à-dire en cultivant les biens et les valeurs de la nature », *Gaudium et spes*, II, ch. II, n° 53, § 1.

¹³⁸ FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, 2013, III, n° 115. Voir aussi, comme exemples, idem, *Lettre sur le rôle de la littérature dans la formation*, 17 juillet 2024 ; *Lettre sur le renouvellement de l'étude de l'histoire de l'Église*, 21 novembre 2024.

¹³⁹ FRANÇOIS, Constitution apostolique *Veritatis Gaudium*, 2017, n° 2, qui s'inspire de l'Exhortation apostolique du Pape PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, 1975, 19.

¹⁴⁰ CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, Décret *Ad gentes*, II, n° 11.

et les langues assumées et transfigurées par la nouveauté de la révélation permettent d'enrichir et de préciser l'expression de la foi. Cette réciprocité a pu être constatée à travers les siècles dans la fécondation de la langue, de la poésie, de l'art par la Bible, dont la compréhension s'en trouve elle-même illuminée comme « en retour » par sa diffraction en d'autres mots et visions du monde. C'est également ce qui se passe à Nicée dans l'emploi de l'*homoousios*, qui précise la compréhension par l'Église de la filiation de Jésus-Christ tout en transfigurant le terme qu'elle assume.

86. Dans cette assomption de la culture, une place unique et providentielle doit être réservée au rapport entre la culture hébraïque et la culture grecque. L'*homoousios* paraîtra ici comme le fruit de la synthèse particulièrement forte qui se produit entre la culture sémitique, déjà touchée et transfigurée par la Révélation, mais aussi modelée par les rencontres et les désaccords avec des peuples d'autres cultures – Égyptiens, Cananéens, Mésopotamiens, Romains –, et le monde grec. Pendant plus de trois siècles avant la naissance de Jésus et jusqu'au troisième siècle de notre ère, l'enseignement et la vie intellectuelle du judaïsme hellénistique avaient été exprimés non seulement en araméen, mais aussi en grec, avec la Septante comme centre de gravité. L'enseignement de Jésus a été consigné et transmis en grec, afin de pouvoir communiquer l'Évangile à tous dans la langue universelle du bassin méditerranéen, mais aussi parce que le Nouveau Testament s'inscrit dans l'histoire du rapport du peuple juif avec la culture et la langue grecques. Comme dans la Septante, les influences se font dans les deux sens. Par exemple, le *panta ta ethnē* de Mt 28,19 traduit l'antique idée juive de toutes les nations qui affluent vers Jérusalem, et *māthētēs* (disciples-élèves) traduit l'araméen *talmudim*. Réciproquement, les évangélistes ont recours au grec des tribunaux pour interpréter le procès et la passion de Jésus, l'auteur des Actes s'inspire de la poésie épique de l'Odyssée pour narrer les voyages de Paul et ce dernier fait souvent écho à des éléments de philosophie stoïcienne, de même que certains passages du NT portent les traces d'un vocabulaire ontologique grec¹⁴¹. C'est tout naturellement que le christianisme naissant continue cette synthèse des pensées sémitique et grecque, en dialogue avec des auteurs judéo-hellénistiques et greco-romains, pour interpréter les Écritures et développer sa propre pensée. La richesse de l'expression grecque du Judaïsme et du Christianisme peut donc faire penser qu'il y a une dimension fondatrice dans cette greffe de la culture grecque sur la culture hébraïque, qui permettra d'expliciter en grec l'unicité et l'universalité du salut en Jésus-Christ face à la raison philosophique¹⁴². Évidemment, toute une portion de chrétiens, notamment hors des frontières de l'Empire Romain, n'appartenait pas à cette aire culturelle, et a déployé son génie propre au service de l'expression de la foi dans le monde de langue syriaque, de l'Arménie et de l'Égypte, mais elle aussi se situa vis-à-vis de la pensée grecque, en se laissant tout à la fois inspirer par elle et en prenant ses distances vis-à-vis d'elle.

¹⁴¹ Par exemple, l'*Egō eimi* du IV^e évangile, ou la terminologie de He 1,3 ou de 2 P 1,4.

¹⁴² « Quand l'Église entre en contact avec les grandes cultures qu'elle n'a pas rencontrées auparavant, elle ne peut pas laisser derrière elle ce qu'elle a acquis par son inculturation dans la pensée gréco-latine. Refuser un tel héritage serait aller contre le dessein providentiel de Dieu, qui conduit son Église au long des routes du temps et de l'histoire », JEAN-PAUL II, Encyclique *Foi et raison*, 1998, VI, n° 72.

87. Le Concile de Nicée n'est pas simplement un évènement d'assomption et de fécondation de la culture par la Révélation, mais il est aussi l'occasion de rencontres interculturelles. Or cette rencontre des cultures est un aspect majeur de l'évènement de Sagesse que suscite l'évènement Jésus Christ, tant la Révélation relie et met en communion les cultures entre elles, en rendant possible le plus haut degré d'interculturalité possible. L'échange et la fécondation mutuelle fait déjà constitutivement partie de toutes les cultures, qui n'existent que dans le processus par lequel elles sont en contact les unes avec les autres, et ainsi évoluent, s'enrichissent, et parfois s'opposent et se mettent en danger réciproquement. Cependant, la puissance de renouvellement de la Révélation apporte à ces relations un saut qualitatif en intensité. D'une part, en donnant accès à la source transcendante du vrai et du bien, à la racine de l'universalité de l'esprit humain qui rend possible leur communication¹⁴³, elle ouvre pleinement l'espace commun de leurs rencontres et de leurs échanges. D'autre part, l'évènement Jésus-Christ est puissance de conversion et de libération vis-à-vis des forces d'enfermement et d'opposition à l'autre contenues dans la vie des peuples et les cultures. Ce n'est qu'une culture pour ainsi dire « sauvée » qui peut se dépasser sans se perdre, et s'ouvrir aux autres pour en être enrichie comme pour les enrichir. L'écoute de la Parole de Dieu et de la Tradition, donc de la parole de l'Autre, accoutume pour ainsi dire l'esprit et les cultures à l'écoute des autres¹⁴⁴. Cela aboutit non pas à une juxtaposition extérieure et pauvre des cultures, ni à une fusion dans un tout indistinct, mais à une interculturalité sauvée et surélevée où chaque culture se dépasse tout en étant fortifiée dans sa propre consistance, en vertu d'une forme de périchorèse des cultures¹⁴⁵. C'est pourquoi il s'agit de tenir à la fois la réelle nouveauté et la « surélévation » des cultures, comme le fait que ceux qui acceptent l'Évangile du Christ préservent leur identité culturelle et s'y trouvent fortifiés¹⁴⁶ : « Les chrétiens ne se différencient des autres hommes ni par un pays, ni par une langue ni par des vêtements [...]. Tout en se conformant aux coutumes locales pour le vêtement, la nourriture et le reste de la vie, ils manifestent la constitution admirable et, de l'avis de tous, paradoxale de leur république »¹⁴⁷.

88. L'interculturalité est en fait la manifestation d'une problématique plus profonde, qui en constitue le soubassement : le dessein divin de l'unité des peuples et du chemin ardu de cette unité dans la diversité. Il s'agit d'un des fils conducteurs majeurs de l'histoire du salut biblique. Le récit typique de la tour de Babel en Gn 11,1-9 souligne la tension entre la richesse de la multiplicité des langues et des cultures, d'une part, et la capacité de l'être humain de faire éclater l'unité de la maison commune, de brouiller le *logos* de l'*oikos*. L'appel d'Abraham, la promesse qui lui est faite qu'en lui seront « bénies toutes les familles de la terre » (Gn 12,3), est la première réponse salvifique de Dieu. Les prophètes prolongent cette promesse pour les peuples

¹⁴³ *Ibid.*, VI, n° 71.

¹⁴⁴ Voir la thématique de la « théologie de l'écoute » comme antidote au « syndrome de Babel », FRANÇOIS, *Discours à Naples à l'occasion de la conférence « La théologie après Veritatis Gaudium dans le contexte méditerranéen »*, 21 juin 2019, p. 4-5.

¹⁴⁵ Cette purification et transfiguration des cultures est ce qui permet d'éviter le risque du relativisme, souligné par la CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Dominus Iesus*, 2000, n° 4.

¹⁴⁶ « La rencontre de la foi avec les différentes cultures a donné naissance de fait à une nouvelle réalité », JEAN-PAUL II, Encyclique *Foi et raison*, 1998, VI, n° 70. Sur le maintien de l'identité culturelle, voir *ibid.*, n° 71.

¹⁴⁷ À Diognète, V,1-4, dans B. Pouderon, J.-M. Salamito, V. Zarini, *Premiers écrits chrétiens*, p. 813.

de la terre en annonçant l'unité de toutes les nations autour du peuple élu et de la Loi¹⁴⁸. Le Nouveau Testament présente cette unité comme réalisée dans le Messie, lui qui, par son sang et dans sa chair « détruit le mur de séparation, la haine » entre Israël et les nations, pour, « à partir des deux, créer en lui un homme nouveau » (Ep 2,14.15b). Ainsi, les nations sont associées au peuple de l'Alliance, en étant « admis au même héritage, membres du même corps, associés à la même promesse » (Ep 3,6). Cela est possible en Christ, l'universel singulier, qui tient ensemble altérité et identité, et qui assume toute l'humanité en assumant une humanité généalogiquement et culturellement située. L'antitype de Babel, la Pentecôte des langues de feu en Ac 2,1-18, est la manifestation et la réalisation de cette puissance de communion du logos humain qui procède ultimement du Logos de Dieu¹⁴⁹. Ce n'est pas dans l'unité fusionnelle d'une seule langue que l'Esprit Saint opère la communion de ces juifs de langues et de cultures différentes, mais en inspirant la compréhension de l'autre, image de ce que sera l'Église qui rassemble toutes les nations, toute tendue vers son accomplissement, lorsque les « 144000 marqués du sceau » des douze tribus d'Israël et « la foule immense que nul ne pouvait dénombrer, de toutes nations, tribus, peuples et langues » réaliseront la pleine communion eschatologique de l'humanité dans la Jérusalem nouvelle (Ap 7,4.9).

89. La dimension interculturelle dont Nicée est l'expression fondatrice peut aussi être considérée comme un modèle pour la période contemporaine où l'Église est présente dans une variété d'aires culturelles : cultures asiatiques, africaines, latino-américaines, océaniques, nouvelles cultures populaires européennes, sans compter la nouvelle forme culturelle portée par la révolution digitale et la technoscience. Tous ces univers culturels contemporains paraissent éloignés de la culture grecque ancienne qui a accueilli de manière inaugurale la forme d'inculturation dogmatique réalisée dans l'évènement de Nicée. D'une part, il s'agit en effet de souligner que c'est en ces catégories grecques que s'est exprimée de manière normative l'Église et que celles-ci sont donc solidaires pour toujours du dépôt de la foi¹⁵⁰. D'autre part, cependant, dans la fidélité aux termes issus de cette époque et en y trouvant sa racine vive, l'Église peut s'inspirer des Pères de Nicée pour chercher aujourd'hui des expressions significatives de la foi dans les différentes langues et contextes. Avec la grâce de l'Esprit Saint, les communautés chrétiennes, leurs théologiens et leurs pasteurs, en communion effective avec le magistère, ont à faire eux-mêmes, dans les situations culturelles et les idiomes qui sont les leurs, un travail analogue à celui de jadis pour affirmer l'unité radicale du Fils et du Père. Nicée demeure un paradigme de toute rencontre interculturelle et de la possibilité de recevoir ou de forger des manières nouvelles authentiques d'exprimer la foi apostolique.

2.3 La fidélité créative de l'Église et le problème de l'hérésie

¹⁴⁸ « Il arrivera dans l'avenir que la montagne de la Maison du Seigneur sera établie au sommet des montagnes et dominera sur les collines. Tous les peuples y afflueront. Des peuples nombreux se mettront en marche et diront : "Venez, montons à la montagne du Seigneur, à la Maison du Dieu de Jacob. [...] C'est de Sion que vient la Loi, et de Jérusalem la parole du Seigneur. [...] On ne brandira plus l'épée nation contre nation, on n'apprendra plus à se battre". » (Is 2,2-4 ; cf. Mi 4,1-4) ; « Ma Maison sera appelée : "Maison de prière pour tous les peuples" » (Is 56,7 ; cf. Za 14,16).

¹⁴⁹ Il est frappant de constater comment Paul, proclamant l'Évangile dans le sillage de la Pentecôte, célèbre à l'Aréopage l'unité de la famille humaine : « À partir d'un seul homme, il a fait tous les peuples pour qu'ils habitent sur toute la surface de la terre, fixant les moments de leur histoire et les limites de leur habitat » (Ac 17,26).

¹⁵⁰ Voir JEAN-PAUL II, Encyclique *Foi et raison* (1998), VII, n° 95-96.

90. La perception de Nicée comme moment de l'évènement de Sagesse suscité par l'évènement Jésus-Christ permet de relire avec plus de finesse l'histoire des hérésies auxquelles répond le Concile. L'hérésie, qui s'écarte intentionnellement du témoignage apostolique et en mutile l'intégrité, est perçu par les Pères comme la nouveauté qui quitte le chemin de la *regula fidei* et de la *traditio* et, par cela même, s'éloigne de la réalité historique du Christ. Le reproche fait à Arius est précisément d'introduire du nouveau¹⁵¹. Pourtant, au regard du *novum* inauguré par l'évènement Jésus Christ, il peut être éclairant de comprendre l'hérésie aussi comme une résistance fondamentale, passive et active, à la nouveauté surnaturelle qui ouvre la pensée et les cultures humaines au-delà d'elles-mêmes – nouveauté de grâce dont témoigne le nouveau langage de la foi exprimé par l'*homoousios*. Il est presque inévitable que l'être humain, de toutes ses facultés, en tout son être, résiste à cette nouveauté inouïe qui le convertit et le transfigure. Il s'agit d'une résistance et donc d'un péché du « vieil homme » (Rm 6,6 ; voir aussi Ep 2,15), de la difficulté à entièrement concevoir et accepter l'immensité de Dieu et de son amour, ainsi que l'immense dignité de l'être humain. Le chemin lent et tâtonnant mais prudent que prennent les premières tentatives de comprendre le sens du mystère du Crucifié et de sa glorieuse résurrection, le passage du kérygme apostolique aux premiers pas de ce que nous nommons aujourd'hui théologie, s'accompagne donc de tensions constantes et d'une pluralité d'opinions qui s'écartent de la plénitude du témoignage apostolique et qui sont désignées par le terme d'*hétérodoxie*, comme aussi celui d'*hérésie*.

91. Plutôt que de parcourir de manière exhaustive les hérésies des premiers siècles, mettons en lumière cette résistance au *novum* de la Révélation à travers quelques exemples. Souvent considérée comme la première hérésie, la doctrine rationaliste des gnostiques affadit le réalisme du mystère de l'incarnation par le docétisme et, en réduisant l'histoire sainte à des récits mythologiques, elle nie l'intégralité du salut humain, relégué sur le plan d'une spiritualité éthérée. Irénée, dans son combat contre la gnose, souligne qu'il s'agit d'une résistance à concevoir Dieu capable et désireux d'entrer lui-même dans l'histoire, de s'unir lui-même jusqu'au bout à l'humanité, jusqu'à se faire réellement homme et connaître la mort. Il s'agit d'une résistance à croire en la beauté du singulier, de la matière et de l'histoire, elle aussi révélée dans l'évènement Jésus Christ et à laquelle rendent témoignage l'Ancien et le Nouveau Testament. Les Pères n'hésitent pas par la suite à recourir à des concepts et à des cadres de pensées issues de la philosophie grecque pour affiner la pensée chrétienne. Ce faisant, ils sont obligés de faire éclater des cadres de pensée incapables par eux-mêmes de permettre de concevoir que le Logos puisse se faire chair, que le *Logos* ou le *Nous* (νοῦς) qui expriment la divinité soient égaux à la source dont ils proviennent, ou que soit possible une multiplicité qui ne contredise pas l'unité divine et qui soit même bonne au sein de cette unité. Les tenants des hérésies christologiques et trinitaires sont ceux qui ne sont pas parvenus à laisser élargir ces cadres de pensée, quels que soient par ailleurs leur richesse et leur apport réel pour penser la doctrine chrétienne, par l'immensité inouïe du *nous* (νοῦς) *Christou*. C'est encore la même difficulté que l'on retrouve dans le jeu des courants christologiques en Orient tout au long du

¹⁵¹ Voir ALEXANDRE D'ALEXANDRIE, *Letter to Alexander of Byzantium*, 5 (FNS 8,5 ; Urkunde 14 ; Dokumente, 17, p. 46-55)

III^e siècle, qui prépare en un sens la voie à l'hérésie arienne. Il faut éviter de caricaturer les positions variables des protagonistes de ces courants, car ce sont avant tout des penseurs individuels, mais tous se débattent avec les mêmes difficultés à tenir la richesse trinitaire du Dieu un et la radicalité de la pleine assumption d'une humanité singulière par le Fils égal au Père : certains font face à une théologie trinitaire à tendance subordinationniste et à une christologie qui risque d'être docétiste, alors que d'autres résistent à des formes de modalisme trinitaire et d'adoptianisme. Ce sont ces mêmes résistances des anciens schémas de pensée qui s'expriment donc, quelques décennies avant Nicée, dans l'enseignement d'Arius : il lui est inconcevable que le Fils, autre que le Père, qui naît et qui meurt, puisse être co-éternel et égal à Dieu, sans porter atteinte à l'unité et à la transcendance divines et donc à la rédemption des hommes.

92. Ces résistances sont bien compréhensibles, tant elles sont humaines. Elles témoignent comme en négatif de l'incroyable lumière projetée sur la perception de Dieu et de la vocation divine de l'être humain par l'évènement Jésus-Christ et de la non moins incroyable transfiguration de la pensée et de la culture humaines déployée dans l'évènement de Sagesse qui en découle. Rien de ce qui est humain n'est aboli, mais l'accès à l'immensité de la vérité de Dieu exige la Révélation de Dieu par lui-même et la grâce qui convertit et surélève les facultés et les réalisations de l'être humain. Dans un sens, la résistance des hérésies nous permet de voir Nicée dans toute sa force de nouveauté incommensurable.

3. L'évènement ecclésial : le concile de Nicée, premier concile œcuménique

3.1 L'Église s'inscrit par sa nature et par ses structures dans l'évènement Jésus Christ

93. Le Concile de Nicée n'est pas seulement un évènement dans l'histoire de la doctrine, mais il pourrait bien être compris comme un évènement ecclésial, correspondant à une étape fondamentale dans le processus de structuration de l'Église. Au cours d'un long cheminement à la suite de Nicée, le « Concile œcuménique » est devenu le phare d'orientation et de décision doctrinale et juridique de toute l'Église, son lieu de communion et d'autorité ultime. Peut-on y voir, du point de vue de sa structuration, un tournant qui oriente la suite de la vie de l'Église, similaire à ce que représente le symbole de Nicée du point de vue de l'accès à Dieu (évènement Jésus Christ) et de la pensée humaine (évènement de Sagesse) ? Ce serait le cas si le Concile œcuménique en tant que tel pouvait être considéré comme un fruit et une expression spécifiquement ecclésiale de l'évènement Jésus Christ.

94. Dès ses commencements, l'Église a conscience de s'inscrire dans la continuité du peuple élu, assemblée convoquée (*qāhāl/ekklēsia* – cf. Dt 5,22) pour vivre de la Torah révélée et pour rendre un culte au Seigneur son Dieu. Elle aussi se considère comme « une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis pour proclamer les louanges » (1 P 2,9) du Dieu d'Israël. Dans les Actes des Apôtres elle est présentée comme une communauté de

discernement de la volonté de Dieu dont l'acteur principal est l'Esprit Saint¹⁵², guidée par des hommes qui prolongent le rôle des douze apôtres, « témoins de la Résurrection » (Ac 1,22). Dans un sens, c'est dans la communauté ecclésiale, en tant que corps du Christ, que l'on peut discerner « les dispositions du Christ » (Ph 2,5 ; voir *supra*, § 77).

95. Cette conscience s'exprime chez les premiers Pères, qui lient la structure et le fonctionnement de l'Église à sa nature profonde et à son appel. Ainsi, au début du II^e siècle, Ignace d'Antioche souligne que les diverses Églises particulières se considèrent solidairement comme expression de l'unique Église. Ses membres sont *synodoi*, compagnons de voyages, où chacun est appelé à jouer son rôle selon l'ordre divin qui établit l'harmonie, exprimée par la synaxe eucharistique. Ainsi, par son unité et son ordre, l'Église chante la louange de Dieu le Père dans le Christ, tendue vers son unité plénière qui sera réalisée dans le Royaume de Dieu. Cyprien de Carthage approfondit cet enseignement au milieu du III^e siècle en précisant le fondement synodal et épiscopal sur lequel doit reposer la vie de l'Église : rien ne se fait sans l'évêque (*nihil sine episcopo*), mais de même, rien ne se fait sans « votre conseil » (celui des prêtres et des diacres) ni sans le consentement du peuple (*nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis*)¹⁵³. Unité liée à l'unité de la Trinité, inspiration du Saint-Esprit, marche ensemble (*synodos*) vers le Royaume, fidélité à la doctrine des Apôtres et à la célébration de l'Eucharistie, ordre et harmonie des ministres et des baptisés, avec un rôle particulier conférée aux évêques : ces éléments manifestent que l'Église, jusque dans ses structures et son fonctionnement, s'inscrit profondément dans l'événement Jésus Christ, comme son moment et son expression privilégiée. En célébrant Nicée, c'est tout le processus synodal qui précède et qui trouve avec le Concile Œcuménique un point d'orgue que nous recueillons et célébrons.

3.2 La collaboration structurelle des charismes de l'Église et le chemin vers Nicée

96. Ces éléments propres à la nature théologique de l'Église, qui ne peuvent être que le fruit de l'événement de la Révélation, se sont manifestés dans le cheminement historique qui mena au Concile œcuménique de Nicée à travers l'interaction de trois charismes, appliqués au gouvernement, à l'enseignement, et à la prise de décisions communautaires dans l'Église : tout d'abord la hiérarchie tripartite, puis les enseignants, et le synode. Un ordre de préséance, qui pose les apôtres en premier lieu, paraît bien établi dans le corpus paulinien : « Dieu a établi dans l'Église premièrement des apôtres, secondement des prophètes, troisièmement des docteurs... » (1 Co 12,28 ; cf. Ep 4,11). La première caractéristique est le développement progressif de la hiérarchie tripartite évêques, prêtres et diacres. Celle-ci, qui supervisait les prophètes et les enseignants itinérants des 150 premières années du christianisme (souvent appelés « apôtres », en un sens général), en vint à les supplanter dans une certaine mesure, et devint la structure locale de gouvernement de l'Église. La figure de l'évêque, notamment, exprime la dimension apostolique de l'Église. À partir du IV^e siècle se forment des provinces ecclésiastiques qui

¹⁵² Voir CTI, *La synodalité dans la vie et dans la mission de l'Église*, 2018, I, n° 19.

¹⁵³ CYPRIEN, *Epistula* 14, 4 (CSEL III, 2, p. 512). Ce développement sur Ignace d'Antioche et Cyprien de Carthage suit de près le document de la CTI, *La synodalité*, I, n° 25, que l'on consultera pour plus de précisions.

manifestent et promeuvent la communion entre les Églises particulières, avec à leur tête un métropolitain.

97. Les chrétiens étant appelés à annoncer le Christ et à transmettre son enseignement et l'enseignement des Apôtres à toutes les nations, il n'est pas étonnant que la deuxième caractéristique du christianisme de la période pré-nicéenne soit l'importance décisive des écoles et des enseignants, qui prodiguaient un enseignement aux catéchumènes et qui interprétaient les Écritures. Ils pouvaient être ministres ordonnés ou non. Pélage, par exemple, enseignait à Rome au début du V^e siècle alors qu'il n'était pas prêtre, tout comme Mélanie l'ancienne et Rufin à Jérusalem, et Jérôme à Bethléem, puis à Rome. Origène lui-même, a dirigé l'École d'Alexandrie, après la mort de son père Léonidas, avant d'être ordonné.

98. Enfin, après la deuxième moitié du II^e siècle et au début du III^e siècle, notamment en Asie Mineure, le synode prend une place de plus en plus importante pour trancher d'importantes questions de discipline, de culte et d'enseignement. Au début, les synodes étaient locaux, mais l'envoi de lettres synodales communiquant leurs décisions (*acta*) aux autres Églises, l'échange de délégations et les demandes de reconnaissance mutuelle, témoignent de la « ferme conviction que les décisions prises sont l'expression de la communion avec toutes les Églises », en tant que « chaque Église locale est expression de l'Église une et catholique.¹⁵⁴ » Notons que le synode possède une dimension juridique ou canonique très nette, en tant qu'institution qui légifère. Les documents et collections de canons synodaux sont rassemblés dans les archives épiscopales, en particulier à Rome : le développement du droit canonique et celui des synodes vont de pair et s'accompagnent mutuellement. Il n'est pas possible d'attribuer uniquement à la légitimation de l'Église par Constantin un tournant vers une Église institutionnalisée de type étatique. Perçue comme une *polis* (cité) qui reflète la Cité de Dieu, la Jérusalem céleste (cf. Is 60 et 62 ; 65,18 ; Ap 3,12 ; 21,1-27), ou comme un *synodos* au sens littéral du peuple qui prend le même chemin que Jésus vers le Royaume, avec celui-ci à leur tête comme leur *proestos*, ou président, l'Église est constitutivement « politique » et institutionnelle¹⁵⁵.

99. Ces trois charismes ont évolué différemment et de manière propre au sein de l'Église mais aucun n'était séparé ou émancipé des deux autres. Bien que des tensions soient naturellement apparues entre eux et en leur sein, ils se sont enrichis, informés et renforcés mutuellement. Les enseignants participaient souvent comme membres aux synodes. De même, les évêques étaient dès le départ des enseignants et des prédicateurs selon le modèle d'Ignace d'Antioche. Évidemment, les évêques présidaient les synodes, et y jouaient un rôle de premier plan en tant que gardiens de l'orthodoxie de la foi et de la pratique. De plus, dans son rôle sacramentel, l'évêque présidait la célébration eucharistique qui ouvrait et clôturait chaque synode, source et sommet du « marcher ensemble » qu'est le *synodos*¹⁵⁶. Signe de la réception des décisions

¹⁵⁴ CTI, *La synodalité*, I, n° 28.

¹⁵⁵ Voir J. A. BRUNDAGE, *Medieval Canon Law*, London-New York, Longman, 1995, p. 5.

¹⁵⁶ Un synode est en principe « gouverné selon le principe du consensus et de la concorde (harmonia) exprimé par la concélébration eucharistique, comme l'implique la doxologie finale du Canon apostolique, n° 34 », COMMISSION INTERNATIONALE MIXTE POUR LE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, Document de Ravenne : *Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de*

synodales, ainsi que de la communion des croyants avec leurs évêques, établis dans la succession apostolique au sein de la « *Catholica* », l'Église de Dieu, une et unique, l'Eucharistie manifestait et réalisait de manière visible l'appartenance au corps du Christ et l'appartenance réciproque entre chrétiens (cf. 1 Co 12,12)¹⁵⁷.

100. Non seulement ces éléments du processus de structuration de l'Église manifestent son enracinement dans l'Événement Jésus Christ, mais il est aussi possible de discerner dans ces processus une certaine analogie avec celui qui constitua l'évènement de Sagesse analysé plus haut. De même que la pensée humaine profondément renouvelée par l'évènement Jésus Christ assume et transforme les cultures humaines, à partir notamment de la rencontre de la pensée sémitique déjà travaillée de l'intérieur par la Révélation avec la culture grecque et d'autres cultures, de même, les trois dimensions ou charismes que nous avons relevés étaient issus à la fois d'institutions juives et de versions locales d'institutions gréco-romaines des premiers siècles de notre ère, à la fois civiles et sacrées. D'une part, le judaïsme du Second Temple avait sa hiérarchie sacerdotale, ses écoles et ses synodes. D'autre part, comme il n'existait pas d'écoles spécifiques pour eux, les enseignants chrétiens étaient presque tous formés en tant qu'orateurs et interprètes dans l'*enkyklios paideia*, ou système éducatif général du monde gréco-romain, et faisaient donc appel à la rhétorique et à la philosophie, qu'ils ont contribué à inscrire dans le patrimoine de la doctrine chrétienne. Le synode (*concilium* en latin) était lui aussi déjà une institution ancienne dans le monde gréco-romain lorsque les chrétiens lui ont donné une place importante. Or ces différents aspects prennent des dimensions propres, transfigurées si l'on peut dire, lorsqu'ils sont au service de la mission de l'Église d'annoncer l'Évangile et d'être signe efficace d'unité pour le genre humain.

3.3 Le Concile œcuménique de Nicée

101. En 325 est célébré à Nicée un synode qui s'inscrit en partie dans ce processus comme un point d'aboutissement, mais qui en est également une forme exceptionnelle, du fait de sa portée œcuménique. Convoqué par l'empereur pour résoudre un différend local qui s'était étendu à toutes les Églises de l'Empire romain d'Orient et à de nombreuses Églises d'Occident, il rassemble des évêques provenant de diverses régions de l'Orient et des légats de l'évêque de Rome. Pour la première fois, donc, des évêques de toute l'*Oikoumenē* sont réunis en synode. Sa profession de foi et ses décisions canoniques sont promulguées comme normatives pour toute l'Église. La communion et l'unité inouïes suscitées dans l'Église par l'évènement Jésus Christ sont rendues visibles et efficaces de manière nouvelle, par une structure de portée universelle, et l'annonce de la Bonne Nouvelle du Christ dans toute son immensité reçoit elle aussi un instrument d'une autorité et d'une portée sans précédent :

Au concile de Nicée pour la première fois, à travers l'exercice synodal du ministère des évêques s'exprime institutionnellement au niveau universel l'ἐξουσία du Seigneur ressuscité qui guide et

l'Église, Communion ecclésiale, conciliarité et autorité, 2007, n° 26 ; « L'Église se [révèle] elle-même comme catholique dans la *synaxis* de l'Église locale » (*ibid.*, n° 22).

¹⁵⁷ Voir CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, I, n° 10 ; CTI, *La synodalité*, II, n° 47.

oriente dans l'Esprit Saint le chemin du Peuple de Dieu. Une expérience analogue se réalise dans les conciles œcuméniques successifs du premier millénaire, au travers desquels se profile de façon normative l'identité de l'Église une et catholique¹⁵⁸.

102. Avec le Concile de Nicée, l'idée même d'un synode ou d'un concile œcuménique s'est imposée. Bien qu'aucun de ses *acta* n'ait survécu, selon toute probabilité, et nonobstant une réception lente et ardue, la proclamation de l'*homoousios* et les **décisions** de Nicée ont perduré. Après ce long processus de réception – qui sera le propre de tout concile –, Nicée est devenu l'idéal du concile dans l'esprit de beaucoup. Sa présentation traditionnelle comme un concile unifié, inspiré par l'Esprit Saint, l'a aidé à devenir le concile idéal dans la tradition ultérieure et a peu à peu créé de l'estime chez les chrétiens pour les conciles œcuméniques. Nicée a ouvert la voie pour les conciles œcuméniques suivants et donc pour un nouveau mode de synodalité ou de conciliarité qui marquera la vie de l'Église jusqu'à aujourd'hui, tant dans son rôle de définir et de proclamer la foi que dans la manifestation de l'unité de l'ensemble de l'**Oikoumenē** représenté en son sein.

¹⁵⁸ CTI, *La synodalité*, II, n° 29.

Chapitre 4

Garder la foi accessible à tout le peuple de Dieu

Prélude : le concile de Nicée et les conditions de la crédibilité du mystère chrétien

103. L'idée première et légitime que l'on retient du concile de Nicée est qu'il s'agit d'un concile *dogmatique* qui a défendu et précisé la *fides quae* christologique et trinitaire. Or, il s'agit d'expliquer en ce dernier chapitre comment l'évènement du concile a constitué aussi un certain dispositif institutionnel de l'Église une et catholique pour résoudre un conflit dogmatique dans des conditions qui puissent rendre recevable sa décision. L'examen de théologie fondamentale doit donc compléter l'enquête dogmatique et historique. C'est la *fides quae*, la vérité salvifique, qui engendre l'adhésion au salut, la *fides qua* ; mais à Nicée la *fides qua* elle-même a été mise ici au service de l'accueil et de la compréhension de la *fides quae*. Or la considération des processus de la *fides qua*, c'est-à-dire des conditions de définition et de réception de la *fides quae*, manifeste la nature et le rôle de l'Église. Évidemment, il est clair que l'invention de ce dispositif institutionnel aura été progressive, qu'il n'était pas sorti tout armé comme Athéna de la tête de Zeus, bref que le concept dogmatique de « concile œcuménique » ne pouvait pas être exactement contemporain de l'évènement de 325. Comme nous l'avons expliqué au chapitre II, le lieu par excellence où se rencontrent *fides qua* et *fides quae* est le baptême. C'est là que l'individu est incorporé à la foi de l'Église qu'il reçoit de l'Église mère. Dans ce contexte du baptême et de la catéchèse d'initiation, l'Église ancienne a élaboré la règle de foi comme l'abrégé le plus substantiel de la foi. Compte tenu de sa pertinence, elle a été utilisée pour discerner la vérité de la foi face à l'hérésie (Irénée, Tertullien, Origène, par exemple). C'est le précurseur de la position dogmatique du symbole comme résumé des éléments normatifs de la foi. Cette conscience d'une norme (*regula* ; *kānōn*) est présente dans la procédure des synodes pré-nicéens qui discernaient la foi.

104. En se fondant sur les multiples expériences des synodes régionaux ou locaux des II^e et III^e siècles, on peut toutefois soutenir la thèse dogmatique que c'est une certaine vérité ecclésiologique jugée *a priori* opératoire qui a été sollicitée pour résoudre le problème d'une vérité trinitaire, christologique et sotériologique menacée d'être altérée, faussée, ou perdue. Les processus de la *fides qua* manifestent la nature de l'Église. Le Verbe de Dieu devenu chair (Jn 1,14) fait réellement connaître le Père et cette connaissance, par la puissance du Saint Esprit, est confiée à l'Église, chargée de la garder et de la transmettre. Or, cette mission implique que l'Église puisse interpréter les Écritures avec autorité. Cela manifeste aussi que croire l'Église – comme le professe le Symbole – et croire à son autorité pour définir la doctrine christologique et trinitaire est fondé dans l'acte de foi en Jésus Christ et en la Trinité, en une forme de

« priorité » ou de « causalité réciproque », selon l'heureuse expression thomiste¹⁵⁹. Enfin, la visée ultime de toute cette procédure ecclésiale doit aussi retenir notre attention. Nous posons l'hypothèse que la procédure conciliaire a été mise au service des petits, au service même de la foi des enfants, qui est le paradigme de la foi du vrai disciple aux yeux du Seigneur Jésus, et ainsi de l'annonce de l'Évangile à tous. Cela éclaire le sens du magistère de l'Église, qui vise à une charité de protection à l'endroit du « plus petit » d'entre les « frères » du Christ (cf. Mt 25,40).

1. La théologie au service de l'intégralité de la vérité salvifique

1.1 Le Christ, la vérité eschatologiquement efficiente

105. Dans la mesure où Nicée propose une vérité dans des questions attenantes au salut et la distingue de l'erreur, son premier enjeu du point de vue de la théologie fondamentale est celui de la place de la vérité en sotériologie. Cette conviction provient tout d'abord de la forme même de la Révélation, qui, en se laissant transcrire en paroles mises par écrit, manifeste que la dimension de vérité lui est constitutive. La foi chrétienne suppose que la vérité du Christ soit rendue accessible à ses disciples. En effet, le Sauveur est lui-même la vérité : « Je suis le chemin et la vérité et la vie » (Jn 14,6). En christianisme, la vérité est une personne. La vérité n'est plus une simple affaire de logique ou de raisonnements, il n'est pas possible de la posséder, et elle n'est pas séparable des autres attributs identifiés à la personne même du Christ, comme le bien, la justice ou l'amour. Il demeure que l'adhésion au Christ convoque toujours l'intelligence des disciples : « *Credo ut intelligam*¹⁶⁰ ». En effet, il n'est pas imaginable ni cohérent de penser que le Dieu créateur de l'homme intelligent et libre – une des dimensions de la création à l'image et ressemblance du Créateur lui-même (Gn 1,26-27) –, puisse en tant que Dieu sauveur se désintéresser de l'accès à la connaissance de sa vérité et de la vérité salutaire. De plus, cette vérité du salut possède une dimension communautaire. Nicée est un acte communautaire d'expression de la vérité, afin de la communiquer à toute l'Église. De fait, il n'est pas davantage imaginable ni cohérent de penser que le créateur de la famille humaine, et notamment de sa capacité de communication intelligible à travers les langues (cf. Gn 11,1-9 – la tour de Babel, et Ac 2,1-11 – la Pentecôte) puisse se désintéresser de l'accès communautaire à sa vérité et à la vérité salvifique. C'est pourquoi la désagrégation de l'unité de la foi compromet la force et l'efficacité du salut en Jésus-Christ.

106. Cette place constitutive de la vérité dans le salut rejaillit sur la nature même de l'Église « porteuse de la vérité » (*alēthefora*). Elle porte un autre qu'elle, le Christ-Vérité, et ne serait pas elle-même sans cela. L'Église est par nécessité d'origine un lieu de recherche, de

¹⁵⁹ Rousselot considérait que certains procédés heuristiques de saint Thomas correspondaient à une « priorité et une antériorité réciproques » de deux principes inséparables et ordonnés l'un vis-à-vis de l'autre (P. ROUSSELOT S.J., « Les Yeux de la foi », *RSR*, 1910, p. 448).

¹⁶⁰ Voir AUGUSTIN D'HIPPONE : « *Credo ut intelligas* », *Sermo 43*, 7 et 9 (CCSL 41, Pars XI,1, *Sermones de Vetere Testamento*, p. 511 et 512) ; ANSELME : « *Credo ut intelligam* », *Proslogion*, 1,100, dans ANSELME DE CANTORBERY, *Monologion ; Proslogion*, introductions, traduction et notes par M. Corbin,... ; [texte latin établi par Dom F. Schmitt] Paris, Cerf, 1986, p. 242-243.

découverte, de protection et de déploiement de la vérité accomplie dans le Verbe pour le bénéfice personnel et ecclésial de ses disciples et de tous les êtres humains. Elle est aussi un lieu de communion à la force vivifiante de cette vérité, qui circule en elle, tout en irriguant également la recherche de vérité du monde, sa pensée et sa culture¹⁶¹. La tradition (transmission) vivifiante de la vérité salutaire elle-même est donc un des sens les plus puissants que puisse revêtir le concept dogmatique de Tradition ecclésiale¹⁶².

107. La place capitale de la vérité explique le profond refus de l'idolâtrie dans les Écritures. Le Saint d'Israël est un Dieu qui parle, contrairement aux idoles. « Elles ont une bouche et ne parlent pas », disent les Psaumes (115,5 et 135,15), repris en 1 Co 12,2 : « Lorsque vous étiez païens, vous le savez, vous étiez entraînés irrésistiblement vers les idoles muettes ». En outre, la vérité, la puissance, la justice, la sainteté de Dieu a toujours été conçue, bibliquement, en rapport avec sa prétention d'apporter le salut véritable et universel, alors que les pratiques idolâtres ne prétendent offrir qu'un don partiel et régional. Par ailleurs, puisqu'elle est cette personne qui vient de Dieu et qui est Dieu et Seigneur (cf. Jn 13,14), la vérité du salut doit être reçue, alors que l'idolâtrie construit le divin à partir de l'humain. Le fait que Dieu ne puisse pas être façonné comme une statue d'idole (voir l'ironie de Sg 13,11-19) renvoie à la notion d'autorévélation divine frontalement opposée à l'idée d'autoréalisation si fréquente dans l'offre religieuse, même ancienne, comme en témoigne le gnosticisme désigné par Irénée proprement comme une hérésie et comme la « gnose au nom menteur ». La gnose « ment », elle contredit la notion même de la vérité salvifique, parce qu'elle n'est pas vérité accueillie de Dieu et reçue librement dans l'amour. Au contraire, par son incarnation, le Verbe de Dieu sollicite l'acte de foi ecclésial et personnel comme une réception dans l'Esprit Saint, par l'intelligence et par tout l'être, des mystères qui sauvent : « Vous adorez celui que vous ne connaissez pas ; nous adorons, nous, ce que nous connaissons parce que le salut vient des juifs » (Jn 4,22). Finalement, Jésus est le Verbe de Dieu, envoyé dans le monde pour une mission de parole, pour une parole de vérité intégrale, qui sollicite la réponse de foi de l'être humain. C'est pourquoi il s'agit là d'une vérité réellement salvifique, *eschatologiquement* efficiente : « Aujourd'hui tu seras avec moi en paradis » (Lc 23,43). Le choix de Nicée d'exprimer en paroles une vérité intégrale de salut pour tous, à recevoir dans la foi, est fidélité non seulement à la vérité christologique (*fides quae*) mais bien à la relation personnelle à la vérité qui est le Christ lui-même (*fides qua*).

1.2 Salut et processus de filiation divine

108. Cette vérité sotériologique est à prendre au sens le plus fort, ontologique. Sans prétendre offrir une compréhension exhaustive qui porterait atteinte au mystère du salut en tant que mystère, elle donne pourtant accès à la vérité même de la filiation et de la paternité de Dieu. Le Dieu de la vérité a pour ainsi dire voulu mettre les hommes à l'épreuve de la prétention *filiale*,

¹⁶¹ « N'a-t-on pas voulu, et justement, assigner au Concile [Vatican II] lui-même un objectif pastoral qui revient à insérer le message chrétien dans la circulation de pensée, d'expression, de culture, d'usages, de tendances de l'humanité telle qu'elle vit et s'agit aujourd'hui sur la face de la terre ? », PAUL VI, Lettre encyclique *Ecclesiam suam*, 1964, III, n° 70.

¹⁶² Voir CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, Const. Dogm., *Dei Verbum*, II, n° 7-8.

inouïe, de son Fils unique Jésus. La vérité révélée par Dieu se concentre alors dans la vérité de son « Fils » unique. Ce terme ne se réduit pas à une simple métaphore ou une analogie, car ce qui est métaphorique ici ouvre de lui-même au registre de l'ontologie, comme le *symbolon*, au sens fort du terme, donne réellement et efficacement accès à la réalité qu'il signifie. Le témoignage du Père donné à Jésus fonde cette vérité : « Si nous recevons le témoignage des hommes, le témoignage de Dieu est plus grand, parce que tel est le témoignage de Dieu : il a rendu témoignage à son Fils. Celui qui croit dans le Fils de Dieu a le témoignage en lui » (1 Jn 5,9). L'auteur ajoute : « Celui qui ne croit pas Dieu, *celui-là fait de Dieu un menteur* » (1 Jn 5,10). Nos vieux catéchismes aimaient à formuler cette conviction intime de l'acte de foi des chrétiens, avec une simplicité directe : « Dieu qui ne peut ni se tromper ni nous tromper¹⁶³ », où Thomas d'Aquin aurait reconnu ses propres formulations¹⁶⁴. Ainsi se trouve justifiée l'option ontologique du néologisme de Nicée, l'*homoousios*, pour prolonger et clarifier la terminologie biblique et hymnique. La confirmation de la vérité ontologique de la filiation divine de Jésus est, comme nous l'avons vu dans le premier et le troisième chapitre, que le rapport de la paternité et de la filiation se trouve mystérieusement inversée entre le divin et l'humain : la paternité humaine et terrestre est devenue une nomination seconde et dérivée de son prototype, Dieu le Père (voir Ep 3,14 ; Mt 23,9). C'est cette vérité de la filiation divine dans laquelle le croyant est invité à entrer qui sous-tend la vérité de l'affiliation baptismale¹⁶⁵. Être sauvé, selon l'Évangile de Jésus, consiste à entrer dans la pleine vérité de la filiation qui est insérée dans la filiation éternelle du Christ.

2. La médiation de l'Église et l'inversion de l'enchaînement dogmatique : Trinité, christologie, pneumatologie, ecclésiologie

2.1 Les médiations de la foi et le ministère de l'Église

109. Cette vérité salvifique et efficace est explicitée et communiquée à Nicée par un acte d'interprétation du texte biblique en des termes provenant des hymnes et de la philosophie, et à travers l'exercice de l'intelligence de la foi. En effet, toute l'économie de la Révélation biblique atteste qu'il ne faudrait certainement pas entendre la force de la conviction sur la vérité christologique dans les termes d'un fondamentalisme, pour lequel le sens des Écritures est disponible uniquement de manière immédiate. Car la tradition interprétative de la doctrine ecclésiale et la recherche des théologiens montre, bien au contraire, que la foi a besoin de nombreuses *médiations*, à commencer par la première, unique et fondatrice, celle de l'humanité du Fils unique, qu'il tient de Marie. Dieu a disposé que sa vérité divine inouïe ferait mouvement vers l'humanité par la médiation de son Verbe incarné : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé,

¹⁶³ Voir *Catéchisme de l'Église catholique*, 1992, n° 156, avec référence à la constitution dogmatique *Dei Filius* de Vatican I, au chapitre 3 (DS, 3008).

¹⁶⁴ « Hoc autem testimonium vel est hominis tantum : et istud non facit virtutem fidei, quia homo et fallere et falli potest. Vel istud testimonium est ex iudicio divino : et istud verissimum et firmissimum est, quia est ab ipsa veritate, quae *nec fallere, nec falli potest*. Et ideo dicit, ad Deum, ut scilicet assentiat his quae Deus dicit » (*Sancti Thomae de Aquino Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura* [rep. vulgata], cap. 6, l. 1).

¹⁶⁵ Le terme employé habituellement est « filiation », mais il s'agit ici d'insister sur le commencement de la filiation, le mouvement même par lequel on devient fils et fille de Dieu.

écoutez-le » (Mt 17,5 ; cf. Mt 3,17). En outre, les différents genres littéraires de l'expression de la Révélation que constituent les livres bibliques appellent autant d'économies herméneutiques¹⁶⁶. Le Symbole, né de la liturgie et proclamé dans un cadre liturgique, témoigne d'ailleurs que la médiation interprétative ne se réduit pas à un commentaire de texte, mais se fait *gestis verbisque*, là où la foi est vécue dans une communauté de prière et de grâce¹⁶⁷. Nous le lisons dans le récit de Lc 24, où le Ressuscité lui-même ne se contente pas de s'expliquer par l'exégèse de la Loi et des prophètes, mais aussi, finalement, par sa présence et son autodonation eucharistique, à « la fraction du pain », ainsi que l'expliquait le pape Benoît XVI dans *Verbum Domini* :

La Parole et l'Eucharistie sont corrélées intimement au point de ne pouvoir être comprises l'une sans l'autre : la Parole de Dieu se fait chair sacramentelle dans l'évènement eucharistique. L'Eucharistie nous ouvre à l'intelligence de la Sainte Écriture, comme la Sainte Écriture illumine et explique à son tour le Mystère eucharistique. En effet, sans la reconnaissance de la présence réelle du Seigneur dans l'Eucharistie, l'intelligence de l'Écriture demeure incomplète¹⁶⁸.

110. Ainsi, la concaténation ordonnée des mystères telle qu'elle s'offre en dogmatique peut être utilement inversée en théologie fondamentale. C'est par le mystère de l'Église, « le mystère le plus difficile à croire¹⁶⁹ », que se proposent d'abord les mystères inouïs de la foi chrétienne, mystères dont elle dépend logiquement et ontologiquement elle-même. C'est en effet à l'Église d'abord qu'il revient d'établir le régime de crédibilité de l'itinéraire de foi. Évidemment, il existe « un ordre ou une “hiérarchie” des vérités de la doctrine catholique, en rapport avec leur rapport différent avec le fondement de la foi chrétienne.¹⁷⁰ » La doctrine christologique, trinitaire et sotériologique du Symbole constitue ce fondement. Cependant, à l'intérieur du *nexus mysteriorum* des dogmes¹⁷¹, l'acte d'interprétation du Concile éclaire la participation de l'Église, selon sa place et son rôle spécifiques, à l'ordre du salut.

2.2 Dissensus et synodalité

¹⁶⁶ « Pour découvrir l'intention des hagiographes, on doit entre autres choses, considérer aussi les “genres littéraires”. Car c'est de façon bien différente que la vérité se propose et s'exprime dans des textes diversement historiques, ou prophétiques, ou poétiques, ou même en d'autres genres d'expression. [...] Cependant, la Sainte Écriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit qui la fit rédiger », CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Const. Dogm., *Dei Verbum*, III, n° 12.

¹⁶⁷ « Pareille économie de la Révélation comprend des actions et des paroles (*gestis verbisque*) intimement liées entre elles, de sorte que les œuvres, accomplies par Dieu dans l'histoire du salut, attestent et corroborent et la doctrine et le sens indiqués par les paroles, tandis que les paroles proclament les œuvres et éclairent le mystère qu'elles contiennent », *Dei Verbum*, I, n° 1.

¹⁶⁸ BENOÎT XVI, *Verbum Domini*, Exhortation apostolique sur la Parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Église, 2010, n° 55.

¹⁶⁹ « Mystère de l'Église, plus profond encore s'il est possible, plus “difficile à croire” que le Mystère du Christ, comme celui-ci déjà était plus difficile à croire que le Mystère de Dieu », dans H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (1938), dans *Œuvres complètes VII*, éd. M. Sales, s.j. – M.-B. Mesnet, 2003, p. 48-49.

¹⁷⁰ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Décret *Unitatis redintegratio*, II, 11.

¹⁷¹ Voir le texte de référence *L'interpretazione dei dogmi* (1990), II, 3, § 3, dans COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, seconda edizione riveduta e corretta, prefazione Card. W. J. Levada ; introduzione L. Ladaria, SJ, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2010, p. 403 ; voir aussi CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN I, Const. Dogm. *Dei Filius*, IV (DH, 3016).

111. La médiation interprétative de l'Église se manifeste par des arbitrages, en particulier face à des dissensions ou au besoin de traduire le texte sacré. Le « concile de Jérusalem » en Actes 15 témoigne pour la première fois d'un dissensus de doctrine (le rapport des disciples du Christ issus des nations à la Loi mosaïque) et de pratique (circoncision, idolothytes et impudicité), porteur de conflictualité, dont le règlement et la résolution, en forme de consensus ecclésial recouvré, ont procédé d'abord d'un examen par le collège rassemblé des « apôtres et des anciens » (Ac 15,6). Un processus se dégage : on remarque d'abord une succession de témoignages autorisés (Pierre, Paul et Barnabé, Jacques) et accueillis dans une écoute mutuelle¹⁷², un appel à l'autorité de Moïse ensuite, l'institution de messagers mandatés à l'encontre des messagers « sans mandat » (Ac 15,24), et enfin la rédaction d'un écrit prescriptif à remettre officiellement à l'assemblée d'Antioche (Ac 15,30-31) réunie à l'initiative de ces messagers mandatés. Tous sont acteurs, car la question est soumise à toute l'Église de Jérusalem (Ac 15,12) qui est présente durant le déroulement du discernement ecclésial et qui est impliquée dans la décision finale (Ac 15,22)¹⁷³. Le signe de cet aspect communautaire est que les messagers sont envoyés à deux (Ac 15,27). L'essentiel pour notre réflexion est que l'Église assistée de l'Esprit Saint et fonctionnant de manière synodale, s'appuyant sur le *sensus fidei fidelium*¹⁷⁴ et sur l'autorité particulière des apôtres, constitue le mystère vivant et opérant dans lequel le développement doctrinal sur la distinction entre les disciples du Christ issus du peuple juif et ceux issus des nations face à la pratique de la Loi mosaïque a été élaborée. L'arbitrage de foi qui touchait à la visée universelle de Dieu, à l'entrée des nations dans le mystère révélé d'abord à Israël, s'est opéré ici, dans l'échange entre *fides qua* et *fides quae*, au sein du mystère dynamique de l'Église.

112. Dès les temps qui précédèrent l'incarnation du Verbe, le Peuple Élu avait eu à traiter un problème analogue pour la conservation, mais surtout pour la diffusion de la Révélation dans la diaspora d'Israël et, au-delà, parmi les populations que le N.T. appelle les « prosélytes » (Mt 23,15 et Ac 2,10 et 6,15), et les « craignant-Dieu » (Ac 10,2), d'origine païenne. Il s'agit de cette option fondamentale dont l'origine réelle se perd parmi les légendes (*Épître d'Aristée* ou *Talmud-Soferim* 1,7), qui autorisa la traduction de la Bible du peuple juif de l'hébreu au grec, et aboutit ainsi à la version alexandrine de la Septante. Car ces traductions, tout comme plus tard le recours au néologisme *homoousios*, auront impliqué de multiples arbitrages lexicaux pour que les vérités du texte original conçues dans le champ sémantique d'une langue sémitique ne soient pas perdues quand le texte fut transféré dans le champ sémantique d'une langue indo-européenne.

113. Ces arbitrages expriment la nature même de l'Église et permettent de saisir le sens du magistère qu'elle exerce. Car l'Église est une réalité de grâce inscrite dans l'histoire. Elle est constituée et mue par l'Esprit Saint, celui-là même qui a opéré l'Incarnation du Verbe et qui continue d'opérer l'incorporation des croyants dans le Corps mystique affronté aux joies, aux

¹⁷² On peut penser à l'idée de « conversation dans l'Esprit Saint », cf. FRANÇOIS, « Discours d'ouverture de la XVI^e session du synode des évêques », 4 octobre 2023 : « L'Église, une unique harmonie de voix, à plusieurs voix, opérée par l'Esprit Saint : c'est ainsi que nous devons concevoir l'Église. »

¹⁷³ Voir CTI, *La synodalité*, I, n° 19-21.

¹⁷⁴ Voir CTI, *Le « sensus fidei » dans la vie de l'Église*, 2014, III, n° 67-86.

tentations et aux vicissitudes de l'histoire. Sa mission de salut s'opère non seulement par la prédication, par l'enseignement des Écritures et la célébration des sacrements, mais aussi par le magistère exercé par les évêques, successeurs des apôtres, en communion avec l'évêque de Rome, successeur de Pierre. Ce n'est pas dire que la vérité de la foi serait historique et changeante : c'est dire plutôt que la reconnaissance de la vérité et l'approfondissement de sa compréhension constituent une tâche historique de l'unique Sujet-Église. L'Église ne dispose donc pas de la vérité, qui ne peut être fabriquée, puisqu'il s'agit fondamentalement du Christ lui-même, mais elle la reçoit, la rappelle et l'interprète. Croire avec l'Église signifie pour chaque génération participer à ses efforts incessants pour une compréhension plus profonde et plus complète de la foi. L'obligation de fidélité ne peut être ramenée seulement à une docilité passive : elle est une obligation d'appropriation active pour tous les disciples, avec le soutien et sous la vigilance du magistère vivant du collège des évêques. Ces derniers, s'ils tombent d'accord, détiennent l'autorité pour décider de manière contraignante si une interprétation théologique est fidèle ou non à la source – le Christ et la Tradition apostolique. Le magistère n'ajoute rien à la Révélation accomplie dans le Christ et attestée par les Écritures, sinon les explicitations du développement dogmatique, car l'Église y exerce son rôle d'interprète authentique de la Parole de Dieu dans des actes de fidélité créative à la Révélation¹⁷⁵ : « Ainsi, le jugement concernant l'authenticité du *sensus fidelium* appartient en dernière analyse, non aux fidèles eux-mêmes ni à la théologie mais au magistère¹⁷⁶ ». Le magistère dit *ordinaire* des successeurs des apôtres consiste en un enseignement habituel, qui élabore continuellement la tradition – déjà désignée dans le Nouveau Testament comme « la saine doctrine » (2 Tm 4,3). Par comparaison, le magistère *extraordinaire* est rarement exercé, mais il l'est chaque fois qu'une décision de portée doctrinale concernant l'ensemble de l'Église doit être prise, notamment face à une remise en cause par une partie de l'Église. C'est ce qui s'est produit de manière éminente et explicite au Concile Œcuménique de Nicée.

2.3 Les langues de l'Esprit Saint pour la formation et le renouvellement du consensus

114. Au fond, la tâche ecclésiale aura donc été d'abord une tâche pneumatologique de *métaphrase*. Celle-ci opère dans le registre de la traduction, comme la Septante et les *targoumim*, qui cherchent la fidélité au texte hébreu en se situant résolument dans les modes de pensée et le génie propres du grec et de l'araméen. On peut supposer que le même processus soit à l'œuvre dans la traduction des paroles de Jésus, prononcées en araméen, dans le grec des évangiles. Il s'agit aussi du travail d'exégèse du texte sacré, commencé avec les *midrashim* et les écrits des premiers Pères de l'Église. C'est ce double mouvement qui s'épanouit dans les échanges vivants d'un concile œcuménique célébré sous la motion de l'Esprit de Pentecôte, où les locuteurs pouvaient provenir du monde syriaque, ou grec, ou copte, ou latin, et qui aboutit à des définitions qui sont elles-mêmes traduisibles en d'autres langues et formes d'expression. Nous assistons-là à une double audace reçue du Saint-Esprit. D'abord un renforcement de la compréhension de la foi professée à Nicée de la part de ceux qui la proclament avec *parrësia* et efficace au bénéfice du peuple de Dieu dans les différents contextes du monde ; ensuite,

¹⁷⁵ Voir CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, II, n° 10.

¹⁷⁶ CTI, *Le « sensus fidei » dans la vie de l'Église*, 2014, III, n° 77.

l'audace dans le Saint-Esprit de la part de ceux qui écoutent (*auditus fidei*) et reçoivent (*obsequium fidei*) cette proclamation¹⁷⁷. Ce mouvement manifeste autant la nature de l'Église que l'identité de l'Esprit de vérité, qui « fait souvenir » des paroles du Christ et guide vers la « vérité tout entière » (Jn16,13 ; cf. Jn 14,26). Il n'y a rien de surprenant à constater qu'une telle tâche ecclésiologique qui postule les opérations de la troisième personne divine devait remonter depuis l'histoire du salut jusqu'au mystère originaire des relations trinitaires, depuis l'économie jusqu'à l'ontologie divine.

115. Dans cette tâche de métaphrase pneumatologique, qui introduit un concept nouveau, inconnu de l'Écriture sainte, le fameux *homoousios*, il est indispensable de noter que les narrations bibliques aussi bien que les métaphores des textes scripturaires ne sont pas abolies ou occultées par les transcriptions spéculatives qui en contractent et en clarifient la substance. La clarification dogmatique ne vaut que si elle conserve l'enracinement qui la vivifie dans l'humus biblique et dans la communion de foi liturgique. C'est clairement le cas dans le texte du Symbole. Dans les circonstances comme celles de la crise arienne, où la Parole de Dieu paraît fournir des appuis ambivalents pour la conservation de la vérité de foi (Lc 18,19 : « Pourquoi dire que je suis bon ? Personne n'est bon, sinon Dieu seul »), il devient nécessaire que l'expression spéculative dirime la dispute exégétique. Cependant, le développement doctrinal, avec la ressource spécifique des néologismes, doit se contenter de désenvelopper les vérités immanentes au langage de révélation, à la manière dont le Christ lui-même explique sa parabole du semeur en Mt 13,3-9 puis 18-23. En ce sens, on ne manquera pas de relever que dans l'histoire de l'Église les néologismes dogmatiques ont été, somme toute, peu nombreux et qu'ils ont correspondu à des nœuds du mystère chrétien vraiment décisifs : « consubstantialité » et « union hypostatique » en christologie ; et dans le domaine trinitaire, « relations subsistantes » et « périchorèse » ; mais également « personne » (*prosôpon* et *hypostasis*), pour son sens spécifiquement chrétien, en théologie trinitaire, christologie et anthropologie.

3. Veiller sur le dépôt de la foi : une charité au service des plus petits

3.1 La foi unanime du Peuple de Dieu offerte à tous

116. Le Symbole de foi et les canons adoptés par le Concile de Nicée ne sont pas simplement des actes ecclésiaux d'interprétation, de traduction et de métaphrase, mais ils visent aussi à « garder » ou « veiller sur » (*phylaxein*) le dépôt de la foi transmise par les Apôtres (1 Tm 6,20). Or cette protection s'opère en particulier au bénéfice des plus exposés. De même que, sur le plan de la *fides quae*, l'*homoousios* est le principe et fondement de la *koinonia* en Christ de tous les êtres humains entre eux, jusqu'au plus petit, de même, sur celui de la *fides qua*, la décision du Concile de définir une profession de foi commune, protège tous les disciples. En effet, la clarté doctrinale rend la foi capable de résister aux forces du régionalisme culturel absolutisé et de la fracture géopolitique comme à celles de l'hérésie, souvent liée à une forme de subtilité élitiste.

¹⁷⁷ CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, Décret *Ad gentes*, III, n° 15.

117. Insistons sur ce dernier aspect. Au IV^e siècle, en cette époque de « paix de l'Église », où l'on a risqué l'affadissement de la conviction chrétienne au cours de son extension universelle, les tenants du paganisme antique tentaient au contraire de rendre à celui-ci sa vigueur perdue en soulignant le caractère *accessible* au commun des mortels des dieux de son panthéon, de sa pratique et des coutumes des aïeux. Or *la foi prêchée par Jésus aux simples n'est pas une foi simpliste*. Les paraboles et autres sentences, ou certaines déclarations johanniques comme le magistral : « Le Père et moi, nous sommes un » (Jn 10,30), témoignent du fait que l'accès au mystère de Dieu est au moins paradoxal. Ni ce que le dogme appellera la Trinité, ni l'union hypostatique, énoncée au concile de Chalcédoine, ni le duothélisme dynamique sauvegardé par la sotériologie de Maxime le Confesseur, ne sauraient passer pour des propositions simples. Cependant, le christianisme ne s'est jamais réputé lui-même pour un ésotérisme réservé à une élite d'initiés. Le Christ l'affirme dans une déclaration fondamentale : « J'ai parlé ouvertement au monde ; j'ai toujours enseigné dans la synagogue et dans le temple, où tous les Juifs s'assemblent, et je n'ai rien dit en secret. Pourquoi m'interroges-tu ? Interroge sur ce que je leur ai dit ceux qui m'ont entendu ; voici, ceux-là savent ce que j'ai dit » (Jn 18,20). Même la discipline mystagogique de l'arcane, pendant un moment du paléo-christianisme, n'indiquait pas une préoccupation jalouse du secret, mais la prise en compte du sérieux et des étapes de l'initiation chrétienne. Et avec le passage des siècles il semble bien que la foi chrétienne ait pleinement assumé son style décidément exotérique et populaire. Au fond, tout chrétien, en traçant sur soi-même le signe de la croix, exprime de manière adéquate et pleine le cœur de la foi trinitaire et pascalle¹⁷⁸. Le peuple de Dieu tout entier doit donner raison de sa foi et de son espérance (cf. 1 P 3,5) : en ce sens il est théologien¹⁷⁹.

118. Dans le même sens, l'exercice du Magistère, tel qu'il se réalise au concile de Nicée, et qui confère à l'enseignement de l'Église « catholique » un style authentiquement public et institutionnel, institue par là même une égalité de tous vis-à-vis du contenu de la foi. Le credo liturgique, pratiqué par tous les membres du Corps mystique, au sein d'une liturgie publique et commune, formera comme une pierre de touche pour la *contesseratio* (le lien d'hospitalité) de la communion ecclésiale, chère à Tertullien¹⁸⁰. Le bien commun de la Révélation y est réellement mis « à la disposition » de tous les fidèles, comme le confirme la doctrine catholique de l'infailibilité *in credendo* du peuple des baptisés : « La collectivité des fidèles, ayant l'onction qui vient du Saint (cf. 1 Jn 2,20.27), ne peut se tromper dans la foi.¹⁸¹ » Les évêques ont un rôle spécifique dans la définition de la foi mais ne peuvent l'assumer sans être dans la communion ecclésiale de tout le Peuple de Dieu¹⁸². En ce sens, la Loi nouvelle du N.T. revêt

¹⁷⁸ « Toute ma foi est dans le plus banal de mes signes de croix, et, quand je prononce « Notre Père », j'ai inclus déjà tout ce dont la connaissance ne me sera livrée que dans la Révélation de gloire » : Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. Essai théologique*, Paris, Fayard, 1^e éd., 1963, t. 2, p. 185.

¹⁷⁹ CTI, *La théologie aujourd'hui : perspectives, principes et critères* (2012), n° 33 : « Le sujet de la foi est le peuple de Dieu pris dans son ensemble, qui, dans la puissance de l'Esprit, professe la Parole de Dieu. C'est pourquoi le Concile déclare que le peuple de Dieu tout entier participe au ministère prophétique de Jésus, et que, ayant reçu l'onction du Saint-Esprit (1 Jn 2, 20.27), il "ne peut se tromper dans la foi" ».

¹⁸⁰ TERTULLIEN, *Liber de praescriptionibus adversus haereticos*, XX,8-9, introduction, texte critique et notes de R. F. Refoulé, o.p., traduction de P. de Labriolle, Paris, Cerf, SC 46, p. 113-114.

¹⁸¹ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, II, n° 12.

¹⁸² *Ibid.*, III, n° 24 *in fine*, et n° 25.

les caractéristiques de la Loi ancienne, dont on ne mesure pas assez d'ordinaire la dimension publique : puisque la loi est solennellement promulguée, elle est connue par tous comme une loi divine. Ainsi, même les chefs sont tenus par la *publicité de la Loi* à ses observances. L'« acception des personnes », souvent repérée et dénoncée dans la Torah, y apparaîtra plus aisément de manière objective comme une faute contre la dignité égale des enfants de Dieu (cf. Lv 19,5 ; Dt 10,17 ; Ac 10,34 ; Rm 2,11).

3.2 La protection de la foi face au pouvoir politique

119. Ainsi, le concile de Nicée, avec tout ce qu'il doit à l'initiative de l'empereur Constantin, aura représenté néanmoins une pierre milliaire dans le long chemin vers la *libertas Ecclesiae*, laquelle est partout une garantie de protection pour la foi des simples et des plus vulnérables devant la puissance politique. Sans doute, naît au même moment un mouvement concurrent vers ce qui sera nommé le « césaropapisme », et qui est une tentation rémanente parmi les Églises chrétiennes. Alors faut-il identifier en ce concile les prémices d'une garantie ecclésiale pour la liberté de conscience des petits, ou celles d'une instrumentalisation politique de la religion du Christ ? Il est vrai qu'on fait souvent valoir, aujourd'hui, la préoccupation politique de l'empereur Constantin ; on souligne que le concile de Nicée était entre autres destiné à célébrer le vingtième anniversaire de son règne, et l'on insinue même, dans certains cas, que la profession de foi adoptée par Nicée entendait avant tout restaurer la concorde au sein de l'Empire. De même, on reproche à la notion d'hérésie d'être associée au pouvoir répressif de l'État confessionnel. Sans pouvoir entrer dans un traitement complet de ces questions complexes dans les limites du présent document, nous pouvons pourtant distinguer ici les formes d'unité et les objectifs, l'unité de la foi entre les Chrétiens et l'unité des citoyens. D'un côté, en effet, le monothéisme trinitaire de Nicée, dans sa vérité dogmatique, ne permettait justement pas d'honorer aussi bien que l'arianisme la prétention du *Basileus* d'être le symbole étatique et religieux de l'unité romaine et de jeter les fondements d'un ordre théologico-politique *stricto sensu*¹⁸³. D'un autre côté, sans la vigilance magistérielle de l'Église apostolique assistée par le Saint-Esprit face à la résistance à l'inouï de la Révélation qu'est l'hérésie, les mystères de la foi communiqués par l'autorévélation du Verbe incarné, crucifié et ressuscité, n'auraient pas résisté à l'éclatement et à la cacophonie.

120. La protection de la foi de tous, ainsi que l'importance de l'écoute de la voix même des derniers et des moins écoutés, se manifeste dans le fait que Nicée n'ait précisément pas suivi le chemin de l'arianisme. En effet, saint Jérôme souligne la majorité numérique des ariens et le nombre lui aussi très majoritaire des évêques acquis à l'arianisme. Historiquement, il s'agit sans

¹⁸³ « Cette conception d'une propagande politico-religieuse fut reprise par l'Église lors de son expansion dans l'Empire romain. Elle se heurta à une conception de la théologie des païens dans laquelle le monarque divin règne, mais où les dieux nationaux gouvernent. Pour répondre à cette théologie païenne faite à la mesure de l'Empire romain, on affirma alors du côté des chrétiens que les dieux nationaux ne pouvaient régner, car les pluralités nationales avaient été abolies. [...] La proclamation chrétienne d'un Dieu en trois personnes va au-delà du judaïsme ou du paganisme, puisque le mystère de la Trinité existe dans la divinité elle-même, non pas dans sa créature. C'est la même chose pour la paix, que le chrétien recherche, qui n'est assurée par aucun empereur, mais qui ne peut être qu'un don de celui qui est au-dessus de toute raison », dans E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, 1935, p. 104s.

doute de nuancer la lecture de Jérôme, parce que la plupart des évêques et des chrétiens n'optaient pas directement pour l'arianisme, mais étaient plutôt hésitants devant une terminologie qui ne se trouvait pas dans le N. T. Cela dit, comme s'était produit un effet de force engagé par l'autorité politique, le Concile a permis de sauvegarder le *sensus fidelium*¹⁸⁴ qui habitait le peuple de Dieu. En ce sens, on peut dire que la profession de foi de Nicée est un écho fidèle vécu dans l'Église de l'exultation du Christ : « Je te loue Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits. Oui, Père, c'est ainsi que tu en as disposé dans ta bienveillance » (Mt 11,25-26).

¹⁸⁴ CTI, *Le « sensus fidei » dans la vie de l'Église*, 2014 : au n° 26, sur Newman et le critère du *sensus fidei fidelium* contre les divergences des évêques du IV^e s. ; au n° 34, sur la conception renouvelée au XIX^e s. du caractère actif et non seulement passif du *sensus fidei fidelium* ; au n° 113 et au n° 118, sur le rapport entre *sensus fidei* et opinion publique majoritaire, dans et hors de l'Église.

Conclusion : Annoncer à tous Jésus notre Salut aujourd'hui

121. La célébration des 1700 ans du Concile de Nicée est une pressante invitation faite à l'Église de redécouvrir le trésor qui lui a été confié et d'y puiser afin de le partager avec joie, dans un nouvel élan, voire dans une « nouvelle étape de l'évangélisation.¹⁸⁵ » Annoncer Jésus notre Salut à partir de la foi exprimée à Nicée, telle qu'elle est professée dans le symbole de Nicée-Constantinople, c'est tout d'abord nous laisser émerveiller par l'immensité du Christ afin que tous en soient émerveillés, ranimer le feu de notre amour pour le Seigneur Jésus, afin que tous puissent brûler d'amour pour lui. Rien ni personne n'est plus beau, plus vivifiant, plus nécessaire que lui. Dostoïevski le déclame avec force : « J'ai forgé en moi un Credo, où tout m'apparaît limpide et sacré. Ce Credo est fort simple, le voici : croire qu'il n'est rien de plus beau, de plus profond, de plus sympathique, de plus raisonnable, de plus viril et de plus parfait que le Christ.¹⁸⁶ » En Jésus, *homoousios* au Père, Dieu lui-même vient nous sauver, Dieu lui-même s'est lié à l'humanité pour toujours, afin d'accomplir notre vocation d'être humain. En tant que Fils Monogène, il nous conforme à lui comme fils et filles bien-aimés du Père par la puissance vivifiante du Saint-Esprit. Ceux qui ont vu la gloire (*doxă*) du Christ peuvent la chanter, et laisser la doxologie se muer en annonce généreuse et fraternelle, c'est-à-dire en kérygme.

122. Annoncer Jésus notre Salut à partir de la foi exprimée à Nicée ne fait pas fi de la réalité de l'humanité. Elle ne se détourne pas des souffrances et des soubresauts qui taraudent le monde et semblent aujourd'hui mettre à mal toute espérance. Au contraire, elle se confronte avec ces troubles en professant la seule rédemption possible, acquise par celui qui a connu jusqu'à la violence du péché et du rejet, la solitude de l'abandon et la mort, et qui, de l'abîme même du mal, est ressuscité afin de nous porter nous aussi dans sa victoire jusqu'à la gloire de la résurrection. Cette annonce renouvelée ne fait pas fi non plus de la culture et des cultures, mais, au contraire, là aussi avec espérance et charité, se met à leur écoute et s'enrichit par elles, les invite à une purification et les surélève. Entrer dans une telle espérance exige bien évidemment une conversion, mais tout d'abord de la part de celui qui annonce Jésus par la vie et la parole, car elle est renouvellement de l'intelligence selon la pensée du Christ. Nicée est le fruit d'une transformation de la pensée qui est impliquée et rendue possible à la fois par l'évènement Jésus-Christ. De même, une nouvelle étape d'évangélisation ne sera possible que de la part de ceux qui se laissent renouveler par cet évènement, par ceux qui se laissent saisir par la gloire du Christ, toujours nouveau.

123. Annoncer Jésus notre Salut à partir de la foi exprimée à Nicée, c'est se rendre attentif tout particulièrement aux plus petits et aux plus vulnérables de ses frères et sœurs. La lumière nouvelle projetée sur la fraternité entre tous les membres de la famille humaine par le Christ, Fils *homoousios* du Père et partageant la nature humaine commune, éclaire en particulier ceux qui ont le plus besoin de l'espérance de la grâce. Nous sommes liés par un lien radical

¹⁸⁵ FRANÇOIS, Constitution apostolique *Veritatis Gaudium*, 2017, n° 3.

¹⁸⁶ Lettre 90 « À Natalia Dmitrievna Fonvizina, fin janvier-février 1854, Omsk », dans F. DOSTOÏEVSKI, *Correspondance*. Édition intégrale, présentée et annotée par J. Catteau. Traduit du russe par Anne Coldefy-Faucard. Tome 1, 1998, p. 341.

indestructible à tous à ceux qui souffrent et qui sont écartés ; nous sommes tous appelés à œuvrer pour que le salut puisse les rejoindre eux, tout particulièrement. Annoncer signifie ici « donner à manger », « donner à boire », « recueillir », « vêtir » et « aller visiter » (Mt 25,34-40), faire rayonner la gloire humble de la foi, de l'espérance et de la charité pour celui qui n'est pas cru, en qui personne n'espère et qui est mal aimé par le monde. Annoncer signifie faire luire ces vertus théologiques dans l'humiliation et la souffrance : cela ne peut provenir que du Christ notre Sauveur et donc témoigner de lui et permettre de le rencontrer. Ne nous trompons pas cependant : ces crucifiés de l'histoire *sont le Christ parmi nous*, au sens le plus fort possible : « c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25,40). Le Crucifié-Ressuscité connaît leurs souffrances intimement et ils connaissent les siennes. Ainsi, eux sont les apôtres, les maîtres et les évangélisateurs des riches et des bien-portants. Il s'agit d'aider les pauvres, mais avant tout d'entrer en relation avec eux et de vivre avec eux afin de se laisser enseigner par eux : eux comprennent mieux que tous l'immensité du don du Fils *homoousios* qui va jusqu'à la croix, professé à Nicée. Eux peuvent nous introduire à l'espérance plus forte que la mort, à la suite du Verbe de Dieu descendu au plus bas parmi nous pour nous élever au plus haut avec lui¹⁸⁷.

124. Annoncer Jésus notre Salut à partir de la foi exprimée à Nicée, c'est l'annoncer en Église. C'est l'annoncer par le témoignage de la fraternité inouïe fondée en Christ. C'est faire connaître les merveilles par lesquelles l'Église « une, sainte, catholique et apostolique » est le « sacrement universel du salut » et donne accès à la vie nouvelle : le trésor des Écritures que le Symbole interprète, la richesse de la prière, de la liturgie et des sacrements qui découlent du baptême professé à Nicée, la lumière du magistère qui est au service de la foi partagée. Ce trésor, toutefois, « nous le portons dans des vases d'argile » (2 Co 4,7). Or cela est juste, car l'annonce sera féconde uniquement s'il y a consonance entre la forme du message et son contenu, entre la forme du Christ et la forme de l'évangélisation. Dans le monde d'aujourd'hui, il s'agit en particulier de garder à l'esprit que la gloire que nous avons contemplée est celle du Christ « doux et humble de cœur » (Mt 11,29), qui a proclamé : « Heureux les doux, car ils recevront la terre en héritage » (Mt 5,5). Le Crucifié-Ressuscité est réellement victorieux, mais il s'agit d'une victoire sur la mort et le péché et non pas sur des adversaires – il n'y a pas de *perdants* dans le Mystère Pascal, si ce n'est le perdant eschatologique, Satan le diviseur¹⁸⁸. L'annonce de Jésus notre Salut n'est pas un combat, mais plutôt une conformation au Christ, lui qui regardait ceux qu'il rencontrait avec amour et compassion (Mc 10,21 ; Mt 9,36) et se laissait guider par un autre, par l'Esprit du Père¹⁸⁹. **L'annonce sera féconde si c'est le Christ qui agit en nous :**

¹⁸⁷ « [Les pauvres] ont beaucoup à nous enseigner. En plus de participer au *sensus fidei*, par leurs propres souffrances ils connaissent le Christ souffrant. Il est nécessaire que tous nous nous laissions évangéliser par eux. La nouvelle évangélisation est une invitation à reconnaître la force salvifique de leurs existences, et à les mettre au centre du cheminement de l'Église. Nous sommes appelés à découvrir le Christ en eux, à prêter notre voix à leurs causes, mais aussi à être leurs amis, à les écouter, à les comprendre et à accueillir la mystérieuse sagesse que Dieu veut nous communiquer à travers eux », FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, 2013, III, n° 198.

¹⁸⁸ Voir *Catéchisme de l'Église catholique*, 1992, n° 540 : « Le Christ a vaincu le Tentateur pour nous ». Voir aussi n° 394, n° 677.

¹⁸⁹ « Instruits par la parole et l'exemple du Christ (*Christi verbo et exemplo edocti*), les Apôtres suivirent la même voie. Aux origines de l'Église, ce n'est pas par la contrainte ni par des habiletés indignes de l'Évangile que les disciples du Christ s'employèrent à amener les hommes à confesser le Christ comme Seigneur, mais avant tout

« Il est bon de se rappeler qu'en envoyant ses disciples en mission, "le Seigneur agissait avec eux" (Mc 16, 20). Il est là, travaillant, luttant et faisant le bien avec nous. D'une manière mystérieuse, c'est son amour qui se manifeste par notre service, c'est lui qui parle au monde dans ce langage qui parfois n'a pas de mots¹⁹⁰.

par la puissance de la Parole de Dieu. Avec courage, ils annonçaient à tous le dessein de Dieu Sauveur "qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité" (1 Tm 2,4) ; mais en même temps, vis-à-vis des faibles, même vivant dans l'erreur, leur attitude était faite de respect, manifestant ainsi comment "chacun d'entre nous rendra compte à Dieu pour soi-même" (Rm 14, 12), et, pour autant, est tenu d'obéir à sa propre conscience. Comme le Christ, les Apôtres s'appliquèrent toujours à rendre témoignage à la vérité de Dieu, pleins d'audace pour "annoncer la Parole de Dieu avec assurance" (Ac 4, 31) devant le peuple et ses chefs », CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, Déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae*, II, n° 11.

¹⁹⁰ FRANÇOIS, Lettre encyclique *Dilexit nos*, 2024, V, n° 214.