NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

117 N° 1 1995

Une certaine manière de faire de la théologie. De l'intérêt des Pères de l'Église à l'aube du IIIe millénaire

Claude DAGENS ((Mgr))

p. 65 - 83

https://www.nrt.be/es/articulos/une-certaine-maniere-de-faire-de-la-theologie-de-l-interet-des-peres-de-l-eglise-a-l-aube-du-iiie-millenaire-99

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Une certaine manière de faire de la théologie

DE L'INTÉRÊT DES PÈRES DE L'ÉGLISE À L'AUBE DU IIIE MILLÉNAIRE[1]

Ce colloque lyonnais est tout entier inspiré par un devoir de reconnaissance autant que de mémoire: nous sommes réunis à cause de tous ceux qui, depuis cinquante ans, ont réalisé le projet conçu ici même en 1943 par le Père Fontoynont, le Père Daniélou et le Père de Lubac, et longuement servi par le Père Mondésert.

Je m'inscris évidemment dans cette démarche de reconnaissance, et, comme j'ai cru comprendre que la théologie était, pour ainsi dire, la spécialité de Lyon, comme l'histoire a été celle de Rome et la littérature celle de Paris, je voudrais me ranger résolument sous la bannière de la théologie. Je me propose donc d'évoquer ici *une certaine manière de faire de la théologie*: je veux dire celle des Pères.

Auxquels je dois quelques excuses, car ils auraient certainement été surpris de ce titre, eux qui ne parlaient quasiment jamais de théologie pour qualifier leurs pensées et leurs discours, mais qui préféraient se référer à la *vera philosophia*, à la *sacra doctrina*, ou à la *sapientia divina* pour copier les formules de Justin, d'Augustin ou de Grégoire le Grand.

En réalité, j'ai buté sur la formule qui m'était suggérée et qui évoquait l'intérêt des Pères à l'aube du troisième millénaire parce que j'ai craint d'y voir réapparaître cet état d'esprit intéressé, et peut-être même utilitariste, dont j'ai quelquefois souffert du côté de l'Église et de la théologie. Comme si les œuvres des hommes, et en particulier les créations de la pensée, devaient être évaluées selon le seul critère de leur utilité sociale, culturelle ou dogmatique.

Ce que je dois aux maîtres qui m'ont initié à la patristique, à la littérature patristique, et du même mouvement, à l'histoire des origines chrétiennes et à la théologie des premiers siècles, c'est

---

1. Ce texte est celui d'une conférence donnée à Lyon, le 16 décembre 1993, lors du colloque sur «Patristique et Théologie», organisé par l'Institut des Sources chrétiennes.

précisément le refus de toute perspective utilitariste, et la simple joie de découvrir et de comprendre ces œuvres en elles-mêmes et ces auteurs pour eux-mêmes. Au prix de cette gratuité, si l'on peut dire, la littérature chrétienne, grecque et latine, des premiers siècles a pu entrer de plain-pied dans les programmes de l'université laïque.

Et avec le recul du temps, je n'hésite pas du tout à penser que j'ai commencé à faire vraiment de la théologie en suivant les cours de Jacques Fontaine et d'Henri Marrou, à l'égard desquels ma reconnaissance est immense. Du premier, j'ai appris que les discours de la foi chrétienne sont indissociables des règles de la rhétorique païenne, et que Virgile et Cicéron ont inspiré Ambroise et Augustin autant que la Bible, de sorte que la foi naissante s'inscrit elle aussi dans un processus d'inculturation et que le christianisme hérite de cette culture hellénistique qu'il a parfois combattue. D'Henri Marrou, j'ai retenu justement ses leçons sur cette grande histoire des cultures et des civilisations, qui s'accomplit à travers des métamorphoses lentes, et plus tard, en étudiant Grégoire le Grand, j'ai découvert sans étonnement que cet évêque de Rome, qui souffre intensément de l'effondrement du système romain, a préparé sans le savoir l'émergence d'une culture nouvelle, qui va façonner l'Occident barbare.

Quelques années plus tard, je ne fus pas dépaysé en écoutant le Père Daniélou: lui aussi, peut-être parce qu'il était agrégé de grammaire, étudiait les Pères pour eux-mêmes et jubilait de les voir hériter de la philosophie platonicienne ou de la mystique de Plotin.

Bref, le littéraire Jacques Fontaine, l'historien Henri Marrou et le théologien Jean Daniélou m'ont révélé une sorte de connivence fondamentale: les Pères de l'Église nous intéressent puissamment, même à la fin du XX^{e} siècle, dès que l'on s'intéresse à eux, à leurs œuvres, à leurs langages, à leurs combats, à leurs témoignages, pour eux-mêmes.

Et à nous, théologiens, à moi, évêque qui continue à faire de la théologie, il nous est demandé aujourd'hui de comprendre, aussi gratuitement que possible, cette certaine manière de faire de la théologie et de devenir théologien qui relie mystérieusement entre eux Irénée de Lyon et Hilaire de Poitiers, Justin de Naplouse et Grégoire de Rome, sans oublier le grand Augustin d'Hippone, et bien d'autres, qui ne m'en voudront pas de ne pas les citer.

Pour aller au vif du sujet, je résumerai tout de suite cette *manière patristique* par trois formules qui marquent les trois temps de mon exposé:

* *La passion pour la Révélation de Dieu en Jésus-Christ.*
* *Le sacrement du Logos ou de la Parole.*
* *La relation à l'Église à travers l'histoire.*

Vous m'accorderez que les deux termes *Theos* et *Logos* ont quelques rapports avec la théologie. Quant à l'Église, elle fait toujours partie de notre actualité, et elle en fera partie au troisième comme au premier millénaire.

I. - La passion pour la Révélation de Dieu en Jésus-Christ

1. Concentration christologique

Les Pères de l'Église, avant d'être des théologiens, sont des croyants passionnés pour le Dieu de Jésus-Christ, qui est devenu leur raison personnelle de vivre et de mourir.

Le terme de passion s'applique évidemment à ceux des premiers siècles qui sont allés jusqu'au martyre et, de façon particulière, à Ignace d'Antioche. Le premier discours théologique est totalement inspiré par cette expérience unique de communion au Christ qui passe par les ultimes combats de la vie. Le lyrisme de la *Lettre aux Romains* est traversé par cette christologie vivante et vécue:

> C'est maintenant que je commence à être disciple. Que rien des êtres visibles et invisibles ne m'empêche par jalousie de trouver le Christ ... Je ne me plais plus à une nourriture de corruption, ni aux plaisirs de cette vie; c'est le pain de Dieu que je veux, qui est la chair de Jésus-Christ, de la race de David, et pour boisson, je veux son sang qui est l'amour incorruptible (*Aux Romains*, V, 3 et VI, 3).

Il est clair qu'ici, l'acte théologique s'identifie à l'acte de la foi poussée jusqu'au bout.

Mais, près de trois siècles plus tard, à la fin du IV^e^ siècle, alors que la menace des persécutions a disparu, la passion du discours christologique demeure aussi forte. Dans un autre contexte, où la lutte intérieure contre le péché devient le lieu principal de la rencontre du Christ. Augustin converti célèbre ainsi, au X^e^ livre de ses *Confessions*, le Christ médecin, le Verbe incarné en lui pour guérir ses blessures:

> Comme tu nous as aimés, ô Père excellent, toi qui, loin d'épargner ton Fils unique, l'a livré pour les impies que nous sommes!... J'ai bien raison d'établir sur Lui mon ferme espoir que tu guériras toutes mes langueurs... Elles sont nombreuses et si fortes, ces langueurs... Mais plus fort encore est le remède qui vient de toi. Nous aurions pu croire que ton Verbe était trop loin de toute union avec l'homme et désespérer de nous, s'il ne s'était fait chair et n'avait habité parmi nous» (*Conf.*, X, 43, 69).

Il est clair que, dans des contextes très différents, la figure du Christ pascal et du Christ Sauveur demeure au centre de la foi et du discours théologique.

Selon des formes très diverses et pour des raisons également très diverses, les Pères de l'Église, aussi bien du côté oriental que du côté occidental, ont pratiqué cette «concentration christologique» naguère réclamée par Karl Barth. La révélation de Dieu en Jésus-Christ ne cesse pas d'être l'objet de leur réflexion, comme elle est au cœur de leur expérience, surtout s'ils sont des convertis et s'ils ont reçu le baptême à l'âge adulte.

2. Dieu se dit dans l'histoire

Il est clair que cette révélation de Dieu a comme deux versants indissociables: le versant de Dieu qui se révèle et le versant de l'homme qui accueille cette révélation. Et chacun de ces deux versants a été amplement exploré, si l'on peut dire, par ces grands témoins de la foi des premiers siècles.

À la base de tout se trouve l'acte de Dieu qui se dit et qui se communique dans l'histoire des hommes, à travers cette grande «économie du salut» dont Irénée va faire l'axe central de toute sa théologie. Si la gnose, celle de Valentin autant que celle de Marcion, a été pour l'auteur de l'*Adversus haereses* l'ennemi à combattre, c'est pour une raison primordiale: c'est parce qu'en dernière instance, la pensée gnostique et la spiritualité gnostique aboutissent à un mépris de l'histoire, considérée comme le résultat d'une dégradation irrésistible et comme le lieu du mal absolu. Pour les gnostiques, le salut consiste toujours plus ou moins à sortir de ce monde, à échapper au temps et au corps en vue de tendre vers un univers divin et de fusionner avec lui.

Mais il y a peut-être encore plus grave: pour les gnostiques, l'ordre du salut par la connaissance du divin est radicalement différent de l'ordre de la création, dominé par un dieu mauvais et impuissant. La révélation gnostique est farouchement christique, mais aussi farouchement opposée à l'Ancien Testament. Le Dieu

sauveur des élus ne peut pas se confondre avec le Dieu des Juifs et de la création. Le projet théologique inclut donc un anti-judaïsme radical.

Irénée, même s'il n'était pas d'origine juive, a senti le danger. D'où sa grande vision de l'histoire, qui va d'Adam à Jésus-Christ, des prophètes aux Apôtres, et de la création au salut, dans un processus d'intégration progressive, de récapitulation. Ce processus a un centre et un sommet indépassables: l'Incarnation de Jésus-Christ. «Car il fallait que le Médiateur de Dieu et des hommes, par sa parenté avec chacune des deux parties, les ramenât l'une et l'autre à l'amitié et à la concorde, en sorte que tout à la fois Dieu accueillît l'homme et que l'homme s'offrît à Dieu» (*Adv. haer.*, III, 18, 7).

Si le mystère pascal, à cause et à partir du témoignage des Apôtres, a été largement reçu dans l'Église dès ses débuts, il n'en va pas de même pour le mystère de l'Incarnation. Ce n'est peut-être pas un hasard si la fête de Noël n'a été célébrée qu'à partir du IV^e^ siècle et si la réalité de la personne du Verbe incarné n'a été comprise qu'au prix de bien des luttes et de plusieurs conciles, de Nicée à Chalcédoine.

Cette réalité d'un Dieu qui vient dans l'histoire et d'un Fils de Dieu qui assume une chair humaine répugnait sans doute à la culture païenne, au désir religieux du paganisme, qui est prêt à s'élever vers le divin et à mettre la main sur lui, mais qui aura toujours peine à accueillir Dieu dans notre chair et à reconnaître sa bouleversante humilité.

Même après avoir été délivré du piège manichéen par des livres qui l'ont initié à la pensée de Plotin et à des expériences d'extase, Augustin, peu avant sa conversion, se reconnaît encore incapable d'accueillir la vérité du Christ.

> Je bavardais avec les airs d'un homme qui sait, mais si je n'eusse cherché la voie dans le Christ, notre Sauveur, j'étais livré non à savoir, mais à périr... Où était cette charité qui édifie sur le fondement de l'humilité, c'est-à-dire sur Jésus-Christ?... Ainsi, plus tard, quand j'aurai trouvé l'apaisement dans tes Livres,... je saurais discerner entre ceux qui voient où il faut aller, sans savoir par où, et la Voie qui conduit à la patrie bienheureuse, non pas seulement pour la contempler, mais pour l'habiter. (*Conf.*, VII, 20, 26).

On ne saurait mieux dire à quel point l'humilité est au principe de la recherche théologique chrétienne et pourquoi le mystère du Verbe incarné en est le cœur, le centre à la fois de révélation et de

vie, puisqu'il s'agit d'habiter ce mystère de Dieu en l'homme ou de se laisser habiter par Lui.

3. L'homme est capable de Dieu

C'est pourquoi, à ce premier versant, théologique ou théologal, celui de Dieu qui se dit dans l'histoire et dans la chair, il faut aussitôt joindre le second, anthropologique, celui de l'homme capable de Dieu et habité par Dieu.

Je sais bien qu'ici il est traditionnel et facile d'opposer les Pères grecs aux Pères latins: les premiers montrant l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, fait pour la communion avec Dieu, les seconds insistant plutôt sur la distance constitutive entre l'homme et Dieu et sur les tensions intérieures à toute liberté humaine.

Mais, avant d'insister de loin et comme de l'extérieur sur ces différences de conceptions anthropologiques, j'aimerais que l'on reconnaisse d'abord les profondes parentés entre les uns et les autres au sujet des enjeux de toute anthropologie chrétienne.

Écoutons par exemple Irénée et Hilaire. Bien que Lyon et Poitiers ne soient pas très éloignées, il est évident que ces deux évêques-théologiens sont réellement distants l'un de l'autre et dans le temps et par leur culture théologique. D'autant plus que les hérésies qu'ils combattent ne sont pas du tout les mêmes. Le premier s'oppose à la gnose valentinienne, qui prétend libérer les hommes de la prison de la chair pour les reconduire vers le plérôme divin. Le second doit affronter l'arianisme, qui n'admet pas que Jésus soit vraiment né de Dieu et de même substance que le Père.

Mais par delà les différences de contextes polémiques, l'enjeu profond est le même: il s'agit de refuser toute pensée et toute spiritualité qui feraient obstacle à une communication effective entre le Dieu chrétien et l'homme réel. Défendre l'Incarnation réelle de Dieu, aussi bien contre la gnose que contre Arius, c'est défendre la possibilité réelle pour l'homme de s'ouvrir à la vie de Dieu avec sa chair humaine.

Et c'est pourquoi la méditation du Prologue johannique et du verset *1*, 14 sur le «Verbe devenu chair qui a habité parmi nous» aboutit, à près de deux siècles de distance, à des réflexions extraordinairement convergentes sur le réalisme de l'Incarnation. Voici Irénée qui interroge: «Comment aurions-nous reçu cette communion avec Dieu, si son Verbe n'était pas entré en communion avec nous en se faisant chair? C'est d'ailleurs pourquoi il est

passé par tous les âges de la vie, rendant par là à tous les hommes la communion avec Dieu» (*Adv. haer.*, III, 18, 7). Et voici Hilaire qui s'émerveille:

> L'image du Dieu invisible n'a donc pas repoussé l'humiliation d'avoir commencé comme un petit d'homme et, par la conception, l'enfantement, les vagissements du bébé et la crèche, il est passé par toutes les misères de notre nature... Il n'avait nul besoin de se faire homme, celui par qui l'homme a été fait. Mais c'est nous qui avions besoin que Dieu se fît chair et qu'il habitât parmi nous, c'est-à-dire qu'il fît sa demeure à l'intérieur même de toute chair, en prenant en lui la chair qui est l'unique chair de tous. Son abaissement est donc notre noblesse, son humiliation notre gloire. Voilà Dieu dans la chair, et nous voilà en retour renés en Dieu par le moyen de la chair (*De Trinitate*, II, 24-25).

On ne saurait mieux dire les raisons antropologiques de l'Incarnation du Christ. On ne saurait également mieux laisser entendre que les élucidations de la théologie sont inséparables de la vie des chrétiens qui reçoivent le baptême au nom de Jésus-Christ, pour une vie nouvelle dans la chair et dans l'histoire humaine.

Si j'ai évoqué tout à l'heure un certain délai de la pensée théologique au sujet de l'Incarnation, je ne peux m'empêcher de penser que la foi du peuple de Dieu avait devancé les tâtonnements des théologiens. Je pense à ces représentations des catacombes romaines du II^e^ siècle qui montrent Jésus enfant, le Verbe incarné, dans les bras de sa mère et devant les mages! Et je pense aussi à ces figures de défunts et de défuntes, peintes ou sculptées, qui rayonnent, jusque dans leur chair, de la lumière de Dieu! Sans doute faut-il davantage faire dialoguer la théologie et l'histoire de l'art pour comprendre à quel point la foi des premiers siècles a perçu presque spontanément l'homme, la chair humaine, la vie humaine, comme les lieux privilégiés de la révélation du Dieu de Jésus-Christ.

II. - Le sacrement du Logos ou de la Parole

Cette conception de l'homme comme image de Dieu, fait pour être habité par Dieu, est évidemment à la source de toute théologie de l'image et de l'icône, qui s'épanouira dans la théologie et la spiritualité orthodoxes. Le théologien H.U. von Balthasar a manifesté parfois une certaine nostalgie à l'égard de cette tradition qui insiste sur la révélation de Dieu dans la chair et sur l'acte de *voir* comme constitutif de la démarche théologique.

Pourtant, au risque de paraître paradoxal, je voudrais montrer maintenant qu'il y a dans la théologie patristique une option fondamentale pour le *Logos*, et donc pour l'acte de comprendre rationnellement la vérité de Dieu. Et je voudrais faire apparaître que cette option fondamentale garantit l'universalité effective du christianisme, cette religion de la Parole.

1. Une option fondamentale pour le Logos

André Malraux avait raison: les dieux païens ne parlent pas vraiment aux hommes. Alors que le Dieu d'Abraham, de Moïse et de Jésus non seulement parle, mais il est en lui-même Parole, Logos.

Cette réalité fondatrice domine toute la genèse de la théologie chrétienne, dès le I^er^ siècle. Avant les écrits théologiques, il faut évoquer ici les actes des chrétiens, et spécialement les actes des martyrs. Face aux dieux multiples et muets de la cité païenne, les premiers chrétiens ont choisi: ils savent que ces dieux sont des idoles, produites par l'imagination des hommes; ils refusent de sacrifier devant leurs effigies. Croire en Jésus Seigneur, c'est pour eux prendre parti contre les mythes du paganisme et adhérer à un nouveau principe de réalité, qui vaut autant pour l'intelligence que pour la vie.

Le Dieu chrétien est connaissable. Il s'est fait et il se fait connaître. Il est même le *Logos* créateur du monde et donc présent aux recherches de l'intelligence humaine. Le philosophe Justin va brillamment rendre compte de cette présence du *Logos* à toute la pensée philosophique païenne. «Toutes les vérités que les philosophes et les législateurs ont découvertes et exprimées, il les doivent à ce qu'ils ont trouvé et contemplé partiellement du Verbe», écrit-il dans sa première *Apologie* (*I Apol.*, 10), avant de présenter Socrate comme un précurseur de Jésus.

Il s'agit d'un choix décisif: la réflexion chrétienne s'est, dès ses débuts, située du côté de la philosophie, de l'affirmation rationnelle de Dieu, et non du côté de l'imagination religieuse, qui inspirait le paganisme et va se déployer dans les recherches gnostiques. Tout au long des premiers livres de son *Contra haereses*, Irénée, en évoquant les méandres des divagations valentiniennes, aura beau jeu de montrer la simplicité du christianisme, dont la Vérité est une à travers tous les peuples de la terre, garantie par l'unité de l'Église, et offerte à l'intelligence des philosophes autant qu'à l'esprit des petites gens, et cette vérité-là, celle du *Logos*, n'est pas seulement la Vérité pressentie par les philosophes

païens. Cette vérité de Dieu est aussi *Agapê*, puissance d'Amour créateur. Et c'est pourquoi la connaissance vraie, qui s'enracine dans l'enseignement des Apôtres et dans la Tradition de l'Église, inclut «le don suréminent de l'amour, plus précieux que la connaissance, plus glorieux que la prophétie, supérieur à tous les autres charismes» (*Adv. haer.*, IV, 33, 8).

Ici encore, on pourrait montrer que la vie concrète des premiers chrétiens illustre et parfois devance les affirmations de la théologie. Si la nouvelle religion chrétienne n'est pas de nature mythologique, elle ne doit pas craindre de s'exposer publiquement: et elle le fait, non seulement par les apologies écrites à l'intention des empereurs païens, mais par les créations d'«écoles de la foi», à Rome, grâce à Justin, ou à Alexandrie, grâce à Clément. Le christianisme doit pouvoir s'expliquer dans le langage de tous, à partir de la Bible, rapidement traduite dans les diverses langues de l'Empire, du latin à l'éthiopien. Il faut voir, surtout sur des sarcophages du III^e^ siècle, comment s'imposent la figure du Christ en philosophe et celles des maîtres chrétiens qui enseignent à leurs disciples la *vera philosophia*, sur la base de la Parole de Dieu, traduite, méditée et interprétée. Henri Marrou a jadis étudié, dans son merveilleux petit livre *Mousikos anêr (L'homme des Muses)*, ces scènes si vivantes qui illustrent l'enseignement de la foi. Le christianisme des origines apparaît ainsi non pas comme une initiation réservée à une élite religieuse, mais comme une nouvelle forme d'éducation de l'esprit, et une éducation offerte à tous, «non seulement aux philosophes et aux lettrés, mais même aux artisans et aux ignorants», comme l'écrit Justin (*I Apol.*, 10).

2. *L'universalité du christianisme*

Se ranger ainsi résolument du côté du *Logos*, de la Parole divine inséparable de la Raison humaine, c'est, du même coup, affirmer l'universalité du christianisme. Justin, philosophe et martyr, est heureux de montrer comment le Christ achève ce qu'il y a de partiel, aussi bien du côté des prophéties de l'Ancien Testament que des recherches de la pensée païenne. La révélation chrétienne apparaît ainsi comme un bien commun de l'humanité entière, qu'elle soit juive ou païenne.

C'est tout l'enjeu du combat et du travail théologiques d'Irénée, surtout face à la gnose de Marcion. Car la menace la plus radicale contre l'universalité chrétienne est sans doute venue de ce théologien génial et pervers. Marcion a reconstitué une sorte de super-révélation, fondée sur un Évangile recomposé à partir de

celui de Luc et des lettres de Paul. Il s'agit d'une reconstitution globale, qui oppose le Dieu de Moïse et de la Loi juive au Dieu de Jésus-Christ et de la miséricorde, dont Marcion est le prophète à la suite de Jésus. Un nouveau christianisme surgit ainsi et tend à s'imposer comme la seule voie du salut.

On sait, même si on en discute, que la menace marcionite a sans doute contribué à l'élaboration du canon de la Bible chrétienne. Mais Irénée a compris que l'enjeu de cette théologie conquérante et séparatiste allait bien au-delà des questions disciplinaires et même dogmatiques. Il s'agit de Dieu lui-même, de son unité, de sa vérité, de sa communication réelle à toute l'humanité. Et si Irénée va élaborer la grande notion de Tradition, en montrant que cette Vérité de Dieu passe par l'Église, qui reçoit et qui transmet l'enseignement de tous les Apôtres, c'est, en dernière instance, pour préserver l'universalité du christianisme. On ne peut pas se résigner à ce que l'accès à Dieu soit réservé à une minorité de gnostiques éclairés: il faut absolument manifester l'ouverture de Dieu à tous les peuples de la terre, à chaque être humain. «C'est à tous que le Père s'est révélé en rendant son Verbe visible à tous, comme c'est aussi à tous que le Verbe a montré le Père et le Fils, puisqu'il a été vu de tous» (*Adv. haer.*, IV, 6, 5). Et la joie de l'Église, déjà répandue à travers de multiples peuples, consiste à promouvoir cette unité et cette universalité de la foi reçue des Apôtres:

> Ayant donc reçu cette prédication et cette foi, ... l'Église, bien que dispersée dans le monde entier, les garde avec soin, comme n'habitant qu'une seule maison; elle y croit d'une manière identique, comme n'ayant qu'une seule âme et qu'un même cœur, et elle les prêche, les enseigne et les transmet d'une voix unanime, comme ne possédant qu'une seule bouche (*Adv. haer.*, I, 10, 2).

Dieu est donc «catholique», si l'on peut dire, ouvert à tous et non pas séparé, étranger, inconnu, comme le Dieu de Marcion. À la jubilation théologique d'Irénée correspondent les fortes convictions des apologistes, Tertullien, en particulier, quand ils nous expliquent que les chrétiens, bien qu'ils soient une minorité, se savent nécessaires à l'avenir du monde. C'est probablement cette conviction forte qui explique l'élan de l'évangélisation: les chrétiens, disciples du Christ, ne doutent pas d'avoir, avec leur Maître, une vocation universelle et illimitée. Ils sont appelés à révéler le Christ comme «la Voie, la Vérité et la Vie» proposées à tout être humain. «Si noble est le poste que Dieu leur a assigné qu'il ne leur est pas permis de déserter» (*À Diognète*, VI, 10), dira

sans hésiter au païen Diognète l'auteur de cette lettre fameuse, qui est à elle seule une défense et illustration de l'universalisme chrétien bien avant l'avènement de l'Empire constantinien.

Près de deux siècles plus tard, le génial Augustin va prolonger le même combat et affirmer l'universalité du Verbe incarné dans un contexte idéologique très différent. Certes la gnose manichéenne met encore en danger l'unité de la Révélation. Mais la difficulté majeure est ailleurs: il s'agit surtout d'affronter la question du mal, la réalité du mal en l'homme et dans l'histoire du monde. Augustin a longuement connu la tentation manichéenne: il est si facile d'affirmer que le mal est un principe transcendant, quasiment divin et donc extérieur à l'homme, à ses actions et à son histoire. Le manichéen est débarrassé de toute connivence avec le mal, puisque le mal vient d'un dieu mauvais.

Cependant Augustin continue d'opposer sa propre expérience intérieure à l'idéologie de Mani. Et finalement son expérience d'homme intérieurement divisé devient pour lui le principe dominant de réalité. Mais l'autre réalité, c'est la présence du Christ Sauveur à l'homme blessé et inquiet. Cette découverte-là va devenir la source d'une théologie de l'intériorité humaine, qui peut se déployer dans de multiples domaines.

Et d'abord dans la profondeur du cœur humain, du désir humain, avec ses contradictions et ses tensions. Les *Confessions* d'Augustin sont à la fois une extraordinaire analyse de ces tensions intérieures et une action de grâces pour la venue du Verbe incarné dans ces profondeurs de l'homme pécheur. Il faut relire à cet égard les derniers livres des *Confessions*, qui montrent, encore plus que les premiers, comment le Verbe créateur du cosmos est en même temps le Verbe recréateur de l'homme blessé:

> C'est ainsi que, dans l'Évangile, il nous parla par la voix de la chair - et cette parole a retenti extérieurement aux oreilles des hommes - afin qu'on crût en lui, que chacun le cherchât au-dedans de lui-même, et le trouvât dans l'éternelle Vérité, où le bon, l'unique Maître instruit tous ses disciples... Voilà pourquoi il est le Principe, car sans sa permanence, nous ne saurions dans nos erreurs où revenir. Or quand nous revenons de l'erreur, c'est naturellement parce que nous connaissons que nous revenons; cette connaissance, nous la devons à son enseignement, parce qu'il est le Principe, et que c'est à nous qu'il parle (*Conf.*, XI, 8, 10).

On pourrait montrer sans peine que ce mouvement de conversion à Dieu, qui structure l'intériorité humaine, structure aussi l'ensemble du cosmos et l'ensemble de l'histoire. Les derniers

livres des *Confessions*, en partant des premiers versets de la Genèse expliquent en effet comment le monde créé est entraîné dans un processus de retour à Dieu dont le Verbe créateur et incarné est le principe. On verra alors qu'Augustin n'est pas prisonnier d'une vision étroite du salut, réduit à la subjectivité de l'homme pécheur. La lecture de la *Cité de Dieu* devrait encore écarter davantage ces soupçons qui pèsent sur la théologie augustinienne puisque, précisément, l'histoire des civilisations apparaît comme un haut lieu où s'affrontent non pas le Bien et le Mal, mais les libertés humaines elles-mêmes partagées.

> Deux amours ont bâti deux cités: l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu fit la cité terrestre; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi fit la cité céleste. L'une se glorifie en elle-même, l'autre dans le Seigneur. L'une mendie sa gloire auprès des hommes; Dieu, témoin de la conscience, est la plus grande gloire de l'autre» (*Cité de Dieu*, XIV, 28).

Là encore, à travers une telle théologie de l'histoire, sont en jeu non seulement les relations entre l'Église et l'Empire, mais la relation fondamentale entre le Dieu vivant et les hommes concrets; cette relation-là peut être animée par la *libido dominandi* aussi bien que par la *libido serviendi*, à la fois à l'intérieur de l'Église et à l'intérieur de l'Empire.

J'aime à cet égard relire et méditer les homélies et les lettres du Pape Grégoire le Grand. Ce disciple d' Augustin, s'il n'a pas composé une théologie de l'histoire, a exercé son ministère dans l'histoire selon une inspiration augustinienne. Avec quelle passion il reprend les évêques négligents ou trop engagés dans le règlement des affaires temporelles! Avec quelle insistance il confie sa souffrance d'être lui-même accablé par une multitude de sollicitations, qui l'empêchent d'être ce «veilleur de Dieu», si nécessaire en un temps de crise! Ce n'est pas sans raison, j'en suis persuadé, que Grégoire a choisi un païen de l'Ancien Testament du nom de Job pour en faire le type même de l'homme en quête de Dieu, au milieu des épreuves de sa vie: ce pape évangélisateur et réformateur a composé une immense méditation, les *Moralia in Job*, sans doute parce qu'il devinait que la Révélation de Dieu pouvait servir à la vie et à l'avenir des peuples encore païens de la nouvelle Europe en voie de formation. De Justin à Grégoire, c'est la même option fondamentale qui commande la nouveauté permanente de l'évangélisation: Dieu est pour tous les hommes, et son Église a reçu mission de l'annoncer inlassablement à tous.

III. - La relation à l'Église à travers l'histoire

1. L'expérience de l'Église

La théologie des premiers siècles ne comporte aucun traité particulier d'ecclésiologie. Et pourtant l'expérience de l'Église est indissociable de l'expérience chrétienne de Dieu, si bien que les Pères de l'Église auraient été fort étonnés de cette opposition relativement facile que nous établissons parfois, à propos de l'Église, entre l'institution et la vie, la communion et la mission. .

Pour eux devenir chrétien, c'est participer à une réalité de vie, une réalité personnelle et sociale qui vient de Dieu par l'Esprit Saint. Il faut relire dans cette perspective l'ouvrage de Jean Adam Möhler, *L'unité dans l'Église*, paru en 1825 et publié comme le deuxième volume de la collection *Unam Sanctam* en 1938 avec une introduction du Père Chaillet; il exprime admirablement, selon son sous-titre, «le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église». Ce «principe du catholicisme», ce n'est pas exactement l'Esprit Saint, mais plutôt la communauté des baptisés animée par l'Esprit Saint, pour croire et pour vivre dans la communion de la foi, grâce à la prédication et aux sacrements de l'Église.

On comprend dès lors pourquoi les païens, quand ils observent les adeptes de cette nouvelle religion, sont particulièrement frappés par ces rassemblements mystérieux auxquels les chrétiens sont tellement fidèles. Et quand les apologistes veulent s'expliquer sur les mœurs de la prétendue «faction» chrétienne, comme dit Tertullien dans son *Apologétique*, ils s'attardent longuement sur ce repas étrange, qui manifeste sa raison d'être par sa dénomination: *agapes*.

On sait, dès le début du IIe siècle, spécialement par les lettres d'Ignace, que l'Eucharistie est bien plus que le repas de l'amour partagé; c'est elle qui fait l'Église, ou plutôt qui fait de l'Église le corps vivant du Christ, sous la présidence des ministres du Christ:

> Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule Eucharistie; car il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus-Christ, et un seul calice pour nous unir en son sang, un seul autel, comme un seul évêque, avec le presbytérium et les diacres (*Aux Philadelphiens*, IV).

Ce réalisme sacramentel et cette forte insistance sur l'unité de l'Église, grâce à l'Eucharistie, font partie du *sensus fidei* des pre-

mières générations chrétiennes, avant même de nourrir les catéchèses et les prédications des Pères de l'Église.

2. La communion au-delà des tensions

On sait à quel point l'ecclésiologie de Vatican II, celle de *Lumen gentium* en particulier, est nourrie de la théologie patristique. Lors d'un colloque organisé par l'École Française de Rome, en 1986, son directeur d'alors, l'historien Charles Pietri, avait montré, à partir des 121 références aux Pères de l'Église, d'Ignace à Augustin, présentes dans le texte, à quel point les rédacteurs de cette grande constitution conciliaire avaient puisé leur inspiration dans cette perception de l'Église des origines. Il expliquait notamment à quel point le concept de *communion*, en grec *koinônia*, avait été exploité pour mettre en relief le mystère essentiel de l'Église. Le synode extraordinaire de 1985, et les travaux qui l'avaient précédé, ont largement confirmé cette analyse: le renouveau de l'Église passe par la remise en valeur de ce mystère de communion, qui est sa source et sa finalité en même temps, puisqu'elle est «dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain» (*Lumen gentium*, 1).

Loin de moi l'idée de dévaloriser cette belle et forte notion de communion! Cependant, en me référant à l'expérience des premières générations chrétiennes, je voudrais souligner que cette communion de l'Église est tout le contraire d'un idéal: il s'agit bien de l'Église réelle, avec toute la réalité de ses tensions internes et parfois de ses compromissions, de sorte que la communion apparaît comme l'objet d'un combat permanent, qui passe par les vicissitudes, parfois dramatiques, de l'histoire concrète de l'Église.

Il faut relire à cet égard la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens, magnifiquement présentée par Annie Jaubert, et en particulier ces premiers chapitres qui insistent sur les ravages provoqués par la jalousie entre frères, depuis Caïn et Abel . Il est vrai que l'affrontement entre les juifs devenus chrétiens et les chrétiens d'origine païenne a dû être très violent durant des décennies et que, sans doute, comme l'a jadis suggéré Oscar Cullmann, la mort et le martyre de Pierre et Paul ont été provoqués par des dénonciations internes à la communauté chrétienne. Je continue à penser que la théologie missionnaire de Paul a mis très longtemps avant d'être effectivement reçue dans l'Église des pre-

miers siècles et que ce n'est pas un hasard si Marcion a fondé son hérésie sur une exaltation passionnée et partiale de l'Apôtre des païens.

Plus d'un siècle plus tard, encore à Rome, surgit un conflit très dur entre le prêtre Hippolyte, ce théologien brillant et intransigeant, et l'évêque de la ville. Il s'agissait sans doute de l'attitude à adopter à l'égard des *lapsi*, de ceux qui avaient failli en temps de persécution. C'est justement la persécution et la prison qui réuniront l'antipape Hippolyte et le Pape Pontien. Comme si Dieu se chargeait, à travers les événements de l'histoire, de provoquer des réconciliations humainement impossibles.

Quelques années après, à Carthage, sous la persécution de Dèce, l'unité des chrétiens va se trouver encore gravement menacée par des tensions analogues. L'évêque Cyprien composera alors son traité sur *L'unité de l'Église*, à la fois pour encourager à l'accueil des *lapsi* repentants et pour écarter le risque des réconciliations trop faciles. Car c'est de la vérité de l'Église qu'il s'agit, autant que de son unité. «Qui croira que l'unité, dérivée de la solidarité divine, liée au mystère céleste, puisse être morcelée dans l'Église et dissoute par la séparation des volontés en conflit? Quiconque ne se tient pas à cette unité, ne se tient pas à la loi de Dieu, ne se tient pas à la foi au Père et au Fils, ne se tient pas en vie, ni dans le salut» (*De l'unité de l'Église*, 6).

Il est clair que la communion de l'Église n'est pas une affaire de sentiments. C'est une affaire de foi, fondée sur la force de Dieu, plus forte que les aléas de l'histoire et de la politique, et même de la «politique ecclésiastique».

3. L'Église en son mystère et en son pèlerinage

Mais pour que cette communion résiste à tant de menaces, internes et externes, il fallait qu'elle soit comprise et vécue de l'intérieur même de la foi. Il fallait que le mystère de l'Église soit saisi et explicité au moment même où l'unité de l'Église était en jeu.

On a le droit de sourire quand le Père de Lubac explique tranquillement que ses écrits théologiques, et en particulier sa fameuse *Méditation sur l'Église*, ne sont que des écrits de circonstance. Mais toute la théologie de l'Église, durant les premiers siècles, est de ce type-là: elle est entièrement une théologie de circonstance, une théologie qui rend compte du mystère essentiel de l'Église dans la mesure même où ce mystère court le risque d'être méconnu, déformé ou nié.

Irénée, en particulier, montre avec tant d'insistance que l'Église est le lieu de la lecture authentique des Écritures, parce que ses adversaires gnostiques, Valentin ou Marcion, procèdent à une reconstruction ou à une interprétation symbolique des mêmes Écritures sans aucun rapport avec la Tradition de l'Église. Face à cet éclatement de la vérité, il faut mettre en relief la solidité de l'Église, qui reçoit et transmet l'enseignement des Apôtres.

> À l'inverse (des gnostiques), la prédication de l'Église présente à tous égards une inébranlable solidité, demeure identique à elle-même et bénéficie du témoignage des prophètes, des Apôtres et de tous leurs disciples, témoignage qui englobe le commencement, le milieu et la fin, bref la totalité de l'économie de Dieu et de son opération infailliblement ordonnée au salut de l'homme et fondant notre foi. Dès lors, cette foi, que nous avons reçue de l'Église, nous la gardons avec soin, car, sans cesse, sous l'action de l'Esprit de Dieu, telle un dépôt de grand prix renfermé dans un vase excellent, elle rajeunit et fait rajeunir le vase même qui la contient... Car là où est l'Église, là est aussi l'Esprit de Dieu, et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce. Et l'Esprit est Vérité (*Adv. haer.*, III, 24, 1).

On perçoit, à travers la passion contenue d'un tel passage, à quel point la Tradition vivante de la Vérité est constitutive du mystère de l'Église.

Peut-être ne mesurons-nous pas assez que, pour les premiers chrétiens, l'Église est une réalité quasiment personnelle, dotée d'une sorte d'identité transcendante et incarnée à la fois, comme essaie de le faire entendre l'auteur du *Pasteur d'Hermas*, au II^e^ siècle, en la comparant à une très vieille femme presque contemporaine de la création. Et le thème de l'*Ecclesia Mater*, de la maternité de l'Église, qui engendre, nourrit et soutient ses enfants, est certainement un des plus riches et des plus fréquents dans les écrits des premiers siècles. Ce sont les phrases fameuses de Cyprien:

> L'épouse du Christ ne peut souffrir d'adultère, elle est incorruptible et pudique... Elle nous conserve à Dieu, elle destine au Royaume les fils qu'elle a enfantés... Il n'accèdera pas aux récompenses du Christ, quiconque abandonne l'Église du Christ. C'est un étranger, un profane, un ennemi. Nul ne peut avoir Dieu pour père s'il n'a pas l'Église pour mère (*De Unitate Ecclesiae*, 6).

Même si la personnalisation de l'Église est moins fortement ressentie et exprimée dans les siècles suivants, les baptisés gardent

cette certitude de recevoir la vie de Dieu grâce à l'Église, à sa Parole et à ses sacrements.

On peut penser que cette forte conscience du mystère et de la sacramentalité de l'Église est liée à l'époque des persécutions, à un temps où l'Église doit affirmer sa vérité et son unité face aux menaces d'hérésies et de schismes. Pourtant, en même temps, cette Église exposée n'oublie pas son rapport constitutif au monde et à l'histoire. C'est ici que s'affirme très tôt un paradoxe qui ne cessera pas: tout en se sachant minoritaire, l'Église se veut reliée à l'humanité entière. Dès le Ier siècle, les apologistes nous disent que les chrétiens prient pour leurs persécuteurs et pour la prospérité de l'Empire. Plus encore: ils se jugent indispensables à l'avenir du monde et la fameuse *Lettre à Diognète* ne se contente pas de présenter les chrétiens comme l'âme du monde; elle les définit aussi comme «des étrangers domiciliés» (*paroikoi*), laissant entendre par là une sorte de double appartenance à la cité terrestre et à la cité de Dieu.

Quand les persécutions seront passées, quand l'Église bénéficiera d'un statut officiel, il restera à méditer sur la présence toujours paradoxale des chrétiens dans l'histoire du monde, surtout quand le système romain semble en voie de déclin. À cet égard, il faut lire et relire ce génial théologien-pasteur qu'a été Augustin. Quel réalisme dans ces méditations où l'Église est comparée à une *permixtio*, c'est-à-dire à un méli-mélo, à un mélange inextricable de bons et de méchants, de poissons de toutes tailles et de toutes espèces! Et à ce thème de la *permixtio*, comme l'a montré jadis le jésuite Pasquale Borgomeo, aujourd'hui directeur de Radio-Vatican, il faut joindre celui de la *peregrinatio*, de cette immense itinérance qui entraîne le peuple de Dieu vers la patrie céleste.

> Prenez conscience de votre condition d'hôtes: par elle, on a déjà atteint Dieu. Tu reçois un hôte dont tu es toi aussi le compagnon de route, puisque tous, nous sommes des pèlerins. Notre patrie se situe là-haut: là nous ne serons plus des hôtes, tandis qu'ici, chacun de nous est hôte même chez soi» (*Sermo* 114, 4).

Cette perspective eschatologique permet de vivre les crises de l'histoire dans l'espérance, en demeurant inlassablement ouvert au Royaume qui vient et qui passe par nos mortelles civilisations. Cette conception du pèlerinage de l'Église permettra au pape Grégoire le Grand à la fin du VIe siècle, en un temps d'effondrement et d'invasions barbares, de garder son peuple en état

d'attente spirituelle et de préparer ainsi, sans le savoir, l'avènement d'un monde nouveau.

Et si jamais nous pensions que cette référence à l'au-delà est inactuelle, je renverrais volontiers à une récente interview de Vaclav Havel, le président tchèque, qui n'a sans doute jamais lu Augustin, ni Grégoire, mais qui affirme vigoureusement que les sociétés qui résistent aux crises sont celles qui se réfèrent à un au-delà de l'histoire.

En guise de conclusion: théologie, histoire et littérature

Je ne voudrais surtout pas invoquer l'autorité du président tchèque pour démontrer l'actualité des Pères de l'Église à l'aube du troisième millénaire. Car, même si j'ai traité un sujet plus directement théologique, j'espère avoir en même temps répondu, au moins partiellement, à la question initialement posée.

Oui, les Pères de l'Église peuvent nous intéresser, par ce qu'ils ont apparemment de plus inactuel ou de plus irréalisable. C'est-à-dire par cette manière de faire tout à la fois de la théologie, de la spiritualité, de l'exégèse, de la pastorale, de la morale et de la dogmatique, de la christologie et de l'ecclésiologie, de la sotériologie et de la sacramentaire, et j'en passe, car ils sont aussi des écrivains, des artistes, des créateurs.

À nous de ne pas trop les envier, mais de les connaître, de les lire, de les analyser, de les discuter, de les mettre en relation. Si j'avais pour finir à exprimer un souhait qui me tient à cœur, il tournerait autour de ce mot grec qu'employait Ignace d'Antioche pour parler de l'unité des prêtres et des chrétiens autour de l'évêque: le mot *symphonie* (*symphônia*).

Mais je n'emploierai pas ce mot dans son sens ecclésiologique, ni même œcuménique, quand on évoque le dialogue entre les Églises chrétiennes. Je l'emploierai plutôt dans son sens musical pour encourager vivement cet accord parfois difficile qui se cherche entre des voix ou des instruments différents, cet accord dont j'ai moi-même bénéficié quand je fus l'auditeur et le disciple de Jacques Fontaine, d'Henri Marrou et de Jean Daniélou.

L'heure est aujourd'hui venue, à Lyon, à Paris, et en d'autres villes universitaires, de reconnaître et de pratiquer davantage cette complémentarité vivante, cette *symphônia*, qui fait l'originalité des *Sources Chrétiennes* et qui devrait permettre des confrontations et des collaborations nouvelles.

Le Père Borgomeo, dans l'introduction de sa thèse sur l'ecclésiologie pastorale d'Augustin, évoquait ces hauts lieux des études

augustiniennes qu'étaient, autour des années 60, le Collège de France et l'École des Hautes Études avec Pierre Courcelle, la Sorbonne avec Henri Marrou, et aussi l'Institut des Études Augustiniennes avec le Père Folliet et le Père Madec. Dans chacun de ces lieux le but poursuivi était le même: il s'agissait de connaître et d'étudier le grand Augustin pour lui-même, dans les multiples aspects de son génie d'écrivain, de théologien, de pasteur.

Je voudrais que ce programme demeure le nôtre, dans les diverses institutions auxquelles nous sommes liés: connaître et aimer les Pères de l'Église pour eux-mêmes, et parmi ceux qui pratiqueront ce programme, avec des approches et des méthodes forcément multiples, Dieu reconnaîtra les siens, comme aurait dit à peu près saint Augustin! Puisque les Pères de l'Église sont donnés par Dieu, ils sont offerts à tous: à nous de les proposer vraiment à l'étude, à la recherche, à la foi et à la prière de tous!

F-16021 Angoulême Cedex
226, rue de Bordeaux

Claude DAGENS
Évêque d'Angoulême

Sommaire. — Les Pères de l'Église des premiers siècles, de Justin et Irénée à Augustin et Grégoire le Grand, ont beaucoup à nous apprendre par leur manière originale de faire de la théologie. Il s'agit de comprendre comment se joignent, dans leurs paroles et leurs écrits, la passion pour la Révélation de Dieu en Jésus-Christ, l'option pour une recherche et une expression rationnelles et enfin un rapport vécu à l'histoire où Dieu se révèle et s'annonce à tous.

Summary. — We have to benefit from the original approach of the early Church Fathers (from Irenaeus and Justin to Augustine and Gregory the Great). The present article helps us to understand how, in their words and writing, are linked a passion for the Revelation of God in Jesus Christ, an option for its rational search and expression, and finally a real-life relation to History, as the place where God reveals and announces himself to all of us.