

Les vaincus de Nicée — relecture critique des hérésies

Partie IV — Double mouvement : re-sacralisation et hellénisation

L'histoire du christianisme, telle que la tradition ecclésiale majoritaire l'a longtemps racontée, ressemble à un récit de victoire : la vérité, portée par les conciles et les Pères, aurait progressivement triomphé de l'erreur, refoulant les déviations au profit d'une orthodoxie dont les contours, une fois tracés, seraient apparus comme évidents à quiconque lisait honnêtement l'Écriture et méditait la Tradition. Ce récit est puissant, et il a structuré des siècles de formation théologique. Il est aussi, pour une large part, une reconstruction. Les travaux historiographiques du XXe siècle — au premier rang desquels ceux de Walter Bauer, puis d'Elaine Pagels et de Rowan Williams — ont profondément ébranlé cette représentation en montrant que ce que l'on appelle **hérésie** n'est pas une déviation secondaire par rapport à un christianisme originel homogène, mais souvent une forme de christianisme ancienne, localement majoritaire, dotée d'une cohérence scripturaire et pastorale réelle, et marginalisée par des processus complexes où la théologie n'est jamais séparable du pouvoir. La notion d'hérésie, analysée avec rigueur, apparaît dès lors comme un outil **théologico-politique** autant qu'une catégorie descriptive : elle nomme ceux que les vainqueurs ont décidé d'exclure.

Ce chapitre se propose de relire quatre grands dossiers des IIe–Ve siècles — l'arianisme, le pélagianisme, le donatisme et ce que l'on désigne parfois, par raccourci, comme le nestorianisme — dans une perspective de réhabilitation historique critique. Il ne s'agit ni de renverser les jugements conciliaires pour en poser d'autres à leur place, ni d'ériger les vaincus en héros romantiques de la pensée libre. Il s'agit de prendre au sérieux la logique interne de ces positions, d'examiner leurs enracinements scripturaire, leurs contextes sociaux et politiques, et d'en dégager des questions que la tradition majoritaire a parfois refermées trop vite. Car une Église qui se veut

en renouveau, comme l'ambitieuse ce rapport depuis ses premières pages, ne peut ignorer les routes qu'elle n'a pas empruntées : elles disent quelque chose, non seulement sur ce qui a été perdu, mais sur ce qui reste à accomplir. La structure du chapitre suit un ordre à la fois chronologique et thématique : nous examinerons d'abord la construction historiographique de la notion d'hérésie, avant d'analyser successivement l'arianisme, le pélagianisme et, plus brièvement, le donatisme et le nestorianisme, en concluant sur les implications réformatrices que ces relectures suscitent pour l'Église contemporaine.

I. Le laboratoire des possibles — construction historiographique de la « hérésie »

La thèse de Bauer et ses prolongements

Toute approche sérieuse des hérésies des premiers siècles doit prendre acte du renversement de perspective proposé par Walter Bauer dans son *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (1934). La thèse est connue, mais ses implications ne sont pas toujours mesurées dans toute leur radicalité : Bauer soutient que l'orthodoxie n'a pas précédé l'hérésie comme une norme pure et stable à partir de laquelle se seraient développées des déviations successives. Dans certaines régions — Édesse, l'Égypte, Antioche —, ce que la postérité appellera hérésie fut chronologiquement premier, géographiquement majoritaire, et socialement enraciné avant même que la future doctrine dominante n'y fasse une percée significative. L'orthodoxie s'est constituée *a posteriori*, par un travail de sélection, de canonisation et d'exclusion, soutenu par des réseaux de pouvoir concentrés essentiellement autour du siège de Rome et des grandes métropoles impériales.

La thèse de Bauer a été discutée, amendée, partiellement contestée dans ses aspects les plus assertifs, notamment concernant ses reconstructions géographiques précises. Mais son intuition fondamentale a tenu : la diversité des christianismes primitifs est une donnée historique incontestable, et la constitution de l'orthodoxie est un processus, non un point de départ. Elaine Pagels, en travaillant sur les textes de la bibliothèque de **Nag Hammadi** découverte en 1945, a prolongé ce sillon dans le domaine du gnosticisme, montrant que les courants dits gnostiques ne

sont pas des parasites marginaux du christianisme mais des mouvements théologiquement ambitieux, parfois bien insérés dans des milieux intellectuels chrétiens, proposant des lectures originales du Christ, de la création et du salut. Rowan Williams, dans ses travaux sur Arius, a pour sa part montré que le grand « hérétique » de Nicée s'inscrit dans une tradition théologique alexandrine respectable et que la formule nicéenne de la consubstantialité ne représente pas une évidence scripturaire mais un **choix métaphysique** parmi d'autres.

La hérésie comme catégorie politique

Ce que ces travaux convergents permettent d'affirmer, c'est que la notion de hérésie est toujours une désignation *relationnelle* : elle nomme une position depuis le point de vue de ceux qui ont gagné la bataille de la définition. La qualification d'hérétique ne découle pas mécaniquement d'un excès ou d'un défaut par rapport à une norme préalable : elle est décidée dans des configurations où entrent en jeu les alliances épiscopales, les préférences des empereurs, le contrôle des sièges patrimoniaux et l'accès aux moyens de diffusion textuelle. Les grands conciles œcuméniques, de Nicée (325) à Chalcédoine (451), se déroulent sous patronage impérial : Constantin convoque Nicée, Théodose II impose la tenue d'Éphèse, Marcien préside au lancement de Chalcédoine. Les empereurs ont un intérêt direct à l'unité doctrinale comme facteur de stabilité politique, et leur intervention ne se contente pas d'enregistrer un consensus théologique préexistant : elle contribue à le fabriquer, à l'imposer et à en sanctionner les dissidences.

L'histoire médiévale des hérésies, telle qu'on peut la lire notamment dans les synthèses de G. R. Evans, montre par ailleurs la continuité entre les mécanismes de stigmatisation patristiques et l'élaboration, aux XIIe–XIIIe siècles, d'une véritable **culture de la persécution**. Les catégories forgées pour disqualifier les ariens, pélagiens et donatistes servent de matrices pour qualifier plus tard les cathares, les vaudois, les béguines. L'Inquisition ne naît pas ex nihilo : elle est le produit institutionnel d'une logique de contrôle doctrinal dont les racines plongent dans les conciles du IVe siècle. Prendre conscience de cette continuité ne revient pas à nier la réalité des déviations

doctrinales ni à dissoudre toute possibilité de discernement théologique. Cela oblige en revanche à poser cette question : que devient l'Église quand elle confond le soin de la vérité avec l'exercice de la coercition ?

II. Arius et Nicée — quand la politique fait la théologie

La cohérence interne de la position arienne

Arius, prêtre d'Alexandrie au début du IV^e siècle, n'est pas le mégalomane schismatique que les récits ecclésiastiques triomphaux ont longtemps dessiné. Il s'inscrit dans une longue tradition théologique alexandrine — celle d'Origène notamment — qui cherche à articuler l'unicité absolue de Dieu avec la médiation du Logos dans la création et le salut. Sa question est légitime : si le Fils est éternel, non-créé, consubstantiel au Père, comment préserver la **monarchie divine**, c'est-à-dire l'unicité sans partage de Dieu ? La solution qu'il propose consiste à faire du Fils une réalité divine suprême, le premier-né de toutes choses, antérieur à tout le reste, mais néanmoins issu de la volonté du Père — ce qui implique qu'il y a eu un moment où il n'était pas.

Cette position s'appuie sur des textes du Nouveau Testament qui résistent difficilement à une lecture subordinationniste. Lorsque Jésus déclare « *le Père est plus grand que moi* » (Jn 14,28), lorsqu'il avoue ignorer le jour et l'heure de la fin, réservée au seul Père (Mc 13,32), lorsque la lettre aux Colossiens le présente comme « *premier-né de toute créature* » (Col 1,15), ces textes ouvrent une fenêtre exégétique réelle que les nicéens ferment au prix d'une distinction sophistiquée entre ce qui appartient au Christ en tant que Dieu et ce qui relève de sa nature humaine. Cette distinction est théologiquement fonctionnelle, mais elle n'est pas immédiatement scripturaire : elle présuppose déjà une décision métaphysique sur la nature du Christ que les textes eux-mêmes n'imposent pas avec la même force à tous les lecteurs. Comme le montre Rowan Williams, refuser de prendre au sérieux la cohérence de la lecture arienne, c'est refuser de comprendre pourquoi elle a convaincu des milliers de chrétiens cultivés pendant plus d'un siècle.

Nicée : une victoire en plusieurs temps

Le concile de Nicée en 325 est souvent présenté comme un événement catégorique. La vérité, soutenue par une majorité d'évêques guidés par l'Esprit, aurait triomphé en une session décisive. La réalité historique est notablement plus complexe. Constantin, qui préside moralement les débats sans en être le théologien, a d'abord cherché un compromis. La formule de l'**homoousios** — le Fils est de même substance que le Père — est une option parmi d'autres, défendue avec une rigueur intransigeante par Athanase d'Alexandrie, mais loin de faire consensus immédiatement. Dans les décennies qui suivent Nicée, des empereurs successifs penchent vers des formulations semi-ariennes ou homéennes, exilant Athanase à plusieurs reprises. Le consensus nicéen ne se stabilise réellement qu'à la fin du IV^e siècle, sous l'action conjuguée de Théodose I^{er} et des Pères cappadociens — Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse — qui élaborent une formulation trinitaire plus articulée que la simple formule de 325.

Affirmer que Nicée est davantage une victoire politique que théologique serait excessif et réducteur, car les convictions doctrinales des participants sont réelles et profondes. Mais nier que les dynamiques de pouvoir y jouent un rôle structurant serait naïf. L'étiquette d'« arien » devient, après Nicée, un instrument rhétorique de disqualification utilisé bien au-delà du cercle des partisans d'Arius : quiconque résiste à la formule nicéenne ou propose une nuance risque d'être taxé d'arianisme, quelle que soit la sophistication de sa position. Le terme fonctionne comme un stigmate et contribue à polariser un débat dont la réalité théologique était beaucoup plus fluide.

L'arianisme germanique — un christianisme alternatif oublié

L'arianisme ne disparaît pas avec les conciles du IV^e siècle. Il survit, sous des formes significatives, dans les royaumes germaniques qui s'installent en Occident entre le Ve et le VII^e siècle. Wisigoths, Vandales, Ostrogoths et Burgondes adoptent une christologie **subordinationniste** comme marqueur identitaire, distinctif à la fois des populations romano-catholiques et de l'Empire d'Orient. Cet arianisme germanique n'est pas une simple curiosité archéologique. Il développe ses propres liturgies, ses réseaux épiscopaux, ses traditions scripturaires. Il constitue, pour les peuples qui le pratiquent, une forme de christianisme authentique, cohérente et vécue.

Cette coexistence de deux christianismes en Occident — l'un nicéen, l'autre non-nicéen — dure plusieurs siècles et génère des configurations complexes, notamment en Espagne wisigothique ou en Afrique vandale, où les Églises rivales négocient, s'affrontent et parfois coexistent sous le regard de souverains qui gèrent cet équilibre confessionnel comme un instrument de gouvernement. La conversion des rois germaniques à l'orthodoxie nicéenne, souvent spectaculaire et chargée de symbolique politique, ne marque pas la fin de ces christianismes alternatifs mais leur absorption institutionnelle. La réhabilitation historique de l'arianisme germanique consiste à le reconnaître comme une forme à part entière du christianisme occidental, et non comme la simple survivance d'une erreur condamnée.

L'islam comme écho de l'arianisme ?

Une question parfois soulevée mérite une attention critique : l'islam peut-il être interprété comme une sorte de revanche différée de l'arianisme ? L'analogie structurale est séduisante. Le Coran affirme l'unicité absolue de Dieu, refuse toute idée de filiation divine au sens ontologique et présente Jésus comme un prophète exceptionnel mais néanmoins créé. Ces positions entrent en résonance partielle avec certaines intuitions ariennes, notamment l'insistance sur la transcendance divine impartageable et la répugnance à attribuer à Dieu des formes d'engendrement temporel.

Cependant, qualifier l'islam de revanche de l'arianisme est historiographiquement problématique pour plusieurs raisons. D'une part, cela suppose une filiation directe entre des débats internes au christianisme et une religion qui, tout en dialoguant avec les traditions judéo-chrétiennes, élabore un corpus scripturaire, légal et rituel fondamentalement original. D'autre part, ce récit introduit une logique téléologique discutable, comme si l'arianisme vaincu avait attendu son heure dans les coulisses de l'histoire. Il est plus rigoureux de parler de **convergences structurales** : certaines intuitions ariennes sur la transcendance divine ont trouvé, dans des contextes très différents et par des voies indépendantes, des échos dans la théologie islamique. Ce constat ne diminue ni l'islam ni l'arianisme : il révèle plutôt que les questions que posait Arius — comment penser un Dieu absolument unique qui entre en relation avec le monde sans se fragmenter ? — sont des questions que le monothéisme dans sa globalité ne cesse de retravailler.

III. Pélage — la grâce sans mécanisme de contrôle

Portrait d'un réformateur moral incompris

Pélage entre dans l'histoire chrétienne flanqué d'une réputation désastreuse : il serait l'homme qui a nié la grâce, affirmé l'autosuffisance de la volonté humaine et conduit ses disciples à un optimisme anthropologique incompatible avec la révélation chrétienne. Cette réputation est en grande partie une construction augustinienne, et les éditions critiques des textes de Pélage réalisées au cours du XXe siècle ont permis de nuancer considérablement ce portrait. Pélage, moine d'origine probablement britannique actif à Rome à la fin du IVe siècle, n'est pas un philosophe du progrès moral : c'est un directeur spirituel, préoccupé par la médiocrité éthique qu'il observe dans une Église désormais socialement respectée et tentée par la complaisance.

Sa thèse centrale est d'une cohérence pastorale réelle : les commandements évangéliques ne seraient pas intelligibles s'ils n'étaient pas réalisables. Dieu ne demande pas l'impossible. La liberté humaine, don divin inscrit dans la création, est la condition sans laquelle la loi morale n'aurait aucun sens. La **grâce**, dans sa vision, ne se substitue pas à la liberté : elle la présuppose, la soutient et l'oriente, en commençant par le don même de la liberté et de la conscience que Dieu a inscrits dans la nature humaine, avant même l'envoi du Christ. Le péché, dans ce cadre, n'est pas une condition ontologique héritée d'Adam mais un acte concret, une décision mauvaise que la liberté peut ne pas poser.

Augustin et les effets collatéraux du péché originel

La réponse d'Augustin à cette anthropologie se comprend d'abord dans le cadre de son itinéraire personnel : l'expérience de la conversion, la découverte de l'incapacité de la volonté à se réorienter seule, la réflexion sur les années manichéennes et les débats antimanichéens — tout cela nourrit une vision radicalement différente de la liberté humaine. Pour Augustin, l'humanité entière, en Adam, a contracté une culpabilité et une corruption qui la rendent incapable de choisir le bien sans la grâce prévenante de Dieu. Cette grâce est gratuite, efficace, non méritée, et elle n'est pas universellement distribuée — ce qui ouvre la question redoutable de la **prédestination**.

Ce dispositif théologique est d'une puissance remarquable. Il magnifie la miséricorde divine en excluant tout mérite humain autonome. Mais ses effets collatéraux sont réels. En définissant chaque être humain comme né dans la culpabilité, nécessitant le baptême pour échapper à une damnation qu'il n'a pas choisie personnellement, la doctrine augustinienne du **péché originel** installe les fidèles dans une relation de dépendance profonde et structurelle à l'égard de l'institution qui administre les sacrements. L'Église devient gardienne des moyens de la grâce sans lesquels le salut est inaccessible. La culpabilité précède l'acte individuel, et seule la médiation sacramentelle peut l'effacer. Dans une lecture critique — et sans nécessairement accuser Augustin d'avoir calculé cet effet — on peut observer que ce système tend à renforcer l'autorité institutionnelle en produisant des sujets structurellement dépendants de l'encadrement clérical.

Pélage, sensible à cette dérive potentielle, objecte qu'un Dieu juste ne peut punir un être pour une faute qu'il n'a pas commise, et que rendre l'homme radicalement incapable de choisir le bien revient à le déposséder de la dignité qui fonde sa responsabilité morale. Ces objections ne relèvent pas d'un optimisme naïf : elles articulent une préoccupation réelle pour la cohérence éthique de la foi chrétienne et pour l'image d'un Dieu dont la justice est intelligible à l'être qu'il crée libre.

Résonances contemporaines du débat

La condamnation de Pélage — prononcée progressivement dans les conciles de Carthage (411–418) et entérinée par l'autorité romaine — n'a pas clos le dossier qu'il avait ouvert. La question de la liberté humaine, de la coopération avec la grâce et du péché originel reste l'un des chantiers les plus actifs de la théologie chrétienne. Dans la tradition protestante, la critique luthérienne et calvinienne de la « justice propre » pousse encore plus loin que l'augustinisme dans la direction d'une incapacité radicale de la volonté. Mais dès le XVII^e siècle, les controverses jansénistes et molinistes montrent que le problème posé par Pélage — comment articuler la grâce efficace et la liberté réelle — n'a trouvé aucune solution qui fasse consensus dans la tradition catholique elle-même.

Dans les débats philosophiques et théologiques contemporains, les intuitions pélagiennes reviennent sous des formes renouvelées : préoccupations pour la justice de Dieu face au problème du mal, refus d'une culpabilité héritée comme catégorie anthropologique fondamentale, insistance sur la responsabilité personnelle dans les questions éthiques. Des théologiens contemporains préoccupés par la question de la dignité humaine ou par l'articulation entre grâce et liberté ont redécouvert dans Pélage un interlocuteur sérieux, non pour reprendre sa position telle quelle, mais pour contester l'évidence avec laquelle la tradition augustinienne s'est imposée comme la seule lecture chrétienne possible de l'anthropologie. Une Église en renouveau pourrait trouver dans cette réouverture non un prétexte à la complaisance morale, mais une invitation à penser autrement le rapport entre culpabilité, liberté et transformation.

IV. Le donatisme — sainteté de l'Église et résistance à la compromission

Naissance d'un mouvement de résistance éthique

Le donatisme naît dans le contexte des persécutions de Dioclétien (303–305) en Afrique du Nord, région où le christianisme est alors puissant, socialement divers et profondément identitaire. La question déchirante que posent ces persécutions est simple et cruelle : que faire de ceux qui ont cédé ? Des évêques et des clercs ont livré les Écritures (*traditores* — de là vient le mot trahison), sacrifié aux dieux ou obtenu des certificats de soumission. Lorsque la paix revient avec Constantin, peut-on simplement les réintégrer ? Les communautés donatistes répondent par la négative, avec une logique ecclésiologique cohérente : une Église vraie ne peut être conduite par des pasteurs qui ont trahi. La **validité des sacrements** dépend de la sainteté du ministre, et un évêque compromis ne peut pas gouverner légitimement la communauté ni conférer une grâce qu'il ne possède pas.

Cette position n'est pas théologiquement absurde. Elle s'enracine dans une conception de l'Église comme *communio des saints* au sens littéral — une communauté qui doit correspondre à sa définition, et non seulement la revendiquer. Face à la montée en puissance d'une Église désormais

soutenue par l'Empire, le donatisme représente une résistance éthique à ce que l'on pourrait appeler la normalisation de la compromission. Le fait que les donatistes soient finalement réprimés par la coalition du glaive impérial et de l'épiscopat catholique, avec Augustin comme principal architecte intellectuel de cette répression, n'invalide pas la légitimité de leur question de fond.

La doctrine catholique face à l'exigence donatiste

La réponse théologique d'Augustin au donatisme constitue l'un des grands apports de la patristique : la doctrine de l'efficacité objective des sacrements, indépendante de la dignité morale du ministre — ce que la scolastique médiévale formulera comme l'**ex opere operato**. Un sacrement est valide parce que c'est le Christ qui agit à travers le ministre, et non le ministre lui-même. Cette doctrine a une vertu pratique considérable : elle protège les fidèles d'une angoisse permanente sur la validité des sacrements qu'ils reçoivent. Mais elle a aussi un effet pervers potentiel : en découplant la validité de la sainteté, elle peut déresponsabiliser les ministres et institutionnaliser une forme de dissociation entre l'ethos personnel du clergé et la légitimité de ses fonctions.

Le donatisme, relu dans une perspective critique, pose une question que les scandales ecclésiastiques contemporains ont rendue urgente : jusqu'où une institution peut-elle protéger ses membres indéfendables au nom de la validité objective de leur fonction ? Le mouvement donatiste ne prétendait pas résoudre ce problème de manière satisfaisante — l'idée d'une Église de purs bute sur la difficulté de définir et de maintenir cette pureté —, mais il avait l'honnêteté de le poser sans l'esquiver. La dimension socio-économique du donatisme, visible dans l'écho qu'il rencontre parmi les populations rurales et les couches modestes de l'Afrique du Nord, invite aussi à prendre en compte sa signification comme mouvement de résistance sociale : l'Église des grands évêques proches de l'Empire n'est pas perçue comme la même communauté que celle des martyrs, et cette perception n'est pas entièrement illusoire.

V. Le nestorianisme et l'Église de l'Orient — un christianisme alternatif jusqu'en Chine

La controverse nestorienne : humanité du Christ et rivalités de sièges

Nestorius, patriarche de Constantinople au Ve siècle, est condamné au concile d'Éphèse (431) principalement pour son refus d'accorder à Marie le titre de **Theotokos** — « Mère de Dieu ». Sa réticence ne vient pas d'un mépris de la Vierge mais d'une préoccupation christologique : si l'on dit que Marie est mère de Dieu, on semble attribuer à la nature divine ce qui appartient à la nature humaine du Christ, confondant ce qu'il faut distinguer. Nestorius insiste sur la distinction des deux natures pour préserver la réalité de l'humanité du Christ et la solidité de son expérience historique. Dans sa vision, une christologie qui dissout trop vite la distinction des natures risque de rendre l'incarnation illusoire.

La condamnation de Nestorius est indissociable des rivalités de pouvoir entre les grands sièges ecclésiastiques. Cyrille d'Alexandrie, son principal adversaire, défend une christologie de l'union étroite des natures — **l'union hypostatique** — mais manœuvre aussi avec une efficacité politiques remarquable pour obtenir la condamnation de son rival de Constantinople. Les tensions entre Alexandrie, Constantinople, Antioche et Rome structurent la controverse autant que les positions théologiques elles-mêmes. Le concile d'Éphèse se déroule dans des conditions particulièrement chaotiques, avec l'absence délibérée d'une partie des évêques syriens et une atmosphère d'intimidation qui compromet la sérénité du discernement doctrinal.

L'Église de l'Orient — amplitude et profondeur d'un christianisme marginalisé

Ce que l'historiographie occidentale appelle l'Église « nestorienne » — et que la tradition intéressée appelle elle-même l'Église assyrienne de l'Orient — constitue l'un des faits les plus remarquables de l'histoire du christianisme. Rejetant la juridiction de Chalcédoine (451) et développant sa propre christologie dans le cadre de l'Empire perse, cette Église produit une théologie sophistiquée, une liturgie remarquable — la liturgie d'Addaï et Mari — et des réseaux monastiques et missionnaires

d'une ampleur extraordinaire. Elle s'étend à travers la Perse, l'Asie centrale, l'Inde et, chose proprement saisissante, atteint la Chine sous les Tang, où la **stèle nestorienne de Xi'an** (781) témoigne d'une implantation durable et d'une capacité d'inculturation remarquable.

Ce christianisme alternatif, riche de ses propres penseurs — Théodore de Mopsueste, Babai le Grand — et de ses propres pratiques ascétiques, contredit l'idée d'un christianisme qui ne se serait développé qu'en suivant les axes de l'Empire romain. Il montre que le refus de Chalcédoine n'est pas une faillite mais peut être le point de départ d'une forme d'universalisme chrétien différent, attentif à d'autres cultures, à d'autres langues, à d'autres façons d'articuler le mystère du Christ. La réhabilitation historique de l'Église de l'Orient ne consiste pas à affirmer que sa christologie est supérieure à celle de Chalcédoine, mais à reconnaître qu'elle représente une modalité cohérente et féconde du christianisme, longtemps marginalisée dans les récits occidentaux qui confondent l'histoire de l'Église avec l'histoire de l'Église d'Empire.

VI. Ce que les hérésies disent à l'Église — pour une épistémologie du discernement doctrinal

La vérité comme processus, non comme évidence

Ce parcours à travers les grandes controverses des IIe–Ve siècles conduit à une conclusion épistémologique qui engage directement la pratique ecclésiale : la vérité doctrinale ne se donne pas comme une évidence immédiate que l'hérétique refuserait par mauvaise volonté. Elle se construit dans un processus de discernement collectif, toujours situé, toujours marqué par des configurations de pouvoir, toujours ouvert à des révisions ultérieures. La formule nicéenne de l'homoousios est théologiquement puissante, mais elle n'était pas évidente en 325 et ne s'est imposée qu'au prix de décennies de conflits. La doctrine augustinienne de la grâce est spirituellement profonde, mais elle n'est pas la seule lecture chrétienne possible de l'anthropologie. La discipline *ex opere operato* des sacrements est pastoralement fonctionnelle, mais elle ne répond pas entièrement à la question éthique que posait le donatisme.

Reconnaître cela n'est pas relativisme doctrinal. C'est prendre au sérieux ce que la tradition catholique elle-même affirme : que la compréhension de la foi croît dans le temps, que les formules conciliaires sont des repères précieux mais non des épuisements de la vérité, que le sens des textes scripturaires est inépuisable. Ce que les hérésies révèlent, dans cette perspective, c'est moins l'erreur de leurs tenants que la **contingence des décisions** qui les ont condamnées — contingence qui n'est pas synonyme d'arbitraire, mais qui rappelle que les formulations doctrinales sont toujours des réponses situées à des problèmes situés.

Le danger de l'étiquette herméneutique

Un deuxième enseignement de cette relecture concerne l'usage ecclésial de la catégorie d'hérésie. Comme le montrent les travaux de Bauer, Pagels et Williams, cette catégorie a fonctionné historiquement moins comme un outil descriptif que comme un outil de gouvernement : elle permet de délégitimer des adversaires, de redistribuer des pouvoirs, de clore des débats que l'institution ne souhaite plus voir s'ouvrir. Une Église en renouveau ne peut pas ignorer ce bilan. Elle doit se demander si sa manière actuelle de traiter la dissidence interne — qu'il s'agisse des théologiens sanctionnés, des communautés marginalisées ou des pratiques liturgiques dévalorisées — reproduit les mêmes mécanismes que ceux qui ont condamné Arius, Pélage ou les donatistes. Ce n'est pas plaider pour l'abandon de tout discernement doctrinal. C'est plaider pour que ce discernement s'opère dans la transparence, la délibération et la prise en compte sérieuse des positions contestées.

La question réformatrice est ici d'une urgence particulière. Comme ce rapport l'a montré dans les chapitres précédents, le processus d'hellénisation et de re-sacralisation qui s'opère aux IIIe–Ve siècles a transformé le christianisme d'un mouvement prophétique en une institution impériale. Les hérésies des premiers siècles ont souvent représenté des résistances à ce processus — l'arianisme en refusant certaines catégories métaphysiques hellénistiques pour le Christ, le donatisme en résistant à la compromission institutionnelle, le pélagianisme en défendant une liberté que la cléricature ne peut entièrement confisquer, le nestorianisme en préservant la pleine humanité du Christ contre une christologie qui risquerait de l'évaporer dans la gloire divine. Ces résistances ont été vaincues. Mais les problèmes qu'elles soulevaient n'ont pas disparu avec elles.

Conclusion

Les vaincus de Nicée — et, plus largement, les vaincus des grands conciles des IIe–Ve siècles — n'ont pas simplement perdu un débat théologique. Ils ont perdu une bataille politique au sein d'une institution en train de se constituer comme pouvoir, avec tout ce que cette constitution implique de sélections, d'exclusions et de violences symboliques parfois relayées par des violences bien réelles. La relecture critique de leurs positions, telle que nous avons tenté de la conduire dans ce chapitre, ne vise pas à les canoniser à la place de leurs vainqueurs. Elle vise à rendre visible ce que l'histoire triomphale a rendu invisible : la pluralité originelle des christianismes, la contingence des décisions doctrinales, et la présence permanente d'enjeux de pouvoir dans la définition de l'orthodoxie. Ces trois données, reconnues honnêtement, changent le regard que l'on porte sur la tradition, sans la détruire : elles la restituent à sa vérité historique, faite d'inspiration et de calcul, de foi et de politique, de génie théologique et de violence institutionnelle.

Pour une Église qui se veut en renouveau, ce bilan n'est pas paralysant. Il est libérateur, à condition d'être accepté sans défense ni honte. Il dit que l'institution peut se tromper, que certaines fermetures ont été prématurées, que des questions théologiques ont été closes par la force avant d'être épuisées par la réflexion. Il dit aussi que la vérité chrétienne est plus grande que n'importe quelle de ses formulations conciliaires — non parce qu'elles seraient fausses, mais parce qu'elles sont situées et qu'elles appellent un approfondissement toujours recommencé. Rouvrir les dossiers de l'arianisme, du pélagianisme, du donatisme et du nestorianisme n'est pas une nostalgie de perdants ni un geste iconoclaste : c'est un acte de responsabilité théologique envers la complexité de la Tradition et envers les hommes et les femmes qui, dans ces mouvements condamnés, cherchaient eux aussi à nommer fidèlement le Dieu de Jésus-Christ.

Enfin, et c'est peut-être l'implication la plus immédiate pour une pratique ecclésiale renouvelée, cette relecture invite à transformer le rapport à la dissidence interne. Une Église qui a appris à reconnaître comment l'étiquette d'hérétique a servi à gouverner plutôt qu'à discerner ne peut plus traiter la protestation théologique, la demande de réforme ou la pluralité des expressions comme de simples déviances à réprimer. Elle doit apprendre — et c'est un art difficile — à distinguer entre les

frontières doctrinales qui protègent quelque chose d'essentiel et les clôtures institutionnelles qui protègent seulement le confort du pouvoir. Cette distinction, que les conciles anciens n'ont pas toujours su faire, reste le défi permanent d'une Église qui prétend retourner aux sources pour construire l'avenir.