

De la fermeture des écoles d'Athènes au Concile de Constantinople II : la répudiation d'une tradition antique

par *Thierry GUINOT*
Ph. D civil law, Ph. D canonical law

[Aller directement au texte](#)

MOTS-CLEFS : Deuxième Concile de Constantinople – Origène – Justinien – Trois-Chapitres – Monophysisme – Apocatastase – Réincarnation – Réintégration.

RÉSUMÉ

En 553, le deuxième Concile de Constantinople a prononcé une série d'anathèmes contre diverses doctrines et certains évêques afin de régler la « querelle des *Trois-Chapitres* ». Il a également condamné Origène et plusieurs de ses thèses, dont celle de la préexistence des âmes, de leur chute et de leur retour vers le divin par une série d'épreuves existentielles successives, pouvant être considérées comme sous-jacentes aux théories de la réincarnation et de la réintégration.

L'étude présente les deux personnages principaux que sont Origène, le théologien mis en cause, et l'empereur Justinien, en tant qu'instigateur de ce Concile. Elle examine les œuvres du premier et les faits politiques du second, puis les circonstances de l'assemblée conciliaire elle-même, avant de se pencher sur la discussion des thèmes philosophiques, historiques et théologiques qui ont nourri les prémices, le déroulement et les suites de cet événement ecclésial.

From the closure of the schools of Athens to the Second Council of Constantinople: Repudiating a tradition dating back to Antiquity

by Thierry Guinot, PhD

Abstract

In 553, the Second Council of Constantinople issued a series of anathemas against various doctrines and certain bishops in order to settle the so-called “Three Chapters Controversy.” It also condemned Origen and several of his theses, including that of the “pre-existence of Souls”: their fall and their return to the Divine through a series of successive existential ordeals. One can consider these theses as underlying those of Reincarnation and Reintegration.

This paper presents the two main characters who are Origen (b. 184 or 185 / d. 253 or 254 CE), the theologian in question, and Emperor Justinian I (also known as Justinian the Great, ca. 482 – 565 CE), who promoted the Council. It examines the works of the former and the political actions of the latter, thereafter the circumstances of the Council itself, before turning to a discussion of the philosophical, historical, and theological themes that nourished the premises, the progress and the consequences of this ecclesiastical event.

Desde el cierre de las escuelas de Atenas hasta el Segundo Consejo de Constantinopla: Repudiando una tradición que vuelve a la Antigüedad

por Thierry Guinot, PhD

Resumen

En 553, el Segundo Concilio de Constantinopla emitió una serie de anatemas contra varias doctrinas y ciertos obispos para resolver la llamada "Controversia de los Tres Capítulos". También condenó a Orígenes y varias de sus tesis, incluida la de los "preexistencia de las Almas ": su caída y su retorno a lo Divino a través de una serie de pruebas existenciales sucesivas. Uno puede considerar estas tesis como subyacentes a las de la Reencarnación y la Reintegración.

Este artículo presenta a los dos personajes principales que son Orígenes (nacido en 184 o 185 / d 253 o 254 DC), el teólogo en cuestión, y el emperador Justiniano I (también conocido como Justiniano el Grande, aproximadamente 482 - 565 DC). Quien promovió el Consejo. Examina los trabajos de los primeros y las acciones políticas de este último, a partir de entonces las circunstancias del propio Consejo, antes de pasar a una discusión de los temas filosóficos, históricos y teológicos que alimentaron las premisas, el progreso y las consecuencias de este evento eclesiástico.

Do encerramento das escolas de Atenas ao Segundo Conselho de Constantinopla: O repúdio de uma tradição Antiga

por Thierry Guinot, PhD

Resumo

Em 553, o Segundo Conselho de Constantinopla emitiu uma série de anátemas contra diversas doutrinas e certos bispos para resolver a “Controvérsia dos Três Capítulos”. Ele também condenou Orígenes e várias de suas teses, inclusive a da pré-existência das almas, a sua queda e seu retorno ao divino por uma série de sucessivas provas existenciais, que poderiam ser consideradas como subjacentes às teorias da reencarnação e reintegração.

O estudo apresenta os dois personagens principais que são Orígenes, o teólogo implicado, e o Imperador Justiniano, como instigador deste Conselho. Este estudo examina os trabalhos do primeiro e os fatos políticos do segundo, depois as circunstâncias da própria assembléia conciliar, antes de analisar a discussão dos temas filosóficos, históricos e teológicos que alimentaram as alegações, o curso e as consequências. deste evento eclesial.

Die schliessung der schulen von Athene und das Zweite Konzil von Konstantinopel: Die ablehnung einer tradition, die bis in die Antike reicht

von Thierry Guinot, PhD

Zusammenfassung

Das zweite Konzil von Konstantinopel sprach in 553 n. Chr. verschiedene Anatheme gegen einige Dogmen und Bischöfe aus. Die „Drei Kapitel Kontroverse“ sollte hiermit geregelt werden. Auch Origenes selbst und verschiedene seiner Thesen, u.a. die These der Vorexistenz der Seele, ihr Fall und ihre Wiederkehr zum Göttlichen mittels aufeinanderfolgenden existentiellen Prüfungen, wurden verurteilt. Es liegt nahe, dass diese Thesen der These der Reinkarnation und der Reintegration zugrunde liegen.

Diese Abhandlung bespricht die beiden wichtigsten Persönlichkeiten: Origenes, der angeklagte Theologe, und Justinian, als Initiator dieses Konzils. Es werden vorerst die Werke des Erstgenannten, die Politik des Kaisers sowie die Umstände des Konzils untersucht. Danach werden die philosophischen, historischen und theologischen Themen, die zu den Anfängen, dem Verlauf und den Folgen dieses kirchlichen Ereignisses beigetragen haben, unter die Lupe genommen.

De la fermeture des écoles d'Athènes au Concile de Constantinople II : la répudiation d'une tradition antique

SYNOPTIQUE

I - Origène et ses doctrines

- 1) La dimension de l'homme**
- 2) De certaines doctrines d'Origène**
 - a) L'apocatastase
 - b) Le mysticisme chez Origène
 - c) La réincarnation

II - Justinien et ses « faits de gouvernement »

- 1) La fermeture des Écoles d'Athènes**
- 2) Le deuxième Concile de Constantinople**
 - a) La querelle monophysite
 - b) Les controverses origénistes
 - c) Le déroulement du Concile

III - Thématiques et évolutions

- 1) Sur le plan philosophique**
 - a) Foi et raison
 - b) Anthropocentrisme et universalisme
 - c) Hellénisme et christianisme
- 2) Sur le plan historique**
- 3) Sur le plan conciliaire**
 - a) Du point de vue philosophique
 - b) Du point de vue juridique
 - c) Du point de vue théologique

Annexes : Illustrations et textes

De la fermeture des écoles d'Athènes au Concile de Constantinople II : la répudiation d'une tradition antique

On considère communément que la doctrine d'Origène sur le « retour des âmes » fut condamnée par le deuxième Concile de Constantinople, et l'on a raison. On pense le plus souvent avoir épuisé le sujet avec cette affirmation historique avérée, mais cette fois l'on a tort. En effet non seulement la censure de cette conception connût un parcours sensiblement plus complexe, mais encore – et plus que le Concile lui-même – ce fut l'influence de l'empereur Justinien, alors sur le trône byzantin, qui conduisit à une telle sanction, laquelle s'accompagna d'autres mesures tout aussi répressives de sorte que l'on peut parler, sous son règne, de rupture avec une certaine forme de pensée antique qui véhiculait une spiritualité traditionnelle.

La présente étude tentera de développer cette observation en présentant les hommes, les doctrines et les faits qui ont été respectivement les sujets, les objets et les circonstances d'une pareille désaffection. Posée d'une telle manière, cette trilogie se verrait cependant amputée de toute dimension critique, or des personnalités aussi fortes qu'Origène et Justinien ne pouvaient s'affronter sans conséquence sur le plan idéologique ; il a donc paru opportun d'y ajouter la discussion sur les valeurs mises en jeu, et de séparer l'étude en trois parties, qui s'attacheront respectivement à Origène et ses doctrines **(I)**, à Justinien et à ses « faits de gouvernement » **(II)**, puis à la discussion concernant les conséquences d'une telle confrontation sur les plans philosophique, historique et théologique **(III)**.

I - Origène et ses doctrines

Sans entrer dans la biographie, largement accessible, d'un homme dont l'Histoire a conservé les faits et gestes, il est utile de rappeler sa dimension exceptionnelle en tant qu'intellectuel novateur **(1)**, puis de se pencher plus particulièrement sur quelques unes de ses doctrines parmi les plus intéressantes pour le lecteur contemporain épris de culture néo-platonicienne et de mysticisme **(2)**.

1) La dimension de l'homme

Origène (184-253), aussi appelé « Adamantius »¹, était un théologien chrétien, né en Egypte², élève puis successeur de Clément d'Alexandrie à la tête de l'École théologique de cette ville. Menant une vie ascétique, il alla jusqu'à se castrer volontairement afin d'échapper à la tentation, du fait qu'il enseignait aussi bien à des hommes qu'à des femmes. Si son enseignement oral connaissait un très grand succès, ce sont pourtant ses écrits qui ont traversé l'Histoire. Ils intervenaient durant cette époque charnière de la formation du christianisme, entre la période primitive et les premiers développements dogmatiques réels de celui-ci, développements auxquels ils ont très largement contribué.

¹ : Ceci permet de le distinguer d'un autre Origène, un philosophe du 3^e siècle très peu connu.

² : Né dans une famille chrétienne, son nom d'« Origène » signifie pourtant « Fils d'Horus ».

Les œuvres d'Origène connurent un retentissement considérable. Il a contribué à la formation d'une doctrine théologique propre au Christianisme, à travers des travaux d'exégèse tels que les *Hexaples* (transcription de l'Ancien Testament comportant le texte en hébreu et six traductions grecques différentes)³, les *Scholies* (commentaires et allocutions sur l'Ancien Testament), mais aussi d'apologétique et de théologie fondamentale avec deux ouvrages majeurs : *Contre Celse* (en réponse à un adversaire du Christianisme), et surtout le *Péri Archôn, De Principiis* en latin (*Sur les principes*), un traité de théologie où il expose sa métaphysique. C'est dans ce dernier ouvrage, datant de l'an 231 environ, qu'il développe une vision de Dieu, de la Création et de l'Homme, constituant la première synthèse théologique du Christianisme, qui lui vaudra autant d'éloges qu'elle lui coûtera de condamnations.

Origène considère qu'on doit lire les Ecritures à un double degré⁴, celles-ci exprimant un sens subtil (« sens spirituel ») outre leur sens courant (« sens corporel »)⁵, voire un troisième sens (« sens psychique ») exprimant leur âme. Reprenant la méthode de la lecture allégorique utilisée par les grecs du VI^e avant JC pour interpréter Homère, puis par Philon d'Alexandrie pour comprendre la Bible, et enfin par son propre maître Clément d'Alexandrie, Origène fait de l'herméneutique le fondement de ses commentaires ainsi que de ses hypothèses théologiques ; il considère « l'allégorie scripturaire » comme un enseignement implicite, un exposé au second ou au troisième degré.

Sa doctrine, controversée comme on l'a dit, utilise la pensée platonicienne pour fonder une conception chrétienne. Cette démarche procède à proprement parler de l'inculturation, ce qui apparaissait novateur à cette époque car le grand philosophe athénien était un homme profondément enraciné dans la vision antique du monde, tout comme Socrate dont il fut l'interprète passionné, de sorte que l'adaptation d'une telle pensée à la révolution introduite par le christianisme n'allait pas de soi. Origène aura de nombreux successeurs dans cette entreprise, dont Saint Augustin (354-430), lui-même connaisseur du néo-platonisme et de Plotin, qui s'attachera également à réaliser la synthèse du platonisme et du christianisme. On peut dire qu'Origène affirme avant l'heure l'exigence augustinienne d'une foi qui désire comprendre ce qu'elle croit⁶.

Il affirme la préexistence de l'âme, le libre-arbitre de celle-ci, puis sa chute, et sa purification à travers une série d'épreuves successives l'amenant vers le salut, dans une réintégration universelle restaurant la Création dans son état originel en Dieu. Cet état final, semblable à l'état d'origine, est appelé l'*apocatastase* (*apokatastasis* : « rétablissement, restitution »).

Les théories contenues dans l'œuvre maîtresse d'Origène se voulaient des propositions théologiques, des axes de réflexion, et non un dogme, par contre sa pensée fut très vite reprise

³ : On peut dire qu'Origène a véritablement fondé le modèle de l'exégèse chrétienne, en se basant sur les données de l'exégèse rabbinique. Ses *Hexaples* reprennent : le texte hébreu transcrit en grec, puis les traductions grecques des Septante, d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion, ainsi que de deux traducteurs anonymes.

⁴ : Origène, *De Principiis*, Livre IV, § 8 à 27, in : *Patrologiae cursus completus*, tome 11, Ed. J.-P. Migne, 1857, pp. 355-401.

⁵ : Cette idée sera reprise ensuite par les plus illustres théologiens, comme Saint Augustin ou Saint Thomas d'Aquin, ceci jusqu'à aujourd'hui puisque le pape Jean-Paul II, se référant à l'encyclique de Pie XII *Divino afflante Spiritu* du 30 septembre 1943, revendique lui-même cette double lecture du « sens littéral » et du « sens spirituel » des textes bibliques (Discours de Jean-Paul II à l'occasion du centenaire de l'encyclique *Providentissimus Deus* et du cinquantenaire de l'encyclique *Divino afflante Spiritu*, 23 avril 1993).

⁶ : « J'ai désiré voir par l'intelligence ce que je croyais » (Saint Augustin, *De Trinitate* XV, 28, 51) ; « Si elle n'est pas pensée, la foi n'est rien » (*Id.*, *De praedestinatione sanctorum*, II, 5), citation d'ailleurs reprise par le pape Jean-Paul II dans l'encyclique *Fides et ratio*, 14 septembre 1998, § 79.

par plusieurs théologiens, radicalisée et revêtue d'une dimension dogmatique alors qu'elle était à l'origine simplement apologétique. On pense particulièrement à Saint Grégoire de Nysse (335-394), et surtout à Évagre le Pontique (345-399) qui fit basculer la théorie dans la gnose – considérée comme hérétique – à travers les *Kephalaia Gnostica* (les « Chapitres gnostiques »). Dans les enseignements du Pontique, les êtres spirituels deviennent des anges, des démons ou des âmes incarnées dans des corps humains, les uns comme les autres devant retrouver le désir de la contemplation de Dieu ; la métempsycose⁷ y est présente de façon explicite.

Origène lui-même n'était pas gnostique, au contraire il a réfuté longuement les thèses gnostiques dans le *De Principiis*, en démontrant l'identité du Dieu de la Loi et du Dieu des Évangiles⁸, c'est-à-dire en reliant les écrits vétérotestamentaires et néotestamentaires, ce que refusaient justement les gnostiques.

Dans la gnose, l'homme se sauve lui-même par la compréhension des connaissances divines qu'il acquiert, tandis que dans la théologie chrétienne c'est le sacrifice du Christ qui est l'élément salvateur. Entre le salut par la connaissance (*gnôsis*) et le salut par la mort et la résurrection du Christ, la contradiction devient insoluble et la condamnation par l'Église inévitable. Cependant cette controverse n'aurait pas dû – sur le plan théologique – concerner Origène, puisque sa théorie de la chute des âmes faisait du Christ une exception compatible avec le dogme : il considérait le Christ comme la seule âme qui soit restée unie au Verbe divin, de sorte qu'elle était – par son mérite personnel – apte à recevoir la plénitude *substantielle* du Verbe, la notion de *substance* étant comprise ici au sens platonicien de « réalité véritable » par opposition à la « réalité changeante »⁹.

C'est par conséquent, non pas Origène lui-même mais les thèses origénistes ultérieures, agissant comme un miroir déformant, qui ont attiré les critiques de l'Église, particulièrement les enseignements d'Évagre le Pontique, radicalisant la pensée d'Origène sur la christologie en faisant du Christ (et non plus de Dieu) le créateur des mondes sensibles, et l'incarnation du Christ uni au Verbe (et non du Verbe lui-même) le moteur du Salut des âmes. Comme l'explique Antoine Guillaumont¹⁰, la condamnation d'Origène par le deuxième Concile de Constantinople fut en réalité celle d'Évagre le Pontique ; d'ailleurs plusieurs thèses origénistes ainsi censurées ne figurent même pas dans l'œuvre d'Origène, de sorte qu'elles ne sont pas à proprement parler « origéniennes ».

2) De certaines doctrines d'Origène

Parmi les thèses authentiquement origéniennes par contre, nous en avons isolé trois, avec le parti-pris qui constitue l'inévitable contrepartie des choix, afin de mettre en lumière les idées

⁷ : On rappellera que la métempsycose admet la transmigration de l'âme dans un corps d'une espèce inférieure, comme un animal.

⁸ : *De Principiis*, Livre II, chapitre 4 : « Que le Dieu de la Loi et des Prophètes est un, et le Père du Seigneur Jésus-Christ », *op. cit.* p. 198 et s.

⁹ : Aristote introduisit ensuite dans l'acception du mot *substance* la notion de *catégorie*, modifiant alors le concept lui-même. Voir : Suzanne Mansion, *La première doctrine de la substance : la substance selon Aristote*, Revue Philosophique de Louvain, 1946, vol. 44, n° 3, pp. 349-369. La notion aristotélicienne de substance est exposée dans la *Métaphysique*, les *Catégories*, ou encore dans les *Seconds Analytiques*.

¹⁰ : Antoine Guillaumont, *Un philosophe au désert, Evagre le Pontique*, J. Vrin, « Textes et traditions », 8, Paris, 2004.

du Maître alexandrin qui sortent du domaine des disputations théologiques trop marquées par l'époque de l'Antiquité tardive¹¹ et peuvent ainsi s'inscrire dans une réflexion plus intemporelle, de par leur valeur métaphysique générale. Il s'agit des conceptions particulières qu'il a développées sur l'apocatastase **(a)**, le mysticisme **(b)** et la réincarnation **(c)**.

a) L'apocatastase

La notion d'apocatastase figurait dans les Actes des apôtres, 3 :21 : « *Il enverra alors le Christ qui vous a été destiné, Jésus, celui que le ciel doit garder jusqu'aux temps de l'[apokatastasis pantôn] dont Dieu a parlé par la bouche de ses saints prophètes* ». Mais l'interprétation se heurte à une difficulté : le mot *pantôn*, signifiant « tout » et étant susceptible de modifier le sens du mot *apokatastasis* lui-même, la phrase peut alors se comprendre soit comme « *rétablissement du Tout, dont Dieu a parlé par ses prophètes* », soit comme « *établissement de Tout ce dont Dieu a parlé par ses prophètes* ». La différence est de taille, d'un point de vue théologique ; dans la première hypothèse la Création est un cycle circulaire, dans la seconde elle est une évolution linéaire. La première semble corroborée par le même texte en 3:18, où Pierre parle de « *l'accomplissement de ce que Dieu avait annoncé par la bouche de tous les prophètes* », cependant que les traducteurs de la Bible de Jérusalem¹² ont choisi la seconde, validant ainsi l'idée d'une restauration universelle.

L'apocatastase est si plénière, chez Origène, qu'elle s'étend jusqu'aux démons, appelés eux aussi à rejoindre Dieu. Cette conception fera l'objet de vives critiques ; elle s'inspire de la théorie du Bien absolu chez Platon, mais elle pourrait également connoter – dans une analyse grossière – les concepts du panthéisme¹³, qui identifie l'univers et la Création à Dieu : partie de Dieu, la Création retourne en Dieu. Originellement, tous les esprits étaient unis dans la contemplation de la divinité, puis ils s'en sont rassasiés et s'en sont éloignés, provoquant ainsi leur « chute » (catastase), Dieu ayant alors créé le monde sensible pour leur permettre de s'y purifier par l'épreuve de la matière, au moyen de leur libre arbitre, jusqu'à la réintégration finale (apocatastase, littéralement « l'inverse de la catastase »).

Ainsi les âmes auraient-elles suivi un mouvement descendant puis « remontant », ce qui s'apparente à l'« échelle de Jacob », ainsi que ne manque pas de le rappeler Origène dans *Contre Celse* :

« Mais Moïse, le plus ancien de tous nos prophètes, décrivant la vision du patriarche Jacob, dit qu'il eut un songe divin « *d'une échelle qui touchait au ciel, par laquelle les anges de Dieu montaient et descendaient, et qui avait le Seigneur appuyé sur le haut* »¹⁴ : soit que le prophète ait voulu signifier cela même, savoir, que les âmes descendent du ciel en terre, et remontent de la terre au ciel, soit qu'il ait eu dessein de représenter quelque chose de plus grand sous l'emblème de cette échelle. Le traité que Philon a fait là-dessus mérite d'être lu avec soin et avec attention par ceux qui aiment la vérité »¹⁵.

¹¹ : Nous pensons au statut des anges, des démons, de la Vierge Marie, à l'enfer, ou encore à la forme sphérique ou non des corps éthérés, etc...

¹² : Traduction de la Bible rédigée par l'École biblique et archéologique française de Jérusalem (EBAF).

¹³ : Nous verrons à la fin de cet article qu'il n'en est rien.

¹⁴ : Gen., XXVIII :12-13.

¹⁵ : Origène, *Contra Celsius*, Livre VI, § 21, in : *Patrologiae cursus completus*, tome 11, Ed. J.-P. Migne, 1857, pp. 1322-1323.

C'était à l'époque une théorie très originale que de considérer la liberté comme un véritable critère du processus de la Création, la raison divine ayant choisi d'accorder cette faculté à ses créatures, devenues par conséquent « librement raisonnables », donc capables de se réapproprier ce qui n'était à l'origine qu'une pure libéralité de Dieu. La nature humaine y apparaît comme un phénomène provisoire, le moi humain ne servant qu'à dépasser son propre statut humain par l'usage de la raison, et revenir ainsi à sa nature originelle qui, elle, est divine.

Dans ce schéma, l'incarnation du Christ trouve sa place pour éduquer les esprits ayant chuté, cependant les autres principes tels que l'identité de l'origine et de la fin, l'égalité originelle des esprits ou encore la réunification du multiple, n'ont rien de spécifiquement « chrétien » ; pourtant l'importance cardinale de la liberté des esprits dans cette doctrine fait de cette dernière un élément nouveau du dogme chrétien.

Le motif rationnel de l'individualisation de la responsabilité des fautes est déjà contenu dans l'Ancien Testament, mais il désigne un système simplement rétributif et ne procède pas d'une vision globale de la Création ; Origène prouve qu'il en a conscience, puisqu'il l'utilise dans son ouvrage *Contre Celse* dans le passage suivant¹⁶ :

« Combien y a-t-il plus de sagesse dans ces paroles : « *Les pères ne mourront point pour leurs enfants, ni les enfants pour leurs pères ; mais chacun mourra pour son propre péché* »¹⁷ ? Et dans ces autres : « *Celui qui aura mangé le raisin vert c'est celui qui en aura les dents agacées* »¹⁸ ? Et dans celles-ci encore : « *Le fils ne sera point chargé de l'iniquité du père ni le père de celle du fils : la justice du juste sera sur lui comme sur le méchant sa méchanceté* »¹⁹ ? Si quelqu'un dit que ces vers : « *Des pères aux enfants et des enfants ceux qui viennent après eux* » sont la même chose que ceci : « *Je punis les péchés des pères sur les enfants jusque la troisième et jusqu'à la quatrième génération de ceux qui me haïssent* »²⁰ : qu'il apprenne d'Ézéchiel que cette dernière expression est figurée. Car après avoir censuré ceux qui disaient : « *Les pères ont mangé le raisin vert, et les dents des enfants en sont agacées* » le prophète ajoute : « *Vrai comme je suis vivant, dit le Seigneur, chacun mourra seulement pour son propre péché* »²¹.

Dans l'hypothèse d'Origène, le degré de chute et le parcours de la régénérescence de chaque âme est individualisé, comme dans les exemples ci-dessus, mais le fondement de cette individualisation est beaucoup plus large : les âmes étant censées préexister à la formation des corps, le motif du péché originel disparaît derrière une cause individuelle, propre à chaque âme et déterminant chaque destin. Cette multiplicité des parcours ne se résout qu'à la fin, lors de la réintégration dans le Tout, qui ramène la Création à l'unité. La substitution de l'hypothèse de la préexistence individuelle au dogme du péché originel unique a évidemment suscité un motif d'objection majeur, au sein de l'Eglise, à la pensée d'Origène. Par contre elle fournissait une explication à la constatation de la diversité des destins des hommes sur la Terre, et fondait la liberté, le libre-arbitre, en tant que déterminant des conditions de l'existence, chacun ne devant qu'à lui-même la qualité de son propre sort.

¹⁶ : *Contra Celsus*, Livre VIII, § 40, *op. cit.*, pp. 1575-1578.

¹⁷ : Deut., XXIV :16.

¹⁸ : Jé., XXXI :30.

¹⁹ : Ez., XVIII :20.

²⁰ : Ex., XX :5.

²¹ : Ez., XVIII :2, 3, 4.

Dans ce modèle, nul ne peut envier l'autre, car il possédait initialement le même héritage que celui qu'il pourrait envier, mais il a préféré librement le dilapider ; en revanche il peut librement le retrouver. La justice divine apparaît sous un nouveau jour, non plus vengeresse mais individuellement contributive, fondamentalement bonne puisque chaque péché porte avec lui son correctif. Et Origène de citer Isaïe, pour qui le feu de la punition est une propriété du coupable : « *Promenez-vous dans la lumière de votre feu, dans la flamme que vous avez allumée* »²². On aperçoit ici une autre divergence avec le modèle de l'Église : l'enfer n'est pas un lieu spécifique, il est dans la vie terrestre de celui qui a volontairement abandonné la contemplation divine, et qui doit remonter « *d'étape en étape aux réalités les plus hautes* »²³ pour la retrouver.

Même le diable, ce grand repoussoir de la chrétienté médiévale, est appelé – selon Origène – à la béatitude finale : ceci témoigne d'une grande hardiesse d'esprit, puisqu'on promet la réhabilitation y compris à l'archétype de la méchanceté. Ce Mal radical se trouve en quelque sorte vaincu par le principe d'un Bien radical, ce dernier déterminant le terme de l'Histoire.

b) Le mysticisme chez Origène

Dans la même ligne d'explication globale du monde que celle de l'apocatastase, le mysticisme d'Origène se veut une tentative d'intelligibilité du processus créateur. On doit prendre garde à ne pas mesurer la pensée du III^e siècle en fonction des concepts et des pratiques modernes de ce qu'on appelle de nos jours « mysticisme ». Origène se fondait sur les écrits de Saint Paul, pour lequel le mystère revêtait un sens initiatique lié à la révélation de Dieu à l'Homme dans le Christ, mais aussi aux philosophes grecs.

En effet, dans la même ligne que les néo-platoniciens, et l'on pense naturellement aux enseignements de Plotin²⁴, le thème de l'union finale avec Dieu constitue un élément fondamental des constructions intellectuelles d'Origène et le point central de sa conception mystique, de même que la problématique de l'Un que Platon lui-même avait théorisée dans son *Parménide*, or on sait l'influence de Platon sur la pensée d'Origène. Pourtant ce sont les écrits testamentaires qui forment l'aliment, l'armature argumentaire, de toutes ses démonstrations.

A cet égard, il apparaît une correspondance entre les paroles du Christ : « *Moi et le Père nous sommes un* »²⁵, « *Père, je veux que là où je suis, ceux que tu m'a donnés soient aussi avec moi* »²⁶, et encore : « *afin que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et comme je suis en toi, afin qu'eux aussi soient un en nous (...)* »²⁷. Mais on y observe également une gradation, depuis l'unité du Père et du Fils puis du Fils et des créatures, et enfin l'unité globale des créatures avec les hypostases divines, dont nous allons parler ci-après. Si l'on se place dans le cadre de la théologie post-chalcédonienne, ces hypostases sont consubstantielles ; est-ce à dire que le « retour des âmes » en Dieu – selon la théorie d'Origène – sera aussi constitutif de l'unité des substances ? Ou plutôt que depuis l'homme de la Genèse, créé à

²² : Is., 50 :11, cité par Origène dans *De Principiis*, Livre II, chapitre 10 « De la résurrection et du jugement, du feu de l'enfer et des peines », § 4, *op. cit.*, p. 236.

²³ : *De Principiis*, Livre I, chapitre 6 : « De la consommation du monde », § 3, *op. cit.*, p. 169.

²⁴ : Plotin (204-270) et Origène (185-253) étaient contemporains, et tous deux fortement influencés par la philosophie de Platon.

²⁵ : Jn., 10 :30.

²⁶ : Jn., 17 :24.

²⁷ : Jn., 17 :21.

l'image de Dieu, on se dirige alors vers un point d'aboutissement où « l'homme de l'accomplissement » sera Un avec Dieu, dans une sorte de co-implication existentielle elle-même englobée dans l'Être ? Origène semble bien envisager cette deuxième proposition lorsqu'il écrit : « *Il semble par là que la ressemblance elle-même progressera, pour ainsi dire, et que de semblable on deviendra un, car sans aucun doute à la consommation ou fin Dieu est tout et en tous* »²⁸.

Cette notion du Tout est un autre sujet mystique chez Origène. « *Je pense que cette expression attribuée à Dieu, « être tout en tout », signifie aussi qu'il sera tout en chaque être. Il sera tout en chaque être en ce sens que tout ce qu'une intelligence raisonnable, purifiée de toutes les ordures des vices et nettoyée complètement de tous les nuages de la malice, peut sentir, comprendre et croire, tout cela sera Dieu, et elle ne fera rien d'autre que sentir Dieu, penser Dieu, voir Dieu, tenir Dieu, Dieu sera tous ses mouvements : et c'est ainsi que Dieu lui sera tout* »²⁹.

On doit préciser à ce stade la notion d'*hypostase* à l'époque d'Origène. La doctrine trinitaire, en théologie dogmatique, constitue une matière extrêmement complexe et subtile, qu'on ne pourrait aborder dans le cadre de cet article. A ses débuts, la division trinitaire est suggérée par la philosophie grecque, qui distingue dans l'être trois transcendants : l'essence, l'existence et l'hypostase, correspondant respectivement à la nature de l'être, au fait d'être là concrètement, et à l'être en tant que sujet. On ne peut pas concevoir l'un sans les deux autres, c'est pourquoi l'on parle de « transcendants » : la trinité de l'être apparaît irréductible.

L'hypostase est par conséquent le sujet, et non la substance, pas plus que l'essence. L'essence est un *principe d'être* alors que l'existence est le *fait d'être*, tandis que l'hypostase est à la fois essence et existence, donc puissance et action : elle est le sujet de l'essence comme celui de l'existence. Lorsqu'on parle d'un être comme d'une *personne*, on parle en réalité de l'hypostase. L'hypostase représente le moyen du passage de l'essence à l'existence.

Jusque là, les définitions restent simples. Le problème se complique notablement lorsque cette tripartition doit s'appliquer à Dieu lui-même, c'est-à-dire s'appliquer à la théologie. Considérer que les trois personnes de Dieu ne sont que des *modalités* différentes du Dieu unique conduit à une aberration : le Père et l'Esprit-Saint auraient alors été crucifiés avec le Fils. C'est l'erreur du *modalisme*, pour lequel les trois personnes de la Trinité sont de même nature et de même substance, cependant comme on vient de le dire, la composante « existence » infirme alors la théorie puisqu'elle « manque » au Père et à l'Esprit-Saint.

Le mot « hypostase » a donc d'abord pris, dans la vision chrétienne, un sens anti-modaliste, exprimant la réalité de Dieu dans l'altérité de ses trois personnes, qui fait que l'hypostase manifeste le Un³⁰ tandis que Dieu est Trois, donc trois hypostases, trois personnes *distinctes* mais non pas *indépendantes*. C'est dans cet état du dogme qu'il convient de placer le sens que donne Origène à ce mot³¹.

²⁸ : *De Principiis*, Livre III, chapitre 6 : « De la consommation du monde », § 1, *op. cit.*, p. 334.

²⁹ : *De Principiis*, Livre III, chapitre 6 : « De la consommation du monde », § 3, *op. cit.*, pp. 335-336.

³⁰ : Le mot « Un » dans ce contexte introduit une question : Peut-on dire de l'Un qu'il est une hypostase, puisque la réalité c'est l'être, et que l'Un étant au-delà de l'être donc de la réalité, il paraît difficile d'en faire un ordre de réalité ?

³¹ : On passera sous silence, pour ne pas alourdir notre texte, un problème cependant important : c'est celui de la subordination du Fils (Verbe incarné) au Père dans la doctrine d'Origène, donc la subordination d'une hypostase à une autre, qui fausse la relation au sein du système trinitaire.

On comprend alors qu'en envisageant respectivement la non-consubstantialité du Fils et du Père, la distinction des natures (divine et humaine), ou la seule nature divine du Christ, l'arianisme, le nestorianisme et le monophysisme ne pouvaient en aucun cas s'accorder avec l'origénisme, et l'on doit admettre que – sur ce point, précisons-le – la thèse d'Origène ne pouvait pas gêner les chalcédoniens ni mériter la sanction dont son auteur fut l'objet lors du deuxième Concile de Constantinople. Il en va autrement de celle dont nous allons parler.

c) La réincarnation

Il est délicat d'attribuer à Origène le concept de « réincarnation », tel qu'il peut s'analyser aujourd'hui, car le texte grec original du *Péri Archôn* n'a pas été conservé intégralement, et nous ne pouvons nous baser que sur les deux traductions latines (*De Principiis*) : celle de Rufin d'Aquilée³² (345 - vers 411, favorable à Origène) et celle de Saint Jérôme (347-420, adversaire d'Origène). Rufin interprète le texte comme excluant la réincarnation, tandis que Saint Jérôme considère au contraire le même texte comme défendant celle-ci.

Malheureusement ces traductions apparaissent toutes deux partiales. Rufin admet lui-même qu'il commet des omissions volontairement³³, tandis que Saint-Jérôme présente la pensée d'Origène de façon à transformer les hypothèses de celui-ci en affirmations³⁴. Les deux hommes, longtemps amis, se brouillèrent à propos de cette traduction, Jérôme allant jusqu'à écrire un traité intitulé *Contre Rufin* à la suite d'une polémique qui les vit se taxer mutuellement d'hérésie, un mot très fort à cette époque.

Sous ces réserves, on ne trouve pas à proprement parler, dans cette construction cosmologique, une « théorie de la réincarnation » telle qu'elle est aujourd'hui connue à travers les philosophies orientales notamment, mais plutôt un principe de retour des âmes dans une succession de mondes sensibles. Cependant la notion d'« épreuves successives » de l'âme dans des mondes divers désigne clairement celle d'incarnation dans des épisodes existentiels multiples³⁵. Pythagore exposait déjà une telle théorie, de même que – plus tard – Platon dans ses dialogues³⁶, et Plotin dans les *Ennéades*³⁷, puis Porphyre³⁸ et Jamblique³⁹. Il s'agissait en l'occurrence d'une métempsycose, admettant l'évolution comme la régression dans un corps animal ou même dans un démon.

Toutefois Origène n'admet pas cette hypothèse : « *Nous pensons, certes, qu'on ne doit en aucune façon accepter les questions ou les affirmations de certains, qui pensent que les âmes peuvent atteindre un tel degré de déchéance qu'oublieuses de leur nature raisonnable et de*

³² : Rufin avait été l'élève de Didyme l'Aveugle, origéniste convaincu.

³³ : Rufin indique dans la préface du Livre III du *De Principiis* : « *Je dois avertir que nous avons observé ici la même règle de conduite que dans les livres antérieurs en ne traduisant pas ce qui paraissait contraire aux autres opinions de l'auteur et à notre foi, et en l'omettant comme inséré par d'autres et altéré* », *De Principiis, op. cit.*, p. 248.

³⁴ : C'est cette traduction, véritable trahison de l'auteur, qui servira de fondement aux critiques de l'œuvre d'Origène, telles qu'elles seront reprises par le deuxième Concile de Constantinople.

³⁵ : Saint Thomas d'Aquin estime d'ailleurs que ceux qui ont admis la création de l'âme en-dehors du corps ont admis la transmigration des âmes (*Quaestiones disputatae De potentia, q. III, a. 10*).

³⁶ : On peut citer *Gorgias*, 525 c ; *Ménexène*, 81 a ; *Phédon*, 70 c, 81 b, 107 d ; *Phèdre*, 248 d ; *La République*, X, 614 et s, entre autres.

³⁷ : *Ennéades*, III.4.2.

³⁸ : Voir Porphyre, *Sur le Retour de l'âme (De Regressu animae)*.

³⁹ : Voir Jamblique : *Traité de l'âme (De anima)* ; *Les Mystères d'Égypte (De Mysteriis Aegyptiorum)*.

leur dignité, elles vont même jusqu'à se précipiter dans la classe des êtres animés déraisonnables, des animaux et des bestiaux »⁴⁰.

Une manière quelque peu détournée, néanmoins explicite, de présenter la réincarnation consiste à l'envisager sous l'angle de la série des corps, et non pas d'une pérégrination de l'âme elle-même ; c'est le choix d'Origène lorsqu'il écrit « *Nulli dubium est corpora non principaliter subsistere, sed per intervalla* » (« Nul doute que les corps n'existent pas principalement, mais par intervalles »)⁴¹. La notion d'*existence* implique que la multiplicité nie la résurrection finale, ou alors qu'il s'agit de résurrections multiples, ce qui revient à la réincarnation.

L'un des arguments en faveur de la réincarnation est qu'elle explique de manière simple la cause de la diversité des destins des hommes. Origène prend clairement position en faveur de cette thèse, indépendamment de toute notion de multiplicité des incarnations : il s'agit d'un motif déterminant : « *En considérant ce que dit l'apôtre [Paul] parlant de la naissance d'Ésaü et de Jacob : Y a-t-il injustice de la part de Dieu ? Qu'il n'en soit pas ainsi ! J'estime juste d'appliquer cette même affirmation à toutes les créatures, puisque, comme on l'a dit plus haut, la justice du créateur doit apparaître en toutes. Cela serait montré plus clairement, à mon avis, si chaque être céleste, terrestre ou infernal portait en lui, précédant sa naissance corporelle, les causes de ces différences* »⁴².

On retrouve le même motif un peu plus loin dans le texte du chapitre 9 du Livre II : « (...) *cette diversité n'est pas l'état initial de la créature, mais que, à la suite de causes antécédentes, le Créateur prépare à chacune une fonction et un service différents selon la dignité de son mérite* »⁴³.

Un autre motif intéressant est l'individualisation du destin, déjà présent dans les exemples précédents mais illustré plus précisément dans celui-ci, toujours un peu plus loin dans le même chapitre 9 : « *On peut donc comprendre que ces vases raisonnables aient été auparavant purifiés ou non purifiés, c'est-à-dire qu'ils se soient purifiés ou non purifiés eux-mêmes, et que pour cette raison chacun de ces vases ait obtenu, dans la mesure de sa pureté ou de son impureté, tel lieu, telle région, telle condition pour naître ou pour faire quelque chose dans ce monde* »⁴⁴.

La réincarnation suppose naturellement la liberté de l'entité qui en est le sujet. L'état de « sujet » postule d'ailleurs la liberté comme une condition existentielle. C'est l'un des aspects novateurs de l'œuvre d'Origène que cette liberté de la créature au sein d'un monde voulu par Dieu, et régi par les lois de Dieu. L'Homme n'est pas tout-puissant mais il est libre d'exercer son choix, d'où l'insistance sur le libre arbitre : « *Il me paraît logique de rechercher pourquoi l'âme humaine est tantôt mue par les bons esprits, tantôt par les mauvais. Je soupçonne que les causes en sont antérieures à notre naissance corporelle (...)* ».

⁴⁰ : *De Principiis*, Livre I, chapitre 8 : « Des anges », § 4, *op. cit.*, p. 180.

⁴¹ : *De Principiis*, Livre IV : « Que les Ecritures sont inspirées de Dieu », § 35, *op. cit.*, p. 411.

⁴² : *De Principiis*, Livre II, chapitre 9 : « Du Monde, du mouvement des créatures raisonnables, bonnes ou mauvaises, et de leurs causes », § 7, *op. cit.*, p. 232.

⁴³ : *De Principiis*, Livre II, chapitre 9 : « Du Monde, du mouvement des créatures raisonnables, bonnes ou mauvaises, et de leurs causes », § 7, *op. cit.*, p. 231-232.

⁴⁴ : *De Principiis*, Livre II, chapitre 9 : « Du Monde, du mouvement des créatures raisonnables, bonnes ou mauvaises, et de leurs causes », § 8, *op. cit.*, p. 233.

Le paragraphe suivant poursuit : « *Il faut dire qu'il y a eu certaines causes antécédentes qui, avant que les âmes ne naissent dans des corps, les ont rendues coupables dans leurs pensées et dans leurs mouvements, au point de mériter de souffrir cela au jugement de la providence divine. Car l'âme possède toujours son libre arbitre, qu'elle soit dans ce corps ou en dehors de ce corps ; le libre arbitre est attiré toujours soit au bien soit au mal, et jamais le sens de la raison, c'est-à-dire l'intelligence ou âme, ne peut rester sans mouvement, bon ou mauvais. Que ces mouvements soient causes de mérites, c'est vraisemblable, même avant qu'ils n'agissent en ce monde ; ainsi, selon ces causes et ces mérites, dès la naissance, bien mieux, pour ainsi parler, avant même la naissance, la divine providence a réglé que les hommes subiraient du bien ou du mal* »⁴⁵.

Dans les cinq citations précédentes, c'est la notion de « cause antécédente » qui implique celle d'« incarnation conséquente », pour ce qui dépend de la volonté du sujet, dans la droite ligne d'Épictète (50 - vers 125)⁴⁶ et des stoïciens.

Sur le plan philosophique, la réincarnation ne posait pas de problème particulier, surtout lorsqu'on considère l'influence des théories platoniciennes (mais aussi pythagoriciennes, on ne doit pas l'oublier) à l'époque d'Origène. Sur le plan théologique, il ne semble pas que la difficulté soit apparue insurmontable. Mais sur le plan politique, et plus précisément sur le plan de l'exploitation politique des idées, l'Église comme l'empereur n'avaient-ils pas intérêt à se débarrasser d'un tel élément culturel ?

En effet, il est facile de comprendre que le concept d'un individu enfermé dans les limites temporelles d'une naissance et d'une mort, responsable devant Dieu des actes qu'il a commis pendant cette durée, est infiniment plus faible – donc influençable – qu'un homme disposant d'une longue série de vies terrestres pour parvenir à la perfection. Ce dernier sait qu'il échappera, à un moment ou à un autre, à ceux qui peuvent actuellement exercer une emprise sur lui. Cette emprise est d'autant plus grande qu'elle lui semble déterminée et irréversible. A une époque où pouvoirs politiques et religieux étaient confondus, le détenteur du pouvoir se satisfaisait naturellement d'un schéma mono-existential, qui survalorisait les obligations et dramatisait – en quelque sorte – les conséquences d'une faute ou d'une erreur.

De même un tel schéma, qui comportait des représentations aussi effrayantes que celle de l'enfer, décrivait les conditions du châtement et désignait l'ennemi : le diable, auquel le contrevenant se voyait assimilé ; c'est ainsi que de nombreuses persécutions, condamnations et anathèmes se voyaient validés. C'est ainsi également que certains croyants aspiraient au martyre, promesse d'une issue heureuse de l'existence terrestre après la fin de celle-ci, que d'autres s'infligeaient des sévices⁴⁷ ou des privations dans le but ultime d'obéir. *L'obéissance* : c'est bien le mot – et même le « méta-mot » – qui conditionne les consciences soumises à cette vision de la vie.

Dans un schéma réincarnationniste au contraire, le rattrapage devient possible, la « balance morale » se calcule sur de multiples exercices (pour emprunter au vocabulaire comptable), par conséquent la peur et l'obéissance font place à la réflexion. Le libre-arbitre change de sens,

⁴⁵ : *De Principiis*, Livre III, chapitre 3 : « Des trois formes de sagesse », § 5, *op. cit.*, p. 318-319.

⁴⁶ : Épictète, rapporté par Arrien, XXIX-1.

⁴⁷ : On objectera qu'Origène en fit partie, mais ce fut pour d'autres raisons. S'il est vrai qu'il s'est auto-mutilé et qu'il a prêché l'ascétisme, c'est que sa vie fut marquée par des épisodes dramatiques : il assista, en l'an 202, au martyre de son père, décapité lors de la persécution de Septime-Sévère à Alexandrie ; puis fut lui-même persécuté, emprisonné et torturé en 250 sous le règne de Decius.

car qu'en est-il du libre-arbitre de celui qui doit agir sous la contrainte des lois et la menace du châtement, sans espoir d'un retour à des conditions meilleures, et sur une durée de vie très courte à cette époque ? La thèse multi-existentielle fait de l'obéissance non plus un but mais un moyen, nous irons jusqu'à dire : un moyen adaptable, négociable, sur plusieurs supports existentiels successifs, autant qu'il en faudra pour parvenir au but.

Origène a-t-il vraiment professé cette doctrine avec les arguments que nous venons d'évoquer ? Honnêtement il est permis d'en douter, en tout cas il ne l'a pas exprimée de cette façon. Bien qu'il fut moulé dans les conceptions platoniciennes, il était avant tout profondément chrétien, et s'il reconnaît indubitablement l'évidence de causes antécédentes à l'incarnation, il ne parle pas des vies futures. Pourtant cette tension vers Dieu, causée par la chute initiale, ne saurait – dans la droite ligne de la pensée d'Origène elle-même – s'opérer en une seule existence, car ce serait retomber dans le risque de « l'injustice divine » qu'il réfute catégoriquement⁴⁸. Elle ne peut s'accomplir que graduellement, d'ailleurs parle-t-il opportunément de *mondes divers*, et si l'on en voulait une démonstration supplémentaire on rappellera qu'il envisage le salut des démons, une rédemption qu'il n'escomptait certes pas dans la durée d'une seule existence.

Enfin lorsqu'il précise sa vision de la fin et de la consommation⁴⁹, la multiplicité des expériences n'est guère contestable : *« Ainsi comme les uns dans les premiers temps et d'autres dans les seconds, certains même dans les derniers, passant par des supplices plus grands et plus lourds, et même durables et supportés, pour ainsi dire, pendant de nombreux siècles, sont réformés par des corrections plus pénibles et rétablis, étant instruits d'abord par les anges, puis même par les puissances des degrés supérieurs, pour être portés ainsi d'étape en étape aux réalités les plus hautes et parvenir à celles qui sont invisibles et éternelles, ayant exercé de cette façon une à une les fonctions des puissances célestes comme dans une sorte d'instruction »*⁵⁰.

C'est donc manifestement de réincarnation de l'âme dans des corps divers dont voulait parler Origène. En 1700, le Jésuite Louis Doucin ne s'y trompera pas, lorsqu'il écrira à propos de cette doctrine : *« Mais il fallait dire de plus, que le corps n'est à l'égard de l'esprit qu'une demeure passagère, qui par son incommodité fait voir que l'esprit n'y a été enfermé qu'après s'être rendu coupable : nouvelle preuve qu'il existait avant que d'habiter dans ce corps ; mais aussi que ce corps ne doit pas avoir de part à son bonheur, comme il n'en a point eu à son péché : je parle du premier péché ; ainsi point de résurrection de la chair, puisque la chair n'a été faite que pour être la prison de l'esprit.*

*Et comme un criminel change quelquefois de prison, et que d'un cachot insupportable on le transfère dans un logement moins incommode, il était non seulement nécessaire, mais encore fort naturel dans le système d'Origène, qu'un même esprit pût passer d'un corps dans un autre, et qu'après avoir languï assez longtemps dans ces demeures de chair, on lui permit d'aller habiter dans les astres qui sont des lieux moins désagréables »*⁵¹.

⁴⁸ : *De principiis*, Livre II, chapitre 9 : « Du Monde, du mouvement des créatures raisonnables, bonnes ou mauvaises, et de leurs causes », *op. cit.*, pp. 225 et s.

⁴⁹ : *De Principiis*, Livre I, chapitre 6 : « De la consommation du monde », *op. cit.*, pp. 165 et s.

⁵⁰ : *De Principiis*, Livre I, chapitre 6 : « De la consommation du monde », § 3, *op. cit.*, p. 169.

⁵¹ : L. Doucin, *Histoire des mouvements arrivés dans l'Eglise au sujet d'Origène et de sa doctrine*, dédié à Monseigneur le Cardinal d'Estrées, Nicolas le Clerc, Paris, 1700, pp. 337-338.

On pourrait poursuivre beaucoup plus avant l'exploration de la pensée d'Origène sur ce sujet, mais tel n'est pas le but de cet article. Ce qu'il faut retenir, c'est l'originalité de sa thèse qui allie – avec les précautions qui s'imposaient à lui – la théorie platonicienne et la perspective chrétienne, dans une vision de la restauration de l'Homme en Dieu à travers des expériences terrestres non limitées dans le temps.

Une telle personnalité et de telles théories ne pouvaient manquer d'alimenter les discussions et les polémiques au sein de l'Empire chrétien. Il était prévisible qu'en s'étendant, de semblables débats finissent par susciter des réactions de la part des institutions, religieuses ou politiques. C'est en la personne de Justinien qu'allaient se conjuguer les deux.

II - Justinien et ses « faits de gouvernement »

L'empereur Justinien (qui régna de 527 à 565), conquérant résolu et grand législateur⁵², souhaitait conserver et même augmenter son influence sur l'Église⁵³ en se présentant comme garant de l'unité de celle-ci. Il étendit d'ailleurs son œuvre législatrice au domaine religieux et défendit le christianisme en réprimant très violemment la révolte des Samaritains de Palestine (en 530), mais aussi en légiférant contre les juifs, les païens et les hérétiques ariens ou donatistes, en confisquant leurs biens⁵⁴, en leur interdisant les fonctions civiles, militaires ou d'enseignement, puis en leur imposant la conversion au christianisme sous les peines les plus sévères⁵⁵.

Il s'intéressait également à la théologie⁵⁶, ce qui découlait de son statut particulier à la tête d'un christianisme devenu religion d'État par l'Édit de Théodose I en 392 : l'empereur faisait respecter les lois de l'Église, préservait le dogme, nommait les patriarches et convoquait les conciles. Dans la vision byzantine, l'empire était l'image du royaume des cieux et l'empereur celle du souverain céleste⁵⁷ ; depuis Constantin – qui avait fondé la ville portant son nom : Constantinople – il était « égal aux apôtres » (*isapostolos*), « ami du Christ » (*philochristos*), « loi vivante » (*nomos empsychos*), et régnait sur un empire romain désormais devenu chrétien. D'ailleurs avant Justinien, l'empereur Basiliscus († 477) avait publié une *Encyclique* ; son successeur Zénon avait ensuite (en 482) composé l'*Hénotique*, traitant du Concile de Nicée et des anathèmes de Saint Cyrille, prouvant déjà leur engagement dans les affaires religieuses.

Le christianisme des premiers siècles était caractérisé par de nombreuses dissensions d'ordre théologique, de multiples débats entre communautés, où les principes rationnels de la

⁵² : Il fut, sinon l'auteur du moins le commanditaire attentif, de l'un des plus grands monuments du droit : le *Corpus Iuris Civilis*, contenant le *Codex Justiniani*, le *Digeste*, les *Institutiones*, et les *Novelles*.

⁵³ : A l'instar des autres empereurs romains byzantins depuis Constantin (272-337), qui se convertit au christianisme et proclama la liberté de culte par l'édit de Milan en l'an 313.

⁵⁴ : « Il est juste de priver de leurs biens terrestres ceux qui n'adorent pas le vrai Dieu », *Cod. Just.*, 1, 5, 12 (*De haereticis et manichaeis et samaritis*), *Corp. Iur. Civ.*, vol. 2, Ed. Krueger et Mommsen, *Editio stereotypa*, Berlin, 1842, p. 53.

⁵⁵ : « S'ils désobéissent, qu'ils sachent qu'ils seront exclus de l'Etat et qu'il ne leur sera plus permis de rien posséder, bien meuble ou immeuble ; dépouillés de tout, ils seront laissés dans l'indigence, sans préjudice des châtimens appropriés dont on les frappera », *Cod. Just.*, 1, 11, 10 (*De paganis sacrificiis et templis*), *Corp. Iur. Civ.*, *op. cit.*, p. 63.

⁵⁶ : Il avait appris cette discipline avec Léonce de Byzance, l'un des plus grands théologiens byzantins.

⁵⁷ : Le pouvoir terrestre était considéré comme étant d'origine divine, une idée développée par Eusèbe de Césarée au IV^e siècle, sous le règne de Constantin ; l'Empereur avait donc autorité dans le domaine religieux.

philosophie grecque étaient utilisés pour éclaircir un dogme non encore clairement établi. Deux auteurs se dégagent de cette époque : Irénée de Lyon (vers 120 - 202), qui propose le principe d'unité de l'Ancien et du Nouveau Testament et désigne les hérésies dans son ouvrage *Contre les hérésies*, puis Origène, qui fonde l'herméneutique et l'exégèse chrétiennes comme nous l'avons vu dans la première partie.

C'est pour tenter de mettre fin à ces querelles philosophico-théologiques et à certains doutes dogmatiques que Justinien ordonna successivement la fermeture des Écoles de philosophie d'Athènes (1) et la convocation du deuxième Concile de Constantinople (2).

1) La fermeture des Écoles d'Athènes

Nous venons d'évoquer les principes rationnels. Ils ont toujours été traités avec réserve par la théologie, qui privilégie la révélation divine à l'explication humaine. A cet égard les Écoles de philosophie présentaient le risque, aux yeux de l'Église comme de l'empereur, de perpétuer des croyances réprouvées ou d'introduire des déviations dogmatiques, voire des hérésies.

A Athènes, vers 387 avant notre ère, Platon avait fondé la très prestigieuse « Académie », où enseigna également son élève Aristote [voir illustration n° 1]. Le principe était déjà celui d'un campus universitaire moderne, avec une vie communautaire, et la dimension religieuse était bien présente sous une forme de paganisme savant, tandis que la formation semble avoir été multidisciplinaire. Après avoir connu plusieurs phases après son fondateur, l'Académie dut cesser ses activités en 86 avant JC, lors de la prise de la cité par les romains, et les Écoles philosophiques d'Athènes en général furent fermées⁵⁸.

En l'an 176 après JC, l'empereur Marc-Aurèle rétablit sur place quatre Écoles philosophiques, respectivement dédiées au platonisme, à l'aristotélisme, au stoïcisme et à l'épicurisme. Vers l'an 400 se développa une école spécifique dite « néoplatonicienne », fondée par Plutarque, et reprenant plus ou moins la tradition de l'ancienne Académie sous la direction des *diadoques*, les « successeurs » de Platon. Il y eût ainsi, dans l'ordre : Plutarque, Syrianus, Proclus, Marinus, Isidore de Gaza, Zénodote, Damascius, et Simplicius.

L'École néoplatonicienne d'Athènes enseignait de manière approfondie la pensée de Platon et d'Aristote, mais aussi les traditions théologiques du pythagorisme, de l'orphisme et des Oracles chaldaïques⁵⁹ ; elle pratiquait en outre des rites traditionnels, sans doute dédiés aux dieux, et avait construit peu à peu une théologie païenne d'une ampleur importante. La métaphysique et la logique avaient été développées par Proclus à travers la constitution d'une théologie systématique, tandis que Damascius considérait le Principe premier comme inconnaissable : l'*Indicible*, posant ainsi la base des théologies de la connaissance non-objective de Dieu. L'intense activité de Damascius, en particulier, avait conféré à cette École un prestige accru, attirant – selon l'historien Agathias – les meilleurs philosophes du monde hellénique⁶⁰. Mais elle constituait – de ce fait – un foyer de résistance aux doctrines

⁵⁸ : Il y eut cinq Académies successives entre la fondation d'origine et l'an 86 avant JC, chacune d'une inspiration philosophique différente (pythagorisante avec Platon, puis sceptique, probabiliste, faillibiliste, et syncrétique). Voir H.F. Cherniss, *L'énigme de l'ancienne Académie*, trad. L. Boulakia, Paris, Vrin, 1993.

⁵⁹ : Les oracles chaldaïques (ou « chaldéens ») étaient des enseignements théurgiques en langue grecque, publiés vers l'an 170 par Julien le Théurge, inspirés par le dualisme platonicien et décrivant des expériences médiumniques avec l'âme de Platon.

⁶⁰ : Agathias, *Histoire*, II, 12, 4.

chrétiennes, ce qui ne pouvait manquer d'indisposer Justinien en sa qualité de protecteur de la religion. C'est sans doute pourquoi il décida d'abattre cette opposition intellectuelle et spirituelle.

En 529, il publia et fit adresser à Athènes un Édît interdisant « *d'enseigner la philosophie, d'expliquer les lois, et de jouer aux dés* »⁶¹. Il ordonna la fermeture des Écoles, accusées de perpétuer la philosophie païenne, la magie et l'astrologie, et fit ensuite confisquer leurs biens⁶², qui étaient conséquents grâce à la générosité de l'aristocratie locale⁶³. Les maîtres durent se réfugier chez le roi de Perse (et philosophe) Chosroès I, de la dynastie des Sassanides, ennemie héréditaire de l'Empire byzantin. C'est ainsi que s'exilèrent Damascius, Simplicius, Eulamius de Phrygie, Priscianus de Lydie, Hermias de Phénicie, Diogène de Phénicie et Isidore de Gaza.

Suite à un traité de paix de l'an 532 entre les empires perse et byzantin, ces philosophes purent retourner à l'intérieur des frontières de ce dernier, peut-être dans la ville frontalière de Harran en Syrie. Si l'on demeure dans l'incertitude quant à cette localisation, on observe qu'une communauté revendiquant le néoplatonisme et l'hermétisme – les « Sabiens de Harran » – perdura dans cette ville jusqu'au X^e siècle⁶⁴.

Bien que débarrassé des Écoles d'Athènes, Justinien n'en demeurait pas moins face à des controverses théologiques émanant des diverses parties de son Empire, et dont la résolution nécessitait des mises au point doctrinales. Ce sont ces controverses et leur issue que nous devons maintenant examiner.

2) Le deuxième Concile de Constantinople

L'histoire du deuxième Concile de Constantinople sera grandement résumée dans les pages qui suivent, tant elle fut riche de péripéties de tous ordres, sous la forme de ces intrigues de Cour typiquement byzantines, pleines d'entrevues secrètes, de lettres apocryphes, de faux, de récits contradictoires ou de textes reniés par leurs auteurs, mais aussi d'excommunications, sans compter quelques épisodes sensiblement plus violents.

Les prémices du Concile sont facilement identifiables : il s'agissait de régler la question monophysite **(a)** et d'éteindre les controverses origénistes **(b)**. Quant au déroulement de l'assemblée **(c)**, il restera comme un modèle de simulacre et d'interventionnisme politique dans une assemblée ecclésiale.

a) La querelle monophysite

Dans le contexte du milieu du VI^e siècle, le rôle d'un empereur tel que Justinien était capital, d'autant qu'il avait repris l'Italie aux Ostrogoths et que le pape se trouvait par conséquent au

⁶¹ : On se souviendra ici du passage du Deutéronome : « *Qu'on ne trouve chez toi personne qui fasse passer son fils ou sa fille par le feu, personne qui exerce le métier de devin, d'astrologue, d'augure, de magicien, d'enchanteur, personne qui consulte ceux qui évoquent les esprits ou dise la bonne aventure, personne qui interroge les morts* » (Deut., XVIII :10-11).

⁶² : Cf. A. Cameron, « La fin de l'Académie », in : *Le Néoplatonisme*, Editions du CNRS, 1971, pp. 281-290.

⁶³ : Au V^e siècle, le capital de l'École produisait plus de 1.000 *nomismata* par an.

⁶⁴ : Thabit ibn Qurra (Thebit) (826-901), mathématicien et astronome, était issu de cette communauté.

sein de son Empire. Ambitieux et autoritaire, entretenant le culte de la personnalité, Justinien se préoccupait d'étendre son Empire à l'Ouest, les relations avec les régions situées à l'Est se heurtant à son principal rival : l'Empire des Perses sassanides comme on l'a dit précédemment. Son épouse Théodora, très influente sur lui et d'une intelligence habile, avait cependant conscience qu'il importait de se ménager la fidélité des provinces de l'Est de l'empire (Syrie, Mésopotamie)⁶⁵, et pour cela de faire un geste en faveur des *monophysites*, très présents dans ces régions mais aussi en Egypte (qui fournissait l'approvisionnement de la capitale byzantine).

Pour mémoire, le *monophysisme* était une doctrine affirmant la réunion de la nature divine et de la nature humaine dans le Christ, en une seule nature où le divin aurait absorbé l'humain. Il s'opposait à l'*arianisme* (qui niait la divinité du Christ) et au *nestorianisme* (qui séparait la nature divine du Christ de sa nature humaine). Ces différentes christologies illustraient l'une des principales querelles doctrinales qui ont marqué l'histoire de l'Eglise des premiers siècles, à savoir la nature de Jésus, les autres concernant la doctrine de la Trinité, le sens matériel ou spirituel de l'incarnation, la doctrine du salut (sotériologie), ou encore la place de la Vierge Marie.

Le soutien aux monophysites comportait cependant un danger, dans la mesure où ceux-ci revendiquaient la condamnation de trois évêques qu'ils considéraient comme hérétiques : Théodore de Mopsueste, Théodore de Cyr (dit « Théodoret ») et Ibas d'Edesse, dont certains écrits avaient été regroupés sous l'appellation des *Trois-Chapitres*, suspectés de nestorianisme, prétendument hostiles à Saint Cyrille d'Alexandrie, opposant notoire au nestorianisme et vénéré par les monophysites. Or si ces trois auteurs avaient été effectivement condamnés lors du « brigandage d'Ephèse »⁶⁶, ils avaient été réhabilités par le Concile de Chalcédoine en 451, lequel avait précisément considéré le monophysisme comme une hérésie. Soutenir les monophysites revenait à contredire le Concile de Chalcédoine, reconnu comme œcuménique donc accepté par toute l'Eglise. De plus, entrer en voie de condamnation sur la base des *Trois-Chapitres* – un montage artificiellement construit à partir d'extraits soigneusement choisis pour faire ressortir une doctrine contraire au monophysisme – présentait le risque d'apparaître comme l'exploitation d'un argument grossièrement conçu.

En 533, après avoir convoqué six théologiens chalcédoniens et six autres monophysites, Justinien publia une profession de foi assez neutre pour satisfaire les deux parties, qu'il réussit à faire accepter par le pape Jean II en 534. En 535, Constantinople vit l'élection d'un nouveau Patriarche, Anthyme, favorable aux monophysites⁶⁷. Justinien reprit l'initiative en février 544 par un Édît condamnant les *Trois-Chapitres*. Ce dernier texte recueillit l'approbation des évêques orientaux sous condition d'être approuvé par le pape, et à l'inverse fut largement

⁶⁵ : L'importance d'une bonne relation avec les provinces de l'Est était d'autant plus grande que, pour assurer ses conquêtes à l'Ouest autour de la Méditerranée, Justinien dut souvent dégarnir ses troupes aux frontières de l'Est.

⁶⁶ : Nom donné par le pape Léon I^{er} à un Concile contesté, tenu à Ephèse en 449 et qui ne doit pas être confondu avec le Concile d'Ephèse de 431, qui – lui – avait été reconnu officiellement. Lors de ce pseudo-concile de 449, les tenants du monophysisme – doctrine déjà considérée à cette époque comme une hérésie – avaient fait taire toute opposition en molestant et en déposant Flavien, le vieil évêque de Constantinople, et en empêchant les légats pontificaux de lire une lettre du pape qui réfutait la doctrine d'Eutychès, le plus grand propagateur du monophysisme. Flavien (qui fut réhabilité par le Concile de Chalcédoine en 451) avait lui-même excommunié Eutychès lors du synode de l'église de Constantinople en 448 ; il existait donc également une querelle de personnes.

⁶⁷ : Anthyme, bien qu'il ait fait partie des théologiens chalcédoniens lors des rencontres de 532, se révéla être monophysite lui-même. Accusé d'hérésie, il fut déposé et remplacé par Menas en 536. On reconnaît là une situation typiquement byzantine.

rejeté par les évêques occidentaux qui y voyaient – tout comme le pape – un reniement du Concile de Chalcédoine, mais aussi une ingérence de l'empereur dans les débats théologiques de l'Église ; car si l'empereur avait la faculté de convoquer un Concile, il n'avait pas celle d'en fixer les axes théologiques. Cette opposition pontificale constituait un désaveu pour Justinien, qui fit enlever le pape Vigile le 25 novembre 545, alors qu'il célébrait la messe dans l'église Sainte-Cécile-au-Trastevere, et retenir celui-ci en Sicile puis à Constantinople, une séquestration qui durera presque neuf ans...

Vigile dut céder sous la contrainte, et condamner à son tour les *Trois-Chapteres* par un *Judicatum* du 11 avril 548, ce qui provoqua la colère des évêques occidentaux, cependant il se rétracta lorsqu'il apprit le décès de l'impératrice Théodora – survenu le 28 juin 548 – et se réfugia dans la Basilique des Saints Pierre et Paul. Il y fut apparemment molesté par la troupe, qui voulut l'arracher – en le tirant par la barbe et par les pieds – aux colonnes de l'autel auxquelles il s'était accroché, mais finalement l'autel s'effondra, et le pape fut protégé par la foule⁶⁸, ce qui conduisit les soldats à renoncer. Le 23 décembre 551, il réussit à s'enfuir par la fenêtre de sa résidence surveillée, et à traverser le Bosphore pour se réfugier à Chalcédoine⁶⁹, dans l'église de Sainte Euphémie, à l'endroit même où s'était tenu le Concile de Chalcédoine en 454. C'est là, le 5 février 552, qu'il publia une encyclique pour s'opposer à un second Édît que Justinien avait promulgué en juillet 551 (*Confessio recta fidei adversus tria capitula*) et qui confirmait le premier Édît de 544. Suite à ces événements, les orientaux firent quelques concessions, qui amenèrent le pape à rentrer à Constantinople⁷⁰.

La position de victime du pape Vigile, souvent mise en avant, doit toutefois être tempérée : aristocrate romain proche du pouvoir byzantin, ambitionnant très tôt de monter sur le trône de Saint-Pierre, il avait accédé au pontificat à la suite d'intrigues et de trahisons extraordinaires, en faisant déposer son prédécesseur Silvère, qu'il avait ensuite fait mourir de faim en l'exilant dans l'île de Palmaria, l'une des îles pontiennes... devenant ainsi le premier pape criminel de l'Histoire.

b) Les controverses origénistes

La doctrine d'Origène, si elle a immédiatement connu un grand succès, a fait également très tôt l'objet de controverses et de condamnations, de par l'originalité de certaines de ses thèses. Déjà en l'an 399 (ou 400) la préexistence des âmes et l'apocatastase avaient été censurées lors d'un Concile convoqué par l'évêque d'Alexandrie Théophile, sentence transmise au pape Anastase 1^{er} qui l'avait confirmée. Sa théorie consistant à considérer les astres (Terre, Soleil, Lune, etc...) comme des êtres animés⁷¹ avait également suscité de nombreuses critiques.

Sur un autre plan, les thèses origénistes avaient prospéré considérablement depuis la mort du Maître, particulièrement en Palestine puisqu'après son exil d'Alexandrie⁷² Origène s'était installé à Césarée en l'an 232, et y avait fondé une École. Il y eut pour élève Grégoire le Thaumaturge, qui lui adressa son célèbre « Discours d'adieu ». Parmi ses disciples, on peut

⁶⁸ : Cf. C. Sotinel, *Autorité pontificale et pouvoir impérial sous le règne de Justinien : le pape Vigile*, Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité, vol. 104, n° 1, 1992, pp. 439-463.

⁶⁹ : Voir note précédente. Chalcédoine se trouvait sur la rive orientale du Bosphore, à portée d'embarcation de Constantinople. La ville se nomme désormais Kadiköy.

⁷⁰ : On sait que Vigile fut de retour avant le 24 août 552, date de la mort de Ménas, patriarche de Constantinople.

⁷¹ : *De Principiis*, Livre I, chapitre 7 (« Des incorporels et des corporels »), § 2 à 5, *op. cit.*, pp. 171 à 174.

⁷² : Suite à la castration qu'il s'était infligée, Origène avait été considéré par l'évêque Démétrius d'Alexandrie comme ayant été ordonné prêtre irrégulièrement. Démétrius avait destitué Origène de ses fonctions, l'avait excommunié, et chassé d'Alexandrie.

citer Saint Firmilien de Césarée, Saint Alexandre de Jérusalem, Théoctiste de Césarée, Bérylle de Bostra, Saint Anatole de Laodicée, Julius l'Africain (Julius Africanus), Saint Hippolyte, et Saint Denys d'Alexandrie. Les moines de Palestine avaient donc très naturellement perpétué la pensée d'Origène, particulièrement au monastère de la Nouvelle Laure⁷³, fondé en l'an 507 près de Jérusalem.

Mais avant cette date l'origénisme avait déjà fait l'objet de controverses, qui avaient secoué particulièrement la Palestine. La première, datant de la seconde moitié du IV^e siècle, avait opposé les moines de Nitrie (défenseurs de l'allégorisme origéniste) à ceux de Sceta (qui, par peur de l'allégorisme, étaient tombés dans l'anthropomorphisme). C'est lors de cette querelle que survint le litige entre Saint-Jérôme et Ruffin à propos de la traduction du *De Principiis*. Elle se termina avec la condamnation de Saint Jean Chrysostome vers l'an 400.

En 531, Saint Sabas (439-532), fondateur et père du monastère de la Grande Laure (*Mâr-Saba, voir illustration n° 2*), se sépara de son compagnon Léonce de Byzance, du monastère de la Nouvelle Laure, lors d'un voyage à Constantinople, jugeant celui-ci trop engagé dans l'origénisme. La Nouvelle Laure se révolta, et il s'ensuivit une véritable guerre entre monastères, ponctuée de pillages et d'assassinats. Après avoir remporté la victoire et s'être emparés du monastère de la Grande Laure (de 536 à 546), les origénistes de la Nouvelle Laure durent faire face à une série d'intrigues fomentées par les monastères adverses de la Grande Laure et de Michmas au sein-même du palais impérial de Constantinople. Les deux belligérants se livrèrent à une guerre d'influence auprès de Théodore Askidas, l'un des principaux conseillers de Justinien, lui-même origéniste et favorable à la Nouvelle Laure, compliquant encore la situation au milieu de la querelle des *Trois-Chapitres* qui faisait rage.

Un autre adversaire du monophysisme, comme de l'origénisme, était le Patriarche Ephrem d'Amid († 545), ancien préfet de la ville de Constantinople, devenu prélat puis chef de l'Eglise d'Antioche. Fervent partisan de l'orthodoxie néo-chalcédonienne, ses méthodes violentes s'exprimèrent lors de la persécution qu'il lança contre les monophysites sur le territoire de la Syrie à partir de 536. En 542, il réunit un synode à Antioche, qui condamna les erreurs d'Origène à cause du trouble qu'elles causaient dans l'Eglise.

En 543, devant l'agitation causée chez les moines de Palestine par les controverses origénistes, Justinien adressa au Patriarche de Constantinople Méнас un Édikt comportant anathème contre neuf propositions tirées du livre d'Origène *De Principiis*⁷⁴. Le pape Vigile souscrivit à ces condamnations, de même que Méнас qui les transmit à un autre synode convoqué la même année à Constantinople, et qui aboutit – lui aussi – à la condamnation de l'auteur du *De Principiis* pour ses thèses sur la préexistence des âmes et l'apocatastase, mais aussi à celle d'Évagre le Pontique et Didyme l'Aveugle, ses disciples.

c) Le déroulement du Concile

L'opposition entre le pape et l'empereur avait soulevé une grande agitation dans le monde chrétien ; Justinien décida de mettre fin à toute contestation par un Concile œcuménique, dont les décisions s'imposeraient alors à l'ensemble des fidèles, ceci présentant également

⁷³ : Une *Laure* est un monastère où les moines vivent en régime mixte mi-anachorète mi-cénobite : pendant la semaine ils mènent une vie érémitique dans des maisons isolées, et se retrouvent le dimanche et les jours de fête pour des célébrations communes.

⁷⁴ : Reproduit in : H.J.D. Denzinger (latin), *Enchiridion symbolorum*, n° 403-411.

l'occasion idéale de joindre les accusations contre l'origénisme à celles contre les monophysites. Le pape Vigile demanda à ce que le Concile soit tenu en Italie ou en Sicile et – afin qu'il fut réellement œcuménique – que tous les évêques y soient convoqués. Passant outre, et sans même attendre l'expiration du délai qu'il avait donné à Vigile, Justinien convoqua le Concile à Constantinople, et choisit les évêques conviés parmi ceux qui étaient notoirement défavorables aux *Trois-Chapteres*... ou notoirement corrompus. C'est ainsi que sur 151 évêques seulement – ils étaient 603 lors du Concile de Chalcédoine ! – on ne comptait que cinq (peut-être six) représentants occidentaux (africains), dont un qui représentait un évêque abusivement ordonné l'année précédente, et un autre qui avait été convaincu d'adultère six années plus tôt⁷⁵.

Le Concile commença le 4 mai 553, sans la présence du pape, qui refusait d'y siéger dans ces conditions [voir *illustrations n° 3 et n° 4*]. Une députation solennelle, composée des trois patriarches de Constantinople, d'Alexandrie et d'Antioche, accompagnés de seize évêques métropolitains, fut envoyée auprès du pontife, pour l'inviter à se rendre au Concile afin que l'affaire des *Trois-Chapteres* y fût discutée. Vigile leur indiqua qu'il ne s'y rendrait pas, du fait de sa composition privilégiant largement la représentation orientale au détriment des évêques occidentaux⁷⁶, et déclara qu'il donnerait son avis par écrit.

Le 12 mai, le Concile examina les écrits de Théodore de Mopsueste, qui furent condamnés, le 13 mai ceux de Théodore de Cyr, et le 19 mai la lettre d'Ibas d'Edesse à Maris⁷⁷, qui fut déclarée hérétique. C'est à ce stade que parvint – le 25 mai – la très longue lettre que le pape Vigile avait adressée le 14 mai, sous le titre *Constitutum*⁷⁸, frappant d'anathème soixante textes de Théodore de Mopsueste mais pas l'homme lui-même, refusant par ailleurs de condamner Ibas d'Edesse et Théodore de Cyr, et interdisant de porter tout jugement qui serait contraire aux dispositions du Concile de Chalcédoine⁷⁹. Justinien, subodorant que la réponse du pape ne serait pas conforme à sa volonté, refusa de la recevoir, et fit produire au Concile une pièce attestant que Vigile aurait prêté quelques années auparavant le serment secret et très solennel – sur les clous de la croix du Christ et sur l'Évangile – qu'il ne s'opposerait pas à la condamnation des *Trois-Chapteres*.

⁷⁵ : Cf. *Mémoire du clergé d'Italie aux ambassadeurs de Théodebald d'Austrasie*. Mentionné par Adolphe-Charles Peltier, *Dictionnaire universel et complet des conciles tant généraux que particuliers, des principaux synodes diocésains et des autres assemblées ecclésiastiques les plus remarquables*, Ed. Migne, 1846-1847, tome 1, p. 721.

⁷⁶ : Il faut observer que – déjà – peu d'évêques occidentaux avaient participé aux quatre premiers Conciles (seulement 6 évêques occidentaux étaient présents au Concile de Nicée, convoqué par Constantin en l'an 325), cependant ils y avaient été régulièrement convoqués, à la différence du Concile assemblé par Justinien.

⁷⁷ : Il s'agit d'une lettre adressée au début de l'an 433 par Ibas d'Edesse à son ami Maris de Beth-Ardachir, dans laquelle il évoquait les événements survenus dans l'Église d'Orient depuis un scandale provoqué par Nestorius. Voir R. Devreesse (*scriptor* de la Bibliothèque Vaticane), *Le début de la querelle des Trois-Chapteres : La lettre d'Ibas et le tome de Proclus*, Revue des Sciences Religieuses, année 1931, vol. 11, n° 4, pp. 543-565 (accessible par le portail PERSEE, www.persee.fr).

⁷⁸ : *Constitutum (I) Vigili papae « Inter innumeras sollicitudines » de tribus Capitulis ad Justinianum Imperatorem*, reproduit in : H.J.D. Denzinger (latin), *Enchiridion symbolorum*, n° 416-420.

⁷⁹ : En effet, Théodore de Cyr et Ibas d'Edesse, considérés comme « morts dans la paix de l'Église », avaient été déclarés orthodoxes par le Concile de Chalcédoine, et la pape souhaitait conserver leur autorité aux décisions conciliaires précédentes.

Le 26 mai, à la demande du messager de l'empereur, le Concile destitua le pape et fit rayer son nom des dyptiques⁸⁰, sans l'excommunier cependant, tout en affirmant maintenir l'union avec le siège de Rome.

Le 2 juin, on lut aux évêques assemblés une décision pré-rédigée sous la forme de quatorze anathèmes. Le tout fut approuvé, à l'unanimité semble-t-il, signé par tous les évêques présents (Euty chius, le Patriarche de Constantinople, en tête), et publié aussitôt [voir *texte en annexe 1*]. Le onzième anathème frappait Arius, Eunomius, Macédonius, Apollinaire, Nestorius, Eutychès et Origène ; le douzième frappait Théodore de Mopsueste, le treizième les écrits de Théodore de Cyr (mais pas sa personne) et le quatorzième la lettre d'Ibas d'Edesse à Maris (en épargnant également sa personne).

On peut être frappé, en lisant ce qui précède, de ce qu'aucun développement particulier n'ait été consacré par l'assemblée aux théories d'Origène. C'est que – autre particularité de ce Concile – les actes originaux en grec furent apparemment perdus ultérieurement, probablement en 1453 lors de la prise de Constantinople puisqu'en 1264-1265 Saint Thomas d'Aquin en mentionnait explicitement les canons 4, 5, 8 et 9 dans le quatrième livre de la *Somme contre les Gentils*, et qu'en 1448 – lors du Concile de Florence – on fit encore usage de ces actes⁸¹. Il ne subsiste – sous la forme complète – qu'une version en latin, probablement celle qui fut communiquée au pape Vigile [voir *illustration n° 5*].

Par contre il reste quinze canons en grec, rapportés par Baluze qui les tenait de Lambecius, d'après un manuscrit grec conservé à la bibliothèque impériale de Vienne, canons d'ailleurs attestés par les Dictionnaires des conciles, lesquels confirment également la condamnation explicite d'Origène, de Didyme l'Aveugle et d'Évagre le Pontique⁸². Grégoire de Nysse, qui n'était pas cité parmi les anathèmes, se trouvait cependant implicitement condamné à travers la censure de l'apocatastase par les canons 11, 14 et 15, puisqu'il était un fervent partisan de cette théorie, qu'il avait même élevée au niveau de la dogmatique alors que chez Origène elle n'était qu'apologétique.

Ces canons grecs – pour leur part – renferment quinze condamnations des thèses d'Origène, prouvant ainsi que le Concile a bien traité de ce sujet dans un texte au titre clair dans sa traduction latine : « *Canones concilii Constantinopolitani II, adversus Origenem* »⁸³, sous forme d'anathèmes judiciaires⁸⁴ reproduits à la fin de cet article [voir *texte en annexe 2*]. Le premier, qui nous intéresse particulièrement ici, est ainsi rédigé : « *Si quelqu'un croit à la fabuleuse préexistence des âmes, qui a pour conséquence l'idée monstrueuse qu'elles retournent (dans la suite des temps à leur état primitif) ; qu'il soit anathème* ».

⁸⁰ : Les *dyptiques* étaient des tablettes où figuraient les noms des bienfaiteurs de l'Église : papes, évêques, patriarches, empereurs, rois, que le diacre lisait durant l'office afin de les recommander à la prière des fidèles. La pratique consistant à rayer les papes des dyptiques fut employée plusieurs fois par l'Église de Constantinople lors des épisodes schismatiques.

⁸¹ : Cf. J. Gill S.J., *Quae supersunt actorum graecorum Concilii Florentini*, Rome, 1953.

⁸² : Cf. Adolphe-Charles Peltier, *op. cit.*, pp. 729-730.

⁸³ : Cf. Adolphe-Charles Peltier, *op. cit.* p. 720.

⁸⁴ : Il existe des anathèmes *judiciaires* et des anathèmes *abjuratoires*. Les premiers constituent une peine ecclésiastique prononcée par un Concile, par le pape ou un évêque, ou par toute personne ayant pouvoir juridictionnel à cette fin. Les seconds sont prononcés par le fautif lui-même lorsqu'il abjure son erreur dans sa *confession d'hérésie*.

Le cardinal Noris⁸⁵ – une source très autorisée – a défendu l’avis selon lequel les sessions consacrées par le Concile aux Trois-Chapitres avaient été précédées – ou peut-être suivies – d’une ou plusieurs autres où l’on avait examiné et censuré Origène, mais aussi condamné Didyme l’aveugle et Evagre le Pontique. De fait les actes en latin sont manifestement incomplets à la fin, puisqu’on n’y trouve pas les acclamations, ce qui rend plausible l’existence de sessions additionnelles dont la mention manquerait dans la version latine.

Le onzième des canons généraux ne surprend pas dans la mesure où il condamne les principaux auteurs des hérésies trinitaires, particulièrement des hérésies christologiques. La censure d’Origène, apparemment sans débat – en tout cas sans motivation dogmatique – étonne bien davantage, au point que l’on a pu penser⁸⁶ qu’il s’agissait d’une interpolation ultérieure, ceci pour plusieurs raisons : 1) Askidas, l’un des membres les plus influents du Concile et lui-même origéniste convaincu, n’aurait certainement accepté une telle sentence ; 2) La liste du onzième canon général ne cite que des noms d’hérétiques déjà condamnés par de précédents Conciles, ce qui n’était pas le cas d’Origène, lequel n’avait d’ailleurs aucun rapport avec ces auteurs ; 3) Le onzième canon général ne fait que reproduire le dixième de la *Confessio recta fidei* promulguée par Justinien en 551⁸⁷, lequel ne citait pas Origène.

A l’inverse on doit observer que le revirement de Justinien contre Origène était antérieur à la *Confessio recta fidei*, puisque nous avons vu que l’émoi suscité par les controverses origénistes l’avait poussé à condamner plusieurs thèses d’Origène dès 543⁸⁸ ; il est vraisemblable qu’Askidas ne voulut pas contredire l’empereur sur ce point, en dépit de ses convictions personnelles. Preuve supplémentaire : les moines de la Nouvelle Laure cessèrent d’être en communion avec les évêques de Palestine dès qu’ils apprirent l’approbation par ceux-ci des actes du Concile, or la simple condamnation des Trois-Chapitres ne les aurait pas concernés ; il fallait celle d’Origène pour provoquer une rupture aussi immédiate et radicale.

D’ailleurs Cyrille de Scythopolis, contemporain du deuxième Concile de Constantinople, membre du monastère de la Grande Laure, écrivit dans sa *Vie de Saint Sabas* : « Lorsque le saint et œcuménique V^e Concile se réunit à Constantinople, Origène et Théodore de Mopsueste furent frappés d’un commun et universel anathème, et on condamna ce qu’Evagrius et Didyme avaient enseigné sur la préexistence et sur l’apocatastase »⁸⁹. Plusieurs Conciles ultérieurs, qui ont eu connaissance des actes de 553, confirment également dans leurs procès-verbaux l’authenticité de ces condamnations : Concile de Latran de 649 (dix-huitième canon), sixième Concile œcuménique (Constantinople III) de 680 (dix-septième et dix-huitième sessions), septième Concile œcuménique (Nicée II) de 787 (septième session). Ces condamnations se trouvent donc assorties d’un haut degré de vraisemblance.

Six mois plus tard, et alors que son entourage était exilé ou emprisonné, le pape Vigile, âgé et malade de la « pierre », se résigna à approuver les décisions du Concile – qui avaient tenu partiellement compte de son avis – dans une lettre adressée au Patriarche Eutychius⁹⁰ en date du 8 décembre 553, et par un second *Constitutum* du 23 février 554, dans lesquels il soulignait

⁸⁵ : Cf. Noris, *Dissertatio de synodo quinta*, in : *Henrici Norisii Veronensis opera omnia*, Ed. Ballerini, Vérone, 1729-1733, chapitre VI, tome 1, n° 638.

⁸⁶ : Cf. Pierre Halloix, Garnier, Jacques Basnage, Walch, Vincenzi, parmi d’autres.

⁸⁷ : Voir section précédente : b) Les controverses origénistes.

⁸⁸ : Voir note précédente.

⁸⁹ : Cyrilli, *Vita Sabae*, Chapitre XC, in Cotelier, *Ecclesiae Graecae monumenta*, tome 3, p. 374.

⁹⁰ : Eutychius avait succédé à Ménas comme Patriarche de Constantinople en 552.

les erreurs des *Trois-Chapitres*, prononçait anathème contre Théodore de Mopsueste et ses écrits, mais se bornait à condamner les écrits de Théodore de Cyr à l'encontre de Cyrille et la lettre à Maris d'Ibas d'Edesse, sans condamner leurs personnes, ce qui rejoignait les douzième, treizième et quatorzième anathèmes du Concile. Vigile fut alors restauré dans les diptyques de l'Eglise byzantine, ses relations furent renouvelées avec Justinien⁹¹, et il put enfin rentrer à Rome, mais mourut à Syracuse, le 7 juin 555, sur la route du retour.

Cette « approbation » pontificale eût pour effet de calmer la querelle des *Trois-Chapitres*. Une partie des évêques occidentaux protesta, refusant plusieurs années durant de reconnaître les décisions du Concile, avant que la querelle ne tombât peu à peu dans l'oubli. Le deuxième Concile de Constantinople fut reconnu en tant que cinquième Concile œcuménique, et le sixième – le troisième Concile de Constantinople (680-681) – ira jusqu'à se féliciter de l'heureux dénouement du précédent, en rendant hommage – cent trente ans plus tard – tant au pape Vigile qu'à l'empereur Justinien.

Les querelles théologiques à propos d'Origène ne s'arrêteront pas là, puisqu'au XV^e siècle Pic de La Mirandole prendra sa défense dans ses *900 conclusions philosophiques, cabalistiques et théologiques* (1486), puis dans son *Apologie* (1487), deux textes censurés par le pape Innocent VIII puis réhabilités par Alexandre VI ; au XVI^e siècle, Erasme s'inspirera d'Origène, tandis que Jacques Merlin écrira une *Apologie d'Origène* (1511), provoquant une vive controverse à la Sorbonne avec Noël Béda, syndic de la Faculté et grand pourfendeur d'hérétiques ; au XVII^e Origène sera condamné par les protestants (à la suite de Luther), mais aussi par Saint François de Sales ou encore Jansénius, tandis que le père jésuite Etienne Binet prendra sa défense (*Du salut d'Origène*, 1629), de même que Pierre Halloix – jésuite également – dans son texte *Origenes defensus* (1648) mais aussi Daniel Huet dans ses *Origeniana* (1668) ; au XVIII^e encore, Jacques-Joseph Duguet rejettera toute suspicion d'apostasie d'Origène dans le premier tome de ses *Conférences ecclésiastiques* (1742).

III - Thématiques et évolutions

Les controverses mais aussi les événements que nous avons décrits dans les deux parties précédentes ne vont pas sans susciter quelques réflexions d'ordre théorique. On retiendra ici trois domaines parallèles, en abordant successivement les plans philosophique **(1)**, historique **(2)** et conciliaire **(3)**, afin d'en tirer – si possible – des conclusions sinon définitives du moins pertinentes nous l'espérons.

1) Sur le plan philosophique

Si l'on s'attache au plan philosophique, cette portion de l'histoire du christianisme apparaît visiblement traversée par trois contradictions, parfois réelles, parfois apparentes, entre la foi et la raison **(a)**, entre l'anthropomorphisme et l'universalisme **(b)**, ainsi qu'entre l'hellénisme et le christianisme **(c)**.

a) Foi et raison

⁹¹ : Vigile put même obtenir de Justinien, en 554, une constitution impériale réintégrant l'Italie dans l'Empire (*Pragmatica Sanctio*).

L'Édit de 529 contre les Écoles d'Athènes puis le deuxième concile de Constantinople ont marqué la rupture avec le monde grec antique, tout comme celle avec la rationalité de la philosophie grecque classique. En cela il ont posé les prémices d'une opposition entre la foi et la raison, au bénéfice de la première et – si l'on considère le déroulement ultérieur de l'Histoire – en faveur de l'autorité pontificale, laquelle ne manquera pas de soulever régulièrement l'irrecevabilité de tout argument philosophique s'écartant de la dogmatique établie.

On en trouve l'illustration dans le 11^e anathème des canons généraux du Concile de 553 : en condamnant les Pères mis en cause, il n'a pas cherché à opposer la raison à leurs thèses, mais n'a considéré que l'argument de la foi, ceci alors même qu'ils s'étaient fondés – eux – sur la foi *et* sur la raison.

Certes il n'était pas question, en 553, de renforcer l'autorité du pontife mais plutôt celle de l'empereur⁹², par contre cette primauté de l'irrationnel en quelque sorte, ce rejet de la dialectique grecque par le décret de 529, devait avoir pour effet de limiter toute position critique contre l'Église en général, prolongeant en cela le sixième canon du premier Concile de Constantinople (en l'an 381) qui réprimait les accusations portées contre les évêques, chargés du gouvernement de l'Église, et les autres clercs⁹³, tandis que le troisième de ses canons donnait la préséance à l'évêque de Rome, donc au pape, celui de Constantinople venant en seconde position⁹⁴. Les souverains pontifes ultérieurs bénéficièrent par conséquent de cette position dominante, qui leur assurait une protection très importante contre toute velléité malveillante, de quelque partie de la chrétienté qu'elle vienne.

L'histoire de la papauté révèle un parcours sinusoïdal de l'autorité pontificale, et l'on ne saurait donc affirmer que les canons de Constantinople I, puis de Constantinople II, aient doté les papes futurs d'une armure inviolable, toutefois la mise en sommeil préalable des Écoles d'Athènes a sans aucun doute constitué un barrage contre la rhétorique susceptible de leur être opposée. Il en ira ainsi jusqu'au vingtième siècle. Suite à Origène justement, l'Église, qui avait déjà annexé la pensée grecque avec Saint Augustin (354-430), poursuivra cette perspective particulièrement à travers l'œuvre de Saint Thomas d'Aquin (1224-1274)⁹⁵, qui utilisera – au treizième siècle – la philosophie d'Aristote pour justifier la foi chrétienne.

Le verbe « utiliser » se justifie par l'intention de Saint Thomas d'Aquin lui-même, qui considérait la philosophie comme servante de la théologie (*philosophia ancilla theologiae*)⁹⁶, dans un but d'apologie du christianisme, par une instrumentalisation – virtuose, d'ailleurs – de la pensée aristotélicienne. Cette remarque critique n'empêche pas cependant de rendre justice à la dimension intellectuelle de Saint Thomas d'Aquin, qui considérait l'intelligence comme une puissance de l'âme⁹⁷, reliant celle-ci à l'Être universel. Pour lui, le rapprochement entre la

⁹² : Dans le domaine de la foi, l'autorité de l'empereur était sortie renforcée du deuxième Concile de Constantinople, tandis que celle du pape s'en trouvait amoindrie.

⁹³ : Concile de Constantinople I, sixième canon : « *De ceux que l'on doit admettre à l'accusation contre des évêques et des prêtres* ».

⁹⁴ : Le troisième canon justifiait ce rang par le fait que Constantinople était la nouvelle Rome.

⁹⁵ : Saint Augustin, l'un des Pères et des docteurs de l'Église, avait déjà intégré la philosophie grecque (néo-platonicienne en l'occurrence) dans la culture chrétienne, mais sa vie et son œuvre sont antérieures au deuxième Concile de Constantinople.

⁹⁶ : Roger Bacon fera de cette formule le titre d'un de ses ouvrages, publié à Edimbourg en 1621.

⁹⁷ : On trouve cette conception chez Aristote (*De l'Âme*).

foi et la raison se plaçait ainsi dans un axe vertical où la première surplombait la seconde, qui ne servait en fait qu'à la conforter.

La fin du Moyen-Âge marqua une séparation entre la théologie et la connaissance rationaliste, du fait du développement des universités, phénomène qui allait s'amplifier à la Renaissance avec la naissance de l'Humanisme athée (et le retour du néo-platonisme), l'essor de la science, plus tard encore avec les philosophes des Lumières aux XVII^e et XVIII^e siècles, enfin les pensées matérialistes du XIX^e avec l'évolutionnisme et les thèses de Marx et Engels. La séparation entre foi et raison philosophique avait amené l'Église à une position de repli sur elle-même, voire de négation d'une rationalité qui l'excluait elle-même de son champ d'investigation.

La confrontation atteindra sans doute son point culminant avec le *syllabus* de Pie IX (*Compectens præcios nostræ ætatis errores*)⁹⁸ du 8 décembre 1864, une encyclique condamnant les solutions étrangères à la foi et inspirées par la science. Malgré les accusations d'obscurantisme et de pensée réactionnaire suscitées par ce texte, l'Église maintiendra sa position de principe de la prééminence de la foi et de la révélation, et l'on sait combien les efforts d'une partie des fidèles – mais aussi des religieux – pour réconcilier ces points de vue, seront laborieux : il n'est que de citer le Père Teilhard de Chardin, qui n'a pu voir son œuvre publiée de son vivant alors qu'il a vécu jusqu'en 1955.

En dépit du geste du pape Léon XIII en 1879, à travers son encyclique *Aeterni Patris*⁹⁹, reconnaissant la valeur de la pensée philosophique, l'Église se tenait toujours à distance du rationalisme, plus particulièrement de celui de la science. Pour ne citer qu'un exemple, mineur mais significatif, le théologien Aurelio Palmieri (1870-1926) consacrait, en 1911, un chapitre de sa *Theologia dogmatica orthodoxa* à « purger la scolastique de la calomnie rationaliste »¹⁰⁰.

Puis au milieu du XX^e siècle, on vit monter une vague de réconciliation entre l'acte de croire et celui de comprendre, particulièrement avec le deuxième Concile du Vatican (1962-1965), dont la Constitution *Gaudium et spes* soulignait la capacité transcendante de la raison¹⁰¹. On sentait également venir une réhabilitation de l'œuvre d'Origène puisque sa pensée et sa méthode étaient mises en avant par de grands théologiens comme Henri de Lubac, Hugo Rahner¹⁰² et Hans Urs von Balthasar, trois très grands érudits nourris de philosophie, donc éclairés par une rationalité dont on observait désormais l'inéluctable ascension dans l'Église.

L'encyclique de Jean-Paul II *Fides et Ratio*¹⁰³ devait opérer ce revirement, avec une étonnante introduction en référence au « Connais-toi toi-même » sculpté sur l'architrave du temple de Delphes, reconnaissant la capacité spéculative propre à l'intelligence humaine, affirmant que

⁹⁸ : Le titre en français est : « Recueil renfermant les principales erreurs de notre temps qui sont signalées dans les allocutions consistoriales, encycliques et autres lettres apostoliques de Notre Très Saint-Père le pape Pie IX ».

⁹⁹ : Publiée le 4 août 1879, texte disponible sur le site www.vatican.va (Chemin : Le Saint-Père / Léon XIII / Encycliques).

¹⁰⁰ : Aurelio Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, Florence, 1911.

¹⁰¹ : Publiée le 7 décembre 1965, § 15-1, texte disponible sur le site www.vatican.va (Chemin : Textes fondamentaux / Archive / Concile Vatican II / Documents du Concile Vatican II / Constitutions / *Gaudium et spes*).

¹⁰² : Il était le frère aîné de Karl Rahner, autre grand théologien.

¹⁰³ : Publiée le 14 septembre 1998, texte disponible sur le site www.vatican.va (Chemin : Le Saint-Père / Jean-Paul II / Encycliques).

« l'Église, pour sa part, ne peut qu'apprécier les efforts de la raison »¹⁰⁴, et que « Forte de la compétence qui lui vient du fait qu'elle est dépositaire de la Révélation de Jésus-Christ, L'Église entend réaffirmer la nécessité de la réflexion sur la vérité »¹⁰⁵. Il s'agissait donc d'une réappropriation de la raison par l'Église, comme au temps des premiers Pères qui avaient dû s'approprier la pensée philosophique des grecs, d'où – peut-être – la mention initiale du temple de Delphes.

L'encyclique reliait ensuite la connaissance à la vérité, puis la vérité à la foi¹⁰⁶, dans une figure théologique classique : la méthode de l'*auditus fidei* et de l'*intellectus fidei*. Reconnaissant que « la rencontre du christianisme avec la philosophie ne fut donc ni immédiate ni facile »¹⁰⁷, Jean-Paul II critiquait Celse (comme l'avait fait Origène dans son *Contre Celse*) et citait explicitement Clément d'Alexandrie (le maître d'Origène)¹⁰⁸, puis approuvait enfin l'œuvre d'Origène lui-même¹⁰⁹ dans sa dimension de *philosophie chrétienne*, ce qui était une manière subtile d'évacuer la problématique du deuxième Concile de Constantinople.

Dans son célèbre discours de Ratisbonne, le 12 septembre 2006, le pape Benoît XVI confirma cette analyse en déclarant que « ne pas agir selon la raison est contraire à la nature de Dieu »¹¹⁰, consolidant ainsi la rencontre entre la foi et la raison, rencontre qu'il avait déjà initiée dans son œuvre théologique antérieure¹¹¹ ainsi que lors de son remarquable débat du 19 janvier 2004 à Munich, alors qu'il n'était encore que le cardinal Ratzinger, avec le philosophe Jürgen Habermas¹¹², un « athée méthodique » comme il se définissait lui-même. Cette confrontation demeure aujourd'hui source d'enseignements sur la pensée profonde du pape, car il y fut question – à l'initiative d'Habermas – de la pensée grecque, à laquelle – dans une telle discussion – on ne pouvait échapper.

Loin d'esquiver la difficulté, Benoît XVI avait alors déclaré qu'avec l'affirmation « Au commencement était le Logos » de l'évangile de Saint Jean, ce dernier « nous a donné le mot de la fin sur le concept biblique de Dieu », dans lequel « tous les chemins atteignent leur but et réalisent leur synthèse », et que la rencontre entre le message biblique de la foi et la pensée grecque « n'était pas un simple hasard » mais relevait d'une « nécessité intrinsèque »¹¹³.

Puis, le 25 avril 2007, Benoît XVI se distançait lui aussi des anathèmes de Constantinople II en réhabilitant Origène comme l'avait fait son prédécesseur, dans une allocution peu connue mais significative¹¹⁴, où il le qualifie de « maître », et même – dans sa conclusion – de « grand maître ». Ceci dit, un tel éloge ne doit pas laisser penser que le pontife « validait », en quelque

¹⁰⁴ : Jean-Paul II, *Fides et Ratio*, Introduction, § 5.

¹⁰⁵ : *Id.*, § 6.

¹⁰⁶ : *Ibid.*, chapitre III (« *Intellego ut credam* »)

¹⁰⁷ : *Ibid.*, chapitre 4 (« *Les rapports entre la foi et la raison* »), § 38.

¹⁰⁸ : *Ibid.*, dans le même alinéa 38.

¹⁰⁹ : *Ibid.*, § 39.

¹¹⁰ : Le pape Benoît XVI tirait cette phrase des propos tenus par l'empereur byzantin Manuel II Palailogos en 1391 à un érudit persan, tels que rapportés par le théologien Théodore Khoury.

¹¹¹ : Voir, par exemple, sa leçon inaugurale à l'Université de Bonn en 1959, sur le Dieu de la foi et le Dieu des philosophes, parmi bien d'autres interventions.

¹¹² : J. Habermas appartient à l'École de Francfort.

¹¹³ : Cf. conférence du cardinal Ruini, président de la conférence épiscopale italienne, *Dialogue sur la foi et la raison, entre Benoît XVI et Jürgen Habermas*, Cité du Vatican, 7 mars 2007, dans le cadre de la rencontre « *La raison, les sciences et l'avenir de la civilisation* ».

¹¹⁴ : Benoît XVI, audience générale du 25 avril 2007, texte original italien : *Osservatore Romano* du 26 avril 2007, *La Documentation Catholique*, n° 2382 du 17 juin 2007, p. 559.

sorte, la théorie de la préexistence ou du retour des âmes, car son propos concernait Origène en sa qualité d'exégète des Écritures, dans le cadre de la patristique. Cependant l'on doit se souvenir que l'Église ne s'oriente que lentement vers des voies nouvelles, de même qu'elle n'abandonne que très graduellement les éléments de sa dogmatique. Au bénéfice de cette observation, les démarches de Jean-Paul II et Benoît XVI représentaient déjà un pas très important, en brisant le onzième anathème de Constantinople II contre Origène.

b) Anthropocentrisme et universalisme

Dans un autre domaine, on peut considérer que l'opinion de l'Église (y compris dans ses outrances telles que le *syllabus* de Pie IX), comme la tradition antique issue des philosophes, se rejoignent finalement par leur contradiction commune avec les thèses du scientisme positiviste, de même qu'elles partagent une vision cosmocentrique et universaliste. Elles vont toutes deux résolument à l'encontre de l'anthropocentrisme et des visions matérialistes débarrassés de toute métaphysique. C'était dès l'origine un élément de convergence, que le Concile de 553 a malencontreusement choisi d'ignorer. Il en reste qu'à présent, très loin des présupposés de cette assemblée, la philosophie moderne s'est appropriée l'héritage philosophique grec, mais qu'elle a dans le même temps radicalement écarté la conception judéo-chrétienne du Salut par la révélation et par l'Église. L'Histoire, sur ce point, n'a pas donné raison au Concile.

Nous venons d'évoquer l'anthropocentrisme dans la mesure où il s'oppose au théocentrisme de l'Église et à la métaphysique en général, toutefois ceci peut conduire à un piège s'agissant de la pensée d'Origène. Ce dernier développe une vision où l'Homme est placé au centre du processus de réintégration, où la liberté de l'Homme est déterminante, or ce n'est pas pour autant que l'origénisme soit opposé à l'idée de Dieu : bien au contraire, Dieu et les divers éléments de sa Création se conjuguent si étroitement dans sa vision théologique qu'on l'a parfois accusé de panthéisme. Mais le panthéisme postule une consubstantialité de Dieu et de la Création – par conséquent un système théologique moniste – ce qu'Origène n'a jamais affirmé ; bien au contraire il s'est opposé au panthéisme des stoïciens dans son ouvrage *Contre Celse*¹¹⁵.

On soulignera également que la problématique liée à la notion d'anthropocentrisme, qu'il serait hors de propos de traiter ici, se relie à deux thèmes très intéressants. D'une part l'humanisme lui-même est un anthropocentrisme, puisqu'il fait de l'Homme le centre de la réflexion philosophique en magnifiant le savoir et l'épanouissement des qualités humaines, par contre il n'est pas « scientiste » au sens actuel du terme, même s'il n'est pas pour autant théiste. D'autre part l'Église a accompli elle-même une démarche vers l'anthropocentrisme, par la plume du pape Jean-Paul II, lorsque ce dernier déclara dans son encyclique *Dives in*

¹¹⁵ : *Contra Celsus*, VI, 71, où l'allégorie du feu désigne Dieu : « *Que le Portique condamne donc tout à passer par le feu : pour nous , nous ne croyons pas qu'une substance immatérielle y soit sujette; nous ne saurions nous persuader que l'âme humaine , que les Anges, les Trônes, les Dominations, les Principautés , les Puissances, soient d'une nature à se résoudre en feu* », *op. cit.*, pp. 1406-1407 ; *id.* VIII, 72, où la liberté s'oppose au principe même du panthéisme : « *Les gens du Portique disent que, une fois réalisée la victoire de l'élément qu'ils jugent le plus fort (c'est-à-dire le feu de Dieu) sur les autres, aura lieu l'embrasement ou tout sera changé en feu. Nous affirmons nous, qu'un jour le Logos dominera toute la nature raisonnable et transformera chaque âme en sa propre perfection, au moment où chaque individu, n'usant que de sa simple liberté, choisira ce que veut le Logos et obtiendra l'état qu'il aura choisi* », *op. cit.*, p. 1623).

*Misericordia*¹¹⁶ que la perspective du christianisme était simultanément et indissociablement anthropocentrique et théocentrique.

c) Hellénisme et christianisme

Par ailleurs, la question du rapport entre hellénisme et christianisme est souvent évoquée en rapport avec les deux événements qui font l'objet de la présente étude. On doit d'abord observer qu'avant de croiser le christianisme l'hellénisme a rencontré le judaïsme, et que certaines communautés juives – celle d'Alexandrie par exemple – réclamaient leur littérature sacrée en langue grecque, du fait qu'elles ne savaient plus lire l'hébreu. C'est ainsi que les Septante¹¹⁷ avaient traduit la Torah sous Ptolémée II Philadelphe (308-246 avant JC), à leur intention. Ce faisant ils avaient présenté un peuple nomade du désert, organisé en tribus, à l'image d'une cité grecque, parmi d'autres transpositions qui démontrent une hellénisation du judaïsme, tandis que – pour les noms topographiques non traduisibles – les translittérations se sont incorporées au système nominal grec et se sont peu à peu déclinées. Il y a donc eu interpénétration¹¹⁸, et parallèlement une certaine déperdition de la culture hébraïque à travers son hellénisation.

Les textes des Ecritures – issus, cette fois, de la version hébraïque des Massorètes¹¹⁹ – sont ensuite devenus l'Ancien Testament des chrétiens ; or c'est ce qui a servi de référence aux Pères de l'Église après Origène. Ceux-ci ont eu accès au texte hébreu transcrit en grec par Origène, ils ont eux-mêmes écrit en grec, de sorte que l'hellénisme a constitué un facteur déterminant dans le christianisme des origines, le grec devenant très tôt la langue de l'Église. L'armature conceptuelle de la nouvelle religion a été empruntée à la philosophie grecque, spécialement la pensée platonicienne, puisque les premiers théologiens chrétiens avaient été forgés par le platonisme, puis par le néo-platonisme. Ce processus, qui s'est étalé sur plusieurs siècles, a permis à ces deux cultures de s'enrichir mutuellement, les chrétiens adoptant les catégories philosophiques grecques, et les néoplatoniciens – avec Porphyre (234 - vers 310), puis Jamblique (vers 250 - vers 330) et Proclus (412-485) – intégrant à l'inverse une dimension de Salut dans leur doctrine.

Cependant le christianisme apportait une vision du monde différente de celle des grecs : la vision du divin et celle de l'Homme chez les chrétiens apparaissaient irrationnelles aux païens ; là où Platon et Aristote démontraient leurs théories, les chrétiens croyaient en une révélation écartant – par son caractère illuminé – toute nécessité d'une démonstration. D'où les querelles christologiques pré-chalcédoniennes qui opposèrent platoniciens et chrétiens. Ces derniers durent s'adapter à la méthode philosophique, c'est ainsi que les arguments et le langage technique se révélaient déjà très élaborés chez les Pères chrétiens cappadociens

¹¹⁶ : Publiée le 30 novembre 1980, texte disponible sur le site www.vatican.va (Chemin : Le Saint-Père / Jean-Paul II / Encycliques).

¹¹⁷ : Les septante étaient des docteurs de la Loi juive, au nombre de soixante-douze (chaque tribu d'Israël en ayant fourni six), qui avaient été chargés de traduire la Torah en grec. Cette traduction est d'ailleurs appelée « la Septante », ou de manière plus ésotérique « la LXX ».

¹¹⁸ : Philon revendique à la fois la foi juive et la rationalité grecque.

¹¹⁹ : Les massorètes (*ba'alei hamassora*, littéralement « maîtres de la tradition » en hébreu) perpétuaient une transmission extrêmement précise des Ecritures hébraïques, incluant les nuances de ponctuation, mais aussi les signes phonétiques de prononciation et de vocalisation. Les textes massorétiques faisaient l'objet de vérifications draconiennes, qui passaient par le comptage des mots et même des lettres. Au VIII^e siècle après JC, les *karaites* poursuivirent cette méthode.

comme Grégoire de Naziance (329-382), Basile de Césarée (329-379) et Grégoire de Nysse (335-384)¹²⁰.

Ces controverses peuvent paraître surprenantes aujourd'hui, pourtant les populations urbaines orientales de l'époque se passionnaient pour les débats théologiques. La nouvelle religion s'adressait non plus aux érudits mais au peuple, elle ne se discutait pas dans les cénacles philosophiques mais se prêchait sur les places publiques, devenait conversation courante ; elle répandait ainsi une forme de culture et d'instruction dans toutes les catégories sociales, d'où sa popularité, encore renforcée par la vigueur de la vie communautaire dans ces cités d'Orient. Grégoire de Nysse décrivait avec humour la vie à Constantinople au IV^e siècle : « *Si tu demandes des informations sur l'argent, l'un te fait un discours sur le généré et le non-généré ; si tu demandes le prix du pain, on te répond que le Père est plus grand et que le Fils lui est soumis. Tu demandes si le bain est prêt et l'on commence à développer que le Fils a été engendré du néant* »¹²¹.

En imposant le christianisme, Constantin donna un avantage « politique » à la révélation, mais sans pouvoir faire taire les critiques des philosophes grecs, qui invoquaient l'irrationalité de la foi chrétienne, or dans la culture grecque l'irrationalité constituait la pire des faiblesses, suffisant à invalider toute théorie. La thèse de Dieu incarné en homme, tout particulièrement, fut au centre de divergences et d'incompréhensions fondamentales : il n'était plus question d'intermédiation entre les deux mondes mais d'une mutation du divin en un homme torturé, humilié, puis mis à mort, ce qui représentait une véritable rupture ontologique. Ce fut là une fracture nette avec l'idée de continuité, principe-clef de la hiérarchie des êtres chez les grecs.

Comment, dès lors, concilier la christologie avec la pensée grecque ? Comment admettre – et faire admettre – ce renversement des distinctions sociales traditionnelles, qui fait de l'inculte ou du pêcheur l'égal de l'homme instruit et vertueux dans le sens de la pensée grecque ? Comment affirmer que l'Homme est créé à l'image de Dieu, tout en étant radicalement différent de lui ? Comment – c'est très important – faire comprendre que l'éternité n'implique plus un monde immuable, que les astres – dont le mouvement régulier constitue un modèle chez les grecs – ne sont plus des dieux, en un mot que l'univers n'est plus Nature mais Histoire ?

C'est précisément ce à quoi s'attacheront Clément d'Alexandrie, puis Origène, Saint Augustin et d'autres. Ils prendront pour cela les armes rationnelles de leurs adversaires, utilisant la pensée platonicienne pour réfuter leurs critiques, et le *corpus* vétérotestamentaire pour étayer leurs arguments, réalisant ainsi une triangulation « hébraïco-greco-chrétienne » si l'on peut se permettre un tel qualificatif... Le *Contre Celse* d'Origène en est un bel exemple. Et l'on retrouve, dans cette démarche, un processus d'hellénisation. C'est pourquoi Origène considérait encore les astres comme des Êtres, ou encore défendait un système cyclique avec le retour des âmes et les épreuves successives dans une pluralité d'expériences existentielles (pour ne point employer à cet endroit le mot de « réincarnation »).

Les arguments chrétiens durent par conséquent, comme nous l'avons dit, puiser dans la philosophie grecque, afin d'être mieux compris et acceptés par leur environnement ; ceci

¹²⁰ : Grégoire de Nysse était le frère de Basile de Césarée.

¹²¹ : Grégoire de Nysse, « Sur la divinité du Fils et de l'Esprit et sur Abraham », *Gregorii Nysseni opera*, X.2, *Sermones III*, Ed. E. Rhein, Leyde, 1996, pp. 117-144.

rejoignait la méthode utilisée par Saint-Paul lui-même¹²² : « *Oui, libre à l'égard de tous, je me suis fait l'esclave de tous, afin de gagner le plus grand nombre. Je me suis fait juif avec les juifs, afin de gagner les juifs ; sujet de la Loi avec les sujets de la Loi – moi, qui ne suis pas sujet de la Loi – afin de gagner les sujets de la Loi. Je me suis fait un sans-loi avec les sans-loi – moi qui ne suis pas sans une loi de Dieu, étant sous la loi du Christ – afin de gagner les sans-loi. Je me suis fait faible avec les faibles, afin de gagner les faibles* »¹²³. De la même façon, face aux grecs qui les accusaient d'irrationalité, les chrétiens se sont faits rationnels. Par là, ils ont approfondi leur propre doctrine, ont pu combattre leurs contradicteurs, et gagner à leur foi des païens cultivés. Dans son *De Principiis*, Origène démontre cet approfondissement, en abordant sous l'angle de la foi chrétienne des questions philosophiques, comme les mécanismes de l'univers, et – ce faisant – il les justifie rationnellement.

L'École d'Alexandrie, a largement contribué à cette réflexion et l'éviction d'Origène, qui en fut un fleuron, lui rendit en fait un grand service, car la fondation par celui-ci d'une autre École à Césarée entraîna la diffusion de la pensée alexandrine à travers tout l'Orient chrétien ; c'est d'ailleurs ce qui permit la résolution de la controverse de l'arianisme au IV^e siècle.

Comme avec le judaïsme, l'hellénisme et le christianisme se sont ainsi conjugués, aboutissant à « *un hellénisme transfiguré par la tradition biblique* », pour reprendre les mots d'Alain Durel¹²⁴ à propos de Grégoire de Nysse. Ceci étant, le modèle grec se trouvait politiquement battu en brèche par un dogme imposé depuis Constantin, auquel la fermeture des Écoles d'Athènes par Justinien donna l'avantage définitif, le combat cessant alors faute de combattants... athéniens : revanche tardive de Saint-Paul qui s'était fait – semble-t-il – bousculer (intellectuellement) devant l'aréopage¹²⁵ lors de son passage en ces lieux.

Le mobile politique de Justinien semble compréhensible : la dimension catholique (étymologiquement : « universelle ») du christianisme était en adéquation avec sa conception extensive de l'Empire ; il existait dorénavant une religion d'Etat, les prêtres avaient remplacé les philosophes antiques, le temps de l'Antiquité allait faire place au temps médiéval, et la rupture avec le passé désignait la transition du concept de la Cité vers celui de l'Etat. L'organisation sociale devenait celle d'une multitude d'individus guidés par un souverain chargé d'assurer l'ordre et la sécurité, vers un Salut des âmes administré par le clergé. Débarrassé des rhéteurs et des dialecticiens d'Athènes, Justinien était alors en mesure de dominer ces deux axes.

2) Sur le plan historique

A partir de Constantin, les empereurs byzantins se sont trouvés face à la croissance irréductible d'une religion susceptible de menacer un ordre social fondé jusque là sur une relation entre les dieux et la Cité. L'unité de la société romaine risquait de se briser, privée du ciment religieux qui confondait le culte des dieux et celui de l'empereur, ce dernier formant le lien entre le monde d'en haut et celui d'en bas. Le geste de Constantin visait à transposer purement et simplement le schéma antique à la nouvelle situation, ainsi qu'à maintenir

¹²² : Saint-Paul représentait à lui seul un éventail de cultures, puisqu'il était d'origine juive, citoyen romain, de langues araméenne et grecque, et de religion chrétienne !

¹²³ : 1 Cor., 9 : 19-22.

¹²⁴ : Alain Durel, *Eros transfiguré, variations sur Grégoire de Nysse*, Editions du Cerf, Paris, 2007.

¹²⁵ : Cf. Act., 17.

l'autorité de l'empereur en faisant de lui le protecteur suprême de l'Église. Il y avait par conséquent une volonté unificatrice, fédérative, dans cette décision.

Par contre l'Empire byzantin était composé d'éléments religieux divers (païens, juifs, chrétiens, nombreuses écoles philosophiques et théologiques, etc...), que la nouvelle religion d'État ne pouvait tolérer. Jusqu'au IV^e siècle, le paganisme de la Cité romaine s'accommodait (dans une certaine mesure) de cette diversité, et si la nouvelle religion fut persécutée à ses débuts¹²⁶ – en fait jusqu'à la conversion de Constantin – c'est qu'elle refusait précisément tout autre dogme que le sien, et représentait un défi à l'autorité publique dont elle contestait les lois. Une fois imposé par l'empereur, le christianisme maintenait avec d'autant plus d'insistance cette exigence d'exclusivité, ce qui impliquait la disparition des autres formes religieuses, considérées par lui comme hérétiques.

Un tel exclusivisme profitait évidemment à l'Église, mais également à l'Empire. En effet, l'empereur bénéficiait du levier de la conversion pour justifier ses conquêtes territoriales, et du fait qu'il se comportait en garant du dogme chrétien il retrouvait – *mutatis mutandis* – le rapport privilégié avec la transcendance que ses prédécesseurs entretenaient dans l'ancien Empire romain. Le pouvoir temporel de l'empereur lui venait de Dieu, et la foi chrétienne constituait la meilleure justification de la monarchie impériale.

Toutefois, ce schéma ne pouvait fonctionner qu'en reconnaissant l'autorité spirituelle du siège apostolique romain, donc du pape, dans une sorte d'« autocratie bicéphale » si l'on peut dire¹²⁷. Mais ces deux institutions, aussi exigeantes l'une que l'autre, couraient le risque permanent d'une confrontation entre l'*auctoritas* pontificale et la *potestas* impériale, ce qui fut souvent le cas, tantôt au bénéfice de la première, tantôt de la seconde. Pendant le règne de Justinien, il est évident que la « tête dominante » fut l'empereur, qui imposa sa volonté au pape sur le plan politique, sur le plan de la législation religieuse, mais aussi jusqu'au plan théologique puisque ce souverain avait une conception totalitaire de son rôle, conception qui prendra le nom de *césaropapisme*.

Justinien avait évidemment compris l'immense fracture que représentait le christianisme dans la culture de l'Antiquité tardive¹²⁸, et la rupture civilisationnelle que ce nouveau mode de pensée était en train d'opérer. En tout cas, la conversion de Constantin et l'Édit de Milan furent les éléments déterminants de ces bouleversements ; l'histoire montre que chaque grande mutation est déclenchée par l'acte d'un individu qui – le plus souvent – n'est pas lui-même conscient de la véritable dimension de son geste dans l'avenir. Celui de Constantin était politique, mais ses répercussions s'étendirent bien au-delà, manifestement – d'ailleurs – sans qu'il eût désiré supprimer le socle ancien¹²⁹. Quant à Justinien, son œuvre fut de consolider

¹²⁶ : Les persécutions durèrent trois siècles, sous les règnes successifs de Néron, Domitien, Trajan, Adrien, Antonin, Marc-Aurèle, Septime-Sévère, Maximin le Thrace, Décus, Valérien, Aurélien, Dioclétien et Maximien. Même après Constantin, de nouvelles persécutions seront ordonnées par Julien l'Apostat en 361-363, après qu'il eût abjuré le christianisme.

¹²⁷ : Justinien avait repris la théorie des deux pouvoirs, que le pape Gélase avait formulée pour l'empereur Anastase, puisqu'on la retrouve au début de la préface de la *Novelle VI (Quomodo oporteat episcopos et reliquos clericos ad ordinationem deduci, et de expensis ecclesiarum)* : « Les plus grands dons de Dieu donnés aux hommes par la philanthropie d'en haut sont le sacerdoce et l'empire. Le premier est au service des choses divines, le second a la direction et le soin des choses humaines », *Novellae*, Ed. Schoell and Krolls, Berlin, 1895-1959. Toutefois il met en avant la nécessité de l'unité de ces deux pôles.

¹²⁸ : On estime que l'Antiquité tardive commence avec le règne de Dioclétien en l'an 284.

¹²⁹ : Les cultes ne furent pas bouleversés par la conversion de Constantin : le culte de l'empereur, les cultes familiaux privés et le calendrier des fêtes, entre autres, perdurèrent. La transformation fut progressive, depuis la

l'Empire, avec la prétention universaliste qu'impliquait la dimension chrétienne de celui-ci, se saisissant ainsi des deux pôles de l'autorité suprême. Une telle suprématie ne durera pas, puisqu'après la mort de l'empereur commencera le lent déclin de l'Empire byzantin, qui survivra – à travers de nombreuses péripéties – jusqu'à la prise de Constantinople par le sultan ottoman Mehmed II en 1453.

Le deuxième Concile de Constantinople fut également un élément de divergence supplémentaire entre les Églises d'Orient et d'Occident, divergences qui s'expliquaient par la composition de l'Empire byzantin et dataient en fait de Constantin : d'un côté les provinces orientales de l'Empire, de culture grecque, éprises de philosophie, de l'autre les provinces occidentales, de culture romaine, donc moins individualiste et plus juridique. Cette différence ne s'éteindra pas, et aboutira – à travers un parcours historique complexe, dépassant de loin l'épisode du deuxième Concile de Constantinople – au grand schisme d'Orient de 1054, puis à l'instauration de l'Église latine d'Orient ; ce « divorce » entre Églises catholique et orthodoxe sera définitivement consommé lors de la prise de Constantinople par les croisés en 1204 (quatrième croisade). Les reliques conservées à Constantinople furent alors ramenées par les croisés, geste très significatif dans le contexte du christianisme médiéval ; bien que les byzantins reprissent la ville en 1261, les deux Églises restèrent séparées et le sont encore aujourd'hui.

En Occident, la résignation et les concessions du pape Vigile face à Justinien exposèrent la papauté aux critiques et la placèrent dans une position de faiblesse en Italie même. Les évêques d'Aquilée, de Milan et d'Illyrie¹³⁰ s'opposèrent aux décisions du Concile et aux sanctions contre les *Trois-Chapitres* (l'Italie du Nord était située en dehors des frontières de l'Empire byzantin). Ceci entraîna le « schisme d'Aquilée », à l'initiative de l'évêque Paulin, cette dissension se prolongeant jusqu'à la fin du VII^e siècle.

Sur le plan du rapprochement avec les monophysites, voulu par Justinien pour unifier les composantes de l'Empire, le deuxième Concile de Constantinople fut également un échec, puisque ceux-ci ne s'estimèrent pas satisfaits de ses décisions. Justinien alla plus loin en 564 en promulguant un Décret acceptant le monophysisme modéré de Julien d'Halicarnasse, mais de nouveau les monophysites rejetèrent toute compromission, craignant de se voir absorbés par les orthodoxes. Le patriarche de Constantinople, Eutychius, dût démissionner, et Justinien n'eût pas le temps de poursuivre ses efforts puisqu'il mourut l'année suivante, le 15 novembre 565.

Une Église monophysite se structura vers 564 à l'initiative de l'évêque d'Edesse Jacques Baradée († 578), d'où le nom d'Église *Jacobite* (Église syriaque orthodoxe), comportant évêques, métropolitains et patriarches, et qui connut ensuite la concurrence du *trithéisme* – également monophysite – venu de l'Église d'Antioche, cette dernière Église suscitant elle-même une querelle avec celle d'Alexandrie (égyptienne) à propos du patriarche Paul le Noir († vers 581). La querelle déboucha sur un schisme entre ces deux patriarchats, si bien que de

conversion de l'empereur en 312 jusqu'à la reconnaissance du christianisme comme religion d'État par Théodose I en 392, aux premières lois d'interdiction du culte des idoles en 408 et au Code théodosien de 438, traversant donc les règnes de Constantin lui-même, puis Constance II, Julien, Jovien, Valens, Théodose I, Flavius Arcadius et Théodose II. Justinien sera lui-même le septième empereur après Théodose II ; on mesure à travers cette succession la progressivité de l'évolution : il s'est écoulé 217 ans entre la conversion de Constantin et la fermeture des Écoles d'Athènes, 241 ans entre cette conversion et le deuxième Concile de Constantinople ; entre temps l'Empire byzantin avait été divisé entre Empire occidental et Empire oriental en 395.

¹³⁰ : Le Royaume d'Illyrie, situé à l'emplacement de l'Albanie moderne, était une province de l'Empire Romain, conquise au III^e siècle avant JC.

nos jours encore, l'Église monophysite de Syrie porte le nom d'Église Jacobite, tandis que celle d'Égypte s'appelle l'Église copte.

Ces nombreuses vicissitudes se poursuivirent, conduisant finalement au troisième Concile de Constantinople, en 680-681. Comme on le voit, les causes mêmes du Concile ne furent pas définitivement éteintes par celui-ci, de sorte qu'on peut parler d'un échec – au moins partiel – des manœuvres de Justinien à cet égard.

3) Sur le plan conciliaire

Le deuxième Concile de Constantinople, comme tout acte du magistère ecclésial, peut être regardé en termes de droit **(a)** mais également de théologie **(b)**, selon qu'on s'attache à la forme ou au fond. Dans ces deux domaines, nous tenterons de rester dans les strictes limites d'une vision conciliaire, et de circonscrire notre propos à l'évaluation de l'assemblée de 553.

a) Du point de vue juridique

Du point de vue juridique, cette assemblée laisse percevoir des irrégularités importantes. Bien qu'il n'existait pas à proprement parler de droit canonique – en tout cas pas de droit autonome – dans l'Église de l'an 553, les usages en vigueur imposaient une stricte répartition des pouvoirs entre le pape et l'empereur : au premier la détermination – ou du moins l'acceptation – des thèmes du débat, au second la convocation et l'organisation formelle de l'assemblée conciliaire. En outre, pour qu'il soit considéré comme œcuménique, un Concile devait rassembler les évêques de l'ensemble de la chrétienté, sinon il s'agissait de Conciles régionaux ou de Synodes diocésains. Force est de constater que ces conditions de validité ne furent jamais réunies en l'espèce.

Convoqué par l'empereur en un lieu choisi par lui contre la demande du pape, le Concile siégea en l'absence de celui-ci, qui faisait par ailleurs l'objet d'une mesure de séquestration, ainsi qu'en l'absence des représentants de l'Église occidentale, lesquels – dans leur immense majorité – n'avaient pas été convoqués. L'assemblée ne put statuer que sur un projet émanant de l'empereur, le *Constitutum* pontifical ayant été écarté par ce dernier qui en avait refusé la production aux débats. Au surplus ce Concile condamna le pape et le fit rayer des dyptiques. Enfin la définition dogmatique adoptée à l'issue des travaux ne fut reçue par le Siège apostolique qu'à la faveur d'une rétractation, elle-même obtenue manifestement par la contrainte. En droit, cette assemblée devrait alors être jugée irrégulière, et ses décisions irrecevables. A tout le moins elle ne pouvait recevoir le qualificatif d'« œcuménique », et aurait dû être considérée comme régionale.

En dépit de ces éléments elle fut validée et regardée comme œcuménique. La capacité de persuasion de l'empereur ne fut certes pas étrangère à cette réception, mais s'y ajouta la diplomatie – ou la ruse – consistant à insister sur la conformité des canons de 553 à la définition dogmatique du Concile de Chalcédoine ; c'était en partie vrai, pourtant on occultait dans cet argument deux réalités : le Concile de Chalcédoine n'avait pas évoqué le cas d'Origène, et deux des Pères anathématisés par Constantinople II – Théodore de Cyr et Ibas d'Edesse – avaient été au contraire réhabilités par Chalcédoine. L'argument de la conformité apparaît donc grossier.

On ajoutera que les Pères conciliaires reconnurent eux-mêmes le Concile comme œcuménique, et que les papes suivants l'acceptèrent comme tel. Les crises ultérieures, traitées par les Conciles suivants, ne laissèrent plus de place au débat sur une assemblée qui manifestement n'intéressait plus personne, de sorte qu'aujourd'hui le deuxième Concile de Constantinople est officiellement reconnu comme le cinquième Concile œcuménique de l'Eglise, ce qui semble éminemment discutabile sur le plan juridique.

b) Du point de vue théologique

Du point de vue théologique à présent, on distinguera le contenu dogmatique des canons **(I)** de la valeur théologique du Concile lui-même **(II)**.

I – Les canons généraux du deuxième Concile de Constantinople [voir texte en annexe 1] peuvent être remis dans l'ordre suivant, afin d'en dégager le contenu dogmatique. Tout d'abord ils réaffirmaient la consubstantialité divine en trois personnes, Père, Fils et Saint-Esprit (premier canon). Ils tentaient d'une manière générale de réconcilier la théologie de Saint Cyrille d'Alexandrie (que Justinien souhaitait privilégier) avec celle de Chalcédoine, puisqu'il était indispensable de sauvegarder l'autorité des Conciles : en d'autres termes il fallait conserver les formules cyrilliennes en les rendant acceptables pour l'orthodoxie chalcédonienne ; c'est pourquoi Apollinaire et Eutychès furent condamnés de la même façon que Nestorius et Théodore de Mopsueste (onzième et douzième canons).

Le texte préservait l'unité du Verbe incarné, « *l'un de la Trinité* » (dixième canon¹³¹), restant ainsi fidèle tant à Saint Cyrille et à la doctrine grecque qu'à la tradition chrétienne : c'est ce « *Christ-Dieu-Verbe qui est né de la femme, qui a fait des miracles et qui a souffert* » (troisième canon). Il s'agit d'une unité *sans* confusion *ni* séparation des deux natures, divine et humaine (septième, huitième et neuvième canons). On retrouve ici les formules négatives de la théologie du Concile de Chalcédoine, afin de conserver les apparences de la conformité.

Une telle différence des *natures* n'implique pas une distinction des *personnes*, puisque ces natures ne subsistent pas chacune de manière indépendante ; en effet la nature humaine n'a pas d'hypostase propre et ne subsiste que dans l'hypostase du Verbe (quatrième canon), de sorte que les deux natures ne constituent qu'un seul Christ en une seule substance (cinquième canon). C'est donc dans l'*hypostase* que se réalise l'union (théorie de *l'union hypostatique*) : voici la formule de Saint Cyrille placée dans la théorie de Chalcédoine, un exercice d'équilibriste, relevant d'une théorie quelque peu hypocrite (car la nature unique enseignée par Saint Cyrille se trouvait ainsi faussée¹³²) mais finalement très consensuelle...

Enfin les canons affirment que la nature humaine du Christ est née de la Vierge Marie, laquelle est par conséquent réellement « mère de Dieu » (deuxième, troisième et sixième canons).

L'emploi extrêmement subtil des mots *personne*, *nature* et *hypostase* a permis la fixation du dogme à ce propos pour l'avenir, et fermé la porte à toute tentative de résurgence du nestorianisme (séparation des deux natures). Toutefois le fil de l'équilibriste est resté très mince, puisque quatorze siècles plus tard, le 7 décembre 1965, la déclaration commune du

¹³¹ : Le dixième canon reprend la formule des moines scythes : « *Unus ex trinitate crucifixus* », que Justinien avait fait sienne depuis l'an 519 et avait défendue depuis lors.

¹³² : Il ne pouvait en être autrement sans donner ouvertement raison aux monophysites.

pape Paul VI et du patriarche de Constantinople Athénagoras I^{er} reprenait la doctrine de Chalcedoine... en évitant soigneusement d'employer le mot « *nature* ».

Concernant Origène, et d'après le manuscrit de Lambecius [voir *texte en annexe 2*], le deuxième Concile de Constantinople frappait d'anathème quinze théories : 1 – la doctrine de la préexistence des âmes et de leur retour ; 2 – la doctrine des êtres considérées à l'origine comme étant de nature angélique, mais descendus dans une condition inférieure ; 3 – la doctrine des astres considérés comme des êtres ; 4 – la doctrine de la descente des êtres dans des corps d'hommes ou de démons ; 5 – la doctrine des directions descendantes ou ascendantes de l'incarnation des êtres ; 6 – la doctrine des esprits déchus à l'exception du Christ, qui se serait auto-engendré ; 7 – la doctrine de l'incarnation du Christ sans humanité ; 8 – la doctrine de la simple union du Christ au Verbe ; 9 – la doctrine de la descente aux enfers de l'intelligence du Christ et non de Dieu le Verbe lui-même ; 10 et 11 – la doctrine de la destruction des corps lors de la résurrection des morts et du jugement dernier ; 12 – la doctrine de l'union finale au Verbe-Dieu mettant fin au règne du Christ ; 13 – la doctrine de l'absorption finale en Dieu du Christ comme des autres créatures raisonnables ; 14 – la doctrine de l'unité future des êtres identique à celle de leur préexistence ; 15 – la doctrine de l'identité du commencement et de la fin de la Création, la fin étant la mesure du commencement.

Pour ce qui nous intéresse, il faut retenir la condamnation de la préexistence des âmes, de leur chute dans le monde matériel, et de leur réintégration dans la divinité à travers une série d'expériences ou d'épreuves. Cependant, comme nous l'avons dit en première partie¹³³, l'hétérodoxie relevée par le Concile à l'égard d'Origène était due en partie à la radicalité des interprétations qu'en avait fait Evagre le Pontique, particulièrement dans ses *Chapitres gnostiques (Képhalaia Gnostica)*. Celui-ci avait été plus loin que son modèle, dans sa christologie par exemple, où il considérait le Christ comme distinct du Fils et simplement le premier des êtres spirituels.

Or c'est précisément la christologie d'Origène qui a motivé les anathèmes conciliaires. Quant à la réincarnation, elle n'y est pas mentionnée, mais l'anathème qui frappe Origène dans les canons généraux (onzième canon) suffit à condamner tous ses écrits. Quand bien même Origène ne l'aurait pas *soutenue* mais simplement *évoquée*, elle représentait une conséquence logique de sa théorie de la préexistence, s'agissant en particulier de la thèse des *causes antérieures*. Le fait, par le Concile, de sanctionner cette démarche – que celle-ci soit empreinte de subjectivité ou d'objectivité – revenait à condamner toute démonstration, affirmation ou évocation d'une telle doctrine, par conséquent à écarter l'idée d'une réincarnation de l'âme, quelle qu'en soit la modalité.

II – Pour évoquer enfin la théologie de l'institution elle-même et la valeur du deuxième Concile de Constantinople à cet égard, on doit présenter quelques observations. Comme nous l'avons vu précédemment, l'Église s'est inspirée des principes philosophiques grecs qu'elle a adaptés à la dogmatique chrétienne, mais elle a également formé sa propre organisation au contact des principes politiques grecs de « représentation », de « souveraineté populaire », pour se référer à Aristote. Si la révélation a toujours été placée au-dessus des contingences, la source du pouvoir spirituel a été située, dès les origines, dans l'universalité des croyants qui invoquent le nom du Christ, d'où un *ethos* démocratique constitutif de l'institution ecclésiale.

¹³³ : I-1 : La dimension de l'homme.

Les Conciles sont apparus très tôt, dans ce contexte, comme *consensus (ecclesiae catholicae universitatis et antiquitatis consensio)*¹³⁴ entre les représentants des fidèles, dans un sens à la fois horizontal (*universitas*) et vertical (*antiquitas*) débouchant sur des constructions normatives à caractère organisationnel, dogmatique, voire politique, ou encore sur des actes juridictionnels comme ce fut le cas lors de l'assemblée qui nous intéresse ici. Ils révèlent la conscience d'une identité normative, du point de vue du contenu à transmettre (*traditum*) mais aussi dans les relations entre ceux qui opèrent cette transmission (*tradentes*). Ces derniers sont en communion – du moins en théorie – avec le peuple de Dieu, dans la théorie de la représentation, ce qui a amené Hans Küng à considérer une double dimension : celle de l'Église comme Concile œcuménique convoqué par Dieu, et le Concile œcuménique convoqué par les hommes comme représentation du premier¹³⁵. Josef Ratzinger (le futur pape Benoît XVI) ne partageait pas cette opinion, et considérait que « *le Concile ne s'appelle pas ekklesia, il s'appelle synédron ; il ne représente pas l'Église, il n'est pas l'Église comme l'est au contraire toute célébration eucharistique ; il n'est dans l'Église qu'un service déterminé* »¹³⁶.

Qu'il soit l'Église ou un service de l'Église, cette distinction – pour importante qu'elle soit sur le plan de la nature du Concile – n'affecte pas la relation entre l'assemblée et la cause historico-culturelle qui détermine l'objet du Concile. L'identité de l'Église s'y exprime, mais la vérité doit s'y exprimer également. La Révélation de la Parole de Dieu est donc elle-même déterminée par cet acte de transmission de la vérité aux fidèles et au monde. Le message transmis est alors indissolublement lié à l'attitude des Pères conciliaires eux-mêmes ainsi qu'à leur interrogation de leur propre foi ; *traditum* et *tradentes* s'avèrent structurellement et mutuellement dépendants.

La sincérité de la démarche de foi qu'implique ce processus constitue naturellement une condition essentielle de la validité du *traditum*, et finalement de la vérité telle qu'elle est proclamée. Qu'en est-il lors du deuxième Concile de Constantinople ? Quel est le rapport à la foi des *tradentes* lorsqu'ils se trouvent contraints par une autorité extérieure ? Certes il n'est pas obligatoirement remis en cause, puisqu'il peut y avoir consensus entre cette autorité et le Concile, d'ailleurs – étant donné la composition de cette assemblée – ce fut peut être, et même probablement le cas. Toutefois ce Concile a cru bon, peut-être au regard des circonstances très particulières de son élaboration et de sa tenue, de justifier sa légitimité en énonçant les critères de celle-ci dans un texte inscrit après le dernier canon : « *Nous avons ainsi confessé tous ces points que nous avons reçu de la sainte Écriture, de l'enseignement des saints Pères et des définitions portées à propos de la foi une et identique par les quatre saints conciles susdits (...)* »¹³⁷.

Ces trois conditions : la fidélité aux Écritures, aux Pères et aux Conciles précédents, seront ensuite reprises et tiendront lieu de méthode, avant que les *Ordines de celebrando concilio* ne viennent, à partir du VII^e siècle, apporter une régulation plus précise à l'ordonnement des débats. Paradoxalement, le deuxième Concile de Constantinople a participé au renforcement

¹³⁴ : La formule est de Vincent de Lérins († avant 450), *Commonitorium*, Ed. J.-P. Migne, p. 26, accessible sur le site www.migne.fr.

¹³⁵ : H. Küng, *Das theologische Verständnis des ökumenischen Konzils* (Conférence inaugurale à l'Université de Tübingen, 24 novembre 1960), in : *Theologische Quartalschrift* 141, 1961, pp. 56 et 60 ; *Structures de l'Église*, trad. De Rochais et Evrard, Desclée de Brouwer, 1963, pp. 27 et 35.

¹³⁶ : J. Ratzinger, *Le nouveau peuple de Dieu*, Aubier Montaigne, Paris, 1971, p.88.

¹³⁷ : Reproduit in : H.J.D. Denzinger (latin), *Enchiridion symbolorum*, n° 438. La phrase fait allusion aux quatre premiers conciles œcuméniques (Nicée I, Constantinople I, Ephèse et Chalcédoine)

de l'autorité des Conciles, au moins du point de vue formel. Pour autant, ses canons peuvent-ils accéder au statut de « vérité » sur le plan théologique ? Nicolas de Cues (1401-1464) répondra plus tard à la question de l'infaillibilité des décisions conciliaires en estimant que celle-ci est subordonnée au consensus réel entre tous les acteurs, y compris le pape¹³⁸, ce que la doctrine générale a confirmé depuis en posant comme condition l'accord entre « *le corps épiscopal quand celui-ci exerce le magistère suprême conjointement avec le successeur de Pierre* »¹³⁹. D'après cette définition, les décisions de 553 ne pouvaient prétendre – théologiquement – à une infaillibilité réelle, le consensus entre les deux instances magistérielles (le Concile et le pape) n'étant pas réalisé, et leur discordance se trouvant même officiellement proclamée. Cette assemblée ne peut alors pas être regardée comme un lieu où la Révélation se serait historiquement actualisée. Ainsi l'on doit conclure que – même sur le plan de la théologie conciliaire – la réception des canons du deuxième Concile de Constantinople apparaît critiquable.

C'est sur ces considérations que nous clôturerons cette étude, non sans garder à l'esprit l'intuition d'une occasion perdue pour le christianisme. Certes par la suite, il en perdra bien d'autres... mais celle-ci demeure une illustration majeure de la défaite de l'esprit lorsqu'il cède au temporel. La fuite des maîtres de philosophie, chassés de la Cité, la vision du trône pontifical vide, celle des pères conciliaires encadrés par la troupe, suffit à démontrer la véritable cause et le véritable objet des exigences de l'empereur et de son implication dans les affaires de l'Église : la quête du pouvoir absolu, celui-là même devant lequel le pape Vigile a fini par s'incliner.

En approuvant les condamnations du deuxième Concile de Constantinople par peur de s'opposer au royaume des Hommes, Vigile a trahi. Peut-être a-t-il pensé à la trahison de Pierre, le premier de ses prédécesseurs, à l'égard de celui qu'il venait de défendre d'un coup d'épée à Gethsémani mais qu'il allait aussitôt renier par trois fois¹⁴⁰, celui qui était – et demeure – le centre de toutes ces confrontations, et qui avait pourtant porté sur elles le jugement le plus pertinent en répondant à Pilate de manière prémonitoire :

« *Mon royaume n'est pas de ce monde* »¹⁴¹.

¹³⁸ : Cette nécessaire adhésion du Siège apostolique ne fera que se renforcer dans l'Histoire, jusqu'au dogme de l'infaillibilité pontificale de 1870.

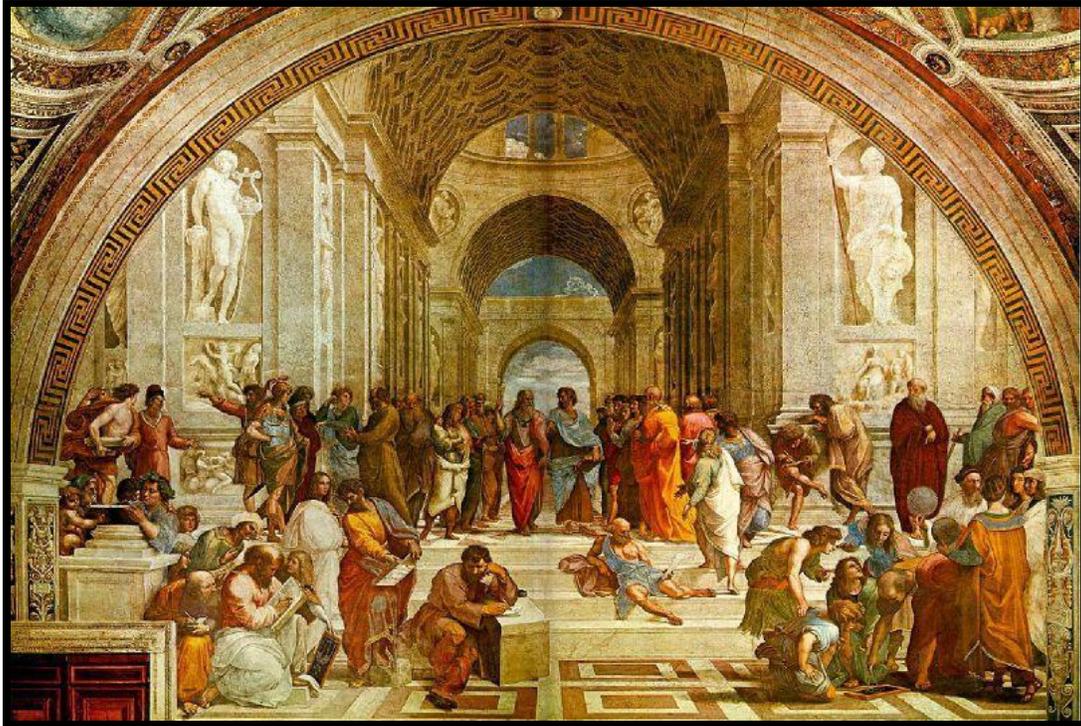
¹³⁹ : J.-Y. Lacoste (sous la direction de), *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, Paris, 2002, p. 573.

¹⁴⁰ : Jn, 18 :17-27.

¹⁴¹ : Jn, 18 :36.

ANNEXES

Illustrations et textes



1

« L'École d'Athènes », par Raphaël (1483-1520)
Fresque peinte (1509-1510), Chapelle Sixtine, Vatican



2

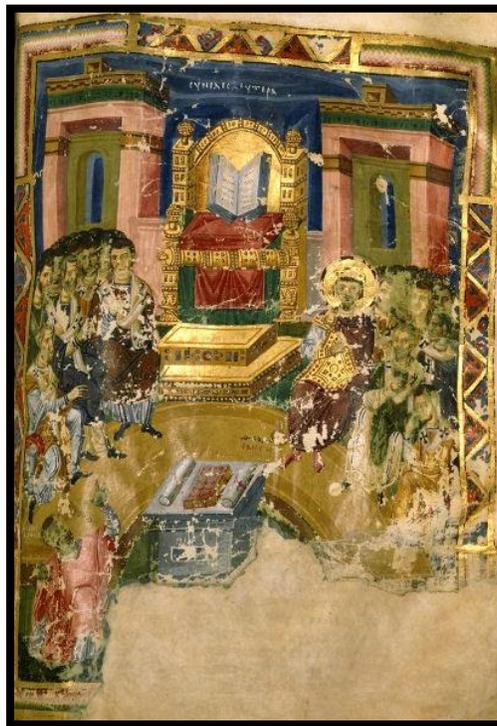
Monastère de la Grande Laure (*Mâr-Saba*), aujourd'hui en Israël

Le concile de Constantinople II vu par les artistes



3

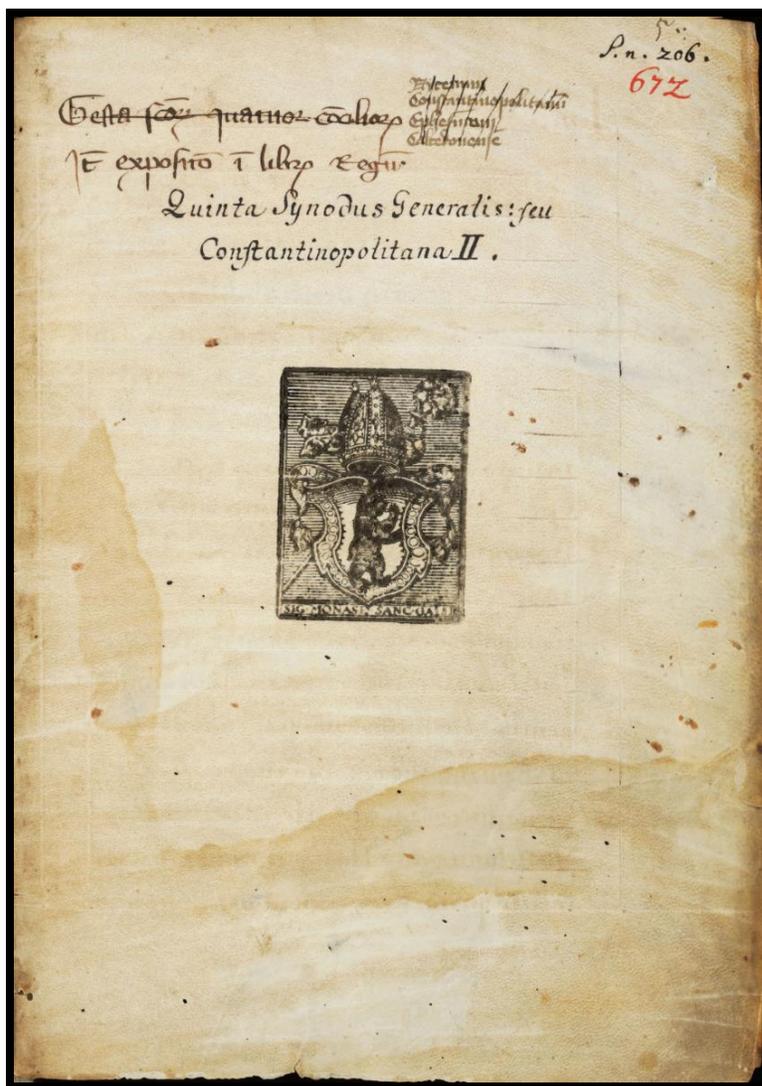
Fresque de Giovanni Guerra (1544-1618) – Bibliothèque apostolique, salle Sixtine, Vatican



4

Enluminure d'un manuscrit byzantin du IX^e siècle

Dans ces deux œuvres on peut voir le trône pontifical vide, sur lequel on a placé les Saintes Ecritures. Les évêques ont prêté serment devant elles à défaut de pouvoir le faire devant le pape.



5

La version latine des actes du deuxième Concile de Constantinople, copiée par le moine Notker le Bègue de Saint-Gall, et dont la datation est estimée entre 887 et 893¹⁴².
Manuscrit conservé à la *Stiftsbibliothek* de St. Gallen en Suisse.

¹⁴² : St Gallen, *Stiftsbibliothek*, Cod. Sang. 672 – *Canones Concilii Constantinopolitani II. ; Expositiuncula in libros regum Pseudo-Hierinyi*.

ANNEXE 1

Canons généraux du Concile de Constantinople II

1^{er} *Anathématisme*. Si quelqu'un ne confesse pas que la nature ou substance divine est une et consubstantielle en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; qu'il soit anathème.

2^e *Anathématisme*. Si quelqu'un ne confesse pas dans le Verbe de Dieu deux naissances, l'une incorporelle par laquelle il est né du Père avant tous les siècles, l'autre selon laquelle il est né dans les derniers temps de la vierge Marie, Mère de Dieu ; qu'il soit anathème.

3^e *Anathématisme*. Si quelqu'un dit que ce n'est pas le même Christ-Dieu-Verbe, né de la femme, qui a fait des miracles et qui a souffert ; qu'il soit anathème.

4^e *Anathématisme*. Si quelqu'un ne confesse pas que la chair a été substantiellement unie à Dieu le Verbe et qu'elle était animée par une âme raisonnable et intellectuelle ; qu'il soit anathème.

5^e *Anathématisme*. Si quelqu'un dit qu'il y a deux substances ou deux personnes en Notre-Seigneur Jésus-Christ, et qu'il ne faut en adorer qu'une seule, comme l'ont écrit follement Théodore et Nestorius ; qu'il soit anathème.

6^e *Anathématisme*. Si quelqu'un ne confesse pas que la sainte Vierge est véritablement et réellement Mère de Dieu, qu'il soit anathème.

7^e *Anathématisme*. Si quelqu'un ne veut pas reconnaître que les deux natures ont été unies en Jésus-Christ, sans diminution, sans confusion, mais que par ces deux natures il entend deux personnes ; qu'il soit anathème.

8^e *Anathématisme*. Si quelqu'un ne confesse pas que les deux natures ont été unies en Jésus-Christ en une seule personne ; qu'il soit anathème.

9^e *Anathématisme*. Si quelqu'un dit que nous devons adorer Jésus-Christ en deux natures, ce qui serait introduire deux adorations que l'on rendrait séparément à Dieu le Verbe et séparément aussi à l'homme ; et qu'il n'adore pas par une seule adoration le Verbe de Dieu incarné avec sa propre chair, ainsi que l'Église l'a appris dès le commencement par tradition ; qu'il soit anathème.

10^e *Anathématisme*. Si quelqu'un nie que Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui a été crucifié dans sa chair, soit vrai Dieu, Seigneur de gloire, l'un de la Trinité ; qu'il soit anathème.

11^e *Anathématisme*. Si quelqu'un n'anathématise pas Arius, Eunomius, Macédonius, Apollinaire, Nestorius, Eutychès, Origène, avec tous leurs écrits impies ; qu'il soit anathème.

12^e *Anathématisme*. Si quelqu'un défend l'impie Théodore de Mopsueste ; qu'il soit anathème.

13^e *Anathématisme*. Si quelqu'un défend les écrits impies de Théodoret, qu'il soit anathème.

14^e *Anathématisme*. Si quelqu'un défend la lettre que l'on dit avoir été écrite par Ibas à Maris ; qu'il soit anathème.

ANNEXE 2

Canons du Concile de Constantinople II contre Origène (*Canones concilii Constantinopolitani II, adversus Origenem*)¹⁴³

1^{er} *Anathématisme*¹⁴⁴. Si quelqu'un croit à la fabuleuse préexistence des âmes, qui a pour conséquence l'idée monstrueuse qu'elles retournent (dans la suite des temps à leur état primitif) ; qu'il soit anathème.

2^e *Anathématisme*. Si quelqu'un dit que la création de tous les êtres doués de raison a eu pour résultat la production d'êtres incorporels et immatériels, sans aucun mode arrêté d'existence, de telle sorte que tous ces êtres soient un par l'identité de substance, de puissance et de vertu, par leur union avec le Verbe-Dieu et aussi par la connaissance qu'ils ont de lui ; mais que, rassasiés de la contemplation divine, ils sont descendus dans une condition inférieure ; qu'ils y ont pris, chacun suivant sa tendance, les uns un corps subtil, les autres un corps grossier et tous un nom ; que la différence des corps résulte de celle qui existe entre les Vertus supérieures, les uns étant devenus et appelés chérubins, les autres séraphins, ceux-ci principautés et puissances, ceux-là dominations, trônes et anges, sans parler des autres ordres de la céleste armée ; qu'il soit anathème.

3^e *Anathématisme*. Si quelqu'un dit que le soleil, la lune et les astres sont dans cette même union avec les êtres doués de raison, et que depuis leur chute ils sont devenus ce qu'ils sont ; qu'il soit anathème.

4^e *Anathématisme*. Si quelqu'un dit que les êtres doués de raison, depuis qu'ils n'ont plus un ardent amour de Dieu, ont été enchaînés à des corps grossiers semblables aux nôtres et ont été appelés hommes, tandis que d'autres, parvenus au dernier degré de la malice, ont été enchaînés à des corps froids et ténébreux et qu'ils ont été appelés et sont devenus démons ou esprits d'iniquité ; qu'il soit anathème.

5^e *Anathématisme*. Si quelqu'un dit que de l'état angélique et archangélique on peut descendre à la condition animale, ou passer dans celle des démons et de l'homme ; que de la condition humaine on peut devenir ange ou démon, et faire ensuite partie de chaque ordre des célestes Vertus, et que tous ceux des ordres inférieurs peuvent être formés des ordres supérieurs, et ceux des ordres supérieurs être aussi formés des ordres inférieurs ; qu'il soit anathème.

6^e *Anathématisme*. Si quelqu'un dit qu'il y a deux espèces de démons, l'une composée des âmes des hommes et l'autre d'esprits supérieurs déchus ; qu'un seul de tous les êtres doués de raison est demeuré immuable dans l'amour et la contemplation de Dieu ; que cet être, c'est le Christ, le roi de tous les êtres doués de raison ; que cet être a créé toute la nature corporelle, le ciel et la terre avec tout ce qui existe entre l'un et l'autre, que ce monde ayant en soi les éléments de son existence antérieurs à lui-même, savoir la sécheresse, l'humidité, la chaleur, le froid et l'idée pour laquelle il a été fait, de sorte que la très sainte et consubstantielle Trinité ne l'aurait pas créé, mais qu'ayant par lui-même sa propre puissance créatrice avant la création du monde, il se serait lui-même engendré ; qu'il soit anathème.

7^e *Anathématisme*. Si quelqu'un prétend que dans ces derniers temps, le Christ, que l'on dit exister dans la forme de Dieu et être uni à Dieu le Verbe avant tous les siècles, s'est anéanti lui-même jusqu'à la nature humaine, touché de compassion pour celle qui avait, dit-on, imité les diverses chutes des êtres qui étaient dans le même tout ; et que voulant les rétablir tous dans leur état primitif, il a existé pour tous, a revêtu différents corps, a pris différents noms, s'est fait tout à tous ; ange avec les anges, Vertu avec les Vertus ; qu'il s'est transformé dans les autres ordres ou espèces d'êtres doués de raison et s'est mis en conformité avec chacun d'eux ; qu'ensuite il a participé de la même manière que nous à la chair

¹⁴³ : Transcription tirée du recueil d'Adolphe-Charles Peltier, *op. cit.*, pp. 729-730.

¹⁴⁴ : Le mot « anathématisme » est employé dans les Dictionnaires des Conciles, pourtant il est inusité, celui d'« anathème » étant de loin le plus courant.

et au sang, et qu'il a aussi existé comme homme pour les hommes ; si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe-Dieu s'est anéanti et s'est fait homme ; qu'il soit anathème.

8° *Anathématisme*. Si quelqu'un ne dit pas que Dieu le Verbe, qui est consubstantiel et à Dieu le Père et à Dieu le Saint-Esprit, qui s'est incarné et s'est fait homme, qui est l'un de la sainte Trinité, (est) proprement (et réellement) le Christ, mais (qu'il n'est au contraire appelé ainsi que) par un abus de mots, parce que, comme disent ces hérétiques, il a dépouillé sa propre intelligence, (qui était) unie à Dieu le Verbe lui-même et (qui n'est) proprement appelée Christ (qu'à cause de cette union) : mais lui, (Dieu le Verbe, appelé) Christ à cause de (son union avec) elle, (intelligence), et elle (appelée) Dieu à cause de (son union avec) lui, (Christ) ; qu'il soit anathème.

9° *Anathématisme*. Si quelqu'un dit que ce n'est pas Dieu le Verbe incarné dans une chair animée, qui par son âme intelligente et raisonnable, est descendu aux enfers et qui est de nouveau monté aux cieux ; mais que c'est cette intelligence qu'ils prétendent être proprement devenue le Christ par la connaissance de l'unité ; qu'il soit anathème.

10° *Anathématisme*. Si quelqu'un dit que le corps du Seigneur après sa résurrection est devenu éthéré et de figure sphérique, et qu'à la résurrection des morts tous les corps prendront une existence et une forme semblable ; et comme, lorsque le Seigneur lui-même aurait le premier quitté son propre corps et que tous les autres corps en eussent fait autant, la nature des corps retomberait dans le néant ; qu'il soit anathème.

11° *Anathématisme*. Si quelqu'un dit que par le jugement dernier on doit entendre la destruction entière des corps ; que la fin de cette fable (du monde) est le commencement de la nature immatérielle, et que rien de matériel ne subsistera dans l'avenir, mais l'âme universelle seule ; qu'il soit anathème.

12° *Anathématisme*. Si quelqu'un dit que les Vertus célestes et tous les hommes avec le diable et les esprits de malice seront unis au Verbe-Dieu sans aucune divinité, de sorte que l'âme elle-même, à laquelle ces impies ont donné le nom de Christ et qu'ils font exister dans la forme de Dieu et qui, disent-ils, s'est anéantie elle-même, mettra fin au règne du Christ ; qu'il soit anathème.

13° *Anathématisme*. Si quelqu'un dit qu'il n'y aura aucune différence entre le Christ et les autres créatures raisonnables, soit dans leur essence, soit dans leur connaissance, soit dans leur puissance, soit dans leur pouvoir, mais que tous seront à la droite de Dieu comme leur propre Christ, et comme ils étaient, suivant eux, dans leur fabuleuse préexistence ; qu'il soit anathème.

14° *Anathématisme*. Si quelqu'un dit que l'unique unité future de tous les êtres doués de raison, les hypostases et les nombres ayant été détruits avec les corps aussi bien que la connaissance de ces êtres, doit être la conséquence de l'anéantissement du monde, de l'abandon des corps et de la radiation des noms et amener l'identité des connaissances aussi bien que des personnes ; et que dans leur fabuleux rétablissement (des êtres à leur état primitif) ils seront nus (c'est-à-dire, dépouillés de la matière), et de la même manière qu'ils existaient dans leur (prétendue) préexistence ; qu'il soit anathème.

15° *Anathématisme*. Si quelqu'un dit que la vie des esprits sera la même que celle dont ils jouissaient avant leur chute, de sorte que le commencement s'accordera avec la fin et que la fin sera la mesure du commencement ; qu'il soit anathème.