

## Dieu le Père, Dieu unique – Quelques jalons patristiques sur *Jean 17, 3*



Paul  
Mattei

**L**e travail portera sur un verset de l'évangile de *Jean* (17, 3) tel qu'expliqué dans la patristique. Pourquoi *Jean 17, 3* ? Avant de répondre, trois préalables.

D'abord, le texte grec, latin et français du verset :

Αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσίν σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν, καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν χριστόν.

*Hæc est autem uita æterna: ut cognoscant te, solum Deum uerum, et quem misisti Iesum Christum* (Vulgate; les textes vieux latins ne comportent pas de variante significative<sup>1</sup>).

**La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus Christ (TOB).**

Ensuite, sa situation dans l'Évangile johannique. Il appartient à la grande prière sacerdotale qui clôt les discours d'adieu que cet Évangile prête à Jésus lors de la Cène.

Enfin, une première paraphrase, pour fixer les points saillants. À prendre le verset *sicuti est*, il institue, ou laisse entendre, un rapport complexe entre le Père et Jésus Christ :

- Il fait du Père le *seul vrai Dieu* ;
- Il distingue de lui Jésus Christ comme son *envoyé* dont l'éventuelle origine supra-humaine n'est pas mentionnée ;
- Dans le même temps, d'une part il place Jésus Christ à côté du Père ; d'autre part il affirme que la vie éternelle est la connaissance conjointe du seul vrai Dieu et de Jésus Christ.

1 Les textes vieux latins (VL) sont les traductions latines antérieures à la Vulgate de Jérôme (NdE).

Sur les VL de *Jean 17, 3*, indications très succinctes mais suffisantes dans : R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, seconde éd. revue et augmentée, Paris 1977 (Coll. des Études augustiniennes.

*Série Antiquité - 70*), p. 67, n. 3. Il observe que *monon* y est rendu quasiment toujours par *solum* – excepté dans le *codex Vercellensis* (IV<sup>e</sup> s.), qui porte *unum* ; il n'a pas vu que cette dernière leçon est celle de Novatien ; quant à *unicum* qui se lit dans Tertullien, *Prax.* 3, 1, je jugerais qu'il ne l'a employé que pour mieux faire ressortir l'opinion de ses adversaires.

Sur ce socle, l'orientation du présent article. J'écarte toute investigation sur la signification du verset dans la christologie johannique telle que les exégètes modernes la décrivent. On n'oubliera pas deux traits, cependant.

Premier trait. Il y a dans ce verset comme l'énoncé d'une règle de foi. On y retrouve un écho de toute la christologie johannique – à savoir une christologie fonctionnelle, ainsi que le prouve l'emploi du verbe « envoyer » (*pempein*), si important chez Jean, mais aussi, au-delà, une christologie qui dit quelque chose du rapport de Jésus Christ à Dieu : Jésus est « celui en qui Dieu se fait connaître parce qu'il est en Lui<sup>2</sup> ».

Second trait. Il convient de pointer d'emblée, *in abstracto*, les difficultés particulières que ce verset était susceptible de soulever dans une doctrine trinitaire ou une christologie patristiques dominées, du moins à partir d'une certaine époque, par les notions « statiques » de nature (essence ; substance) et de personne.

L'orientation étant ainsi balisée, passons maintenant à la problématique et aux enjeux. Quant à la problématique : si le Père est le Dieu unique, comment situer Jésus par rapport lui ? Quant aux enjeux : poser la question comme il vient d'être fait, c'est s'interroger sur le paradoxe du monothéisme chrétien tel qu'éclairé par les Pères, dans la, ou les, perspective (s) qui furent propres à chacun – enjeux à la fois historiques et actuels.

## Thème

Un mot sur les auteurs que je me propose d'étudier. Par la force des choses je choisirai un échantillon, et mon choix, sans être subjectif ni arbitraire, sera conditionné par mes recherches antérieures. J'insisterai plus sur les Latins que sur les Grecs, et je ferai une part belle à des écrivains, spécialement anténicéens<sup>3</sup>, d'habitude laissés en retrait<sup>4</sup> ; les Grecs serviront, avant tout, de points de comparaison. D'où les lacunes, assumées<sup>5</sup> : je ne poserai que des jalons dont je juge qu'ils permettront de saisir l'essentiel, sans biais et sans caricature.

J'entends tirer des lignes ou, si l'on veut, dégager des constantes. Sans présupposer que l'exégèse des Pères sur Jean 17, 3 se déploie d'une manière homogène. Je serai attentif à déterminer la visée propre de chacun des auteurs. Car je tiens que, sur l'interprétation surtout d'un unique verset, il faut renoncer à l'idée d'un « développement » organique de la doctrine.

2 Voir note complémentaire p. 85.

3 Antérieurs au Concile de Nicée (325) – Nde.

4 Je veux parler de Cyprien et Novatien, mais aussi d'Ambroise dont, jusqu'il y a peu, il était de bon ton de tenir l'œuvre dogmatique, en matière de doctrine

trinitaire et de christologie, pour pure répétition de ce qu'avaient trouvé, avant lui, les Grecs ...

5 Je pense à Didyme l'Aveugle et aux Cappadociens. Mais, vu le parti rédactionnel adopté, un Athanase, si l'on me passe ce mot cavalier, suffisait.

Voici, en conséquence, la sélection retenue. Parmi les Grecs : après un aperçu sur le I<sup>er</sup> s., coup d'œil sur deux « orthodoxes » (Origène et Athanase) et un « arien » (Eunome). Parmi les Latins : Tertullien, Cyrilien, Novatien, Hilaire de Poitiers, Ambroise, Augustin<sup>6</sup>.

Comment procéder ? À l'approche analytique succédera une approche synthétique.

La première avancera auteur par auteur, dans une histoire bipartite (avant et après Nicée) : suite de sondages ou, si l'on veut, de *membra disiecta*. L'organisation chronologique essaiera d'atténuer l'impression de fragmentation – sans pour autant donner l'illusion d'un déroulement d'une seule coulée. Telle quelle, vu ses limites démonstratives, l'analyse devra être « ressaisie » dans une synthèse.

Celle-ci comportera deux paliers logiquement liés mais traités chacun, pour l'essentiel, selon une méthode propre, ces méthodes étant à la fois différenciées et complémentaires : (1) *Jean 17, 3* comme « lieu » du couple « distinction / unité » (portée dégagée en replaçant *Jean 17, 3* dans une série de versets cardinaux) ; (2) *Jean 17, 3* comme « lieu » du couple « unité / unicité » (portée dégagée en étudiant l'articulation des éléments du couple, au terme d'une enquête sur le vocabulaire et sur la théologie qui le sous-tendent). Le but sera de tirer au clair ce que la patristique, d'une façon dont, je le répète, il ne faut pas préjuger qu'elle fut unanime, entend par *Dieu unique*.

Paul  
Mattei

## 1. Les auteurs. Approche analytique. Avant Nicée

### 1.1 Les Grecs<sup>7</sup>

#### a) Premiers pas

*Jean 17, 3* n'est à peu près pas utilisé, si je me fie à *Bibl. Pat. I*, par les écrivains du I<sup>er</sup> siècle. Rien dans Justin (mais Justin connaissait-il l'*Évangile de Jean*<sup>8</sup> ?), ni non plus dans Irénée. Une allusion partielle,

6 Dans ce qui suit, je renvoie aux collections patristiques connues (par exemple *Corpus Scriptorum Christianorum Latinorum*, Turnhout, Belgique, depuis 1953 [CSCL]). Avec une mention spéciale pour les deux séries françaises que sont les *Sources chrétiennes* (SC) et la *Bibliothèque Augustinienne* (BA).- Comme on le verra, mes relevés s'appuient sur les matériaux collectés dans la série *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Strasbourg puis Lyon, depuis 1975 (*Bibl. Pat.*).

7 Sur les questions que pose la doctrine trinitaire et la christologie des Grecs avant Nicée (en particulier sur le monarchianisme et l'adoptianisme), voir M. SIMONETTI, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Rome 1993 (recueil d'articles).

8 Les critiques répondent souvent par la négative à cette question. Opinion contraire dans M. FÉDOU, « La doctrine du Logos chez Justin : enjeux philosophiques et théologiques », *Kentron* 25, 2009, p. 145-158 (accessible en ligne).

et peu caractérisée, chez Théophile d'Antioche, dans une citation qu'il fait des *Oracles Sibyllins*, et pour en tirer argument en faveur de l'unicité du Dieu chrétien (« un seul Dieu », *Ad Autol.* 2, 36) : allusion, néanmoins, peut-être intéressante dans la mesure où elle suggère que, vers 180, la mention de Jésus Christ en *Jean* 17, 3 ne faisait pas obstacle à l'utilisation du verset comme attestant l'unicité<sup>9</sup>.

Chez les Grecs, il faut attendre Clément d'Alexandrie pour que *Jean* 17, 3 soit cité (*Quis diues* 7, 1.3 ; *Strom.* 5, 10, 63, 8). Mais là encore il est question de la connaissance du Dieu unique, et Jésus Christ n'est pas nommé.

b) Origène<sup>10</sup>

Les références, dans toute son œuvre, sont assez nombreuses. Je me cantonne à celles qui se lisent dans le *Comm. à la Lettre aux Romains* : 2, 5, 10, 23.24\*.25\* ; 3, 1, 13 ; 6, 5, 9 ; 8, 2, 1<sup>11</sup>. Deux traits principaux en ressortent : l'envoyé est désigné comme le Fils ; le Christ donne la connaissance et la vie parce qu'il est lui-même lumière et vie (en 6, 5, 9, *Jean* 17, 3 éclairé par le rapprochement avec *Jean* 14, 6 « Moi, je suis le Chemin, etc. »).

## Thème

Ce qui signifie que, d'un côté, quant à la forme théologique, on passe d'une théologie des missions à une théologie des substances et que, quant au fond de la pensée, il est simultanément stipulé que le Christ est Dieu puisque, comme Dieu, ou plutôt sur mandat de Dieu, il donne la connaissance et la vie et qu'il est distinct de Dieu en tant que Fils. Donc unicité d'une côté, unité et distinction à la fois de l'autre. Ce qui n'est pas explicité ici, c'est que le Dieu un et unique est proprement le Père, parce que le Père est *fons divinitatis* et qu'il a un Fils réel, issu de lui<sup>12</sup>.

### 1.2 Les Latins

a) Tertullien<sup>13</sup>

*Jean* 17, 3 est chez lui rarissime. Selon *Bibl. Pat.* II, une réminiscence en *Prax.* 25, 2 de *Jean* 17, 1-11 : mais il ne s'agit à la vérité que d'un souvenir de *Jean* 17, 1.11 (voir CSCL *ad loc.*) et *Jean* 17, 3 est ignoré. Seul *Prax.* 3, 1 est à retenir :

9 À vrai dire, *Bibl. Pat.* I renvoie aussi à Clément de Rome, *Cor.* 59, 3 ; de même A. JAUBERT, éd. SC, *ad loc.* Pâle, et passe-partout, référence à l'unicité, et surtout, complexité du rapport de Clément à la littérature johannique (voir SC, cit., p. 53-56).

10 Directement utile à notre propos, au milieu d'une littérature immense, le livre peu cité de H. CROUZEL, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Paris 1991

(coll. « Croire et savoir », 17).

11 À en juger d'après *Bibl. Pat.* III, *Jean* 17, 3 se rencontre dans un nombre notable d'œuvres d'Origène, mais, à l'exception du *Comm. in Rom.*, très peu souvent dans chacune d'entre elles, y compris le grand *Comm. in Ioh* (voir n. suiv.). [L\* marque les allusions.]

12 Voir note complémentaire p. 85.

13 Voir note complémentaire p. 85.

Tous les gens simples, pour ne pas les appeler gens sans réflexion et ignorants, qui toujours forment la majorité des croyants, ne comprenant pas, puisque la règle de foi elle-même fait passer des multiples dieux du siècle au Dieu unique et véritable, qu'il faut croire que ce Dieu est certes unique, mais avec son économie, prennent peur, parce qu'ils présument qu'économie signifie nombre et disposition de la Trinité, division de l'unité, alors que l'unité, faisant découler d'elle-même la Trinité, n'est pas détruite, mais organisée, par elle. Ainsi ils vont criaillant que nous prêchons deux et trois dieux, tandis qu'ils se prétendent, eux, les adorateurs d'un seul Dieu, comme si l'unité irrationnellement concentrée ne faisait pas l'hérésie et la Trinité rationnellement déployée ne constituait pas la vérité<sup>14</sup>.

Dans ces lignes, qui forment la *propositio* (au sens rhétorique) de son discours, l'Africain s'en prend aux *idiotae* lesquels, stylés par les unitariens (Praxéas à Carthage), au nom de l'unicité du Dieu des chrétiens (*monarchia*) refusent l'*œconomia*, c'est-à-dire l'organisation interne de l'être divin : pour Tertullien le Dieu unique est trine. Il y a là une allusion latente à l'intégralité de Jean 17, 3 : car si seuls les mots « au Dieu unique et véritable » (*ad unicum et uerum deum*) font sans conteste référence à notre verset, le morceau ne se comprend bien que si Tertullien avait en tête la totalité de celui-ci, c'est-à-dire la mention de Jésus Christ à côté de Dieu.

Paul  
Mattei

La pensée s'organise ainsi autour de trois concepts : unicité (sous forme adjective : *unicus, unus*), unité (*unitas*) et distinction (sommairement cernée, de manière indirecte mais positive, par le vocable *trinitas* et par le recours, négatif, au terme repoussoir *diuisio*). L'articulation de ces trois concepts constitue tout le problème. Pour l'instant, le Carthaginois ne va pas plus loin : la résolution du problème sera l'objet du traité entier ; mais l'allusion cursive à Jean 17, 3 permet de supposer dès ce moment que le principe d'unicité et d'unité est dans le Père en ce que celui-ci a un Fils, son parfait rejeton dont il est l'origine (et, à travers le Fils, un Esprit).

b) Dans le sillage de Tertullien

Les vues de Tertullien sur Jean 17, 3 se retrouvent chez ses deux héritiers immédiats, Cyprien de Carthage et Novatien de Rome. Comme, des deux, Cyprien est le moins spéculatif, et qu'il se rencontre chez Novatien des inflexions suggestives, je commencerai par Cyprien, bien que les écrits où celui-ci mentionne Jean 17, 3 soient postérieurs de plusieurs années au *De Trinitate* de Novatien<sup>15</sup>.

14 Texte latin en CSCL 2, 1954, p. 1161, l. 1-12, trad. P.M.

15 Le *De Trinitate* de Novatien fut rédigé dans la décennie 240 : voir MATTEI, art cité (*infra*, n. 17), p.162. Les traités de

Cyprien allégués ici datent de l'épiscopat de celui-ci (248-258) : voir L. DUQUENNE, *Chronologie des lettres de S. Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce*, Bruxelles 1954 (« Subsidia Hagiographica », n° 54).

• Cyprien<sup>16</sup>

L'évêque de Carthage cite à cinq reprises *Jean* 17, 3. Soit, dans l'ordre alphabétique des titres abrégés : *Dem.* 23 ; *Ep.* 73, 17, 1 ; *Fort.* 2 ; *Or.* 28 ; *Quir.* 2, 1 (donne les vv. 3-5).

*Dem.* 23 est le plus dépouillé des cinq : incluant *Jean* 17, 3 parmi d'autres versets, il affirme devant les païens, sans plus, que le salut ne s'obtient que par la foi au Dieu unique et en Jésus Christ. *Or.* 28 ne dit pas davantage ; on remarquera toutefois que *Jean* 17, 3 s'y trouve rapporté en même temps que *Deutéronome* 6, 5 tel que Jésus l'aurait invoqué d'après *Marc* 12, 29 : ce qui souligne la nécessité de la foi au Dieu unique, mais intégrant la foi en Jésus Christ, et insinue une compatibilité sans s'expliquer sur le comment de celle-ci. Le même appariement *Jean* 17, 3 / *Deutéronome* 6, 4 (*Marc* 12, 29) se constate en *Fort.* 2.

Les deux autres citations permettent d'aller plus loin. L'insertion du verset en *Quir.* 2, 1 sous le *titulus* : « Que le Christ est le Premier-né et que le même est la Sagesse de Dieu, lui par qui toutes choses ont été faites » laisse conjecturer ceci : l'unicité divine n'est pas blessée s'il est vrai que le Christ est Fils, Premier-né et Sagesse de Dieu – mais là non plus le *comment* du fait n'est pas explicité, le genre littéraire des *Testimonia* interdisant, au demeurant, ce genre d'élucidation.

Thème

C'est l'*Ep.* 73 qui offre le développement le plus riche. Cette lettre est, chez Cyprien, une des pièces les plus importantes de la controverse baptismale. Il s'agit, au chapitre 17, de montrer que l'expression néotestamentaire « baptême au nom de Jésus » sous-entend forcément le Père. Double intention polémique, contre les juifs d'abord, pour leur prouver que le Père n'est jamais sans le Fils, contre les partisans de Marcion ensuite, pour leur faire voir que nommer le Fils seul implique, les juifs étant les premiers visés, que le Dieu unique et véritable que ceux-ci se targuaient de connaître seuls est le Créateur. L'argumentation est menée en contexte sacramentel, elle a un contenu sotériologique dont le foyer se révèle être ce que nous avons décelé chez Origène : le Christ est Dieu puisque comme Dieu, ou plutôt sur mandat de Dieu, il donne la connaissance et la vie.

• Novatien<sup>17</sup>

Des deux passages du *De Trinitate* de celui-ci où figure *Jean* 17, 3 (*Trin.* 16, 4 ; 26, 17) il faut transcrire le premier :

Si le Christ est un homme seulement, pourquoi a-t-il donné une règle de foi conçue en ces termes : “La vie éternelle, c’est qu’ils te connaissent, toi, le Dieu unique et véritable, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ” ? S’il ne voulait faire entendre qu’il est Dieu aussi, pourquoi a-t-il ajouté : “... et celui que tu as envoyé, Jésus Christ” ? C’est qu’il a voulu qu’on le reçût aussi pour Dieu. Car, s’il ne voulait pas laisser entendre qu’il fût Dieu, il aurait ajouté : “... et celui que tu as envoyé, l’homme Jésus Christ”. Mais en réalité, il n’a rien ajouté, et il ne s’est pas révélé à nous comme un homme seulement, il s’est joint à Dieu, afin de laisser entendre, par cette conjonction, qu’il est Dieu aussi – et tel est le cas<sup>18</sup>.

Ces lignes entrent dans une longue série de péricopes bibliques, scandée par l’anaphore « Si le Christ est un homme seulement » (*Si homo tantummodo Christus*, chap. 14-16) et dirigée contre les adoptianistes. Jean 17, 3 affirme, selon Novatien, que, en se plaçant à côté de Dieu, le Christ se déclare lui aussi Dieu, encore qu’il soit distinct du Père : mais, une fois de plus, le mécanisme de la compatibilité n’est pas élucidé.

*Trin.* 26, 17 semble ne rien ajouter : le chapitre tout entier n’est qu’un condensé des démonstrations qui précèdent, et le rappel qui y est fait de Jean 17, 3 n’est qu’un reflet de *Trin.* 16, 4. Avec néanmoins une précision notable : la mention du Père et du Christ ensemble, en tant que tous deux source de vie, constitue une *definitio* de la *regula* ; or l’expression *regula fidei* se trouve employée, en *Trin.* 1, 1, comme ayant pour objet le Père et, en 9, 1, le Fils, mais jamais l’Esprit, dont il est déclaré seulement qu’il « explique la règle de foi » (*regulam ueritatis expedit*, *Trin.* 29, 19) : « binitarisme » qui fait le Fils Dieu comme le Père ; le simple emploi du nom *regula* en *Trin.* 26, 17 souligne la divinité du Fils.

Paul  
Mattei

En réalité, si l’on veut saisir le mécanisme métaphysique, c’est au dernier chapitre du *De Trinitate* (*Trin.* 31) qu’il faut se reporter. Là Novatien examine *ex professo* la relation du Père et du Fils. À la lumière de ce chapitre on peut en général résumer la doctrine du Romain comme voici. Voulant affirmer, contre les sabelliens, que le monothéisme n’est pas anéanti par la distinction du Père et du Fils et, contre les adoptianistes, que le Christ « n’est pas un homme seulement », il allègue que le Fils est d’autant plus Dieu qu’il est plus soumis au Père, plus « transparent » à lui, si j’ose dire ; d’où des formules subordinatianistes virulentes, en particulier en *Trin.* 31, et une représentation de la naissance du Fils comme une « mission » hors du Père ; si consubstantialité et génération éternelle il y a là en arrière-plan, le plus frappant est que Novatien ne le suggère que par des voies surprenantes et détournées, qu’il s’agit de comprendre. En

18 Texte latin en CSCL 4, 1974, p. 40, l. 31-40 (DIERCKS). Trad. PM.

tout cas c'est cette doctrine qui explique à la fois que le Père soit seul le véritable Dieu, en ceci qu'il demeure *fons diuinitatis*, et que le Fils soit Dieu, sans que cela fasse qu'il y ait deux dieux, en ceci qu'il tient du Père tout ce qu'il est et tout ce qu'il a dans une dépendance radicale. L'exégèse novatienne de Jean 17, 3 est à replacer dans cette pensée globale qui en toute hypothèse ne saurait se ramener à des doctrines « orthodoxes » ou « hérétiques » ultérieures (nicéennes ou « ariennes »).

## 2. Les auteurs. Approche analytique. Après Nicée<sup>19</sup>

### 2.1 Les remises en cause « ariennes »

a) L'écho répété d'une utilisation « arienne » du verset chez Hilaire de Poitiers

Parmi les nombreuses références (citations et allusions) à Jean 17, 3 dans le *De Trinitate* hilarien (14 en tout), plusieurs (4) sont pour montrer quel mauvais usage les subordinatianistes « ariens » (*in concreto* « homéens » et aussi, sans doute, « anoméens<sup>20</sup> ») faisaient du verset : 1, 29 ; 4, 8 (le Père seul vrai Dieu en tant qu'*inmascibilis*, « inengendré ») ; 6, 9 (un seul Dieu véritable, la génération étant repoussée comme résurgence de l'idée de prolation valentinienne<sup>21</sup>) ; 9, 2 (il n'y a qu'un Dieu véritable et donc, quand le Christ est dit Dieu, cela ne peut l'être que d'une manière impropre).

Thème

Dans ces quatre passages, le diagnostic d'Hilaire ne change pas : les « ariens » utilisent Jean 17, 3 pour séparer Jésus Christ du Dieu unique et véritable et le ravalier, peu ou prou, au rang de créature. Hilaire n'est pas l'expositeur froid de la doctrine homéenne, mais un controversiste ; toutefois, la double donnée qu'il livre (utilisation de Jean 17, 3 par les « ariens » et sens de cette utilisation) est crédible. C'est ce que garantit l'exploitation du verset, quelques mois plus tard, par l'anoméen Eunome.

b) La première *Apologie* d'Eunome<sup>22</sup>

Il s'y trouve trois références à notre verset, chacune assortie d'un commentaire que je résume :

19 Pour approfondir ce qui n'est qu'éfleuri dans cette section (touchant en particulier le positionnement des différents partis théologiques), voir le livre majeur de M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Rome 1975 (« *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 11).

20 *Homéens* : ceux qui soutiennent que le Fils est semblable (*homoios*) au Père, sans préciser davantage ; *anoméens* : tendance extrême de l'arianisme qui dissocie le Père

du Fils, Jésus de Nazareth, car l'essence de Dieu est d'être inengendré – NdE.

21 Depuis Irénée, la patristique répète que la théologie des Éons du Plérôme telle que développée par les écoles valentiniennes n'est qu'une resucée du polythéisme. Même si Tertullien fit un usage, il est vrai modéré, de l'exemple donné par ceux en qui les modernes verraient, à l'inverse, les premiers penseurs « trinitaires » du christianisme...

22 Voir note complémentaire p. 86.

- 17: le Père est seul Dieu véritable à l'exception de tout autre;
- 21: cette assertion forme le cœur des paroles prononcées par le Christ;
- 22: elle s'explique ontologiquement parce que le Père seul est inengendré; or (et c'est là comme l'on sait, l'épicentre de la pensée d'Eunome) il y a identité entre divinité et innascibilité (« agennésie »); le Monogène, qui par définition est engendré, est donc une créature.

## 2.2 La réplique nicéenne. Les Grecs. Athanase<sup>23</sup>

Je considérerai les *Trois discours contre les ariens*. Là, trois occurrences: 2, 81; 3, 9; 3, 38 (allusion). Dans ces occurrences l'interprétation de Jean 17, 3 n'est qu'une pièce subordonnée entrant dans une argumentation plus vaste.

En 2, 81, subordination à l'interprétation, qui occupe la moitié du livre (depuis le chap. 44 jusqu'à la fin), d'une autre péricope d'où les ariens prétendaient tirer beaucoup: *Proverbes* 8, 22s. Jean 17, 3 sert à préciser que Jésus Christ est la Sagesse qui, dans les derniers temps, a pris chair, s'est faite homme et a subi la mort pour nous donner la connaissance et la vie même du Dieu qui l'a engendrée. On discerne dans cette précision l'argument sotériologique cher à Athanase: le Fils divinise parce qu'il est Dieu, et le salut parfait ne nous advient que parce que le Monogène revêt notre humanité pour nous rendre participants à sa divinité.

Paul  
Mattei

La citation en 3, 9 prend place également dans une argumentation plus vaste (1-9) sur Jean 14, 10 (« Je suis dans le Père et le Père est en moi »). Le Père est dit seul Dieu par opposition aux nombreux faux dieux des païens, mais cela n'exclut pas le Fils qui, engendré de lui, est en lui, comme « le rayonnement (est) dans la lumière » (analogie cardinale dans Athanase; de même, un peu plus haut, en 3, 6).

L'usage de Jean 17, 3 en 3, 38 est à première vue plus étonnant. Toute cette section du livre 3 porte sur l'ignorance du Fils. Le Verbe incarné, est-il dit dans le contexte immédiat, a interrogé, par exemple sur la mort de Lazare: il a pris sur lui, de la sorte, notre ignorance pour nous faire partager la connaissance du Père et de lui-même, ou (dit autrement) il a pris sur lui, jusque dans ses limitations, la totalité de notre nature, afin de nous faire partager celle du Père et la sienne<sup>24</sup>. Toujours l'argument sotériologique.

<sup>23</sup> Voir note complémentaire p. 86.

<sup>24</sup> L'enseignement d'Athanase sur la « science humaine du Christ », en CA 3, 35-50, est complexe. Il semble que succes-

sivement l'évêque envisage une ignorance réelle, puis une ignorance économique (« dans notre intérêt »). Il n'y a pas lieu ici d'explorer cette difficulté plus avant.

### 2.3 La réplique nicéenne. Les Latins (Augustin excepté)

a) Hilaire de Poitiers<sup>25</sup>

Je m'en tiendrai au *De Trinitate* – c'est-à-dire à ce qu'Hilaire y expose de sa propre doctrine, en contraste avec ce qu'il présente comme celle des hérétiques. Le détail s'organise comme suit, livre par livre :

- 1, 38 (allusion ; première ébauche de l'exégèse hilarienne : le Christ Dieu unique et véritable en tant que né du Père unique et véritable).
- 3, 14 (l'envoyé est l'engendré : la mission dit la génération) ; 3, 22 (allusion rapide ; le Fils fait connaître le Père).
- 6, 24 (allusion ; le Christ vrai Fils seule voie d'éternité) ;
- 9, 28 (le Père seul Dieu n'est pas solitaire, ayant réellement engendré un Fils, de telle façon qu'il n'y a pas deux dieux) ; 9, 32 (la vie éternelle ne vient que par le Christ, si on l'admet comme vrai Fils, sans séparation d'avec le Père) ; 9, 33 (le Père et Jésus Christ donnent ensemble la vie éternelle – et cela suffit, sans qu'il y ait besoin de rien ajouter d'autre, à prouver que Jésus Christ est Dieu : claire mise en œuvre de l'argument sotériologique) ; 9, 34 (si le Père est le seul Dieu, à l'exclusion du Fils, alors le Fils n'est pas non plus Seigneur ; argument dialectique *ad hominem*, qui se retrouvait, sans référence à *Jean 17, 3*, en 8, 35, et qui ici débouche à nouveau sur l'argument sotériologique) ; 9, 35 (une fois de plus, l'argument sotériologique : le Fils n'est pas une créature, puisque, si on le méconnaît, la connaissance du Père, auquel il est associé, n'est pas possible) ; 9, 39 (toute l'économie antérieure prépare à comprendre en sa plénitude *Jean 17, 3*, qui exprime le cœur de la foi).

Thème

Il ressort de ce tableau que l'exégèse hilarienne de *Jean 17, 3* s'ordonne selon deux lignes. D'abord l'argument sotériologique, pour rendre compte du fait que le Christ est Dieu ; on est dans l'ombre d'Athanas. Ensuite, pour rendre compte du comment du fait, un argument d'ordre ontologique, partout présent, mais qui n'est pas toujours formalisé : ce sont les notions symétriques, fondamentales chez lui, de *génération* et de *naissance* réelles et éternelles qui expriment tout à la fois la prééminence du Père en tant qu'origine, la distinction du Père et du Fils et leur unité de substance. Nous verrons plus loin les sources de ces notions et dans quel ensemble il importe de les resituer.

b) Ambroise<sup>26</sup>

Dans le *De fide ad Gratianum libri V*, Jean 17, 3 fait l'objet de rapides réminiscences en 2, 3, 33 et 3, 3, 22, et d'une allusion un peu plus nette en 4, 10, 137. Sa présence est surtout massive au livre 5 (5, Prol. 15; 5, 1 *Tit.*, et toute la suite des chapitres 1-3, § 16-48; allusions en 5, 13, 154; 5, 6, 69; 5, 9, 117). De fait, comme le verset se révèle particulièrement difficile, en ce qu'il paraît distinguer Jésus Christ du seul vrai Dieu, et donc donner des armes aux ariens, il n'est pas étonnant qu'Ambroise en ait repoussé l'examen circonstancié très tard dans le *De fide*, au dernier livre, où il lui consacre deux sections entières<sup>27</sup>.

L'argumentation d'Ambroise, prise *en gros*, comporte deux temps :

1 • Le Christ est nommé en même temps que Dieu comme celui qui procure la vie éternelle : unité d'opération qui induit unité (générique) de substance.

2 • Le Christ est cité à part de Dieu pour que l'on ne le confonde pas, à l'encontre des sabelliens, avec le Père.

Ainsi, pour le Milanais, le verset dit l'unité et la distinction : équilibre entre l'excès arien et l'excès sabellien<sup>28</sup>. La valeur de l'adjectif *solum* (*Deum*) appliqué au Père n'est pas clarifiée : mais on aperçoit que, dans ce terme, Ambroise entend que le Père est *fons diuinitatis* : ce qui est cohérent avec ce qui précède, dans le sens de ce que j'appellerai plus loin, en m'en expliquant, le néo-nicéisme d'Ambroise, lequel fait sienne en l'espèce la ligne qui était déjà celle d'un Hilaire de Poitiers.

Paul  
Mattei

2.4 Augustin : une nouvelle approche de Jean 17, 3<sup>29</sup> ?

Il serait démesuré de prétendre traiter de l'exégèse de Jean 17, 3 dans toute l'œuvre de l'évêque d'Hippone, même si, semble-t-il, le verset en tant que tel semble n'y jouer qu'un rôle secondaire. Je m'en tiendrai au *De Trinitate* et à celui des *Tractatus in Ioannem* dévolu à Jean 17, 3 (*In Ioh. tract.* 105, spéc. § 3<sup>30</sup>).

26 Voir note complémentaire p. 87.

27 Sous les titres (remontant à Ambroise lui-même?) : « Sur ce qui est écrit : 'Pour qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ' » (§ 16-29); « Lorsqu'on dit seul Dieu, cette formule implique aussi le Christ » (§ 30-48).

28 La foi droite en la Trinité est un équilibre entre deux excès hérétiques : motif qu'Ambroise doit sans doute à Hilaire, lequel le devait et à Novatien et aux ho-

méousiens qu'il avait fréquentés durant son exil en Asie Mineure. Voir MATTEI, « De Novatien à Hilaire », p. 108-109.

29 Sur la pensée trinitaire d'Augustin, au milieu d'une bibliographie océanique, je ne retiendrai, pour la rigueur de ses analyses, que le livre capital de N. CIPRIANI, *La teologia di sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria*, Rome, 2015 (« Studia Ephemeridis Augustinianum », 143).

30 Voir note complémentaire p. 87.

De l'examen de ce corpus étroit il ressort qu'il est régi par deux thèmes porteurs. Le premier de ces deux thèmes occupe la quasi-totalité des citations faites en *Trin.* Le second, peut-être plus important pour nous ici, ne fait l'objet que d'un seul texte dans ce même ouvrage (avec prolongement dans le *Sermon sur Jean* cité ci-dessus.)

1 • Premier thème : *Jean* 17, 3 interprété dans le cadre de l'enseignement augustinien sur la contemplation de Dieu (*Trin.* 1, 8, 17 ; 1, 13, 30 ; 1, 13, 31 ; 4, 18, 24 ; 14, 19, 25)

Précisons : contemplation de Dieu dans le Christ glorifié, vrai Dieu et vrai homme, Fils de Dieu et fils de l'homme. Cette contemplation est réservée aux élus, les damnés n'ayant que la vision du Christ-homme, dans son rôle de juge qui les condamne. Car, et c'est là un aspect que nous n'avons pas relevé chez les auteurs précédemment passés en revue, il s'agit de vision eschatologique. Non seulement la perspective est sotériologique mais le contenu est eschatologique<sup>31</sup>.

2 • Second thème : sens de la formule *unus uerus Deus* (*Trin.* 6, 9, 10)

Le texte dans sa plus grande partie mérite d'être rapporté :

## Thème

Et puisque nous avons montré comment il peut être dit "le Père seul", parce qu'il n'y a de Père que lui, il faut examiner l'assertion selon laquelle le seul vrai Dieu n'est pas le Père seul, mais le Père, le Fils et l'Esprit saint. En effet, si l'on demande : le Père seul est-il Dieu ? comment répondre que non, à moins peut-être de dire que le Père est certes Dieu, mais non le seul Dieu, et que le seul Dieu c'est le Père, le Fils et l'Esprit saint ? Mais que faisons-nous du témoignage du Seigneur ? Il parlait au Père (Père était le nom de celui auquel il s'adressait) et il lui disait : "Or, la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu". Paroles que les ariens entendent en ce sens que le Fils n'est pas le vrai Dieu. Mais laissons là les ariens : nous avons à voir si nous ne sommes pas forcés de comprendre que, par ces mots adressés au Père : "C'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu", le Christ a voulu insinuer que le Père seul est vrai Dieu pour aussi nous empêcher de penser qu'il n'y a de Dieu que les trois ensemble, Père, Fils et Esprit saint. Ne tirons-nous donc pas du témoignage du Christ que le Père seul est vrai Dieu, que le Fils seul est vrai Dieu, que l'Esprit saint seul est vrai Dieu, et qu'ensemble le Père, le Fils et l'Esprit saint, c'est-à-dire la Trinité dans son ensemble, sont non pas trois vrais dieux, mais le seul vrai Dieu ? Et puisqu'il a ajouté : "Et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ", ne

faut-il pas sous-entendre: “est le seul vrai Dieu”, et ordonner ainsi les mots: “C’est qu’ils te connaissent, toi et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ, comme le seul vrai Dieu<sup>32</sup>?”

Que le Dieu unique n’est pas le Père seul, mais la Trinité, cette formule – on le constate dès la première lecture – n’est pas un axiome posé d’emblée. C’est au contraire la proposition qu’Augustin se donne pour intention d’établir (« il faut examiner l’assertion, » / *consideranda est illa sententia*, etc.), ou plutôt dont il s’efforce de montrer qu’elle n’est pas contraire à l’assertion posée par le Christ lui-même en *Jean 17, 3*.

Ce constat est si justifié que, au chapitre suivant, qui continue celui-ci, l’évêque recourt à des citations d’Hilaire, lesquelles vont du Père vers le Fils et l’Esprit. Plus largement, dans de nombreux autres textes, Augustin fait du Père le *principium* (*Trin.* 4, 29; cf. *Sermo* 33, 3: *exordium*<sup>33</sup>).

On ne prendra donc pas pour argent comptant la thèse sur laquelle nous reviendrons plus loin, d’après laquelle la méthode d’Augustin en matière de doctrine trinitaire consisterait à partir de l’unité de nature pour rejoindre, tant bien que mal, à travers la théologie des relations et les images psychologiques, la pluralité des Personnes – là où la démarche des Grecs, plus dociles au donné scripturaire, fait le chemin inverse.

Paul  
Mattei

On observera que le texte tel que nous l’avons découpé s’achève par l’ébauche d’un argument de type « philologique » (grammatical ou rhétorique), qui consiste à remettre dans l’ordre naturel des paroles censément bâties, pour parler comme Tertullien en un tout autre contexte (*Res.* 43, 7), *turbate per hyperbaton*: recours à un procédé herméneutique traditionnel, du reste emprunté dans son principe aux théoriciens de l’*ars oratoria*<sup>34</sup>.

3 • *In Ioh.* 105, 3 ne contredit pas ces analyses. Le *Tractatus* 105, comme l’ensemble des *Tractatus* 55-124, daterait de 419 et années suivantes; les livres I-XII *De Trinitate* remontent à 399-412<sup>35</sup>; *In Ioh.* 105, 3 est donc postérieur à *Trin.* 9, 10. Il résume *Trin.* 9, 10: il en réitère sans plus, quasi *ad uerbum*, la conclusion (« La Trinité elle-même est l’unique et seul vrai Dieu » / *ipsa Trinitas unus solus uerus Deus*), après en avoir repris l’argument philologique (« l’ordre des mots est: “C’est qu’ils te connaissent, toi et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ, comme le seul vrai Dieu” » / *ordo uerborum est, “ut te et quem misisti Iesum Christum cognoscant solum*

32 Texte latin en BA 15, 1955, p. 492. Trad. P.M.

33 Voir CIPRIANI, *op. cit.*, p. 173.

34 Sur ce procédé « philologique » déjà chez un Tertullien, voir J.-C. FRE-

DOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972’ (« Collection des Études Augustiniennes ». Série *Antiquité* - 47), p. 138 et n. 249.

35 Voir note complémentaire p. 87.

*uerum Deum*”). C’est que l’accent ne porte pas là-dessus. Mais sur la notion de communauté de gloire entre le Père et le Fils, c’est-à-dire l’égalité.

### 3. Éléments de synthèse

#### 3.1 Jean 17, 3 comme « lieu » du couple « distinction / unité »

On l’a vu : il ne paraît pas que Jean 17, 3 ait jamais vraiment suscité une attention privilégiée, quoique certains « Pères » y aient identifié une formulation de la *regula fidei*. À l’inverse, on l’a vu aussi, son exégèse peut s’envisager comme un point nodal où confluent plusieurs éléments doctrinaux. Elle offre donc l’occasion d’inventorier ces éléments et, réciproquement, ne livre tout son sens que replacée dans celle d’une constellation de versets – (pour faire court, je me bornerai à une poignée de versets johanniques).

Jean 17, 3 dit la distinction. Il dit en effet la mission. Là intervient Jean 14, 28 : « Le Père est plus grand que moi ». Jusqu’au IV<sup>e</sup> siècle, unanimement, la patristique comprend cette parole comme voici : le Fils se reconnaît dépendant du Père dans l’ordre des missions et, partant, dans l’ordre des relations (la mission révélant *ad extra* la relation *ad intra*), mais non point subordonné dans sa substance. Subordinationisme d’ordre “économique” et non pas “ontologique”<sup>36</sup>. Telle est l’exégèse qui prévaut jusque chez Hilaire et qui éclaire, de manière oblique, Jean 17, 3 (ce qui y est insinué du Fils envoyé par le Père et du rapport du Fils au Père). On voudra bien se rappeler que c’est seulement dans un second temps qu’en est attestée une autre, d’ailleurs infidèle à la signification johannique authentique : le Fils, qui est égal au Père *qua Deus*, lui est inférieur *qua homo*. L’explication fait sa première apparition, semble-t-il, dans des écrits attribués à Athanase ; elle est exclusive chez Ambroise, qui peut-être l’emprunte à ceux-ci : la distinction des natures humaine et divine dans le Verbe incarné lui fournissait ce que j’appellerai une « clé exégétique » qui lui permettait de « neutraliser » commodément, et sans paraître rien concéder, les versets « subordinatiens », favorables, en apparence, aux « ariens ». Ce parti interprétatif devait passer chez Augustin et, par lui, dans la tradition théologique latine subséquente<sup>37</sup>.

Jean 17, 3 dit l’unité. Sous ce rapport il dit d’abord la communauté des actions : le Fils, comme le Père, ou plutôt le Père par le Fils com-

36 Voir note complémentaire p. 87.

37 Je ne donne aucune référence précise à Hilaire, *Trin.*, Ambroise, *Fid.* et Augustin, *Trin.* : on les retrouvera dans les études et *Indices* des éditions signalés ci-dessus, n.25.26.29. Je m’attarderai davantage sur Athanase : dans les *Discours contre les ariens*, Jean 14, 28, qui d’ailleurs y est rare-

ment invoqué, reçoit toujours l’explication traditionnelle ; en revanche, dans le *De Incarnatione et aduersus Arianos* 4 (PG 26, 989C) par exemple, est esquissée une exégèse selon les deux natures : mais l’œuvre n’est pas, apparemment, authentique, quoiqu’elle ressortisse à un « ambiente atanasiáno » (SIMONETTI, *La crisi*, p. 456).

Thème

munique la vie éternelle. À ce propos, l'éclairage vient du recours que la patristique fait à *Jean 5, 19*: « Ce que le Père fait le Fils le fait pareillement ». Il s'agit de l'unité d'opération: premier degré, constatable extérieurement, de l'unité.

Un pas de plus. Spécifiant l'unité d'opération, *Jean 17, 3* dit la *coïncidence*. Cet aspect rejoint ce qu'exprime *Jean 14, 9*: « Qui m'a vu a vu le Père ». Le Fils est Image: les Pères n'entendent pas cette propriété, si souvent attestée dans l'Écriture, d'une façon univoque; leurs conceptions se rangent sur un arc tendu entre deux pôles dont l'un réfère l'image à la *personne divine* (ainsi dans Origène et dans Athanase: le Fils est Image, l'homme est « à l'image », c'est-à-dire image de l'Image), et l'autre à l'*humanité glorieuse* du Christ où éclate sa pleine divinité (ainsi dans Irénée). Je n'ai pas à entrer dans plus de détails; ce qu'il me suffit de relever, c'est qu'à ce motif du Fils Image se raccrochent deux lignes de l'interprétation patristique de *Jean 17, 3*:

- l'argument sotériologique déjà ébauché dans Origène et qui est le pivot chez Athanase;
- la perspective de la contemplation eschatologique qui prévaut chez Augustin.

Paul  
Mattei

Enfin, par-delà la parfaite unité d'opération, *Jean 17, 3* dit la communauté de substance, ou plutôt la suggère en conjoignant le Père et le Fils, ou, plus exactement encore, en mettant le Fils, à l'exclusion de tout autre, aux côtés du Père. Le rapprochement est à faire avec *Jean 10, 30*: « Le Père et moi sommes un ». L'unité de substance est, équivalamment, l'unité générique.

Les interprétations de *Jean 17, 3* en tant que révélateur de l'unité entrent globalement dans un enseignement qui par degrés passe de l'identité d'opérations à l'égalité, puis de l'égalité à l'unité générique. Telle est la démarche qui sous-tend les démonstrations d'Hilaire dans le *De Trinitate* et celles d'Ambroise dans le *De fide*: démarche typique de ce que l'on peut appeler le néo-nicéisme<sup>38</sup>, et qui conduit au bord de l'unicité – c'est-à-dire de l'unité numérique.

### 3.2 *Jean 17, 3* comme « lieu » du couple « unité / unicité »

#### a) Le matériel verbal

38 Sur cette démarche par degrés, voir les titres donnés *supra*, n. 26. Pour autant l'étiquette « néo-nicéisme » ne doit

pas être reçue sans quelque discernement: voir mon art. cité note suivante, *pag. laud.*

Pour exprimer la distinction entre unité générique et unité numérique le grec et le latin disposent de la distinction grammaticale entre neutre et masculin. *Vnus/heis*, qualifiant Dieu (ou le Père) et employé au masculin singulier, signifie l'unité numérique; qualifiant le Père et Fils, et employé au neutre (*unum/ben*), il signifie l'unité générique<sup>39</sup>. Le neutre dénote la substance: semblablement, dans les formules christologiques qui tentent de cerner ce qui fait l'unité du Verbe incarné dans la dualité de ses natures, il est couramment affirmé que le Christ n'est pas *alius et alius* mais *aliud et aliud*<sup>40</sup>. Pour la doctrine trinitaire, la patristique latine, dès Tertullien, refuse d'employer *unus* en un sens unitarien (plus tard sabellien): elle souligne que si Dieu est *unus*, le Père n'est pas pour autant *singularis* (Tertullien) ni *solitarius* (Novatien; Hilaire).

L'usage des substantifs correspond à celui des adjectifs et de leur genre. Pour ne pas sortir, là non plus, du domaine latin, au neutre *unum* chez Tertullien et chez Hilaire correspond le vocable *unitas* (rien de caractéristique chez Novatien; dans le *De fide* ambrosien, *unitas* dénote fréquemment l'unité de pouvoir et d'opération); face à *unitas*, *unio*, dans Tertullien comme dans Hilaire, désigne l'unicité (chez Hilaire, à plusieurs reprises le mot fustige l'unitarisme sabellien<sup>41</sup>).

## Thème

b) Le soubassement théologique de l'usage linguistique

J'ai affirmé plus haut qu'une tendance majeure de la réflexion patristique sur le couple unité/unicité se déploie en une démarche inductive qui parvient jusqu'à l'unité de substance, mais souvent ne présente l'unicité que comme un horizon. Le sens prêté à *Jean 17, 3*, pareillement, pose le couple unité/unicité, mais l'articulation des deux éléments qui composent cette structure binaire reste à élucider. Au-delà de l'unité se pose la question de l'unicité, affirmée par ailleurs dans un verset souvent invoqué et, à l'occasion, dans le même contexte que *Jean 17, 3*, à savoir: *Deutéronome 6, 4*.

Dans cette élucidation, il me semble qu'un *topos* d'origine philosophique a joué un rôle adjuvant. Il s'agit de l'idée selon laquelle l'*un* est antérieur au nombre (voir Platon, *Parm.* 142c-143a; Aristote, *Met.* A 987b). Cette idée aide à admettre que, en Dieu, l'*unitas* (le fait que le Père et le Fils soient *unum*) exclut la pluralité des substances concrètes («substances premières»). L'*unum* divin transcendant implique l'*unus*. C'est ce que suggère par exemple Ambroise, *De fide* I, 2, 17-18. Seulement, nous

39 Voir note complémentaire p. 88.

40 En grec *allo kai allo*, et non pas *allos kai allos*. Voir Grégoire de Nazianze, *Lettre 101 au prêtre Clédonios* (= *Première lettre théologique*), § 20-21 (SC 208, p. 44.46).- Quand Athanase (*Discours*

*contre les ariens* 3, 4) déclare: «... même si le Fils est autre chose (*hétéron*) en tant qu'engendré, il est la même chose (*tauton*) en tant que Dieu», le contexte lève le doute sur le neutre *hétéron*.

41 Voir note complémentaire p. 88.

nous trouvons là, au mieux, je crois, devant une représentation dont il reste à rendre raison.

Quand ils en appellent à Jean 17, 3, nos auteurs contemplant l'unicité à partir du Père. Dans cette optique, la notion de génération, ou de naissance, est la plus compréhensive. Cela est patent chez Hilaire : la *natiuitas* éternelle du Fils engendré par le Père dit à la fois la distinction et l'unité et préserve la prééminence du Père, *fons et origo*<sup>42</sup> ; la spéculation hilarienne a été préparée, chez les Grecs, par Athanase, chez les Latins, par Tertullien et, à un degré moindre, par Novatien<sup>43</sup> ; elle est continuée par Ambroise. Hilaire parachève sa théologie de l'unicité en recourant à Jean 14, 11 « Je suis dans le Père et le Père est en moi ». La circumincession, ou compénétration du Père et du Fils, qu'exprime cette *sententia* donne de concevoir pleinement l'unicité ; Jean 14, 11, est un verset central chez Hilaire : à travers lui, il le resterait chez Ambroise.

Quelles que soient les particularités de chacun, les Pères envisagent l'unicité à partir du Père, Dieu unique. Affirmation constante, pour le coup, dont Augustin, tout pesé, ne se démarque pas, on l'a vu.

### En guise de conclusion

Paul  
Mattei

Je voudrais pour achever souligner trois grands traits, avec une certaine vigueur, sur la base de ce que signifie Jean 17, 3 chez les Pères, ainsi que, dans une suffisante appréhension, je crois, de sa diversité, nous l'avons déterminé à partir de l'échantillon sélectionné.

Quant au *contenu* : le couple unité/unicité chez les Pères satisfait dans son principe à une double affirmation polémique. Il s'agit, contre les religions païennes, d'affirmer le monothéisme biblique. Il s'agit, contre les philosophes, de montrer que l'Un, ce sont les Trois : c'est entre les Trois et la créature que (même chez Origène) se creuse un abîme ontologique.

À cet égard on ne sera pas dupe de l'assimilation que, dans les *Confessions*, Augustin paraît opérer entre la Triade plotinienne et la Trinité chrétienne : Augustin, qui aussi bien dans ces pages n'entend pas faire

42 Au surplus, la *natiuitas* éternelle du Fils issu du Père entre en harmonie avec la *natiuitas* temporelle du Verbe fait chair au sein de la Vierge. Consonance entre la relation et la mission.

43 Tertullien emploie le syntagme *natiuitas perfecta*, qu'Hilaire reprend très souvent. Novatien n'emploie que *natiui-*

*tas*, sans qualificatif ; mais il a une formule (le Père n'a jamais été sans le Fils) qu'Hilaire répète dans son *Commentaire sur Matthieu*. Voir tous éclaircissements et références utiles dans l'article « De Novatien à Hilaire », p. 109-114.

44 Voir note complémentaire p. 88.

œuvre de professeur d'histoire comparée des pensées philosophiques et des doctrines chrétiennes, n'identifie en aucune façon le Père à l'Un au-delà de l'être<sup>44</sup>.

Quant à la *perspective* : par-delà la double pointe polémique, la forme de *Jean 17, 3* invitait à ne considérer la spéculation théologique que dans la perspective existentielle qui la justifie en dernier ressort : celle du salut et de la contemplation eschatologique – de la communion, par le Christ, à la vie du Père.

Le maître-mot ici est « divinisation ». À son propos, je dois ajouter ceci. Dans cet article, j'ai pris soin de ne pas pécher par réductionnisme et je pense n'avoir pas gommé la variété des points de vue et des situations. Mais il est un point de convergence, inattendu, et que je n'ai pas abordé jusqu'ici car sa visée est au premier chef anthropologique : la notion de « divinisation » vaut pour Augustin comme elle vaut pour Athanase ; contre une idée longtemps reçue la recherche la plus récente a mis en pleine lumière que, dans ce domaine, rien n'autorise à opposer l'évêque d'Hippone aux Pères grecs<sup>45</sup>.

## Thème

Quant à l'*approche* : un second point de convergence. À la différence du précédent, j'y ai déjà insisté. J'y reviens : *il n'est pas vrai que l'approche trinitaire des Grecs soit au rebours de celle des Latins* – d'Augustin et, a fortiori, de ses grands prédécesseurs, Tertullien (et Novatien), Hilaire, Ambroise. Il n'existe pas là-dessus de clivage entre Orient et Occident. Il importe de rompre résolument avec les schémas élaborés, voici plus de cent-vingt ans, par le P. Théodore de Régnon dans les quatre tomes de ses *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* (Paris 1892-1898), et que trop de chercheurs vont, encore aujourd'hui, répétant de confiance<sup>46</sup>.

Ce qu'au fond l'on aperçoit, dans la patristique, c'est le souci constant de méditer sur le paradoxe du Dieu unique des chrétiens, que traduit le concept central de *communion* : *communion de Trois, communion des hommes avec Trois*, de façon ordonnée – avec le Père, par le Fils, dans l'Esprit, comme tout vient du Père, par le Fils, dans l'Esprit.

*Paul Mattei (né en 1953 à Marseille) est professeur émérite de l'Université Lumière-Lyon II où il a enseigné la littérature latine. Conseiller scientifique de Sources chrétiennes, il est professeur invité au Patristicum (Rome). Il appartient à la Pontificia Academia Latinitatis. Dernière publication :*

Le christianisme antique. De Jésus à Constantin, Armand Colin, Paris, 2020<sup>3</sup>. *Bibliographie complète sur le site des Sources chrétiennes* :

<https://www.sources-chretiennes.mom.fr/index.php?pageid=equipe&id=783>

### Notes complémentaires

- **Note 2:** É. COTHENET, in *Introduction à la Bible* (Édition nouvelle). T. III, *Introduction critique au Nouveau Testament*, sous la direction d'A. GEORGE et P. GRELOT. Vol. 4. *La tradition johannique*, par M. É. BOISMARD et É. COTHENET, Paris 1977, p. 256.- Sur la nature fonctionnelle de la christologie johannique, et plus globalement de la christologie néotestamentaire, il faut toujours renvoyer au classique qu'est le livre d'O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1968<sup>3</sup>, spéc. 4<sup>e</sup> partie «Les titres relatifs à la préexistence de Jésus», p. 213-273.- Pour un commentaire récent du Quatrième évangile, voir les deux volumes de J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean: 1-12; 13-21*, Neuchâtel, respect. 2014-2007.
- **Note 12:** Dans le *Comm. in Ioh.* Jean 17, 3 ne se lit qu'en 2, 2, 13-18 (le passage, important et souvent cité, est difficile; il appellerait des analyses très fines dont la longueur excéderait le cadre du présent article, déjà trop copieux; je dois m'en tenir à quelques observations que d'aucuns jugeront schématiques, et que je préfère, en conséquence, ne produire qu'en note). Le Père, seul vrai Dieu, peut seul être dit *ho theós* (avec article); les autres êtres, qui participent de lui, ne peuvent être dits que *theós* (sans article): c'est le cas du Logos Sauveur. Cependant, celui-ci est l'Image en qui tous les êtres raisonnables sont «à l'image» et il défie tous ceux qui sont appelés à être «dieux». Aussi bien la Trinité, en dépit des différences entre le Père, le Fils et l'Esprit, constitue une réalité qui transcende les créatures. Sur la complexité de la triadologie d'Origène, voir, outre le livre d'H. CROUZEL mentionné n. 10 (spéc. p. 123-133), les notices «Dio (Padre)» et «Trinità» (M. SIMONETTI) ainsi que «Figlio» (D. PAZZINI) dans *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A (dele) MONACI CASTAGNO, Rome, 2000.
- **Note 13:** Sur la doctrine trinitaire (la «triadologie») de Tertullien, deux études primordiales: R. BRAUN, *Deus Christianorum*. (voir plus haut, n. 1); J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*. Vol. 1, *Histoire, doctrine, méthodes*; vol. 2: *Substantialité et individualité*; vol 3: *Unité et processions*, Paris 1966; vol. 4: *Répertoire lexicographique et tables*, Paris 1966.1969 (Coll. «Théologie», 68-70.75). Voir aussi G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, trad. française Paris 1955, spéc. p. 98-109. Il ne semble pas toutefois que Jean 17, 3 soit pris en compte dans ces études (BRAUN, p. 66, n. 3 et 67, n. 3, y recourt, mais en passant, dans son chap. 1 sur «Le Dieu unique»).
- **Note 16:** Vu le tour d'esprit de Cyprien, les études consacrées à sa doctrine trinitaire et à sa christologie sont rares. Il faut remonter, en fait, au vieux livre d'A. D'ALÈS, *La théologie de saint Cyprien*, Paris 1922, p. 1s.- Sur Jean 17, 3 chez Cyprien, voir M. A. FAHEY, *Cyprian and the Bible: a Study in Third-Century Exegesis*, Tübingen 1971, p. 399-400.

Paul  
Mattei

● **Note 17:** Sur la doctrine trinitaire et christologique de Novatien, je renvoie à mon article « Novatien, *De Trinitate* 31. Texte et traduction. Commentaire philologique et doctrinal », *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino* 20, 1996, p. 159-257 – ainsi qu'à plusieurs comptes rendus que j'ai donnés, notamment sur les travaux, contestables, d'un chercheur américain, J. L. PAPANDREA, qui prétend trouver dans Novatien une anticipation des dogmes de Nicée et de Chalcédoine (par ex. « *Chronica Tertulliana* 2015 », *REAug.* 62, 2016, p. 375-376; je remploie ici quelques phrases de cette recension).

● **Note 22:** Sur Eunome et son *Apologie*, qui date de 360-361, voir: B. SESBOÛÉ éd. (avec la coll. de M. DE DURAND et L. DOUTRELEAU), BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome* suivi de *Eunome, Apologie*, 2 vol. SC 299-300, Paris 1982-1983, t. 1, p. 23-24.- Sur l'usage arien de *Jean 17, 3*, depuis Arius lui-même, voir SIMONETTI, *La crisi*, passim (cf. « *Indice biblico* », p. 581).- Sur la date du *De Trinitate* d'HILAIRE voir plus bas, n. 25.

● **Note 23:** Sur la pensée athanasienne, voir en dernier lieu X. MORALÈS, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, Paris 2006 (Coll. des Études augustiniennes. Série Antiquité - 180). Éléments importants sur le Fils Image du Père dans R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris 1952 (coll. « Théologie », 25), spéc. p. 91-126 (sur l'« argument sotériologique », notamment dans les *Discours contre les ariens*, voir p. 94; cet argument est aussi dans la *Lettre sur les synodes*, [359-361: voir éd. SC n° 563, p. 160-168], chap. 51, 1-2).- Les trois *Discours* sont l'œuvre dogmatique la plus importante de l'Alexandrin. Il est couramment admis aujourd'hui que les deux premiers datent d'environ 339; le troisième, dont l'authenticité a été suspectée, à tort, par C. KANNENGIESSER, est plus tardif. Voir ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Les Trois Discours contre les ariens*. Traduction et notes par A. ROUSSEAU, ouverture et guide de lecture par R. LAFONTAINE, Bruxelles 2004, p. 16-18. (Les *Discours* sont désormais en SC, n° 598-599, 2019.)

● **Note 25:** Sur quelques aspects importants de la doctrine d'Hilaire, au moins dans le *De Trinitate* et le *De synodis* (en particulier la notion de génération / naissance), voir MATTEI, « Lecture du *De synodis* d'Hilaire de Poitiers. L'idée et le mot de *natiuitas* », *Annuario Historiae Conciliorum* 35, 2003 (*Actes du VII Simposio Internazionale « I Padri della Chiesa e le scuole teologiche nei Concili »*, Rome, Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Teologia, 6-7 mars 2003), p. 200-210. Reproduit dans J. GROHE, J. LÉAL et V. REALE éd., *I Padri della Chiesa e le scuole teologiche nei Concili*, Rome 2006, p. 215-224); « De Novatien à Hilaire », dans D. BERTRAND dir., *Dieu Trinité d'hier à demain avec Hilaire de Poitiers*, actes du congrès-colloque du Futuroscope de Poitiers (15-17 novembre 2002), Paris 2010, p. 101-129. Voir aussi le commentaire de M. CORBIN, *La Trinité chez saint Hilaire de Poitiers*, t. I: livres I-VII; t. II: livres VIII-XII, Paris, 2016-2017 (coll. « Cerf-Patrimoines »).- Éd.-trad. du *De Trinitate* en SC n° 443-448-462, 1999-2000-2001 (par J. DOIGNON, M. DE DURAND, M. FIGURA, C. MOREL, G. PELLAND); indications sur la chronologie des divers livres du traité, t. I, p. 46-49.

## Thème

● **Note 26** : Sur la doctrine trinitaire d'Ambroise, peu de chose. Voir les travaux de C. MARKSCHIES : *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und Theologiegeschichtliche Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364-381 n. Chr.)*, Tübingen 1995 ; « Ambrogio teologo trinitario », *La scuola cattolica* 125, 1997, p. 741-762. Quelques éléments supplémentaires relatifs au néo-nicéisme ambrosien dans MATTEI, « Ambroise, *De fide libri V ad Gratianum*. État de quelques questions », communication à la Journée d'études ambrosiennes *Les traités d'Ambroise de Milan. Quaestiones disputatae*, 15-16 novembre 2018 [Actes pour paraître dans la *RevSR* 94, 2020] (article rétrospectif et programmatique qui donne un aperçu de la tradition manuscrite de *Fid.* ; résume les questions chronologiques et historiques que pose la rédaction du traité en deux temps, I-II puis III-V ; s'attache, sur exemples, à quelques considérations doctrinales).

● **Note 30** : On prendra une mesure plus complète de la présence de Jean 17, 3 dans toute l'œuvre augustinienne à l'aide de deux répertoires : (1) le dossier manuscrit compilé par A.-M. LA BONNARDIÈRE dans le cadre de ses vastes enquêtes sur les *Biblia Augustiniana* (les fichiers de cette vaillante, et modeste, chercheuse sont conservés aujourd'hui, et consultables, aux Sources Chrétiennes, Lyon) ; (2) La *Vetus Latina Database. Bible Versions of the Latin Fathers*, on line (nlle. éd. 2020). Je remercie Mlle Marie PAULIAT d'avoir bien voulu vérifier pour moi, sur place, aux Sources, en ces temps de « confinement », l'un et l'autre répertoire.

Paul  
Mattei

● **Note 31** : Jean 17, 3 est pareillement invoqué dans une visée eschatologique par MARIUS VICTORINUS, *Aduersus Arium* 3, 8 (la citation du verset en 1, 14, seule autre occurrence dans toute l'œuvre du rhéteur philosophe romain est seulement pour affirmer, sans commentaire, que « avoir la vie, c'est croire en Dieu et en son Fils »). Il y aurait à épiloguer sur la notion d'Un chez Marius Victorinus : comme je l'ai fait plus haut (n. 12), et plus rigoureusement, je préfère n'en rien dire plutôt que de schématiser.

● **Note 35** : Sur la date d'*In Ioh.* 55-124, voir M.-F. BERROUARD, in BA 74A, 1993, p. 9-52. Sur celles des livres, ou groupes de livres, de *Trin.*, voir A. TRAPÈ-F. MONTEVERDE, *Introduzione generale a sant'Agostino*, in *Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di sant'Agostino*, Rome 2006, p. 75. [Les Introductions données par M.-F. BERROUARD aux divers tomes de son édition de l'*In Ioh.* en BA sont rassemblées dans un seul volume de la « Collection des Études Augustiniennes » (*Série Antiquité* - 170), 2004 ; j'utilise ici la BA.]

● **Note 36** : Sur un tel subordinatianisme, différent *toto caelo* de celui des « ariens », voir W. MARCUS, *Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen: Ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlichen Theologie und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der Begriffe OIKONOMIA und THEOLOGIA*, Munich 1963. Sur les premiers développements d'une théologie des missions divines, voir G. AEBY, *Les missions divines de saint Justin à Origène*, Fribourg (Suisse) 1958 (« Paradosis », 12).

● **Note 39:** À ce point il conviendrait d'introduire un développement sur ce que l'on nomme le « *comma Iohanneum* », c'est-à-dire la glose à 1 Jean 5, 8 qui se glisse à partir du IV<sup>e</sup> s. dans les textes bibliques latins (mais les prémices se trouvent déjà dans Cyprien) et qui donne au verset une allure ouvertement trinitaire. Sur cette curiosité exégético-philologique, voir quelques éléments dans l'éd. SC (n° 500) de Cyprien, *De ecclesiae catholicae unitate*, p. 190-191 (n. 1).- Je ne dirai rien de l'emploi de l'adjectif *unus* dans le syntagme qui chez les Latins se lit dès Tertullien: *una substantia (unius substantiae)*; dans ce syntagme, ce qui pose question, c'est le substantif. Voir MATTEI, « Aspects de l'influence de Tertullien sur le développement des doctrines trinitaire et christologique dans la patristique latine », dans *TERTULIANUS AFER. Tertullien et la littérature chrétienne d'Afrique (I<sup>er</sup>-VI<sup>e</sup> siècles)* [Actes du Colloque organisé le 4 avril 2014 à l'Université Paul Valéry-Montpellier III], études réunies par J. LAGOUANÈRE et S (abine) FIALON, Turnhout 2015, (« Instrumenta Patristica et Mediaevalia », 70), p. 21-41 spéc. p. 26-27.

● **Note 41:** Sur ces variations du vocabulaire de l'unité, premières approches dans MATTEI, « De Novatien à Hilaire » (*supra*, n. 25), p. 117-118 (et notes). Sur le couple *unitas/unio*, bibliog. de base dans ID., « *Marginalia lexicalia*. Remarques sur quelques éléments du vocabulaire de Tertullien. À l'occasion de deux publications récentes », dans *Regards sur le monde antique. Hommages à Guy Sabbah*, Lyon 2002, p. 173-186, spéc. 184-186.

● **Note 44:** J'adopte de la sorte sans hésitation la position qui fut celle de G. MADEC et que celui-ci n'a cessé de défendre avec force. Voir par exemple: *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris 1989<sup>1</sup> (coll. « Jésus et Jésus-Christ », 36), p. 43-46.239-244; *Le Dieu d'Augustin*, Paris 1998 (col. « Philosophie et théologie »), p. 104-107.155-158; *Chez Augustin*, Paris 1998 (« Collection des Études Augustiniennes ». Série Antiquité - 160), 2<sup>e</sup> section « Le christianisme comme accomplissement du platonisme », p. 41-69.

● **Note 45:** Voir G. POGGIALI, *La divinizzazione dell'uomo in Sant'Agostino. Dalla rigenerazione all'amore di Dio*, Rome 2017 (coll. « Fides et ratio » 1). Voir aussi deux conférences: I (sabelle) BOCHET, « De la divinisation dans l'œuvre d'Augustin », Colloque « Sources chrétiennes »: apport grec et latin à la culture européenne, Athènes, 23-25 février 2018 (à présent dans les Actes publiés, Athènes 2019, p. 157-200); G. RÉMY, « La divinisation dans l'œuvre d'Augustin », Colloque *La divinisation chez les Pères de l'Église*, organisé à Metz, les 21 et 22 mars 2018, par M (arie) -A (nne) VANNIER.

● **Note 46:** Rejet répété, inlassablement (à juste titre), par CIPRIANI, *La teologia (supra*, n. 29): voir les réf. aux 9 occurrences dans l'« Indice degli autori moderni », s.v. « De Regnon (*sic*) Th. », p. 299. Même rejet dans MADEC, *Le Dieu d'Augustin*, p. 159.- Sur la supposée attitude des Latins antérieurs à Augustin, voir une formule typique en BA 15, p. 24: comme lui ils auraient pris « de préférence l'unité de Dieu, sa nature, comme point de départ de leurs exposés ».- Deux réflexions subsidiaires, rapidement: (1) Dans l'*Expositio fidei* qui ouvre, après le Prologue, le livre I du *De fide* ambrosien

## Thème

(1, 6-8), le premier verset biblique expressément cité est *Deutéronome* 6, 4. Mais (à supposer que cette citation ne vise pas les seuls ariens, accusés par Ambroise de reconnaître plusieurs « puissances », à l'instar des Gentils), on voit, en lisant impartialement le morceau entier, que tout de suite le Milanais passe à l'évocation de *l'una potestas* et de *l'unitas naturae*, avec rappel de la formule baptismale en *Matthieu* 28, 19 et de *Jean* 10, 30. (2) Étant admis qu'il existe bien, dans la théologie latine, au Moyen âge et au-delà, au moins un type de composition qui commence par le *De Deo uno* pour se poursuivre par le *De Deo trino*, c'est à savoir quand cet usage a commencé. Dans une étude sur le florilège augustinien dû, dans la décennie 430, à Vincent de Lérins (in J. Delmulle et al. éd., *Flores Augustini. Augustinian Florilegia in the Middle Ages* [Actes de la Table ronde tenue à Leuven les 19-21 avril 2017], Leuven 2020 [« Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents », 57], p. 11-30, spéc. 26), j'ai affirmé que la présentation faite par Vincent de la Trinité relève « d'une conception dite "occidentale", qui s'alimente au *De trinitate* augustinien ». De fait, le *titulus* au moins du chapitre où sont classés les extraits relatifs à la triadologie semble révélateur. Il n'est pas opportun ici d'approfondir. Il me suffira d'avancer, à titre d'hypothèse, que peut-être la *cosiddetta* « conception occidentale » a ses prémices dans un désir de simplification, de type « pédagogique », comme il sied à un *compendium*.

Paul  
Mattei