

Daniel VIGNE, « Entre querelles humaines et lumières divines : les Conciles œcuméniques du premier millénaire », dans *L'argument historique en théologie*, Actes de la Session interdisciplinaire organisée par la Faculté de théologie de l'Institut Catholique de Toulouse (Toulouse, 20-21 février 2006), coll. « Centre Histoire et Théologie » n° 1, 2007, p. 33-46.

www.danielvigne.fr

Entre querelles humaines et lumières divines : les Conciles œcuméniques du premier millénaire

En préparant cette communication, je me suis souvenu de l'introduction d'un cours donné à l'Institut Oriental de Rome par le père Wilhelm de Vries, il y a 25 ans, sur les Conciles œcuméniques du premier millénaire. Ce savant jésuite, déjà âgé, disait dans un italien marqué par un fort accent allemand : » L'histoire fonde le dogme, et non le contraire. »

La formule m'avait frappé. Elle doit, bien sûr, être explicitée : l'histoire dont il s'agit ici est l'histoire de la Révélation, l'histoire en tant que porteuse de cette révélation venue de Dieu. Sous cet angle, il est vrai que le dogme en découle : il en est la formulation, l'expression, la trace et le souvenir de l'action de Dieu dans l'histoire des hommes. Mais la suite du cours m'a montré que cette histoire était lourde de bien des pesanteurs humaines et que, s'il est vrai que la Révélation chemine parmi les hommes, c'est en charriant beaucoup de leurs imperfections et de leurs contradictions.

De ces sept grands Conciles, on peut donc faire des lectures diverses, selon le point de vue adopté et les questions que l'on se pose. En tant qu'ils sont communs à l'Église catholique et l'Église orthodoxe, ne sont-ils pas le socle de leur unité à venir ? Mais par ailleurs, en tant qu'ils ne sont que partiellement

acceptés par les autres Églises orientales, et qu'ils restent largement étrangers aux Églises issues de la Réforme, ne demeurent-ils pas des causes de division ? En tant qu'ils définissent les bases de la foi, ne sont-ils pas intangibles ? Mais par ailleurs, en tant qu'ils manifestent le développement du dogme, ne sont-ils pas susceptibles d'être réinterprétés, voire reformulés ? Parmi bien des regards possibles sur ces grands événements de l'histoire de l'Église, j'en évoquerai trois.

- Une première lecture, de type « historico-apologétique » [p. 34] et quelque peu triomphaliste, verra dans les Conciles une puissante construction dogmatique et institutionnelle par laquelle le christianisme, à travers vents et marées, a défendu la vérité. C'est la lecture traditionnelle, longtemps adoptée par les manuels catholiques, et qui prévaut aussi dans l'Église orthodoxe lorsqu'elle se proclame l'« Église des sept conciles », autrement dit : appuyée sur la pleine et entière vérité.

- Dans un deuxième temps, une lecture historico-critique, voire « historico-cynique », se fera plus attentive aux dessous cachés, aux aspects peu glorieux de ces événements. On peut, en effet, regarder à la loupe un certain nombre de ces dogmes, des êtres humains particuliers qui les ont promulgués, des circonstances dans lesquelles ils ont été édictés, des anathèmes qui les ont accompagnés, et y remarquer des ombres au tableau. Il ne s'agira pas de noircir les événements à plaisir : ce deuxième regard se voudra à la fois objectif et serein, tout simplement honnête – même si une pointe d'ironie y sera nécessairement permise.

- Enfin, une troisième lecture, qu'on peut nommer « historico-théologique », tentera de croiser et d'éclairer l'un par l'autre ces deux aspects auxquels nous ne pouvons pas renoncer : d'une part le caractère pleinement historique de la Révélation et de sa réception dogmatique, d'autre part son caractère profondément théologique, c'est-à-dire le fait qu'elle a sa source en Dieu.

Chacune de ces trois lectures sera faite en trois temps et selon le même rythme. On y envisagera les questions d'abord sous l'angle dogmatique, puis sous l'angle politique, et enfin sous l'angle ecclésial – en d'autres termes : dans le triple

rapport que les Conciles entretiennent avec la vérité, avec la société, et avec l'Église.

1. Approche « historico-apologétique »

Aspect dogmatique

Dans une première lecture, l'histoire des sept Conciles a de quoi se proposer à nous et se faire valoir comme une sorte de déploiement extraordinaire du donné révélé. L'idée générale est la suivante : à partir des Évangiles et du Nouveau Testament, à travers la réflexion des Pères et à l'encontre des diverses hérésies qui déformaient son message, l'Église a toujours mieux [p. 35] précisé, formulé, défini sa foi, et spécialement sa foi au Christ.

De fait, les sept premiers Conciles se rapportent tous d'une manière ou d'une autre au dogme christologique. En commençant par le Concile de Nicée I (325) qui affirme, avec la force que l'on sait, la consubstantialité du Fils et du Père, s'achevant par celui de Nicée II (787) qui, dans une belle inclusion, clôt la série au lieu même où elle avait commencé, et qui légitime le culte des icônes au nom du mystère de l'Incarnation : si nous vénérons l'image, c'est-à-dire la représentation visible du Christ, c'est parce que lui-même, Image de Dieu, s'est incarné et rendu visible.

Ainsi, avec Nicée I, le dogme part du plus secret, du plus éternel, du plus intime : engendré par le Père, le Fils est consubstantiel à Dieu. Avec Nicée II, il descend jusque dans les conséquences liturgiques et concrètes de ce dogme : la peinture et la vénération des icônes. Un même mystère qui, du point de vue dogmatique, vient, comme par vagues successives, à la fois se présenter et se préciser à nos yeux.

Rappelons très brièvement les étapes de ce déploiement. Le Christ Jésus est Dieu, né de Dieu, de même substance (*homoousios*) que le Père, affirme le premier Concile de Nicée. Mais n'est-il pas aussi vraiment homme ? C'est ce que les Conciles suivants approfondiront, dès le Concile d'Éphèse (431) qui proclame la maternité divine de Marie, « mère de Dieu » : car le Dieu que nous confessons comme consubstantiel

au Père est bien celui-là même que Marie a enfanté. La mère de cet enfant a bien « engendré Dieu ». Au Concile de Chalcédoine, vingt ans plus tard, on articulera mieux encore ces deux dimensions du mystère du Christ : sa nature (ou plutôt son essence) divine, éternelle, et la nature humaine qu'il assume dans l'Incarnation, unies en sa Personne sans confusion ni division ni séparation.

Les Conciles suivants, dans une sorte de rythme sur lequel nous reviendrons, précisent encore ce dogme christologique. À Constantinople II (553), dans un contexte très particulier, contre Nestorius, ou plutôt contre certains auteurs considérés comme complices de son hérésie, on rappellera qu'il n'y a qu'une personne [p. 36] dans le Christ, et que toute doctrine qui pourrait sembler diviser, séparer l'humain du divin dans le Christ, est à proscrire. Mais à Constantinople III (680-681), on insistera à nouveau sur la distinction des deux natures en affirmant qu'elle implique, en Christ, l'existence de deux volontés, deux « énergies », divine et humaine.

Ce n'est pas le lieu d'explorer ici la richesse de ces dogmes, mais seulement d'en évoquer la précision quasi architecturale. De fait, ils se présentent à nous dans une sorte de symétrie rappelant la structure d'un temple ou d'une cathédrale. Ils évoquent une construction progressive où, chaque fois que l'on ajoute un élément, on l'équilibre par un autre. Ainsi en est-il de la complémentarité entre les concepts de *nature* et de *personne* dans le Christ, entre sa nature divine et sa nature humaine, entre sa volonté divine et sa volonté humaine, entre sa préexistence éternelle et sa manifestation dans le temps...

Toujours du point de vue apologétique, on soulignera encore que grâce à ces Conciles, on a pu écarter un certain nombre d'erreurs, se prémunir contre des façons de comprendre le mystère du Christ qui n'en percevaient pas toute la profondeur. Doctrines qui, d'ailleurs, ne sont pas seulement des hérésies anciennes : ainsi, lorsque le christianisme affirme que le Christ est plus qu'un prophète, plus qu'un envoyé de Dieu, il diverge de l'Islam. Et lorsqu'il défend la divinité pleine et entière du Christ, et non pas inférieure, secondaire ou de type

angélique, il diverge du néo-arianisme défendu par les Témoins de Jéhovah.

Ainsi ces Conciles apparaissent comme de précieux repères, des bornes indicatrices pour la foi. À des instants cruciaux de l'histoire du christianisme, ils ont indiqué le chemin, protégé et perpétué la direction de nos regards vers le Christ.

Aspect politique

Sous l'aspect du rapport entre Église et société, on peut dire également que ces Conciles sont une réussite. N'ont-ils pas permis à l'Église d'assurer pendant des siècles l'unité de l'Empire autour d'une religion qui était devenue en 380, sous l'empereur Théodose, la religion officielle ? Dans une sorte de symbiose (qui n'est pas à déprécier de façon trop rapide) avec le pouvoir impérial, l'Église a pu diffuser son message, [p. 37] imprégner l'art, les structures sociales et la culture de la société méditerranéenne, tout particulièrement grecque. En sorte que ce que l'on appelle parfois, de façon méprisante, le « césaropapisme » byzantin, peut être envisagé plutôt, comme le font volontiers les Églises orthodoxes, comme une heureuse « symphonie » entre pouvoir civil et pouvoir religieux : leur bonne entente qui, après tout, vaut mieux que la discorde.

Que les Conciles aient été, en ce sens, des événements que les Empereurs facilitaient de toutes sortes de manières, montre que la parole chrétienne pouvait, à cette époque, exister socialement de façon officielle et sans entraves. On devine avec quel soulagement, à partir du début du IV^e siècle, les évêques ont pu se rassembler, venus des quatre coins d'un l'Empire ou leur foi était enfin respectée ! L'Église n'avait-elle pas, antérieurement, été persécutée pendant plus de deux siècles ? Le flambeau de la foi avait été transmis, certes, mais de façon plus ou moins menacée... Et voilà qu'il était désormais possible de chanter la gloire de Dieu à ciel ouvert ! Sur ce plan également, les Conciles peuvent faire l'objet d'une lecture très positive.

Aspect ecclésial

Enfin – troisième aspect de ce premier regard –, du point de vue de la vie de l'Église, on peut dire que les Conciles ont été

des symboles et des célébrations de son unité surnaturelle. Lorsque des centaines d'évêques, parfois au terme de plusieurs semaines de voyage, prenaient place devant l'Évangile posé sur un trône, n'était-ce pas comme une image de la Jérusalem à venir ? Par-delà les différences, ces réunions solennelles préfiguraient l'unité finale du Corps du Christ et sa « doxologie » éternelle.

Plus prosaïquement, l'unité de l'Église a été renforcée, garantie, assurée par les décisions prises au cours de ses Conciles. Grâce à elles, chacun savait à quoi s'en tenir : quelle profession de foi il fallait chanter dans la liturgie, quels évêques et patriarches il fallait nommer dans les diptyques (signalant avec qui on était en communion ou on ne l'était pas). Ce fut un facteur d'ordre incontestable.

C'est ainsi que l'histoire des Conciles, surtout si on l'envisage dans leur succession progressive, apparaît comme une sorte d'édifice au sommet duquel nous nous trouvons, tels des nains portés sur [p. 38] des épaules de géants. On peut imaginer, en ce sens, que des Conciles à venir poursuivent encore cette œuvre sous le triple aspect que j'ai évoqué : dogmatique, avec toujours plus de précision ; social, avec une attestation de plus en plus large de la vérité de la foi à la face du monde ; ecclésial, avec des repères et des garanties qui viennent sceller et symboliser l'unité des chrétiens dans cette fois commune.

2. Approche » historico-critique »

Mais depuis quelques siècles – et notamment depuis Pierre Bayle et son célèbre *Dictionnaire historique et critique*, Voltaire, Renan et d'autres –, on a osé « démythifier » cette histoire des Conciles et poser sur elle un regard moins admiratif. Reprenons, sous cet angle, les trois aspects de notre réflexion précédente.

Aspect dogmatique

Au point de vue du dogme, ce qui a été vu précédemment comme équilibre et complémentarité peut aussi apparaître comme une série de corrections de trajectoire : un coup de

gouvernail à droite, puis à gauche... En sorte que si l'on n'avait pas « compensé » un Concile par l'autre, on serait parti à la dérive : chaque Concile, en lui-même, contiendrait comme en germe l'hérésie qu'il faudra combattre au Concile suivant !

L'exemple qui vient tout de suite à l'esprit est celui de la divinité du Christ définie au Concile de Nicée, qui a déclenché, plus qu'il n'a résolu, une longue et grave crise dans l'Église. Ne croyons pas, en effet, que les Conciles mettent fin à la crise qu'ils affrontent : ils en sont un « moment » ; ils sont, d'une certaine façon, la crise elle-même, tout en indiquant la direction qui permettra d'en sortir. Ainsi la crise arienne ne fut nullement conclue à Nicée. Il y eut, après ce Concile, toutes sortes d'interprétations plus ou moins déviantes de l'*homoousios*, et il fallut attendre le Ve siècle pour que les choses s'apaisent, la foi en la divinité du Christ se trouvant alors complétée et précisée par une réflexion plus explicite sur le rapport entre sa divinité et son humanité.

Toujours sous l'aspect dogmatique, il faut constater et comprendre – vaste tâche pour les théologiens – que les mots par lesquels on définit les vérités sublimes et mystérieuses du dogme n'ont [p. 39] pas le même sens pour tous. Ainsi lorsque l'on dit *hypostasis* en grec, on n'exprime pas exactement la même chose que lorsque l'on dit *persona* dans le monde latin. Or ce mot nous renvoie au cœur même de la foi trinitaire (trois Personnes en une nature) et de la foi au Verbe incarné (une Personne en deux natures) ! Les mots, ici, tentent de dire le mystère, et pourtant ils sont dépassés par lui. Chaque langue l'exprime à sa manière, mais forcément imparfaite, et qui ne correspond pas exactement à ce qu'une autre langue veut dire.

Étymologiquement, ce mot *hypostasis* pourrait (ou même devrait) être traduit en latin par *substantia* : mais si vous dites que dans la Trinité il y a trois *substances*, vous voici hérétique ! De même le mot *prosôpon*, parfois employé en grec pour signifier la personne du Christ, comporte bien des ambiguïtés... Pour ne pas l'avoir compris à temps, le patriarche de Constantinople Nestorius sera destitué au Concile d'Éphèse, et exilé de manière très expéditive par le « pharaon ecclésiastique » de l'époque, Cyrille d'Alexandrie, au cours d'un

Concile qui est une véritable opération de police... À ce propos, osons dire qu'il faut lire les récits de l'histoire des Conciles : tant pour les événements que pour les rebondissements et le suspense, ce sont de vrais romans !

Aspect politique

Du point de vue politique, que l'exemple ci-dessus permet d'aborder, il est clair que les Conciles ont été instrumentalisés par le pouvoir impérial, qui était très conscient des bénéfices qu'il pouvait en tirer. Ce n'est pas pour rien que les Empereurs présidaient eux-mêmes ses réunions d'évêques. On se souvient de la formule de Constantin se présentant comme « l'évêque du dehors » – sous-entendu : à côté, certes, mais un peu au-dessus ! Elle voulait dire : sachez que je suis le vrai garant, voire l'arbitre, de vos débats.

Il faut rappeler, à ce sujet, que les évêques de Rome n'ont assisté à aucun de ces Conciles. Contrairement à ce que l'on pense parfois, les papes n'ont nullement présidé les Conciles du premier millénaire (et très peu des Conciles suivants, mais ceci est une autre histoire). Il faut donc se défaire de certaines imageries : les papes étaient représentés, certes, par leurs légats, mais physiquement absents.

[p. 40] De plus, et cela est fort grave dans les Conciles des VI^e et VII^e siècles, on voit les Empereurs se mêler ouvertement de théologie ! Héraclius, par l'*Ékthésis* (638), impose aux chrétiens le monothélisme et déclare officiellement qu'il faut confesser une seule volonté dans le Christ. Justinien, avant lui, s'était permis de promulguer des anathèmes contre l'origénisme (543). Des empereurs byzantins qui énoncent le dogme, on peut en être gêné ! Ainsi le « Césaropapisme » a-t-il, à l'évidence, des aspects très discutables. L'Église des sept Conciles fut parfois la servante docile du pouvoir politique...

Aspect ecclésial

Enfin, du point de vue proprement ecclésiastique, tout n'est pas rose ni doré dans cette histoire. Pour la comprendre, il faut notamment tenir compte (mais c'est un fait majeur) de la rivalité entre Alexandrie et Constantinople, entre le sud et le nord de l'Orient. Alexandrie était la deuxième grande

métropole de l'Antiquité après Rome, la Rome de l'Orient : or, cette capitale intellectuelle et ecclésiastique s'est vue supplantée par Constantinople, ville nouvelle et artificielle, inaugurée en 330 sur l'emplacement de l'ancienne Byzance et appelée à devenir la « nouvelle Rome ». En sorte que, par décision du concile de Constantinople (381) en son fameux canon 28, Constantinople prendra place aussitôt après Rome dans la hiérarchie des Patriarcats. À qui le prend-elle, ce deuxième rang, sinon à Alexandrie ?

La tension entre les deux capitales ecclésiastiques rythmera donc, de façon rigoureuse et presque mécanique, l'alternance des Conciles :

- Nicée I (325) est un concile de type alexandrin, avec Athanase, futur évêque d'Alexandrie, comme acteur-clé de ce concile.

- Constantinople I (381) est évidemment un Concile constantinopolitain qui, comme nous venons de le voir, dérobe à Alexandrie le second rang après Rome.

- Éphèse (431) est une revanche déclarée d'Alexandrie sur Constantinople : Cyrille s'y acharne contre Nestorius... Certes, il y a des raisons dogmatiques à cela, mais aussi, de toute évidence, des chocs de personnalités humaines et des manœuvres pas toujours honorables.

- [p. 41] Chalcedoine (451) est un rééquilibrage dans lequel on insiste à nouveau sur la dualité ou la distinction des natures humaine et divine en Christ, selon une tendance caractéristique de la théologie antiochienne et constantinopolitaine.

- À Constantinople II (553), on condamne trois théologiens qui étaient supposés être des alliés de Nestorius : autrement dit, on donne des gages à la tendance monophysite, défendue par Alexandrie, qui refusait de parler de « deux natures ».

- Constantinople III (680-681), au contraire, réaffirme et accentue la distinction de ces natures à travers celle des volontés et des énergies du Christ.

- Nicée II (787) unifie à nouveau la perspective, en affirmant que dans l'icône, qui représente l'humanité visible du Christ, c'est bien sa Personne éternelle que nous vénérons.

Le Christ est un et deux, semblent dire alternativement chacun de ses Conciles : un en sa Personne éternelle, deux dans le mystère de son Incarnation. Alexandrie insiste toujours davantage sur son unité divine préexistante, tandis que Constantinople, à la suite d'Antioche, insiste toujours davantage sur sa pleine humanité, donc sur la distinction des natures divine et humaine. Mais ces divergences ne sont pas de simples accentuations, elles sont polémiques : entre les deux métropoles, on pourrait presque compter les points !

Autre ambiguïté, du point de vue ecclésial : il est permis de se demander si ces Conciles sont vraiment œcuméniques ! Rappelons, en effet, qu'ils se sont tous tenus en Orient, et qu'ils furent composés en quasi-totalité d'évêques orientaux. Quelques évêques occidentaux représentaient l'évêque de Rome ou d'autres évêchés occidentaux, mais en si petit nombre... Mieux que cela, plusieurs de ces conciles sont au départ des synodes locaux : ainsi le concile de Constantinople I n'a été reconnu comme œcuménique que très progressivement, et avec bien des réticences, par Rome. Il y a ici une sorte d'œcuménicité *a posteriori* : au moment où se tint ce Concile, il s'agissait plutôt d'un synode local. Il y eut, à l'inverse, des Conciles (tels ceux de Constantinople en 869-870 et 879-880), qui se voulurent œcuméniques, mais ne sont pas universellement reconnus comme tels.

[p. 42] Bref, ces rivalités amènent à poser sur les Conciles un regard moins enthousiaste, surtout si l'on évoque, pour finir, la douloureuse question des anathèmes et excommunications qui accompagnent leurs décisions. Le Concile Vatican II a été le premier qui ne se soit pas conclu par de telles condamnations. Mais tous les autres désignent un ennemi à l'horizon, et les formules d'exclusion, parfois très dures, qui visaient des personnes ont pu avoir de regrettables conséquences dans l'histoire du christianisme. Car l'ennemi d'hier, comme on le constate aujourd'hui dans le dialogue œcuménique, n'était pas forcément aussi hérétique que cela ! Derrière les malentendus et les sens différents donnés aux mots, on voulait défendre, de part et d'autre, une vérité commune, différemment perçue. Parfois même, dans l'erreur que le Concile condamne, se trouve une part de la vérité qu'il voulait défendre...

Les théologiens ont donc encore beaucoup à faire pour relire cette histoire avec bienveillance et la comprendre avec intelligence, sans se laisser emporter par l'esprit polémique et les enjeux politiques qui furent souvent à la clé de ces débats. Surtout, une mise en perspective authentiquement croyante de ces Conciles est possible et nécessaire ; tentons de nous y atteler.

3. Approche « historico-théologique »

Aspect dogmatique

Du point de vue de l'histoire du dogme, comment comprendre que le mystère autour duquel nous tournons depuis des siècles : la personne de Jésus, puisse être l'objet de formulations toujours plus précises ? Comment comprendre ce phénomène sans le réduire à une sorte de bavardage, de mécanisme verbal par lequel les hommes parleraient de ce que, au fond, ils ne connaissent pas ? J'aimerais suggérer, à travers une image toute simple, une réponse. Le dogme, dirais-je, est la margelle d'un puits. Il n'est pas l'eau vive, il n'est pas le mystère, mais une humble construction par laquelle nous tentons de protéger l'accès au mystère. Les formules dogmatiques ne définissent pas le fond ultime des réalités qu'ils désignent, mais les préserve. Il empêche que trop de cailloux n'obstruent cette source profonde. Ainsi le dogme ne dit pas tant le vrai qu'il n'écarte le faux...

Ce qui autorise peut-être une nouvelle compréhension des anathèmes. [p. 43] Dans cette perspective, en effet, il n'est pas inconvenant que l'Église puisse, à certains moments, dire : « si quelqu'un dit telle ou telle chose, qu'il soit anathème » – pourvu que l'on comprenne cette formule *cum grano salis*, avec une pointe d'ironie : ce qui est interdit, c'est de trop parler. Ce qui est dangereux dans la formule condamnée par l'anathème, c'est qu'elle prétend en savoir trop, savoir de quoi elle parle. Le dogme, lui, ne fait pas cela : il forge des formules qui se tiennent sur les rives du mystère, qui restent au bord de l'abîme.

Le dogme ne prétend pas enfermer le mystère dans un concept : il faut plutôt remarquer que lorsqu'il use d'un concept

pour désigner le cœur du Mystère, il le fait, pour ainsi dire, éclater. Ainsi les concepts de *nature* et de *personne*, tels que nous les avons évoqués, ne « fonctionnent » pas en théologie comme en philosophie : parler de trois Personnes en une nature, ou de deux natures en une seule Personne, c'est aller bien au-delà de la stricte rationalité ! Les concepts employés ont été dilatés, portés au rouge, à l'incandescence dans le feu divin.

Ainsi l'anathème dit : attention, ne croyez pas trop en savoir. La formule dogmatique, quant à elle, est une formule ouverte, aussi ouverte que possible. Elle ne referme pas, mais élargit nos champs de conscience, dilate notre intelligence, l'empêchant de se rendre propriétaire de la vérité. Là est l'œuvre du Saint-Esprit, à laquelle nous croyons, dans ces événements que furent les Conciles. Là est l'assistance divine que Dieu accorde à son Église « contre vents et marées »... en appliquant cette expression à l'action de Dieu dans l'Église, avant de l'appliquer à celle de l'Église dans l'histoire ! À Lui seul, en effet, la gloire – Lui que le dogme, qui est foncièrement « doxologique », n'a d'autre but que de nous apprendre à l'adorer en esprit et en vérité. Les dogmes ne sont-ils pas des échappées vers le mystère, des portes ouvertes à la Révélation, plutôt que des coffres dans lesquels nous l'aurions enfermée ?

Aspect politique

Par-delà les critiques légitimes l'on peut formuler contre certaines attitudes de l'Église ancienne lorsqu'elle se laissa aller à la servilité à l'égard du pouvoir impérial, est-il possible, sous l'angle de l'histoire sociale, de faire une lecture [p. 44] des Conciles qui ne soit pas réductrice et négative, mais qui en montre l'authentique fécondité ? Oui, si l'on mesure que la grande aventure des Conciles a été un extraordinaire effort d'inculturation, de traduction de la Révélation dans la langue et la culture grecques, dans les catégories mentales et les concepts propres à cette culture (quoique, nous l'avons dit, en les retravaillant en profondeur). Ces Conciles sont pour nous des modèles car, servant l'Évangile, ils l'ont rendu audible dans leur temps et leur histoire – qui, par là même, est devenue aussi la nôtre.

Donnons-en ici une illustration à propos du Concile de Nicée II. Régis Debray, dans son livre *Vie et mort de l'image*, a fait une lecture originale de ce Concile. En une de ces formules dont il a le secret, il affirme que s'il n'y avait pas eu Nicée II, il n'y aurait pas eu Hollywood ! C'est-à-dire que la civilisation de l'image qui est la nôtre, avec son formidable déploiement de visibilité profane, s'appuie sur une vérité que le christianisme a défendue. La force de l'image, à sa source, est théologique. La civilisation européenne, voire mondiale, ne serait pas ce qu'elle est si les chrétiens n'avaient « osé » l'image. Que celle-ci puisse être dévoyée, salie, souillée, profanée, mercantilisée, est un autre problème. On ne doit pas perdre pour autant l'idée essentielle : que Dieu et le visible ne sont pas incompatibles.

Sur cet accord de Dieu et de l'image, le christianisme, on le sait, diverge d'avec les deux autres monothéismes. Il y a là une aventure historique complexe et contrastée, mais dont l'enjeu profond et décisif est celui de la relation entre le visible et l'invisible. Le Concile de Nicée II, surmontant la terrible crise iconoclaste qui avait détruit, rappelons-le, presque toutes les icônes antérieures, a permis de retrouver et maintenir le cap. Aussi inattendu que cela puisse paraître, la sacramentalité de l'icône est un des biens les plus précieux que les chrétiens, à travers les siècles, ont à défendre. Car ils ne sont pas les défenseurs d'une idéologie, mais les humbles témoins d'un Dieu qui s'est fait *voir*...

Aspect ecclésial

Peut-on faire, enfin, une lecture croyante de l'histoire des Conciles qui permette d'explorer en profondeur leur signification ecclésiale ? Il faut pour cela, d'abord, se souvenir qu'ils sont [p. 45] des événements « charismatiques », c'est-à-dire n'obéissant à aucun rythme institué. On ne peut pas dire, en effet, quand se tiendra le prochain Concile : dans un an, dans trois siècles ? Ces événements surgissent d'une façon qui n'est pas assujettie aux circonstances, et qui est comme une porte ouverte à l'action de Dieu – notamment si le Concile se tient dans un moment de crise, ou la déclenche, ou l'aggrave. Car même sous cet aspect critique (de *crisis* = jugement), les

Conciles sont une mise en vérité, donc un accueil de la Vérité qui nous dépasse tous.

Une telle lecture de l'histoire des Conciles peut permettre d'y voir une façon pour l'Église de s'ouvrir à l'immense vérité divine, non de s'enfermer dans d'étroites formules humaines. Elle permet aussi, paradoxalement, d'y reconnaître les pierres d'attente de l'unité des Églises, même lorsque ces formules ont été l'occasion de divergences et de schismes. En effet, si la Vérité, comme nous le croyons, est authentiquement reflétée par les dogmes conciliaires, c'est d'une manière supra-humaine, laquelle laisse possible des conciliations ultérieures à un niveau supérieur.

Je m'émerveille, à ce propos, de ce que les formules du Concile de Chalcédoine, au nom desquelles on a si longtemps condamné les Églises monophysites, n'empêchent pas aujourd'hui de dialoguer sereinement avec chacune de ces Églises : copte, syrienne, arménienne, éthiopienne. Nous avons, pendant des siècles, rejeté ces chrétientés dans les ténèbres de l'hérésie. Pourtant, d'importantes déclarations de foi commune sont désormais signées avec chacune d'elles, sans que ni l'Église catholique, ni ces Églises orientales ne renient aucunement leur tradition propre.

Le Concile de Chalcédoine n'a donc pas été qu'une œuvre humaine, puisque le même mystère du Christ qu'il protège et exprime en des mots que nous recevons comme définitifs et indépassables, nous pouvons le partager avec des Églises qui n'ont pas les mêmes mots pour le dire, des Églises qui n'accueillent pas ce Concile et à qui nous ne pouvons pas demander de le reconnaître. C'est bien le Saint Esprit qui était à l'œuvre dans son travail d'unité, puisque même au-delà des divisions dont il a été l'occasion, l'unité que ce Concile a tenté de forger reste possible !

Ce même Concile de Chalcédoine, d'ailleurs, offre un [p. 46] modèle conceptuel particulièrement intéressant d'unité transcendante : de même que dans le Christ, l'unité de la Personne assume la différence infinie des deux natures, ne pourrait-on dire que l'unité de la Vérité (qui est le Christ lui-même) assume les formulations diverses, et relativement

différentes, par lesquelles les Églises tentent de décrire son mystère ?

Conclusion

Il convient de rappeler : le Christ que les sept premiers Conciles œcuméniques nous font mieux connaître n'est pas seulement le Fils incarné, mais le Christ pascal, mort et ressuscité. C'est pourquoi une dernière « touche » ou trace divine que les théologiens peuvent discerner dans ces événements est le fait qu'ils sont intimement liés au *martyre*. On pense ici, bien sûr, à saint Maxime de Chrysopolis, dit Maxime le Confesseur, à qui on coupa la main droite et on arracha la langue, et que l'on envoya en exil où il mourut, avant que le concile de Constantinople III ne consacra solennellement sa doctrine. On pense aussi à saint Athanase, condamné plusieurs fois à l'exil à cause de son attachement à la foi de Nicée, à saint Grégoire de Nazianze durement éprouvé par les débats du Concile de Constantinople, au point qu'il en démissionna ! De façon plus large et plus essentielle, tout Concile n'est-il pas un témoignage (*martyria*) rendu à la vérité du Christ donnant sa vie pour le salut du monde ?

Lorsque la vérité est, non une formule qu'on assène, mais une vie que l'on donne, un témoignage au sens plein du terme, alors, malgré toutes nos imperfections humaines, la force de la Pâque du Christ vient s'attester dans l'histoire. Il en est ainsi des Conciles. Tels de grandes croix de pierre, plantés aux carrefours de l'histoire, ils unissent les dimensions divine et humaine, verticale et horizontale. Verticale, signe d'une vérité reçue et accueillie, d'une révélation qui nous transcende. Horizontale, signe d'une historicité exigeante et qu'il faut accueillir avec le courage – même si c'est, parfois, au prix d'un certain écartèlement.