

Nicée et la métaphysique grecque comme orthodoxie

Partie IV — Double mouvement : re-sacralisation et hellénisation

Introduction : quand l'Empire impose une définition de Dieu

Le chapitre précédent a montré comment le tournant constantinien a transformé une communauté persécutée en institution impériale, dotant l'Église d'un appareil juridique, fiscal et symbolique calqué sur celui de l'Empire romain. Mais l'impérialisation ne s'arrête pas aux structures : elle pénètre jusque dans le langage de la foi. Lorsque Constantin convoque en 325 les évêques de l'œcumène à Nicée, en Bithynie, ce n'est pas seulement un concile ecclésial qui se réunit, c'est l'Empire qui prend en main la définition même de Dieu. Pour la première fois, une assemblée d'évêques, présidée et financée par l'autorité civile, va trancher une question théologique en imposant un mot qui ne figure nulle part dans les Écritures : **homoousios**, « consubstantiel ».

L'enjeu est immense et il dépasse de loin la querelle d'un prêtre d'Alexandrie nommé Arius. Ce qui se joue à Nicée, puis à Constantinople en 381, c'est la rencontre frontale entre la prédication d'un rabbi galiléen qui parlait de son Père en araméen, en paraboles et en gestes de table, et l'arsenal conceptuel de la philosophie grecque — l'ousia, l'hypostasis, la physis, le logos. La foi confessée dans les Évangiles, narrative, eschatologique et relationnelle, doit désormais être dite dans la langue de Platon, d'Aristote et de Plotin. La question que ce chapitre veut poser, et qui touche au cœur même du projet d'Fontes, est la suivante : ce passage du récit au concept, de la confession liturgique à la définition dogmatique, constitue-t-il une **trahison** du message de Jésus, un **développement** organique de la foi apostolique, ou une **traduction** créatrice rendue nécessaire par la mission universelle de l'Église ?

Aucune réponse simple ne suffit. Et c'est précisément la complexité de cette mutation qu'il faut restituer, car elle conditionne tout ce que l'Église dira ensuite d'elle-même, de son Dieu et de son autorité. Comprendre Nicée, c'est comprendre comment une foi est devenue une métaphysique — et mesurer ce qu'elle y a gagné comme ce qu'elle y a peut-être perdu.

I. La controverse arienne : une question pastorale devenue affaire d'Empire

Tout commence à Alexandrie, vers 318, dans un conflit qui semble d'abord local. **Arius**, prêtre chargé d'une communauté de la ville, entre en désaccord avec son évêque Alexandre sur la manière de penser le rapport entre le Père et le Fils. Arius n'est pas un agitateur exotique : il s'inscrit dans une tradition théologique ancienne et respectable, celle qui veut sauvegarder à tout prix l'unicité et la transcendance absolue de Dieu. Pour lui, si le Père est seul inengendré, seul sans commencement, seul véritablement Dieu, alors le Fils, qui est « engendré », doit avoir un commencement. De là sa formule célèbre, transmise par ses adversaires : « il fut un temps où il n'était pas » (*ên pote hote ouk ên*). Le Fils, le Logos incarné, serait la première et la plus haute des créatures, l'instrument par lequel Dieu a créé le monde, mais une créature néanmoins, d'un rang ontologique inférieur au Père.

Cette position, loin d'être absurde, possédait une cohérence biblique et philosophique redoutable. Elle pouvait s'appuyer sur des versets où Jésus se subordonne au Père — « le Père est plus grand que moi » (Jean 14,28), ou la Sagesse « créée » de Proverbes 8,22. Elle satisfaisait aussi l'exigence monothéiste héritée d'Israël et l'horreur grecque du mélange entre le divin et le créé. Comme l'a montré **Rowan Williams** dans son étude majeure *Arius: Heresy and Tradition* (1987), Arius n'était nullement un rationaliste hellénisant face à des défenseurs de la foi pure : il représentait au contraire une forme de conservatisme théologique soucieux de protéger la transcendance divine, et c'est paradoxalement Nicée qui innovera en forgeant un vocabulaire nouveau. Williams renverse ainsi le schéma traditionnel qui faisait d'Arius l'hérétique « philosophe » et des Nicéens les gardiens de la tradition.

Le débat aurait pu rester une querelle de docteurs si Constantin n'y avait vu une menace pour l'unité de l'Empire qu'il venait de réunifier. L'empereur, fraîchement converti et soucieux d'ordre, ne comprend guère les subtilités théologiques — il parle dans sa lettre aux protagonistes d'une question « insignifiante » et « indigne » de tant de passions. Mais il perçoit le danger politique d'une Église divisée. C'est pourquoi il convoque, finance et préside de fait le concile de 325. Ce point est décisif pour la thèse d'Fontes : la première définition dogmatique de la divinité du Christ ne naît pas d'une nécessité interne de la prière ou de l'annonce évangélique, mais d'un impératif d'unité impériale. La métaphysique entre dans le credo par la porte du pouvoir.

II. Homoousios : un mot non biblique au cœur de la foi

Le concile tranche en faveur d'Alexandre et de son jeune diacre **Athanase**, futur champion infatigable de la cause nicéenne. Le Symbole adopté affirme que le Fils est « engendré, non créé, consubstantiel au Père » — *homoousion tô Patri*. C'est ce dernier terme, **homoousios**, qui cristallise toute la nouveauté et toute la difficulté.

Le mot pose immédiatement un problème que les contemporains perçoivent parfaitement : il n'apparaît nulle part dans l'Écriture. Pire, il avait déjà été condamné dans un contexte antérieur, au synode d'Antioche de 268, parce qu'on le jugeait teinté de matérialisme — il pouvait laisser entendre que Père et Fils partageaient une même « substance » au sens d'un matériau commun découpé en deux. Beaucoup d'évêques orientaux, sans être ariens, se méfiaient de ce vocabulaire qui sentait la philosophie et qui risquait de confondre les personnes. Comme l'a souligné **Lewis Ayres** dans *Nicaea and its Legacy* (2004), l'homoousios de 325 reste à cette date une formule largement indéterminée : le concile l'impose comme borne contre Arius, mais sa signification précise ne sera élaborée que durant les décennies suivantes, au prix d'un demi-siècle de controverses. Nicée n'a pas clos le débat, il l'a ouvert sous une forme nouvelle.

Ce qu'il faut mesurer, c'est le geste accompli. En choisissant un terme philosophique pour exprimer un contenu de foi, l'Église accepte implicitement que la langue des Évangiles ne suffit plus. Le récit de Jésus, les titres scripturaires — Fils, Seigneur, Verbe, Image — ne permettent pas de répondre à la question précise que pose la culture grecque : *quel est le statut ontologique du Fils par rapport au Père ?* La question elle-même est grecque ; elle suppose une métaphysique de la substance qui n'est pas celle des prophètes d'Israël ni des paraboles galiléennes. En y répondant avec *homoousios*, l'Église se laisse poser ses questions par Athènes autant qu'elle y répond avec Jérusalem.

Athanase justifiera ce choix par un argument proprement sotériologique, et c'est là que réside sa force. Si le Christ n'est pas pleinement Dieu, soutient-il, alors il ne peut pas diviniser l'homme ; si le Sauveur est une créature, le salut lui-même est compromis, car « seul Dieu peut sauver ». La formule de Nicée n'est donc pas, dans son intention, une spéculation gratuite : elle veut protéger l'expérience chrétienne du salut, l'affirmation que dans le Christ c'est bien Dieu lui-même qui s'est fait proche. La métaphysique est mise au service d'une conviction sotériologique enracinée, elle, dans le Nouveau Testament. C'est tout l'ambivalence de Nicée : un instrument grec au service d'un contenu évangélique.

III. Le demi-siècle de combat et la stabilisation cappadocienne

On commet une erreur de perspective si l'on imagine qu'en 325 la cause était entendue. En réalité, les soixante années qui suivent Nicée sont marquées par une instabilité doctrinale et politique extrême. Constantin lui-même finit par rappeler Arius d'exil ; son fils Constance II penche ouvertement vers les positions anti-nicéennes ; Athanase est déposé et exilé cinq fois. Une multitude de formules concurrentes fleurissent — homéens (le Fils « semblable » au Père), anoméens (« dissemblable »), homéousiens (« de substance semblable », *homoiousios*, à une iota près du terme nicéen). Le célèbre mot de Gibbon sur la chrétienté divisée par une diphtongue résume cette époque où l'Empire oscille au gré des empereurs et des synodes.

La sortie de crise vient d'un travail conceptuel d'une finesse remarquable, accompli par les trois **Cappadociens** : Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse. Leur génie fut de distinguer rigoureusement deux termes qui, dans l'usage courant et même à Nicée, restaient quasi synonymes : **ousia** (la substance, l'essence commune) et **hypostasis** (la subsistance individuelle, la réalité concrète). Avec eux se fixe la formule qui deviendra canonique : en Dieu, **trois hypostases en une seule ousia** — trois « personnes » subsistant dans une seule essence divine. Le Père, le Fils et l'Esprit ne sont pas trois dieux ni trois modes d'un même sujet, mais trois manières distinctes et relationnelles d'être l'unique Dieu.

Cette élaboration permet de répondre à la double menace : contre l'arianisme qui divisait la substance, on affirme l'unité de l'ousia ; contre le modalisme de Sabellius qui niait la distinction réelle des personnes, on affirme la pluralité des hypostases. **Jaroslav Pelikan**, dans *The Christian Tradition* (1971), souligne combien ce travail constitue moins une importation brute de catégories grecques qu'une refonte de celles-ci : les Cappadociens donnent à *hypostasis* un sens nouveau, presque inédit dans la philosophie classique, pour exprimer une réalité — la Trinité relationnelle — qui n'avait aucun équivalent dans la pensée païenne. La langue grecque est ici tordue, forcée à dire ce qu'elle n'avait jamais conçu.

C'est le concile de **Constantinople** en 381, sous Théodose, qui ratifie cet acquis et complète Nicée en affirmant pleinement la divinité de l'Esprit Saint, jusque-là restée dans l'ombre. Le Symbole dit « de Nicée-Constantinople », que les chrétiens récitent encore aujourd'hui, naît de ce moment. Mais Théodose, la même année, fait du christianisme nicéen la religion officielle de l'Empire et criminalise les autres confessions : l'orthodoxie trinitaire devient désormais une loi d'État, et l'hérésie un délit civil. La métaphysique grecque, devenue dogme, devient aussi norme juridique impériale. On mesure ici la convergence des deux mouvements que cette partie IV étudie : la re-sacralisation et l'hellénisation se nouent dans le même geste impérial.

IV. L'arrière-plan néoplatonicien : Logos, émanation et hiérarchie de l'être

Pour saisir l'enjeu profond de l'hellénisation, il faut remonter en amont des conciles, vers le terreau philosophique dans lequel toute cette pensée baigne : le **néoplatonisme**. Au III^e siècle, Plotin avait élaboré une métaphysique où le réel procède de l'Un, principe suprême et ineffable, par une série d'émanations descendantes — l'Intellect (*Nous*), puis l'Âme du monde — chaque niveau étant moins parfait que celui dont il dérive. Cette vision hiérarchique de l'être, où l'on descend de l'unité parfaite vers la multiplicité dégradée, structurait tout l'imaginaire intellectuel de l'Antiquité tardive.

Or l'arianisme s'inscrit presque naturellement dans ce schéma. Faire du Fils une créature intermédiaire, supérieure au monde mais inférieure au Père, c'est reproduire la hiérarchie émanatiste : le Logos comme premier degré de la procession à partir de l'Un divin. C'est pourquoi l'on peut dire, avec une part de vérité, qu'Arius était à sa manière plus « grec » que ses adversaires : il pensait Dieu selon la gradation néoplatonicienne de l'être. Le paradoxe que ce chapitre veut faire ressortir est que la victoire de Nicée représente, sur ce point précis, une **rupture** avec la métaphysique grecque autant qu'une adoption de son vocabulaire. En posant que le Fils est pleinement Dieu, *homoousios* au Père, sans degré ni dégradation, Nicée brise la hiérarchie émanatiste : il n'y a plus de paliers entre Dieu et Dieu. La frontière passe entre le Créateur et la création, non à l'intérieur du divin.

Cette rupture a une portée considérable, que les théologiens contemporains comme Ayres ont mise en lumière. Le christianisme nicéen aplatit la verticale néoplatonicienne en affirmant l'égalité des trois hypostases et en réintroduisant, contre l'émanationnisme, la distinction biblique radicale entre l'incréd et le créé. Le concept est grec, mais ce qu'on lui fait dire est antiplatonicien. On emprunte les outils d'Athènes pour défendre une intuition de Jérusalem : que le Dieu unique d'Israël s'est donné tout entier dans le Christ, et non par procuration d'un demi-dieu intermédiaire.

Reste que l'opération a un coût. En adoptant le langage de l'ousia et de la substance, l'Église se dote d'un Dieu pensé d'abord en termes d'essence et d'être, là où la révélation biblique le donnait d'abord comme une histoire, une alliance, une parole adressée. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob — un Dieu qui appelle, libère, pardonne et marche avec son peuple — court le risque de se voir recouvert par le Dieu des philosophes, immuable, impassible, intemporel. Les Pères ont voulu maintenir les deux, et souvent ils y sont parvenus avec génie ; mais le centre de gravité du discours sur Dieu s'est déplacé, du récit vers le concept, de l'événement vers l'essence.

V. Harnack et le débat sur l'« hellénisation » : trahison, développement ou traduction ?

C'est précisément ce déplacement que le grand historien protestant **Adolf von Harnack** a thématiqué au tournant du XXe siècle, dans son *Histoire des dogmes* (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1886-1890) et dans ses célèbres conférences *L'Essence du christianisme* (1900). Sa thèse, devenue classique et longtemps dominante, est celle de l'**hellénisation** : le dogme trinitaire et christologique serait « une œuvre de l'esprit grec sur le sol de l'Évangile ». L'Évangile simple de Jésus — la paternité de Dieu, la valeur infinie de l'âme, le commandement de l'amour — aurait été progressivement recouvert, voire étouffé, par un appareil métaphysique d'origine grecque, transformant une foi vécue en un système de propositions abstraites. Pour Harnack, Nicée marque l'aboutissement d'un processus d'**intellectualisation** qui éloigne le christianisme de son noyau évangélique.

Cette thèse exerce une attraction évidente sur tout projet de réforme qui voudrait revenir au « Jésus de l'histoire » contre le « Christ du dogme ». Elle nourrit aussi, indirectement, une partie de la critique d'Fontes : si la métaphysique grecque a effectivement recouvert le message de

Jésus, alors une part de ce que l'Église tient pour intangible relèverait d'une contingence culturelle dépassable. Il faut cependant manier cette thèse avec une grande prudence critique, car l'historiographie du XXe siècle l'a largement nuancée, voire renversée.

Plusieurs objections de poids ont été soulevées. **Werner Jaeger**, dans *Early Christianity and Greek Paideia* (1961), refuse l'opposition tranchée entre un Évangile pur et une philosophie corruptrice : il montre que le christianisme et l'hellénisme se sont mutuellement transformés, que les Pères n'ont pas subi passivement la pensée grecque mais l'ont activement reconfigurée pour leurs propres fins. Pelikan, on l'a vu, insiste sur le caractère créateur de cette appropriation. Et Lewis Ayres a démontré que les acteurs de Nicée n'avaient pas le sentiment de trahir l'Écriture, mais de la défendre : leur souci premier était exégétique et sotériologique, non spéculatif. Le mot non biblique *homoousios* fut adopté, paradoxalement, pour préserver le sens biblique du salut contre une lecture qui, elle, le dissolvait.

On peut alors reformuler l'alternative initiale en trois hypothèses, dont aucune n'épuise à elle seule la réalité. La **trahison** : la grammaire conceptuelle grecque aurait substitué un Dieu-substance au Dieu-Père de Jésus, et figé en formules une expérience vivante — c'est la part de vérité de Harnack. Le **développement** : sous la conduite de l'Esprit, l'Église aurait explicité ce qui était implicitement contenu dans la confession apostolique, « Jésus est Seigneur » — c'est la lecture catholique classique, de Newman à Pelikan. La **traduction** : confrontée à la mission universelle, l'Église aurait dû dire l'Évangile dans la seule langue intellectuelle disponible pour le monde gréco-romain, opérant une inculturation nécessaire et largement réussie — c'est la position de Jaeger et d'Ayres. La thèse d'Fontes n'a pas à trancher dogmatiquement entre ces options, mais à retenir leur enseignement commun : le dogme nicéen est une **construction historique située**, datée, conditionnée par une culture et par un pouvoir, et non une donnée tombée du ciel intemporel. Reconnaître cela, ce n'est pas le récuser ; c'est en restituer la nature réelle, et donc la possibilité d'un discernement.

VI. Ce qui se gagne et ce qui se perd : un bilan pour le discernement

Si l'on veut peser honnêtement le bilan de Nicée, il faut résister à deux tentations symétriques : l'apologétique qui sanctifie chaque formule comme un absolu, et le réductionnisme qui n'y voit qu'une captation grecque de la foi. La vérité historique est plus exigeante.

Du côté du gain, il faut reconnaître que l'élaboration trinitaire a protégé quelque chose d'essentiel à l'Évangile lui-même. En affirmant la pleine divinité du Christ et de l'Esprit, l'Église a sauvé l'idée que dans Jésus, c'est Dieu en personne qui s'approche, pardonne et sauve — non un délégué, non un demi-dieu. Elle a maintenu, contre l'émanationnisme, le caractère gratuit et personnel du don de Dieu. Et en forgeant le concept de personne relationnelle pour penser la Trinité, elle a, sans le savoir pleinement, légué à l'Occident une intuition d'une fécondité immense : que l'être suprême n'est pas une solitude monolithique mais une communion, une relation d'amour. Sur ce point, Jérusalem a transformé Athènes au moins autant qu'Athènes a façonné Jérusalem.

Du côté de la perte, il faut admettre que le déplacement du récit vers le concept a eu des effets durables. Le Dieu de la confession nicéenne, pensé en termes d'ousia, d'immutabilité et d'impassibilité, a parfois recouvert le Dieu vulnérable et passionné des prophètes et de la croix. La théologie a pu devenir l'affaire d'experts maniant un vocabulaire technique, creusant un fossé entre la foi savante et la foi du peuple — un fossé que l'on retrouvera tout au long de l'histoire de l'Église. Et surtout, l'alliance entre le dogme et le pouvoir impérial, scellée à Constantinople en 381, a fait de l'orthodoxie une norme coercitive, où définir la foi revenait à exclure et parfois à persécuter ceux qui s'en écartaient. La métaphysique devenue loi d'État porte une responsabilité dans la logique d'exclusion qui marquera durablement l'institution.

Ce double bilan importe directement au projet d'Fontes. Comprendre que les grandes formules trinitaires sont à la fois une traduction géniale et une construction située permet de distinguer ce qui, en elles, relève de l'intuition évangélique irréductible — Dieu se donne tout

entier dans le Christ, Dieu est communion — et ce qui relève d'un emballage culturel, juridique et impérial historiquement contingent. Une réforme fidèle aux sources ne consiste ni à abolir Nicée ni à l'absolutiser, mais à savoir relire le concept à la lumière du récit dont il était censé être au service.

Conclusion : ce que Nicée change pour lire Jésus et l'Église

Ce chapitre a montré que la définition de la divinité du Christ ne fut pas un simple prolongement spontané de la prière chrétienne, mais une opération historique précise, déclenchée par une querelle pastorale, tranchée sous l'autorité de l'Empereur, et formulée dans la langue conceptuelle de l'hellénisme. *Homoousios*, mot étranger à l'Écriture, est devenu la borne de l'orthodoxie ; *ousia* et *hypostasis*, catégories grecques retravaillées par les Cappadociens, sont devenues la grammaire obligée du discours sur Dieu ; et l'arrière-plan néoplatonicien, tantôt épousé par l'arianisme, tantôt rompu par Nicée, a fourni le cadre métaphysique dans lequel la foi a dû se dire. Nous avons vu que le débat ouvert par Harnack — trahison, développement ou traduction ? — ne se referme sur aucune réponse univoque, mais qu'il impose une certitude : le dogme est une réalité historique, datée et conditionnée, et non un absolu intemporel.

Cette reconnaissance est au cœur de la thèse d'Fontes. Réformer l'Église selon ses propres sources, ce n'est pas opposer naïvement un Jésus pur à un dogme corrompu — ce serait reconduire l'erreur inverse de l'absolutisation. C'est apprendre à lire les formules conciliaires pour ce qu'elles sont : des traductions situées, animées par une intention évangélique authentique — sauvegarder que Dieu lui-même nous sauve dans le Christ — mais marquées par les limites de leur culture et par leur compromission avec le pouvoir impérial. Distinguer dans Nicée l'intuition de salut et l'emballage métaphysique, c'est se donner les moyens d'un discernement légitime : retenir ce qui sert l'Évangile, relativiser ce qui n'en était que le vêtement grec et impérial.

Or cette hellénisation ne s'arrête pas aux conciles d'Orient. Elle trouve en Occident son génie le plus puissant et le plus durable en la personne d'un homme qui lira l'Évangile à travers les *Ennéades* de Plotin avant de le lire à travers Paul. Le prochain chapitre suivra ce fil jusqu'à **Augustin d'Hippone**, dont le platonisme intériorisé donnera naissance à deux doctrines qui pèseront pendant quinze siècles sur la conscience occidentale : le **péché originel** transmis à toute l'humanité, et la **prédestination**. Si Nicée a hellénisé la doctrine de Dieu, Augustin va helléniser la doctrine de l'homme — et c'est là que se jouera, peut-être plus encore, l'écart avec le message de Jésus.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte (1886-1890) et L'Essence du christianisme (1900) ; Rowan Williams, Arius: Heresy and Tradition (1987) ; Lewis Ayres, Nicaea and its Legacy (2004) ; Jaroslav Pelikan, The Christian Tradition, vol. 1 (1971) ; Werner Jaeger, Early Christianity and Greek Paideia (1961).