



**HAL**  
open science

## Athènes et Jérusalem

Daniel Vigne

► **To cite this version:**

Daniel Vigne. Athènes et Jérusalem. Les chrétiens et la philosophie grecque, Nov 2002, Toulouse, France. <hal-05614479>

**HAL Id: hal-05614479**

**<https://hal.science/hal-05614479v1>**

Submitted on 6 May 2026

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY 4.0 - Attribution - International License

**Daniel VIGNE**, « Athènes et Jérusalem », conférence à l'Institut Catholique de Toulouse le 10 mars 1999, sous le titre « Les chrétiens et la philosophie grecque », le 28 novembre 2002.

[www.danielvigne.fr](http://www.danielvigne.fr)

## Athènes et Jérusalem

« Quoi de commun entre Athènes et Jérusalem ? Entre l'Académie et l'Église ? » s'écrie Tertullien au second siècle. La réponse est pour lui claire. L'Évangile prêché en Palestine n'a aucun rapport avec la philosophie des Grecs. Pourtant ces deux messages se sont très tôt rencontrés. Les *Actes des Apôtres* rapportent la venue de saint Paul à Athènes, sur l'Agora où se trouvaient des philosophes stoïciens, épicuriens, et d'autres encore. Invité à présenter sa doctrine, Paul prend la parole devant l'Aréopage, lieu hautement symbolique : Socrate, martyr de la philosophie, n'y fut-il pas condamné quatre siècles plus tôt ?

En cet instant solennel, l'apôtre veille d'abord à s'attirer la bienveillance de son auditoire : « Athéniens, je vois que vous êtes le plus religieux de tous les peuples »... Puis, de manière un peu laborieuse, il tente d'en venir à l'Évangile ; un autel de la ville dédié à un « dieu inconnu » lui sert de point de passage : « Ce dieu, je vous l'annonce ». Quelques citations lui permettent ensuite de montrer qu'il connaît la culture à laquelle il s'adresse. Enfin, l'apôtre en vient à parler de Jésus, mort et ressuscité : mais « à ces mots de résurrection, les uns se moquaient, les autres disaient : nous t'entendrons là-dessus une autre fois. C'est ainsi que Paul se sépara d'eux ».

La première rencontre entre l'Évangile et la philosophie est donc, en quelque sorte, un échec. Malgré les pont jetés en direction de l'hellénisme, le message n'a pas été entendu, et cela pour une raison simple. C'est que les philosophes grecs

tentaient de se faire du divin une idée plus pure que celle de la religion ordinaire, dans laquelle, comme on sait, les dieux sont des êtres remplis de toutes sortes de passions « humaines, trop humaines ». Le Dieu vers lequel tend la philosophie de Platon dépasse ces représentations naïves et anthropomorphiques ; il transcende radicalement le monde sensible et matériel.

Or, le message chrétien prenait à contre-pied cet effort des philosophes pour épurer l'idée de Dieu : puisqu'il prêchait justement, en la personne de Jésus, un Dieu descendu sur la terre, mort par amour pour les hommes, et ressuscité dans sa chair humaine. C'était pour les Grecs un nouvel anthropomorphisme, une nouvelle façon naïve de se représenter le divin. Et l'on comprend que dans un premier temps, le message chrétien ait pu apparaître aux yeux des philosophes comme exotique et peu sérieux. « Que peut bien vouloir dire ce perroquet ? On dirait un prêcheur de divinités étrangères », s'exclament les sages d'Athènes à l'encontre de Paul.

Car il y en avait, des dieux, dans l'Empire romain ! ceux de Rome, mais aussi tous les autres, qu'on avait plus ou moins inclus dans le Panthéon. La religion gréco-romaine de l'époque se présente comme une sorte de syncrétisme, avec lequel les chrétiens eux-mêmes ont dû avoir beaucoup de difficultés à entrer en relation, car le Dieu de Jésus-Christ ne peut pas prendre place parmi tous les autres. Ainsi le refus des chrétiens du syncrétisme, de tout mélange avec la mythologie païenne, et le refus par les philosophes d'une vision trop humaine du divin, expliquent sans doute cette première rencontre placée sous le signe d'un relatif échec.

Pendant une bonne centaine d'années, les choses vont en rester là. Le christianisme se répand dans l'Empire romain, mais touche davantage des petites gens, des commerçants, des voyageurs, des gens prêts à recevoir un message de salut ? Celui-ci ne passe pas par les canaux d'une philosophie hautement conceptuelle : il est avant tout une Bonne Nouvelle, celle d'un Dieu qui nous aime, et qui n'est ni un concept à la façon des philosophes, ni non plus une divinité un peu étrange ou inquiétante, comme on en rencontrait dans la mythologie.

Ce Dieu que les chrétiens annoncent pendant un siècle, c'est le Dieu *philanthrope*, diront plus tard les Pères de l'Église. Le Dieu *ami des hommes*, qui touche au cœur.

Mais bientôt, attirés par le noyau de feu de cette religion qui effectivement, est avant tout un message d'amour, des intellectuels habitant l'Empire romain vont se tourner vers le christianisme et s'y intéresser. Ils vont voir dans cette religion autre chose qu'une fable venue de Palestine, ou un simple message de fraternité ; ils vont chercher à s'interroger sur la profondeur spirituelle et même intellectuelle de la foi des chrétiens.

1. La première grande figure que nous rencontrons dans cette dynamique est celle d'un Romain né en Palestine, à Flavia Néapolis (l'actuelle Naplouse). C'est un fils de colons romains, mais qui a connu le judaïsme de très près, et sans doute aussi le christianisme en Terre Sainte. **Justin** est un chercheur de vérité. Il raconte lui-même, dans le *Dialogue avec Tryphon* (un rabbin), sa découverte du christianisme au terme d'une longue quête intellectuelle. Ce texte se situe au début du *Dialogue*. C'est pour nous un récit capital, car nous y trouvons le témoignage de quelqu'un qui a fréquenté à peu près toutes les écoles philosophiques de son temps.

Il s'est d'abord intéressé, dit-il, au stoïcisme. Une sagesse morale datant des environs de l'an 300 avant notre ère, et porteuse de hautes valeurs humanistes. Le stoïcisme a une vision du monde de type panthéiste : Dieu se confond avec le Tout, avec l'univers. C'est une belle et noble pensée, soucieuse de raison, de mesure, d'ordre, d'ascèse aussi. Justin a été attiré par cette philosophie, mais comme il le dit lui-même : « *Je m'aperçus bientôt que je n'apprenais rien sur Dieu* » dans cette philosophie, sinon des idées fort générales et de type panthéistique.

Plus tard, Justin s'intéressera à la philosophie d'Aristote. « *Je m'adressai à un péripatéticien* » (nom donné aux disciples d'Aristote, dans la mesure où lui-même *marchait – peripatein* – en enseignant). Justin va être choqué par le fait qu'on lui demande ici un salaire pour lui enseigner la vérité. Si la vérité s'achète à prix d'argent, alors il y a erreur !

Il se tourne alors vers une troisième école, la plus ancienne, celle de Pythagore. Une figure semi-légendaire qui remonte au VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Cette philosophie, à la manière de certains cercles actuels du *New Age*, comportait un intérêt un peu ésotérique pour les mystères du cosmos et pour le symbolisme mathématique (les chiffres étant vus comme porteurs de significations secrètes). Il y avait dans le pythagorisme une doctrine intéressante, mais Justin est dissuadé de s'y engager à cause de l'obligation d'apprendre la géométrie, les mathématiques, la musique, et de passer par toute une hiérarchie de sciences avant d'accéder à la science du divin. Car c'est cela que vise Justin : la connaissance de ce qu'il peut y avoir de plus haut pour l'esprit humain, de « ce dont rien de plus grand ne peut être pensé », dira plus tard saint Anselme.

Notre auteur, quelque temps après, croira trouver l'exaucement de sa quête dans un quatrième cercle philosophique : l'école platonicienne. Le fait que Justin devienne platonicien est révélateur du regard positif que toute l'Antiquité chrétienne porte sur Platon, et sur le platonisme en général, alors que toutes les autres philosophies sont considérées avec méfiance, voire suspicion. Notons à ce sujet que Justin ne s'intéresse pas à l'épicurisme, doctrine honnie par les Pères de l'Église. On la voit comme un matérialisme, un sensualisme tout à fait indigne de la foi chrétienne. Peut-être commet-on un certain contresens à son égard ? À la Renaissance, on aura un autre regard sur l'épicurisme.

Justin, quant à lui, se tourne donc vers le platonisme. « Je crus trouver la vérité dans cette philosophie, écrit-il. La contemplation des idées transporta mon âme. Je fus même assez sot pour espérer voir immédiatement Dieu ». De fait, cette doctrine semble donner des ailes à Justin ; sa dimension contemplative consiste à s'arracher du monde sensible, pour s'élever vers le monde des idées ; ce qui est au-delà de la pensée humaine enthousiasme Justin qui suivra les enseignement d'un maître platonicien venu dans sa ville.

Mais un peu plus tard, Justin fait une autre rencontre ; celle d'un mystérieux Ancien qui va lui faire connaître la foi au

Christ, au terme d'un long dialogue portant avant tout sur l'âme et sur la question très précise de savoir si l'âme humaine la fine pointe de notre intelligence est divine. Si elle est une partie de Dieu, ou si elle est d'une autre nature que celle de Dieu. Au terme de la discussion, Justin comprend qu'il subsiste entre Dieu et lui un abîme : il aura beau s'élever sur les ailes de la contemplation aussi haut qu'il voudra, pratiquer toutes les formes de « méditation transcendantale », il n'atteindra jamais le Dieu dont il serait comme une étincelle. Dieu est encore au-delà, radicalement transcendant. Et Justin en est décontenancé : où trouver Dieu si, parvenus au sommet de notre âme, nous découvrons que subsiste un abîme infini entre l'homme et Dieu ?

L'Ancien lui annonce alors que ce Dieu hyper-transcendant qu'il avait cru trouver dans la philosophie, sans l'atteindre, que ce Dieu est lui-même venu vers les hommes. Au lieu de s'élever de terre au ciel, peut-être y a-t-il pour trouver Dieu une démarche inverse qui consisterait à accueillir le Dieu descendu parmi les hommes.

Le message va transpercer le cœur de Justin. Il dit lui-même « Je fus pris d'amour pour les prophètes (c'est-à-dire les auteurs inspirés de la Bible) et je reconnus que c'était là la vraie, la seule sûre philosophie ». Il va dès lors adhérer à la foi chrétienne ; il restera philosophe, portant le manteau et le bâton, mais il a donné sa vie au Christ. Vers 150, Justin vient à Rome où il ouvre une école de philosophie chrétienne la première école de théologie, en quelque sorte. Dans les années 165, il est dénoncé par un certain Crescens, philosophe cynique, et mis à mort.

Justin est l'auteur d'une œuvre abondante, en partie perdue. Outre le *Dialogue avec Tryphon*, on conserve de lui deux *Apologies*, c'est-à-dire des textes dans lesquels Justin s'adresse aux autorités impériales, en l'occurrence l'empereur Marc-Aurèle, lui-même philosophe stoïcien. Il lui dit en substance : vous faites erreur sur le christianisme en y voyant une doctrine dangereuse, immorale et irrégieuse – car toutes ces accusations couraient contre les chrétiens, considérés comme des ennemis de l'empereur. Pas du tout, dit Justin,

nous sommes les plus loyaux sujets de l'Empire ! Leur vie commune, leur partage des biens les faisait juger de mœurs douteuses. On disait qu'ils buvaient du sang, mangeaient de la chair pendant leurs réunions secrètes. Tout ces racontars, Justin veut les dissiper dans ses *Apologies*. Il explique, et c'est très précieux pour nous, comment se déroule l'Eucharistie au II<sup>e</sup> siècle, comment se passe le baptême. Enfin, il clarifie notre sujet lui-même : la relation entre Athènes et Jérusalem, entre la sagesse des Grecs et le Fils de Dieu fait chair.

Justin recourt pour cela à un concept-passerelle : celui de Logos, qui signifie la fois parole, discours et raison – c'est-à-dire parole sensée, rationnelle, porteuse de raison. On sait que l'Évangile de Jean s'ouvre sur cet extraordinaire Prologue dans lequel déjà le concept de *Logos* est appliqué à Jésus : *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu*. Les exégètes discutent beaucoup sur la relation exacte entre ce concept grec et le mot *Logos* dans l'évangile de Jean. Chez Justin, il est clair que le *Logos* sert de pont entre l'Évangile et la philosophie. Jésus, Verbe de Dieu, est cette sagesse, cette raison que les philosophes avaient pressentie comme immanente au monde et organisant l'univers.

Le *Logos spermatikos*, ce Verbe disséminé, ensemencé dans la philosophie grecque, s'est désormais manifesté en plénitude en Jésus, Verbe de Dieu fait chair. C'est bien lui que les philosophes grecs visaient dans leur sagesse, explique Justin, c'est pourquoi tout ce qu'ils ont entrevu de la vérité du Christ mérite le respect.

Les témoignages d'Empédocle, Pythagore, Platon, Homère, vous les admettez. Admettez notre témoignage au même titre que le leur, car nous croyons autant qu'eux et plus qu'eux en la Divinité. Sur certains points nous sommes d'accord avec les plus estimés de vos philosophes et de vos poètes ; sur d'autres nous avons une doctrine plus haute et plus digne de Dieu.

Comme nous l'avons vu, de tous les philosophes de l'Antiquité, c'est Platon que l'on s'attachera spécialement à relire en perspective chrétienne. On trouve chez Justin le

premier exemple d'un effort de ce type. Il s'appuie sur des citations de Platon dont la critique a pu montrer, par la suite, qu'elles sont parfois inexactes ou mal comprises. Mais peu importe, l'essentiel est le sens de sa démarche.

Ainsi Justin cite-t-il une phrase du *Timée* sous la forme suivante : « Il est difficile de connaître le Dieu et Père de l'univers, et lorsqu'on l'a connu, il est difficile de le faire connaître à tous ». Ce texte de Platon est apocryphe, mais il faisait partie des versions du *Timée* tel qu'on le lisait à l'époque. Justin cite donc ce passage pour dire que Platon lui-même cherchait le Père, celui que Jésus nous révèle. Ou encore, toujours dans le *Timée*, Justin découvre un texte un peu étrange dans lequel Platon dit que celui qui a créé le monde, l'a créé à partir de deux substances entrecroisées. La structure du monde est cruciforme : même Platon avait entrevu quelque chose du mystère de la Croix du Christ !

Justin se pose une autre question qui reviendra chez les auteurs ultérieurs. Comment les philosophes grecs ont-ils pu avoir une idée de Dieu qui soit en accord avec celle de la Bible et du christianisme ? La réponse de Justin est simple : Moïse est plus ancien que Platon. Les textes de l'Ancien Testament sur le Dieu unique, avec leurs prophéties annonçant le Christ, ont donc pu être connus des Grecs. C'est ce qu'on appellera l'argument du larcin : les étincelles de vérité que l'on trouve chez les philosophes grecs, ils les ont dérobées aux Hébreux eux-mêmes.

Cet argument, basé sur l'antériorité chronologique de Moïse par rapport aux philosophes, permettait de souligner l'unité historique de la Révélation. On évitait de dire qu'il y avait comme deux sources de la religion chrétienne, une source juive et une source complètement distincte qui serait païenne. Mais les auteurs jouent sur diverses manières d'articuler ces données. D'un côté, les philosophes ont dit des choses vraies qui venaient directement de Dieu, et qui donc peuvent être conjuguées avec la foi chrétienne. D'un autre côté et en même temps, ces choses vraies, ils ne les tenaient pas d'eux-mêmes : elles leur venaient de l'unique révélation de Dieu à son peuple.

En plein milieu du deuxième siècle, Justin, philosophe chrétien, tente donc de jeter les ponts entre christianisme et philosophie. Les auteurs que nous rencontrons dans les années qui suivent ont une position différente, et même inverse. Ainsi Tatien, disciple de Justin, mais disciple infidèle, du moins sur ce point. Car Tatien rejette en bloc toute la pensée grecque, la mythologie et la philosophie. Pour lui la vérité chrétienne n'a pas à se souiller avec les conceptions païennes.

Hippolyte de Rome, au troisième siècle, écrira un *Contre les hérésies* dans lequel il tire à boulets rouges sur toutes les philosophies grecques. Son principe est simple : il y a déjà un certain nombre d'hérésies qui se sont développées dans le christianisme, et chacune d'elles peut être rattachée à une philosophie. Pour Hippolyte, toute philosophie est donc l'ancêtre d'une hérésie, ce qui est historiquement contestable, mais révélateur de la position très critique d'Hippolyte ! À cette période, nous rencontrons encore Tertullien qui est un juriste, un avocat. Autour de l'an 200, il écrit un certain nombre de textes souvent polémiques. Dans l'un de ces traités, il lance le fameux cri : « Quoi de commun entre Athènes et Jérusalem ? »

2. On aurait pu en rester là, et Justin aurait pu apparaître comme une figure un peu d'exception, un peu égarée. Mais le troisième siècle va, au contraire, être l'occasion de nouer un lien plus profond entre hellénisme et christianisme. Cette alliance va se nouer à Alexandrie où vit un certain Pantène, venu de Sicile, et soucieux de relier sa culture et sa foi. Pantène fut le maître de **Clément** d'Alexandrie, immense figure parmi les Pères de l'Église, un pionnier du dialogue entre Christianisme et Hellénisme.

Dans son œuvre les *Stromates* (ou *Tapisseries*), Clément a brodé ensemble les fils tirés de l'Écriture et les fils tirés de la culture grecque. Il connaît celle-ci sur le bout des doigts ; il connaît les poètes, les auteurs tragiques, les philosophes, les historiens, il les cite à toutes les pages, et même des auteurs dont on a complètement perdu la trace. Clément est un érudit, il a autant de passion pour la culture grecque que pour le Christ de sa foi. Il va dès lors s'efforcer de penser en profondeur les liens entre ces deux mondes. C'est chez lui qu'on aura de la

façon la plus nette les formules décisives et définitives qui articulent vérité chrétienne et philosophie.

La philosophie a été donnée aux Grecs comme un testament qui leur est propre, car elle est un marchepied pour atteindre à la philosophie selon le Christ.

Clément ira jusqu'à parler d'un « Ancien Testament des Grecs », pour les non-juifs. Il garde en tête, certes, l'argument du larcin : « Toute la sagesse des Grecs est empruntée à la philosophie des Hébreux ». Mais ils ont recueilli de cette révélation quelques étincelles, quelques bribes.

La philosophie grecque ressemble à la lumière d'une mèche que les hommes allument en dérobant artificiellement sa lumière au soleil. Mais une fois le logos proclamé, cette lumière sainte a donné tout son éclat.

Les philosophes avaient comme des petites lanternes, nous avons désormais cette lumière en plénitude dans le Christ. Ils ont recueilli quelques étincelles du logos divin. Certes il faut faire un tri dans les textes des philosophes :

La philosophie grecque est comme les noix : tout n'est pas comestible.

Il y a dans la philosophie comme une parcelle de feu qui peut donner de la lumière si nous l'attisons comme il faut ; c'est une trace de sagesse, une incitation à s'occuper de Dieu.

Sans doute Clément, comme Justin, a-t-il vécu cette mise en route vers le Christ à partir de la philosophie.

J'admets que la philosophie grecque ne saisit pas la vérité dans son ampleur ; j'admets encore qu'elle est radicalement impuissante à faire pratiquer les commandements du Seigneur, c'est-à-dire qu'elle ne donne pas la charité.

Il n'en reste pas moins qu'elle prépare à voir la doctrine royale par excellence. De quelque façon, elle assagit l'homme, elle préforme son caractère, elle le prépare à se laisser pénétrer par la vérité pourvu qu'il admette la Providence. Je dirai enfin aux grincheux : la philosophie fut-elle inutile, s'il est utile d'établir son inutilité, elle devient utile !

Cet a priori extrêmement favorable a dû gêner certains chrétiens à l'époque. On sent bien que Clément est obligé de se justifier. Pourtant la brèche, désormais, est ouverte : chrétiens et grecs vont nouer à travers Clément un langage commun, le langage de la contemplation qui s'appelle chez Clément *époptie* (le mot vient de Platon), c'est la vision, la sur-vision du divin.

Un autre terme très important chez Clément est le terme de *gnose* ; pas au sens du gnosticisme déviant ; au contraire, pour Clément le Christianisme est la connaissance, la *gnôsis* par excellence. Il intègre certains éléments du gnosticisme, ce que ne fait pas du tout saint Irénée qui repousse le gnosticisme en bloc. Ce que les gnostiques cherchent sur des chemins qui ne mènent nulle part, semble dire Clément, nous l'avons trouvé, nous le proposons : l'authentique gnose est dans le Christianisme. Je pense ici au problème que posent aujourd'hui le néo-gnosticisme, le syncrétisme ambiant, les recherches spirituelles de tous ordres. Il y a deux attitudes et l'Église doit trouver son chemin entre l'attitude d'un Irénée qui dénonce, réfute, combat, et l'attitude d'un Clément qui accueille et qui convertit.

3. Le successeur de Clément à la tête de l'école théologique d'Alexandrie est **Origène**. Avec Origène qui connaît lui aussi, peut-être mieux encore que Clément la philosophie grecque, nous allons assister non seulement à une rencontre, mais à une sorte de fusion, une première tentative d'alliance entre la pensée philosophique et la révélation. En effet, Clément est un érudit, un penseur un peu éclectique, mais pas un penseur systématique ; ce n'est même pas un théologien dans le sens conceptuel ou spéculatif du terme. Alors que chez Origène et pour la première fois dans l'histoire du christianisme, on va avoir affaire à une vision du monde, une tentative de penser le mystère chrétien en son authenticité depuis la création, des problèmes posés par l'origine du monde jusqu'à la fin des temps.

Pour penser le mystère chrétien de cette façon totale et complète, Origène va emprunter des concepts à la philosophie de Platon. L'idée, par exemple, que le monde est créé d'abord de façon spirituelle, en pensée, et à partir de ce premier plan

divin, le monde sera créé de façon matérielle et concrète. Cela collait bien avec la philosophie platonicienne. Une autre idée, très belle dans son intuition profonde, vient plutôt du stoïcisme et évoque la fin des temps : l'idée que le monde, étant issu de Dieu, retourne à Dieu ce que les stoïciens et d'autres nommaient l'*apocatastase* ou le grand rétablissement de toutes choses en Dieu. Ce mouvement sera lu à la lumière du mystère trinitaire : 1. Dieu crée le monde, cela que nous pouvons rapporter au Père. 2. Ce monde qui avait tendance à se perdre et s'éloigner de son Créateur, Dieu le sauve dans le Fils Rédempteur. 3. Le Fils lui-même donne l'Esprit Saint qui sanctifie le monde et l'achemine vers Dieu dans un mouvement de retour. Il ne s'agit pas seulement d'un schéma émanatiste, d'un Dieu qui se diffuse et qui revient à lui-même, c'est vraiment le mystère chrétien qu'Origène inscrit dans ce schéma. Mais ce sont des concepts, un langage que les philosophes peuvent comprendre.

Origène emprunte donc à la philosophie plus que des références et des citations, à la façon un peu maladroite de Justin. Il lui emprunte des concepts : le Logos va revenir au premier plan de sa pensée. Il cherche à assumer le platonisme de l'intérieur. Cela lui vaudra un certain nombre de critiques de son vivant, et surtout après sa mort. En effet les disciples trop zélés d'Origène vont durcir certaines de ses intuitions, vont affirmer de façon péremptoire des choses qu'Origène avait évoquées simplement comme des hypothèses. L'Église va se trouver, avec l'héritage d'Origène, un peu perplexe : il y a l'extraordinaire puissance théologique et spirituelle, et en même temps des petites doctrines un peu gênantes, et d'autant plus gênantes que des gens qui se réclament d'Origène les soutiennent âprement. Ces points de doctrine seront condamnés en 553, trois siècles exactement après la mort d'Origène, au Concile de Constantinople II.

La mémoire d'Origène aujourd'hui est l'objet parfois de débats. Mais Origène reste en quelque sorte celui qui a marié Athènes et Jérusalem, qui a permis à la philosophie de parler sa langue à l'intérieur même du Christianisme.

4. Au quatrième siècle vont commencer à se poser dans l'Église des **questions** nouvelles, qu'elle n'avait jamais encore formulées explicitement, même si elles portaient en elle, depuis les origines, les réponses à ces questions.

La question d'abord de la divinité du Christ question que le prologue de Jean résout : *Le Verbe était Dieu* (1, 1). Que veut-on dire quand on dit que le Verbe était Dieu ? Ou que Jésus est le Fils de Dieu ? En quel sens est-il divin ? Il y a ici des exigences conceptuelles nouvelles. Jusque-là les chrétiens avaient toujours vénéré le Christ comme étant l'*icône* du Père, comme dit saint Paul ; comme étant « la Face de Dieu », Dieu révélé. Saint Thomas mettant ses doigts dans les plaies du Christ lui dit : *Mon Seigneur et mon Dieu* (Jn 20, 28). Ce sont les titres les plus forts, réservés à Dieu seul. Jésus n'avait jamais été vu comme un Être que l'on pouvait séparer de Dieu, et rabattre dans le monde des créatures, comme étant un prophète ou un inspiré, un ange. Il avait toujours été vu comme étant l'épiphanie de Dieu. *Qui m'a vu a vu le Père* (Jn 13, 9) : il n'y a pas de distance entre Jésus et le Père.

Mais au IV<sup>e</sup> siècle, un certain Arius pointer la difficulté : y aurait-il deux Dieux ? le Christianisme n'est-il plus un monothéisme ? C'est la question posée par l'Islam aujourd'hui : il n'y a qu'un Dieu, comment affirmer qu'il y en a un autre (et qui soit un homme, en plus !) ? La réponse que certains échafaudent dans ces années-là, à la suite d'Arius, est de dire : il est dieu, il est divin, il est une sorte d'ange, une créature éminente, extrêmement grande, qui précède toutes les autres, qui a été créée avant toutes les autres c'est-à-dire qu'il n'y a qu'un Dieu, et il y a ce *logos* qui est le principe et le premier de tous les êtres créés et qui fait partie de tous les êtres créés.

La conscience profonde de l'Église va sentir dans cette doctrine un danger radical, une mise en question profonde du mystère de Dieu. La crise arienne qui va durer pendant tout le IV<sup>e</sup> siècle va se jouer sur cette question et sur la réponse que les chrétiens feront à la doctrine d'Arius au moment du Concile de Nicée en 325. On cherchera à serrer d'aussi près que possible le mystère du Christ dans sa relation au Père. On forgera un mot

qui vient de la philosophie : *homoousios* = de même substance (*ousia*), de même essence que le Père.

Ce mot est évoqué chaque dimanche dans le Credo : « De même nature que le Père ». Il cristallise toute la crise arienne parce que, contre lui, il y aura tout un ensemble de chrétiens, et même une majorité de chrétiens à une certaine époque, qui objecteront : ce n'est pas dans l'Écriture, c'est un concept philosophique mais ce n'est pas biblique. Il est bien dit qu'il est Fils de Dieu, le Verbe, la Sagesse du Père, mais est-il de même essence, c'est-à-dire un seul être avec le Père ?

Contre vents et marées, Athanase d'Alexandrie, la « colonne » face à laquelle la doctrine arienne va se heurter et se briser, défendra l'*homoousios*. Ce mot qui fait partie de la foi chrétienne, désormais et pour toujours, prendra place dans notre tradition, non pas comme un concept philosophique importé, plus ou moins bâtard, impropre à exprimer le mystère chrétien, mais comme un terme disant exactement ce que l'on veut dire : Jésus est le propre Fils du Père, son Fils éternel faisant un avec lui.

Au cours du même IV<sup>e</sup> siècle, se posera la question du Saint-Esprit dans les mêmes termes. On avait toutes sortes de textes bibliques et du Nouveau Testament suggérant que l'Esprit n'est pas seulement un cadeau que Dieu nous fait, extérieur à lui-même, qu'il produit ou qu'il crée. Le chrétien est porteur de l'Esprit, c'est-à-dire porteur de Dieu rien de moins !

Mais comment exprimer que le Saint-Esprit, lui aussi, est Dieu ? Le deuxième Concile œcuménique, à Constantinople en 381, va s'attaquer à cette question. On ne reprendra pas l'*homoousios*, mais on forgera à partir de ce Concile, un vocabulaire chrétien pour désigner le mystère de la Trinité : le Père, le Fils, l'Esprit sont un seul Être, une seule *ousia*, non pas trois Êtres, trois Dieux, mais un seul Dieu. Et pourtant ils sont trois : il y a entre Père, Fils et Esprit, une distinction qu'il faut exprimer. Ils sont trois et distincts ; ils sont, diront les théologiens grecs des *hypostases*. Ce mot intraduisible signifie, étymologiquement, substance ; mais la tradition l'entend au sens de *personne*.

En grec donc, une *ousia*, trois *hypostases* ; en latin, une *substantia*, trois *personae*. Comme on le constate, les terminologies grecque et latine se heurtent à une certaine difficulté dans l'équivalence des concepts. On est allé chercher dans la philosophie des mots pour exprimer le mystère, mais ces mots n'ont pas exactement le même sens pour tout le monde. Au V<sup>e</sup> siècle, un texte de saint Augustin exprime bien cette difficulté à propos de la Trinité :

Les Grecs emploient le mot « hypostases », mais j'ignore quelle nuance ils mettent entre l'*ousia* et l'*hypostasis*. Chez nous, l'usage parlé fait prévaloir le mot essence avec le même sens que le mot substance. C'est pourquoi nous n'osons pas dire une essence et trois substances, mais nous disons une essence ou une substance et trois personnes. C'est la formule que beaucoup de latins qui ont traité ces questions, et méritent crédit, ont employée faute d'avoir trouvé une expression plus juste.

Ailleurs, Augustin écrit :

Ils sont trois évidemment, mais si l'on demande : trois quoi ? la parole humaine reste parfaitement à court, elle répond bien trois Personnes, mais c'est moins pour dire cela que de rester sans rien dire.

Que nous apprennent ces textes ? Qu'au moment même où la foi chrétienne s'appuie sur des concepts philosophiques pour s'exprimer, les plus grands théologiens de l'Église mesurent à quel point les concepts, tout en étant non seulement utiles, mais nécessaires, « explosent » en quelque sorte au contact du mystère qu'ils désignent. Nous en avons besoin, nous les employons, nous les écrivons, nous les professons, mais d'une manière qui les a subvertis, totalement transformés. On le vérifie facilement à propos du mystère trinitaire, lorsqu'on dit que trois personnes sont d'une seule essence ou substance (c'est une maladresse de traduction dans notre langue que de dire 'de même nature'), qu'est-ce que cela veut dire ? Ils sont pas comme trois êtres humains qui ont la « même nature » humaine, ils ont chacun leur substance, leur être particulier... Ainsi les concepts employés sont impropres à exprimer la réalité qu'ils désignent.

Cela est tout aussi vrai de l'autre grand dogme chrétien qui est celui de l'Incarnation. On dit en effet, à propos de la Trinité : trois Personnes en une nature ou essence. Et à propos du Christ : deux natures divine et humaine en la Personne éternelle du Fils. Ici encore, les concepts sont satisfaisants par leur clarté et leur symétrie. Mais si on serre de près cette symétrie ou cette conceptualité, elle brûle les doigts. « *Les concepts, dira saint Grégoire de Nysse, créent des idoles* ». Si l'on croit que le concept épuise le mystère divin, on a entre les mains un langage qui est taillé à notre mesure, on a fabriqué un modèle, une représentation qui satisfait notre intellect, mais dont Dieu est peut-être absent, le Dieu Vivant. Cela ne disqualifie nullement l'intelligence, au contraire. La force de la pensée chrétienne dans ces siècles-là, c'est d'oser offrir le concept, la pensée, l'intelligence, au feu divin : pour qu'il en soit à la fois illuminé et consumé...

Saint Paul devant l'Aréopage subira, pour sa part, un échec « cuisant ». L'habillement philosophique dont il a revêtu son discours n'a pas suffi à le rendre recevable pour des intelligences critiques. *Nous t'entendrons là-dessus une autre fois !*, rétorquent ces esprits forts. Pourtant, l'un d'eux a le cœur ouvert : il se nomme Denys, nom que reprendra un mystique anonyme du V<sup>e</sup> ou VI<sup>e</sup> siècle. Le « Pseudo-Denys l'Aréopagite » sera l'auteur d'une théologie à la fois spéculative et mystique, où la philosophie néo-platonisme s'ouvre au mystère du Christ. Dans cette œuvre étonnante, se réalise enfin la rencontre, et peut-être la réconciliation, entre Athènes et Jérusalem...