NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

101 N° 3 1979

Le mystère de Jésus-Christ transmis par Chalcédoine

Jean-Marie CARRIÈRE (s.j.)

p. 338 - 357

https://www.nrt.be/en/articles/le-mystere-de-jesus-christ-transmis-par-chalcedoine-1034

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le mystère de Jésus-Christ transmis par Chalcédoine

S'attacher à reconstruire l'histoire est une manière de comprendre le présent. Le détour par l'histoire nous met à distance d'une question ou d'une expérience qui nous occuperaient trop immédiatement. Pendant ces dernières années, la production en matière christologique est considérable, signe de l'urgence de la réflexion sur le mystère de Jésus, le Christ, le Fils de Dieu [1]. Dans cette profusion d'essais christologiques, la référence à l'histoire ne peut pas ne pas passer par Chalcédoine. Et en ce point deux risques surgissent : d'une part celui d'une mauvaise compréhension de ce texte important, due sans doute à une lecture trop rapide, risque qui se redouble parfois, d'autre part, d'une sorte de fixation sur cette même définition, la considérant comme l'obstacle à vaincre pour tenter d'articuler aujourd'hui un discours christologique cohérent [2]. En en proposant ici une analyse nous souhaitons, très modestement, montrer comment ce texte renvoie au-dehors de lui-même, précisément dans notre propre actualité, dans notre propre époque.

Comment accéder à ce texte d'il y a quinze siècles ? Le désir de comprendre un texte du passé peut être satisfait par le démontage du puzzle qui le compose. Ainsi se pratique un type d'analyse des textes conciliaires, notamment pour la définition dogmatique de Chalcédoine qui nous intéresse. Le repérage de telle formule cyrillienne, de telle formule antiochienne, la mise au jour de telle expression réfutant l'erreur eutychienne [3] permet de donner vie au texte de Chalcédoine et d'en dégager un sens. En fait, le sens « produit » n'est jamais que l'image des rapports de force entre les diverses tendances défendues par des hommes divers dans les querelles christologiques du V^e^ siècle. Le travail du Père Camelot [4] exprime bien cette manière de faire, et nous savons maintenant quel poids accorder à Jean d'Antioche, à Cyrille d'Alexandrie, à Flavien, à Léon le Grand, à Théodoret. Pour intéressante qu'elle

1. Cf. *Mc 1*, 1.
2. Pour un *status quaestionis* sur la critique contemporaine du concile de Chalcédoine, le mieux est de se reporter à l'article de B. Sesboüé, *Le procès contemporain de Chalcédoine*, dans *RSR* 65/1 (1977) 45-80.
3. L'ouvrage du Père Camelot permet de se repérer parmi les différents protagonistes des querelles christologiques du V^e^ s. : P.-Th. Camelot, *Ephèse et Chalcédoine*, Histoire des Conciles Oecuméniques, 2, Paris, Ed. de l'Orante, 1962, 267 p.
4. *Op. cit.*, p. 139 s.

soit, cette analyse laisse un goût d'insuffisance, comme l'indique au passage le Père Camelot lui-même : « N'avons-nous pas affaire à un adroit travail de marqueterie, et plus exactement, à un compromis assez artificiel entre des théologies diverses, et même contradictoires [5] ? »

On ne niera pas l'intérêt qu'il y a à dégager ainsi les parts d'influence respective des uns et des autres, d'autant que le résultat montre combien le souci d'unité et de compromis l'emporte sur des divisions effectivement très tranchées. Mais ce n'est pas cela qui nous intéresse ici.

On fera une autre hypothèse de travail. A savoir que le groupe d'évêques réunis en concile à Chalcédoine en 451 n'ont pas seulement été mis en présence du problème de leurs divisions, mais qu'ils ont eu à produire un texte donnant leur position sur le mystère christologique. Ainsi on supposera que le texte produit porte en lui-même une cohérence interne. Et on admettra en première approximation l'importance de celle-ci vis-à-vis des logiques qui ont porté à sa rédaction. Il y a une logique du texte produit qu'il s'agit de découvrir ; nous mettrons ainsi en évidence la valeur de la parole prononcée à Chalcédoine par des hommes qui accueillent dans leur époque le mystère de Jésus-Christ comme salut universel.

« Séparer la langue de la parole, c'est établir le procès du sens. » Cette formule de Roland Barthes propose de considérer la parole comme un acte de sélection à l'intérieur de la langue. C'est à partir de ce principe que nous interrogerons le texte de Chalcédoine. Pour entendre la parole du concile, nous nous attacherons à repérer l'organisation, porteuse de sens, de sa langue : répétition, opposition, différences, substitution possible de signifiant ou de concept. Ainsi notre analyse consistera à rester d'abord à l'intérieur du texte, et visera à le comprendre pour lui-même indépendamment — dans cette première démarche — des liens qui l'unissent à d'autres textes et le mettent en série sur une ligne signifiante. D'ailleurs les Pères de Chalcédoine eux-mêmes nous portent à une telle analyse, en prenant soin de nous dire que « tout ceci a été fixé et formulé par nous avec toutes les précisions et l'attention possibles ». Nous essayerons pour nous-mêmes d'être à la hauteur d'une telle visée dans notre analyse.

Pour ce faire, la première opération consiste à délimiter le texte à étudier.

Il est facile d'isoler la partie proprement nouvelle et positive de la définition dogmatique. Après un rappel des symboles des con-

5 *Ibid.*

LA DEFINITION DE CHALCEDOINE

(451 ; cf. Dz-Sch 301-302 ; Dz 148)

(Traduction mot à mot, qui permet de construire le schéma du texte)

Suivant les Pères
nous enseignons tous d'un commun accord
et d'une seule voix

UN SEUL ET LE MÊME FILS NOTRE SEIGNEUR Jésus-CHRIST

le même achevé en (ἐν) divinité
le même achevé en (ἐν) humanité

Dieu vraiment
homme vraiment, le même,
d(ἐκ) 'une âme raisonnable et d'un corps

consubstantiel au Père
selon (κατά) la divinité
consubstantiel à nous, le même,
selon (κατά) l'humanité, semblable à nous
en tout hors le péché.

Avant les siècles
du (ἐκ) Père engendré
selon (κατά) la divinité
aux derniers jours, le même,
pour nous et pour notre salut,
de (ἐκ) Marie, la Vierge, la Mère de Dieu,
selon (κατά) l'humanité

UN SEUL ET LE MÊME CHRIST FILS SEIGNEUR *monogène*

en (ἐν) deux natures
sans confusion
sans changement
sans division
sans séparation
il se fait connaître,

pas du tout la différence des natures n'est supprimée dans (διά) l'union
mais au contraire les propriétés de chaque nature sont conservées,

et elles se rejoignent ensemble dans (εἰς) une seule personne,
et une seule hypostase,
non pas en (εἰς) deux personnes (lui) étant partagé ou étant divisé,

mais
UN SEUL ET LE MÊME FILS *monogène* DIEU VERBE SEIGNEUR Jésus-CHRIST

comme autrefois les Prophètes l'ont dit de lui
et le Seigneur Jésus-Christ lui-même nous en a instruits
et le Symbole des Pères nous l'a transmis.

ciles précédents, et l'exposé des difficultés qui ont provoqué la convocation du concile actuel, les Pères en viennent à affirmer d'une seule voix leur foi « en un seul et même fils, notre Seigneur Jésus-Christ ».

Le passage que nous retenons est encadré par le mot « les Pères » au début et à la fin. Cette « marque »[6] indique clairement l'unité du texte choisi et en donne une explication. Reprenant la tradition, les évêques réunis à Chalcédoine risquent à leur tour, en pleine responsabilité, une parole sur le mystère du Christ, comme d'autres évêques l'ont fait avant eux en d'autres Conciles.

Un seul et le même

En faisant cet effort de réflexion sur leur foi, les Pères à Chalcédoine « suivent » une tradition, et veulent la porter un peu plus loin, dans leur actualité et les difficultés qu'ils rencontrent. On notera que cet acte est posé dans une série d'actes analogues, série qui remonte très loin ; cette dernière en effet est caractérisée comme remontant chronologiquement au-delà de Jésus lui-même, c'est-à-dire en avant de celui qui fait l'objet de la réflexion des Pères. Ceci est indiqué dans le « comme » de la fin du texte, et les : « comme autrefois les Pères l'on dit de lui, et . . . , et . . . ». Ainsi l'acte de la tradition qui consiste à risquer une parole au sujet du « Fils » déborde-t-elle le cadre strict qui va du temps de Jésus au temps de celui qui parle ; cet acte acquiert ainsi une dimension d'universalité qui joue doublement. Il confère à Jésus un caractère universel puisqu'il fait déborder l'événement de sa vie vers l'origine et vers le terme du temps historique, en dehors du laps de temps strictement datable de son existence ; l'acte de la Tradition se pose lui-même comme universel puisqu'il est répété d'âge en âge, même dans les temps précédant Jésus, donc même par ceux qui ne l'ont pas connu temporellement : ceux-là ont déjà dit quelque chose de lui.

Quel est donc le contenu de cette parole inscrite dans une large tradition et la faisant exister un peu plus loin ? Le « refrain » (lignes 4, 20 et 33) du texte de Chalcédoine marque profondément l'orientation de cette parole. Nous enseignons, disent les Pères, « un seul et le même fils notre Seigneur Jésus-Christ ». Cette expression revient trois fois, séparant le texte en deux parties distinctes. L'ensemble de ce qui sera affirmé par la suite vient donc s'inscrire sur ce fond de tableau : celui dont il est question est un,

6. On appelle « marque » ou « marque de surface » un indice textuel, généralement d'ordre lexical (mot ou expression qui se répète, mots en opposition) et qui, grâce à sa valeur de position, permet de séparer des unités textuelles cohérentes.

son unité est fondamentale, unité exprimée à la fois par son unicité (un seul) et son identité (le même).

Mais nous pouvons remarquer que cette formule trois fois répétée varie quelque peu en elle-même. Deux points rompent l'invariance de « un seul et le même fils ». D'une part le rapport à ceux qui écrivent le texte n'est pas toujours le même. Il s'agit la première fois de « notre » Seigneur Jésus-Christ, la seconde et la troisième fois il n'est pas fait référence à ceux qui parlent. On est passé à une formule qui reste en apparence la même mais qui, au milieu et à la fin, a un caractère de généralité plus marquée. D'autre part des ajouts de qualificatifs font aussi une différence : au milieu « monogène »[7] est ajouté (à la place de « Jésus »), la troisième fois on amplifie la seconde formule avec l'adjonction de « Dieu, Verbe » (et on retrouve « Jésus » !). Ces remarques sont insuffisantes pour trancher sur la pertinence de ces variations. L'examen de chacune des parties délimitées par le refrain y autorisera peut-être. C'est à ce travail que nous nous attelons maintenant.

1re PARTIE

L'ENGENDREMENT DE JÉSUS : LA DIFFÉRENCE DANS L'UNITÉ

La première partie manifeste une volonté de balancement parfait et d'équilibre entre l'affirmation de la divinité et l'affirmation de l'humanité de Jésus-Christ. A y regarder de plus près, cette partie manifeste aussi un déséquilibre, vers l'humanité.

L'unique

Chaque terme et chaque expression employés à propos de la divinité de Jésus se trouvent en effet réemployés en ce qui concerne son humanité — sauf γεννηθέντα — de la même manière. Les Pères ont cependant toujours indiqué dans le passage à la caractérisation de l'humanité de Jésus que c'est bien « le même » dont il s'agit.

4	UN SEUL ET LE MÊME	
5	le même achevé	le même achevé
7	vraiment	vraiment, le même
10	consubstantiel	consubstantiel, le même
15	engendré	—, le même
20	UN SEUL ET LE MÊME.	

Il y a là vraisemblablement une indication importante de l'intention des Pères. Car là réside une des difficultés majeures dont ils ont à rendre compte. Comment est-il possible de dire à propos

7. Expression johannique : le Fils unique.

de quelqu'un parfait en divinité qu'il est aussi parfait en humanité ? Le scandale pour la raison se situe ici. Le même ne peut être vraiment homme, et vraiment Dieu. Et ceci tient aux conceptions que l'on se fait de Dieu et de l'homme. On comprend que Dieu est ici connu comme autre de l'homme, sur le mode d'une différence absolue. Il n'y a rien de commun possible du point de vue de leur nature entre Dieu et l'homme : on peut dire, en respectant la cohérence du vocabulaire, qu'il n'y a pas de commune « mesure » entre Dieu et l'homme.

Illustrons ce fait de la différence absolue entre Dieu et l'homme dans la conception de cette époque par une double citation de Prestige [8] : « Lorsque Dieu est dit incompréhensible, cela ne signifie pas qu'il est irrationnel (...) mais cela implique que sa sagesse porte infiniment au-delà de ce que peut atteindre l'homme, de même que sa puissance excède infiniment la capacité créatrice humaine » (p. 29). Et encore : « Le contenu (des textes des IV^e^ et V^e^ siècles) marque l'abîme infranchissable entre le Créateur et sa création » (p. 45).

L'auteur fait remonter cette conception à une lecture des Prophètes.

Il est difficile de trancher pour savoir si cette conception par opposition réciproque tient au fait que l'accent est mis principalement sur la différence entre Dieu et l'homme. Différence prise comme point fixe incontournable. Ou bien si cette conception du rapport à Dieu de l'homme est issue d'un certain matériel conceptuel qui tend à définir l'homme d'une part et Dieu d'autre part avec des catégories essentialistes, et de ce fait fixées, solidifiées. On aurait affaire à une « logique de solides ». Comment alors dans ces schémas concevoir la rencontre en « un seul et le même » de deux idées séparées ?

On sent bien que la difficulté à vaincre est redoutable. La difficulté à vaincre, c'est le fossé à combler pour faire se rejoindre deux choses : d'une part la connaissance du mystère de Jésus, expérimentée dans la foi en son Incarnation et reçue dans une parole d'Eglise ; d'autre part notre vision du monde, notre compréhension de notre rapport à Dieu, qui constitue le fond de notre expérience humaine troublée comme par un coup de tonnerre par cette révélation qui lui advient. Le pont à construire au-dessus de ce fossé sera une parole de foi, dont la formulation viendra enrichir la Tradition ecclésiale.

Eclate aussi à l'évidence que l'enjeu de cette difficulté est bien au-delà de la matérialité de la formulation produite pour en rendre

8. G.-L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, trad. D.M., O.S.B., Paris, Aubier, 1955, 320 p.

compte, mais qu'il est bien dans la possibilité même de cette production. Car c'est dans un effort incessant pour recevoir cette perception du mystère de Jésus et la dire dans un langage audible que pourra se construire un chemin d'unité pour l'homme, qui lui évitera de se perdre définitivement dans un dualisme mortel. Il faut prouver qu'un langage est possible, qu'une nomination peut advenir. Il en va là de la vérité pour nous du mystère de l'Incarnation. Car si un langage ne peut être élaboré pour tenter de dépasser ce scandale de la raison à propos de Jésus-Christ, alors l'Incarnation n'est pas réellement advenue pour nous [9].

Le balancement des formules, s'écartant autour du point d'équilibre : « un seul et le même », s'accentue comme nous l'avons dit vers l'humanité de Jésus.

Des précisions sont données concernant cette humanité, alors qu'aucune précision n'est avancée concernant la divinité. Ce sont les rajouts :

9 tiré d'une âme raisonnable et d'un corps
12 semblable à nous en tout hors le péché
17 pour nous et pour notre salut
18 la Vierge, la Mère de Dieu.

Deux choses sont à noter ici. Considérons d'abord l'ensemble des deux premières lignes. Cette série d'affirmations (avec le « consubstantiel à nous ») sur l'humanité du Fils nous amènent à comprendre que cette humanité est tout à fait la nôtre dans ses composantes essentielles. Il n'y a pas d'humanité, il est vrai, sans un corps *et* une âme raisonnable. C'est là la substance même de l'humain. L'affirmation « consubstantiel à nous » veut donc dire que ces composantes essentielles de l'humain, sans quoi l'homme ne serait pas homme, sont pleinement ce qui constitue l'humanité de Jésus, le même que celui qui est consubstantiel au Père.

Que veut dire « semblable » dans ce contexte ? Le sens est-il identique à celui de « consubstantiel » ? L'organisation du texte infirme cela puisque Jésus ne nous est pas complètement semblable, alors qu'il est complètement consubstantiel à nous.

Si corps et âme raisonnable (et donnons à « raisonnable » son acception la plus large) sont les composantes de l'humanité, l'homme n'est homme que dans une certaine organisation de ces composantes, dans un certain fonctionnement, dans une mise en œuvre particulière, dans une mise en mouvement de ce qui le compose. C'est dans son histoire, dans son agir, que l'homme, tiré d'une âme raisonnable et d'un corps, construit son unité propre et particulière et devient ainsi vraiment un homme. En ce sens on pourrait dire

9. Et même, en ce cas, est-elle réellement advenue ?

qu'aucun homme n'est semblable à un autre. Mais ce n'est point cette différence que met en lumière notre texte.

Dans son humanité, Jésus comme tout homme construit dans son agir son unité. En ce sens il nous est semblable. Mais l'homme réalisé en Jésus n'est pas semblable à nous, à cause du péché qui n'est pas en Jésus.

Le résultat acquis ici est que Jésus, vraiment homme, est comme nous et cependant différent de nous. Et le lieu de cette différence — dans l'identité humaine — est dans le type d'unité singulière que cet homme accomplit et réalise.

Ce que nous venons de mettre au jour est très remarquable. Pour la pensée de cette époque le problème de l'identité de l'homme, le problème de sa particularité dans la création se ramène à la détermination — dans l'ordre d'un avant logique — de ce qui est essentiel pour qu'un homme *soit* un homme. L'affirmation de l'humanité de Jésus consistera donc à lui attribuer — ce qui est positivement scandale pour la raison de cette époque — ce qui est essentiel à l'homme, lui qui est divin. Ainsi le texte dans sa cohérence interne affirme l'humanité de Jésus en même temps que sa divinité, mais il laisse voir lui-même que sa propre manière de poser l'affirmation n'obture pas la question soulevée. Divinité et humanité sont en Jésus, mais appréhendées au niveau de leurs composantes essentielles. Le texte renvoie le problème de la coexistence des natures en Jésus au niveau de l'unité dynamique qu'est l'humanité concrètement réalisée par celui qu'on appelle Jésus de Nazareth.

A ce niveau-là tout ce qu'on peut dire c'est que la différence prise comme point de départ : celle entre Dieu et l'homme, se décompose en une double différence, celle de l'homme avec Dieu et celle de cet homme Jésus avec l'homme que nous sommes.

Le Fils

La seconde chose à noter est l'absence de symétrie concernant l'engendrement. D'une part les Pères affirment de Jésus qu'il est engendré du Père, d'autre part que le même est de Marie, la Vierge, la Mère de Dieu. Il faut supposer donc « engendré » de Marie, mais cela n'est pas dit.

Etant donné par ailleurs le balancement du texte et le soin apporté à sa rédaction, il ne peut être question d'une omission ou d'un oubli [10], mais il y a là un sens à trouver [11].

---

10. Le participe aoriste ici employé, γεννηθέντα , équivaut grammaticalement aux adjectifs ou adverbe dont nous analyserons la série plus bas : achevé, vraiment, consubstantiel. Ces mots sont repris, chacun à leur tour, de part et d'autre.

11. On se rappellera que le concile de Constantinople II est revenu sur ce point : Dz-Scy 422 (Dz 214).

Les qualificatifs attribués à Marie peuvent être compris aisément. « Mère de Dieu » signifie que cette unité singulière et particulière qui est celle de Jésus est, dès l'engendrement en Marie, à l'œuvre, construite, réalisée. Même si nous n'avons pas une claire vision de cette unité, elle est affirmée dans le premier instant de l'apparition humaine de Jésus. Ensuite le qualificatif de Vierge montre que la naissance de Jésus est à distinguer de son engendrement. « Vierge » signifie qu'il n'est pas engendré par l'union d'un homme et d'une femme.

L'absence du vocable « engendré » du côté de l'humanité doit se comprendre dans le contexte de l'altérité Dieu-homme. Le texte de Chalcédoine nous fait comprendre que Jésus est engendré de Dieu Père, et qu'il est né de Marie. Refuser ici à Jésus l'engendrement humain n'est pas remettre en cause sa véritable humanité. Ceci serait trop contradictoire avec ce qui précède. Nous sommes plutôt amenés à comprendre que c'est la naissance d'une femme qui assure l'humanité de Jésus. Ceci reste dans le mouvement logique traduit par la préposition ἐκ : Jésus est homme parce que « tiré de » Marie, comme on disait plus haut qu'il est « tiré de » une âme raisonnable et d'un corps.

Et à nouveau l'expression des Pères nous donne un résultat : l'humanité de Jésus est constituée dès son apparition dans la chair, et cette humanité est bien véritablement la nôtre puisque Jésus est né d'une femme. Mais encore nous nous retrouvons devant une sorte d'indétermination : pourquoi refuser à Jésus l'engendrement humain, d'être issu de l'union d'un homme et d'une femme ?

Plutôt que vers une ressemblance, c'est vers une différence que nous sommes conduits. Comme pour la remarque précédente, à l'intérieur d'une ressemblance, qui ici consiste pour Jésus à « venir de » (ἐκ : Dieu, Marie), se marque une différence : engendré — ? (né).

Le Père de Jésus-homme n'est pas un homme, c'est Dieu. Voilà ce qu'affirme Chalcédoine. Mais que signifie cela pour la nature, pour la nature de Dieu, de l'homme ? Le concile ne répond pas à cette question. Il affirme dans l'humanité de Jésus l'identité à la nôtre, et dans cette identité une différence, mais sans l'expliciter. Et il est remarquable de constater que cette indétermination est comme voilée, aux deux endroits où elle apparaît, par le recours quasiment littéral au texte de l'Ecriture :

Ph 2, 7 ...devenant semblable aux hommes...
Hb 2, 17 ...il a dû devenir en tout semblable à ses frères
Hb 4, 15 ...d'une manière semblable, à l'exception du péché
Lc 1, 34 Comment cela sera-t-il, puisque je ne connais point d'homme ?
Lc 1, 43 ...que vienne à moi la mère de mon Seigneur...

On peut effectivement parler de « voile », car le recours aux citations littérales d'Ecriture ne peut être considéré seulement comme

le résultat d'une volonté de citer l'Ecriture. Il y a entre le langage de l'Ecriture et le langage de Chalcédoine autant de distance qu'entre le langage de la scolastique et le nôtre. Le recours à l'Ecriture sert à exprimer de façon juste (et il le fait, par ce recours même) une face de la réalité qui n'a pas complètement pénétré l'intelligence de ceux qui écrivent le texte [12]. A savoir, dans un cas la différence qui reste entre l'humanité de Jésus et la nôtre, dans l'autre cas le problème du vrai engendrement de Jésus.

La série ACHEVÉ - VRAIMENT - CONSUBSTANTIEL - ENGENDRÉ

Devant une telle série deux hypothèses sont à envisager. Avons-nous affaire à une gradation, ou à un développement logique ? Une gradation est une accumulation signifiante de termes à peu près équivalents, comme par exemple :

l'espoir de l'impie est comme la bale emportée par le vent,
comme l'écume légère (...)
il se dissipe comme fumée au vent,
il passe comme le souvenir de l'hôte d'un jour.
Sg 5, 14

Ce que nous étudions ici est une gradation, puisque tous ces termes se rapportent ou sont englobés par les vocables « divinité » d'un côté, « humanité » de l'autre.

Mais ce n'est pas seulement une gradation. Il faut examiner la position des prépositions employées (voir notre tableau, p. 348).

On remarque que l'articulation ἐν - ἐκ, qui joue entre la première et la seconde ligne, joue aussi entre la troisième et la quatrième, de façon non identique mais équivalente, puisque « consubstantiel au Père » joue par rapport à « engendré du Père » le même rôle que « achevé en humanité » par rapport à « homme vraiment d'une âme et d'un corps ».

On remarque ensuite que la préposition κατά est très régulièrement employée sur les lignes 10 à 19 (C et D) ; κατά signifie « selon, à la manière de ». On est donc conduit à comprendre de la manière suivante la série étudiée. La gradation est en fait seulement à deux termes, d'une part ligne A-B, d'autre part ligne C-D. Dans chacun des termes un mouvement est dessiné qui part de la perception finale [13] (achevé en, consubstantiel) et qui remonte à

12. Ce recours n'est pas du type invocation d'un témoignage ; on entend par là que, citant l'Ecriture à cet endroit, les Pères ne le font pas pour indiquer le lieu d'où ils puisent leur perception du mystère. C'est le texte tout entier qui manifeste ce recours-là. Mais l'intervention de l'Ecriture semble voiler un point du mystère non encore complètement éclairci ni formulé.

13. Nous pouvons parler de « finale » puisque le terme « achevé », τέλειος,

5	ACHEVÉ	ἐν	ἐν	A
7	VRAIMENT	(ἐκ)	ἐκ	B
10	CONSUBSTANTIEL	τῷ πατρί	ἡμῖν	C
		κατά	κατά	
15	ENGENDRÉ	ἐκ	ἐκ	D
		κατά	κατά	

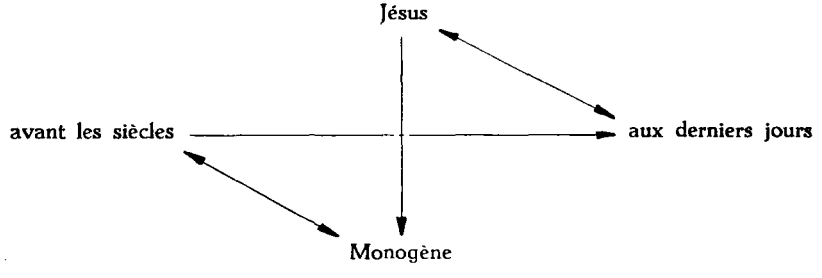
l'origine (vraiment de, engendré). Utilisant ce mouvement de remontée de la fin à l'origine, le premier terme de la gradation pose un modèle, une épure logique de la divinité, de l'humanité. Et le second terme progresse en appliquant cette épure (κατά) de manière plus particularisée, si l'on peut dire : « Dieu » est remplacé par « le Père » et « homme » par « nous ». Enfin nous remarquons que nous sommes conduits devant ce terme employé à la fin : « engendré ».

Ainsi nous retirons de cette analyse deux points. D'une part la démarche christologique consiste en un mouvement d'interrogation-affirmation qui remonte de la perception actuelle — finale — à l'origine. Autrement dit le mystère de Jésus en son fondement se déploie à la fois en un sens et dans une origine sur lesquels portent notre interrogation et notre confession de foi. Ce qui implique l'impossibilité de s'en tenir à l'un ou à l'autre de ces termes dans la recherche du fondement du mystère de Jésus. Il ne s'agit pas de choisir la Résurrection contre l'Incarnation, ou l'Incarnation contre la Résurrection. Mais on ne peut éviter d'avoir à rendre compte de l'une et de l'autre dans leur différence et leur relation. D'autre part le mouvement du texte nous conduit vers le mystère de l'engendrement. Jésus s'origine dans le Père et Jésus s'origine en nous. Cette double affirmation bascule, comme nous l'avons vu, vers l'engendrement *du Père*. On comprend que ceci fait éclater la notion d'engendrement humain en dehors du cadre de la simple procréation. Cette affirmation au sujet de Jésus fait en même temps avancer vers la question de notre propre engendrement, tant il est vrai qu'affirmer de Jésus qu'il est originé en nous et engendré de Dieu signifie bien quelque chose de notre propre engendrement en Dieu. Le centre du mystère est bien cette alliance difficile à croire et à comprendre entre le Père et nous, et qui nous est signifiée ici par l'engendrement.

Le schème temporel de cette première partie est marqué par l'opposition « avant les siècles »/« pendant ces jours, les derniers ». Cette opposition joue entre un événement (engendré du Père) qui est situé hors du temps, défini comme non temporel, et un autre événement situé, lui, dans le temps de l'homme, dans l'histoire,

mais avec une connotation de terme, de fin : ces jours, les derniers, et non pas : ces jours, les nôtres, par exemple. De ce fait il semble que cet événement (né de Marie) soit lui aussi d'une certaine manière considéré comme hors du temps, non temporel. C'est ce que l'on peut supposer en pensant la fin des temps (ἔσχατα) comme n'étant pas dans le temps. Autrement dit la naissance de Marie, qui établit l'humanité de Jésus, est un événement d'un certain côté non historique. Ce qui est proprement historique dans cet événement est introduit par la préposition διά, c'est « nous et notre salut ». Voilà l'événement tout à fait historique. Cet événement de la naissance de Marie est tout à fait historique par la relation qu'il a avec notre salut, c'est-à-dire avec notre propre histoire. Cet événement coupe notre histoire, la traverse (διά) et la modifie profondément, c'est en ce sens qu'il doit être dit historique conjointement avec le caractère non historique indiqué à l'instant. En somme, même dans la génération humaine de Jésus, il y a une tension temporel-intemporel qui empêche de considérer cet événement comme seulement historique, mais lui donne un caractère universel dans le temps, de la même universalité que celle qui caractérise pleinement et de façon suffisante la génération de Jésus du Père.

En achevant l'étude de cette première partie, nous comprenons mieux l'ajout du mot « monogène » dans le refrain situé à la fin de cette partie. Cette expression est tout à fait dans le prolongement du chemin qui nous a conduits vers le mystère de l'engendrement, et on n'est pas du tout surpris, à ce point du texte, de trouver Jésus qualifié comme fils unique. Il est intéressant de noter que le mouvement qui va de Jésus au Fils unique croise le schéma temporel décrit plus haut.



Tout le balancement de la première partie, tous ses allers et retours d'un point à un autre, de la divinité et de l'humanité, ont découvert dans leur inter-position la réalité humaine et divine de Celui qui est dit le même d'un côté à l'autre. Le pendule lui-même s'est déplacé longitudinalement et maintenant « un fils nous est donné », comme dit le cantique. Le texte s'est balancé d'un côté à un autre, et cela d'un avant à un après.

Mais peu de choses nous ont été dites sur ce passage d'un avant à un après ; la suite du texte appelle ce passage « l'union » et place ce signifiant au milieu de la seconde partie que nous étudions maintenant.

2e PARTIE
LES NATURES DE JÉSUS : L'UNITÉ DANS LA DIFFÉRENCE

Délimitée par le refrain « un seul et le même », la seconde partie ne s'appuie pas sur lui autant que la première et présente une structure moins clairement balancée. Un regard global fait noter la série des quatre adverbes placés au début. Celle-ci semble alourdir et déséquilibrer une structure dont la symétrie apparaît mieux en son absence. On laissera donc pour l'instant de côté l'examen de cette liste (lignes 22-25 ; cf. p. 353), et le sens de sa situation dans le texte.

Le mouvement logique

Une première approche de la symétrie du texte est aisée à partir des marques de surface [14] que sont les conjonctions de coordination d'une part, et l'utilisation des nombres ἕν, μία et δύο.

20	Un seul		
21		*en deux*	
27		nulle part	
28		mais... chacune	
29		vers une seule	(et une seule)
31		pas en deux	
32		mais...	
33	Un seul		

Cette symétrie permet d'articuler ici deux sous-parties, l'une concernant la dualité et l'autre concernant l'unité. La dualité, puis l'unité sont fortement affirmées, dans un même mouvement repris identiquement pour l'une et pour l'autre.

Le mouvement logique comprend trois phases.

Décrivons ce mouvement pour la dualité. La première phase affirme simplement la dualité à l'aide du nombre qui l'exprime. Cette dualité est posée au départ comme étant ; puis quelque chose vient porter un doute sur cette affirmation. On appellera ce quelque chose — que nous étudierons ensuite — un événement, mais pris dans un sens intemporel et non pas dans l'ordre d'une successivité chronologique. Cet « événement » a pour effet d'imposer la négation de la dualité. La seconde phase sera alors de nier l'apparence

14. Voir note 6.

de cet effet, tout d'abord en niant que la dualité soit abolie par cet « événement ». La troisième phase est alors une nouvelle affirmation de cette dualité, comme subsistant « après » « l'événement ».

Ce schéma logique se retrouve identiquement employé pour l'unité. Première phase : affirmation de l'unité avec son chiffre : un seul. Intervention non dite d'un quelque chose remettant en cause cette unité. D'où la seconde phase, négation de l'effet négateur de cet « événement » sur la réalité de l'unité. Puis troisième phase, sous forme positive, affirmation à nouveau de l'unité devenue.

Deux questions surgissent maintenant. En premier lieu : comment s'articulent ces deux mouvements entre eux ? par la simple juxtaposition de leur parallélisme ? En second lieu : peut-on en dire plus de cet « événement » intérieur à chacun des mouvements ?

Chaque sous-partie dont on a fait ressortir le développement interne n'est pas seulement liée à l'autre par la similitude du schéma employé. Elles jouent ensemble grâce à deux articulations importantes : l'une abstraite, c'est le couple des chiffres 1-2 ; l'autre, c'est le couple des concepts nature-personne. Au point de vue des chiffres, on remarque que chaque ligne peut s'écrire ainsi :

21	en deux natures	deux
27	la différence non supprimée	pas une
28	mais chacune	deux
29	et dans une seule personne	une
31	non pas deux	pas deux
33	mais un seul	un

Cette remarque n'a pas beaucoup d'intérêt en elle-même, sinon de découvrir l'image mathématiquement abstraite qui fonctionne dans le texte que nous étudions. C'est sous cette forme que se manifeste le problème posé à Chalcédoine. Comment 1 peut-il être en même temps que 2 ? On est confondu devant la pauvreté d'une telle logique si abstraite et caricaturale.

La deuxième articulation qui lie les deux sous-parties est le couple nature-personne. Le concept de nature est employé pour affirmer la dualité en Jésus. Une sorte de définition nous en est donnée à l'intérieur du texte. La nature est constituée par un ensemble de propriétés. En effet dans le moment de l'union ces propriétés ne changent pas et c'est ce qui permet d'affirmer que les deux natures sont encore deux « après ». Ainsi un certain ensemble de propriétés, de caractéristiques est ce qui compose la nature, divine ou humaine, selon le cas.

C'est donc en remontant des propriétés d'un être (ce mot est pris dans un sens très général et imprécis) par une opération de l'intelligence que l'on peut en venir à une définition de la nature divine ou humaine, et qu'on pose par là, dans le rassemblement des propriétés, une entité une, divine ou humaine.

Faisons appel ici à l'explication que Prestige[15] donne de la φύσις : « un objet possédant un certain caractère ou une certaine fonction ». Et quelques lignes plus haut, il indique : « φύσις signifie, à peu de chose près, la même chose que οὐσία, mais il est plus descriptif et s'applique plutôt à la fonction, tandis qu'οὐσία est métaphysique et porte sur la réalité. »

En cheville sur ce concept s'accroche le terme de personne, qui sert à signifier l'unité de Jésus. Ce terme est lui aussi lieu d'une unification, d'une intégration des diverses manifestations de la personnalité de l'être. C'est ce qui permet de ne pas céder au divers de ces manifestations, mais de les rassembler et de les réunir dans une perception unifiée qui autorise à dire le nom de cet être : Seigneur Jésus-Christ. On voit que le processus d'unité intégrante qu'opère le concept de personne est différent du concept de nature qui opère aussi une unité, en ce sens que le concept de personne n'opère pas vers une définition comme le fait le concept de nature, mais vers une intégration.

Il faut se demander si les propriétés qui composent la nature divine ou humaine ne seraient pas en fait les manifestations de la personnalité d'un être. Par manifestations nous entendons les œuvres et les paroles d'un être, pour reprendre des termes johanniques. Cette question est en fait une question « hors-texte », on veut dire par là que le texte étudié ne peut en lui-même nous indiquer une réponse. Il faut faire intervenir l'inter-texte[16]. Dans la lettre qu'il écrit à Flavien avant le second concile d'Ephèse, le pape Léon distingue dans la vie de Jésus ce qui est de l'homme et ce qui est de Dieu. Pour lui, les propriétés de la nature divine ou de la nature humaine sont visibles et repérables à travers les manifestations de la personne de Jésus tel qu'il apparaît dans ce qu'il dit et ce qu'il fait. Tel acte de Jésus, telle parole est considérée comme l'effectuation de telle propriété de sa nature divine ou de sa nature humaine. Ainsi le rapport de nature à personne est un rapport d'effectuation.

La question n'est pas de savoir comment discerner ces propriétés mais comment expliquer leur présence simultanée en Jésus, voilà l'objectif du texte.

Le moment de l'union

Le développement conceptuel que nous venons d'analyser réussit à articuler ensemble plusieurs choses. Il fait jouer l'une sur l'autre

15. *Op. cit.*, p. 200.

16. L'inter-texte est constitué par les textes et documents écrits à propos des discussions christologiques aux IVe-Ve siècles, textes qui fonctionnent en interférence avec celui que nous étudions.

les deux affirmations de l'unité et de la dualité en les posant comme a priori contradictoires comme le sont les nombres 1 et 2, irréductibles. Il faut cependant bien voir que ces affirmations ne sont pas posées dans un face à face statique, mais qu'elles sont inscrites dans un mouvement. A l'intérieur de celui-ci se joue cette tension décrite sous forme statique par le jeu des nombres. Ce mouvement est traduit dans le texte par le jeu des trois prépositions employées : ἐν indique un lieu où l'on se trouve, une qualité permanente ; εἰς indique la fin d'un mouvement, le lieu où l'on arrive, un résultat ; enfin διά indique le passage au travers :

en deux natures
à travers l'union
vers une personne.

Ainsi l'événement dont nous parlions plus haut est celui de l'union, qui est le lieu de passage des deux natures à une seule personne. Cette idée d'union (ἕνωσις) est très dynamique, puisque le texte préfère ce terme à unité, ou identité ; ces derniers, plus statiques, auraient formé une meilleure opposition linguistique avec le terme de différence employé dans la même phrase. Ce caractère dynamique que révèlent à la fois le choix du mot « union » et la suite ἐν - διά - εἰς est à souligner parce que contrastant avec l'impression statique donnée par le schéma conceptuel et logique utilisé.

Peut-on caractériser cette union ? C'est ici qu'il faut faire intervenir le bloc des quatre adverbes que nous avions écartés de notre analyse à son début. Ces adverbes caractérisent le mode de l'union en lui donnant les qualités qui seront reprises dans les phrases qui suivent, deux pour chaque partie.

22	sans confusion	(des natures)	différence non supprimée
23	sans changement		propriétés conservées
24	sans division	(de la personne)	divisé ou partagé
25	sans séparation		non pas deux personnes

Au terme de cette analyse, il reste une affaire en suspens, c'est la différence entre le deuxième refrain et le troisième (lignes 20 et 33). Le dernier comporte en plus du précédent les mots « Dieu » et « Verbe ». Ce mot « logos » n'est pas du tout en continuité avec l'ensemble du texte, il n'est pas annoncé d'une manière ou d'une autre comme l'était au second refrain le rajout « fils unique ». D'après Prestige, le mot grec λογός se rapporte « soit à l'expression soit à la rationalité implicite ». Ceci est le donné de la « langue » dans laquelle la « parole » théologique puisera et fera un choix : λογός prendra alors trois nuances : celle de révélation interprétative, celle de rationalité immanente, celle « d'expression effective de la volition divine active ».

Dans la logique de l'analyse que nous menons, ce que l'on cherche ici est le sens accordé à ce terme dans notre texte par l'opération d'un choix effectué parmi les sens invoqués à l'instant. Les seules connotations que ce mot trouve dans le texte sont « la voix » au tout début, à la limite du texte, et l'ensemble des trois phrases qui concluent, où il est question de trois paroles : celle des Prophètes, celle de Jésus, celle des Pères.

De ce fait l'ensemble de ce texte prend une coloration de savoir sinon déjà transmis (car Chalcédoine est le premier concile à dire «ἐν δύο φύσεσιν») du moins à transmettre dorénavant. Autrement dit, ce qu'affirment les Pères dans ce concile prend sur la fin moins l'aspect d'une confession que d'un savoir qui s'élabore et se transmet, à l'image de ce qu'opèrent la pensée et les concepts qu'il utilise pour exprimer le mystère christologique.

L'ACTUALITÉ DE CHALCÉDOINE

Sur deux points on montrera de quelle manière le concile de Chalcédoine est marqué par son temps, la culture de l'empire de Théodose, et comment il tente d'articuler dans ce contexte sa compréhension du mystère christologique et de l'essentiel de sa foi.

Nous avons déjà noté la conception que les Pères se faisaient de la relation de Dieu à l'homme. Nous avons indiqué que cette conception consistait en l'affirmation d'une différence absolue entre l'homme et Dieu ; il n'y a aucune proportion entre l'homme et Dieu : c'est la manière dont est conçu le rapport de création. Cette conception a pour conséquence de qualifier Dieu comme et par simple négation de ce qu'est l'homme, ce qui porte une nuance dévalorisante pour l'homme. Dieu est dit ab-solu, im-muable, in-fini, é-ternel...

Cette idée de Dieu est à resituer dans une histoire et à préciser. Elle représente le résultat d'une sorte d'évolution double, que nous indiquons d'après H.-I. Marrou [17].

D'une part cette évolution restaure une idée de Dieu passablement dégénérée dans le contexte de la civilisation grecque, où la possibilité d'assimiler l'homme à un dieu était chose courante, jusque dans le langage quotidien [18]. Autrement dit, l'affirmation de la différence entre Dieu et l'homme est une sorte de clarté et de mise en ordre dans une confusion des idées et des pensées. D'autre part cette restauration d'une idée de Dieu comme absolu n'est pas

17. H.-I. Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive?*, Paris, Ed. du Seuil, 1977, 179 p.
18. *Op. cit.*, p. 47.

le simple retour à la conception des grands philosophes. Car ce Dieu unique et absolu est un Dieu « philanthrope », ami de l'homme, plein d'amour et de miséricorde pour lui. C'est un Dieu personnel, et l'affirmer opère une mutation certaine dans les concepts platoniciens, aristotéliciens ou stoïciens [19]. C'est un Dieu qui se préoccupe de l'homme et de son salut.

Que signifie dans ce contexte l'affirmation de Chalcédoine ? On sent déjà combien sa force et le poids de l'influence des Pères situent cet acte public aux lieux mêmes où se joue la réflexion et le devenir de l'humanité de cette époque. La parole de Chalcédoine est respect pour cette conception de la différence primordiale entre l'homme et Dieu et elle pose sans défaillir que cette différence n'est pas absolue, n'est pas dualisme mortel en quelqu'un, en une personne vivante et concrètement historique. Sous le mode d'une tension se joue ainsi quelque chose de la vérité de l'homme et de la vérité de Dieu. Si Dieu est le Tout-Autre, il ne l'est pas au point d'être sans lien aucun, sans rapport possible avec l'homme. Bien plus, il lui est le plus proche. C'est ce que la définition de Chalcédoine tente de dire et elle convainc ceux de son époque. Ce lien très profond de l'homme à Dieu, révélé en Jésus-Christ, c'est proprement le salut de l'homme.

Nous touchons là au second point. Car quel est le salut de l'homme ? Que signifie cette expression dans la mentalité de l'époque ? Selon Marrou, le tournant repérable dans la religiosité de cette époque fait apparaître le salut comme étant la vie éternelle, une vie lumineuse et perpétuelle en opposition avec la brièveté et le sombre de notre vie terrestre. Mais il reste une indétermination sur le fait de savoir si ce sera l'âme seule qui sera sauvée ou aussi le corps. La question n'est pas tranchée et le consensus sur ce point non établi ; ce sera l'objet de discussions entre les chrétiens et les païens. Pour tous, pour les peuples de l'empire, il est bien sûr que tout ne s'arrête pas avec la mort et, plus encore, l'homme, venu de Dieu, est fait pour Dieu [20]. Mais sera-ce avec son corps ou seulement avec son âme immortelle ? On comprend bien alors que dans cette hésitation, dans cette ambiguïté non levée, la foi affirmée au mystère du Christ puisse être sujette à des flottements. On entend par là que l'indétermination laissée sur ce point par la mentalité de l'époque ouvre un espace — en dépit de l'affirmation de la foi en la Résurrection, et de façon non nécessairement contradictoire à celle-ci — pour des positions différentes sur l'homme, sur la « nature » de l'humanité et par conséquent pour des compré-

19. *Ibid.*, p. 46.

hensions différentes de Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme. Il semble en effet que c'est dans cet espace ouvert que viendront se loger quelques-unes des hérésies christologiques. Nous les prenons là comme une tentative — qui se révélera être une impasse — de compréhension de Jésus-Christ à partir d'idées précises sur l'homme et sur sa nature plus que comme des déviances par rapport à une norme clairement exprimée (ce qui n'est pas le cas du dogme christologique à cette époque !). Autrement dit, la définition dogmatique — et c'est là tout son intérêt — est une précision très importante, car elle lève clairement l'indétermination. Affirmer de Jésus qu'il est vraiment homme en étant tiré d'une âme et d'un corps c'est, compte tenu de la foi en sa mort et en sa Résurrection, du même coup affirmer que le salut de l'homme ne concerne pas seulement son âme, mais aussi son corps. Et cela donne une force à la conception de l'homme qui consiste à l'affirmer âme et corps indissolublement.

Conclusion

La vérité visée par Chalcédoine est la révélation, manifestée en Jésus-Christ, du lien particulier qui unit l'homme à Dieu. Notre analyse montre comment cette visée s'inscrit dans un mouvement culturel et dans un contexte de mentalités. Elle amène les Pères à se situer et à modifier les conceptions de l'époque sur la relation de l'homme à Dieu et sur la définition de l'homme et de ce en quoi consiste son salut. Le mystère de la foi christologique s'enrichit lui-même de cette recherche qui tente de produire une parole actuelle à partir de l'expérience de ce mystère, de développer un discours qui en découvre les paysages.

C'est bien la tâche qui nous incombe aujourd'hui, et notre lecture de Chalcédoine nous met tout à fait à pied d'œuvre. En quoi ? Tentons de l'indiquer sommairement.

En premier lieu, notre compréhension de la définition a changé : ce qui retient maintenant notre attention, ce n'est plus la formule figée et durcie que l'on hérite habituellement de ce concile : « une personne en deux natures », mais bien au contraire deux notions centrales sur lesquelles s'appuie la parole des Pères : l'engendrement de Jésus comme l'engendrement du Fils unique, et l'événement que le texte appelle l'union. Nous devons donc viser à une formulation dynamique du mystère christologique et non à une formulation statique : le « résumé » cité à l'instant trahit l'esprit du concile de 451.

Laissons-nous alors en quelque sorte conduire par notre époque en prenant la mesure des courants qui la traversent. Beaucoup s'interrogent sur ce qui s'opère dans la vie de Jésus et dans la com-

préhension qu'il acquiert progressivement [21] de son être et de sa mission : nous essayons d'appréhender ceci dans une lecture attentive des évangiles. Nous avons pu mettre au jour la place centrale d'un « événement » que le texte appelle l'union (ἕνωσιν) et qui est le lieu « d'effectuation » et de réalisation de la tension dualité-unité. Nous avons vu que cet événement était posé comme temps logique, comme moment dans un schéma d'intelligence du mystère de Jésus. Mais cet événement a-t-il un lien quelconque avec l'événement — cette fois compris dans un sens tout à fait historique et existentiel — de la vie de Jésus-Christ ? Et si ce lien existe, quel est-il ? Pour éviter ce manque de la définition de Chalcédoine, ne pouvons-nous pas, à partir de la lecture des évangiles, réfléchir comment en Jésus, dans la parole de Jésus, Dieu et l'homme ne sont pas des contradictoires [22], mais des contraires qui tendent à se réconcilier [23] ?

Mais il faut bien que quelque chose mette en route notre réflexion, que quelque part un grain de sable enraye le ronron de notre intelligence. C'est ce que nous avons appelé le scandale de la raison pour Chalcédoine. Pour ce temps il consistait en ceci : comment Dieu peut-il se faire homme ? Ce n'est plus la question de notre époque, du moins pas principalement. Car le vrai scandale pour la raison d'aujourd'hui, c'est la résurrection de Jésus de Nazareth, en ce sens qu'elle donne une importance capitale à sa mort et qu'elle rappelle à l'homme d'aujourd'hui une vérité essentielle qu'il se cache désespérément : celle de sa propre mort.

Là se tient un réel enjeu pour la christologie d'aujourd'hui, là est le vrai scandale de la raison pour nous. Il n'est pas dans ce que les Pères de Chalcédoine ont dit. Ce serait se compliquer la vie que de croiser trop longuement le fer avec cette définition du cinquième siècle. Ce serait retarder indûment la réponse qu'attend notre époque à cette question urgente : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? »

F 92140 Clamart
9, rue Fauveau

Jean-Marie CARRIÈRE, S.J.
Villa Manrèse

21. Une analyse à l'aide des catégories de Greimas, une analyse « dramatique », de *Mc 5*, 21-43 par exemple, met bien en évidence cette progression de Jésus dans la connaissance du mystère de sa propre personne.

22. Il n'y a pas de contradictoires dans les choses de ce monde, sinon dans la parole et la pensée de l'homme ; il n'y a que des contraires (remarque empruntée à un ami de l'auteur).

23. Nous indiquons ici, comme cela était déjà perceptible plus haut, p. 351, au sujet de la dualité-unité, qu'il serait autrement avantageux d'utiliser les