

Ks. Joseph WOLINSKI  
(Paris, Institut Catholique)

## La nouveauté chrétienne aux premiers temps de l'Église

Les débuts du christianisme sont marqués par un événement fondateur bien connu des croyants : la Résurrection du Christ, source de notre salut : “Si tes lèvres confessent que Jésus est Seigneur, et si ton cœur croit que Dieu l’a ressuscité des morts, tu seras sauvé”. (Rm 1, 9). Préparée par tout l’Ancien Testament qui vit dans l’attente du Messie, la Résurrection du Christ n’en est pas moins une surprise ! Elle introduit dans le monde une *Nouveauté radicale* à laquelle on ne s’attendait pas. En effet, elle n’est pas seulement l’annonce de la résurrection des corps pour la fin des temps, elle est déjà présente et à l’œuvre dans l’âme, dans « l’homme intérieur » dont parle saint Paul. Dès maintenant le croyant participe au Christ et à la *Nouveauté* que constitue sa Résurrection. C’est ce que rappelle Irénée de Lyon, vers 180 : “Peut-être vous demanderez-vous : qu’est-ce que le Seigneur a apporté de nouveau par sa venue ? *Eh bien, sachez qu’Il a apporté toute Nouveauté, en apportant Lui-même (semetipsum) annoncé par avance.* — Les patriarches, les prophètes et les anciens rois, tous prophétisaient la Passion du Christ ; mais nul d’entre eux, en mourant et en ressuscitant, n’ouvrit le Testament Nouveau de la liberté”<sup>1</sup>.

Cette « Nouveauté », qui s’identifie avec le Christ — il a apporté toute Nouveauté « en apportant Lui-même (*semetipsum*) annoncé par avance » — fait problème aux premiers temps de l’Église pour plusieurs raisons. Tout d’abord, dans l’antiquité ce qui est nouveau est suspect : en effet, quand il s’agit des grandes vérités fondamentales qui commandent la vie de tout homme, seul a droit de cité ce qui est ancien, ce qui a toujours été. La vérité, par définition, est éternelle. Dans ces conditions, un Christ « né il y a à peine cent cinquante ans » ne peut être pris au sérieux, comme le remarque, vers 135, le rabbin Juif Tryphon dans son dialogue avec le chrétien Justin<sup>2</sup>. Par ailleurs le caractère humain du Christ constitue un obstacle majeur, tant aux yeux des païens qu’aux yeux des juifs : comment un homme peut-il nous garantir cette vie tout autre qui relève de Dieu (ou des Dieux)? La question est soulevée par Tryphon, déjà cité : « Vous mettez votre espoir dans un homme, et un homme qui a été crucifié! »<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> IRENAEUS, *Adversus haereses*, IV, 34, 1. 3, SCh 100, trad. A. Rousseau, Paris 1956, p. 847 et 853-854.

<sup>2</sup> JUSTINUS, *Apologia prima*, I, 46, SCh 507, trad. Ch. Munier, Paris 2006, p. 250-252.

<sup>3</sup> JUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, 10, w : *Dialogue avec Tryphon / Justin Martyr*; Édition critique Ph. Bobichon. Seria Paradosis, Fribourg : Academic Press, 2003, vol. I, p. 209.

Une troisième difficulté touche à l'idée même de Dieu. En présentant le Christ comme celui qui assure le salut de l'homme, les chrétiens attribuent au Christ un pouvoir qui est réservé à Dieu. Le problème est bien résumé dans la discussion dont nous venons de parler entre Tryphon et Justin. Le rabbin Tryphon est scandalisé par ce qu'enseigne Justin : "*Le rabbin Juif Tryphon, cité par Justin* : « Tu ne fais que proférer un long blasphème en croyant nous persuader que ce crucifié était avec Moïse et Aaron, qu'il leur a parlé dans la colonne de nuée, puis qu'il s'est fait homme, a été crucifié, est monté au ciel, qu'il reviendra sur la terre, — et qu'il faut l'adorer"<sup>4</sup>.

L'adoration de Jésus implique sa divinité. Mais s'il est Dieu, n'affirme-t-on pas du même coup l'existence d'un autre Dieu à côté de l'Unique? C'est ce qu'objecte tout naturellement Tryphon à Justin : "Réponds-moi donc à ceci : Comment peux-tu démontrer qu'il y a un autre Dieu à côté du Créateur de l'univers?"<sup>5</sup>. — "Mais pour l'heure, reprends notre sujet, et démontre-nous que l'existence d'un autre Dieu que le Créateur de l'univers est attestée par l'Esprit prophétique"<sup>6</sup>. Dans sa réponse, Justin ne met pas en cause l'expression « un autre Dieu ». Moïse, selon lui, nous enseigne bien que celui qui s'est fait voir à Abraham près du chêne de Mambré « était Dieu »<sup>7</sup>, un Autre Dieu : "À partir de ce que je dis là, je vais m'efforcer de vous persuader de ceci, puisque vous connaissez les Ecritures : il existe et il est mentionné un autre Dieu et Seigneur au-dessous du Créateur de l'univers"<sup>8</sup>. Si donc l'on dit que le Christ est Dieu lui aussi, comment échapper à la grave accusation d'adorer « deux Dieux » ? Comment oser se dire encore *monothéiste* dans ces conditions ? Telle est la question qui domine la réflexion chrétienne avant Nicée.

## I. Foi Chrétienne et Monothéisme aux premiers temps de l'Église

Parmi les essais élaborés aux premiers temps de l'Église pour rendre compte de la foi chrétienne en Jésus Christ reconnu comme Dieu sans mettre en cause le monothéisme, celui de Justin mérite une attention particulière. Sa tentative est la première en date. Elle est l'œuvre du premier philosophe païen converti au christianisme. Elle a le mérite de faire appel à la raison humaine, mais aussi aux Écritures. Ainsi, Justin recourt de façon raisonnée au mot grec *Logos* (*Verbe, concept, parole intérieure, parole exprimée à l'extérieur*), mot familier aux philosophes et utilisé par saint Jean dans le *Prologue* de son Évangile. Philosophe de formation, Justin ne se laisse pas enfermer dans une discussion purement

<sup>4</sup> Ibidem, 38, 1, Bobichon, vol. I, p. 277.

<sup>5</sup> Ibidem, 50, 1, Bobichon, vol. I, p. 311.

<sup>6</sup> Ibidem, 55, 1, Bobichon, vol. I, p. 321.

<sup>7</sup> Ibidem, 56, 1, Bobichon, vol. I, p. 323.

<sup>8</sup> Ibidem, 56, 4, Bobichon, vol. I, p. 325.

philosophique, mais se demande à quel titre Jésus est le *Logos*, et il reprend le problème de plus loin, en ayant recours « aux Écritures », c'est-à-dire à l'Ancien Testament.

### 1. Justin et le recours aux théophanies de l'Ancien Testament

“Comment peux-tu nous montrer que l'esprit prophétique reconnaît qu'il y a *un autre Dieu* que le Créateur ?”<sup>9</sup>. Pour répondre à cette question de Tryphon, Justin fait appel à un argument qui restera classique chez les Pères de l'Église jusqu'à Nicée, le recours aux « *théophanies* » de l'Ancien Testament. La démonstration se déroule en trois temps : a) Il est bien dit, dans les Écritures, que Dieu s'est montré à certains hommes ; b) mais le Dieu qui s'est montré ne peut être l'Auteur et Père de l'univers, le Dieu au-delà de tout, ce que tout le monde reconnaît ; c) il s'agit donc bien d'un *autre Dieu*, et c'est le Verbe du Père et créateur de l'univers, son Fils, son Ange, dont nous parlent les Écritures, et qui s'est manifesté en Jésus-Christ. Dans ce raisonnement, c'est la transcendance de Dieu, Auteur et Père de l'univers qui est posée en premier: “Dire que l'Auteur et le Père de l'univers aurait abandonné les espaces supra-célestes pour apparaître en un coin de la terre, personne, si peu d'esprit qu'il ait, ne l'oserait [...]”<sup>10</sup>.

C'est à cause de sa transcendance que Dieu, Auteur et Père de l'univers, ne pouvait pas quitter les espaces supra-célestes pour apparaître en un petit coin de la terre ; il est donc évident que c'est *un autre* qui s'est montré, et c'est le Fils. Mais alors il est également clair que le Fils, qui est reconnu comme *Dieu*, n'a pas la même stature que le Père, puisque lui peut se donner à voir ! Il n'est pas, comme le Père, enfermé en quelque sorte dans la transcendance ! — Le thème revient à plusieurs reprises sous la plume de Justin, en particulier à fin du *Dialogue avec Tryphon* : “Lorsque mon Dieu dit : Dieu est monté d'auprès Abraham, ou : le Seigneur a parlé à Moïse dans le buisson, ou : le Seigneur est descendu voir la tour qu'avaient bâtie les fils des hommes, ou encore : Dieu a fermé de l'extérieur l'arche de Noé, vous ne croyez tout de même pas que ce fut le Dieu inengendré lui-même qui est descendu ou qui est monté quelque part ! Car l'ineffable Père et Seigneur de toutes choses ne va nulle part, ne se déplace pas, ni ne sort ni ne se lève, mais en sa propre place, où qu'elle soit, il demeure... Ni Abraham, ni Isaac, ni Jacob, ni aucun autre parmi les hommes n'a vu le Père ineffable Seigneur de toutes choses absolument et du Christ lui-même, mais c'est celui qui, selon la volonté [de ce Père], *est en même temps Dieu, son fils, et son ange* (= son envoyé) parce qu'il sert son dessein : lui dont le Père a voulu aussi qu'il naisse homme par la Vierge, lui encore qui s'était jadis fait feu quand du buisson il s'adressait à Moïse”<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Ibidem, 50, 1, Bobichon, vol. I, p. 311.

<sup>10</sup> Ibidem, 60,2, Bobichon, vol. I, p. 345.

<sup>11</sup> Ibidem, 127, 1-4, Bobichon, vol. I, p. 527-529.

Ce n'était donc pas Dieu le Père, « l'Auteur et Père de l'univers » qui s'était montré à Abraham ou à Moïse, mais c'était le Christ, qui, « selon la volonté du Père, est en même temps Dieu, son fils, et son ange » ; c'était lui qui était engagé dans ces manifestations, et c'est en lui seulement que le Père se faisait connaître. — L'argumentation s'appuie sur le fait, attesté par les Ecritures et admis en philosophie, qu'il est impossible de voir Dieu. Tryphon le Juif est d'accord sur ce premier point. Mais il ne peut évidemment concéder la conclusion que Justin le chrétien en tire ! Celui-ci, en effet, y voit la preuve que le Christ est Dieu lui aussi, un Dieu bien distinct du Père ; et il se sert de cette preuve pour viser un double résultat : d'une part sauvegarder le mystère de Dieu, et c'est le Père ; et d'autre part poser les bases de la communication de ce Dieu avec les hommes, et c'est le Fils, inséparable du Père. — Cette théologie s'efforce ainsi de mettre en valeur l'originalité du Dieu de la Révélation chrétienne, un Dieu à la fois transcendant à l'histoire, et engagé en elle ; mais, d'un point de vue post-nicéen, c'est *au détriment du Fils* ! En effet, le Père, à cause de sa transcendance, ne peut pas se révéler aux hommes, mais le Fils, lui, le peut ! C'est donc qu'il n'est pas tout à fait sur un pied d'égalité avec le Père, et nul ne doit s'en étonner, puisqu'il a dit lui-même dans l'Évangile : « *le Père est plus grand que moi* » (Jn 14, 28).

Ces premiers développements s'inscrivent dans le contexte d'une théologie « apocalyptique », une théologie d'un « dévoilement » de Dieu dont le monde est le cadre providentiel, et l'homme, l'heureux bénéficiaire. Nous sommes pris dans une histoire où le rapport *Dieu-homme* se joue sous le régime du rapport *caché-révélé*. C'est ce qu'écrit, à la même époque, Hippolyte de Rome : « De même qu'un vase dans lequel il y a un parfum ne répand pas ce parfum tant qu'il est scellé, mais qu'il en a le pouvoir, et que, lorsqu'on le débouche, il répand son parfum et en emplit ce qui est proche et ce qui est loin (Jn 12, 3 ; Ep 2, 17), de même aussi il y avait un Verbe dans le cœur du Père, mais tant qu'il n'en était pas sorti, personne ne pouvait s'en réjouir. mais quand le Père a répandu le parfum, il a répandu son Verbe comme une jubilation pour tous. O bonté de ce parfum qu'il a répandu pour que le monde en fût rempli !... Car il s'est ouvert, le vase de la joie, ce vase qui est la Bouche du Père »<sup>12</sup>.

Ce qui était caché de toute éternité dans le cœur du Père se déploie progressivement dans le temps et dans le monde pour venir jusqu'à nous, pour nous inviter à entrer dans le mystère, pour nous faire prendre part, nous aussi, à la jubilation de Dieu.

## 2. La christologie au 2<sup>ème</sup> siècle : naissance du Fils et création du monde

D'autres surprises nous attendent si nous examinons maintenant la manière dont les premiers Pères de l'Église conçoivent la création du monde. Pour Théophile d'Antioche, par exemple, il est clair qu'un *Verbe* existe éternellement

<sup>12</sup> HIPPLYTUS, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, CSCO 264, p. 26.

dans le Père, mais ce Verbe ne devient « *filis* » qu'au moment où Dieu « l'exprime au dehors », en mettant à exécution son projet de créer le monde. Être engendré, en effet, suppose, à cette époque, une « sortie » hors de celui qui engendre. Pour le Fils de Dieu (le Verbe), cette *sortie-naissance* n'a eu lieu qu'au moment de la création : « Or donc Dieu engendra son Verbe, qui était immanent dans son sein, et il le produisit avec sa Sagesse avant toute chose. Il eut ce Verbe comme ministre de toutes ses œuvres, et par lui il a tout fait. [...] Le Verbe existe toujours immanent dans le sein de Dieu. Avant que rien ne fût, Dieu tenait conseil avec lui, qui est son intelligence et sa Pensée. Et quand Dieu décida de faire tout ce qu'il avait délibéré, alors *il engendra ce Verbe au-dehors*, premier-né de toute créature (Col 1, 15) »<sup>13</sup>.

De telles affirmations font quelque peu frémir le théologien d'aujourd'hui, et bientôt Origène corrigera cette théologie insolite. Il est clair en effet que, pour Théophile, Dieu a toujours eu en lui son *Verbe*, mais il n'a eu un vrai *Fils* qu'à partir de la création du monde, et en lien avec elle ! On trouve encore cette théologie chez Tertullien au début du 3<sup>ème</sup> siècle : « Avant toutes choses, Dieu était seul, étant lui-même à lui seul et monde, et lieu, et tout, car il n'y avait rien d'autre en dehors de lui [...] Mais même alors Dieu n'était pas vraiment seul, puisqu'il avait en lui-même la Raison (*ratio*), Sa Raison, et en celle-ci la Parole (*sermo*), qu'il faisait seconde à partir de soi en l'agitant à l'intérieur de lui-même (*agitando intra se*) »<sup>14</sup>.

Avant d'exprimer sa Parole à l'extérieur, dans l'acte de création, Dieu porte déjà en lui cette Parole « à l'intérieur de lui-même », et lui donne une existence distincte : il la fait « seconde à partir de soi *en l'agitant* à l'intérieur de lui-même ». En quoi consistait cette « agitation » de la Parole (*sermo*) à l'intérieur de la Raison (*ratio*) ? A quoi Dieu pensait-il alors ? Tertullien répond : « Il tenait sa Parole au-dedans de lui-même, silencieusement, méditant et disposant ce qu'il allait bientôt dire par sa Parole [...] »<sup>15</sup>. La réponse est évidente : il pensait à la création et à nous, les hommes. Commentant ce passage, le Père Joseph Moingt, sj, relève qu'il y a chez Tertullien « une émission ou génération intérieure du Verbe divin, antérieure à sa sortie de Dieu, qui se fait par une opération intellectuelle au lieu de se faire par profération ou prononciation. Sa méthode est assez semblable à celle que suivront les scolastiques, sauf qu'il ne dit pas : Dieu engendre en se connaissant, mais : Dieu, en pensant au monde, tire de sa Raison (*ratio*) le Discours (*logos*) par lequel il prépare ce monde. Depuis quand ? [...] depuis toujours [...] »<sup>16</sup>. C'est depuis toujours que nous sommes présents dans le cœur de Dieu, en cette divine

<sup>13</sup> THEOPHILUS ANTIOCHENUS, *Ad Autolyicum*, II, 10 et 22, SCh 20, trad. J. Sender, Paris 1948, p. 123 et 155.

<sup>14</sup> TERTULLIANUS, *Adversus Praxean*, 5, CSEL 47, 233. por. J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*. Vol. III, Unité et processions Paris Aubier 1966, p. 1041-1042 et 1050.

<sup>15</sup> TERTULLIANUS, *Adversus Praxean*, 5, CSEL 47, 233.

<sup>16</sup> J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, p. 1045.

Parole qui est son Fils, « agitée » éternellement en lui avant d'être prononcée en dehors de lui, à l'occasion de la création. Vers la même époque Clément d'Alexandrie († vers 215), écrit : « Dieu est bon en lui-même ; maintenant il est juste à cause de nous, et cela parce qu'il est bon. Il nous montre sa justice par l'entremise de son Verbe (*Logos*), depuis le moment, aux origines, où il est devenu Père. En effet, avant d'être créateur Dieu *était*, il était bon, et c'est pour cela qu'il a voulu être Démentur et Père<sup>17</sup>.

Le titre de *père* ne doit pas nous tromper : nous ne sommes pas encore à l'époque post-nicéenne ! Il est employé en même temps que le mot *créateur*, et les deux mots signifient seulement que Dieu est à l'origine de ce qui est créé. Il a depuis toujours en lui-même le Verbe ; celui-ci *devient Fils* (et, par la même occasion, Dieu *devient Père*), lorsque Dieu, par le Verbe, nous fait venir à l'existence. Il est évident que pour Clément, le Verbe ne devient fils qu'à partir et à l'occasion de la création du monde. Il fallait clarifier...

### 3. Origène († 254) : Un Dieu toujours Père

La grande clarification ne se fera qu'à partir de Nicée avec la grande distinction « *genitum non factum, engendré, non pas créé* » que nous lisons dans le Symbole. Mais sur le chemin qui conduit vers ce moment décisif dans le développement du discours patristique, il nous faut nous arrêter un instant sur Origène (185-254), la noble figure qui domine la théologie des Pères grecs dans la première moitié du 3<sup>ème</sup> siècle. Certaines de ses thèses ne seront plus acceptées après Nicée, par exemple sa doctrine de la préexistence des âmes ; d'autres thèmes que développe Origène préparent directement Nicée.

a) — C'est ainsi qu'il corrige sans hésitation la théorie des deux moments de la naissance du Fils, chère à Tertullien et aux apologistes. Il le fait notamment dans sa grande œuvre, le *Traité des principes*. Il est inconvenant, écrit-il, de croire « qu'il y aurait eu un temps où Dieu le Père aurait existé sans engendrer la Sagesse<sup>18</sup>, c'est-à-dire son Fils. En effet, il est impie de supposer que Dieu serait passé par plusieurs étapes de développement et aurait connu des progrès en lui-même. Bien au contraire, il faut confesser que « Dieu a toujours été Père de son fils unique, un Fils qui naît de lui et tire de lui ce qu'il est — sans aucun commencement [...] »<sup>19</sup>. Ce passage, malheureusement, n'existe que dans une version latine de Rufin. Mais on retrouve la même idée dans une homélie sur Jérémie, qui nous est parvenue en grec. Origène y évoque la naissance éternelle du Verbe, avant de parler de la naissance continuelle du croyant : « Tout homme qui commet le péché est né du diable. » (1 Jn 3, 8). Si tout homme qui commet le péché est né du diable,

<sup>17</sup> CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus*, I, 9, 88, 2, SCh 70, ed. H.I. Marrou, M. Harl, vol. 1, Paris 1960, p. 267.

<sup>18</sup> ORIGENES, *De Principiis*, I, 2, 2, SCh 252, ed. H. Crouzel, M. Simonetti, vol. I, Paris 1978, p. 113.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 115.

c'est comme si nous étions engendrés du diable autant de fois que nous péchons [...] Malheureux celui qui est toujours engendré du diable, — mais bienheureux celui qui est sans cesse engendré de Dieu !

Car je dis : le juste n'est pas engendré une fois pour toutes de Dieu : il est engendré sans cesse, à chaque bonne action, par laquelle Dieu l'engendre.

Si je te persuadais à propos de notre Sauveur lui-même que le Père n'a pas engendré son fils de telle manière que le Fils n'ait plus à naître ensuite de lui, mais que le Père l'engendre sans cesse, alors je pourrais aussi t'amener à croire la même chose du juste. — Voyons donc, qui est notre Sauveur ? Il est « *le rayonnement de la Gloire* » (He 1, 3). Or le rayonnement de la Gloire n'est pas quelque chose qui fut engendré une fois pour toutes, de manière à n'être plus engendré par la suite. Au contraire, aussi longtemps que dure la lumière qui produit le rayonnement, aussi longtemps est engendré le rayonnement de la Gloire de Dieu [...]. Donc le Sauveur est sans cesse engendré, et c'est pourquoi il dit : « *Avant toutes les collines Il m'engendre* » (Pr 8, 25) : non pas « il m'a engendré », mais bien « Avant toutes les collines Il m'engendre » [verbe au présent dans la version des Septante].

Mais si le Sauveur est sans cesse engendré par le Père, de la même manière, toi aussi, si tu possèdes l'Esprit d'adoption (Rm 8, 15), Dieu t'engendre sans cesse dans le Fils. Il t'engendre d'œuvre en œuvre, de pensée en pensée. C'est là la nativité que tu reçois, et par elle tu deviens un fils de Dieu sans cesse engendré dans le Christ Jésus<sup>20</sup>.

Ce texte tout à fait remarquable, est l'un des plus beaux qui nous viennent des Pères grecs. Il a trouvé un grand retentissement dans la tradition chrétienne, chez des auteurs tels que Augustin († 430), Maxime le Confesseur († 662), Bernard de Clairvaux († 1153) Maître Eckhart († 1328), Angelus Silesius († 1677). — Il annonce le *filius in Filio* de Vatican II<sup>21</sup>. Nous y retrouvons, dans un contexte nouveau, le thème de l'engendrement de l'homme comme fils de Dieu, engendrement qu'Origène ose mettre en relation directe avec la génération du Fils de Dieu lui-même, une génération dont il est bien précisé qu'elle est *éternelle*. — Le point de départ du discours est une phrase surprenante de saint Jean, dans laquelle il nous est dit que celui qui commet le péché « est « du » diable » (*ek tou diabolou estin*). Origène commente le sens de la préposition d'origine « *ek* », en précisant qu'il s'agit là d'un véritable « engendrement » : celui qui pèche « est engendré du diable » (*ek tou diabolou gegennētai*) ; mais il élargit aussitôt le sens de l'expression en précisant que l'on peut également « naître de Dieu », et il insiste sur le fait qu'on est engendré de Dieu non pas une fois seulement, mais continuellement, « sans cesse ». L'affirmation de base est illustrée par la belle comparaison du Soleil et de son rayonnement : « aussi longtemps que dure la lumière qui

<sup>20</sup> ORIGÈNES, *Homiliae in Jeremiam*, SCh 232, ed. P. Husson, P. Nautin, Paris 1976, p. 393.

<sup>21</sup> CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis „Gaudium et spes”*, 1, AAS 58 (1966), p. 1942-1044, *Gaudium et Spes*, 22, trad. fr. p. 238.

produit le rayonnement, aussi longtemps est engendré le rayonnement du soleil, le rayonnement de la Gloire de Dieu ». Ceci une fois admis, Origène revient à la question de l'homme, pour conclure de cette façon inoubliable : « De la même manière, toi aussi, si tu possèdes l'Esprit d'adoption, Dieu t'engendre sans cesse dans le Fils, d'œuvre en œuvre, de pensée en pensée. C'est là la nativité que tu reçois, et par elle *tu deviens un fils de Dieu sans cesse engendré dans le Christ Jésus* ». L'accent est mis sur l'effort demandé à l'homme, mais cela ne tourne pas à quelque forme de pélagianisme, car il est bien précisé en même temps qu'une condition est posée : « si tu possèdes l'Esprit d'adoption », l'Esprit-Saint.

b) — Origène s'inscrit dans la tradition qui le précède d'une autre manière encore. Comme ses prédécesseurs, il accepte d'emblée que le Père soit « plus grand » que le Fils : « Mais nous, persuadés par le Sauveur qui déclare : « *Le Père qui m'a envoyé est plus grand que moi* » (Jn 14, 28), nous disons que le Sauveur, comme l'Esprit Saint, transcende toutes les créatures d'une transcendance absolue, mais qu'il est lui-même transcendé par le Père autant et même davantage que lui-même et le Saint Esprit transcendent les autres êtres, qui ne sont pourtant pas négligeables<sup>22</sup>.

Il semble bien que, dans ce passage célèbre les gnostiques ont fait sortir Origène de ses gonds, car ses expressions sont d'une vigueur extrême, et dépassent peut-être quelque peu le fond de sa pensée ! Ailleurs en effet il nuance davantage ses propos. Mais ici son « subordinatianisme » prend des proportions qui étonnent, et qui ne correspondent sans doute pas exactement à ce qu'il pense. Il reste que son subordinatianisme ne peut pas être nié, et cela pour une raison très simple, c'est qu'il constitue une arme de choix contre le *modalisme*. D'après cette opinion hétérodoxe, il n'y a qu'un seul Dieu, qui se présente à nous sous trois « modes » différents, que l'on désigne en parlant de *Père*, de *Fils* et de *Saint Esprit*. Or ce *modalisme* éliminait radicalement le mystère trinitaire. Il consistait en effet à nier l'existence propre du Fils, pour ne voir en lui (et en l'Esprit-Saint) rien de plus qu'un *mode d'être* du Dieu unique, une manière pour ce Dieu d'entrer en relation avec l'homme, sans que cela implique aucune altérité en lui.

c) — Le « subordinatianisme » d'Origène se caractérise aussi par le fait qu'il porte non pas sur le Fils de Dieu considéré en lui-même, pris isolément, au sein de la Trinité, mais sur le Fils de Dieu en relation avec les autres créatures. Le titre qui met bien en lumière cette « théologie » est, le titre de « *Premier-né de toute créature* » (Col 1, 15 ; ce verset se retrouve dans un autre passage d'Origène : « Il faut leur dire que le Dieu-en-soi c'est « le Dieu » (avec l'article), et c'est pour quoi le Sauveur dit dans sa prière à son Père, « *Qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu* (avec l'article) » (Jn 17, 3). Quant à tout ce qui, en dehors du Dieu-en-soi, est déifié par participation à ce dernier, il serait plus juste de l'appeler non pas « le Dieu » (avec l'article) mais « *Dieu* » (sans article). — Le premier-né de toute

<sup>22</sup> ORIGENES, *Commentarium in Evangelium Ioannis*, XIII, 151, SCh 222, ed. C. Blanc, Paris 1975, p. 113.

créature (Col 1, 15), à son tour, parce qu'il est tourné vers « *le Dieu* » et qu'il est le premier à s'imprégner de la divinité, est, sous tous les rapports, plus digne que tous les autres, et il se met au service de ceux qui en dehors de lui sont *dieux*, pour qu'ils deviennent des dieux, puisant en Dieu de quoi les déifier, et, dans sa bonté, leur en faisant part avec générosité<sup>23</sup>.

Origène se situe ici dans la tradition pré-nicéenne, qui envisage toujours Dieu en relation avec la création. On peut le vérifier en comparant deux manières de décomposer le texte qui vient d'être cité. La première consisterait à repérer trois substantifs : *le Dieu*, *Dieu*, *les dieux*, en leur faisant correspondre *le Père* (pour le Dieu), *le Fils* (pour Dieu sans article), et *les créatures* (pour les dieux). Origène connaît cette répartition à trois niveaux, mais ce n'est pas elle qui structure notre texte ici. En effet, il commence par poser la distinction *le Dieu* – *Dieu*, pour opposer d'une part le Père, Dieu-en-soi, à qui revient l'appellation *le Dieu*, et d'autre part « tout ce qui est déifié par participation à Dieu (le Père) » ! Il est clair que le tout visé par le mot *Dieu* (sans l'article) ne désigne pas le Fils seul, mais le Fils accompagné de tous ceux à qui il donne de participer à la divinité. La distinction entre le Fils et nous est bien présente dans le texte, mais elle n'intervient que dans un deuxième temps : et dans ce cas, fait très significatif, le titre qu'Origène donne au Fils est maintenant « *Premier-né de toute créature* » (Col 1, 15) ! En tant que *Premier-né*, il est le premier d'une longue série de frères, de tous ceux qui sont appelés à devenir « fils », moyennant l'intervention de l'Esprit-Saint. Nous sommes bien dans la perspective d'une christologie pré-nicéenne qui ne sépare pas le Fils des autres créatures, appelées à devenir des « fils » dans le Fils.

## II. La crise arienne et la solution de Nicée (325)

Les 2<sup>ème</sup> et 3<sup>ème</sup> siècles ont bien pris en compte la parole de Jésus : « *le Père est plus grand que moi* ». Elle permettait de reconnaître une distinction entre le Père et le Fils, sans nier la divinité du Fils. La distinction va être reprise au début du 4<sup>ème</sup> siècle par Arius, qui va durcir cette distinction et inaugurer ainsi la grande hérésie qui commande les débuts de ce siècle, l'hérésie arienne.

### 1. Arius : Dieu est Dieu en tant que « *inengendré* »

Il ne faudrait pas se représenter Arius comme un méchant hérétique ourdisant de sombres complots contre la foi chrétienne pour le plaisir de scandaliser le bon peuple. Bien au contraire, son intention est de défendre cette foi contre danger « numéro un » au 3<sup>ème</sup> siècle, le danger du *modalisme*. Mais, formé à l'école d'Antioche, il aborde la question avec une rigueur nouvelle, et sous un angle d'approche quelque peu novateur. À peine revenu à Alexandrie, où il est ordonné

<sup>23</sup> ORIGÈNES, *Commentarium in Evangelium Ioannis*, II, 17, SCh 120, ed. C. Blanc, Paris 1966, p. 217-219.

prêtre, il se met à prêcher. Son enseignement surprend, scandalise, et bientôt le fera condamner (vers 318) par l'évêque d'Alexandrie, Alexandre. Une lettre d'Arius à Alexandre, écrite à cette époque, heureusement conservée en grec, permet de nous faire une idée de ce qui a motivé la condamnation. Nous pouvons résumer la théologie suspecte en trois points.

a) — Au départ est posée très clairement la thèse monothéiste : il n'y a qu'un seul Dieu. Arius écrit : « À notre bienheureux pape et évêque Alexandre, nous, les prêtres et les diacres soussignés, salut dans le Seigneur. — La foi que nous avons reçue de nos ancêtres, et que nous avons apprise de toi, bienheureux pape, la voici : nous confessons un seul Dieu, seul inengendré, seul éternel, seul sans commencement, seul vrai, seul ayant l'immortalité, seul sage, seul bon, seul maître, souverain, juge, administrateur, gouverneur de toutes choses, immuable et sans changement, juste et bon, Dieu de la Loi, des Prophètes et de la Nouvelle Alliance<sup>24</sup> ».

Le début de cette lettre est déjà lourd de conséquences. En effet, après avoir affirmé qu'il n'y a *qu'un seul Dieu*, Arius reprend l'adjectif « *seul* » pour l'appliquer, par neuf fois et d'une façon absolue, aux principales propriétés qu'il reconnaît à Dieu. Il les réserve à ce *seul Dieu* que nous appelons « Père », et il le fait de telle façon qu'il en prive tous ceux qui ne sont pas *ce Dieu*, « l'Inengendré ». Cela concerne les créatures, évidemment, mais aussi le Fils de Dieu lui-même ! Celui-ci ne peut être reconnu ni inengendré, ni éternel, ni sans commencement. Dans cette théologie, Dieu est le seul inengendré – sans commencement ; celui qu'on appellera le Fils sera engendré — avec un commencement.

b) — Le Fils de Dieu n'en est pas pour autant sous-estimé, bien au contraire ! Arius lui réserve une place de choix, mais à sa façon. Le deuxième point de sa théologie est de poser le Fils comme un être tout à fait exceptionnel, situé à mi-chemin entre Dieu et nous, jouant le rôle, pour Arius irremplaçable, d'un instrument au service de la création : « Il a engendré avant les temps éternels un Fils Monogène par qui il a fait les siècles et toutes choses. Il l'a engendré non en apparence mais en réalité, créature parfaite de Dieu, et non pas une créature parmi les autres créatures, production de Dieu, mais non pas comme l'une des autres productions<sup>25</sup> ».

Ce passage peut surprendre, car Arius commence par dire que le Père *a engendré* le Fils, et, vu de notre point de vue, cela est excellent, car cela semble être une manière de désigner le rapport filial qui existe entre Dieu et celui qui vient de lui. Mais avant Nicée le sens du verbe *engendrer* n'est pas encore clairement distingué de celui du verbe *faire* [à ne pas réduire au sens de *produire...*], comme ce sera

<sup>24</sup> ARIUS, *Confession de foi à Alexandre d'Alexandrie*, début, in : Hans Georg OPITZ, *Athanasius Werke*: Band III/Teil 1: Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites 318-328: Lieferung 3: Bis zur Ekthesis Makrostichos, Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1934/1935, p. 12, *Urkunde 6*.

<sup>25</sup> Op. cit.

le cas après Nicée. Qu'on se rappelle ce mot de Moïse parlant de Dieu : « N'est-il pas *ton père* qui t'a donné la vie, celui *qui t'a fait* et qui t'a établi ? » (Dt 32, 6 : traduction de la TOB ; cf. Dt 32, 18). — Ou encore : « N'avons-nous pas tous un seul *Père* ? Un seul Dieu ne nous a-t-il pas *créés* ? » (Mt 2, 10). — *Engendrer* et *faire* et même *créer* désignent, avant Nicée, le fait de *faire exister* un autre être, sans préciser la manière dont est suscitée l'existence. On devait bien pressentir qu'entre le Fils et nous, la manière de « provenir » n'était pas tout à fait la même, mais alors l'attention ne se portait pas encore sur ce qui faisait la différence. Chez Arius, la question commence à se poser, mais de façon imparfaite, sans prendre suffisamment en compte ce qui fait l'originalité du Fils.

c) Le statut hors série de cette « première créature », que les ariens appellent « fils » pour se conformer au langage des Écritures et à celui de la grande Église, est très révélateur de la théologie d'Arius. Pour la comprendre, il faut se rappeler la double préoccupation qui l'anime : 1. réfuter le modalisme en distinguant bien le Père et le Fils ; 2. préserver la transcendance de Dieu, en le mettant à l'abri de tout contact avec la créature, qui d'ailleurs serait incapable de supporter un contact immédiat avec « la main nue » du Dieu transcendant. C'est pourquoi un *intermédiaire* est introduit dans le système, sur la base de Jn 1, 3 : « Tout a été fait *par lui* » (le Fils). Un texte arien que cite Athanase illustre bien cela : « Dieu, voulant produire la nature créée, *et voyant qu'elle ne peut supporter la main nue du Père* et l'action créatrice qui en provient, fait et produit en premier lieu et à lui seul un seul être, un unique, et l'appelle Fils et Verbe, afin que, celui-ci ayant été produit comme intermédiaire, tout le reste puisse être produit par son intermédiaire (Jn 1, 3). » — Voilà ce qu'ont osé non seulement dire mais même écrire Eusèbe (de Nicomédie), Arius et Astérius qui a sacrifié aux idoles<sup>26</sup>.

Pour Arius, Dieu est avant tout *Dieu*, reconnu comme l'*Inengendré*, le seul à être sans commencement. Le Fils provient de lui comme l'*Engendré*, ce qui implique, logiquement, qu'il a eu un commencement. De ce fait, il faut bien se rendre à l'évidence : si parfait qu'il soit, le Fils n'est pas Dieu, il n'est plus qu'une *créature* ; mais alors cela rejaillit sur Dieu : il est dans ce cas un Dieu *créateur*, il n'est plus Père.

## 2. Le concile de Nicée : Dieu est Dieu en tant que « Père »

Le concile de Nicée, réuni en 325, fut convoqué par l'empereur Constantin pour condamner la doctrine d'Arius et préciser le contenu de la vraie foi. Depuis Adolf von Harnack, il y a tout un courant de pensée selon lequel ce concile a « hellénisé », et donc déformé, le pur message de l'Évangile. Un des représentants de cette manière de présenter le symbole de Nicée est Hans Küng. Il reproche

<sup>26</sup> EUSEBIUS NICOMEDIENSIS, ARIUS ET ASTÉRIUS, cités par Athanase, citation tirée de : ATHANASIOS ALEXANDRINUS, *Orationes contra Arianos*, II, 24, ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Les Trois Discours contre les ariens*, ed. Adelin Rousseau, René Lafontaine, Éditions Lessius, Bruxelles 2004, p. 154, PG 26, 200.

aux conciles d'avoir hellénisé le message évangélique. Il écrit par exemple : « Il faut abandonner le style des inscriptions et discours festifs de l'antiquité et celui des symboles de foi hellénistiques et conciliaires, au profit du style des évangiles synoptiques et de la langue actuelle [...] »<sup>27</sup>. Un coup d'œil superficiel sur le texte du symbole pourrait faire croire qu'il y a quelque de vrai dans ce qu'affirme Küng. En effet, le symbole utilise des mots qui ne sont pas scripturaux : « Le Fils est né du Père, c'est-à-dire de *la substance* du Père », il est « Dieu [né] de Dieu, vrai Dieu [né] du vrai Dieu, *engendré, non pas créé, consubstantiel* au Père ... »<sup>27</sup>. Mais une lecture plus attentive du texte nous amène à une découverte surprenante. Avec l'emploi de ces mots à résonance profane, philosophique, en réalité c'est *un retour à l'Écriture* qui a été réalisé par les Pères du concile ! Par-delà les expressions techniques employées, ce qui est en cause, c'est un retour décidé au langage et à la foi du Nouveau Testament. Un mot résume cette foi : le mot « *Père* ». A Nicée, ce mot est pris pour la première fois en un sens fort, réservé au rapport de ce Dieu-Père à un véritable Fils-Dieu. Selon les ariens, le mot qui exprime le mieux ce qu'est Dieu est le mot « *inengendré* ». Le concile de Nicée réagit contre cette thèse arienne, et revient tout simplement à ce que proclame le Nouveau Testament (et Jésus lui-même) : le titre qui exprime le mieux ce qu'est Dieu n'est autre que le mot « *Père* ». Par là même, une distinction très nette est faite pour la première fois en le *Fils* de ce Dieu Père et toutes *les autres créatures*. Nicée distingue très clairement *deux manières, et deux seulement*, de venir à l'existence à partir de Dieu :

- par **génération**, et c'est le cas du **Fils**,
- par **création**, et c'est le cas de toutes les autres **créatures**.

Par génération d'une part, et par création d'autre part : nous avons ici une distinction très importante qu'on retrouve sous une autre forme dans le symbole de Nicée, dans la distinction « *engendré, non pas créé* ».

Dans la grande crise qui a secoué l'Église d'Orient au début du 4<sup>ème</sup> siècle, du côté de la « Grande Église » tout repose sur l'affirmation que Dieu est véritablement « Père ». Mais ce titre, Arius le refuse parce que, selon lui, il est indigne de Dieu, trop compromis par l'expérience que nous avons de la paternité. Il faut donc que la théologie trouve un autre mot, utilise un langage plus digne de Dieu. Et Arius pense avoir trouvé la solution : c'est le titre de « *Inengendré* », *agennêton* (ou *agéneton*), titre très en vogue dans la culture philosophique du temps. Toute l'originalité du symbole de Nicée, une originalité qui est peu remarquée et soulignée, consiste non pas à remplacer le mot philosophique *inengendré* par un autre mot philosophique, encore plus compliqué — le mot *homoousion, consubstantiel* — tant reproché par la suite aux tenants de la Grande Église, mais à revenir au mot transmis par les Écritures, et par Jésus lui-même : le mot « Père ». Le problème est que ce retour aux sources n'est pas évident à la première lecture, car ce

<sup>27</sup> H. KÜNG, *Être chrétien*, Paris, 1978, p. 523.

qui frappe alors, c'est la présence d'expressions non scripturaires : « né du Père, *c'est-à-dire de la substance du Père* » ; engendré, non pas créé, *consubstantiel au Père* ». Une relecture quelque peu attentive du texte fait apparaître un fait inattendu et pourtant incontestable : les mots soi-disant « philosophiques » mis en cause par ceux qui reprochent à Nicée d'avoir hellénisé le discours chrétien n'ont pas d'autre raison d'être que de donner au mot Père tout son sens. — Mais ce retour à l'Écriture n'a pu se faire qu'au prix d'une modification profonde du sens courant du mot « Père ». C'est là le vrai sens de l'expression si décriée : « c'est-à-dire » : « Nous croyons [...] en seul Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, [provenant] du Père comme Fils unique, c'est-à-dire «de» la substance du Père [...] »

Comme l'écrit Karl Barth, “[...] il n’y a pas pour commencer une paternité humaine, et ensuite, par analogie, une prétendue paternité divine. C’est le contraire qui est vrai : la vraie paternité, la paternité authentique et première est en Dieu, et c’est elle qui fonde toutes nos paternités humaines”<sup>28</sup>. C’est dans cette nouvelle perspective que s’enracine l’égalité du Fils avec le Père, un Fils vrai Dieu parce que vrai fils.

### 3. Une relecture de notre « *devenir fils dans le Fils* »

Les retombées du concile de Nicée en théologie sont nombreuses et importantes. Nous nous limiterons à quelques remarques inspirées par une relecture de l'expression « *engendré, non pas créé* » qui précède immédiatement le mot-clé « *consubstantiel* » dans le symbole nicéen.

Le point fondamental est l'opposition radicale qui est faite ici pour la première fois de façon explicite dans la tradition chrétienne, entre le mot *engendré*, que l'on réserve au Fils, et le mot *créé*, appliqué à tout ce qui n'est pas le Fils. Par là sont maintenant distinguées, avec une remarquable netteté, deux manières, et deux seulement, de tirer de Dieu son existence : la première, *par génération*, ne peut être dite que du Fils, la deuxième, *par création*, englobe tout le reste. Cette distinction (qui laisse de côté, provisoirement, la question très importante de l'Esprit-Saint) sera mise en œuvre systématiquement par Athanase. Sa démarche se fait en deux temps.

a) Dans un premier temps, Athanase affirme vigoureusement l'opposition entre *engendré* et *créé* : “Le Fils n'est pas créature, car s'il l'était, l'Écriture ne dirait pas « *il m'a engendré* » (Pr 8, 25). En effet, les choses créées ont leur origine à l'extérieur de celui qui les fait, tandis que ce qui est engendré provient du Père comme le propre de sa substance. C'est pourquoi on a, d'un côté les êtres créés, et, de l'autre le Verbe de Dieu, le Fils Monogène”<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> K. BARTH, *Esquisse d'une dogmatique*, Paris, 1984, p. 62.

<sup>29</sup> ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Orationes contra Arianos*, II, 56, ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Les Trois Discours contre les ariens*, Rousseau, p. 193, PG 26, 268.

Un des drames de la théologie qui a suivi Nicée sera d'en rester trop souvent à ce « premier temps », qui distingue et sépare, en proclamant qu'on a « d'un côté les êtres créés, et, de l'autre le Verbe de Dieu, le Fils Monogène ». L'opposition *créé/engendré* risque de concentrer sur elle toute l'attention, et de pas prendre en compte un deuxième temps, qui le suit et le remet radicalement en cause, sans pour autant la supprimer ! La distinction entre Dieu et l'homme, entre l'incrédé et le créé, demeure, mais elle ne reste pas figée en une vision étagée de l'être : au premier étage le Père et son Fils, au rez-de-chaussée toute la création... Telle n'est pas du tout la pensée d'Athanase ! Il n'affirme en effet une distinction radicale entre ce qui est *créé* et ce qui est *engendré* que pour *la transgresser aussitôt* par une deuxième affirmation.

b) Dans un second temps, en effet, Athanase ose proclamer que ce qui a été d'abord *créé*, connaît l'insigne privilège d'être par la suite *engendré* : « Dieu a non seulement créé les hommes, mais il les a aussi appelés fils en ce sens qu'il les a engendrés. En effet, le mot « fils » a la même signification que l'expression « il a engendré », ainsi qu'il est dit par le Prophète : « J'ai engendré des fils et je les ai exaltés » (Is I, 2) [...] On a d'abord : « Faisons l'homme ». Ensuite seulement, quand nous avons reçu la grâce de l'Esprit, il est dit que nous sommes « engendrés »<sup>30</sup>. « Dieu a non seulement *créé* les hommes, mais il les a aussi *appelés fils* en ce sens qu'il les a *engendrés*. » Parole étonnante dans sa simplicité ! La première affirmation, celle qui oppose *génération* et *création*, fait écho au grand tournant de Nicée, mais elle ne se referme nullement sur elle-même ! Dans la pensée d'Athanase, elle n'est que le point de départ pour un rebondissement vers tout autre chose, qui constitue le cœur de ce que vise sa pensée : un statut nouveau, absolument inaccessible à l'homme par ses propres forces, proposé librement par la générosité de Dieu : „Il est impossible d'appeler *fils* les êtres *créés*, puisqu'ils sont des productions du Demiurge, — à moins qu'ils ne participent par la suite au Fils qui est *engendré*, et qu'ils ne soient dits alors *être engendrés*. Mais alors cela ne vient de leur propre nature, mais par participation au Fils, dans l'Esprit»<sup>31</sup>.

La distinction nicéenne *engendré* / non pas *créé* (*genitum, non factum*) est bien marquée ici, mais elle ne se referme pas du tout sur deux mondes juxtaposés, le monde divin purement et simplement distingué et séparé du monde créé ; elle ne pose une distinction qui reste maintenue, que pour la transgresser sans la nier, et par là élever l'homme à un statut auquel il ne pouvait nullement prétendre, mais qui lui est proposé par la générosité proprement divine d'un Dieu Père nous invitant à devenir, par grâce, *fili in Filio*, des « fils dans le Fils ».

c) — Les deux sens de l'expression « *fili in Filio* ». — L'expression « fils dans le Fils » ne se trouve pas littéralement chez Athanase, mais la vision de l'homme qu'elle implique est bien présente dans la tradition alexandrine, au moins depuis

<sup>30</sup> ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Orationes contra Arianos*, II, 59, ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Les Trois Discours contre les ariens*, Rousseau, p. 196, PG 26, 272.

<sup>31</sup> ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Orationes contra Arianos*, I, 56, ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Les Trois Discours contre les ariens*, Rousseau, p. 109, PG 26, 128.

Origène, comme nous l'avons vu dans l'*Homélie sur Jérémie* (IX, 4). Si Origène, Arius, Athanase, s'intéressent à ce que nous appelons aujourd'hui le « mystère trinitaire », ils le font, certes pour répondre à certaines questions de leur temps, soulevées notamment par la crise arienne ; mais ils le font aussi et surtout en pensant au salut de l'homme. Il leur importe de bien préciser ce qu'il faut croire pour obtenir ce qui est promis. Le contexte est sotériologique. Mais ici deux cas de figure se présentent à nous, celui de l'arianisme et celui de Nicée. Il vaut la peine de considérer ce que devient le salut dans l'un et l'autre cas.

Prenons le cas d'Arius : notre salut est bien pris en compte, puisque la personne du Créateur-Sauveur, le Verbe de Dieu, puisque c'est par lui que Dieu a créé le monde et tout le reste. C'est en vue de la création qu'il a été appelé à l'existence « avant les temps éternels ». On retrouve ici le lien entre la génération du Fils et la création du monde, mis en avant par les théologiens du 2<sup>ème</sup> siècle. Mais le salut selon Arius laisse un goût amer ! Quelque chose a été perdu dans la conception du Christ qu'il inaugure. Sauvés dans le Fils, certes, nous le sommes, mais dans un Fils qui n'est plus qu'une créature, si parfaite soit-elle ! Il y avait chez Hippolyte de Rome, chez Origène un Verbe éternellement caché dans le cœur du Père. Il n'y a plus de Verbe éternel dans le cœur du Dieu d'Arius. Nous nous découvrons appelés à être « fils » mais dans un Fils Super-créature, qui restera toujours à une distance infinie du Dieu inengendré, ce Dieu « Monade » qui chez Arius est privé depuis toujours d'un partenaire à sa hauteur. — Tout autre est la vision du salut selon Athanase, dans la ligne du concile de Nicée. L'homme est appelé à être fils dans un Fils « vrai Dieu né du vrai Dieu, consubstantiel au Père ». Il s'agit de tout autre chose ! Notre filiation nous entraîne ici au cœur même d'un Dieu Père qui, de toujours à toujours, connaît la joie d'avoir un Fils, dans un mystère de vie et d'échange qui n'a pas besoin de l'homme pour exister, mais qui, généreusement, s'ouvre à l'homme pour qu'il y prenne part. Dieu, sans aucune nécessité de sa part, a décidé, librement, d'associer l'homme à sa joie. Bien plus, l'homme peut, comme le Fils et dans le Fils, être lui aussi cause de joie pour le Père : « Si c'est éternellement que le Père était dans la joie, c'est éternellement qu'existait celui en qui il avait sa joie, celui qui est sa propre image, laquelle est son Fils. — Et s'il trouvait sa joie dans les fils des hommes quand il eut achevé l'univers (Pr 8, 31), c'est aussi dans le même sens : parce qu'il voyait en eux sa propre Image, de sorte que cette manière pour Dieu de se réjouir a, elle aussi, son Fils pour motif<sup>32</sup> ».

\* \* \*

Mystère pascal et Mystère trinitaire, telle sont les deux réalités que nous avons évoquées dans notre recherche. Comment préciser le lien entre ces deux

<sup>32</sup> ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Orationes contra Arianos*, II, 82, ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Les Trois Discours contre les ariens*, Rousseau, p. 225-226, autre traduction, PG 26, 320.

Mystères ? L'une des réponses pourrait être de dire que le Mystère pascal est à mettre en relation avec la génération éternelle du Fils à partir du Père. La surabondance dont témoigne cette résurrection toujours en train de déborder au-delà d'elle-même, serait alors la manifestation du surplus qui caractérise, selon des modalités qui nous échappent, la naissance éternelle du Fils dans le Père. Nous pourrions trouver un indice de ce lien entre naissance du Fils et Résurrection dans plus d'un passage des Ecritures, par exemple dans ce passage de saint Paul : « Et nous, nous vous annonçons la Bonne Nouvelle : la promesse faite à nos pères, Dieu l'a accomplie en notre faveur à nous leurs enfants : il a ressuscité Jésus. Ainsi est-il écrit au psaume second : « Tu es mon fils, moi aujourd'hui je t'ai engendré » (Ps 2, 7) ». Dieu a ressuscité Jésus : nous en avons l'annonce dans le psaume qui dit : « Moi aujourd'hui je t'ai engendré ».

### *Nowość chrześcijańska w pierwszych wiekach Kościoła* STRESZCZENIE

Początki chrześcijaństwa biorą cały swój dynamizm i oryginalność z tego niezwykłego wydarzenia, jakim jest Zmartwychwstanie Pana. O tym świadczą właśnie Ojcowie Kościoła, szczególnie ci pierwsi, z okresu przed Soborem powszechnym w Nicei (325). Obecny artykuł podaje kilka przykładów z tej nauki początków Kościoła. Jednym z pytań w owym czasie było: jak pogodzić twierdzenie, że Chrystus jest Bogiem, z twierdzeniem, że istnieje tylko jeden Bóg. Ojcowie Kościoła dają na to odpowiedź powołując się na rolę Chrystusa/Słowa Bożego w stworzeniu świata (J 1, 3).

W trzecim wieku Orygenes przypomina, że skoro Bóg jest Ojcem, to działa przez Słowo/Logos, przez Syna. W tym kontekście nie odłącza się Syna od świata stworzonego, który istnieje przez Niego (J 1, 3). Na początku czwartego wieku Ariusz próbuje uściślić tę naukę o Chrystusie wprowadzając rozróżnienie pomiędzy pojęciem „niezrodzony” (*unigenitum*), czyli Bóg w ścisłym znaczeniu tego słowa, a pojęciem „zrodzony” (*genitum*), czyli Syn, który z Boga pochodzi. Ale według Ariusza, skoro Syn „pochodzi”, to ma On początek, a więc jest stworzeniem, pierwszym stworzeniem, przez którego Bóg stworzył wszystkie inne stworzenia.

Teologia ariańska odbija się naturalnie na pojęcie zbawienia. Wiadomo, że mamy stać się „synami w Synu” (*fili in Filio*). W pierwszym przypadku, (według Ariusza), nasze synostwo, aczkolwiek bardzo szlachetne, utrzymuje nas na poziomie (wspaniałego) Syna-stworzenia ; w drugim przypadku (według Soboru nicejskiego, i teologii św. Atanazego z Aleksandrii), nasze synostwo wprowadza nas w głąb tajemnicy Trójcy Świętej : w tym drugim przypadku bowiem jesteśmy synami w Synu, ale w Synu, który jest we wszystkim równy Ojcu, który „stanowi Jedno „ z Ojcem (J 10, 30).