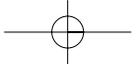


CROIRE EN LA TRINITÉ

*Couverture : L'hospitalité de Mambé
« Abraham quoque tres vidit et unum adoravit »
Abraham (en) vit trois et il adora l'Unique.
(Saint Ambroise, *De fide* 1, 13, 80)*



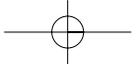
COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

CROIRE EN LA TRINITÉ

« Certes, selon sa grandeur et son inexprimable gloire, « nul ne verra Dieu et vivra » (Exode 33,20) car le Père est insaisissable ; mais selon son amour, sa bonté envers les hommes et sa toute-puissance, il va jusqu'à accorder à ceux qui l'aiment le privilège de voir Dieu – ce que précisément prophétisaient les prophètes – car « ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu » (Luc 18,27). Par lui-même, en effet, l'homme ne pourra jamais voir Dieu ; mais Dieu, s'il le veut, sera vu des hommes, de ceux qu'il veut, quand il veut et comme il veut. Car Dieu peut tout : vu autrefois par l'entremise de l'Esprit selon le mode prophétique, puis vu par l'entremise du Fils selon l'adoption, il sera vu encore dans le Royaume des cieux selon la paternité, l'Esprit préparant d'avance l'homme pour le Fils de Dieu, le Fils le conduisant au Père, et le Père lui donnant l'incorruptibilité et la vie éternelle, qui résultent de la vue de Dieu pour ceux qui le voient [...] Car, si sa grandeur est inscrutable, sa bonté aussi est inexprimable, et c'est grâce à elle qu'il se fait voir et donne la vie à ceux qui le voient. Il est impossible de vivre sans la vie, et il n'y a de vie que par la participation à Dieu, laquelle consiste à voir Dieu et à jouir de sa bonté. »

Saint Irénée de Lyon, *Adversus Haereses*, IV, 20,5.



Communio, n° XXIV, 5-6 – septembre-décembre 1999

Avant-propos

Communio entre avec vous dans le nouveau millénaire

L'ÉDITION francophone de la revue catholique internationale *Communio* aura 25 ans en l'an 2000. C'est une raison supplémentaire de fêter avec vous l'année jubilaire.

Déjà, elle se réjouit d'accompagner votre réflexion et votre prière en vous livrant, pour cette année consacrée à la Trinité, un dossier sur ce mystère, le cœur de notre foi.

Nous savons tous que le temps accordé à la lecture diminue, que la situation de l'édition de qualité est inquiétante, que la multiplication des titres dissimule la standardisation de leur contenu, que les rares ouvrages sortant de l'ordinaire passent difficilement le filtre de la diffusion médiatique, si bien que les lecteurs en perdent le goût, et qu'aux yeux de beaucoup, souscrire un abonnement pour une revue qui invite de surcroît à la réflexion est un effort surhumain. C'est pourquoi nous nous réjouissons de votre fidélité de lecteurs, et nous tenons à vous remercier pour la confiance que vous nous faites. Nous lui accordons d'autant plus de prix que vous êtes le seul soutien de *Communio*, son principal organe de diffusion, la revue ne dépendant d'aucune institution, ne bénéficiant d'aucune publicité et ne faisant l'objet d'aucun plan média. Merci de la faire connaître autour de vous.

Notre exigence inlassable reste de servir l'Église, de donner à comprendre et à aimer le christianisme dans toutes ses dimensions. Nous cherchons à scruter, dans la culture contemporaine, dans la philosophie et dans l'histoire, les enjeux décisifs pour l'avenir du

AVANT-PROPOS _____ **Olivier Boulnois**

christianisme. Nous continuons de le faire sans être à la remorque de l'actualité, mais en revenant toujours au centre, le Christ, et aux sources, notre mémoire chrétienne. Nous le ferons encore, en n'ayant d'autre souci que la vérité et la clarté, pour que se renforce la *Communio* entre les chrétiens de tous pays et de tous horizons.

Mais c'est une équipe renouvelée qui dirigera maintenant la revue. Olivier Chaline, rédacteur en chef adjoint depuis deux ans, devient rédacteur en chef, en remplacement d'Isabelle Ledoux-Rak, tandis que Serge Landes le seconde comme adjoint. Je tiens à remercier tous les trois d'avoir accepté : leur enthousiasme ne peut pas nous masquer l'étendue de leur charge, assumée de manière purement bénévole.

Une autre nouveauté : la renaissance de la collection *Communio*, aux Presses Universitaires de France. La rédaction de *Communio* garde son indépendance et décide des titres à publier, mais confie leur fabrication et leur diffusion à l'éditeur. Nous nous réjouissons de pouvoir prolonger le travail de la revue en des ouvrages publiés à part, et permettant une réflexion originale plus suivie qu'un simple article. Cette collection a déjà publié l'ouvrage du cardinal Jean-Marie Lustiger, *Pour l'Europe, un nouvel art de vivre*, qui dresse un bilan de l'histoire européenne et dessine les conditions d'un avenir digne de ses exigences. Le livre de Jean Duchesne, *XX siècles, et après ?* est sous presse. Il propose une analyse théologique de la modernité qui sort de l'horizon français, et insiste particulièrement sur les enjeux de la rencontre entre catholicisme et protestantisme : l'avenir du christianisme dépend moins de son passé que de notre ouverture à un horizon universel, « catholique ». D'autres titres suivront, à un rythme régulier. Les abonnés qui le souhaitent pourront également recevoir cette année les tables décennales 1986-1996.

Nous sollicitons les conseils et les critiques de tous nos abonnés, de nos lecteurs, de nos auteurs et de nos nombreux collaborateurs bénévoles. Merci de nous écrire, de nous adresser vos remarques et suggestions, et de nous indiquer les personnes qui pourraient être intéressées par la revue.

Olivier BOULNOIS.

Sommaire

PRÉSENTATION

Pierre d'ORNELLAS : « **Au nom du Père, du Fils
et du Saint-Esprit** »

11 La foi dans la Trinité demeure le sceau du christianisme et inspire les gestes les plus ordinaires des fidèles.

ÉDITORIAL

Jean-Pierre BATUT : **Monarchie du Père, ordre des processions,
périchorèse : trois clefs théologiques
pour une droite confession trinitaire**

17 Expliciter la révélation biblique par un recours aux concepts : une telle élaboration n'est pas un défi de la sagesse humaine, mais le passage obligé à une formulation dogmatique de ce que représente le monothéisme trinitaire pour la pensée de l'Église catholique. Ses trois composantes, ici présentées dans un ordre qui n'est pas indifférent, constituent les clefs de la confession trinitaire.

LA TRINITÉ DANS LA VIE CHRÉTIENNE

Jean CORBON : **Prier dans la Trinité sainte**

31 La nouveauté de la prière chrétienne consiste à célébrer la Trinité sainte dans la communion avec le Père et avec son Fils, dans la communion avec l'Esprit. Marqués du signe de la Croix, par notre baptême et par l'onction de l'Esprit, par la liturgie eucharistique, nous sommes introduits dans la communion trinitaire : Prier dans la Trinité actualise, dans l'intimité de notre cœur et dans les service des autres, le mystère de l'Amour divin.

Matthieu ROUGÉ : **L'Eucharistie, expérience trinitaire
chez Guillaume de Saint-Thierry**

51 À travers la fragilité des signes que sont le pain et le vin, l'Eucharistie est la révélation active et vivante de l'Amour trinitaire. Avec Guillaume de Saint-Thierry, il faut retrouver le sens plénier d'un sacrement qui nous introduit au mystère de la Trinité.

SOMMAIRE

Francis de CHAIGNON : **Église et Trinité**

65 L'Église fait connaître Dieu comme Trinité parce qu'elle est son œuvre : fondée par Jésus pour réaliser le dessein universel du Père et guidée par l'Esprit, elle tire de cette source et de ce modèle trinitaire ses propriétés essentielles : unité, sainteté, catholicité, apostolicité.

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE

Goulven MADEC : **La méditation trinitaire d'Augustin**

79 On sait que saint Augustin était un bon chrétien, mais certains théologiens ont douté qu'il fût un bon théologien de la sainte Trinité. Or, si la vie et l'œuvre d'Augustin ne sauraient être séparées, on ne saurait davantage dissocier sa doctrine trinitaire en tentant d'y repérer des schèmes philosophiques non convertis par la foi. Quoique composé sur une très longue période et publié très tard, le *De Trinitate* est un livre d'une profonde unité. Cette unité est celle d'une recherche dans la foi, d'un progrès de livre en livre. L'analyse de sa structure en fait apparaître la méthode originale, sans prétention dogmatique, mais où l'on peut voir un exemple achevé d'*exercitatio animi*.

Marie-Odile BOULNOIS : **Du Père par le Fils dans l'Esprit**

103 Cyrille d'Alexandrie préfère aux constructions systématiques la multiplication d'approches partielles, et le langage imagé de la Bible. Si, dans le christianisme, l'unicité de Dieu est paradoxale (car il est en trois personnes), ce paradoxe se réfracte sur tous les concepts théologiques : un et multiple, même et autre, identité et relation. Puisque la théologie doit refléter l'économie (le plan du salut), un même mouvement de donation va du Père par le Fils jusque dans l'Esprit, qui est transmis aux hommes, pour qu'ils puissent à leur tour s'unir à la nature divine.

Bertrand de MARGERIE : **La personne humaine, vestige, image et ressemblance du Dieu trine**

119 Si même le corps est, selon Bonaventure, une « ombre » et un « vestige » des trois personnes divines, celles-ci sont surtout présentes dans l'âme humaine, qui est leur « image » par ses puissances, et leur « ressemblance », grâce aux vertus théologiques. Ainsi, par une « contuition », regard de sagesse associant foi et raison, l'homme contemple le monde entier et sa propre personne dans la lumière du Dieu un et trine.

Antoine BIROT : **Le Mystère Pascal**

127 L'envoi du Fils, qui a tout remis au Père, est couronné par le Mystère Pascal. Comment penser les relations intratrinitaires au plus fort de la déreliction du Fils et y reconnaître la dynamique de l'Amour ? C'est à la lumière des œuvres d'Adrienne von Speyr et de Hans Urs von Balthasar que le mystère de la Croix est ici interrogé.

DÉBATS

Philippe CORMIER : **Question de Personne**

139 Le concept de personne, indispensable pour penser la dignité de l'homme, a été élaboré en théologie, au croisement de la Trinité et de la foi dans le Christ. Car c'est d'abord Dieu, « Celui qui est », révélé dans le Christ, qui est une personne. Si nous confessons que le Christ est une personne de la Trinité, mais en deux natures, divine et humaine, il faut pousser jusqu'au bout les conséquences de notre foi, et dire qu'il y a une personne divine et humaine du Christ. Pour que l'homme puisse être une personne, il faut que le Christ, le premier, soit une personne humaine – dans toute l'humilité de son incarnation.

Michel STAVROU : **Filioque et théologie trinitaire**

151 Les Églises d'Orient et d'Occident étant en désaccord sur l'origine de la procession de l'Esprit, il importe de retracer la genèse et le développement de la doctrine latine du Filioque, de montrer en vertu de quels principes elle fut rejetée par l'Église d'Orient. Ce problème cristallise la différence entre deux approches du mystère trinitaire. L'étude de la théologie grecque et byzantine témoigne d'un accord sur l'intuition première du Filioque : l'existence d'un rapport éternel spécifique entre l'Esprit et le Fils, l'Esprit procédant « du Père par le Fils » selon la formule des Pères. Néanmoins, pour l'Orient, la procession de l'Esprit per filium n'est pas causale mais manifestatrice : l'Esprit étant le vecteur ultime des énergies divines qui rayonnent éternellement du Père par le Fils dans l'Esprit.

DÉRIVES

Barbara NICHTWEISS : ***Mysterium Trinitatis et Unitatis* :
Communauté et société à la lumière
de la foi trinitaire et des hérésies
antitrinitaires**

173 L'intérêt théologique actuel pour le dogme de la Trinité va de pair avec la redécouverte de l'Église comme « mystère » et comme « image » de l'unité des Personnes divines. Il n'en est que plus nécessaire de faire mémoire des hérésies trinitaires qui ont jalonné l'histoire chrétienne, et de se demander si elles ne confirment pas la thèse d'Erik Peterson (tirée de Grégoire de Nazianze) selon laquelle le modèle trinitaire de l'unité n'est pas transposable dans notre expérience terrestre.

Xavier TILLIETTE : **Du Dieu théiste à la Trinité spéculative**

197 Un préjugé « philosophique » anti-chrétien particulièrement répandu depuis Voltaire est que la Trinité est évidemment absurde, qu'une raison éclairée rejette ce trois qui fait un... Or ce n'est qu'une certaine figure de la rationalité philosophique, fort récente et circonscrite, qui a pu ainsi refuser la Trinité. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que cette pensée superficielle des Lumières ait cédé la place aux synthèses spéculatives hardies de l'idéalisme allemand.

SOMMAIRE

DOSSIER : DÉCOUVRIR LA TRINITÉ

207 COMMUNIO : Questions pour des groupes
de réflexion

**SIGNETS : FOI TRINITAIRE
ET ATTENTE ESCHATOLOGIQUE**

Michaël FIGURA : **L'héritage spirituel de Joachim de Flore
dans l'interprétation de Henri de Lubac**

211 La très grande œuvre du père de Lubac mérite d'être relue. Face aux tentations millénaristes qui renaissent aujourd'hui, il s'agit de prendre le recul de l'histoire et de comprendre les origines de certaines hérésies séculières qui ont marqué notre modernité. Sous l'éclairage d'un théologien, l'histoire d'une hérésie trinitaire et de ses plus lointaines ramifications conduit jusqu'à notre présent et en construit une interprétation spirituelle.

Jacques SERVAIS : **La virginité consacrée et la venue du règne**

231 La virginité à cause du règne des cieux est un signe de la nature eschatologique de l'Église; et la venue de ce règne qu'attend et promeut la vie consacrée ne peut être vue dans sa vraie lumière que si on reconnaît l'unité et la complémentarité fondamentales des deux états de vie qui constituent le cadre ecclésial de l'existence chrétienne.

Communio, n° XXIV, 5-6 – septembre-décembre 1999

Monseigneur D'ORNELLAS

Présentation

« Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit »

A lire les revues spécialisées, la réflexion sur la Trinité va bon train. Nous ne voulons pas ajouter la nôtre. Les études sont menées par des théologiens avertis, versés dans les écrits trinitaires passés et contemporains. La clarification romaine sur « les traditions grecque et latine concernant la procession de l'Esprit Saint » publiée le 8 septembre 1995, suscite des commentaires qui n'épuisent pas la question dite du *Filioque*. L'inversion trinitaire du théologien Hans Urs von Balthasar appelle bien des remarques. L'approche « sociale » de la Trinité contredit la conception jugée trop essentialiste d'un saint Thomas. Ou encore, l'opposition entre la théologie scolastique et la pensée patristique est parfois posée de façon tranchante, séparant l'ivraie du bon grain. L'articulation entre création et Trinité des personnes est formulée à nouveau frais. Qui n'a pas le savoir pour entrer dans le maquis de ces discussions ne saurait s'y frayer un chemin. Celles-ci attestent pourtant que la foi dans la Trinité demeure le sceau du christianisme et inspire les gestes les plus ordinaires des fidèles.

Sans doute, peu de chrétiens y songent. Cependant, la liturgie à laquelle ils participent les place constamment au cœur de ce mystère. Lorsqu'ils se signent pour une prière communautaire, familiale ou solitaire, ils se savent bénis au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Chaque matin que Dieu fait, le croyant qui prie en signant son corps, offre son être à la Trinité des Personnes. Telle est sa destinée pour ce temps qu'il lui est donné de vivre. Il l'accomplit en ce

PRÉSENTATION Pierre d'Ornellas

jour par l'« amen » qu'il chante lorsque, participant à l'eucharistie, il répond à la louange du prêtre « Par Lui, avec Lui et en Lui, à Toi Dieu le Père Tout Puissant, dans l'unité du Saint Esprit, tout honneur et toute gloire, pour les siècles des siècles ». Et au soir de la vie, alors qu'elle vient de s'achever, le corps mort reçoit ultimement son viatique, la trace de la Trinité. Le signe de la croix dont il est marqué est la signature de son propriétaire. Pour manifester leur respect envers ce corps, les chrétiens lui disent ainsi sa patrie à laquelle il est promis : la bienheureuse Trinité. En ce dernier adieu, au-delà des larmes, la paix est donnée en ces lieux où l'on enterre les morts.

Afin de nourrir leur attention du cœur, un certain nombre de chrétiens posent leur regard sur la célèbre icône d'Andreï Roublev. Là, ils prient. La Trinité des Personnes y est suggérée dans l'admirable et divine circulation de l'amour infini allant de l'une à l'autre selon l'ordre qui convient le mieux à l'amour ; rien n'est dû, tout est gratuit ; rien n'est gardé, tout est transparent et livré à l'autre. Chacune des Personnes trouve sa raison d'être dans le don total de son être à l'autre. Il est impossible de fixer l'une d'elles. Ce regard qui s'arrêterait s'éteindrait car aucune des Personnes n'a quelque chose en propre se justifiant par soi-même. Chacune semble comme échapper au regard et le guider vers l'autre Personne. L'orant est alors pris dans cette circulation de l'amour. Il y trouve la paix et la consolation.

Ces « priants » et ces frères entourant l'un de leurs proches, se rappellent-ils alors qu'ils sont marqués du sceau de la Trinité dès leur naissance à la foi chrétienne ? L'eau qu'ils ont reçue lors de leur baptême fut accompagnée des paroles évangéliques : « Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (*Matthieu* 28,19). Tous ces gestes chrétiens attestent avec clarté que l'existence humaine prend consistance au cœur de la Trinité.

La foi en Dieu induit ces gestes simples de la vie. Ils lui donnent son vrai prix, sa juste signification. « Car, si l'homme existe, c'est que Dieu l'a créé par amour et, par amour, ne cesse de lui donner l'être. » Aussi, chaque personne, en son âme immortelle et dans sa condition corporelle, « ne vit pleinement selon la vérité que si elle reconnaît librement cet amour et s'abandonne à son Créateur. ¹ » Dieu est l'Unique (*Deutéronome* 6,4). Les chrétiens, disciples du Messie d'Israël, reçoivent en héritage le bien promis au Peuple choisi entre toutes les nations de la terre. Ils savent que Dieu est unique et qu'ils se trouvent en vérité en « l'aimant de tout leur cœur, de toute

1. Vatican II, Constitution Pastorale *Gaudium et spes*, n° 19, §1.

« *Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit* »

leur âme et de tout leur esprit » (*Matthieu 22,37*). L'unicité de Dieu, Créateur de toute chose, s'atteste dans sa divine simplicité que rien ne vient troubler. Il est. Depuis toujours, sans commencement ni cause, il est. Le « je crois en Dieu » des chrétiens affirme cette simplicité transcendante et reconnaît en même temps la Trinité des Personnes divines. L'acte de foi suscité au cœur du disciple de Jésus atteste tout autant l'unicité de Dieu et sa simplicité que la Trinité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint. Le disciple confesse alors que « Dieu est amour » (*I Jean 4,8*).

Ici, l'intelligence humaine défaille. Elle s'approche autant qu'elle peut du « Mystère gardé dans le silence depuis les temps éternels, mais maintenant manifesté et porté à la connaissance de tous les peuples » (*Romains 16,25-26*). Les théologiens tentent de rendre raison de ce que la foi proclame. Les mystiques, en images et par symboles, chantent la gloire de l'éternelle Trinité et son admirable unité. Les artistes veulent exprimer la beauté de la Trinité et son inexprimable simplicité. Les chrétiens qui n'ont pour seule richesse que leur humble foi n'écrivent ni ne chantent. Ils sont légion ces disciples du Christ qui n'ont pas écrit ni laissé de poèmes ou d'œuvres d'art. Ces chrétiens n'ont à leur portée que ces gestes que l'Église, leur Mère, leur donne pour jalonner leurs journées et leurs semaines. En entrant dans la vie, ils ont été marqués de la Trinité. Ils veulent qu'il en soit ainsi pour leurs enfants. Ils se signent au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit en se marquant de la croix du Sauveur. Ils croient en Jésus, Fils de Dieu, mort et ressuscité. Ils trouvent en ces gestes sens à leur vie.

Le regard porté sur la croix est sans doute l'attitude la plus commune de celui qui prie. Il le fait en sa chambre ou sa cellule. Joint aux autres chrétiens réunis en assemblée, il pose son regard sur la croix de l'Église où tous sont convoqués. Sur cette croix, il regarde Jésus, le Fils unique, qui, « conduit par l'Esprit » (*Matthieu 4,1*; *Hébreux 9,14*), remet sa vie au Père (*Luc 23,46*). Sait-il, ce chrétien, qu'en contemplant Jésus, il plonge son regard dans le mouvement trinitaire ? Pour Jésus, c'est « l'heure où il passe de ce monde au Père ». « Ayant aimé les siens qui sont dans le monde, il les aima jusqu'à l'extrême » (*Jean 13,1*). Ce passage déchire le voile (*Matthieu 27,51*) et dévoile ce qui était « caché depuis toujours » en Dieu (*Éphésiens 3,9*). Le regard posé sur la croix de Jésus contemple l'amour tel qu'il n'y en a pas de plus grand. Tel est bien le propos rapporté par l'évangéliste : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime » (*Jean 15,13*).

PRÉSENTATION _____ **Pierre d'Ornellas**

L'amour extrême, tel qu'il n'y en a pas de plus grand, est dévoilé. Aussi est-il possible d'écrire avec insistance « Dieu est amour » (*I Jean* 4,8 et 16). C'est sur la croix que se dévoile la circulation de l'amour infini qui, éternellement, sans commencement ni cause, va d'une personne à l'autre dans l'ordre le plus parfait qui soit.

En ces gestes de la foi, le signe dont le chrétien marque son corps et le regard qu'il pose comme instinctivement sur la croix, le disciple du Christ accomplit peu à peu sa destinée. Il entre dans la circulation de l'amour éternel. Conduit par l'Esprit « qui répand l'amour dans les cœurs » (*Romains* 5,5), il s'approche peu à peu de Jésus, le Fils unique, pour, avec lui et en lui dire « Père ». Cela n'est possible que par le salut reçu. Le disciple le sait puisqu'il se marque du signe de la croix qui est, évidemment, le signe de la mort et de la résurrection de Jésus, son Sauveur. Ces gestes de la vie du croyant manifestent plus que tout discours que la Trinité et le salut, accompli une fois pour toutes par Jésus, sont liés. L'un et l'autre s'expliquent mutuellement.

Nous l'avons dit, ces gestes ordinaires de la foi suscitent la paix et la consolation. Comme si l'homme se retrouvait lui-même en vérité. Ses aspirations les plus intimes sont peu à peu comblées. D'où vient cette paix sinon de l'harmonie entre cet homme croyant et ce dont ses gestes sont porteurs ? Ils attestent à l'évidence que Trinité et création s'appellent l'une l'autre pour recevoir leur mutuelle signification. Les athéismes ne sont pas tant un rejet de Dieu en lui-même qu'une négation d'une Personne de la Trinité. Ils sont d'origine chrétienne et nient la foi chrétienne. Par le fait même, ils nient l'homme qui ne respire à l'aise que dans la Trinité des personnes².

Ce geste simple du croyant, la contemplation de la croix, le place en sa destinée, au cœur de l'amour trinitaire qu'il reçoit en partage. Dans l'acte ultime du crucifié, s'exerce le don infini de l'amour : celui qui est la vie meurt. La mort que Dieu n'a pas faite (*Sagesse* 1,13) est rejointe par la Vie. Ainsi est dévoilé l'amour infini dans la gratuité absolue du don. Ce dévoilement a lieu au moment où disparaît aux yeux humains le Verbe incarné vivant cet amour. Il le manifeste en mourant, en disparaissant. La lumière éclaire plus que jamais au moment où les ténèbres semblent s'en emparer. Nul pourtant ne peut s'en saisir, aucune intelligence humaine n'a prise sur l'amour des Trois : « Ne me retiens pas » (*Jean* 20,17). Le don d'une gratuité

2. Cf. Pierre PIRET, *Les athéismes et la théologie trinitaire*, Institut d'Études Théologiques, Bruxelles, 1994.

« *Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit* »

infinie appelle en retour la gratuité pour le recevoir. La Trinité des personnes, en l'amour infini qui lie l'une à l'autre, ne se dévoile qu'au regard purifié du croyant dont la foi est vivifiée par la gratuité de cet amour. L'invisible se donne à voir à celui qui croit en Jésus mort et ressuscité. Alors, il sait chanter la beauté des Trois :

« Je sais une source qui jaillit et coule,
Bien que de nuit.

Cette source éternelle est cachée,
Mais je sais bien d'où elle prend naissance,
Bien que de nuit.

Je sais bien que ces flots sans cesse débordants
Arrosent les enfers, les cieux et les peuples
Bien que de nuit.

Le courant qui naît de cette source,
Je sais qu'il est aussi large et puissant qu'elle,
Bien que de nuit.

Le courant qui des deux procède
Je sais qu'il n'est précédé d'aucune manière par eux,
Bien que de nuit.

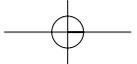
Je sais que tous les trois sont une seule eau vive,
Et que l'un de l'autre dérivent,
Bien que de nuit.

Cette source éternelle est cachée,
En ce pain vivant pour nous donner la vie,
Bien que de nuit.

Cette source vive que je désire,
En ce pain de vie je la vois
Bien que de nuit.³ »

Pierre d'Ornellas, né en 1953 a été ordonné prêtre en 1984. Évêque auxiliaire de Paris depuis 1997. Directeur de l'École Cathédrale et du Studium du séminaire de Paris.

3. Cf. Saint Jean de la Croix, *Chant de l'âme qui connaît Dieu par la foi*, écrit en 1578, strophes 1, 7, 8, 9, 10, 11, 13.



Communio, n° XXIV, 5-6 – septembre-décembre 1999

Jean-Pierre BATUT

Éditorial

Monarchie du Père, ordre des processions, périchorèse : trois clefs théologiques pour une droite confession trinitaire

« **T**OUTE l'histoire chrétienne nous apparaît comme un fleuve unique auquel de nombreux affluents apportent leurs eaux. L'an 2000 nous invite à nous rencontrer avec une fidélité renouvelée et en une communion plus profonde *sur les rives de ce grand fleuve*, le fleuve de la Révélation, du christianisme et de l'Église qui parcourt l'histoire de l'humanité, en commençant par l'événement qui eut lieu à Nazareth, puis à Bethléem, il y a deux mille ans. C'est vraiment le « fleuve » qui, avec ses « bras », selon l'expression du Psaume, « réjouit la cité de Dieu » (46/45, 5) ¹. »

Dans cette image biblique que nous propose le Pape Jean-Paul II à l'approche du troisième millénaire de l'ère nouvelle, nous trouvons une invitation à recueillir dans sa totalité l'héritage de la confession trinitaire : parce qu'elle est « la récapitulation et la somme du mystère chrétien » ², la foi trinitaire donne son sens à l'histoire de l'Église – et s'il est un héritage propre à nous « réjouir », c'est bien celui-là, le plus précieux de tous. Voilà pourquoi il est si important de n'en rien laisser perdre : en dépit des vicissitudes de l'histoire, des incompréhensions et des conflits, le trésor de la réflexion chrétienne est le bien commun de l'Église universelle, et singulièrement des

1. Jean-Paul II, Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, n° 25.

2. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, tr. fr. *Le Dieu des chrétiens*, Paris, Éd. du Cerf, 1982, p. 338.

ÉDITORIAL _____ **Jean-Pierre Batut**

Églises d'Orient et d'Occident qui demeurent comme ses deux « poumons ». Entre elles, « le dialogue ne se limite pas à un échange d'idées : en quelque manière, il est toujours un échange de *dons*.³ » C'est pourquoi le présent cahier de *Communio* fait une large part à la réflexion sur le mystère trinitaire dans la pensée patristique grecque (saint Cyrille d'Alexandrie⁴) et latine (saint Augustin⁵). La manière dont Thomas d'Aquin recueillera cet héritage et l'exploitera avec son génie propre est bien connue. L'étude de sa synthèse trinitaire eût exigé un traitement particulier. Nous avons dû nous contenter d'évoquer ici les approfondissements théologiques dont il a bénéficié, ou par rapport auxquels il a pris ses distances : la théologie de la personne de son contemporain Bonaventure (1217/18-1274)⁶, ou la théologie eucharistique de Guillaume de Saint-Thierry (1085?-1148/49)⁷.

1. Confession trinitaire et service de la communion.

Pour la théologie trinitaire comme pour la théologie tout court, le premier Concile œcuménique (Nicée, 325) a constitué le tournant décisif. Nicée représente en effet dans l'histoire de l'Église le passage délibéré à des formulations dogmatiques ayant pour fonction d'explicitier la Révélation biblique au moyen de termes eux-mêmes non scripturaires – en particulier le fameux « consubstantiel » (*homoousion*) du Credo que récitent aujourd'hui encore les fidèles des deux traditions orientale et occidentale. Passage désormais nécessaire, pour dirimer le débat entre des parties qui s'ostracisaient mutuellement au moyen de citations de l'Écriture : dans l'évangile, Jésus affirme « le Père est plus grand que moi » (*Jean* 14,28) rappe-

3. Jean-Paul II, Lettre encyclique *Ut unum sint* sur l'engagement œcuménique, n° 28 (cf. Vatican II, *Lumen Gentium* n° 13).

4. Voir l'article de Marie-Odile BOULNOIS, « Du Père par le Fils dans l'Esprit » : une approche du paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie », p. 103-118.

5. Voir l'article de Goulven MADEC, « La méditation trinitaire d'Augustin », p. 79-102.

6. Voir l'article de Bertrand de MARGERIE, « La personne humaine, vestige, image et ressemblance de la Trinité », p. 119-126. Pour une mise en perspective de la pensée trinitaire de Thomas d'Aquin et de celle de ses devanciers Albert le Grand et Bonaventure, l'ouvrage de référence est celui de Gilles ÉMERY, *La Trinité créatrice*, Paris, Vrin, 1995.

7. Voir l'article de Matthieu ROUGÉ, « L'Eucharistie, expérience trinitaire chez Guillaume de Saint-Thierry », p. 51-63.

————— *Monarchie du Père, ordre des processions, périchorèse*

laient les Ariens ; mais il dit aussi « moi et le Père nous sommes un » (*Jean* 10,30) rétorquaient les Nicéens. Seul le recours à une terminologie extra-biblique pouvait trancher ces apparentes incohérences scripturaires, et servir ainsi la Parole de Dieu. Passage indispensable donc, mais périlleux, et désavoué par beaucoup, orthodoxes quant au fond et schismatiques quant au langage, qui redoutaient que « le cheval de Troie de la philosophie païenne, c'est-à-dire de la sagesse humaine jugée ennemie de la Sagesse de Dieu, [ne fût] introduit dans le sanctuaire de la confession de la foi »⁸. Alors que s'achève ce IV^e siècle dramatique où, selon le mot de saint Jérôme, « la terre entière gémit et s'étonna d'être arienne »⁹, Augustin, écrivant après la bataille, fait le constat du changement intervenu dans la manière de formuler la foi. Les références à l'Écriture, constate-t-il, n'ont pu convaincre tous les objectants : « ces propos, quand on les tient à certaines gens, les irritent et ils les prennent pour des injures personnelles. La plupart du temps, ils préfèrent se persuader que ceux qui les leur tiennent ne savent pas ce qu'ils disent, plutôt que de se reconnaître eux-mêmes incapables de comprendre ce qu'on leur dit. Quelquefois, il est vrai, nous leur apportons des raisons qui ne sont pas celles qu'ils attendent lorsqu'ils nous interrogent sur Dieu, parce que eux-mêmes ne sont pas capables de les saisir, ou bien parce que nous-mêmes, peut-être, ne pouvons les concevoir et les exprimer. Du moins nos raisons leur démontrent-elles combien ils sont inhabiles et peu aptes à comprendre celles qu'ils réclament. Mais parce qu'ils n'entendent point ce qu'ils désirent, ils s'imaginent, ou bien que nous rusons pour masquer notre propre ignorance, ou que, de mauvaise foi, nous leur envions leur science. Il arrive ainsi qu'ils s'en vont indignés et tout troublés. »¹⁰

Pour porter remède à cette « indignation » et à ce « trouble », l'Église n'a pas hésité à forger un vocabulaire nouveau, et à en assumer courageusement les risques : que l'on songe aux difficultés de compréhension entre Grecs et Latins à propos de la notion de Personne¹¹,

8. Bernard Sesboüé, « La divinité du Fils et du Saint-Esprit (IV^e siècle) », dans *Histoire des dogmes* tome 1, *Le Dieu du salut*, Paris, Desclée, 1994, p. 248.

9. Saint Jérôme, *Dialogue entre un luciférien et un orthodoxe*, 19 ; *PL* 23, 172 c.

10. Saint Augustin, *La Trinité*, I, 1, 3.

11. Le malentendu est illustré dès la fin du III^e siècle par la « querelle des deux Denys » (*DS* 112-115 / *FC* 206-207). Sur l'histoire de cette notion, voir l'article de Philippe CORMIER, « Question de personne », p. 139-150.

ÉDITORIAL _____ **Jean-Pierre Batut**

devant laquelle Augustin lui-même avouait sa grande perplexité¹². Aujourd'hui encore, nous sommes tenus d'assumer l'héritage de ces explicitations théologiques, sans nous dissimuler les malentendus qu'elles entraînaient. Il n'est point d'autre chemin pour prolonger, en ce qu'il eut de plus grand, l'effort des saints docteurs qui nous ont précédés. Même si la théologie trinitaire, source et sommet de la communion qui nous vient du Dieu unique, a servi jusqu'à nos jours à nourrir des « querelles douteuses » (Yves Congar) et d'âpres polémiques qui déshonorent l'ensemble des Églises, il nous appartient d'agir et de prier pour que le lieu de la communion ne reste pas plus longtemps un lieu de division¹³ : tel est sans doute un des objectifs de la proposition de Jean-Paul II, faire de l'année 2000 une année tout spécialement consacrée à la méditation et à l'adoration du Mystère trinitaire de Dieu. C'est dans cet esprit que *Communio* a souhaité, pour ce cahier sur la Trinité, ouvrir ses colonnes au théologien Michel Stavrou, qui nous donne ici une remarquable synthèse du point de vue orthodoxe sur la question du *Filioque*¹⁴.

* *
*

Ce n'est pas *malgré* la Trinité, mais bien à *cause* d'elle que la foi chrétienne est monothéiste : les chrétiens s'inscrivent en faux sur ce point contre les reproches venus du judaïsme et surtout de l'islam¹⁵.

12. « Si l'on demande : trois quoi ? la parole humaine reste parfaitement à court. On répond bien : trois personnes, mais c'est moins pour dire cela que pour ne pas rester sans rien dire » (*La Trinité*, V, 9,10).

13. Ici plus qu'ailleurs, l'attitude première est doxologique et eucharistique. Voir l'article de Jean CORBON, « Prier dans la Trinité sainte », p. 31-50, et celui déjà cité de Matthieu ROUGÉ, « L'Eucharistie, expérience trinitaire chez Guillaume de Saint-Thierry », p. 51-63). « Sans vouloir encore résoudre les difficultés suscitées entre l'Orient et l'Occident au sujet de la relation entre le Fils et l'Esprit, nous pouvons déjà dire ensemble que cet Esprit qui procède du Père (*Jean 15,26*)... nous est communiqué, *particulièrement dans l'Eucharistie*, par ce Fils sur lequel il repose, dans le temps et dans l'éternité » (Commission mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe, déclaration de Munich, 6 juillet 1982).

14. Voir l'article de Michel STAVROU, « Filioque et théologie trinitaire », p. 151-171.

15. La négation de la Trinité, présentée comme un tri-théisme, est explicite dans le Coran. Cf. A. MOUSSALI, *La croix et le croissant. Le christianisme face*

_____ *Monarchie du Père, ordre des processions, périchorèse*

Mais si la foi trinitaire est vraiment un monothéisme, c'est la définition même de ce mot qui devra être repensée. L'unicité divine au sens chrétien est une unicité nombreuse : pour la désigner, la langue allemande a forgé le terme suggestif de « tri-unité » (*Dreieinigkeit*). La tradition catholique a appris à récapituler les composantes de cette tri-unité autour de trois chefs, dont l'ordre d'énonciation n'est pas indifférent :

1. Parce que le monothéisme est enraciné dans la confession de la Personne-source (« je crois en un seul Dieu Père tout-puissant »), la foi trinitaire prend pour point de départ la *monarchie du Père*.

2. Parce que la Personne du Père est autocommunication généreuse, cette même foi s'attache à comprendre la signification de l'*ordre des processions* pour les *relations* trinitaires.

3. Parce que les relations qui constituent les Trois ne sont jamais binaires, mais toujours trinitaires, la foi chrétienne confesse, enfin, la *périchorèse*, c'est-à-dire l'inhabitation mutuelle des trois Étant-Dieu ou Personnes divines.

Ainsi que nous le verrons, la difficulté de l'Orient chrétien est de donner à l'ordre des processions toute la place qui lui revient entre la monarchie du Père et la périchorèse, alors que celle de l'Occident est de ne pas oublier que l'ordre des processions trinitaires n'exclut pas, mais implique leur périchorèse.

2. Monarchie du Père.

La notion de monarchie a une origine politique¹⁶. Toutefois, ce que la théologie entend par ce terme n'est pas d'abord le pouvoir « d'un seul », ni le pouvoir « absolu », mais l'*unité du Principe ultime*, c'est-à-dire l'unité de Dieu¹⁷. Le Père est la Source (*pègè*), le Principe sans principe (*archè anarchos*) d'où sont issus, en

à l'*islam*, Éditions de Paris, 1997, p. 8. Parallèlement à ce refus résolu de la foi trinitaire, on chercherait en vain dans l'islam l'idée d'une participation de l'homme à la vie de Dieu : face à la transcendance de Dieu, l'homme doit simplement savoir que Dieu est tout, et que lui-même n'est rien. Cf. Jean-Pierre BATUT, « Dieu Créateur et Père », *Sources vives* 85 (1999), pp. 73-85.

16. Cf. Platon, *Politique* 302 d ; Aristote, *Rhet.* 1365 b 37. En *Métaphysique* 1076 a, Aristote cite le vers fameux d'Homère : « il n'est pas bon que plusieurs règnent : qu'un seul soit roi » (*Iliade* II, 204).

17. Les trois significations possibles du mot se trouvent chez Théophile d'Antioche dans son écrit apologétique intitulé *Trois livres à Autolycus*

ÉDITORIAL _____ **Jean-Pierre Batut**

dehors de toute succession temporelle, le Fils et le Saint-Esprit. Et non seulement eux, mais tout ce qui existe : toutefois, même relégué au second plan, le sens politique du mot conserve sa pertinence. Ainsi que le souligne Tertullien, Dieu, Souverain de l'univers, n'est pas interdit de délégation de pouvoir : c'est par son Fils qu'il exerce sa royauté. « Je sais que la monarchie ne signifie rien d'autre qu'un seul et unique pouvoir (*singulare et unicum imperium*). Cependant la monarchie, tout en étant le fait d'un seul, n'exige pas que celui qui la détient n'ait pas de Fils ou se fasse lui-même son propre Fils, ou qu'il n'administre pas sa monarchie par l'intermédiaire de ceux qu'il veut. ¹⁸ » En d'autres termes, la monarchie n'interdit pas, mais au contraire *suppose* la distinction entre le Verbe et le Père ¹⁹. C'est *en se communiquant* que Dieu est un. Il l'est dans la communication intratrinitaire, et il le demeure dans son rapport à la création : « même quand tu te répands sur nous, écrira saint Augustin, ce n'est pas toi qui t'éparilles, mais c'est nous que tu rassembles » ²⁰.

3. Ordre des processions.

L'importance reconnue à l'ordre (*taxis*) des processions trinitaires caractérise avant tout la tradition occidentale, qui n'a pas toujours échappé au danger d'un schématisme excessif, en ne voyant pas que la relativité du Saint-Esprit par rapport au Père et au Fils oblige à dire, en retour, que le Père et le Fils sont eux-mêmes relatifs au Saint-Esprit. La récente *Clarification* romaine sur la procession du Saint-Esprit rappelle ce nécessaire équilibre, avec une force qui ne

(« Sources chrétiennes » n° 20, Paris, 1948), mais la troisième finit par prévaloir (comparer *Ad Autolycum* II, 4 et II, 8). Cette notion d'unicité de principe n'est pas contradictoire avec l'idée que le Verbe *est le Principe* (*archè*, II, 10), et que c'est *en lui* que Dieu a créé le ciel et la terre. Chez un théologien de langue grecque de la fin du II^e siècle, cette affirmation tranquille du fait que le Fils est Principe avec le Père vaut la peine d'être soulignée : la monarchie du Père n'en est affectée en aucune manière. Il s'agit ici, certes, de la création, mais le raisonnement sera le même plus tard pour la procession de l'Esprit.

18. Tertullien, *Contre Praxéas*, 3, 2.

19. À l'encontre des négateurs de la monarchie, Tertullien poursuit : « veille plutôt à ce que ce ne soit pas toi qui détruises la monarchie, toi qui en écarter l'agencement (*dispositio*) et la distribution (*dispensatio*) en autant de personnes (*nominibus*) que Dieu le veut » (4, 2).

20. *Confessions* I, III, 3.

————— *Monarchie du Père, ordre des processions, périchorèse*

peut que réjouir les Orientaux : « Dans la plénitude du mystère trinitaire, [le Père et le Fils] sont Père et Fils *dans l'Esprit Saint*.²¹ »

Pour autant, l'ordre des processions ne saurait se réduire à l'« économie », c'est-à-dire à la manifestation de Dieu dans son agir pour le salut des hommes²². Arrêtons-nous sur ce point. Dans cet agir divin *ad extra*, les textes attestent de manière unanime que le Père est la Source des « missions », c'est-à-dire des envois dans le monde du Fils et de l'Esprit. Ils affirment tout aussi clairement le rôle du Ressuscité dans la « mission », c'est-à-dire l'envoi de l'Esprit Saint : « Lorsque viendra le Paraclet, *que je vous enverrai* d'auprès du Père, l'Esprit de vérité *qui vient du Père*, il me rendra témoignage » (*Jean* 15,26). On retrouve cette mention du Fils lorsqu'il est question non seulement de l'envoi de l'Esprit, mais de la dispensation du don du Père par ce même Esprit (*Jean* 16,14-15) : le Christ promet aux croyants que l'Esprit *le* glorifiera, lui le Christ, et qu'il ne communiquera rien d'autre que ce qui lui appartient en tant que Fils : « c'est de *mon bien* qu'il prendra pour vous en faire part ». Pourtant, c'est toujours le Père qui est à l'origine de ce bien, comme le texte le précise aussitôt : « tout *ce qu'a le Père* est à moi, *voilà pourquoi* j'ai dit que c'est de *mon bien* qu'il prendra pour vous en faire part ».

Tout ce qu'a le Père est au Fils, et Il nous le donne par le Fils : c'est du Père par le Fils que nous recevons l'Esprit Saint. A-t-on le droit d'en déduire que, dans la vie même de Dieu, l'Esprit Saint procède du Père par le Fils ? Oui, si l'on considère l'ordre des processions à l'intérieur d'une théologie des *relations*, selon laquelle « la distinction réelle des Personnes entre elles réside uniquement dans les relations qui les réfèrent les unes aux autres »²³. Loin de faire

21. *Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit. Clarification du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens* (8 septembre 1995), dans *La Documentation catholique* n° 2125, 5 novembre 1995, p. 941-945 (p. 944 pour la présente citation – c'est nous qui soulignons).

22. « Par *économie* on entend l'exécution du propos de Dieu dans la création et la rédemption ou alliance de grâce » : Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 3, Paris, Éd. du Cerf, 1985, p. 34. Puisque le sommet de l'économie est le Mystère pascal, il est aussi l'attestation suprême de la Trinité. Voir sur ce point l'article d'Antoine BIROT, « Le mystère pascal, expression suprême de l'amour trinitaire selon Adrienne von Speyr et Hans Urs von Balthasar », p. 127-138.

23. *Catéchisme de l'Église catholique (CEC)*, n° 255. Cela n'implique pas d'affirmer purement et simplement que les Personnes *sont* des relations, comme le fera saint Anselme.

ÉDITORIAL _____ **Jean-Pierre Batut**

perdre de vue la monarchie du Père, la théologie des relations, explicitée au IV^e siècle par les Pères Cappadociens (et à ce titre faisant partie du bien commun de l'Église indivise)²⁴, permet de la mettre en lumière tout en explicitant le rôle du Fils dans la procession de l'Esprit sans courir le danger du « filioquisme ». C'est ainsi que Grégoire de Nysse écrit : « Le Saint-Esprit est dit du Père et il est attesté qu'il est du Fils : « Si quelqu'un, dit saint Paul, n'a pas l'Esprit du Christ, il n'est pas de lui » (*Romains* 8,9). Donc l'Esprit qui est de Dieu [le Père] est aussi l'Esprit du Christ. Cependant le Fils qui est de Dieu [le Père] n'est pas dit de l'Esprit : *la consécution de la relation ne peut se renverser*.²⁵ » Par « consécution de la relation », on n'entend pas autre chose que l'ordre des processions, que le théologien, comme le prêtre qui baptise « au Nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit », et comme le chrétien qui prie, sont tenus de respecter.

C'est à cause de cette double exigence théologique, la monarchie du Père et l'ordre des processions trinitaires, que saint Thomas d'Aquin peut affirmer : « Le Père est *principe suffisant* (*principium sufficiens*) de l'Esprit Saint, et *il n'a pas besoin d'un autre principe* (...) En effet, le Fils n'est pas un autre principe de l'Esprit Saint que le Père, mais *un seul principe avec lui*.²⁶ »

Ici, une pensée qui ne prendrait pas suffisamment en compte la théologie des relations objecterait peut-être que la deuxième assertion vient contredire, ou du moins affaiblir la première. En attribuant au Fils un rôle de principe dans la procession de l'Esprit, ne reprend-on pas en sous-main la monarchie du Père que l'on vient tout juste d'affirmer ? Mais cette objection oublie que, si le Père est Principe « suffisant » de l'Esprit, il l'est toujours *en tant que Père*, c'est-à-dire en tant qu'il engendre le Fils. Il n'y a pas d'autre Principe de spiration que le Père, mais le Père *dans le Fils*. Refuser cela serait poser le Père comme Père antérieurement à sa relation au Fils,

24. Les Cappadociens ont compris que la causalité du Père par rapport au Fils et à l'Esprit ne pouvait être que de deux types : ou bien elle est celle d'un agent causateur sur sa production (et dans ce cas, le Fils et l'Esprit sont des quasi créations du Père), ou bien elle est *relative*. Il n'y a pas de troisième possibilité.

25. Grégoire de Nysse, fragment *In orationem dominicam*, cité par Jean Damascène, *PG* 46, 1109 BC. Dans le même sens, Maxime le Confesseur, *Quaestiones et dubia*, *PG* 90, 813 B. L'un et l'autre textes sont cités par la *Clarification* romaine du 8 septembre 1995.

26. *De Potentia*, q. 10, a. 5, ad 10m.

_____ *Monarchie du Père, ordre des processions, périchorèse*

ce qui serait contradictoire²⁷, ou bien encore se mettre dans l'impossibilité de distinguer la relation d'engendrement du Fils de la relation de spiration de l'Esprit. Ce qui fait que l'Esprit n'est pas un second Fils, c'est précisément la participation du Fils à sa spiration : le Père, qui donne tout au Fils (« tout ce qui est à moi est à toi »), lui donne le pouvoir de spirer l'Esprit avec lui. C'est pourquoi la théologie catholique, à la suite de saint Augustin, affirme que « le Saint-Esprit procède du Père en tant que Source première et, par le don éternel de celui-ci au Fils, du Père et du Fils (*filioque*) en communion »²⁸.

En résumé, on dira avec le *Catéchisme de l'Église catholique*, que l'ordre éternel des Personnes divines implique à la fois deux choses : que le Père soit l'origine première de l'Esprit en tant que « Principe sans principe », et qu'il le soit aussi en tant que Père du Fils unique, en étant avec Lui « l'unique principe d'où procède l'Esprit Saint »²⁹. Les chrétiens d'Occident n'hésitent donc pas à voir dans le « fleuve de vie, limpide comme du cristal, qui jaillit du trône de Dieu [le Père] et de l'Agneau » (*Apocalypse* 22,1) l'Esprit Saint qui, issu du Père, procède du Père et du Fils³⁰.

Rappelons enfin, s'il en était besoin, que dans cette théologie des relations, il est essentiel de ne jamais oublier que l'ordre des processions trinitaires ne connote en aucune manière l'antériorité et la postériorité³¹. Cet ordre indique *l'origine*, et rien d'autre. Le « filioquisme », c'est-à-dire l'hérésie que nous reprochent les Orientaux,

27. Si le Père était unique sans être Source, le nom d'Inengendré (*Agennètos*), privilégié par les Ariens, le définirait tout entier. Il en résulterait qu'il serait déjà constitué comme Personne antérieurement à sa relation avec le Fils et l'Esprit : ceux-ci, à leur tour, ne pourraient être au mieux que des « productions » intermédiaires entre Dieu et les créatures, et la foi trinitaire volerait en éclats. Selon l'heureuse formule de Paul Evdokimov, « le Père fait procéder l'Esprit en tant que Père et non pas en tant que Dieu » (*Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris, 1969, p. 58).

28. Saint Augustin, *La Trinité*, XV, 26, 47.

29. CEC, n° 248.

30. C'est ainsi que Jean-Miguel Garrigues a proposé de gloser le *filioque* de notre Credo, pour exprimer à la fois le rôle du Fils dans la procession de l'Esprit et le fait que le Père demeure l'Origine absolue de l'un comme de l'autre : cf. *L'Esprit qui dit « Père ! »*, Paris, Téqui, 1981, p. 84.

31. Saint Thomas, qui dans l'exposé sur la Trinité de la *Somme théologique* (Ia, q. 27-43), fait un usage abondant autant qu'inévitable du verbe *praesupponere*, ne précise qu'à la fin que l'ordre d'origine ne connote jamais l'antériorité

ÉDITORIAL _____ **Jean-Pierre Batut**

commencerait justement là où la relation Père-Fils deviendrait en quelque manière antérieure à la relation trinitaire Père-Fils-Esprit.

4. Périchorèse.

L'immanence mutuelle (*périchorèse* chez les Grecs, *circumincision* chez les Latins) des Personnes divines nous fait voir dans le Père à la fois l'Origine des deux autres Personnes et Celui qui leur est totalement relatif : « Je suis dans le Père et le Père est en moi » (*Jean* 14,10.11). L'ordre trinitaire n'en devient pas caduc pour autant, comme ce serait le cas dans la figuration de la Trinité par le triangle cher aux *Aufklärer*, ou encore dans des schémas dialectiques où ce qui procède viendrait se substituer, jusqu'à le contredire, à ce dont il procède – ou, à l'inverse, se néantiserait en lui dans une « supra-kénose » de saveur néo-hégélienne³².

La périchorèse nous permet d'approcher un paradoxe : celui du caractère « extatique » des relations intra-trinitaires, en même temps que de l'absence de distance qui les caractérise. Car la notion de périchorèse est aussi peu spatiale que l'ordre des processions trinitaires est temporel. Dans l'amour humain une distance demeure toujours à franchir entre l'aimant et l'aimé : l'autre humain est à la fois l'objet et le terme de l'amour. Il n'en va pas de même en Dieu : le Père n'a nul besoin de franchir une distance pour se rapprocher du Fils qui est l'objet de son amour. Et c'est ce qui nous explique que le terme ultime de l'amour du Père n'est pas la Personne du Fils, mais celle de l'Esprit Saint.

Enfin, la périchorèse souligne le caractère naturellement « ouvert » de la vie trinitaire : dans le mode d'existence de l'Autre en Dieu, il y a place pour l'autre que Dieu. L'affirmation déjà citée de l'évangile de Jean (« Je suis dans le Père et le Père est en moi ») est prolongée par une autre, de nature sotériologique : « Ce jour-là, vous reconnaîtrez que je suis dans mon Père, que vous êtes en moi et moi

et la postérité : « Ni la nature, ni les relations ne peuvent ici donner lieu à une priorité entre les Personnes, pas même à une priorité de nature et de raison » (q. 42, a. 3 – « y a-t-il un ordre entre les personnes divines ? » –, sol. 2). Il est permis, *salva reverentia*, de voir là une erreur pédagogique, que notre auteur avait su éviter dans les *Sentences*.

32. Voir l'article de Xavier TILLIETTE, « Du Dieu théiste à la Trinité spéculative », p. 197-205.

_____ *Monarchie du Père, ordre des processions, périchorèse*

en vous» (*Jean* 14,20), ou encore : « A ceci nous connaissons que nous demeurons en lui et lui en nous : il nous a donné de son Esprit » (*I Jean* 4,13). Pas plus qu'elle n'est un triangle, la Sainte Trinité n'est un cercle fermé, incapable de rien inclure en soi. De la sorte, comme l'écrit admirablement Élisabeth de la Trinité, « cette Trinité est dès ici-bas notre cloître, notre demeure, l'Infini en lequel nous pouvons nous mouvoir à travers tout »³³.

Il n'en importe pas moins de rappeler aujourd'hui que la périchorèse n'a de sens qu'à partir de la considération de la monarchie du Père et de l'ordre des processions. Il n'y a en effet dans la périchorèse « aucune priorité du Père, mais totale égalité entre les personnes divines », et c'est justement pourquoi elle ne peut être à elle seule « le concept trinitaire de l'unité du Dieu trine », pas plus qu'on n'a le droit de dire que « notre vie communautaire est la vie trinitaire », ou, sans autre forme de procès, que « le principe trinitaire remplace le principe du pouvoir par celui de l'assentiment comme le disent les théologiens orthodoxes »³⁴. Le mot de Nicholas Fedorov « la Trinité est notre programme social » est certes séduisant, mais il risque de laisser croire à une fallacieuse correspondance entre le mystère trinitaire et une organisation idéale de la société, ouvrant ainsi la voie – sous couvert de hâter par tous les moyens disponibles la venue du règne de l'Esprit³⁵ – aux pires dérives des divers totalitarismes³⁶.

5. Unité de la Trinité et unité de l'Église.

Dans son enseignement sur l'Église, le Concile Vatican II énonce une analogie entre l'unité de l'Église et l'unité de la Trinité, en citant une affirmation célèbre de saint Cyprien : « L'Église universelle

33. Élisabeth de la Trinité, *Lettres*, 185.

34. Malgré Jürgen Moltmann, à qui sont empruntées ces expressions : « Périchorèse : un mot magique de l'Antiquité pour une nouvelle théologie trinitaire », communication à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Institut Catholique de Paris, 8 juin 1999.

35. Voir l'article de Michaël FIGURA, « La postérité spirituelle de Joachim de Flore dans l'interprétation d'Henri de Lubac », p. 211-230.

36. Voir l'article de Barbara NICHTWEISS, « *Mysterium Trinitatis et Unitatis*. Communauté et société à la lumière de la foi trinitaire et de la foi antitrinitaire », p. 173-195.

ÉDITORIAL _____ **Jean-Pierre Batut**

apparaît comme un « peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint. ³⁷ »

« L'Église, commente le Cardinal de Lubac, est une mystérieuse extension de la Trinité dans le temps, qui non seulement nous prépare à la vie unitive, mais nous y fait déjà participer. Elle vient de la Trinité, et elle est pleine de la Trinité. » Vérité fondamentale qui nous garde à jamais de considérer l'Église comme un édifice terrestre bâti par les meilleurs ou les plus efficaces d'entre les militants ³⁸. Et cependant, s'il est grave d'oublier cette vérité, il serait tout aussi dangereux de croire qu'elle se suffit à elle-même : « à ne dire que cela, on tomberait dans une sorte de "monophysisme" ecclésial aussi falsifiant dans son unilatéralisme, et plus encore, s'il était possible, que le monophysisme christologique » ³⁹. Il nous faut donc accepter le paradoxe d'une Église divine et humaine, glorieuse et voilée, sainte et composée de pécheurs, visible et invisible, soumise à l'autorité et libre dans l'Esprit, terrestre et céleste, historique et eschatologique, temporelle et éternelle.

Pour autant, l'erreur serait complète si l'on tirait ce paradoxe dans le sens d'une compromission résignée avec les péchés des membres de l'Église. L'unité demeure à implorer et à bâtir. « L'Église est une réalité non pas repliée sur elle-même, mais (...) envoyée au monde pour annoncer et témoigner, actualiser et diffuser le mystère de communion qui la constitue : rassembler tout et tous dans le Christ ; être pour tous sacrement inséparable d'unité. ⁴⁰ » Mais cette unité est *déjà* constitutive de l'Église. Parce que l'Esprit Saint a été répandu, « l'Église dans sa réalité eschatologique est déjà donnée » ⁴¹. La première tâche est de la *recevoir*, avec « l'amour de Dieu répandu en

37. Vatican II, *Constitution dogmatique sur l'Église*, n° 4, citant Cyprien, *De Oratione Domini*, 23 (PL 4, 553).

38. Voir l'article de Francis de CHAIGNON, « Église et Trinité selon Vatican II », p. 65-77.

39. Henri de Lubac, « Comment l'Église est-elle mystère ? », dans *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris, Aubier, 1967, p. 49.

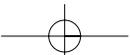
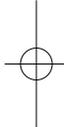
40. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Lettre aux Évêques de l'Église catholique sur certains aspects de l'Église comprise comme communion*, 28 mai 1992, n° 4.

41. Jean-Paul II, Lettre encyclique *Ut unum sint* sur l'engagement œcuménique, n° 14. Cette certitude est au fondement de la vie consacrée comme anticipation eschatologique. Voir l'article de Jacques SERVAIS, « La virginité consacrée et la venue du règne », p. 231-247.

———— *Monarchie du Père, ordre des processions, périchorèse*

nos cœurs » (*Romains 5,5*) : par conséquent, comme nous y invite la liturgie de saint Jean Chrysostome dans son introduction à la récitation du Symbole, « aimons-nous les uns les autres afin de pouvoir professer d'un seul cœur notre foi dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, Trinité consubstantielle et indivisible. »

Jean-Pierre Batut, né en 1954, ordonné prêtre en 1984 pour le diocèse de Paris, professeur au Studium du Séminaire de Paris et vicaire de paroisse. Membre du conseil de rédaction de l'édition francophone de *Communio*.



Communio, n° XXIV, 5-6 – septembre-décembre 1999

Jean CORBON

Prier dans la Trinité sainte

POURQUOI prier dans la Trinité sainte quand la prière commune s'adresse tout simplement à Dieu ? Une telle expression invite les croyants à s'interroger sur leur foi, sur les images de Dieu que porte leur prière. Si l'on s'en tient aux critères de la raison et du sentiment, il semble que prier Dieu présuppose, comme allant de soi, que l'homme est en face de Dieu, dans une relation purement extérieure, en dehors de Lui.

Il en va tout autrement de la prière chrétienne, inspirée de la foi au Dieu Vivant, le Dieu Père révélé dans l'Évangile par son Fils qui nous a appris à Le prier dans l'Esprit. C'est l'enjeu de la question première : quel sens donner à notre prière, à qui l'adresser ? Peut-on prier Dieu en dehors de Dieu ?

La nouveauté chrétienne.

Le paradoxe de la prière, caché à la sagesse de ce monde, nous est révélé dans le paradoxe qui contient tout et suscite la jubilation de cette année sainte : le Verbe du Père a assumé notre chair, une fois pour toutes, et désormais *l'Inaccessible* est *tout proche* du cœur de l'homme. C'est ce que saint Paul cherchait à faire comprendre aux sages de l'Aréopage dans sa « préparation évangélique » à partir du « Dieu inconnu » : le Dieu qui a fait le monde a tout disposé « afin que les hommes cherchent la divinité pour l'atteindre, si possible,

LA TRINITÉ DANS LA VIE CHRÉTIENNE — Jean Corbon

comme à tâtons et la trouver, aussi bien n'est-elle pas loin de chacun de nous. C'est en elle en effet que nous avons la vie, le mouvement et l'être » (*Actes* 17,27-28). Ces paroles très fortes nous incitent aujourd'hui à vivre dans la vérité notre prière chrétienne. En effet, elles nous rappellent que le désir de Dieu gémit au cœur de tous les humains et se traduit par leurs prières. Quelle que soit leur connaissance de Dieu, Lui n'est pas loin de chacun d'eux. Le Père aime chaque personne d'un amour unique, si proche d'elle que son Fils en assume toute l'humanité concrète et que son Esprit Saint travaille fidèlement en son cœur pour la conduire à la vie. Et cette solidarité première avec tous les priants de notre monde, fondée sur notre foi en la Trinité sainte, nous appelle, par là même, à approfondir la nouveauté de la prière chrétienne.

Ainsi, des chrétiens peuvent « être ensemble pour prier » avec des fidèles d'autres traditions religieuses, comme à Assise pour la première fois en 1986, mais ils ne peuvent pas « prier ensemble » avec eux, parce que ce ne serait pas vrai. La prière chrétienne n'est pas exclusive – elle doit porter auprès du Père la prière de tous les humains –, mais elle est la seule à reconnaître et à adorer le Père « en Esprit et en vérité » (*Jean* 4,23), c'est-à-dire dans son Esprit de sainteté et sa parole de vérité. À l'époque des grands échanges internationaux, la prière des chrétiens est appelée à se dilater aux dimensions de « l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance » (*Éphésiens* 3,19), en raison même de sa nouveauté qui « agit selon la vérité dans l'amour » (*Éphésiens* 4,15).

La foi des premières générations chrétiennes, nourrie du témoignage des apôtres, était émerveillée de « la nouveauté chrétienne » : l'Esprit nouveau, l'alliance nouvelle, le nouveau Testament, le commandement nouveau, le cœur nouveau, être une créature nouvelle, vivre la Pâque nouvelle, parce que la bonne nouvelle, le Christ est là : « Il a apporté toute nouveauté en apportant sa propre personne annoncée par avance, car ce qui était annoncé par avance, c'était précisément que la nouveauté viendrait renouveler et vivifier l'homme »¹. « En ceci s'est manifesté l'amour de Dieu pour nous : Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde afin que nous vivions par lui [...] À ceci nous reconnaissons que nous demeurons en Lui et Lui en nous : c'est qu'il nous a donné de son Esprit » (*1 Jean* 4,9 et 13). Nous ne savons pas prier, et voici que notre Père, par pure

1. Saint Irénée, *Adversus Hæreses*, IV, 34, 1, SC 100, p. 847.

Prier dans la Trinité sainte

gratuité, nous donne son Esprit, qui se met pour ainsi dire à notre place pour nous apprendre à prier en lui, avec Jésus, devant la face du Père. Nous ne sommes plus des étrangers ni des hôtes de passage, nous sommes de la maison de Dieu (*Éphésiens 2,18-19*). Telle est la nouveauté de la prière chrétienne : qu'il nous soit donné de pouvoir prier Dieu.

De ce don premier et fidèle découlent pour nous deux certitudes. D'abord, si nous ressentons le désir de prier, c'est le signe que l'Esprit Saint l'a suscité en nous ; à nous d'y consentir librement, gratuitement. Et si le Père nous cherche ainsi, nous qui ne sommes pas meilleurs que les autres, c'est bien le signe qu'il ne manque pas de chercher inlassablement tous nos frères et sœurs en humanité. « L'appel universel à la prière » jaillit du cœur du Père pour tous ses enfants dispersés, et s'il est donné aux chrétiens de l'adorer déjà en Esprit et en vérité, c'est pour participer à son dessein de salut de tous les hommes.

Le don divin de la prière nous est révélé dans l'histoire de ce dessein d'amour du Père. Il faudrait ici écouter le Seigneur ressuscité parcourir les Écritures pour nous expliquer comment, dès le commencement des temps, le Père cherche l'homme et se laisse trouver par lui jusqu'à donner son Fils bien-aimé et son Esprit d'amour². Pour nous qui, depuis la Pentecôte, sommes dans les derniers temps, cette révélation de la prière nous est donnée dans l'Église, corps vivant et vivifiant du Christ dont nous sommes devenus membres. C'est en étant unis au Fils unique que les enfants d'adoption apprennent de l'Esprit comment prier le Père, tant dans l'événement de *la liturgie* que dans *le secret du cœur*.

Trinité sainte : célébrer la Sainte Trinité.

« On n'apprend pas à voir, c'est un effet de la nature. La beauté de la prière ne s'apprend pas non plus par l'enseignement d'autrui. Elle a son maître en elle-même, Dieu "qui enseigne aux hommes la science" (*Psaumes 93,10*) et donne la prière à celui qui prie.³ » C'est bien ce qui survient dans l'événement liturgique. Bien plus

2. Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, IV^e partie, 1^{re} section, ch. 1, nn. 2566-2649, *La révélation de la prière. Appel universel à la prière*.

3. Saint Jean Climaque, Degré 28, p.G. 88, 1131.

LA TRINITÉ DANS LA VIE CHRÉTIENNE — Jean Corbon

qu'une réunion de prière, une célébration est essentiellement une action, celle du peuple de Dieu (lit-urgia), une action divino-humaine, un événement sacramentel où le Dieu vivant et vrai donne sa vie aux hommes qui croient en son amour, un événement où il manifeste, actualise et communique le mystère du salut accompli une fois pour toutes dans la Pâque du Christ Seigneur. Les acteurs de cet événement sont d'abord ceux de la liturgie céleste (*Apocalypse* 4 – 5 et *passim*), à laquelle participe sacramentellement l'assemblée ecclésiale ici et maintenant⁴. C'est alors que nous apprenons à prier Celui qui est, dans le même moment, le « maître » de notre prière.

Cette « pédagogie » se vérifie dans l'eucharistie, et c'est elle qui va retenir toute notre attention. En effet, quand l'Église la célèbre, elle devient ce qu'elle est : « le sacrement de la communion intime avec Dieu et de l'unité du genre humain » (*Lumen gentium* 1). Or la Trinité sainte est la source, le modèle et la fin de l'Église, mystère /sacrement de la communion. Dans ce mystère se révèle et se vit la nouveauté de la prière chrétienne qui célèbre la Trinité sainte dans la « communion avec le Père et avec son Fils, Jésus-Christ » (*1 Jean* 1,3), dans « la communion de l'Esprit Saint » (*2 Corinthiens* 13,13). Il est remarquable que les traditions liturgiques des Églises d'Orient ne connaissent pas de fête particulière pour la Trinité. Dans l'économie sacramentelle, une fête célèbre un événement du salut accompli par le Christ et en lui. Or dans chaque événement du mystère du Christ se manifestent la présence et la puissance d'amour de la Trinité sainte. Ainsi, l'eucharistie, sacrement du mystère pascal, est-elle par excellence la célébration de la Trinité sainte par l'Église en prière.

Le signe de la croix.

« Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit », ainsi commençons-nous toute célébration liturgique, tandis que notre main trace le signe de la croix. Au-delà de la routine l'étonnement nous ouvre à l'adoration. Dans le même élan du cœur, j'exprime ma foi en la Trinité sainte et au Christ crucifié, lui « le Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Galates* 2,20). Par mes paroles, je m'offre

4. Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, II^e partie, 1^{re} section, ch. 1^{er}, art. 1, *La Liturgie, œuvre de la Sainte Trinité*, nn. 1077-1109.

Prier dans la Trinité sainte

au Dieu trois fois saint en qui est l'amour, la source de la vie, et par mon geste, je reconnais que le Fils me donne sa vie en prenant sur lui mon péché et ma mort. La croix est le signe visible que « tout est achevé » (*Jean 19,30*) du mystère d'amour de Dieu pour l'homme. Jésus en croix est l'ultime « théophanie », manifestation de la gloire de Dieu, dans l'économie de notre salut. Toutes les autres théophanies, d'Abraham à la Transfiguration, manifestaient peu à peu comment le Père accomplirait sa promesse en son Fils, mais à l'heure de la croix, la manifestation de la gloire de la Trinité sainte coïncide avec l'accomplissement de « l'œuvre » qui la glorifie (*Jean 17,1-4*) : Jésus y révèle le Père totalement donné en sa parole qui n'est plus que cri ; Celui qui est le resplendissement de sa gloire n'a plus d'apparence humaine : défiguré, objet de mépris (*Hébreux 1,3* ; *Isaïe 52,14 – 53,3*) ; il remet son Esprit entre les mains du Père pour nous le donner (*Luc 23,46* ; *Jean 19,30*). La réalité inouïe de ce mystère, la victoire de l'amour sur la mort, le Christ ressuscité la révèle à ceux qui croient en lui, mais son signe visible, offert à notre foi, est celui de sa croix. Lorsque nous entrons dans une église, notre regard orienté spontanément vers l'autel et vers la croix doit nous faire entrer en prière.

« Ils regarderont Celui qu'ils ont transpercé » (*Jean 19,37*). Contemplant son Seigneur crucifié, Jean « a vu sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique » (*Jean 1-14*). Il a vu et il en rend témoignage : du côté percé de la lance, il a vu jaillir du sang et de l'eau (*Jean 19,33s*). Dans le sang du sacrifice de l'agneau et l'eau vive de l'Esprit Saint, nos Pères dans la foi ont vu les symboles de l'eucharistie et du baptême, les deux sacrements essentiels de l'Église, « car c'est du côté du Christ endormi qu'est né l'admirable sacrement de l'Église tout entière »⁵.

Baptisés dans le Christ.

Le baptême est comme la matrice de la prière chrétienne. « Baptisés dans l'eau et dans l'Esprit Saint, nous avons été « plongés » dans « le nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». Depuis lors, la Trinité sainte est notre milieu de vie. Nous sommes nés de nouveau, renés, dans la communion divine. Désormais, en nous « l'être ancien

5. Vatican II, *Constitution de la Sainte Liturgie*, s.c. n° 5.

LA TRINITÉ DANS LA VIE CHRÉTIENNE — Jean Corbon

a disparu, un être nouveau est là » (2 Corinthiens 5,17). Nos structures biologiques et psychologiques demeurent ce qu'elles sont, mais le mystère de notre personne déjà créée à l'image de Dieu accède « à sa ressemblance ». La Trinité sainte nous habite au plus intime de nous-mêmes et nous donne de connaître sa merveille ineffable, de la vivre et de la rayonner pour que d'autres puissent en vivre. Prier sera la respiration de cette vie nouvelle dans la communion de la Trinité sainte. « Comment cela peut-il se faire ? » (Jean 3,9) demandait Nicodème.

« Ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit » (Jean 3,8), venait de lui dire Jésus. L'Esprit Saint nous apprend à prier de la manière même dont il nous a conçus dans l'eau maternelle du baptême. Envoyé par le Père, il a agi en coopération avec la foi de l'Église – quel que soit l'âge du catéchumène – et cette constante se vérifiera dans les célébrations liturgiques comme dans la prière du cœur : notre prière est toujours une réponse de foi au don prévenant de l'Esprit du Père. C'est alors que sa mission, jamais séparable de celle du Fils, réalise le désir du Père : il nous unit à Jésus, il nous greffe sur le Christ et nous fait membres de son Corps qui est l'Église. Il s'agit bien d'une nouvelle naissance. « Devenus un même être avec le Christ » (Romains 6,5)⁶, nous sommes « adoptés » dans le Fils unique et bien-aimé, son Père est désormais « notre » Père. Adoption sans analogie humaine car ici la vie nouvelle des enfants adoptés est la vie même du Fils unique, celle qu'il reçoit du Père éternellement. On comprend ainsi le sens profond de la prière « chrétienne » : elle est celle « du Christ » lui-même, celle de la tête du corps qui est partagée par les membres.

Nous avons été marqués par trois fois du signe de la *croix* avant de professer que nous croyons au Père, au Fils et au Saint-Esprit, puis, par trois fois, l'eau consacrée par l'Esprit nous a immergés dans *le nom* du Père, du Fils et du Saint-Esprit, enfin *l'onction* de l'Esprit Saint a pénétré tout notre être de son sceau. Admirable progression qui trace en nos cœurs le cheminement mystérieux de notre prière d'enfants de Dieu.

6. Le terme employé par saint Paul est très fort : « symphytoi », une même plante, un même arbre, d'autant plus que le contexte de la phrase est celui de la mort du Christ, de la croix. La même racine se retrouve dans « néophyte », nouveau né, rené dans le Christ.

Prier dans la Trinité sainte

D'abord, le mouvement pascal de la prière. « Si c'est un même être avec le Christ que nous sommes devenus par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable » (*Romains 6,5*). Notre nouvelle création commence sur la croix du Christ où « notre vieil homme a été crucifié avec lui » (*Romains 6,6*). Le Christ a vaincu la mort par la mort, sa croix est notre Résurrection. C'est de cet événement unique que l'Esprit Saint fait jaillir notre foi. Saint Paul l'affirme avec insistance : « Si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine et vous êtes encore dans vos péchés » (*1 Corinthiens 15,14-17*). Il ne s'agit pas de croire, abstraitement, que le Christ est ressuscité, mais bien d'adhérer, du fond de notre être, à Jésus crucifié, et donc ressuscité. Notre foi est le premier mouvement du cœur par lequel nous ressuscitons avec le Christ, résurrection à laquelle la puissance de l'Esprit du Père nous fait participer. C'est pourquoi l'élan premier de notre prière est un élan de foi.

Le baptême est le premier sacrement parce qu'il est le sacrement de la foi, fondement de l'Église qui est constituée par l'Esprit du Christ ressuscité comme sacrement de la communion de la Trinité sainte. Sacrement de la foi, il réalise ce qu'il signifie : il nous introduit dans le mystère de la communion divine pour nous en faire vivre. C'est là le sens réaliste de la triple immersion dans le nom divin : un seul nom, trois personnes. Par le baptême le croyant reçoit la présence de la Trinité sainte qu'il vient de professer dans le Credo. Ainsi est exaucée la prière de Jésus pour ceux qui reconnaissent que le Père l'a envoyé : « Je leur ai révélé ton nom et le leur révélerai, pour que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux » (*Jean 17,26*). Nous n'avons plus dès lors à chercher notre Père en dehors de nous puisqu'il a fait de nous sa demeure avec son Fils bien-aimé et son Esprit d'amour. C'est là, en son nom, que nous apprenons à le prier, en Esprit et en vérité.

Recevoir l'onction de l'Esprit Saint.

Le sacrement du baptême s'achève par celui de la confirmation ou chrimation. Le néophyte est oint du saint chrême sur le front, les oreilles, les yeux, le nez, la bouche, la poitrine, les mains et les pieds : tout son corps est marqué du « sceau du don de l'Esprit Saint ». Ces deux sacrements ne sont pas séparables dans leur nature, même s'ils le sont parfois dans le temps là où la confirmation est encore réservée à l'évêque.

LA TRINITÉ DANS LA VIE CHRÉTIENNE — Jean Corbon

On connaît en effet la question classique : pourquoi ce sacrement ? N'avons-nous pas reçu l'Esprit Saint en étant baptisés dans le nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ? La question posée en cache une autre : quand nous prions la Trinité sainte, qui prions-nous ? La foi de l'Église, fidèle à la révélation de notre Dieu dans l'histoire du salut, professe que la Trinité sainte est consubstantielle et indivisible. Toutes les œuvres de Dieu, celles de la création et celles de la rédemption, manifestent que les énergies divines sont communes aux trois personnes. C'est pourquoi nous leur rendons « même adoration et même gloire », puisqu'en chacune se révèle « la même et unique nature »⁷ de la divinité, unique volonté, unique sainteté, unique bonté. Nous prions un seul Dieu mais nous ne confondons pas les personnes, chacune ayant ses caractéristiques personnelles. Quel est donc le rôle de l'Esprit Saint dans le sacrement du baptême-chrismation, et, par là, dans la prière chrétienne ?

Sa mission est inséparable de celle du Fils et elle lui est relative. C'est lui qui « a parlé par les prophètes », inspiré les Écritures, annoncé et réalisé la venue du Fils en notre chair et qui achève son œuvre de salut jusqu'à sa seconde venue dans la gloire. Toute sa mission est avec et pour le Christ. C'est le Père qui oint son Fils le jour de l'Annonciation, Jésus est le Messie de Dieu, mais c'est l'Esprit qui est l'onction. Sa mission est de « constituer » le Christ. Après la grande œuvre de l'Incarnation, du sacrifice de la croix (*Hébreux* 9,14) et de la résurrection (*Romains* 1,4 et *Actes* 2,36), il est envoyé par le Père et par le Seigneur ressuscité pour « constituer » le corps du « Christ total », Tête et membres : l'Église. Depuis la première Pentecôte, il manifeste au monde le mystère de la Trinité sainte et rassemble dans le Christ les enfants de Dieu dispersés.

À cette lumière on peut comprendre la signification ecclésiale de l'onction de l'Esprit Saint qui achève le baptême. Le baptisé qui vient de renaître à la vie du Père dans son Christ est « constitué » membre du corps, non seulement pour commencer à vivre une vie nouvelle déifiée, mais aussi pour participer, comme membre vivant, au salut du monde dont le corps du Christ est le sacrement. Par l'Esprit Saint, le baptisé est investi de fonctions toutes nouvelles.

7. La foi en la « même et unique nature » (homo-ousia ou consubstantialité) définie pour le Fils au concile de Nicée I est implicitement exprimée pour l'Esprit saint au concile de Constantinople I par la « même adoration et même gloire » (homo-timè).

Prier dans la Trinité sainte

Il est habilité à participer à la triple fonction du Christ Seigneur: prophétique, sacerdotale et royale⁸. Ici, il ne s'agit pas d'une question d'âge mais d'une puissance de vie, essentielle à la constitution nouvelle de l'enfant de Dieu. Dans la plupart des traditions liturgiques, l'onction qui achève le baptême est exprimée par les mots « sceau du don de l'Esprit Saint », pour signifier à la fois la fidélité du Père « qui nous a marqués de son sceau » (2 Corinthiens 1,22) et l'indélébilité de l'empreinte de l'Esprit Saint, que la théologie latine a traduite par « caractère ».

Or prier est l'un des actes les plus importants où s'exerce la fonction sacerdotale des baptisés qui ne se réduit pas à la célébration des sacrements, mais doit animer toute la vie. Bien que renés par le baptême, nous serions incapables de prier, si nous n'avions pas reçu l'onction de l'Esprit. « Celui qui nous a donné l'onction, c'est Dieu, Lui qui nous a aussi marqués de son sceau et a mis dans nos cœurs les arrhes de l'Esprit » (2 Corinthiens 1,21-22). Il faudrait aussi méditer la phrase de saint Jean dans sa première épître: « L'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous et vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne » (1 Jean 2,20,27). Il s'agit de la nouvelle Alliance annoncée par Jérémie (Jérémie 31,33): « Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur ».

C'est donc à partir du don purement gratuit et permanent de notre baptême que le Dieu trois fois saint nous appelle à le prier et nous l'apprend lui-même. Écoutons le témoignage de saint Irénée de Lyon: « Par le baptême nous est accordée la grâce de la nouvelle naissance en Dieu le Père par son Fils dans l'Esprit Saint. Car ceux qui portent l'Esprit de Dieu sont conduits au Verbe, c'est-à-dire au Fils, mais le Fils les présente au Père, et le Père leur procure l'incorruptibilité. Donc, sans l'Esprit, il n'est pas possible de voir le Fils de Dieu, et, sans le Fils, personne ne peut s'approcher du Père. Car la connaissance du Père, c'est le Fils, et la connaissance du Fils de Dieu s'opère par l'Esprit Saint. Quant à l'Esprit, c'est selon qu'il plaît au Père que le Fils le dispense, dans les charismes, comme le Père le veut et à qui il veut.⁹ »

8. Cf. *Lumen Gentium*, nn. 10-12 et A.A. nn. 2 et 3.

9. Saint Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, 7, s.c. 62 (1959), 41-42.

LA TRINITÉ DANS LA VIE CHRÉTIENNE — Jean Corbon

Les saints Mystères.

Le signe de la croix nous a conduits au seuil de la théophanie du mystère qui contient tout : la croix au cœur de la Trinité sainte. Le sang de l'agneau immolé et l'eau vive de l'Esprit Saint demeurent les signes du Royaume qui vient dans l'admirable sacrement qu'est l'Église. À ses enfants nouveau-nés, baptisés dans son Christ et pénétrés de l'onction de son Esprit, le Père a tout donné pour qu'ils puissent connaître son nom et l'adorer enfin en Esprit et en vérité. Et pour exprimer cette adoration, son Fils bien-aimé nous a donné son Testament, le mémorial de son mystère pascal. Le Paraclet est donné à l'Église pour qu'il le rappelle, l'actualise, et le communique, jusqu'à ce que le Seigneur remette le Royaume à son Père. C'est dans la célébration de l'eucharistie, mystère des mystères, que le Père est pleinement glorifié et qu'il donne la vie au monde par son Fils et dans son Esprit Saint. Nous apprenons alors à prier dans la Trinité sainte.

« Le baptême nous destine aux saints mystères, il est tout orienté vers eux, il les appelle et les postule. Il est aiguillé, polarisé vers l'eucharistie comme l'aimant vers le pôle. L'eucharistie est dans le baptême comme le fruit est dans la fleur.¹⁰ » Comment les germes de la prière trinitaire éclos dans le baptême s'épanouissent-ils jusqu'à fructifier dans l'eucharistie ? La réponse ne peut être donnée que dans chaque tradition liturgique et selon la mystagogie qui lui est propre.

En nous arrêtant aux grands moments de la célébration de l'eucharistie, nous en ferons comme une relecture trinitaire en fonction de la prière. Les saints mystères sont donnés à l'Église pour qu'elle vive l'événement du salut. Ils demandent d'être célébrés dans la prière et ils sont en même temps source, expression et pédagogie de la prière de l'Église. Nous y retrouverons la dynamique divino-humaine amorcée par le baptême et la chrismation : *vers le Père, par le Christ, dans l'Esprit Saint*. Dans chaque personne divine selon ses propriétés personnelles, de sorte que la réponse de foi de l'Église, et de chacun de ses membres, va à la Trinité consubstantielle et indivisible, mais selon une relation particulière avec le Père, avec son Fils et avec son Esprit Saint.

10. Dom Lambert Beauduin, « Baptême et Eucharistie », in *La Maison-Dieu*, 6 (1946), p. 58.

Prier dans la Trinité sainte

Revenir vers le Père.

« Il y a en moi une eau vive qui murmure et qui dit au-dedans de moi : Viens vers le Père ¹¹ » : saint Ignace d'Antioche, à l'approche de son martyre, faisait cette confiance aux fidèles de l'Église de Rome. L'Esprit Saint le préparait à être « le froment de Dieu, moulu par la dent des bêtes, pour être trouvé un pur pain du Christ » ¹². Si au terme de l'eucharistie nous sommes appelés à être transformés en Celui qui est notre pain de vie, dès le début « notre cœur est-il prêt » (*Psaumes* 56,8) quand nous sommes invités au festin du Royaume ?

Pour « constituer » l'assemblée sainte, l'Esprit Saint commence par appeler chacun de ses membres à « revenir », selon le terme hébraïque (shûb), ou à se retourner, à « convertir son cœur », selon le terme grec (metanoia). Cet appel au retournement s'exprime durant les premiers temps de la célébration, mais il se retrouve sous diverses formes jusqu'au moment de la communion. L'important est d'y répondre en priant dans la Trinité sainte. Nous sommes en effet le peuple de Dieu mais encore en exil : encore pécheurs, oublieux de notre Père et loin de sa face. « Si tu veux revenir, Israël, c'est à moi qu'il faut revenir » (*Jérémie* 4,1) ; le mouvement est théologal en son terme. Il l'est aussi à son origine : « Fais-moi revenir, que je revienne ! » (*Jérémie* 31,18), « fais-nous revenir, fais luire ta face et nous serons sauvés » (*Psaumes* 79,4). La nouveauté chrétienne du retournement nous décide à rechercher notre Père, sous la motion de son Esprit qui nous fait nous souvenir de lui, et par l'unique chemin, Jésus, qui prend sur lui nos péchés et nous justifie par son sang.

Écouter la parole du Père.

Ce mouvement de retour vers le Père ne se limite pas au moment dit « pénitentiel » du début de l'eucharistie. Ainsi, de notre retournement va dépendre la qualité de notre écoute pendant la « liturgie de la parole ». Ici encore, la prière de l'Église est trinitaire. C'est le Père qui parle à ses enfants et que nous sommes invités à écouter, unis silencieusement à Celui qui est éternellement à l'écoute du Père, son Verbe en qui le Père se dit et nous dit tout. C'est sa parole

11. *Aux Romains*, VII, 2, s.c. 10 (1950), p. 135.

12. *Ibid.*, IV, 1, p. 131.

LA TRINITÉ DANS LA VIE CHRÉTIENNE — Jean Corbon

vivante qu'il nous livre. « Nul n'a jamais vu Dieu, le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître (*Jean* 1,18). « Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même : le Père qui demeure en moi accomplit les œuvres » (*Jean* 14,10). Durant la liturgie de la parole, le Seigneur ressuscité nous raconte le Père, nous révèle son nom et nous manifeste son dessein d'amour pour les hommes. L'écouter, c'est déjà prier.

« Écoute, Israël ! » (*Deutéronome* 5,1 ; 6,4 et *passim*). Cet appel pressant et douloureux de notre Dieu à travers les prophètes continue à préluder au don de sa parole. Celui qui « a parlé par les prophètes » l'adresse aux Églises (*Apocalypse* 2 et 3). Nous ne savons pas écouter la parole de notre Père dans la mesure où nous méconnaissons l'action de son Esprit Saint. Or, l'onction reçue au baptême nous a donné « un cœur pour connaître, des yeux pour voir, des oreilles pour entendre » (*Deutéronome* 29,3). Si nous le demandons au Père, l'Esprit de vérité va mettre en notre cœur, cette disposition à la prière suscitée par la liturgie de la parole. « La bonne terre » de la parabole du semeur, « le cœur noble et généreux » (*Luc* 8,15), est l'œuvre conjointe du Paraclet et de notre foi. Si nous n'écoutons pas la parole, si nous ne prions pas, alors « l'Esprit vient au secours de notre faiblesse » (*Romains* 8,26), il nous « rappelle » tout ce que le Christ nous a dit (*Jean* 14,26). Il est la mémoire vivante de l'Église et par lui, le Christ ressuscité nous « ouvre l'Esprit à l'intelligence des Écritures » (*Luc* 24,45) puisque c'est lui qui en a inspiré le sens (*2 Timothée* 3,16). L'Esprit Saint apprend à prier aux enfants de Dieu dans la liturgie de la parole, ce temps fort de la sainte et vivante tradition¹³.

En état d'offrande.

L'écoute creusée et purifiée en nous par l'Esprit Saint est soumission du cœur, obéissance¹⁴ de foi, accueil du « germe incorruptible, la parole du Dieu vivant et éternel » (*1 Pierre* 1,23). Par

13. Cf. le beau paragraphe de la Constitution sur la Révélation divine à Vatican II sur le développement de la sainte Tradition dans le cœur des croyants, *Dei Verbum* 8.

14. Le terme de la Bible grecque « hypakoè » signifie « se mettre sous la parole entendue », se soumettre à elle (cf. le latin ob-audire).

Prier dans la Trinité sainte

l'écoute, nous commençons à manger le pain de la parole de vie afin de l'assimiler et d'être ensuite nourris de son corps. La liturgie de la parole tend, comme le désirait Jésus proclamant l'Évangile, vers l'accomplissement, en nous, de ce qu'elle annonce : la Pâque nouvelle va être actualisée sacramentellement afin que nous la mangions avec lui (*Luc* 12,50 et 22,15).

Entre l'écoute du Verbe et la communion à son corps, il est un moment très significatif de la pédagogie eucharistique de la prière : la procession des dons et leur présentation à l'autel. Dans la plupart des traditions liturgiques, le sens en est exprimé par une prière sur les offrandes. L'Esprit Saint nous fait alors participer à la disposition la plus intime du cœur du Christ dans l'événement de son mystère pascal : son mouvement d'offrande. Durant sa passion, sur sa croix, au tombeau, dans sa résurrection et désormais auprès du Père, Jésus n'est qu'offrande, offert dans tout son être, à son Père et à tous les hommes. Dans l'anaphore¹⁵, c'est Lui qui offre, comme Dieu, mais c'est Lui qui est offert, comme homme, et nous, son Église, avec Lui. En nous mettant ainsi en état d'offrande avec Jésus, l'Esprit Saint ouvre nos cœurs. Dans l'écoute, l'humilité de la foi maintient une mystérieuse distance avec Celui que j'accueille. Dans l'offrande, je consens à être saisi par Lui, et, avec Lui, à me donner au Père. Telle est l'œuvre de son Esprit.

C'est le Paraclet, en effet, qui nous rend aptes à « offrir nos personnes en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu » (*Romains* 12,1). Le « culte spirituel », célébré sacramentellement dans l'Eucharistie, est le fond de la vie de prière. L'état d'offrande qui est celui du Christ devient nôtre : être offrande vivante, c'est tout simplement se tenir devant le Père, être présent pour lui, lui remettre le « présent » qui lui est le plus précieux, c'est-à-dire notre fragile volonté libre, nous confier à son amour sans appui créé, nous abandonner à sa miséricorde sans condition, certains d'être accueillis et aimés tels que nous sommes. Notre Père va pouvoir ainsi réaliser en ses enfants son œuvre de salut : les transformer et les conformer à son Fils bien-aimé par la puissance de son Esprit Saint. Le mouvement de l'anaphore part de là comme celui de la prière. « L'élévation de l'âme vers Dieu »¹⁶ se ressource dans l'eucharistie.

15. Anaphore : le mouvement de porter vers le haut.

16. Expression classique pour décrire la prière : Jean Damascène, *De la foi orthodoxe*, III, 24.

LA TRINITÉ DANS LA VIE CHRÉTIENNE — Jean Corbon

Rendre grâce.

L'Église se tient donc devant la face du Père, offerte avec l'agneau immolé et debout, et elle tressaille de joie dans l'Esprit Saint : il est digne et juste de te chanter, de te louer, de te bénir, de te glorifier, de te rendre grâce, de t'adorer, Père infiniment bon ! Avant de faire mémoire du testament du Sauveur, avant de célébrer « le sacrifice de louange », l'Église « fait eucharistie », elle rend grâce. Elle « préface », dirait le canon romain, le don de l'événement du salut qu'elle va recevoir. C'est ainsi que Jésus rendait grâce « avant » d'accomplir les œuvres de son Père, tant il était sûr d'être exaucé¹⁷. Notre prière – qui participe à celle du Christ – s'ouvre alors à des dimensions toutes nouvelles.

Saint Jean Chrysostome a ajouté à trois reprises, dans l'anaphore antiochienne des apôtres : nous te rendons grâce « à Toi, Père, à ton Fils unique et à ton Esprit Saint ». Nous rendons grâce à la Trinité sainte, consubstantielle et indivisible. Certes, « c'est le Christ qui offre et qui est offert », mais c'est aussi lui, avec le Père et l'Esprit, « qui reçoit et qui distribue » les dons offerts¹⁸. Unis à la sainte humanité du Christ, c'est par elle que nous rendons grâce à la Trinité sainte.

Mais, « rendre » grâce exprime aussi un élan de « reconnaissance » qui répond aux dons de notre Dieu. « En ceci consiste son amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est Lui qui nous a aimés [...]. Quant à nous, aimons, puisque Lui nous a aimés le premier » (*1 Jean* 4,10 et 19). Si nous pouvons rendre grâce à notre Père en nous offrant à Lui avec son Fils bien-aimé, c'est parce que « son Esprit de sagesse et de révélation nous Le fait vraiment connaître » (*Éphésiens* 1,17), comme Celui qui se donne à nous en nous livrant son Fils unique et son Esprit de sainteté.

Rendre grâce s'inscrit ainsi dans un mouvement de flux et de reflux. « Toute grâce parfaite vient d'en-haut et descend du Père des lumières » (*Jacques* 1,17), par la « condescendance et l'amour pour les hommes » de son Verbe incarné jusqu'à sa kénose en notre mort et l'effusion de son Esprit vivifiant, afin que ceux qui croient en son

17. Ainsi, avant de multiplier les pains (*Jean* 6,11), avant de ressusciter Lazare (*Jean* 11,41) et avant de nous donner son corps et son sang (*Luc* 22,19-20).

18. Liturgie de saint Jean Chrysostome, prière avant la procession des dons (Grande entrée).

Prier dans la Trinité sainte

amour, saisis par ce même Esprit qui les unit au Fils unique, puissent faire remonter vers le Père l'action de grâce et l'adoration de toutes les créatures. C'est par ce double mouvement que, dans l'eucharistie puis dans la prière du cœur, rendre grâce s'avère être une « action » de grâce. Mouvement descendant des énergies divines à l'œuvre dans la création et l'économie du salut, et mouvement ascendant de l'action de l'Église dans la « liturgie » : tout y est grâce, et l'abondance de la grâce, surtout là où le péché a abondé, fait surabonder l'action de grâce (2 Corinthiens 4,15 et Romains 5,20).

« Envoie ton Esprit Saint. »

L'épiclese est le moment le plus significatif de ce double mouvement de grâce. C'est alors que l'événement de la croix, du tombeau et de la résurrection du Seigneur, advenu dans l'histoire « une fois pour toutes », est non pas répété mais rendu présent, actualisé, de manière sacramentelle. Au moment de l'épiclese, s'accomplit réellement, à travers des signes sacramentels, l'unique sacrifice du Christ livrant son corps et répandant son sang pour le salut de la multitude.

L'épiclese est « l'appel » (*klésis*) qui monte vers le Père pour le supplier d'envoyer, de faire descendre son Esprit Saint « sur » (*épi*) les dons ici offerts (le pain, le vin, l'assemblée, et tout ce qu'elle présente à sa miséricorde), afin de les transformer dans le corps de son Christ. C'est Lui, notre grand prêtre, qui implore le Père : « Nous voici, moi et les enfants que Tu m'as donnés » (*Hébreux* 2,13) et c'est Lui l'agneau immolé qui se sacrifie lui-même pour ses enfants. C'est pourquoi le Père l'exauce (*Psaumes* 21,22 et 25). « L'Esprit éternel par lequel il s'est offert lui-même » (*Hébreux* 9,14) le ressuscite d'entre les morts (*Romains* 1,4). Établi pleinement Christ et Seigneur (*Actes* 2,36), Jésus, « exalté par la droite de Dieu, a reçu du Père l'Esprit Saint, objet de la promesse, et l'a répandu » (*Actes* 2,33). Désormais, par la puissance de son Esprit vivificateur le Père « consacre dans la vérité » (*Jean* 17,17-19) les membres du corps de son Fils, qui participent ainsi au sacrifice de Celui qui est « constitué tête pour l'Église » (*Éphésiens* 1,22).

L'épiclese consécatoire de l'eucharistie est à la fois la source et le modèle de la prière de demande « en Esprit et en vérité ». La source, parce qu'elle découle de la prière de Jésus dans son agonie, sur la croix et au tombeau, sa prière proprement sacerdotale dans

LA TRINITÉ DANS LA VIE CHRÉTIENNE — Jean Corbon

l'événement même de son sacrifice. Elle est aussi le modèle de la prière chrétienne de demande du cœur qui prie. Plus nous consentons à être « pauvres selon l'Esprit », sans force par nous-mêmes, incapables de prier et d'aimer, attendant tout du Père en demeurant au tombeau avec son Fils, plus le Père nous attirera à lui et nous conformera au Christ par la puissance de son Esprit. L'épiclese eucharistique nous apprend également à connaître « les dimensions de l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance » (*Éphésiens* 3,18-19) : nos « intentions de prière » doivent s'ouvrir au monde entier, comme nous y invitent les paroles de nos liturgies. Nous avons reçu gratuitement l'onction du Christ pour en répandre gratuitement le parfum (*2 Corinthiens* 2,14-15).

Notre Père.

Jésus nous a appris comment prier le Père (*Matthieu* 6,9-13). Dans la célébration de l'eucharistie, cette prière à « notre » Père nous livre son mystère. Dès le début, toutes les actions et les paroles portent notre prière vers le Père parce qu'elles sont celles du Christ auxquelles l'Esprit Saint nous fait participer. Son sacrifice pascal étant devenu celui de ses membres, le Christ ressuscité nous attire vers son Père qui est désormais « notre » Père (*Jean* 20,17) : en son Fils unique nous sommes adoptés. Le mouvement de « l'anaphore » nous portait vers le haut et il a atteint son terme : nous sommes « assis aux cieux dans le Christ » (*Éphésiens* 2,6), auprès de « notre Père qui est aux cieux ». Ces premiers mots devraient nous confondre d'adoration. Qui oserait sans inconscience prier Dieu en Dieu ? C'est pourquoi toutes les traditions liturgiques nous introduisent auprès du Père en s'appuyant sur « l'audace filiale » (*parrhêsia*) que nous donne l'Esprit du Fils. « La preuve que vous êtes ses enfants, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père ! » (*Galates* 4,4).

Cette prière que Jésus nous a confiée est la prière chrétienne par excellence. Dans ses mots humains très simples, elle est comme imprégnée du mystère de la Trinité sainte. Dès son premier accent, nous venons de le constater. Dans les trois premières demandes, nous commençons, enfin, à nous intéresser « aux affaires de notre Père » (*Luc* 2,49) : « Que ton nom soit sanctifié, que ton règne vienne, que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel. » Ces trois élans de notre cœur vers le Père, exprimés sur le mode optatif,

Prier dans la Trinité sainte

ne peuvent certainement pas se réduire à des souhaits platoniques, ils signifient plutôt un début de réponse sincère de notre part. Il nous a été révélé par l'Église, et spécialement dans l'eucharistie, quels sont les désirs intimes du cœur de notre Père pour que tous les hommes vivent de sa vie, et notre première réponse de foi et d'amour est de nous offrir à *entrer dans le désir du Père*, à le faire nôtre, à le partager. Ne sommes-nous pas cohéritiers du Christ ? Nous sommes là au cœur de l'eucharistie, festin des noces de l'agneau.

En chacun de ces trois désirs est inscrit le dessein d'amour de « Notre Père », l'économie du salut qu'il accomplit en donnant son Fils et en répandant son Esprit. Le *nom* divin est indicible puisque son mystère est incompréhensible, insaisissable. Nous ne pouvons le connaître comme Père que dans la foi au nom de Jésus, « que sous l'action de l'Esprit Saint » (*1 Corinthiens* 12,3). « Que ton nom soit sanctifié », reconnu, aimé, imité comme saint, est le désir ardent de Jésus (*Luc* 10,21-24, *Jean* 17,8,11,26) et c'est par son Esprit de sainteté que le Père consacre et sanctifie ce qui lui est offert par l'Église.

« Que ton Règne vienne. » Les prophètes et les justes de l'Ancienne Alliance étaient portés par ce désir sans connaître encore le visage qui le réaliserait. Le précurseur, Jean-Baptiste, en était brûlé et s'est réjoui de la venue de l'Époux. Marie a conçu par la foi et par l'Esprit Saint le Fils dont « le règne n'aura pas de fin ». Dans la personne de Jésus, le Royaume de Dieu est là et « tout » est accompli dans son sacrifice pascal. Désormais le Christ intercède devant le Père pour que Dieu soit « tout en tous », « au jour où il remettra la royauté à Dieu le Père » (*1 Corinthiens* 15,24-28). Il semble bien que ce désir de la venue du règne soit le propre des derniers temps où nous sommes, le temps de l'Église et de l'économie sacramentelle, le temps où « nous attendons la bienheureuse espérance » (*Timothée* 2,13). Depuis la première Pentecôte, la venue du règne est proprement l'œuvre de l'Esprit Saint et de l'Église. « Marana tha », « Viens, Seigneur Jésus », est le cri de l'Esprit et de l'épouse (*Apocalypse* 22,17-20) et c'est l'une des finalités de l'eucharistie (*1 Corinthiens* 11,26).

Enfin, « que ta *volonté* soit faite, sur la terre comme au ciel ». Le Père « nous a fait connaître le mystère de sa volonté, ce dessein bienveillant qu'il avait formé par avance, pour le réaliser quand les temps seraient accomplis : récapituler toutes choses sous un seul chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres » (*Éphésiens* 1,9-10).

LA TRINITÉ DANS LA VIE CHRÉTIENNE — Jean Corbon

C'est la réalisation de toute l'économie du salut que nous accueillons dans notre désir pour le fondre dans celui de notre Père. Ainsi Jésus a offert sa volonté humaine pour la fondre dans celle de son Père et nous sauver. Ainsi l'Esprit Saint agit sur notre volonté en la pénétrant de l'amour du Père.

Dans ce premier temps, nous aspirons à être conformés au désir de notre Père, partageant en cela le désir de Jésus qui « fait toujours ce qui plaît » à son Père (*Jean* 8,29). Les quatre demandes qui suivent sont alors comme des élans « épiciéliques » où nous offrons au Père les besoins essentiels de notre vie, certains qu'ils seront exaucés puisque le Christ lui-même en est la réponse vivante, lui notre pain de vie, notre réconciliation, le vainqueur dans nos tentations et le libérateur de nos vies. Par ces demandes, « celui qui sonde les cœurs » nous apprend encore ce que son amour veut pour notre bien et nous le donne par son Esprit car « il sait quel est le désir de l'Esprit et que son intercession pour les saints correspond aux vues de Dieu » (*Romains* 8,27).

« Demeurez en mon amour. »

Aussitôt après avoir communié au corps et au sang du Christ, les fidèles des Églises byzantines chantent : « Nous avons vu la vraie lumière, nous avons reçu l'Esprit céleste, nous avons trouvé la vraie foi : adorons la Trinité indivisible, car c'est elle qui nous a sauvés ! » La célébration du grand sacrement s'achève, mais son fruit, la réalité du mystère, demeure en nous si nous l'accueillons dans la foi : « Si Dieu nous a tant aimés, nous devons, nous aussi, nous aimer les uns les autres. Dieu, personne ne l'a jamais contemplé. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, en nous son amour est accompli » (*1 Jean* 4,11-12). « L'Église, sacrement de la communion intime avec Dieu et de l'unité du genre humain » (*Lumen gentium* n. 1) devient ce qu'elle est lorsqu'elle célèbre l'eucharistie. C'est pour porter le fruit de l'amour, l'*agapè* de la Trinité sainte, qu'elle est appelée et envoyée. Mais comment « porter un fruit qui demeure » (*Jean* 15,16), si nous ne demeurons pas dans cet amour ? C'est tout le réalisme de la prière « dans la Trinité sainte » qui est ici en question, et celui de son combat dans la vie chrétienne.

Prier dans la Trinité sainte

Dans la mesure où nous aimons les autres « comme » le Père les aime – ce « comme » évangélique qui révèle en la cachant l'action de l'Esprit Saint –, nous vivons dans le Christ, nous portons le fruit de son sacrifice pascal. Alors « nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie parce que nous aimons nos frères » (*1 Jean* 3,14). Mais nous savons aussi, ne serait-ce qu'en reconnaissant nos omissions d'amour (*Matthieu* 25,42-45), quelle conversion constante est exigée de nous, à commencer par celle de nos jugements (*Éphésiens* 4,23). Conversion de notre cœur, lieu décisif de la prière. Au fond de notre mystère personnel, se vit la rencontre avec notre Dieu, c'est là qu'il demeure et que nous pouvons lui être offerts. Nous pouvons aussi être absents et vagabonder comme le fils prodigue, puisque « là où est ton trésor, là aussi sera ton cœur » (*Matthieu* 6,21). La vie de prière est ce combat continu où nous avons à choisir entre « Celui que mon cœur aime » (*Cantique* 3,1-4) et les phantasmes du « moi » où s'épuise notre désir.

Or ce renoncement – « non à moi » – n'a de sens que s'il signifie un choix d'amour – « oui, Père ». L'ascèse chrétienne, sous peine de dégénérer en moralisme, est mystique et animée par le mystère de Celui qui nous habite. Elle est le chemin, « la porte étroite », du royaume. Par la croix, par la sainte humanité du Christ crucifié, nous avons accès auprès du Père dans la communion de son Esprit. Par le renoncement évangélique, l'Esprit de vérité nous émonde pour que nous portions encore plus de fruit (*Jean* 15,2). Ce combat est « spirituel », c'est-à-dire dans la puissance de l'Esprit Saint auquel nous offrons notre faiblesse. Parce que la Trinité sainte demeure en nous et nous en elle, il est toujours possible de prier, en tenant ferme dans l'espérance, afin de vivre « en acte, véritablement » (*1 Jean* 3,18) l'amour que le Père « a répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous fut donné » (*Romains* 5,5).

Prier dans la Trinité sainte actualise sur l'autel du cœur et dans le service de nos frères le mystère de l'amour célébré dans l'eucharistie. Le mystère de la nouvelle Alliance est celui d'une intériorité mutuelle inconcevable : « Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui » (*Jean* 6,56). « Rabbi, où demeures-tu ? » avait été la première question du disciple bien-aimé (*Jean* 1,38) et l'on peut comprendre pourquoi il insiste tant sur la nouveauté de cette alliance quand est venue l'heure de Jésus. Ce que Jésus ne pouvait dévoiler à la foule en annonçant le mystère du pain de vie, il le confie aux apôtres, qui le comprendront en recevant l'Esprit de la

LA TRINITÉ DANS LA VIE CHRÉTIENNE — Jean Corbon

promesse, et il nous le fait vivre dans l'eucharistie : c'est en son corps que demeure la plénitude de la divinité. En son corps, chacun de ses membres qui croit en lui et se nourrit de lui est donc habité par la Trinité sainte. « Et nous, nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous et nous y avons cru. Dieu est amour : celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu en lui » (*1 Jean 4,16*).

Notre prière de pécheurs est la joie de notre Père, elle glorifie son Fils si elle monte d'un cœur pauvre tout livré à son Esprit. Lui seul peut nous recueillir, simplifier et unifier notre cœur, nous maintenir dans la maison du Père quand nous nous égarons au-dehors en nous agitant « pour beaucoup de choses » (*Luc 10,41*). L'Église est la demeure de Dieu parmi les hommes, elle est, sacramentellement et réellement, le corps de son Christ, et c'est en elle que le Paraclet nous apprend à prier le Père et à coopérer ainsi au salut de tous ses enfants. Jusqu'à ce que notre Dieu soit « tout en tous », notre prière ne peut participer à la communion de la Trinité sainte qu'en s'unissant à celle de Jésus devant le Père : « Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée » (l'Esprit Saint) « pour qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi » (*Jean 17,22*). « Je leur ai révélé ton nom et le leur révélerai, pour que l'amour dont tu m'as aimé » (l'Esprit Saint) « soit en eux et moi en eux » (*Jean 17,26*).

Jean Corbon, né en 1924, prêtre de l'éparchie grecque melchite catholique de Beyrouth depuis 1959, théologien interprète auprès des observateurs du Concile de Vatican II, professeur d'ecclésiologie, liturgie et œcuménisme à la faculté pontificale de théologie de l'Université Saint-Esprit de Kaslik (Liban). Membre de la commission internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe. Publications : *L'expérience chrétienne dans la Bible* (DDB 1964) ; *Prière orientale des Églises*, 4 vol., Beyrouth, 1974 ; *L'Église des Arabes* (Éd. du Cerf, 1977) ; *Liturgie de Source* (Éd. du Cerf, 1982) ; Articles dans la revue *Proche Orient chrétien*.

Communio, n° XXIV, 5-6 – septembre-décembre 1999

Matthieu ROUGÉ

L'eucharistie, expérience trinitaire chez Guillaume de Saint-Thierry

LA célébration de l'eucharistie se déroule dans une sorte de surabondance christologique. La croix, l'autel, les lumières, le célébrant, l'assemblée elle-même, tout y rend témoignage au Christ-tête et à son corps. Le cœur des fidèles est, à bon droit, polarisé par la communion au corps du Christ. Celle-ci est précédée par l'écoute de l'évangile, la consécration, l'élévation, moments intensément christologiques eux aussi. Au point que certains fidèles pourtant attentifs sont étonnés lorsqu'on leur fait remarquer que, du début à la fin de la messe, le prêtre et avec lui l'assemblée s'adressent au Père. Pour un peu, cet élément leur semblerait de l'ordre du détail et la mise en valeur de cette orientation une lubie de « prédicateur intellectuel ». Comme si le beau christocentrisme de la piété occidentale avait négligé d'éveiller les chrétiens à la saveur trinitaire du mystère de la messe.

Celle-ci cependant constitue de part en part une hymne à la sainte Trinité. Du signe de croix, suivi de la grande salutation (« la grâce de Jésus notre Seigneur, l'amour de Dieu le Père et la communion de l'Esprit Saint... »), jusqu'à la bénédiction finale en passant par la conclusion des oraisons, la Trinité ne cesse d'y être invoquée et célébrée. La structure ternaire du *Kyrie*, du *Gloria* et surtout du *Credo* imprime une sorte de rythme trinitaire au début de la messe. La prière eucharistique, du commencement de la préface au *Per ipsum* en passant par l'épiclese et la consécration, apparaît comme un jeu, riche et subtil, de regards et d'élans vers le Père, vers le Fils, vers

LA TRINITÉ DANS LA VIE CHRÉTIENNE – *Matthieu Rougé*

l'Esprit et même entre eux. La récitation solennelle du Notre Père est comme une effusion de l'Esprit qui, au seuil de la communion, ajuste les fidèles à l'attitude filiale de Jésus.

Redécouvrir la profondeur trinitaire de l'expérience eucharistique ne conduit évidemment pas à se détourner de sa richesse christologique mais à l'accueillir vraiment. La familiarité intime et concrète des fidèles avec la présence eucharistique de Jésus est sans doute le chemin privilégié qui peut les amener à goûter la dimension trinitaire de leur foi, qui n'en est pas un aspect hermétique ou marginal, mais bien le cœur. Tout l'enseignement de Jésus sur sa communion avec le Père et sur la communion dans laquelle il veut introduire ceux qui croient en lui se concentre dans l'eucharistie. Si nous prenions cela vraiment au sérieux, les chrétiens d'aujourd'hui céderaient moins facilement à la tentation récurrente d'oublier la Trinité ou de renoncer à entrer dans un mystère réputé compliqué. Comment détacher sans la trahir la communion eucharistique de la source de toute communion au ciel et sur la terre ?

Guillaume de Saint-Thierry, contemporain et ami de saint Bernard, a contribué activement à la naissance d'une mystique occidentale centrée sur la personne du Christ et fondée sur la dévotion à son humanité, mystique mûrie à l'ombre des cloîtres cisterciens, diffusée dans les villes et sur les chemins notamment par les prédicateurs franciscains. Mais Guillaume n'en a pas moins insisté sur la densité pneumatologique de la vie chrétienne. Il a par ailleurs réfléchi en théologien au mystère de l'eucharistie, à une époque de plein développement de la doctrine sacramentaire et de son vocabulaire¹, tout en étant spontanément incapable de séparer une telle réflexion du mystère de la Trinité, inlassablement contemplé². Voilà pourquoi il

1. Cf. cette remarque du Père de Lubac : « Pour la pensée, un Guillaume de Saint-Thierry, un Alger de Liège, un Hugues de Saint-Victor sont supérieurs [à Pierre Lombard], et c'est à eux surtout que, dans une histoire des doctrines, nous aurions dû faire une place » (*Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Études historiques*, Paris, 1949, 208).

2. Guillaume est surtout connu pour sa doctrine spirituelle et sa contemplation trinitaire. Le Père Bouyer a cependant pensé pouvoir écrire : « Que Guillaume ait pu comprendre [la doctrine eucharistique d'Origène] mérite de susciter une grande admiration [...]. Mais le plus admirable est l'art avec lequel il en a fait la *clef de voûte* de sa propre spiritualité. [...] Guillaume de Saint-Thierry n'hésitera pas à présenter toute la vie spirituelle, en particulier toute la vie monastique, comme une célébration eucharistique » (*La spiritualité de Cîteaux*, Paris, 1955, 135-136).

L'eucharistie, expérience trinitaire

est à même de guider les réflexions qui suivent. Elles souhaitent montrer que, dans l'eucharistie, le Christ se donne *en vue* de nous introduire par l'Esprit dans la vie filiale, que la logique profonde de l'eucharistie est une logique trinitaire, que l'eucharistie ne peut être à bon droit qualifiée de « source et sommet de la vie chrétienne » que si la sainte Trinité elle-même a d'abord été reconnue comme « source et sommet » ultimes de toute l'aventure spirituelle.

Le Christ se donne en s'effaçant.

C'est bien le Christ qui se donne dans l'eucharistie. Guillaume de Saint-Thierry a, pour le souligner, fourni de vrais efforts spéculatifs. Contre un Rupert de Deutz, qui déniait au « corps du sacrifice » toute « vie animale », il a montré que le Christ ressuscité, et par conséquent le Christ eucharistique, ne peut pas être privé d'une composante essentielle de l'homme complet. L'expression même de « corps du sacrifice », utilisée sans précaution par Rupert pour désigner les espèces eucharistiques, lui paraît suspecte : elle semble établir une distance entre le Christ lui-même et la réalité sacramentelle. Il n'y a pas d'autre corps du sacrifice que le corps du Seigneur lui-même³. C'est dans ce contexte que Guillaume suggère qu'après la consécration, le pain et le vin sont des accidents sans substance, fournissant ainsi une solution théorique définitive au problème de l'impanation auquel semblaient aboutir les positions de Bérenger de Tours : grâce au pain et au vin, le corps du Christ peut être touché et goûté mais lui-même n'est ni blanc ni rond⁴. L'invisible fait réellement irruption dans le visible et chacun doit se déterminer

3. « Ce corps du Seigneur ou, mieux encore, le Seigneur Jésus en son corps, ce corps même, dis-je, dans lequel il est à notre disposition sur l'autel : il n'est pas autre chose que celui qui siège à la droite du Père, il a le mouvement, la sensation ; il est en tous points de notre nature, bien qu'il diffère par la gloire, cela, nul ne le contredira sinon le déraisonnable qui dit dans son cœur : *Dieu n'existe pas* » (« Lettre de Guillaume à un certain moine qui avait écrit sur le corps et le sang du Seigneur », PL 180, 341-344).

4. Cf. G. Macy, *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period. A Study of the Salvific Function of the Sacrament according to the Theologians c.1080-c.1220*, Oxford, 1984, 98. Saint Thomas lui-même reprend, avec d'autres mots, la solution mise au point par Guillaume : *Somme théologique*, III,77,1,c.

LA TRINITÉ DANS LA VIE CHRÉTIENNE – *Matthieu Rougé*

librement pour en accueillir la vertu. On ne peut se satisfaire de formulations approximatives dans ce domaine (ce que Guillaume reproche également à Abélard⁵). La vérité de leur foi engage les fidèles à faire preuve d'un réalisme christologique strict et précis dans leur approche de l'eucharistie.

Mais le réalisme dont il s'agit n'est pas un matérialisme. Dans son traité *Du corps et du sang du Seigneur*, Guillaume s'interroge : « Comment la présence du corps du Seigneur est-elle nécessaire pour nous ? »⁶. L'utilisation du mot « *praesentia* » en lien avec l'eucharistie, à une époque où l'expression « présence réelle » n'est pas encore courante, constitue une nouvelle manifestation de ferveur christologique. La réponse de Guillaume est ferme : ce qui détermine le mode de présence du Christ au milieu de nous, c'est la réalité profonde, la « *res* », la grâce de notre salut. La présence eucharistique du Seigneur est tout entière au service de la grâce qu'elle nous transmet. Il ne s'agit pas de s'agripper au corps du Christ, mais de l'accueillir au point d'entrer par lui dans une communion renouvelée avec le Père. Guillaume invite ailleurs les débutants dans la prière à s'appuyer sur l'humanité de Jésus mais sans s'y arrêter, à se laisser conduire par elle comme par un chemin jusqu'à sa vie divine. C'est le même mouvement qui se retrouve dans l'eucharistie : le Christ, en son humanité glorifiée, se donne dans le sacrement pour s'effacer devant la grâce toute spirituelle qu'il est venu nous offrir. « Manger le corps du Christ, écrit Guillaume, ce n'est pas autre chose que devenir le corps du Christ et le temple du Saint-Esprit »⁷. Le réalisme eucharistique authentique n'est pas seulement un réalisme de la présence du Christ mais encore un réalisme de la transformation qu'il accomplit et du don qu'il nous fait de son Esprit. Il n'y a pas de communion plénière au corps du Christ qui ne soit en même temps une effusion de l'Esprit consciemment accueillie.

Ce jeu entre la chair du sacrement et la grâce qu'il apporte inspire à Guillaume une réflexion audacieuse. Dans sa fameuse *Lettre d'or*, il apporte une pierre de fondation à la grande thématique de la communion spirituelle en écrivant (à propos de l'eucharistie) : « Le

5. Cf. Guillaume de Saint-Thierry, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, PL 180, 280 C-D.

6. *Id.*, *De corpore et sanguine Domini*, PL 180, 343-366, ch. 2.

7. *Id.*, *De la nature et de la dignité de l'amour*, in *Deux traités de l'amour de Dieu*. Textes, notes critiques, traductions par M. M. Davy, Paris, 1953, § 46.

L'eucharistie, expérience trinitaire

mystère de cette sainte et vénérable commémoration, c'est à sa manière, en son lieu et en son temps que la célébration en est permise à un petit nombre d'hommes choisis pour ce ministère, mais la réalité profonde du mystère (*res mysterii*), en tout temps, en tout lieu soumis à l'empire divin, la susciter, la toucher, se l'approprier en vue du salut, de la manière dont ce mystère a été transmis, c'est-à-dire dans les sentiments d'un amour reconnaissant, voilà qui est à la portée de tous »⁸. La puissance de l'eucharistie ne se limite pas à l'écorce visible de sa célébration. Chacun, en faisant mémoire dans son cœur de la mort et de la résurrection du Christ, peut à tout moment s'ouvrir à la grâce invisible de l'eucharistie. Le contact charnel avec les espèces sacramentelles n'est pas absolument requis pour avoir part à la réalité profonde, à la « *res* », à la grâce du mystère eucharistique. La médiation visible, christologique, qui, de toute façon, s'efface devant la grâce intime, pneumatologique, peut ne pas apparaître tout en demeurant pourtant féconde. Certains ont voulu voir dans ce texte, adressé à des ermites, une relativisation du sacrement comme tel. Il n'en est rien : Guillaume le montre bien en présentant la grâce de la communion seulement spirituelle en termes expressément sacramentaires (*res, sacramentum*). Mais parce que le cœur de l'eucharistie est spirituel, il peut être suffisant, en certaines circonstances, de ne faire mémoire qu'intérieurement de l'œuvre de salut accomplie par le Christ.

On ne peut comprendre une telle position sans saisir quelle conception de la mémoire elle suppose. La mémoire pour Guillaume, fils de saint Augustin sur ce point comme sur beaucoup d'autres, n'est pas la faculté vague des souvenirs anodins. C'est, au plus intime de la personne humaine, la caisse de résonance de son origine divine. L'oubli de Dieu exprime notre blessure originelle : « ne pas se souvenir de Dieu, note Guillaume de manière lapidaire, c'est le propre de l'animal »⁹. L'eucharistie est comme la rédemption de la mémoire : elle délivre l'homme de l'oubli de Dieu en le nourrissant du souvenir de l'œuvre accomplie par le Christ. La célébration

8. *Id.*, *Lettre aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)*. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. M. Déchanet (Sources Chrétiennes 223), Paris, 1985, § 117.

9. *Id.*, *Exposé sur le Cantique des cantiques*. Texte latin, introduction et notes de J. M. Déchanet, traduction française de M. Dumontier (Sources Chrétiennes 82), Paris, 1962, § 89.

LA TRINITÉ DANS LA VIE CHRÉTIENNE – *Matthieu Rougé*

de la messe manifeste et transmet effectivement ce qui donne vie à la mémoire, c'est-à-dire à la personne tout entière dont elle enclenche le dynamisme intérieur : l'incarnation du Fils de Dieu, sa mort pour les pécheurs, sa résurrection dans la gloire. Toute la vie chrétienne est appelée à devenir, dans le sillage du mystère eucharistique, mémorial intérieur : « Qu'il est bienheureux ce temple du Saint-Esprit d'où le Christ exalté sur la croix n'est jamais chassé par l'oubli, d'où toujours un sang nouveau coule pour le salut de qui croit et aime, d'où sans cesse s'opère ce que demande le prophète "Rachète-moi et aie pitié de moi" »¹⁰. Le Christ transmet l'Esprit en qui les fidèles peuvent se souvenir de lui pour accueillir encore l'Esprit. « De la continuelle présence de l'Époux et de la grâce illuminante qui le suit, [l'Épouse] veut obtenir une mémoire fixée dans son élan vers Dieu », écrit Guillaume en commentant le *Cantique*¹¹. Si le Christ, par sa grâce, délivre la mémoire de l'oubli, il n'en est donc l'objet que comme le médiateur du souvenir de Dieu lui-même. L'homme sauvé est celui qui a part à la mémoire du Fils, en tant qu'elle est infiniment présente au Père.

Un verset de l'évangile exprime à merveille ce mystère, ce ministère, d'effacement de Jésus : « c'est votre intérêt que je m'en aille » (*Jean* 16,7). Guillaume le cite souvent. « Aujourd'hui encore, Jésus dit à ses disciples : "Il vous est bon que je m'en aille – que je soustraie à vos regards le masque de mon humanité ; car, si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas à vous". C'est vrai, tant que l'âme applique à celui qu'elle prie la moindre considération sensible, sa prière est pieuse assurément mais pas tout à fait spirituelle »¹². Jésus s'est retiré une fois pour toutes et son Ascension, paradoxalement, a ouvert la porte à une relation plus intime encore des disciples avec lui : s'il a été donné à Thomas de toucher du bout des doigts le corps de Jésus, les sacrements nous offrent la possibilité de toucher son cœur, et de tout notre être. En chaque sacrement ce mouvement d'effacement de l'Ascension se prolonge et s'approfondit. Guillaume le souligne en s'appuyant sur une citation de saint Ambroise : « Le corps de Dieu est un corps spirituel, le corps du

10. *Id.*, *Oraisons Méditatives*. Introduction, texte latin et traduction de J. Hourlier (Sources Chrétiennes 324), Paris, 1985, X, 7.

11. *Id.*, *Exposé sur le Cantique des cantiques*, § 101.

12. *Ibid.*, § 17.

L'eucharistie, expérience trinitaire

Christ est le corps de l'Esprit divin, parce que le Christ est Esprit »¹³. Identifier « corps du Christ » et « corps de l'Esprit divin », voilà qui peut nous sembler audacieux mais qui manifeste à quel point le sacrement introduit dans la vie divine.

Le mystère eucharistique correspond au mystère du Christ lui-même, en tant que celui-ci nous introduit par l'Esprit dans la vie filiale. La structure même du sacrement est une structure d'effacement. Elle met en œuvre la logique de l'Incarnation, de la Croix, de la Résurrection mais aussi de l'Ascension et de la Pentecôte, de l'œuvre du Fils et de son départ vers le Père en vue du don de l'Esprit, bref de la vie trinitaire, en laquelle présence et effacement coïncident parfaitement. On peut noter au passage qu'une certaine réserve de la théologie et de la prédication récentes à l'égard de la *présence* réelle au profit de l'*offrande* du Seigneur et des fidèles manque de profondeur trinitaire : l'eucharistie n'est pas seulement l'*œuvre* du Christ mais plus radicalement l'expression de son *être* ; il y est *présent* comme Fils absolument *offert* au Père dans la puissance de l'Esprit.

La cohérence trinitaire du don et de l'effacement.

Un certain nombre d'autres tensions inhérentes à la compréhension théologique du mystère eucharistique ne trouvent sans doute leur solution que dans la profondeur d'un regard trinitaire. Ainsi oppose-t-on parfois avec rigidité expérience sacramentelle et expérience spirituelle, comme si la première ne concernait vraiment que les débutants dans la vie chrétienne et comme si la seconde était appelée à s'en affranchir progressivement. Certains commentateurs diront facilement qu'un Guillaume de Saint-Thierry ne s'intéresse « naturellement » pas aux sacrements puisque c'est un spirituel. Ne connaissant pas son traité *Du corps et du sang du Seigneur*, ils interpréteront le passage de la *Lettre d'or* évoqué plus haut comme une saine prise de distance à l'égard de l'objectivité sacramentelle brute, voire brutale ! Guillaume, nous croyons pouvoir le dire, aime l'eucharistie comme il aime l'humanité de Jésus, mais son amour le porte à entrer dans leur mouvement qui, dans l'Esprit, conduit au Père. En rester à une pratique sacramentelle extérieure reviendrait à

13. *Id.*, *Commentarius in Cantica Canticorum e scriptis sancti Ambrosii*, PL 15, 1919 B.

LA TRINITÉ DANS LA VIE CHRÉTIENNE – *Matthieu Rougé*

s'agripper aux pieds de Jésus, à refuser de le laisser monter vers le Père (*Jean 20,17*), c'est-à-dire à refuser aussi de monter vers le Père avec lui. Cependant, opposer vie eucharistique et vie de prière, c'est opposer le Fils à l'Esprit, interdire au Père de recréer l'humanité par l'œuvre conjointe de ses deux « mains ». Parce que la structure de la vie chrétienne est trinitaire, on peut, et on doit, passer par le Christ sans avoir à le quitter.

Une autre mauvaise dialectique eucharistique oppose son aspect individuel à sa dimension ecclésiale. La redécouverte récente de la nature radicalement communautaire de la célébration eucharistique, après des années de pratique parfois réellement individualiste, a pu conduire à perdre de vue l'expérience d'intimité à laquelle sont conviés les fidèles. Au XII^e siècle, c'est le mouvement inverse qui se produit. À cette époque de « découverte de l'individu »¹⁴, Guillaume et ses contemporains sont saisis par la profondeur de l'expérience personnelle à laquelle chacun est appelé au cours même de la liturgie commune. Par la célébration de l'eucharistie, l'assemblée tout entière devient progressivement le corps du Christ : l'écho de l'abondante prédication d'Augustin sur ce point résonne encore dans les oreilles cisterciennes. Mais ce qui est donné à la communauté tout entière est également offert au plus intime de chaque fidèle : Guillaume répète avec délectation que celui qui communie dans un libre élan de vraie foi devient personnellement le corps du Christ. L'abbé de Saint-Thierry n'oublie pas pour autant la dimension communautaire de l'eucharistie. On a d'ailleurs justement souligné que, si les moines du XII^e siècle ont mis en valeur l'individu, ils ont également eu un souci permanent de renouveler la vie communautaire et d'en repenser très concrètement les structures¹⁵. Gageons à nouveau que la cohérence entre dimensions individuelle et ecclésiale de l'eucharistie exprime la cohérence trinitaire de l'œuvre visible et unique du Fils avec l'œuvre cachée et infiniment multiple de l'Esprit.

Guillaume de Saint-Thierry dédie un chapitre de son traité *Du corps et du sang du Seigneur* à ce qu'il appelle, dans le sillage

14. Cf. sur ce point M.-D. Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Paris-Montréal, 1969 et C. Morris, *The Discovery of Individual 1050-1200*, Londres, 1972.

15. Cf. W. Bynum, « Did the Twelfth Century Discover the Individual? », *Journal of Ecclesiastical History* 31 (1980) 1-17.

L'eucharistie, expérience trinitaire

d'autres auteurs du Moyen Âge, le « triple corps du Christ ». En chaque eucharistie, explique-t-il, il y a, d'une part, « cette chair ou le corps qui fut suspendu sur le bois et qui est sacrifié sur l'autel », d'autre part, « la chair ou le corps tel que celui qui le mangerait aurait en lui la vie qui demeure », enfin, « sa chair ou son corps qui est l'Église »¹⁶. Le Christ se donne, pourrait-on dire pour reprendre les polarités à peine évoquées, conjointement par sa présence, par la grâce qu'il transmet et par la communauté qu'il suscite. Guillaume ajoute aussitôt, pour éviter tout malentendu : « Cette trinité du corps du Seigneur ne doit pas être comprise autrement que comme le corps même du Seigneur pensé selon son essence, selon son unité, selon son effet »¹⁷. L'expression « *trinité* du corps » mérite d'être relevée : elle inscrit la réflexion de Guillaume (c'est du moins l'hypothèse que nous croyons pouvoir proposer) dans une logique trinitaire. Aucun « trithéisme » eucharistique n'est acceptable¹⁸ : c'est bien toujours l'unique corps du Christ qui est donné aux fidèles. En même temps, il faut se défier de tout « modalisme » eucharistique¹⁹ qui affirmerait une sorte de transformation du pain consacré en grâce puis en communauté : le pain consacré, la nourriture spirituelle qu'il exprime et transmet, la communauté qu'il construit ont bel et bien une consistance propre. Les trois termes de la « trinité du corps » doivent être distingués mais pas séparés. Ils manifestent la richesse de l'eucharistie, de son mouvement propre et du mouvement qu'elle suscite dans le cœur de ceux qui s'en approchent.

Cette analogie entre la Trinité et l'eucharistie est-elle plus qu'un jeu de mots ? L'histoire, à différentes époques, s'est chargée de le montrer. Au XII^e siècle, on assiste à un foisonnement de mouvements spirituels, dont certains, mais pas Cîteaux, sont expressément anti-ecclésiastiques. La tentation à laquelle ils cèdent, en définitive, consiste à désirer la grâce du Christ sans sa chair, son Esprit sans

16. Guillaume de Saint-Thierry, *De corpore et sanguine Domini*, PL 180, 343-366, ch. 12.

17. *Ibid.*

18. Guillaume combat d'ailleurs le trithéisme comme tel : *L'énigme de la foi*, in *Deux traités sur la foi*. Texte, notes critiques et traduction de M. M. Davy, Paris, 1959, § 97.

19. Guillaume affronte pour lui-même le modalisme de Guillaume de Conches : *Lettre sur Guillaume de Conches*, in J. Leclercq, « Les lettres de Guillaume de Saint-Thierry à saint Bernard », *Revue Bénédictine* 79 (1969), 382-391.

LA TRINITÉ DANS LA VIE CHRÉTIENNE – Matthieu Rougé

son Église, la *res* de l'eucharistie sans le *sacramentum*²⁰. Ce qui est remarquable chez Guillaume de Saint-Thierry, c'est l'équilibre d'une doctrine qui accentue la dimension spirituelle sans pour autant la détacher de son socle charnel, christologique, dogmatique, ecclésial. Cet équilibre n'est pas facile à maintenir. On le voit voler en éclats avec un Joachim de Flore²¹, dont on oublie parfois qu'il était cistercien, ou avec les spirituels franciscains, paradoxalement oublieux de cette dévotion à la Croix et de ce baiser au lépreux en lesquels s'origine leur sublime aventure. Le « joachimisme eucharistique » lui aussi a une « postérité spirituelle » : n'oppose-t-on pas trop souvent, aujourd'hui encore, l'humble fidélité aux rubriques à l'expérience intime ou la célébration du mystère à l'expression de la communauté ? C'est pourtant l'offrande charnelle de Jésus retentissant sacramentellement dans l'histoire qui nous donne part à son Esprit et nous agrège à son Corps, à la louange de la gloire du Père. Cette logique trinitaire n'est pas extrinsèque à l'eucharistie, elle en est le ressort profond. Cette correspondance formelle intrinsèque du sacrement de l'autel au mystère de l'amour divin est le sceau qui l'authentifie et le secret de sa plus profonde fécondité.

Un image employée par Guillaume, et inspirée par l'*incipit* du *Cantique*, exprime cela de manière enthousiasmante (au sens propre) : l'eucharistie est « comme un baiser d'amour ». Dans ses *Oraisons méditatives*, après une longue et poignante contemplation de la Croix, l'abbé de Saint-Thierry évoque l'échange des souffles qui a lieu quand nous mangeons et buvons le corps et le sang du Seigneur, quand nous faisons mémoire de ce qu'il a souffert pour nous. Le Christ alors dilate la bouche de nos âmes ; nous goûtons et voyons sa douceur ; nous devenons sa chair et ses os ; l'Esprit nous donne part à l'unité du Père et du Fils ; nous devenons, par grâce, en quelque sorte ce que Dieu est par nature. « Telle est, Seigneur, ta face vis-à-vis de la face de qui te désire ; tel est le baiser de ta bouche à la bouche de qui t'aime ; tel est l'embrassement de ta dilection en réponse à l'embrassement de ton épouse qui aspire après toi »²². Dans son commentaire de l'*Épître aux Romains*, Guillaume scrute le mystère de notre rédemption, l'œuvre de Dieu par excellence,

20. Cf. Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, 202.

21. Voir *ibid.*, 211-212.

22. Guillaume de Saint-Thierry, *Oraisons Méditatives*, VIII, 9.

L'eucharistie, expérience trinitaire

cette œuvre qui s'accomplit vraiment quand nous célébrons le saint sacrifice. Quand la vérité du sacrement rencontre l'élan du cœur, la grâce elle-même se donne en nourriture. Le Christ se montre à l'âme qui ouvre les bras et le cœur et lui répond par un « baiser de sa bouche » : « là, comme dans un baiser d'amour, elle répand en toi son esprit et tu répands le tien en elle, pour que vous deveniez un seul corps et un seul esprit lorsqu'elle reçoit ton corps et ton sang »²³. L'image du baiser d'amour exprime à la fois la dimension charnelle de l'eucharistie (le contact qu'elle établit entre le Bien-Aimé et l'âme) et sa dimension spirituelle (l'Époux insuffle la bonne odeur de son haleine pour transformer le cœur auquel il se donne). Plus profondément encore, cette image souligne que c'est bien dans l'étreinte trinitaire que le sacrement de l'autel introduit : par le baiser eucharistique, nous sommes accueillis dans l'éternel embrassement du Père et du Fils, dans la tendresse de l'Esprit.

L'eucharistie, source et sommet de la vie chrétienne ?

On jugera peut-être ce point d'interrogation ajouté à une affirmation conciliaire comme un appendice impertinent. Il ne s'agit pas ici bien sûr de remettre en cause l'enseignement de Vatican II, mais d'en évaluer la portée, quitte à relever les écueils auxquels peut conduire une interprétation superficielle de cette formule si souvent répétée. Elle apparaît une première fois au fil du paragraphe consacré par *Lumen Gentium* à « l'exercice du sacerdoce commun dans les sacrements ». Les Pères passent en revue l'ensemble du septenaire sacramentel et c'est au cours de cette énumération qu'ils qualifient donc le « sacrifice eucharistique » de « source et sommet de toute la vie chrétienne »²⁴. Ainsi s'agit-il d'abord pour eux de souligner la prééminence de l'eucharistie à l'intérieur de l'édifice sacramentel, d'accréditer l'eucharistie comme « saint sacrement » par excellence. La constitution sur la liturgie, après avoir souligné que « la liturgie n'est pas l'unique activité de l'Église »²⁵, affirme :

23. *Id.*, *Exposé sur l'Épître aux Romains*. Introduction, traduction et notes par F. A. Bru (Pain de Cîteaux), Paris, 1986, VIII, 3-4.

24. Concile Vatican II, *Lumen Gentium*, 11.

25. Concile Vatican II, *Sacrosanctum Concilium*, 9.

LA TRINITÉ DANS LA VIE CHRÉTIENNE – *Matthieu Rougé*

« Toutefois, la liturgie est le sommet auquel tend l'action de l'Église, et en même temps la source d'où découle toute sa vertu »²⁶. Il s'agit cette fois-ci de situer la liturgie, et donc notamment les sacrements, *dans le cadre* de l'activité terrestre de l'Église. Le décret sur la charge pastorale des évêques s'exprime de manière similaire en décrivant le ministère des curés : « [ils] veilleront à ce que la célébration du sacrifice eucharistique soit le centre et le sommet de toute la vie de la communauté chrétienne »²⁷. À nouveau, ce qui est dit de l'eucharistie est relatif au déroulement et à l'organisation de la vie concrète de la communauté.

Car, ultimement, « la source et le sommet de toute la vie chrétienne », ce n'est pas l'eucharistie mais c'est la sainte Trinité. C'est de l'amour du Père, du Fils et de l'Esprit que jaillit tout don naturel et surnaturel et c'est à participer à cet amour infini qu'aspire le plus profond du cœur humain. L'histoire humaine s'inscrit dans l'histoire éternelle de l'amour trinitaire qui, source et sommet de toute chose, suscite l'existence personnelle comme tension, comme épektase, vers la communion plénière à l'amour dont elle provient. Nous avons à nous défier d'un certain « superficialisme sacramentel » qui nous ferait aimer pour elles-mêmes « les pompes et les œuvres » de l'Église pèlerinante. Ne sommes-nous pas tentés de nous passer en quelque manière de la Trinité, puisque la mise en œuvre et la beauté propre de la vie chrétienne, de la liturgie, des sacrements nous suffisent ? Ne sommes-nous pas, corrélativement, tentés de limiter notre réflexion à la christologie et à l'anthropologie, dont les discours paraissent plus immédiatement éclairants et opératoires que les spéculations ardues du *De Deo trino* ? Il nous faut de temps à autres mesurer la fragilité extrême de toute chose, de tout discours, même croyant, de toute expérience, même sacramentelle. Qu'est-ce qu'une goutte d'eau par rapport à la source ? Qu'est-ce qu'un grain de sable par rapport au sommet de la montagne ?

Mais justement, l'extrême fragilité de l'eucharistie est le secret de son incomparable fécondité. L'humble mystère du pain et du vin consacrés nous introduisent réellement dans la vie trinitaire. L'eucharistie est bel et bien source et sommet de la vie chrétienne parce qu'elle est la révélation par excellence, la révélation active et vivante de l'amour trinitaire, source et sommet ultimes de toute

26. *Ibid.*, 10.

27. Concile Vatican II, *Christus Dominus*, 30.

L'eucharistie, expérience trinitaire

chose. En nous associant à son sacrifice, en nous faisant communier à sa vie, le Christ nous introduit, dès cette terre, dans la logique, dans la liberté, dans la joie de l'amour trinitaire. Il faut, paradoxalement, saisir la pauvreté de l'eucharistie pour découvrir qu'elle est, d'une certaine manière, la seule richesse de l'humanité, comme attestation ultime de la source bienveillante et du sommet béatifiant de toute vie. Il y a une tentation d'idolâtrie à dépasser pour accueillir ce qui nous délivre absolument de toute idolâtrie des choses et de nous-mêmes. L'eucharistie est le passage toujours à approfondir d'une expérience seulement christologique à une expérience pleinement christologique, c'est-à-dire trinitaire. Ce passage a toute la douceur de l'humanité de Jésus et toute l'exigence de son mystère pascal, la joie du pain qui reconforte le cœur de l'homme et du vin qui le réjouit (*Psaume* 104 [103],15) et l'effroi d'un saut libre dans l'abîme de l'amour divin.

Ce qui est dit ici de l'eucharistie vaut sans doute pour toute la vie chrétienne dont elle est source et sommet. La consistance et le sérieux des réalités et des tâches humaines n'apparaît jamais mieux que dans la lumière même de leur indigence, qui flotte sur l'océan de l'amour divin comme une frêle embarcation sur la mer. La participation fréquente, consciente, attentive à l'eucharistie apprivoise concrètement le cœur humain à la coïncidence trinitaire de l'abandon et de la richesse qui définit sans doute l'amour. Affirmer cela, ce n'est pas faire de la poésie facile mais plutôt tenter de dire quelque chose de la consistance radicale du monde. La vie sociale elle-même a quelque chose à gagner en s'exposant à la lumière eucharistique de la source de toute communion. Puisse l'eucharistie qui ressemble au Dieu Trinité nous introduire réellement dans la joie et la gloire de lui ressembler.

Matthieu Rougé, né en 1966, ordonné prêtre en 1994, docteur en théologie, est vicaire à la paroisse Saint-Séverin-Saint-Nicolas et professeur à l'École Cathédrale et au Studium du Séminaire de Paris. Il a publié : *Doctrine et expérience de l'eucharistie chez Guillaume de Saint-Thierry* (Beauchesne, 1999).

C'est l'année jubilaire...

Souscrivez un abonnement de parrainage au profit
d'un tiers : séminariste, missionnaire, prêtre âgé.
Voir page 251

Communio, n° XXIV, 5-6 – septembre-décembre 1999

Francis de CHAIGNON

Église et Trinité selon Vatican II

LES chrétiens, membres de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, croient en Dieu Père, Fils et Esprit Saint. Mais quel lien établir entre la nature trinitaire de Dieu et ce qu'est l'Église ?

A priori, ce lien doit exister : l'Église est en effet une œuvre de Dieu et Dieu agit toujours tel qu'il est, c'est-à-dire trinitairement. On doit donc pouvoir trouver en l'Église l'empreinte du Dieu Trinité. Certes, le sommet de cette révélation et de cet agir de Dieu est l'incarnation du Fils qui révèle le Père et qui, une fois glorifié par lui, envoie l'Esprit. Mais l'agir de Dieu dans le monde ne s'arrête pas à ce sommet qu'est le mystère pascal. Dieu continue à œuvrer, et à œuvrer tel qu'il est : cette continuation de l'œuvre de Dieu est l'Église. En elle, Dieu continue à se faire connaître car en elle et par elle, il agit.

C'est la raison pour laquelle on peut parler de l'Église comme *mystère*. Le mystère primordial, c'est le Christ, en qui Dieu s'est fait connaître à la plénitude des temps, mais l'Église est elle aussi mystère, en dépendance de ce qu'est le Christ et de ce qu'il fait : révéler le Père invisible et envoyer l'Esprit de vérité. En d'autres termes, l'Église, en dépendance du Christ son chef, fait connaître Dieu comme Trinité. Elle le fait connaître par la foi en Jésus Fils de Dieu donnant l'Esprit. Sans la foi, l'Église est incompréhensible, énigmatique. Avec la foi, l'Église est mystérieuse : elle apparaît comme une œuvre qui manifeste Dieu. Ainsi, de même que seule la foi permet de lire et de comprendre dans les événements historiques

LA TRINITÉ DANS LA VIE... ——— Francis de Chaignon

de la vie de Jésus l'œuvre de Dieu, seule la foi permet de lire et de comprendre dans l'Église composée d'hommes l'œuvre de Dieu qui manifeste Dieu. On peut et on doit par conséquent dire à la fois que l'Église fait connaître Dieu comme Trinité parce qu'elle est son œuvre et d'autre part que seule la foi en un Dieu Trinité permet de comprendre vraiment ce qu'est l'Église.

Cette dimension trinitaire de l'agir divin est un aspect essentiel de ce que *Lumen Gentium* a nommé dès son premier numéro la sacramentalité de l'Église : l'Église est sacrement du salut en tant qu'elle est signe et instrument (signe efficace) de l'action salvifique de Dieu dans le monde. Or cette action, précise le n° 2, correspond à un dessein, un projet, celui du *Père*, et ce projet se réalise moyennant l'envoi du *Fils* et de l'*Esprit*. Les numéros 2 à 4 explicitent alors cette dimension trinitaire de la sacramentalité de l'Église. Le salut y est décrit finalement, au n° 4, comme don de la vie du Père (par l'adoption filiale) et accès au Père par le Christ dans l'Esprit. L'Église est signe efficace de ce salut, elle montre et procure l'accès au Père par le Fils, dans l'Esprit.

Cela posé, on peut contempler le mystère ecclésial pour y discerner ce qui, voulu par Dieu, le manifeste spécifiquement comme Trinité. Un guide utile dans cette contemplation est fourni au croyant par ce que la théologie appelle les *notes* de l'Église : les propriétés essentielles énumérées par le Symbole de Nicée-Constantinople, unité, sainteté, catholicité et apostolicité ; elles sont essentielles au sens fort : si l'une d'elles faisait défaut, l'Église ne serait pas l'Église du Dieu Trinité...

Ces notes ont été assumées par *Lumen Gentium* (n° 8, 26) et sont présentes dans tout l'exposé conciliaire, même si elles ne le structurent pas. Et *Lumen Gentium* complète magnifiquement ce qu'expriment ces quatre notes par l'intégration du chapitre VIII consacré à la Vierge Marie. C'est pourquoi il faudra envisager, après l'examen des quatre notes, cette dimension mariale de l'Église.

Unité de l'Église et Trinité.

La raison d'être de l'Église est d'être sacrement (signe et moyen) d'union avec Dieu et d'unité de toute l'humanité. (*Lumen Gentium*¹ 1 et 48.) Elle est dès lors une, en tant que sacrement d'unité,

1. *Lumen Gentium*, noté *LG*.

Église et Trinité

de communion (avec Dieu et des hommes entre eux). Le dessein de salut du Père est un dessein de communion. « Il a décidé d'élever les hommes à la communion de sa vie divine » (LG 2). Et pour ce faire, il a décidé « de rassembler enfin dans l'unité ses fils dispersés » (LG 13). C'est un seul et même dessein de salut : Dieu a décidé de n'élever à la communion avec lui qu'en opérant la communion entre les hommes. Telle est la signification profonde de cette Église, peuple de ceux que Dieu rassemble. Dieu ne sauve pas les hommes isolément, il les fait entrer dans la communion à sa vie en les rassemblant.

Pour réaliser ce projet, Dieu (le Père) envoya son Fils comme chef du nouveau peuple des fils de Dieu et il envoya l'Esprit de son Fils « qui est, pour l'Église entière, pour tous et chacun des croyants, le principe de leur rassemblement et de leur unité » (LG 13). Cette affirmation conciliaire est importante : elle explicite de quelle manière l'Église est un peuple « qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint » (comme le dit le n° 4 en citant saint Cyprien). L'unité ecclésiale, instrument du dessein de communion de Dieu, dérive de l'unité divine *trinitaire* ; elle ne dérive pas seulement de l'unicité de Dieu, mais de l'unité des trois Personnes. « Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, prie Jésus, pour qu'ils soient un *comme* nous sommes un : moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient parfaits dans l'unité » (Jean 17,22-23).

Est-il possible d'explicitier ce *comme* qui relie l'unité entre disciples à l'unité trinitaire qui en est la source ? Peut-on discerner le modèle et la source trinitaire dans une communauté de disciples ? Il est possible de distinguer trois plans :

- Une communauté de croyants est fondamentalement une communion des cœurs opérée par l'Esprit Saint. Cette communion des cœurs se traduit par une mise en commun des biens, matériels et spirituels. C'est ce que traduisent fortement les indications des *Actes* sur la communauté primitive (2,42-47 ; 4,32-35). Il y a entre les croyants échange et réciprocité totale, dans la charité de l'Esprit Saint.

- D'autre part la communauté possède un principe visible d'unité, *quelqu'un* qui tient symboliquement la place du Christ et qui est lui-même, le premier, à l'écoute de l'Esprit pour éclairer les autres (comme le Christ était guidé par l'Esprit et l'a donné). Les *Actes* attestent que les Apôtres, et notamment Pierre, remplissaient ce rôle dans la première communauté.

LA TRINITÉ DANS LA VIE... ——— Francis de Chaignon

– Enfin la communauté est sans cesse renvoyée à un au-delà d'elle-même : la présence du Seigneur au milieu d'elle ne la clôt pas sur elle-même ni sur l'horizon de ce monde, son unité n'est pas une fin en soi. Quand Dieu lui adjoint de nouveaux croyants ce n'est pas pour elle, c'est, à travers le salut de ces hommes, pour que Dieu le Père soit glorifié, comme l'indique Paul au début de l'*Épître aux Éphésiens*. Le Père est l'origine du Mystère, du dessein bienveillant, qui met à part les croyants en vue de la récapitulation de toutes choses sous un seul chef le Christ. Et cela, c'est *pour sa gloire* (versets 6,12 et 14 du chapitre premier).

Ce modèle trinitaire de la communion est bien inscrit dans l'Église. Voyons quelques exemples de réalisation :

- Le collège épiscopal

– La communion hiérarchique qui cimente et structure le collège des évêques est vivifiée par sa source trinitaire : le même don de l'Esprit fait à chacun de manière sacramentelle est le fondement de cette communion. Les évêques sont égaux en dignité, reçoivent chacun la même charge « sur la portion du peuple de Dieu qui leur a été confiée » (*LG 23*) et portent aussi la sollicitude commune de l'Église universelle. Entre eux règne la charité.

– Mais ce collège possède un principe visible de son unité, le pape. La communion du collège des évêques est hiérarchique en référence à lui. Le pape est dit chef du collège et à ce titre de chef, vicaire du Christ (*LG 22*). Il ne peut être cela qu'en étant lui-même particulièrement docile à l'Esprit, à l'exemple du Christ.

– Or cette communion hiérarchique, parce qu'elle est sacramentelle, tend vers un au-delà d'elle-même. Comme tout l'ordre sacramentel, cette structuration est destinée à un épanouissement glorieux qui fera disparaître les signes au profit de la réalité qu'ils portent : la charité contemplée en sa source paternelle, l'unité pleinement achevée dans l'adoration de sa source : le Père. Dans la gloire, il n'y aura plus besoin de sacrements, d'évêques ni de pape : Dieu sera tout en tous.

- Une Église particulière

Une Église particulière réalise elle aussi cette unité trinitaire :

– Elle vit de l'Esprit qui agit en elle de façon multiforme, pour la sanctification mais aussi pour le bien commun et l'unité (*LG 12*).

Église et Trinité

– Elle a un chef, l'évêque, dont la charge pastorale est de rassembler la famille de Dieu et, par le Christ, dans l'Esprit, de la conduire à Dieu le Père (*LG 28* qui parle ainsi des prêtres coopérateurs des évêques).

– Le pasteur, au nom du Christ, rend visible le Père invisible : il est « envoyé par le père de famille pour gouverner les siens » (*LG 27*) de sorte que les fidèles « doivent s'attacher à leur évêque comme l'Église à Jésus-Christ et comme Jésus-Christ à son Père, afin que toutes choses conspirent dans l'unité et soient fécondes pour la gloire de Dieu » (*LG 27*).

- Une communauté religieuse

La même chose vaut pour une communauté chrétienne de frères ou de sœurs vivant ensemble (des religieux par exemple).

– Vivre ensemble et être unis, c'est comme l'huile d'onction qui coule sur la barbe d'Aaron, dit le *Psaume 133* (132) : cette onction est celle de l'Esprit qui leur fait vivre la perfection de la charité dans la recherche de l'unité.

– Mais en régime chrétien, cette vie de réciprocité du don s'appuie sur un signe visible d'unité, donné pour édifier. Le chef, quels que soient son nom et son rôle, permet le vis-à-vis qui préserve de la fusion et garantit la liberté de chacun – une liberté dans l'Esprit.

– Ce chef toutefois n'est pas qu'un régulateur, un garant du bon fonctionnement ou de la bonne santé du groupe. Il est donné d'en haut, d'ailleurs (quel que soit le mode de sa désignation ou de son élection) : l'unité est *reçue*, elle vient d'une source qui n'est ni la seule communauté et les liens qui la tissent, ni même la référence au Christ présent aux siens : elle vient du Père qui envoie le Fils être chef pour tout ramener à lui, le Père.

Sainteté de l'Église et Trinité.

« L'Église (...) est aux yeux de la foi indéfectiblement sainte » (*LG 39*). Cette affirmation conciliaire ouvre les développements des chapitres V et VI de *Lumen Gentium*. Ces deux chapitres indissociables traitent tour à tour de l'appel universel à la sainteté dans l'Église et des religieux (ou plus largement de la vie consacrée) et s'achèvent sur le rappel de la source et de l'origine de toute sainteté : l'unique et indivisible Trinité, dans le Christ et par le Christ (*LG 47*).

LA TRINITÉ DANS LA VIE... ——— Francis de Chaignon

Il convient dès lors de réfléchir et d'expliciter ce que signifie pour l'Église cette source trinitaire de sa sainteté, « dans le Christ et par le Christ ». La suite du n° 39 indique : « Le Christ, Fils de Dieu, qui, avec le Père et dans l'Esprit, est proclamé "seul saint", a aimé l'Église comme son épouse, il s'est livré pour elle afin de la sanctifier, il se l'est unie comme son Corps et l'a comblée du don de l'Esprit Saint pour la gloire de Dieu. » De cette source trinitaire découle l'appel de tous les fidèles à la sainteté. La sainteté ecclésiale est, comme les autres notes, un don découlant de la source trinitaire et aussi une mission, une exigence, un appel pour chacun de ses membres. Du fait de son origine, la sainteté de l'Église, manifestée (plus ou moins) en ses membres, est œuvre trinitaire, empreinte trinitaire et manifestation trinitaire. Et en effet, la sainteté chrétienne présente trois caractéristiques :

– Elle est vie animée par l'Esprit qui lui fait porter toutes sortes de fruits (*Galates* 5,22-23), des fruits de grâce reconnaissables, visibles (*LG* 39).

– Elle est suite du Christ (*sequela Christi*) : « Maître divin et modèle de toute perfection, le Seigneur Jésus a enseigné à tous et chacun de ses disciples, quelle que soit leur condition, cette sainteté de vie dont il est à la fois l'initiateur et le consommateur » (*LG* 40).

– Elle est don du Père, imitation de la sainteté du Père rendue visible en son Fils : « Vous donc, soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » dit Jésus (*Matthieu* 5,48, cité à la suite du texte de *LG* 40).

Le chrétien ne peut imiter la sainteté du Père céleste qu'en mettant ses pas dans les pas du Fils qui est le seul imitateur du Père. Le chrétien ne peut être saint qu'en recevant sa sainteté du Père *comme* le Fils la reçoit du Père. Il devient saint en suivant et imitant le Fils qui donne part à sa sainteté en donnant part à son être de Fils : « Les disciples du Christ sont véritablement devenus dans le baptême de la foi, fils de Dieu, participants de la nature divine et, par conséquent réellement saints. Cette sanctification qu'ils ont reçue, il leur faut donc, avec la grâce de Dieu, la conserver et l'achever par leur vie » (*LG* 40).

Mais si le Père est la source première de la sainteté, il en est aussi le but ultime. Pourquoi être saint ? Pour faire la gloire du Père. C'est ce que fait éternellement le Fils, dans l'échange de l'Esprit Saint, c'est ce que fait le Fils en forme humaine, incarnant la sainteté, sous la mouvance de l'Esprit Saint, c'est ce que le Fils permet à chacun

Église et Trinité

des membres de son Corps de faire, en les conformant à son être et à son agir et en les guidant par son Esprit. Cette dimension trinitaire de la sainteté ecclésiale se reconnaît ainsi : le saint produit des œuvres saintes, sous l'impulsion de l'Esprit, mais il ne peut le faire que comme disciple et imitateur de Jésus. Enfin, il n'est pas disciple pour être disciple, il suit quelqu'un pour aller quelque part : vers le Père, vers un au-delà du monde et de l'histoire déjà présent dans ce monde et cette histoire. La sainteté ecclésiale est incarnée comme le Christ et tendue vers une transcendance que le concile, à la suite de l'évangile, désigne comme le Royaume.

Certes, cette sainteté des membres est imparfaite, mais la sainteté de l'Église est déjà réelle : non seulement « en principe », comme don du Dieu trois fois Saint, non seulement en sa tête, le Christ, mais aussi en des personnes humaines. La sainteté de l'Église est réalisée, en premier lieu, dès le début, en Marie, mais aussi en tous ceux qui sont désormais dans la gloire. Eux aussi sont l'Église, ils sont éminemment l'Église, et les fidèles en marche leur sont unis étroitement, comme le rappelle le chapitre VII de *Lumen Gentium*.

D'autre part, cette tension vers l'au-delà, vers le Royaume, vers le Père, est signifiée ici-bas de manière plus explicite par la vie consacrée. Elle est une réalisation de la sainteté ecclésiale qui renvoie davantage à l'au-delà. Dans les œuvres de l'Esprit, pourtant recueillies en Dieu, dans l'imitation du Fils, elle renvoie au Père source et fin de toute consécration, celle du Fils comme celle des fils adoptifs, dans l'Esprit d'onction.

Catholicité de l'Église et Trinité.

Est catholique ce qui est « selon le tout », comme l'enseigne l'étymologie du mot. Ce qui est d'abord catholique, embrassant toutes choses, c'est donc le dessein du Père. Du Père est issu tout le créé. De lui naît la décision de restaurer ce que le péché avait corrompu, de restaurer le dessein initial de communion avec lui (*LG 2*).

À cette universalité du dessein salvifique correspond celle du médiateur du salut, le Christ, envoyé par le Père pour tout lui réconcilier, pour rassembler à nouveau ce qui était dispersé. Et l'Église est l'instrument de ce dessein universel, c'est pourquoi elle est catholique par essence : « À faire partie du peuple de Dieu, tous les hommes sont appelés. C'est pourquoi ce peuple, demeurant un

LA TRINITÉ DANS LA VIE... ————— Francis de Chaignon

et unique, est destiné à se dilater aux dimensions de l'univers entier et à toute la suite des siècles pour que s'accomplisse ce que s'est proposé la volonté de Dieu créant à l'origine la nature humaine dans l'unité, et décidant de rassembler enfin dans l'unité ses fils dispersés. C'est dans ce but que Dieu envoya son Fils » (LG 13).

Enfin, le Père « envoya l'Esprit de son Fils », toujours au service de ce même dessein universel de tout rassembler dans l'unité (*ibidem*).

L'Église est le commencement de ce rassemblement, elle en est le germe, le gage, mais aussi le sacrement : elle est signe efficace aussi pour ceux qui ne sont pas ses membres, pour ceux qui ne connaissent pas le Christ. C'est là le sens profond de sa sacramentalité. Cela veut dire que l'Esprit agit hors de ses frontières visibles, mais toujours en référence à elle, en orientant vers elle, puisqu'il est l'Esprit du Christ : « À cette unité catholique du peuple de Dieu (...) sont ordonnés (...) finalement tous les hommes sans exception que la grâce de Dieu appelle au salut » (LG 13, cf. n° 16). La catholicité n'est pas une donnée arithmétique. L'Église est catholique dès le début, sa catholicité ne serait pas perdue si elle se réduisait en nombre à la surface de la terre. (Si croissance numérique il y a, ce ne peut être que par rapport à l'Église du ciel.) La catholicité est qualitative, essentielle, don trinitaire.

Elle est un don qui fructifie, un don en croissance au cours de l'histoire. Le dessein de Dieu se réalise dans l'histoire humaine qui devient histoire du salut et histoire de l'Église, jusqu'à la Parousie. Peu à peu, tout est ramené à l'unité sous un seul chef, le Christ (*Éphésiens* 1,10). Dieu, par son Christ et l'action de l'Esprit, étend son règne sur toutes choses. L'Église est associée à cette extension (LG 5), c'est pourquoi saint Paul parle d'elle comme d'un organisme en croissance (*Éphésiens* 4,15-16). Peu à peu, le Christ se soumet tout, en vue de se soumettre lui-même avec tout le créé « à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous » (1 *Corinthiens* 15,28).

Lumen Gentium a souligné le rôle des fidèles laïcs dans cette extension du règne : en vertu de leur royauté baptismale, ils doivent ramener toute la création à Dieu (LG 36), sous l'impulsion de l'Esprit, « afin que le monde s'imprègne de l'Esprit du Christ » (*ibidem*).

Mais la constitution conciliaire sur l'Église a tout autant souligné l'exigence missionnaire qui découle de la catholicité ecclésiale. Si tel est le dessein du Père, rassembler toute l'humanité, il incombe à l'Église et à chacun de ses membres d'en être l'instrument *actif* en

Église et Trinité

annonçant ce dessein aux hommes qui ne le connaissent pas encore, pour qu'ils puissent y adhérer à leur tour. « Ainsi, l'Église unit prière et travail pour que le monde entier dans tout son être soit transformé en peuple de Dieu, en Corps du Seigneur et temple du Saint-Esprit, et que soient rendus dans le Christ, chef de tous, au Créateur et Père de l'univers, tout honneur et toute gloire » (LG 17).

Ce caractère missionnaire de l'Église, corrélatif de son apostolicité, est tellement important qu'il est développé pour lui-même dans le décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église et dans le décret *Apostolicam Actuositatem* sur l'apostolat des laïcs.

Le décret *Ad Gentes* commence par un remarquable exposé doctrinal sur le fondement trinitaire de la mission ecclésiale (1-10). L'Église est envoyée comme le Christ a été envoyé par le Père. Elle agit sous l'impulsion de l'Esprit, envoyé lui aussi dans le monde : la mission ecclésiale découle des deux missions trinitaires, celle du Fils et celle de l'Esprit.

Reprenons toutes ces données pour expliciter davantage la dimension trinitaire de la catholicité ecclésiale. On peut distinguer une triple action de l'Esprit, au service de la médiation universelle du Christ, instrument, avec l'Église, du dessein universel du Père de sauver tous les hommes :

1. L'Esprit œuvre dans le cœur des croyants pour imprégner toute leur vie, pour que rien de leur travail, de leurs relations, de leur activité, de leur insertion dans le cosmos n'échappe à sa présence transformante. Par là, le règne du Christ s'étend à toutes choses et il les ramène au Père.

Le croyant sait donc (et manifeste) que sa vie doit être bonne et sainte, référée au Christ Seigneur, et ultimement au Père.

2. L'Esprit œuvre dans le cœur des non-chrétiens pour que leur soit offerte la grâce salvifique du Christ, (qu'ils puissent y répondre et être sauvés,) l'Esprit par là les oriente vers l'Église, et donc les fait entrer ainsi dans le dessein paternel.

3. L'Esprit stimule les croyants à annoncer l'Évangile. Il fait accéder les fidèles du Christ à une dimension essentielle de la charité : le partage du bien le plus précieux qui leur soit fait, la connaissance de Jésus-Christ. En acceptant d'entrer dans cette charité, ils obéissent au désir le plus profond du Christ et à l'ordre exprès qu'il a donné aux disciples : « Allez dans le monde entier, proclamez l'évangile à toute la création » (Marc 16,15). Par cet envoi, ils entrent dans

LA TRINITÉ DANS LA VIE... ——— Francis de Chaignon

l'envoi du Fils par le Père et reçoivent de pouvoir amener des disciples au Christ, pour que celui-ci les conduise au Père.

Ils savent donc que l'Esprit qui les pousse depuis la Pentecôte les conduit à amener à Jésus par l'entrée dans l'Église. Mais l'Église n'est pas le but ultime de la mission, ni Jésus non plus. C'est le Père et sa gloire.

Seule l'intégration des trois plans, l'action intime de l'Esprit (dans le cœur du chrétien qui annonce comme dans le cœur qu'il prépare à recevoir la Parole), la charité qui pousse à partager la connaissance du Christ et le souci de la gloire du Père, permet à la mission d'être authentiquement chrétienne et dicte l'attitude juste au missionnaire, (quelle que soit sa situation ecclésiale).

Apostolicité de l'Église et Trinité.

L'Église est apostolique en ce qu'elle repose sur les apôtres et que ces apôtres restent présents à l'Église en leurs successeurs les évêques (LG 19-20). Les Douze furent appelés par Jésus accomplissant la volonté du Père (c'est pourquoi il avait longuement prié le Père auparavant, comme le note LG 19) et ils furent enrichis du don de l'Esprit Saint.

Lumen Gentium a mis en lumière ce point capital que la permanence du collège apostolique dans l'Église repose sur un don renouvelé de l'Esprit, accordé lors de la consécration épiscopale qui confère la plénitude du sacrement de l'ordre (LG 21). La signification trinitaire de ce ministère a été déjà indiquée plus haut : guidé lui-même par l'Esprit, l'évêque rassemble le troupeau au nom du Christ pour le conduire vers le Père, pour réaliser en son Église particulière le dessein universel du Père.

Mais le fait de la *succession* apostolique à travers les siècles porte lui aussi cette empreinte trinitaire. Par le don de l'Esprit qui fait d'eux des successeurs des apôtres et assure la permanence du collège apostolique pour toute la durée du temps (LG 20), les évêques assurent l'unité diachronique de l'Église du Christ. Le Christ qui « ne cesse d'être présent à la communauté de ses Pontifes » (LG 21) guide par eux l'Église vers son accomplissement eschatologique : l'entrée dans la communion au Père de l'humanité glorifiée. C'est pourquoi aussi les évêques assurent deux tâches

Église et Trinité

essentielles, outre celle de gouverner au nom du Christ : ils garantissent la présence intègre du dépôt de la foi au long des siècles et garantissent la présence de la totalité des moyens de sanctification qui permettent aux fidèles de tous les temps et de tous les lieux d'être contemporains de l'événement du Christ Alpha et Oméga.

Le premier point recouvre ce que l'on appelle « l'apostolicité de doctrine » : inséparable de l'apostolicité de ministère, elle signifie que le dépôt de la foi est transmis intègre et vivant. Quand la foi est formulée à une époque donnée, l'autorité apostolique garantit que c'est bien de la foi des apôtres qu'il s'agit. Cela est possible parce que cette foi est trinitaire à la fois dans son objet et dans son mouvement. Dans son objet car elle est foi en Dieu Père, Fils et Saint Esprit, confession du Christ Seigneur et confession des événements salvifiques de son mystère pascal, et donc confession du Père qui ressuscite le Fils et de l'Esprit envoyé par le Fils d'auprès du Père.

D'autre part, la foi est trinitaire aussi dans son mouvement car seul l'Esprit fait confesser « Christ est Seigneur », seul l'Esprit fait entrer peu à peu le croyant dans la connaissance de son adoption filiale de sorte qu'il puisse, par le Fils avec lui et en lui, dire : Abba Père ! (*Romains* 8,15). La fin ultime de l'acte de foi est, par le Christ et au-delà du Christ, le Père auquel le Fils conduit.

Enfin, l'apostolicité ecclésiale garantit la permanence des moyens de sanctification, et surtout de l'eucharistie. « Toute célébration légitime de l'Eucharistie est dirigée par l'évêque » (*LG* 26). En participant à l'eucharistie, les fidèles deviennent contemporains du mystère pascal et en même temps, l'accomplissement, la plénitude eschatologique du ressuscité, vient à eux. Ils ne sont distants ni de l'événement historique de la Croix ni de la Parousie à venir. Ils sont donc déjà, bien que leur pèlerinage ne soit pas achevé ni que les siècles ne soient consommés, offerts au Père en l'exode pascal du Fils, dans l'unité de l'Esprit de communion et de sanctification.

L'eucharistie est ainsi le lieu où les quatre notes se rejoignent et s'expriment le mieux : *sacrement de l'unité*, l'eucharistie est communion réelle à Dieu le Père, par le Fils, dans l'Esprit et communion des fidèles entre eux par la manducation de ce qu'ils sont, le Corps du Christ ; *sacrement de la sainteté* offerte, elle purifie les offrandes humaines imparfaites et souillées – les vies des fidèles –, elle les rend acceptables par le Père en les intégrant à l'offrande du Fils (*LG* 34) ; *sacrement de la catholicité*, elle réalise la présence de l'Église universelle et réalise la communion de toutes les Églises

LA TRINITÉ DANS LA VIE... ——— Francis de Chaignon

(ce qu'exprime la mention de l'évêque du lieu, de tous les évêques, du pape dans la prière eucharistique); *sacrement apostolique*, elle signifie cette présence du Christ et cette permanence à travers les siècles de ce sur quoi il a fondé son Église.

Enfin, la célébration en elle-même est signe trinitaire, à la fois par le sens de ses prières et par les Personnes divines qui y interviennent :

L'Esprit est invoqué sur les offrandes et sur le peuple, présence discrète et agissante. Le Fils est présent sous les espèces eucharistiques, présence centrale, massive pourrait-on dire, en ce sacrement visible et palpable. Pourtant la prière comme l'offrande s'adressent au Père invisible auquel tout est référé, comme l'exprime le sommet doxologique de la prière eucharistique. C'est pourquoi la communion sacramentelle, après la prière du Notre Père, conserve (et doit conserver dans la conscience du fidèle,) cette référence au Père qui donne le pain en sa bonté et qui attire à lui ceux qui sont assimilés à son Fils bien-aimé, dans la communion de l'Esprit d'amour.

Dimension mariale de l'Église et Trinité.

Après nous être appuyés sur les quatre notes de l'Église, envisageons sa dimension *mariale*. Nous y sommes encouragés par *Lumen Gentium* qui, en son huitième et dernier chapitre, intègre cette dimension à son ecclésiologie.

Certes le thème n'est pas nouveau. Les méditations croyantes sur Marie et sur l'Église se sont toujours enrichies, éclairées mutuellement. Récemment, Balthasar a mieux que quiconque thématiqué cette dimension mariale et féminine de l'Église¹. Le caractère marial de l'Église est le complément nécessaire de son caractère apostolique. Marie est figure de l'Église qu'elle précède en tout et dont elle est le type déjà réalisé, en perfection. Ce n'est pas le lieu de développer ce thème, mais seulement d'en indiquer la dimension trinitaire.

Marie est en effet insérée dès l'Annonciation dans la révélation du mystère trinitaire (LG 52 et 53). Par l'action de l'Esprit qui la prend sous son ombre, le Fils s'incarne en son sein tandis qu'elle acquiesce en sa foi au dessein du Père. Son oui virginal est la figure et la matrice de la foi ecclésiale *trinitaire*, accueil du Fils et adhé-

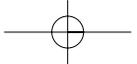
1. Voir par exemple *Marie Première Église*, Paris, Médiaspaul, 1998, p. 129-148.

Église et Trinité

sion à la Parole, par la grâce de l'Esprit, dans la disponibilité filiale au vouloir du Père. La vie de Marie sur terre approfondira cette foi initiale et décisive : lors de la croissance de son lien au Fils, elle sera invitée à une docilité toujours plus grande à la volonté du Père, à l'ombre de l'Esprit (*LG 58*). Enfin, l'assomption corporelle fait d'elle « un signe d'espérance assurée et de consolation devant le peuple de Dieu en pèlerinage » (*LG 68*). Il voit en effet en elle le plein épanouissement de l'œuvre de l'Esprit en une créature, l'union la plus profonde avec le Fils et l'introduction par celui-ci, corps et âme, dans le mystère du Père.

C'est pourquoi la dévotion mariale ne conduit pas seulement à Jésus. Elle rend le disciple plus disponible à l'action de l'Esprit et plus apte, parce que plus spirituel et plus près du Christ, à glorifier le Père.

Francis de Chaignon, né en 1962, ordonné prêtre en 1992, coordinateur au Studium du Séminaire de Paris.



Communio, n° XXIV, 5-6 – septembre-décembre 1999

Goulven MADEC

La méditation trinitaire d'Augustin

L'ARTICLE que le Père Goulven Madec nous donne ici sur « la méditation trinitaire d'Augustin » entreprend de répondre à une question à coup sûr déconcertante pour la plupart des catholiques, habitués à vénérer en saint Augustin l'un des plus grands parmi les Docteurs de la foi. Tout au plus avons-nous entendu dire que la tradition de l'Église avait parfois pris ses distances avec quelques durcissements de la théologie augustiniennne de la grâce... Mais qui douterait que, dans sa foi trinitaire, Augustin ait été au-dessus de tout soupçon ? Et si l'on était conduit à en douter, ne faudrait-il pas récuser en bloc l'ensemble de la théologie trinitaire occidentale qui doit tant au Docteur d'Hippone ?

Ce soupçon a pourtant été formulé. Non seulement par une partie de la pensée orientale, peu portée à adhérer à la théologie augustiniennne du Saint-Esprit, et au filioque en particulier, mais aussi tout récemment, sur la base scientifique de la critique des sources. Au principe, nous trouvons un constat : l'influence exercée sur Augustin par le courant philosophique néoplatonicien (influence dont il convient lui-même¹), et par la pensée de Plotin en particulier². À partir de ce constat, la question se pose de savoir ce qu'Augustin tire de ces philosophes : s'agit-il simplement d'instruments de pensée qu'il met au service de la théologie trinitaire, ou

1. Cf. *Confessions* VII, IX, 13.

2. Cf. La cinquième *Ennéade*, « Sur les trois hypostases qui sont principes ».

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE _____ Goulven Madec

bien les emprunts conceptuels déterminent-ils en son fond cette théologie elle-même ? C'est dans ce dernier sens qu'Olivier du Roy interprétait saint Augustin dans sa thèse sur L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin (1966). Laissant de côté les œuvres de la maturité, et en particulier le maître ouvrage De Trinitate, ce chercheur parvenait à la conclusion que la triadologie augustiniennne n'avait, tout bien pesé, rien d'original, et que « l'intelligence d'Augustin [n'était] qu'à moitié évangélisée par sa foi ».

On verra dans les pages qui suivent comment l'examen du De Trinitate dirime définitivement le débat, à la fois parce que cet ouvrage est pour une large part un commentaire de l'Écriture, et parce que, en tant qu'« exercice de l'âme » (exercitatio animi), il se donne pour tâche non de « démontrer » la Trinité, ni même de rechercher dans le créé des analogies trinitaires, mais de conduire l'esprit humain à refaire l'expérience spirituelle d'être créé à l'image de Dieu – et du Dieu Trinité.

Communio.

La méditation trinitaire d'Augustin

SAINT Augustin était, croyons-nous, un bon chrétien. Mais était-il un bon théologien de la sainte Trinité ? Il y a des théologiens patentés qui s'appliquent à nous en faire douter. Comment cela se fait-il ?

Problématique : Augustin était-il inféodé aux platoniciens ?

À la lecture de certains « livres des platoniciens », Augustin avait, – du moins le croyait-il – fait l'expérience décisive de sa vie : il s'était retourné, il était entré en lui-même, et il avait vu la Lumière immuable au-dessus de lui, la Lumière créatrice : « Qui connaît la Vérité connaît cette Lumière ; et qui la connaît, connaît l'Éternité ; la Charité la connaît. Ô éternelle Vérité et vraie Charité et chère Éternité ; c'est Toi qui es mon Dieu ! » (*Confessions*, VII, 10, 16).

Augustin semblerait donc dire, à mots à peine voilés, qu'il avait découvert Dieu un et trine grâce aux platoniciens, à Plotin et peut-être à Porphyre. De fait, dans la *Cité de Dieu* (VIII, 4-12), il félicite longuement et chaleureusement Platon et ses disciples d'avoir reconnu en Dieu le Principe de l'être, du savoir et de l'agir, selon les trois parties de la philosophie – physique, logique, éthique. Il s'adresse même à Porphyre (le pire ennemi du christianisme !) : « Tu proclames le Père et son Fils que tu appelles l'Intellect ou l'Esprit paternel, ainsi que leur intermédiaire, désignant ainsi, pensons-nous, l'Esprit Saint ; et, selon votre habitude, tu les appelles trois dieux, en termes indisciplinés » (*Cité de Dieu*, X, 29, 1). Les philosophes, en effet, se servent d'un vocabulaire débridé et, dans les sujets les plus difficiles, ne craignent pas d'offenser les oreilles religieuses (*Cité de Dieu*, X, 23). Les chrétiens n'ont pas cette licence : ils doivent respecter scrupuleusement le vocabulaire des Écritures Saintes. Mais, abstraction faite de ce problème de terminologie, Augustin admet bien que des philosophes – pas tous, mais les meilleurs d'entre eux –, ont connu Dieu, le vrai Dieu.

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE _____ Goulven Madec

Voici donc le Mystère par excellence exposé au risque d'être « naturalisé »¹ ! C'est un scandale pour le théologien, pour Olivier du Roy en l'occurrence, un scandale d'autant plus troublant qu'« une structure fondamentale de la théologie d'Augustin » serait « née de l'expérience même de sa conversion, c'est-à-dire de cette succession chronologique qui lui a fait découvrir l'intelligence de la Trinité chrétienne dans Plotin... et ensuite seulement la nécessité de l'Incarnation comme voie d'humilité vers Dieu². »

« La révélation du Dieu Trinité n'advient pas par l'histoire sainte et par l'Incarnation. Cette histoire est seulement une préparation, une purification, une "admonition" à rentrer en nous-même pour le trouver déjà présent. L'Incarnation n'est plus la Révélation en acte du mystère trinitaire³. » « Dès lors que les païens pouvaient connaître la Trinité sans le Christ, même si l'on accorde que le Christ nous a révélé plus clairement la Trinité en nous en parlant, il n'est plus possible qu'il nous ait révélé le mystère de sa vie de Fils auprès du Père par son Incarnation et par sa Pâque.⁴ »

Ces déclarations appellent au moins deux remarques. Tout d'abord, l'« intelligence de la Trinité » acquise dans les « livres des platoniciens », même si elle provoqua une « rencontre mystique »⁵, ne fut qu'inchoative, à en juger par les multiples efforts, essais et tentatives qu'O. du Roy prête à Augustin tout au long de ses premières œuvres. Ensuite, pourquoi ne serait-il « plus possible » que le Christ, Verbe incarné, nous ait révélé le mystère de la Trinité, sous prétexte que des philosophes ont eu quelque connaissance de celle-ci ? Il faudrait plutôt dire que, si l'Incarnation n'est pas l'unique manière dont Dieu s'est révélé, c'est qu'il se révélait dans tous ses actes, dans la création et singulièrement dans l'illumination de l'esprit qu'il a créé à son image. Y aurait-il incompatibilité entre ces deux économies, alors qu'elles sont fondées l'une et l'autre sur l'unique personne du Christ, Verbe-Dieu illuminateur et Verbe incarné sauveur ? Car la théorie augustinienne de la connaissance n'est autre que celle du

1. O. du Roy, p. 461. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, 2 vol. Études augustinienes, 1966 (Olivier du Roy, noté O. du Roy).

2. O. du Roy, p. 96-97.

3. *Op. cit.*, p. 102-103.

4. *Op. cit.*, p. 453.

5. *Op. cit.*, p. 80.

La méditation trinitaire d'Augustin

Prologue johannique, celle du Verbe, ou mieux, de la Parole qui est la Lumière véritable qui éclaire tout homme.

Si Porphyre a connu le vrai Dieu, tri-un, qu'il le sache ou non, qu'il le veuille ou non, c'est sous l'action du Verbe illuminateur. Tout bon chrétien doit comprendre que la vérité, où qu'il la trouve, vient de son Seigneur⁶. Les lectures néoplatoniciennes d'Augustin l'aident à rejoindre le vrai Dieu, Celui qui s'est révélé à Moïse : « Je suis Celui qui est »⁷. Il n'y a là ni syncrétisme, ni concordisme.

La générosité intellectuelle d'Augustin à l'égard du platonisme est, du reste, limitée et délimitée : « Vous voyez tant soit peu, bien que de loin, bien que d'un regard brouillé, la Patrie où nous devons demeurer ; mais vous ne tenez pas la Voie par où il faut y aller »⁸. Augustin, lui, en 386, a continué de chercher cette Voie ; il réfléchissait sur la personne du Christ, sans pouvoir se faire une idée du mystère de l'incarnation du Verbe⁹, jusqu'à ce qu'il soit éclairé sur ce point très probablement par Simplicianus¹⁰. Dès lors Augustin estime n'avoir pas besoin de plus de certitude à l'égard de Dieu, mais de plus de stabilité en Lui¹¹. Il a découvert la Vérité ; il lui reste à mettre sa vie en conformité avec elle. Il le fera, au terme de tergiversations, au dénouement de la crise vécue dans le jardin de Milan, décidant de renoncer à sa carrière, à ses ambitions, à son mariage, et de recevoir le baptême, qui est le sacrement de la foi.

La profession de foi.

Avec tous les catéchumènes qui se préparaient au baptême, à Milan, durant le carême 387, Augustin a reçu d'Ambroise le Symbole de la foi ; il l'a appris par cœur, il l'a proclamé¹². Lors de la nuit pascale, Ambroise lui a demandé « Crois-tu en Dieu le Père tout-puissant ? », il a répondu : « Je crois » ; et il a été baigné, c'est-à-dire enseveli. De nouveau Ambroise lui a demandé : « Crois-tu en Notre

6. *La doctrine chrétienne*, II, 18, 28.

7. *Confessions* VII, 10, 16.

8. *Cité de Dieu*, X, 29.

9. *Confessions* VII, 19, 25.

10. Voir G. Madec, *La Patrie et la Voie*, p. 42-43.

11. *Confessions* VIII, 1, 1.

12. Sur la *traditio* et la *redditio Symboli*, voir S. Poque, *Augustin d'Hippone, Sermons pour la Pâque*, S.C. 116, p. 59-64.

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE _____ Goulven Madec

Seigneur Jésus-Christ et en sa croix ? », il a dit : « Je crois » ; et il a été baigné, et par là enseveli avec le Christ ; car qui est enseveli avec le Christ ressuscite avec le Christ. Une troisième fois Ambroise lui a demandé : « Crois-tu en l'Esprit Saint ? », il a répondu « je crois » ; et il a été baigné une troisième fois, afin que la triple confession détruisît les chutes répétées du passé ¹³.

Il y a comme un écho de cette dernière phrase dans le récit très laconique des *Confessions* : « Et nous fûmes baptisés, et s'enfuit loin de nous l'inquiétude de notre vie passée ». Mais ne négligeons pas la suite : « Et je ne me rassasiais pas, en ces jours-là, de la merveilleuse douceur que je goûtais à réfléchir sur la profondeur de ton dessein concernant le salut du genre humain » ¹⁴. Tout simplement, Augustin méditait le Credo, comme doit le faire tout bon chrétien en toutes circonstances : sur sa couche, dans les rues, au cours des repas, et même durant le sommeil ¹⁵. Il est vrai que les résultats de cette méditation n'apparaissent guère dans les œuvres antérieures à la prêtrise. Faut-il s'en étonner ? Oui, si l'on suit la thèse d'O. du Roy sur « la genèse de la théologie trinitaire ».

Mais faut-il la suivre ? Il s'agit assurément d'une grande étude, minutieuse et érudite, sur les « schèmes triadiques » qu'on rencontre dans les premières œuvres d'Augustin, de 386 à 391. Selon O. du Roy « il y a là une structure de pensée commune à tout le milieu néo-platonicien dans lequel a vécu saint Augustin, une "prise" fondamentale de l'intelligence, analogue au raisonnement syllogistique pour les scolastiques ou à la dialectique hégélienne pour les modernes. Or ces schèmes triadiques tendent à s'unifier et à se fondre en un seul, qui soit en même temps trinitaire ». Notre critique les étudie donc « dans leur polarisation vers cet achèvement trinitaire » ¹⁶. Il estime d'autre part « impossible de séparer chez Augustin l'œuvre de la vie ». Sur ce point je suis bien d'accord. Mais dans la vie d'Augustin, il y a le baptême et la profession de foi chrétienne. N'est-il pas étonnant qu'O. du Roy n'y fasse aucune allusion, si ce n'est pour distribuer les œuvres d'Augustin « de la conversion au baptême », et « du baptême à l'ordination » ¹⁷ ?

13. Ambroise, *Des Sacrements*, II, 20, Sources Chrétiennes 25 bis, p. 85-87.

14. *Confessions* IX, 6, 14.

15. Voir *Sermon* 215, 1.

16. O. du Roy, *op. cit.*, p. 20.

17. Voir les sous-titres de la deuxième et de la troisième partie de l'ouvrage cité.

La méditation trinitaire d'Augustin

Il est certes impossible de séparer l'œuvre de la vie. Mais les livres ne sont pas le tout de la vie d'Augustin. On ne sait pratiquement rien sur sa piété personnelle et communautaire à Thagaste. Est-ce une raison pour douter de sa ferveur et de celle de ses compagnons ? Ses livres sont divers : ils traitent de la sagesse, du bonheur, de l'ordre, de l'âme, de la liberté, de la morale, de la vraie religion. Les passages triadiques ou trinitaires y sont intégrés ; ce ne sont pas des éléments d'un « kit » doctrinal ou d'un système en voie d'élaboration. Je crois volontiers à un Augustin « chercheur », mais pas à un Augustin qui donne d'œuvre en œuvre « l'élaboration progressive et systématique de ses recherches »¹⁸. Je ne crois pas à une « première théologie trinitaire d'Augustin »¹⁹.

Prêtre, Augustin était appelé à tenir, le 8 octobre 393, un discours doctrinal devant les évêques réunis en concile à Hippone ; et quelques-uns d'entre eux, qui lui étaient particulièrement attachés, insistèrent pour qu'il publiât son discours²⁰, le *De fide et symbolo*, qu'on a parfois assimilé aux instructions catéchétiques²¹. À tort, car ce discours s'adresse à une assemblée plénière de l'épiscopat catholique africain. Selon Peter Brown, « Augustin y résout avec aisance les difficultés sur lesquelles butaient les simples et à en juger par certains des problèmes qu'il traite en passant, il devait avoir dans son auditoire un nombre d'évêques vraiment très simples »²². Faut-il pour autant les soupçonner de ne pas avoir connu suffisamment le credo ou le catéchisme ? Qu'on se rappelle le cas de l'évêque de Turris, Samsucius, qu'Augustin proposait pour le remplacer dans le débat qu'il s'efforçait d'organiser en 395-396 avec Proculianus, l'évêque donatiste d'Hippone : Samsucius n'avait aucune formation littéraire ; son langage était inculte, mais il était instruit dans la vraie foi (*Epistulae* 34,6).

Il faut plutôt mettre ce discours en rapport avec la récitation solennelle du Symbole de Nicée lors de cette assemblée. On ne retient trop souvent de ces assises conciliaires que les canons qui formulent les décisions disciplinaires ; mais il s'agissait avant tout

18. *Op. cit.*, p. 308.

19. *Op. cit.*, p. 372.

20. Voir *Retractationes*, 1, 17.

21. Voir Bibliothèque augustiniennne 9, p. 14.

22. P. BROWN, *La vie de saint Augustin*, p. 165-166.

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE _____ Goulven Madec

de concertations pastorales. Je suppose donc que les Pères conciliaires s'étaient donné pour thème de réflexion l'éducation de la foi, et qu'ils avaient demandé à Augustin, « l'intellectuel », d'axer son discours en ce sens. C'était aussi l'occasion d'officialiser l'innovation de Valerius, l'évêque d'Hippone, qui avait confié la prédication à Augustin, simple prêtre. Le *De fide et symbolo* ne se tient pas au plan de la simple « tradition du Symbole », faite aux catéchumènes, mais bien au plan de l'intelligence de la foi.

« La foi catholique est connue des fidèles par le Symbole et apprise par cœur en un texte aussi bref que possible, afin que ceux qui sont renés dans le Christ, débutants et nourrissons qui ne sont pas encore fortifiés par l'explication spirituelle très soigneuse et la connaissance des Écritures divines, aient le moyen de croire en peu de mots ce qui serait à expliquer en beaucoup à ceux qui progressent et s'élèvent vers la doctrine de Dieu sur la base solide de l'humilité et de la charité... Courtes formules connues des fidèles, afin qu'en les croyant ils se soumettent à Dieu, que soumis ils vivent dans la rectitude, que vivant dans la rectitude ils purifient leur cœur, que, le cœur purifié, ils comprennent ce qu'ils croient. ²³ » Augustin y met en œuvre les résultats de sa propre réflexion doctrinale. Il sera ensuite, durant toute sa carrière ecclésiastique, un artisan zélé de la pastorale du Symbole ; et il s'en servira plusieurs fois comme structure d'exposés synthétiques de la doctrine chrétienne, dans le *De agone christiano*, le livre 1 du *De doctrina christiana* et l'*Enchiridion*.

Devenu évêque, Augustin se mit à rédiger, dès 397, probablement à la demande d'Aurelius de Carthage, le *De doctrina christiana* : La doctrine chrétienne, l'enseignement, l'instruction, l'éducation, la culture : on ne sait comment traduire ; mais une chose est sûre : la *doctrina christiana* est interprétation des Écritures, intelligence des données scripturaires et partage de l'intelligence acquise. Les données scripturaires sont résumées dans le Symbole : la Trinité, Père, Fils, Esprit Saint, réalités éternelles, objets de la jouissance spirituelle, et l'économie du salut, l'ensemble des réalités temporelles, moyens que Dieu a disposés pour nous donner accès à Lui (*De doctrina christiana* I,5,5-21,19).

23. *De fide et symbolo*, 1, 1 et 10, 25. Je le comparerais volontiers à l'ouvrage collectif, *Des évêques disent la foi de l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, 1978.

La méditation trinitaire d'Augustin

Dans les *Confessions*, après avoir réfléchi sur son expérience passée (livres I-IX) et son état présent (livre X), Augustin se propose de méditer sur la Loi de Dieu et d'y consacrer toutes ses heures libres (X,12,2). Il se lance donc dans la réflexion sur les premiers versets de la *Genèse* ; et il prend son temps ! Ce n'est qu'au livre XIII qu'il aborde la deuxième moitié du verset 2 du chapitre 1 : « Et l'Esprit de Dieu se tenait au-dessus des eaux ». « Voici, écrit-il que m'apparaît en énigme la Trinité que Tu es, mon Dieu, puisque Toi, Père, c'est dans le Principe de notre sagesse, c'est-à-dire dans ton Fils, que Tu as fait le ciel et la terre... Et voici que ton Esprit se tenait sur les eaux. Voici la Trinité, mon Dieu, Père et Fils et Esprit Saint créateur de toute la création » (XIII,5,6).

Un peu plus loin il s'interroge : « La Trinité toute-puissante, qui la comprendra ? Et qui ne parle d'elle, si toutefois c'est bien d'elle ? Rare l'âme qui, quand elle parle d'elle, sait vraiment de quoi elle parle. On discute, on se bat ; et personne, sans la paix, ne voit cet objet de la vue. Je voudrais que les hommes réfléchissent sur ces trois éléments qui sont en eux ; ils sont bien autre chose que cette Trinité ; mais je les énonce pour qu'on s'exerce sur eux, qu'on reconnaisse et sente combien ils en sont loin. J'énonce ces trois éléments : être, savoir, vouloir ; je suis et je sais et je veux ; je suis sachant et voulant ; je sais que je suis et que je veux ; je veux être et savoir. En ces trois éléments, à quel point y a-t-il une vie inséparable, une seule vie, un seul esprit, un seul être, à quel point finalement y a-t-il distinction inséparable et pourtant distinction ? Qui le peut le voir ! Il est assurément en présence de lui-même ; qu'il regarde en lui, qu'il voie et qu'il me le dise !

« Mais quand il aura trouvé en eux quelque chose et qu'il l'aura dit, qu'il ne pense pas avoir déjà trouvé l'Être immuable qui est au-dessus de cela, qui est immuablement et sait immuablement et veut immuablement. »

Selon O. du Roy, « Augustin paraît ne pas savoir encore comment transposer ces trois dimensions en Dieu... Dans cette objectivation des « tria » en la créature servant à penser les « tria » en Dieu, on reconnaît cependant la même rupture avec l'économie de l'action trinitaire que dans les derniers textes antérieurs à l'ordination ». Mais O. du Roy ne tient compte, ni de ce qui précède ce « cogito trinitaire », ni de ce qui suit : « Avance dans ta confession, ô ma foi ; dis au Seigneur ton Dieu : Saint, Saint, Saint, Seigneur mon Dieu, dans ton nom nous avons été baptisés, ô Père et Fils et Esprit Saint ;

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE _____ Goulven Madec

dans ton nom nous baptisons, ô Père et Fils et Esprit Saint» (*Confessions* XIII, 12,13).

L'intelligence de la foi dans le « De Trinitate ».

Augustin écrivait à Aurelius : « Les livres sur la Trinité qui est le Dieu suprême et véritable, je les ai commencés jeune, je les ai édités vieux. J'avais, en effet, relégué cet ouvrage, après avoir découvert qu'un exemplaire m'avait été dérobé, avant que je l'eusse achevé et mis au point en le corrigeant, comme c'était mon intention. En effet, ce n'est pas un à un, mais tous ensemble que je voulais éditer ces livres, parce qu'il sont liés les uns aux autres par le progrès de la recherche... Donc, puisque cette intention n'avait pu être réalisée du fait que des gens avaient pu avoir accès à certains de ces livres avant que je l'aie voulu, j'avais laissé la dictée interrompue, en me proposant de me plaindre de ce fait dans quelque écrit, afin que ceux qui le pourraient sachent que ces livres n'avaient pas été édités par moi, mais enlevés avant qu'ils me parussent dignes de mon édition... Pourtant, pressé par la requête très instante de beaucoup de frères et surtout par votre ordre, je me suis appliqué à achever, avec l'aide du Seigneur, cet ouvrage si difficile ; et, ayant corrigé ces livres, je les ai envoyés à votre révérence par l'intermédiaire de notre fils et compagnon de diaconat Carissimus²⁴ ; et j'ai permis à quiconque de les écouter, de les copier et de les lire...

Je demande enfin que vous ordonniez de placer cette lettre, à part bien sûr, mais pourtant en tête de ces livres. Adieu. Priez pour moi²⁵. »

Cette méthode originale (le progrès de livre en livre) est une invitation aux lecteurs de bonne volonté à progresser, en suivant la recherche progressive de l'auteur. C'est aussi une invitation à observer la structure et les articulations de l'ouvrage.

Le *De Trinitate* débute par une déclaration frappante, abrupte, agressive : « Celui qui va lire nos développements sur la Trinité doit

24. Voir Bibliothèque augustinienne 46B, p. 556-557, et Bibliothèque augustinienne 15 (1996), p. 8*.

25. Elle a été malheureusement omise dans le volume 15 de la « Bibliothèque Augustinienne » (1955), je l'y ai mise dans l'avant-propos de l'édition de 1996.

La méditation trinitaire d'Augustin

d'abord savoir que notre stylet est en garde contre les chicanes de ceux qui, méprisant le fondement de la foi, sont trompés par un amour immature et pervers de la raison » (I,1,1). Augustin en énumère trois espèces : ceux qui mesurent les réalités spirituelles à l'aune des expériences de leurs sens, ceux qui prêtent à Dieu des sentiments humains, ceux qui prétendent transcender tout cela, sans tenir compte du poids de leur condition mortelle. Leur erreur commune est de récuser le fondement de la foi, l'Écriture sainte qui s'adapte aux petits que nous sommes, parlant le langage métaphorique du corps et de l'âme, mais rarement celui de la philosophie (I,1,2). C'est là que s'opère la nécessaire purification de notre esprit, là que nous sommes nourris et fortifiés par la foi, conduits par des chemins plus praticables afin que nous devenions aptes et capables de saisir le mystère de Dieu (I,1,3). C'est simplement la spiritualité de saint Paul.

Mais quand on leur tient ce langage, certains s'irritent et s'estiment outragés. Augustin entreprend pourtant de les convaincre sur le mystère trinitaire, le mystère de l'unité des Trois en leur être et en leur action – d'abord en montrant quelle est la foi selon l'autorité des saintes Écritures, et ensuite peut-être en leur faisant découvrir quelque chose dont ils ne puissent douter ; ce qui rabattrait leur caquet à « ces raisonneurs bavards » (I,2,4) et les inciterait à retourner au point de départ, à l'ordre de la foi et au service sanitaire de la sainte Église. Car ces raisonneurs sont des malades qu'Augustin va s'efforcer de persuader qu'ils doivent prendre le remède des baptisés que dispense la « pharmacienne » qu'est la sainte Église (I,2,4).

Augustin ne s'adresse pas à des « universitaires dogmatiques ». Il a des admirateurs impatients ; mais il s'attend aussi à des critiques, justifiées ou non. Il ne les craint pas : « Aucun critique n'effraie l'ami de la vérité » (II,1), il ne craint pas la contestation de celui qui ne comprend pas : qu'il remise cet ouvrage, qu'il s'en débarrasse même, et donne sa peine et son temps à ceux qu'il comprend ; pas davantage la contradiction de celui qui comprend, mais estime que telle formule n'est pas exacte : qu'il défende la sienne et réfute l'autre, s'il le peut ; et s'il le fait avec charité et vérité, Augustin cueillera le fruit le plus juteux de son propre labeur (I,3,5). Pour sa part, il médite sur la Loi du Seigneur, si ce n'est jour et nuit (*Psaume* 1,2), du moins à tous les instants qu'il peut ; et ses méditations, il les attache au stylet pour éviter leur fuite dans l'oubli (I,3,5).

Les lecteurs qu'il souhaite sont ceux qui sont disposés à cheminer avec lui sur la voie de la charité (I,3,5). C'est le droit de la charité qui

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE _____ Goulven Madec

l'oblige : il se doit d'informer ses frères sur le chemin qu'il a parcouru, l'étape à laquelle il est parvenu, le parcours qui lui reste à faire jusqu'à la fin. Il faut aussi, et Dieu le lui accordera, qu'en servant à ses frères de quoi lire, il progresse lui-même et qu'en désirant répondre à ceux qui cherchent, il trouve aussi lui-même ce qu'il cherchait (I,5,8).

Le *De Trinitate* est un ouvrage de recherche, répondant à l'exhortation du psalmiste : « Cherchez toujours son visage » (*Psaume* 104,4)²⁶, une recherche dans la foi, un travail d'intelligence de la foi, sans prétention dogmatique, et qui ne peut être que modeste étant donné notre situation de marcheurs en exil : « Tant que nous sommes en ce corps, nous sommes en pèlerinage loin du Seigneur. En effet, nous marchons dans la foi et non dans la claire vision (*II Corinthiens* 5,6-7) La contemplation est la récompense de la foi, et en vue de cette récompense, la foi purifie nos cœurs... » (I,8,17)²⁷ parce que nous réfléchissons sur une réalité incompréhensible, im-prenable, et je dirais même : inconceptualisable : « Pourquoi dès lors chercher, si l'on comprend que ce que l'on cherche est incompréhensible, sinon parce qu'on ne doit pas s'arrêter tant que la recherche elle-même progresse dans le domaine de l'incompréhensible et qu'elle rend de plus en plus parfait celui qui est en quête d'un si grand bien, qu'on ne cherche que pour le trouver, qu'on ne trouve que pour le chercher ? » (XV, 2, 2).

La *demeure* de pensée d'Augustin est la Bible où est présentée la Trinité, Père, Fils, Esprit Saint, à l'œuvre dans le monde, dans les apparitions et les missions, la Trinité qui est qualifiée d'« économique » par les dogmaticiens. Il s'agit pour lui de rendre raison de l'affirmation que les trois, Père, Fils et Esprit Saint, sont l'unique, le seul, le vrai Dieu ; il s'agit de justifier l'affirmation de leur « consubstantialité », de leur « homoousie », s'il faut parler grec (I,2,4).

« Tous ceux que j'ai pu lire, qui ont écrit avant moi sur la Trinité qui est Dieu, se sont proposé d'enseigner selon les Écritures que le Père et le Fils et l'Esprit Saint, par l'égalité inséparable d'une seule substance, insinuent l'unité divine, et que partant ils ne sont pas trois dieux, mais un seul Dieu, bien que le Père ait engendré le Fils et que partant le Fils ne soit pas celui qui est le Père, et que le Fils soit

26. Voir aussi IX, 1, 1 ; XV, 2, 2 ; XV, 7, 13.

27. Voir aussi I, 10, 21 ; II, 17, 28 ; III, 4, 9 ; IV, 7, 11 ; IV, 18, 24 ; VIII, 4, 6 ; XIV, 2, 4.

La méditation trinitaire d'Augustin

engendré par le Père et que partant le Père ne soit pas celui qui est le Fils, et que l'Esprit Saint ne soit ni le Père, ni le Fils, mais seulement l'Esprit du Père et du Fils, lui aussi co-égal au Père et au Fils, appartenant à l'unité de la Trinité.

Pourtant ce n'est pas cette même Trinité qui est née de la Vierge Marie, qui a été crucifiée sous Ponce-Pilate, qui a été ensevelie, qui est ressuscitée le troisième jour et qui est montée au ciel, mais c'est seulement le Fils. Ce n'est pas, non plus, cette même Trinité qui est descendue sous l'aspect d'une colombe sur Jésus baptisé, ou, le jour de Pentecôte après l'ascension du Seigneur, quand vinrent du ciel un bruit comme un violent coup de vent et des langues distinctes comme des flammes, mais c'est seulement l'Esprit Saint. Ce n'est pas non plus cette même Trinité qui a dit du haut du ciel : « Tu es mon Fils », soit quand il fut baptisé par Jean, soit sur la montagne quand trois disciples étaient avec lui, ou quand retentit la voix disant : « Et je l'ai glorifié et je le glorifierai de nouveau », mais c'est seulement la voix du Père adressée au Fils, bien que le Père et le Fils et l'Esprit Saint, comme ils sont inséparables, agissent inséparablement. »

« C'est aussi ma foi, puisque c'est la foi catholique » (*De Trinitate* I,4,7).

Cette « profession de foi » n'a de quoi heurter le chrétien, me semble-t-il, que par sa formulation lourde, tassée à première lecture.

L'élaboration de la formule trinitaire.

Augustin commence donc par expliquer une série de *témoignages* scripturaires qui prouvent la parfaite divinité du Fils (I, 6, 9 ss.) et de l'Esprit Saint (I,6,13). Mais il y a quantité d'autres textes qui affirment que le Père est plus grand que le Fils, à cause de l'Incarnation. Augustin énonce donc la *règle de discernement* : *secundum formam Dei secundum formam serui* (*Selon la figure de Dieu, selon la figure d'esclave* [*Philippiens* 2,6-7]), qui permet d'interpréter correctement ces divers textes. Il la rappelle au début du livre II, en ajoutant qu'il reste des textes ambigus, dont on ne sait de prime abord s'ils concernent l'infériorité consécutive à l'Incarnation, ou seulement le fait que le Fils est né du Père ; d'où une *deuxième règle*, selon laquelle le Fils (Dieu) n'est pas inférieur au Père, mais tient son origine de lui ; et cette *nativitas* n'implique pas *inaequalitas* (II, 1,3 – 2,4). Cette deuxième règle s'applique également à l'Esprit Saint (II,3,5) : lui aussi tient son être du Père, comme le Fils. La

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE ————— Goulven Madec

mission du Fils est son Incarnation, celle de l'Esprit ses envois sous forme de colombe ou de feu. Pourquoi le Père n'est-il pas dit « envoyé » à propos des apparitions du buisson ardent, de la colonne de nuée et de feu, de la foudre sur la montagne, etc. (II,7,12) ?

Ceci pose le problème général des apparitions divines et de la distinction entre apparitions et missions. Question très complexe qu'Augustin subdivise en trois points (II,7,13) :

– Qui est apparu aux patriarches, le Père, le Fils ou l'Esprit Saint, ou tantôt l'un, tantôt l'autre, ou encore la Trinité sans distinction de personnes ?

– Est-ce par l'intermédiaire de créatures formées uniquement à cet effet, ou par les anges ?

– Y a-t-il eu des missions du Fils et de l'Esprit auparavant, et, si oui, en quoi diffèrent-elles de celles qui sont racontées dans l'Évangile ?

Le traitement de la première question couvre la suite du livre II ; la deuxième est traitée dans le livre III ; la troisième est ré-annoncée en III,11,27, et traitée au livre IV : la mission du Fils très longuement (I,3 – 20,28) et la mission de l'Esprit Saint en une page (20,29).

L'« exégèse augustinienne des théophanies » marque-t-elle un progrès décisif dans l'histoire du dogme trinitaire, comme l'estimait le père J. Lebreton²⁸, à l'encontre de dom G. Legeay qui préférait « à l'opinion de saint Augustin, le sentiment à peu près unanime des Pères des quatre premiers siècles de l'Église, qui n'hésitent pas à enseigner que c'est le Fils du Père, Notre-Seigneur Jésus-Christ non encore né, qui s'est manifesté par les diverses apparitions rapportées dans l'Ancien Testament »²⁹ ? Je ne me charge pas d'en décider. J'observe seulement qu'Augustin veut traiter le problème paisiblement : « c'est dans la paix catholique que, prêts à tenir contre toute critique fraternelle et juste, prêts même à être mordus par un adversaire qui dirait pourtant la vérité, nous allons étudier... » (II,9,16).

Augustin se porte ensuite, dans les livres V-VII, sur le terrain des « adversaires de notre foi », les ariens, pour expliquer le bon usage des *catégories* aristotéliennes. Il n'y a pas d'accident en Dieu. Mais il ne s'en suit pas que toute attribution soit substantielle ; il y

28. J. Lebreton, « Saint Augustin théologien de la Trinité. Son exégèse des théophanies », *Miscellanea Agostiniana*, 11, p. 821-836.

29. G. Legeay, « L'ange et les théophanies, d'après la doctrine des Pères », *Revue Thomiste*, 10, 1902, p. 138-158 ; 405-424 ; 11, 1903, p. 46-69 ; p. 125-134 ; citation de la p. 407.

La méditation trinitaire d'Augustin

a aussi les relations entre Père, Fils et Esprit Saint. C'est affaire de discernement et nécessité de clarifier le vocabulaire abstrait qui est bien pauvre. On dit que Dieu est *substance*, mais le terme est impropre ; proprement il est *essence*. Il s'est révélé tel à Moïse : « Je suis Celui qui est » (*Exode* 3,14 ; VII,5,10). Les grecs disent *ousia* mais ils disent aussi *hypostasis*. On ne sait trop quelle différence ils y mettent. Toujours est-il que la formule trinitaire *mia ousia, tres hypostaseis*, s'est imposée (V,8,10)³⁰. Nous disons : « una essentia uel substantia, tres personae (une seule essence ou substance trois personnes) » (V,9,10). Mais lorsqu'on demande : trois quoi ?, le langage humain souffre d'une bien grande indigence. On dit néanmoins : trois personnes, non pas pour dire cela, mais pour n'être pas réduit au silence (V,9,10). « C'est pour parler de réalités ineffables » (VII,4,7) ; « ces termes ont été conçus par nécessité de parler, lorsqu'il était besoin d'une abondante discussion contre les embûches ou les erreurs des hérétiques » (VII,4,9) ; « par nécessité de la discussion » (VII,6,12). Augustin n'a manifestement pas d'enthousiasme pour ce recours à un langage autre que celui de l'Écriture³¹.

Dans sa récente *Histoire des dogmes*, Bernard Sesboué s'est appliqué à présenter les étapes de l'élaboration de « la formule trinitaire », « indispensable à l'unanimité de la confession de foi », « Une formule trinitaire équilibrée et s'imposant à tous dans leur confession du Dieu unique en trois personnes »³². Il présente aussi rapidement Augustin comme « héritier de la pensée grecque » et il estime qu'« il reste sur une aporie : il n'arrive pas à réconcilier le point de vue absolu de la personne et le côté des relations »³³. Ce jugement fait écho à la conclusion que Ghislain Lafont tirait de son étude sur *Grégoire de Nysse et saint Augustin. Le paradoxe patristique* : « La pensée d'Augustin... épouse d'emblée la perspective à laquelle la défense de la foi a conduit les Pères Cappadociens. Et elle

30. Depuis la lettre synodale de Constantinople adressée à Rome en 382. Voir *Histoire des dogmes*, sous la direction de B. Sesboué, tome 1 : *Le Dieu du salut*, Paris, 1994, p. 301-302.

31. Voir M.-F. Berrouard, « *La défiance d'Augustin à l'égard du mot "persona" en théologie trinitaire* », Bibliothèque augustinienne 73A, p. 475-478. Le thème en discussion est, du reste, scripturaire : c'est la difficulté du témoignage : « Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu » (*1 Corinthiens* 1,24 ; voir VI,1,1 ; VII,1,1).

32. B. Sesboué, p. 281 et 283.

33. *Ibid.*, p. 309.

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE _____ Goulven Madec

essuie les mêmes échecs, lorsqu'elle travaille sur les mêmes plans de réflexion logique et métaphysique : ... au niveau du langage universel des catégories, saint Augustin *n'arrive pas* à situer personne et essence l'une par rapport à l'autre dans une relation dépassant celle de l'accident inséparable par rapport à la substance ; il *n'arrive pas* davantage (et c'est évidemment lié à l'échec précédent) à concilier le signifié des mots essence et personne lorsqu'il *veut* leur donner à tous deux une signification absolue »³⁴.

Question préalable ou préjudicielle : était-ce bien sa tentative ? était-ce seulement son intention ? Je ne crois pas ; le « néo-nicénisme » n'était pas son affaire. Le *De Trinitate* n'est pas un ouvrage « dogmatique ». Il ne le devient que par l'effet, le méfait, d'un transfert dans les officines universitaires.

L'esprit, image de la Trinité.

À la fin du livre VII (6, 12), Augustin a évoqué le thème scripturaire de l'image de Dieu, en citant les *témoignages* : *Genèse 1,26* : « Faisons l'homme à notre image » (*I Corinthiens 11,7*) : « L'homme ne doit pas voiler sa tête puisqu'il est l'image de la gloire de Dieu » (*Colossiens 3,10*) : « Qui se renouvelle en vue de la connaissance de Dieu selon l'image de celui qui l'a créé » et il a rappelé l'avertissement d'Isaïe (7,9) : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas ».

Au livre VIII, il congédie la controverse, pour procéder « de façon plus intérieure en gardant la règle suivante : si quelque point reste encore obscur pour notre intelligence, nous ne renoncerons pas à la fermeté de la foi (VIII,1,1). » Recherche dans la foi donc : « Nous cheminons encore dans la foi, non dans la claire vision (*2 Corinthiens 5,7* ; VIII,4,6) ; et recherche en progrès de livre en livre. Augustin commence par réfléchir et faire réfléchir ses lecteurs sur la Vérité en soi et le Bien en Soi³⁵. Dans le résumé qu'il donne du livre, il énumère quatre thèmes : la Vérité, le Bien, la Justice, l'Amour (XV,3,5) ; mais c'est un raccourci. Je crois que le thème de l'amour englobe celui de la justice ; car il apparaît dès VIII,4,6 : « Mais par l'amour, il faut nous tenir auprès de ce Bien et nous atta-

34. G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?*, Paris, 1969, p. 103. Les italiques sont de mon initiative.

35. Comme il l'avait fait dans le livre VII des *Confessions*.

La méditation trinitaire d'Augustin

cher à lui pour jouir pleinement de la présence de ce bien qui nous fait être et dont l'absence nous laisserait au non-être.»

Le problème principal au sujet de la Trinité et de la connaissance de Dieu, est celui de l'amour (VIII,7,10) cet amour qui est tant célébré par l'Écriture de Dieu «L'amour ou la charité tellement loué et célébré dans l'Écriture, qu'est-ce donc sinon l'amour du Bien? Or, l'amour est de quelqu'un qui aime et par l'amour une chose est aimée. Voici trois choses: celui qui aime, ce qui est aimé, et l'amour (VIII,10,14).

Dans son ouvrage célèbre : *Éros et Agape*, A. Nygren avait sévèrement jugé l'interprétation qu'Augustin aurait donnée, selon lui, de la formule johannique: «Dieu est amour» (1 Jean 4,16): «Cette parole revêt dans sa pensée un sens nouveau: elle s'applique à l'égoïsme divin. «Dieu est *caritas*» signifie, en premier lieu, que la vie divine – celui qui aime, ce qui est aimé et l'amour– se déroule en elle-même dans un égoïsme incessant et dans une jouissance bienheureuse de sa propre perfection»³⁶. Jean-Baptiste (*alias* Olivier) du Roy a réagi là-contre. Il admet qu'Augustin risque «d'aboutir à cet “égoïsme divin” au livre IX du *De Trinitate*», parce qu'il y rabat sa réflexion sur le sujet: «Me voici qui cherche: quand j'aime, il y a trois choses, moi, ce que j'aime et l'amour» (IX,2,2). Mais il estime que le livre VIII rapporte une tentative pour «découvrir, au terme de ce retour (par voie réflexive) vers l'Amour-Source, la Trinité divine, le Dieu qui est amour». Le livre VIII, selon lui, «représente une essai décisif et définitif, l'aboutissement et la fin d'une recherche qu'Augustin ne reprendra plus»³⁷.

Mais Augustin dit exactement le contraire à la fin du livre VIII; il a trouvé le lieu de la recherche; il va la commencer: «Mais pour l'instant reposons un peu notre attention, non que nous estimions avoir trouvé ce que nous cherchions, mais comme se repose d'ordinaire celui qui a trouvé le lieu où il doit chercher quelque chose. Il ne l'a pas trouvée mais il a trouvé où la chercher» (VIII,10,14).

Au livre IX, Augustin s'engage dans l'étude de l'image de Dieu: «Appliquons nous du mieux possible et invoquons la lumière éternelle pour qu'elle illumine nos ténèbres, et voyons en nous, autant

36. A. Nygren, *Éros et agapè*, traduction française, Paris, 1952, t. III, p. 107-108.

37. J.-B. du Roy, «L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin», *Recherches Augustiniennes*, 2, 1962, p. 415-445 (p. 417).

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE ————— Goulven Madec

qu'il nous est permis, l'image de Dieu » (IX,2,2). Et il y distingue *une certaine image* de la Trinité : « L'esprit, sa connaissance, qui est son rejeton et son verbe engendrée d'elle-même, et en troisième l'amour ; ces trois réalités ne font qu'un, ne sont qu'une seule substance » (IX,12,18). Au livre X, l'attention se fait plus pénétrante ; l'esprit procède à la découverte progressive de sa structure trinitaire, comme *memoria, intellegentia, uoluntas*. « Et ces trois sont un, une seule vie, un seul esprit, une seule essence » (X,11,18). On peut observer ici que la recherche sur l'esprit, image de Dieu, part de son unité pour discerner sa trinité.

À la fin du livre X (12,19), Augustin se demande s'il convient dès maintenant de monter vers l'Être suprême dont l'esprit est l'image : « à cette essence souveraine et suprême dont l'esprit humain est une image inadéquate et cependant image », ou s'il faut poursuivre la recherche dans l'âme. Il choisit le second parti, à l'usage des esprits lents, et il relance la réflexion dans les livres XI-XIV.

Ce sous-ensemble est fortement charpenté par des couples conceptuels ; la distinction (paulinienne) de l'homme extérieur (livre XI) et de l'homme intérieur (livre XII) ; la distinction des deux fonctions de l'esprit : l'action et la contemplation (livre XII), auxquelles s'adonnent respectivement la science et la sagesse (livres XII-XIII, distinction illustrée par le discernement des *temporalia* et des *aeterna* dans le Prologue johannique (livre XIII). Notons que cet ensemble structurel enserme aussi toute une spiritualité d'inspiration paulinienne : l'esprit humain est créé à l'image de Dieu ; l'image est brouillée par le péché, difforme ; elle doit se reformer, renouveler son être dans le souvenir, l'intelligence et l'amour de Dieu. Le progrès dans la recherche est progrès spirituel : « Alors (à l'entrée dans la gloire), en cette image, sera parfaite la ressemblance de Dieu quand sera parfaite la vision de Dieu. Vision dont nous parle ainsi l'apôtre Paul "Nous voyons maintenant dans un miroir, en énigme ; mais alors nous verrons face à face" (1 Corinthiens XIII,12). Il dit de même "Quant à nous, le visage découvert, reflétant comme dans un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image de gloire en gloire" (2 Corinthiens 3,18) : c'est ce mystère qui s'accomplit en ceux qui progressent de jour en jour, dans la voie droite (XIV,17,23). »

La méditation trinitaire d'Augustin

Exercitatio animi, « un exercice de l'âme ».

La réflexion doctrinale d'Augustin est marquée du souci constant de progresser, thème qui est énoncé dans le prologue du livre I : « Il faut cependant, et Dieu me l'accordera, qu'en servant aux autres de quoi lire, *je progresse aussi moi-même*, et qu'en désirant répondre à leurs questions, *je trouve moi-même ce que je cherchais*. » On le retrouve dans la lettre 143,2 adressée à Marcellinus : « J'avoue m'efforcer être au nombre de ceux qui *écrivent en progressant et progressent en écrivant* ». Ainsi que dans le prologue des *Retractationes*, 3, et dans le *Sermon Dolbeau 10* [ceux qui vont lire ces pages découvriront comment], « *nous écrivons en progressant, nous apprenons chaque jour, nous dictons en les scrutant, nous parlons en priant.* »

Cette méthode de la recherche et du progrès. – *exercitatio animi* – mise en vedette par Henri-Irénée Marrou, caractérise toute la deuxième partie du *De Trinitate*, méthode qui consiste à réfléchir longuement sur les réalités qui nous sont familières ou nous paraissent telles à première vue, pour nous purifier et nous préparer à comprendre, autant qu'il se peut dans notre condition présente, les réalités intelligibles.

C'est le rythme dans le *De musica*, le langage dans le *De magistro*, la mémoire dans le livre X et le temps dans le livre XI des *Confessions*. C'est la vie de l'esprit dans la seconde partie du *De Trinitate* : « Qu'y a-t-il de si présent à la connaissance que ce qui est présent à l'esprit ? ou qu'y a-t-il de si présent à l'esprit que l'esprit lui-même ? » (X,7,10). « C'est ce que nous nous efforçons de *chercher* dans l'esprit lui-même : partant d'une image inférieure à Dieu, en laquelle notre nature répond *plus familièrement*, comme si nous l'interrogeons, à nos questions, dirigeons la vision *plus exercée* de l'esprit de la créature illuminée jusqu'à la Lumière immuable (IX,12,17). »

Du Roy conclura sa vaste étude en disant que « la philosophie dont se sert Augustin ne sera pas radicalement convertie par la foi chrétienne. Sans doute s'ouvrira-t-elle progressivement à des valeurs proprement judéo-chrétiennes, sans doute l'intériorité néo-platonicienne prendra-t-elle un accent personnaliste, mais ce travail d'imprégnation ne va pas jusqu'à la mise en question des schèmes philosophiques fondamentaux. L'intelligence d'Augustin n'est qu'à moitié évangélisée par sa foi ».

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE ————— Goulven Madec

J'estime plutôt que l'auteur reste prisonnier du dualisme philosophico-théologique. Le schème *Patria-Via* (*La patrie – La voie*) n'est pas dissociatif ; il ne répartit pas la foi d'un côté, la raison de l'autre ; il n'établit pas une « relation extrinsèque de l'intelligence à la foi, l'une d'ordre illuminatif, l'autre d'ordre moral » car l'une et l'autre sont fondées sur l'unique personne du Christ, Dieu fait homme. C'est clair dans le texte du *De Trinitate*, XIII, 19, 24, cité plus haut ; et aussi bien dans l'usage qu'Augustin fait de la proportion platonicienne (*Timée*, 29c) dans la traduction de Cicéron, telle qu'on la trouve en *De Trinitate*, IV, 18, 24 et en *De consensu euangelistarum*, I, 35, 53. « L'un de ceux qu'on a tenus pour sages en Grèce autrefois l'a dit aussi : "Tant vaut l'éternité par rapport au devenir, tant vaut la vérité par rapport à la foi." Et assurément la formule est vraie ; car ce que nous appelons le temporel, Platon l'a appelé le devenir ; et nous sommes bien nous aussi de cet ordre-là, non seulement par le corps, mais aussi par la mutabilité de notre esprit ; car c'est une impropriété d'appeler éternel ce qui est sujet à quelque changement... Notre foi deviendra vérité, lorsque nous serons parvenus à ce qui est promis à nous qui croyons ; or c'est la vie éternelle qui nous est promise... La Vérité l'a dit : "la vie éternelle c'est qu'ils te connaissent Toi, l'unique vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ] (*Jean* 17,3)"... et la Vérité elle-même, coéternelle au Père, a germé de la terre (*Psaume* 84,12) » (IV, 18, 24). Pour Augustin, l'homme n'est jamais « livré à lui-même » ; il n'y a pas d'« exercice autonome de la raison livrée à ses seules forces »³⁸. Tout bon chrétien doit savoir que la vérité, où qu'il la trouve, vient de son Seigneur (*De doctrina christianna* II, 18,28).

Venons en à la notion d'*analogie* définie par A. Schindler comme « un concept englobant employé par Augustin pour les diverses images, correspondances, divisions, afin de rendre possible la connaissance de la Trinité à travers ses multiples reflets dans les créatures ». C'est un mot grec qu'Augustin emploie occasionnellement dans quelques ouvrages. Il n'y en a qu'un seul emploi en contexte trinitaire et ce n'est pas dans le *De Trinitate*, mais dans le *Sermo* 52, 10,23 : « Je ne dis pas : le Père est la mémoire, le Fils est l'intelligence, l'Esprit est la volonté ; ... Je ne dis pas que ces noms soient adéquats, et qu'on puisse les orienter *en manière d'une ana-*

38. Bibliothèque augustinienne 16, p. 8 et 10. Cf. aussi la formule de H. I. Marrou citée plus haut, n. 57.

La méditation trinitaire d'Augustin

logie, c'est-à-dire selon un rapport de comparaison vers cette Trinité; cela, je ne le dis pas... Voici que j'ai trouvé en toi, trois choses séparablement montrées, mais inséparablement agissantes. »

Augustin ne travaille pas à une synthèse ou à une systématisation de formules, de similitudes, d'analogies, d'images... Il faut rappeler ici l'observation capitale de Pierre Hadot :

« Le *De Trinitate* d'Augustin présente une suite d'images psychologiques de la Trinité qui ne forment pas un système cohérent et qui, pour cette raison, posent bien des problèmes aux commentateurs. Mais en fait Augustin ne veut pas présenter une théorie systématique des analogies trinitaires. Il veut faire expérimenter à l'âme, par un retour sur elle-même, le fait qu'elle est l'image de la Trinité : "ces trinités", dit-il lui-même, "se produisent en nous et sont en nous, lorsque nous voulons de telles choses" (*De Trinitate* XV, 6, 10). C'est finalement dans le triple acte du souvenir de Dieu, de la connaissance de Dieu, de l'amour de Dieu, que l'âme se découvre image de Dieu ³⁹».

Toute la création porte la marque ou la trace de la Trinité, toute créature aussi, puisque le Père, le Fils et l'Esprit Saint œuvrent ensemble, inséparablement ⁴⁰; ce qui ne veut pas dire indistinctement ⁴¹. « Il n'y a qu'un seul Dieu mais il est Trinité; on ne prendra donc pas pêle-mêle ces paroles : *ces paroles de qui, par qui, en qui, sont toutes choses* et ce n'est pas à plusieurs dieux mais "à lui qu'appartient la gloire éternellement (*Romains* 11,36)". ⁴² » Tout est trinitaire et matière à réflexion sur la trinité, l'homme extérieur (*livre XI*), l'homme intérieur (*livre XII*), etc. ; mais toute trinité n'est pas l'image de la Trinité ! Toutes les créatures sont faites par la Sagesse de Dieu, – qui est son Image et ressemblance ; mais « parmi elles certaines sont *par elle*, afin qu'elles soient aussi *vers elle*, comme toute créature raisonnable et intelligente *en laquelle l'homme est très justement dit à l'image et à la ressemblance de*

39. P. Hadot. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1987, p. 55-56.

40. *De Trinitate* 1, 4; II, 10, 18; XV, 3, 5.

41. Contrairement à ce qu'affirmait E. Portalié, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, 1, col. 2348 : « Un autre progrès de la théologie trinitaire d'Augustin, c'est l'insistance à faire de toute opération divine ad extra l'œuvre indistincte des trois personnes ».

42. VI, 10, 12; voir É. Bailleux, « Dieu Trinité et son œuvre », *Recherches Augustiniennes*, 7, 1971, p. 189-218; p. 195-199 « Les fonctions respectives des Trois ».

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE ————— Goulven Madec

Dieu ; en effet elle ne pourrait sans cela considérer par l'esprit la vérité immuable. Tandis que les autres sont faites *par elle* mais non *vers elle* »⁴³. Et c'est pourquoi « le véritable honneur de l'homme est l'image et ressemblance de Dieu, image qui ne se garde que dans l'orientation vers celui par qui elle est imprimée »⁴⁴.

Au terme de son grand ouvrage, O. du Roy distingue trois démarches qu'Augustin aurait adoptées au cours de son « entreprise » d'intelligence de la foi en la Trinité : l'anagogie, l'ontologie et l'analogie : « L'anagogie plotinienne dut être d'abord corrigée par une ontologie créationniste de style probablement porphyrien. Puis une voie moyenne entre ces deux orientations, ascendante et descendante, s'offrit à Augustin : une méthode analogique que la théologie de l'image lui permettait de développer dans une ligne platonicienne. Il parvenait ainsi à reprendre la démarche réflexive de l'anagogie, le *cogito*, tout en maintenant entre Dieu et la créature une distance que l'ontologie créationniste lui avait permis d'exprimer. Mais le cycle triadique de l'émanation, tel qu'il s'était schématisé au terme de la première période étudiée dans ce livre, devenait le cycle de l'esprit créé, s'explicitant à lui-même dans l'extrapolation de son verbe et revenant à lui dans l'amour de soi. Il devenait de plus en plus difficile de le remettre dans le circuit des processions divines et du cycle trinitaire de la création. Il restait donc à la transposer analogiquement en Dieu. Et pourtant les incessantes recherches du *De Trinitate*, comme l'essai de synthèse du *De ciuitate Dei*, prouvent que cette démarche analogique n'épuisait pas l'intention de cette entreprise.⁴⁵ »

Je suis radicalement sceptique vis à vis de cette systématisation finale d'une « genèse » ; étude qui me paraît grosse d'un préjugé selon lequel toute l'activité de pensée du « jeune Augustin » serait focalisée sur le mystère de la Trinité, en mal d'élaboration de ce qui n'aboutira, au terme de tant d'efforts et d'essais, qu'à une modeste « théorie psychologique » (p. 432). Dans l'analyse qu'O. du Roy fait des livres IX-XV (p. 437-447) il manque la notion d'exercice spirituel ou celle de progrès de la recherche de livre en livre. Parlant du livre II des *Soliloques* comme d'un « exercice de l'âme » sur le thème de l'immortalité », il estime que Henri-Irénée Marrou « a

43. *De uera religione*, 44, 82. Cf. *De Genesi liber imperfectus*, 16, 59-60.

44. *De Trinitate*, XII, 11, 16. On pense aussi naturellement au « Fecisti nos ad Te » de *Confessions* 1, 1,1.

45. O. du Roy, p. 450-451.

La méditation trinitaire d'Augustin

consacré un excellent chapitre à *l'exercitatio animi* » et qu'il a proposé « très justement de voir dans le *De Trinitate* un exemple achevé de cet "exercice de l'âme" »⁴⁶. Mais il semble l'avoir oublié dans le résumé qu'il donne lui-même de la deuxième partie de cet ouvrage⁴⁷. Si l'« anagogie » est « ce type d'ascension réflexive et mystique »⁴⁸ qui implique la rentrée en soi-même, le passage par « l'intériorité personnelle », je n'en connais pas de plus considérable que celle du *De Trinitate*, livres VIII-XV. C'est, selon moi, une vaste reprise de la prière des *Soliloques* : « Deus semper idem, noverim me, noverim Te. Oratum est. (Dieu toujours le même, que je me connaisse, que je te connaisse, j'ai prié) »⁴⁹.

Maurice Nédoncelle, l'analyste de la réciprocité des consciences, se demandait, lors du Congrès International Augustinien de 1954 : « L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité ? »⁵⁰. Il plaidait pour l'intégration des « textes minoritaires », ce qui permettrait de respecter mieux l'équilibre de la doctrine trinitaire d'Augustin et de mieux en comprendre la fécondité historique. Il signalait aussi clairement les difficultés du sujet : « Ainsi l'amour intersubjectif défaille parce qu'il nous laisse plusieurs ; et l'amour intrasubjectif défaille parce qu'il nous laisse seul ». Et il expliquait que « si l'analyse du sujet donne lieu à une « image » trinitaire proprement dite, alors que l'analyse intersubjective n'offre qu'un « vestige » et se tient en retrait dans le *De Trinitate*, ce n'est pas que les deux analogies soient incompatibles ; mais Augustin a donné sa préférence à celle qui contenait l'idée d'une plus parfaite unité substantielle ».

Peut-être faudrait-il s'interroger sur les conditions de possibilité de l'« inter-subjectivité ». Sur ce point je dois me contenter d'énumérer sommairement ici trois principes augustiniens :

– Le « je » humain ne se constitue que grâce au « Tu » divin. La source du moi et du toi est plus profonde que le tréfonds de moi et de toi, plus haute que le tréhaus de moi et de toi : « interior intimo meo et superior summo meo »⁵¹.

46. O. du Roy, p. 173-174, en note.

47. O. du Roy, p. 436-451. Il me paraît symptomatique qu'O. du Roy ne cite pas une fois la lettre 174.

48. O. du Roy, p. 170.

49. *Soliloques* II, 1,1.

50. *Augustinus Magister*, I, p. 595-602.

51. *Confessions* III, 6,11.

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE _____ Goulven Madec

– Pour « dialoguer », il faut être trois, toi, moi et Dieu, la Vérité intérieure qui préside à nos esprits⁵².

– Il n’y a de véritable amitié qu’entre les êtres unis entre eux grâce à la charité répandue en nos cœurs par l’Esprit Saint qui nous a été donné (*Romains* 5,5). Telle était la communauté chrétienne primitive; telle est ou devrait être l’Église communion.

M.-F. Berrouard a repris l’étude des dix citations de la formule des *Actes des apôtres* 4,32: « cor unum et anima una (un seul cœur et une seule âme) », employée comme « image de l’unité éternelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». « Il ne s’agit pas, conclut-il, de réduire ces textes à une analogie psychologique et de vouloir les interpréter à la lumière de l’intersubjectivité humaine; ils confrontent un mystère de la foi avec une affirmation de l’Écriture... Si cette affirmation de l’Écriture a besoin d’être vivifiée par l’expérience, elle n’en reste pas moins avant tout une affirmation de l’Écriture et qui demande à être saisie dans la foi pour devenir signifiante du mystère ». Et il ajoute cette remarque capitale: « Augustin ne parle jamais d’image à propos de la communauté de Jérusalem et, dans son *De Trinitate*, il n’utilise pas non plus la phrase des *Actes* dans une visée trinitaire. La raison en est peut-être très simple: comme tous les auteurs de la première Église, Augustin est très respectueux de l’Écriture et très attentif aux mots mêmes de l’Écriture: comment aurait-il osé appeler “image” de Dieu une réalité que l’Écriture ne désigne pas comme telle? ⁵³ » C’est le bon sens même.

Goulven Madec, né en 1930. Augustin de l’Assomption, membre de l’Institut d’Études augustiniennes. Dernière publication: *Le Dieu d’Augustin*, Paris, Éd. du Cerf, 1998.

52. Cf. *De magistro*; *Confessions* XII, 25, 35.

53. « *La première communauté de Jérusalem comme image de l’unité de la Trinité. Une des exégèses augustiniennes d’Actes 4, 32a* », Homo spiritualis, Festgabe Pr L. Verheijen, Würzburg, 1987, p. 207-224 (208; 223-224; les italiques sont de mon initiative).

Communio, n° XXIV, 5-6 – septembre-décembre 1999

Marie-Odile BOULNOIS

« Du père par le Fils dans l'Esprit » : une approche du paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie¹

L'ÉLABORATION du dogme trinitaire connaît ses avancées théologiques les plus brillantes au IV^e siècle, à l'occasion de la crise arienne, puis eunomienne. Pour dégager les acquis terminologiques et conceptuels, tout autant que les difficultés persistantes de la réflexion trinitaire, l'œuvre de Cyrille d'Alexandrie présente l'avantage d'hériter d'une problématique déjà mûrie et de bénéficier d'un recul que n'avaient pas ses prédécesseurs engagés dans le feu de la polémique. Au premier abord, le choix de cet auteur peut surprendre, car Cyrille est surtout connu comme théologien de la christologie. Mais précisément, la connaissance de sa doctrine trinitaire peut permettre de comprendre certains aspects de son affrontement avec Nestorius, puisque pour Cyrille, le Christ est avant tout la deuxième personne de la Trinité qui s'est incarnée, et qu'il insiste sur l'unité de l'hypostase du Christ, par delà la distinction de ses natures. D'autre part, le volume de son œuvre (même si l'on s'en tient aux trois ouvrages trinitaires écrits avant 428, début de la crise nestorienne : le *Thesaurus*, les *Dialogues sur la Trinité*, et le *Commentaire sur l'évangile de Jean*²), tout autant que la richesse des auteurs dont il a hérité, en particulier Athanase et les

1. Nous tenons à remercier la revue *Connaissance des Pères*, qui nous a autorisé à publier cet article dans *Communio* (NdIR).

2. *Thesaurus* PG 75 ; *Dialogues sur la Trinité* SC 231, 237, 246 ; *Commentaire sur Jean*, éd. Pusey, Oxford, 1872, Bruxelles, 1965.

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE ——— Marie-Odile Boulnois

Cappadociens, invitent à dégager comment il a fait siennes les distinctions terminologiques élaborées par ses prédécesseurs et quel est son apport personnel. Enfin, ses écrits ont connu une large postérité, notamment sur la question épineuse de la procession de l'Esprit Saint, puisqu'ils ont été largement utilisés par les conciles de Lyon (1274) et de Florence (1439)³, où certaines de ses formules sont au centre des discussions.

Les outils de la réflexion trinitaire.

La méthode des approches partielles

Une des difficultés, mais aussi une des richesses de cette œuvre est qu'elle ne présente aucun exposé systématique de la doctrine trinitaire. Il s'agit là d'un choix de méthode que Cyrille préconise explicitement dans l'interprétation de la Bible (chaque texte doit être complété par un autre) et qui se retrouve dans l'ensemble de sa démarche, à savoir le recours à de « multiples approches partielles »⁴ qui se corrigent mutuellement. Cette méthode a pour but de ne pas figer le mystère de la Trinité dans l'une ou l'autre formule définitive, et, par là même, de préserver sa transcendance. Aussi privilégie-t-il la pluralité des formulations.

L'idée directrice de sa réflexion est en effet de mettre en évidence le statut paradoxal de tout discours sur la Trinité, puisqu'il doit penser une substance divine unique en trois hypostases distinctes. Face à ses adversaires qu'il accuse de ne pas avoir préservé la complexité de cette antinomie et d'avoir sacrifié tantôt la distinction des trois hypostases (sabelliens), tantôt leur identité de substance (ariens), Cyrille cherche à exprimer la tension constitutive du concept de Trinité, en élaborant différents modes d'approche qui respectent cette difficulté fondamentale.

3. B. Meunier, « Cyrille d'Alexandrie au concile de Florence », *Annuaire Historiae Conciliorum*, 21, 1989, p. 147-174.

4. Je reprends cette expression au père G. M. de Durand auquel les études cyrilliennes doivent beaucoup, en particulier grâce à ses précieuses éditions dans la collection des Sources Chrétiennes.

« Du Père par le Fils dans l'Esprit »

Les limites de la pensée humaine

Pour comprendre l'enjeu des analyses cyrilliennes, il faut rappeler celles de ses adversaires, car leur affrontement théologique passe d'abord par une opposition de leurs principes herméneutiques. S'opposant à la conception eunomienne qui prétend appréhender totalement la divinité, Cyrille insiste sur les limites de la connaissance de Dieu, les inadéquations du langage et les insuffisances de la pensée humaine. « Que peut-il y avoir d'aussi ardu et difficile à comprendre, d'aussi peu clair à expliquer que la considération sans erreur de la sainte et consubstantielle Trinité ? (...) Car l'intelligence humaine est bien faible, ou plutôt totalement impuissante ; quant au langage, il est déficient, lui qui a déjà du mal à exprimer ce qui est à notre portée. Or la beauté de la vérité est d'accès difficile et il n'est pas dans sa nature de se dévoiler au grand nombre, mais à ceux-là seuls qui, ayant recherché ses traces avec une pensée droite et un esprit sincère, déterrent, si j'ose dire, un trésor céleste. ⁵ » Pour lui, la connaissance de Dieu ne peut être que fragmentaire (on ne peut connaître le « comment » de la nature divine), et indirecte : cela condamne toute spéculation indiscreète qui ne prendrait pas pour point de départ la révélation que Dieu donne de lui-même dans son action sur le monde. La théologie (discours sur Dieu en lui-même) s'enracine donc dans l'économie divine (c'est-à-dire l'action de Dieu dans le monde).

Pourtant, cette multiplicité d'approches ne devient pas une pure accumulation de points de vue ; elle est orientée par une visée unique inscrite dans la Bible et vers laquelle tend toute l'économie divine : le mystère du Christ, à la fois Dieu et homme. La fidélité à cet autre paradoxe suppose que l'on sache distinguer les paroles qui concernent la divinité ou l'humanité du Christ. L'enjeu n'est pas uniquement christologique, mais aussi trinitaire : il s'agit d'échapper à l'argumentation arienne qui tirait des caractères humains du Christ la preuve qu'il n'était pas Dieu.

La prédilection pour le langage imagé

Pour construire la notion même de Trinité, Cyrille ne s'en tient pas à la Bible, mais élabore ses propres moyens rhétoriques et conceptuels. Parmi eux, il accorde une place de choix au discours

5. *Thesaurus* 9A.

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE ——— Marie-Odile Boulnois

imagé. Or ce qui peut apparaître comme un aspect plus plaisant, plus littéraire aussi, est également un choix théorique de la part de Cyrille : les images ne sont pas là seulement pour récréer le lecteur, même s'il en a souvent besoin, mais plus profondément pour ne pas donner l'illusion que l'on pourrait enfermer dans des formules techniques des réalités qui dépassent toute expression humaine. Or les images ont l'avantage de ne pas se présenter comme la vérité complète, mais, par leur statut même, d'avouer leur propre insuffisance et la nécessité pour la pensée de les dépasser.

Toutes les images appliquées par Cyrille au Père, au Fils ou à l'Esprit, qu'elles soient traditionnelles comme celles de la source, de la lumière, de la parole, ou plus personnelles, comme celle du souffle ou du parfum, visent à exprimer le paradoxe central de la Trinité : union sans confusion, distinction sans séparation. Par exemple, le soleil ne peut être lumineux sans la lumière qui en émane et coexiste nécessairement avec lui, ce qui établit leur consubstantialité et leur coexistence, sans pour autant empêcher qu'on puisse les distinguer, du moins par la pensée. Cyrille précise cependant la limite de cette comparaison, en montrant que dans la Trinité la distinction des personnes n'est pas seulement une distinction de raison, mais une distinction réelle : le Père et le Fils sont bien deux en hypostase. Cette terminologie de l'union sans confusion se retrouve dans la christologie cyrillienne pour caractériser le type d'union entre le Verbe et sa chair, et il est certain que sa réflexion sur cette unité paradoxale dans le cas de la Trinité l'a préparé à se montrer extrêmement vigilant pour décrire l'union des natures dans le Christ.

La nécessité d'un recours au langage philosophique

Pourtant le recours aux images est insuffisant, surtout pour qui doit affronter le système d'Eunome, particulièrement élaboré du point de vue logique. De fait, c'est sans doute la crise arienne qui a poussé les écrivains chrétiens à utiliser les concepts philosophiques de leur époque ou à en créer de nouveaux, plus adéquats à leur objet. Et pour être plus précis, ce sont essentiellement les Cappadociens qui ont opéré ce travail, parce qu'ils se sont heurtés à l'arianisme extrême d'Eunome, plus versé dans l'argumentation technique qu'Arius. Certes, Cyrille n'est pas philosophe et ce n'est à aucun moment son optique. Lorsqu'il recourt à une argumentation philosophique, son objectif est soit polémique soit apologétique. Il s'agit

« Du Père par le Fils dans l'Esprit »

pour lui de réfuter l'adversaire sur son propre terrain ou de convaincre l'interlocuteur en recourant à ses propres autorités. Mais il est loin d'ignorer certaines subtilités de la philosophie. Tout d'abord, il semble qu'il ait bénéficié d'une bonne formation générale dans le domaine de la logique aristotélicienne. On en voit un exemple dans la réfutation de l'objection eunomienne qui s'appuyait sur *Jean* 14,28 : « Le Père est plus grand que moi » pour en déduire l'infériorité du Fils ⁶.

Mais ce qui est peut-être le plus intéressant, ce sont les contacts qu'il a pu avoir avec la tradition néoplatonicienne et en particulier Porphyre. On peut relever un certain nombre de rapprochements comme l'argument fondé sur la simultanéité naturelle des termes relatifs « père » et « fils » (qui dit « père » connote forcément un « fils » et vice versa) ou la relecture néoplatonicienne de la *Lettre* II de Platon qui parle d'une extension de la divinité en une triade d'hypostases. « Exposant la doctrine de Platon, Porphyre professe que "la substance du divin a procédé jusqu'à trois hypostases. Le dieu suprême est le Bien, après lui, et à la seconde place, est le démiurge, et en troisième lieu est l'âme du monde, car la divinité a procédé jusqu'à l'âme". Voilà qui est clairement affirmer que la substance du divin procède jusqu'à trois hypostases : unique est en effet le Dieu de l'univers, mais la connaissance qu'on a de lui s'élargit pour ainsi dire jusqu'à la sainte et consubstantielle Trinité. ⁷ » Les philosophes avaient donc un certain pressentiment de la Trinité. Pourtant Cyrille ne tombe pas dans un pur concordisme et montre les insuffisances de la triade néoplatonicienne par rapport à la Trinité chrétienne : bien que Platon et ses disciples affirment l'existence d'une triade, ils posent un rapport de subordination entre les hypostases, de sorte qu'ils tombent sous le coup des critiques adressées par Cyrille aux ariens. « À l'égal des sectateurs de l'arianisme, il (Platon) divise et subordonne, introduit une hiérarchie entre les hypostases, et pense qu'il y a trois dieux distincts dans la sainte et consubstantielle Trinité. ⁸ » Seule la consubstantialité des hypostases permet de sauvegarder à la fois l'égalité des personnes et leur unité en évitant la hiérarchisation et le trithéisme.

6. *Thesaurus* XI, 140B-149C.

7. *Contre Julien* I, 47, SC 322.

8. *Contre Julien* I, 48.

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE ——— **Marie-Odile Boulnois***Une substance en trois hypostases*

Il faut aussi rappeler que la plupart des notions de la doctrine trinitaire comme substance, hypostase, nombre, identité, propriété puisent leurs sources dans la réflexion philosophique. Toutes ces notions, élaborées au cours de luttes souvent âpres au long du siècle précédent, ont été reprises par Cyrille. D'Athanase il hérite l'affirmation que Père, Fils et Esprit Saint sont consubstantiels et ont une identité de substance, ce qui garantit leur unité. Mais il va aussi plus loin qu'Athanase, en reprenant la formule cappadocienne : « une substance en trois hypostases » qui distingue entre la substance, c'est-à-dire ce qui est commun aux trois, et l'hypostase, qui est propre à chacun d'entre eux. Or ce sont là les concepts-clés qui permettent l'énoncé du paradoxe trinitaire : une substance commune en trois hypostases ou personnes possédant leur mode d'existence propre. En utilisant le terme « personne » comme un équivalent d'« hypostase », il va même plus loin que Grégoire de Nazianze qui ne l'admettait qu'à titre de concession. Le concept de « propre » constitue un élément clé de sa pensée. Et on le retrouve dans sa christologie. Il faut en effet distinguer entre les propriétés communes à toute la substance divine qui garantissent son unité, comme la divinité, l'éternité, la sainteté, et les propriétés distinctives qui définissent la subsistance propre de chaque personne et par là même sont incommunicables, comme la paternité et la filiation. Un des enjeux de cette distinction est de montrer, contre Eunome, que le terme « inengendré » ne peut définir Dieu puisqu'il est un terme propre, non pas à la substance divine dans son ensemble – ce qui en exclurait le Fils –, mais à la seule personne du Père.

Le mystère de la Trinité obéit donc aux deux logiques paradoxales de l'un et du multiple : c'est « une monade conçue dans une triade »⁹. Cette contradiction fondamentale se réfracte ensuite en ses diverses conséquences : il est à la fois licite et dangereux de parler de nombre dans la Trinité ; ils sont trois, mais il ne faut pas parler de trois dieux ; il y a unité de substance sans que ce soit pour autant une hénade ; les trois hypostases sont distinctes et non séparées, Cyrille dit même « autres et non autres »¹⁰ ; il faut à la fois affirmer

9. *Commentaire sur Jean XI*, 5, 954a.

10. Cette formule se rencontre par exemple lorsque Cyrille compare l'Esprit au parfum qui s'échappe des aromates et qui est à la fois autre qu'eux, à condition de le distinguer par la pensée, et non autre, puisqu'il est par nature issu des aromates et en eux : *Sur Jean XI*, 2, 931e-932b.

« Du Père par le Fils dans l'Esprit »

l'unicité de l'action commune aux trois, et préciser qu'elle est réalisée de manière distincte *à partir du Père par le Fils dans l'Esprit*.

**Les modes d'être propre du Père,
du Fils et de l'Esprit.**

Pour comprendre la cohérence de sa synthèse théologique, il faut analyser la manière dont Cyrille caractérise le mode d'être propre de chacune des personnes divines. La connaissance de leurs propriétés incommunicables se fonde sur leurs noms révélés en *Matthieu 28,19* : « Baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Cette formule baptismale professe remarquablement les deux aspects du paradoxe trinitaire : elle donne les noms des trois hypostases, mais constitue également un garde-fou contre le trithéisme en marquant l'unicité de la nature divine par le singulier « au nom de ». « Nous avons été baptisés en la divinité et la seigneurie uniques d'un Père, d'un Fils et d'un Saint-Esprit, non pas en plusieurs dieux qui feraient nombre. ¹¹ » Ces propriétés hypostatiques sont donc la paternité pour le Père et la filiation pour le Fils. Nous reviendrons plus loin sur le Saint-Esprit dont l'identité est plus délicate à définir.

Père et Fils

Il est remarquable qu'en Dieu les noms de Père et de Fils soient dits non pas de manière dérivée, mais au sens fort et propre. Autrement dit, seul le Père est père au sens plénier puisqu'il n'est que Père, de même seul le Fils est véritablement fils. C'est ce sens fort qui donne au Père d'être la source de toute paternité humaine (*Éphésiens 3,15*). Bien loin que nos relations humaines servent de modèle aux relations divines, c'est l'inverse qui est vrai, ce qui explique l'interdiction du Christ : « N'appellez personne « votre Père » sur la terre, car vous n'en avez qu'un, le Père céleste » (*Matthieu 23,9*). C'est aussi parce que le Fils n'est que Fils, et qu'il a été engendré par nature, et non élevé à la dignité de fils, que sa filiation est le fondement de notre propre adoption filiale. Si les hommes ont le droit d'appeler Dieu leur « Père », c'est parce qu'ils ont reçu la grâce de l'adoption filiale par l'intermédiaire du Fils unique qui est devenu leur frère en s'incarnant.

11. *Dialogues sur la Trinité VII, 633d.*

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE ——— Marie-Odile Boulnois

Les noms de Père et de Fils, qui sont des noms relatifs, permettent aussi d'affirmer leur coexistence éternelle : pour être Père éternellement, il faut que de toute éternité il ait engendré un Fils. Le Père est donc le principe sans principe, la racine atemporelle du Fils. « On ne peut concevoir qu'il est véritablement Père, s'il ne possède pas le Fils comme fruit de sa propre nature. En effet, selon la vertu des choses qui sont dites relatives, un fils ne peut jamais exister si l'on ne conçoit pas un père ; de la même manière, on ne peut concevoir de père, s'il n'y a pas de fils. ¹² » Ces noms de Père et de Fils font également progresser les hommes dans leur connaissance de Dieu, en les conduisant du monothéisme à la foi trinitaire. Alors que l'Ancien Testament ne révélait la Trinité que de manière voilée par l'emploi de pluriels comme « faisons l'homme à notre image » (*Genèse* 1,26), le Nouveau Testament donne à Dieu un nom plus digne de lui, en le nommant, non par rapport à la création comme Dieu créateur, mais par rapport à celui qu'il a engendré, comme Père.

Esprit Saint

Dans le cas du Père et du Fils, leurs seuls noms suffisent à indiquer leur caractère propre et la relation qui les unit. Au contraire, l'Esprit Saint est d'une certaine manière dépourvu de nom propre, anonyme en quelque sorte, puisque les trois personnes sont Esprit et sont Saintes. Cela oblige Cyrille à multiplier les formules pour tenter d'en cerner la particularité. Ce travail de recherche constitue sans doute un des apports personnels de Cyrille. Le terme d'Esprit, en grec *pneuma*, véhicule à la fois l'image du souffle et de l'esprit. Avec l'appui de *Jean* 20,22, il est présenté comme le souffle répandu sur les disciples. « Tu qualifieras de Saint-Esprit celui qui, de par la nature, se déverse à partir du Père à travers le Fils, et qui, sous l'image du souffle sortant de la bouche, nous manifeste son existence propre. ¹³ » Et à la manière dont l'esprit humain connaît les profondeurs de l'homme (*I Corinthiens* 2,10-11), l'Esprit est aussi le propre Esprit du Père et du Fils. « Quant à l'Esprit, lui, il est issu de Dieu le Père et il est propre aussi au Fils, à la façon d'un esprit pareil au nôtre, humain, même si on le conçoit doté d'une hypostase et véritablement subsistant : c'est cela même qui est indiqué par son

12. *Contre Julien* VIII, 905C.

13. *Dialogues sur la Trinité* II, 423a.

« Du Père par le Fils dans l'Esprit »

appellation.¹⁴ » Néanmoins, le Père et le Fils sont aussi Esprit, puisque « Dieu est Esprit » (*Jean* 4,24) et « le Seigneur, c'est l'Esprit » (*II Corinthiens* 3,17). De même la sainteté est une propriété de substance commune aux trois. Qu'en est-il donc du mode d'être propre de la troisième personne de la Trinité ? Pour en avoir une idée, il faut considérer quelle est son activité. En effet, même si toutes les opérations *ad extra* de la Trinité sont communes aux trois, c'est à l'Esprit que revient plus spécifiquement le rôle de sanctifier les hommes. C'est lui qui, selon l'exégèse de Cyrille, est insufflé en *Genèse* 2,7 et redonné en *Jean* 20,22 pour remodeler l'homme. C'est lui qui s'imprime comme un sceau dans l'âme pour lui redonner sa beauté originelle. Et c'est par l'habitation de l'Esprit Saint dans l'homme que ce dernier est mis en contact avec le Fils et par le Fils avec le Père. « L'Esprit Saint est ce qui nous rattache et pour ainsi dire nous unit solidement à Dieu.¹⁵ » La mission propre de l'Esprit est donc de conduire à la perfection, ce qui correspond aussi à sa place en Dieu où il parachève la Trinité. Cyrille le nomme « achèvement (*sumplerôma*) de la Trinité » et « qualité (*poiotès*) de la divinité ». En tant qu'il parachève la Trinité, il résume en lui la quintessence même de la nature divine. Pour décrire cette fine pointe de la divinité, Cyrille recourt à de nombreuses comparaisons qui font appel aux sensations : goût, odorat, toucher. La douceur du miel, la chaleur du feu, le parfum de la fleur ont tous pour rôle de mettre l'homme en contact avec la qualité fondamentale de ce dont ils émanent et dont ils expriment l'essence.

Relations de l'Esprit au Père et au Fils

Pour surmonter la difficulté de l'anonymat de l'Esprit, Cyrille explore particulièrement les relations de celui-ci au Père et au Fils. Le problème de la procession de l'Esprit Saint est sans doute l'un de ceux qui ont suscité le plus l'intérêt des commentateurs pour la doctrine trinitaire de Cyrille. Or chacun des camps a essayé de l'enrôler pour ou contre le « *Filioque* » à coup de citations regroupées en florilèges, qui constituent une riche tradition indirecte, mais qui ont rarement été analysées pour elles-mêmes et dans leur contexte¹⁶.

14. *Dialogues sur la Trinité VII*, 640e.

15. *Sur Jean XI*, 10, 989de.

16. Voir cependant A. de Halleux, « Cyrille, Théodoret et le Filioque », *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 74, 1979, p. 597-625.

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE ——— Marie-Odile Boulnois

Il faut donc tenter de s'abstraire, autant que possible, des interprétations polémiques, pour relire minutieusement les textes. Cyrille a été plus loin que beaucoup de ses prédécesseurs sur l'affirmation d'une dépendance de l'Esprit Saint par rapport au Fils. Parmi les raisons de cette position, on peut souligner l'importance que revêt chez lui la continuité entre l'économie et la théologie, et le développement qu'il a donné à l'analyse des relations entre l'Esprit et le Christ incarné. Il faut aussi mentionner sa conviction qu'on ne peut défendre l'unité divine qu'en montrant les liens qui unissent les personnes non seulement deux par deux, mais de manière ternaire. On ne peut nier l'existence de plusieurs formules déclarant que l'Esprit est issu du Père et du Fils¹⁷. Cependant elles sont fugitives et ce n'est pas la seule manière dont Cyrille exprime la relation de l'Esprit au Fils, puisqu'il déclare aussi qu'il est issu du Père par le Fils¹⁸. Ce qui semble caractéristique de sa pensée, c'est précisément la coexistence de ces différentes formules complémentaires. Elles correspondent à différents schémas d'articulation des personnes, qui cassent l'opposition simpliste entre le schéma latin du triangle et le schéma grec de la ligne droite. Il est donc impossible de classer Cyrille de manière unilatérale en lui appliquant une problématique qui lui est postérieure et largement étrangère.

L'Esprit est à la fois l'Esprit du Père dont il procède et l'Esprit du Fils dont il tire son bien selon *Jean* 16,14-15. L'Esprit Saint est en effet le propre Esprit du Fils et lorsque ce dernier, devenu homme, le reçoit au baptême, cela ne signifie pas qu'il ne le possède pas déjà, contrairement à ce qu'affirment les ariens ; mais en tant qu'il est Dieu, il se le donne à lui-même devenu homme, pour l'enraciner de manière définitive dans la nature humaine. « Celui qui ne connaît pas le péché a reçu l'Esprit Saint, afin de préserver pour la nature humaine la grâce perdue, en la recevant comme homme, et afin de l'enraciner de nouveau en nous (...) afin que l'Esprit s'habitue à demeurer sur nous sans avoir l'occasion de se retirer.¹⁹ » La procession de l'Esprit se fait donc à partir du Père sans exclure une relation d'origine à partir du Fils. Le Fils reçoit du Père de participer à la sortie de l'Esprit et l'Esprit n'est issu du Fils que parce celui-ci

17. *Thesaurus* XXXIV, 576AB ; 585A.

18. *De Adoratione* (PG 68) I, 148A ; *Dialogues sur la Trinité* II, 423a ; *Sur Jean* IX, 1, 824b ; XII, 1, 1095a.

19. *Sur Jean* II, 1, 123de.

« Du Père par le Fils dans l'Esprit »

a reçu du Père la possibilité de tout donner à l'Esprit. Le rapport entre économie et théologie invite également à voir dans le geste corporel d'insufflation de l'Esprit par le Christ aux disciples une traduction économique d'une relation éternelle. L'Esprit « est substantiellement issu des deux (*ek*), c'est-à-dire découle du Père par le Fils »²⁰.

Cyrille insiste ainsi sur le mouvement de donation qui va du Père par le Fils jusque dans l'Esprit et se transmet dans l'Esprit aux hommes.

Modèles d'articulation.

Avant d'arriver à cette formulation qui articule les personnes au moyen d'un jeu de prépositions, examinons les autres modèles qui explicitent cette différenciation au sein de l'unité.

Diastole et systole

Selon un premier modèle, la tension inhérente à la doctrine trinitaire peut être décrite sous la forme d'un double mouvement de diastole et de systole en vertu duquel la Trinité se déploie en trois hypostases pour se rassembler en une unité de nature. « Nous ne contracterons pas du tout la nature de la divinité à la manière juive en un seul et unique Dieu le Père, mais en l'élargissant pour ainsi dire en la sainte et consubstantielle Trinité et en la déployant par la qualité des personnes et la propriété des hypostases, nous la contracterons à nouveau en un seul Dieu, à cause de l'identité de substance.²¹ »

Immanence mutuelle

Ce schéma est complété par un autre qui présente les relations intra-trinitaires comme la mutuelle immanence de chacune des hypostases dans les deux autres. Ce qui deviendra plus tard la périchorèse ou la circumincession connaît là une phase d'élaboration. La mutuelle inhérence du Père et du Fils n'est pas semblable à une contenance matérielle, elle ne se réduit pas non plus à un pur lien moral, comme l'unité qui existe entre les hommes, ni à l'inhabitation par grâce comme dans le cas de l'union entre Dieu et les

20. *De Adoratione* I, 148A.

21. *De Adoratione* VI, 412D.

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE ——— Marie-Odile Boulnois

hommes. Mais elle permet de comprendre comment les trois hypostases peuvent se distinguer dans la phase d'expansion sans pour autant se retirer dans leur propre individualité, puisqu'elles restent unies en demeurant l'une dans l'autre. Dire que le Fils est dans le Père ou le Père dans le Fils, selon *Jean* 14,10, suppose à la fois qu'ils soient totalement unis par l'identité de substance et qu'ils soient des personnes distinctes en nombre, car une chose ne se trouve pas en elle-même. Néanmoins les termes ne sont pas interchangeables, car « le Fils est dans le Père comme dans sa source et son principe, le Père est dans le Fils comme dans son expression parfaite, son adéquate manifestation. Cette immanence réciproque possède donc une structure interne précise qui a pour racine une relation d'origine »²². Leur connumération obéit à un ordre immuable que Cyrille décrit comme les relations qui unissent l'image au modèle. « Le Fils est dans le Père et issu du Père, à la fois de manière inséparable et distincte, étant d'une part en lui en tant qu'il est son empreinte, et étant conçu dans sa propre existence comme une image (l'est) par rapport à son archétype. »²³

De l'image à l'archétype

Ce nouveau modèle permet d'articuler les deux dyades : l'Esprit est l'image du Fils, qui est lui-même l'image du Père. On voit ainsi se confirmer l'importance des relations de l'Esprit au Fils. Mais comme il n'est jamais dit que l'Esprit est l'image du Père, il semble que cette notion d'image ne s'explique pas uniquement par des liens d'origine. De surcroît, les deux dyades ne sont pas seulement juxtaposées, mais articulées autour du maillon central qu'est le Fils. Les relations trinitaires suivent un ordre de renvoi successif, dans lequel le rôle de chacun n'est pas identique. Bien que l'Esprit et le Fils soient tous deux images d'un autre, le Fils est image d'une manière particulière : par son incarnation il rend visible le Père et c'est à lui que les hommes sont appelés à ressembler en devenant fils adoptifs. Une fois encore, l'Esprit s'efface : son rôle est certes essentiel puisqu'il conforme l'homme au Fils, mais ce n'est pas lui qui est le modèle.

22. J. Wolinski, *Mission et procession du Saint-Esprit chez saint Athanase*, Thèse de théologie photocopiée, Paris, 1968, p. 217.

23. *Sur Jean* III, 5, 306e.

« Du Père par le Fils dans l'Esprit »

Être l'image d'un autre ne signifie pas seulement lui être semblable, mais aussi le révéler. L'accès aux personnes divines ne se fait pas indifféremment, mais suit l'ordre inverse des processions : l'Esprit qui est l'image du Fils imprime en l'homme cette image et le Fils à son tour rend visible le Père dont il est l'image. Une des forces de cette théologie vient de ce qu'elle ne coupe pas l'aspect gnoséologique de la sotériologie : la connaissance que donne l'image de son archétype n'a de sens que parce qu'elle va de pair avec une transformation vitale de l'homme qui est conformé à l'image du Fils, lui-même image du Père.

Donations réciproques

Ces relations de co-immanence et d'image doivent se comprendre de manière dynamique comme des mouvements de donations réciproques : le Fils et l'Esprit reçoivent tout de celui dont ils sont l'image et en retour glorifient leur archétype. Bien loin que le fait de recevoir entraîne une infériorité du Fils ou de l'Esprit, comme le soutiennent les ariens, s'ils reçoivent *tout*, cela implique leur totale égalité. « Et que personne ne croie que son propre Fils hérite seulement d'une unique dignité divine car « il a tout remis entre ses mains », c'est-à-dire que tous les biens qui sont substantiellement dans le Père sont assurément au pouvoir du Fils. (...) Et le Fils possède en lui tout ce qui est propre au Père, non point par participation, même si l'on dit que le Père (le) lui a donné, – car sinon il posséderait la divinité comme un ajout extérieur et non comme un bien de nature ; mais le Père donne au Fils tout ce qui lui appartient, de la même manière qu'on conçoit que l'homme donne au fils né de lui toutes les propriétés de l'humanité, ou encore comme le feu est dit donner à la chaleur, qui sort de lui en acte, la propriété de sa propre nature. ²⁴ »

Le double mouvement de donation entre l'archétype qui donne tout à l'image et l'image qui manifeste son modèle consiste donc ultimement dans un échange de glorification : le Père est glorifié par le Fils et le Fils par le Père en ce qu'ils révèlent dans leur être la grandeur même de l'autre. « De la même manière que la gloire et le sujet de vanité du Fils consiste en ce qu'il possède par nature un tel géniteur, de même, à mon avis, la gloire consiste également pour le Père dans le fait que son propre Fils issu de lui soit tel. ²⁵ »

24. Sur Jean II, 4, 170ce.

25. Sur Jean VI, 579bc.

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE ——— Marie-Odile Boulnois

Du Père par le Fils dans l'Esprit

Ces différents modèles d'articulation trouvent leur récapitulation dans le schème-clé élaboré par Cyrille : « Tout est du Père par le Fils dans l'Esprit ». Cette formule, d'une grande concision, est d'autant plus forte qu'elle s'applique aussi bien à l'économie qu'à la théologie et exprime l'unité d'action dans la diversité des modes propres à chacun des trois. « Le Père agit, par conséquent, mais par le Fils dans l'Esprit ; le Fils aussi agit, mais comme puissance du Père, conçu comme issu du Père et présent en lui avec son existence propre ; l'Esprit aussi agit, car il est l'Esprit du Père et du Fils. ²⁶ »

Chez Irénée déjà, l'ordre des personnes était présenté selon un double mouvement, descendant de Dieu vers l'homme et ascendant de l'homme jusqu'au Père. « Tels sont, au dire des presbytres, disciples des apôtres, l'ordre et le rythme que suivront ceux qui sont sauvés, ainsi que les degrés par lesquels ils progresseront : par l'Esprit ils monteront au Fils, puis par le Fils ils monteront au Père. ²⁷ » Cyrille reprend et développe cette intuition d'Irénée. La sanctification « est assurément donnée du Père par le Fils dans l'Esprit (...) Car c'est par l'union à l'Esprit, selon un mode ineffable de conjonction, que la chair, une fois sanctifiée, remonte ainsi elle-même à l'union sans confusion avec le Dieu Verbe, et par lui vers le Père » ²⁸. Comme dans l'ordre des processions, le Père est celui *de* qui tout vient, étant source à la fois de toute la Trinité et de tout être créé. Le Fils est le médiateur, c'est *par* lui que procède l'Esprit, c'est aussi *par* lui que le monde est créé (*Jean* 1,10) et que l'homme va au Père (*Jean* 14,6) ; par son incarnation il est encore médiateur à un autre titre, en participant simultanément de la nature divine et de la nature humaine. L'Esprit est le terme de la Trinité : c'est *en* lui que se clôt la Trinité, mais c'est aussi *en* lui qu'elle s'ouvre à l'homme ; à la différence de la médiation du Fils, celle de l'Esprit est subjective, car c'est par sa présence en l'homme qu'il lui permet de recevoir le Fils et par le Fils le Père. Tout est donné à l'homme *dans* l'Esprit, car étant moins celui qui donne que celui qui est donné, il est pour l'homme la quintessence de la divinité, Cyrille dit même « le royaume de Dieu » ; de même, dans l'ordre des processions, toute la nature divine vient du Père par le Fils et trouve son

26. *Dialogues sur la Trinité* VI, 618c.

27. Irénée, *Contre les Hérésies* V, 36, 2. Voir aussi IV, 38, 3.

28. *Sur Jean* XI, 12, 1001c.

« Du Père par le Fils dans l'Esprit »

achèvement dans l'Esprit, terme ultime de cette donation. Dans l'Esprit donné à l'homme, par le Fils, l'homme est uni au Père.

Trinité et eucharistie : mystères d'union

Cette union de l'homme à Dieu peut être spirituelle, mais elle a aussi une modalité corporelle dans le sacrement de l'eucharistie. Il est frappant de voir combien sont liés chez Cyrille le mystère de la Trinité et celui de l'eucharistie. Non seulement celle-ci permet à l'homme d'être uni à la Trinité, mais elle contient un mystère d'union analogue à celui de la Trinité. Certes, l'unité entre le Père, le Fils et l'Esprit est bien supérieure à celle que l'eucharistie peut produire entre les hommes et Dieu ou entre eux mutuellement, dans la mesure où l'union trinitaire repose sur une identité de substance, alors que dans le cas de l'eucharistie, il ne s'agit que d'une participation. Mais l'eucharistie présente un moyen inouï de dépasser la seule union spirituelle pour atteindre une union corporelle, surmontant ainsi l'obstacle que la séparation en corps distincts constitue à l'unité entre les hommes : le chrétien devient ce qu'il mange, c'est-à-dire le corps du Christ et les différents participants à l'eucharistie sont rassemblés, malgré leurs individualités distinctes, en un seul corps.

« Puisque nous confessons l'unité naturelle dans le cas du Père et du Fils et bien sûr aussi de l'Esprit Saint – car nous reconnaissons et glorifions une seule divinité dans la sainte Trinité –, examinons encore de quelle manière on peut découvrir que nous aussi sommes un, corporellement et spirituellement, entre nous et avec Dieu. (...) Eh bien, le Fils Unique, étant à la fois Dieu et homme, veut, en unissant pour ainsi dire en lui-même des choses qui sont fortement séparées par nature et qui sont éloignées de l'identité de nature entre elles, donner à l'homme de communier et de participer à la nature divine. (...) C'est pourquoi, afin de nous rassembler, nous aussi, dans l'unité avec Dieu et entre nous, et afin de nous mêler les uns aux autres, bien que nous soyons séparés de corps et d'âme, selon l'individualité différente de chacun, le Fils Unique a inventé un moyen qu'il a trouvé grâce à la sagesse qui lui revient et au conseil du Père : par un seul corps, le sien, il bénit ceux qui croient en lui grâce à la communion mystique et les rend ainsi concorporels (*Éphésiens* 3,6) avec lui et entre eux. ²⁹ »

29. *Sur Jean* XI, 11, 997e-998d.

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE ————— **Marie-Odile Boulnois**

Même si l'union réalisée par l'eucharistie est une participation et non une union substantielle, elle présente le même paradoxe de l'unité par delà la multiplicité que dans l'union trinitaire. Cette union n'est ni une juxtaposition purement extérieure ni une fusion dans laquelle les composants perdraient leurs caractéristiques, mais un entrelacement (*sumplokè*) qui préserve les qualités distinctives tout en permettant la communication de certaines propriétés. Grâce à l'unité du corps du Christ qui demeure un malgré sa répartition entre tous ceux qui y communient, les hommes deviennent à leur tour un seul corps, par delà leurs individualités distinctes, et peuvent approcher de l'union intra-trinitaire, selon la prière du Christ : « Qu'ils soient un comme nous sommes un ». « Coupés que nous sommes en hypostases propres, je veux dire individuelles, moyennant quoi l'un est Pierre ou Jean, l'autre Thomas ou Matthieu, nous sommes devenus concorporels dans le Christ, nourris de la même chair et scellés par l'unique Esprit Saint, et comme le Christ est indivisible – car il ne se laisse aucunement diviser –, nous sommes tous un en lui. C'est bien pourquoi il dit au Père céleste : "Afin qu'ils soient un comme nous sommes un" (*Jean 17,22*). Vois en effet comment dans le Christ et dans l'Esprit Saint nous sommes tous un et selon le corps et selon l'esprit. ³⁰ »

Marie-Odile Boulnois, mariée, quatre enfants. Maître de conférences à l'université de Nantes. A publié : *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie*, Paris, 1994.

30. *Dialogues sur la Trinité* I, 407e-408a.

Communio, n° XXIV, 5-6 – septembre-décembre 1999

Bertrand de MARGERIE

La personne humaine, vestige, image et ressemblance du Dieu trine¹

FAISANT fructifier l'héritage de la période patristique, les XII^e et XIII^e siècles sont une période majeure dans le développement de la théologie trinitaire. Après Anselme de Cantorbéry et l'école de Saint-Victor, Bonaventure et Thomas d'Aquin enrichissent l'analogie psychologique d'Augustin entre les trois personnes divines et les trois puissances de l'âme. Pour eux, non seulement l'âme humaine, mais jusqu'au corps humain reflète quelque chose de la Trinité créatrice. De la sorte, ils contemplent dans la personne humaine à la fois un vestige et une image du Dieu un en trois personnes, d'autant plus ressemblante qu'elle consent à se tourner vers son modèle divin.

L'homme-vestige de la Trinité.

Pour Bonaventure et Thomas d'Aquin, toutes les créatures sensibles peuvent être dites des « ombres » ou des « vestiges » de Dieu, par lesquels la Trinité créatrice se manifeste aux hommes. Au contraire de la ténèbre, qui est absence totale de lumière, l'ombre est

1. Nous nous sommes beaucoup inspiré du livre remarquable d'Olegario González de Cardedal : *Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid, 1966. Voir aussi d'Étienne Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1953 (Études de philosophie médiévale, IV), de Bertrand de Margerie sj, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris, 1975 (Théologie historique, 31) et de Luc Mathieu, ohm, *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, Paris, 1992.

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE ——— Bertrand de Margerie

une semi-obscurité causée par la présence d'une clarté partielle ; de manière indirecte et à distance, elle nous fait donc suspecter l'existence d'un foyer de lumière. En ce sens, les créatures sont « ombres » de Dieu en ce que leur considération amène à supposer l'existence d'une « lumière » et d'une cause suprêmes. Par « vestige », on entend les traces que les êtres corporels, comme l'homme et l'animal, laissent d'eux-mêmes en marchant sur le sol. Ainsi, le regard du sage sur les créatures permet de découvrir, comme en creux, la marque de fabrique que le créateur a imprimée à chacune de ses œuvres.

Toutefois, puisque ce créateur est trine, les créatures ne font pas signe seulement vers le Dieu un, principe radical et unique de leur existence, mais encore vers le Dieu trine, car, pour nos auteurs, l'acte créateur est comme le prolongement, le rayonnement surabondant de cette vie trinitaire par laquelle le Père engendre le Fils et l'Esprit procède du Père et du Fils. Ainsi, pour Bonaventure, la créature est « ombre » et « vestige » de la Trinité créatrice dans la mesure où, par exemple, elle manifeste son triple mode de causalité, efficiente, exemplaire et finale². En effet, même si les trois personnes s'unissent pour être le principe unique d'une même action, on distingue en chacune un mode propre et personnel de participer à l'action commune. Aussi approprie-t-on la causalité efficiente au Père, la causalité formelle au Fils, la causalité finale au Saint-Esprit. Si bien que chaque créature est vestige du Père en ce que, comme cause efficiente, Dieu est source de son unité ; du Fils, en ce que, comme cause exemplaire, Dieu lui donne son espèce et son nombre ; enfin du Saint-Esprit, en ce que, comme cause finale, Dieu lui procure son ordre et son poids³. Autrement dit, la structure ontologique naturelle (unité, espèce, ordre) de chaque créature reflète la Trinité par la substance, la forme et la fin. Certes, Bonaventure pense que la foi seule permet de découvrir l'existence de la Trinité ; mais une fois celle-ci connue, on peut en reconnaître les traces jusque dans l'univers visible. Comme toutes les autres créatures sensibles, l'homme porte en son corps la trace de son auteur trine et indivisible, en tant que ce corps lui aussi est trine par son unité, son espèce et son ordre. Envisagé sous une lumière métaphysique, le corps humain offre donc un premier accès à la Trinité créatrice.

2. « La créature est l'effet de la Trinité créatrice sous un triple genre de causalité », *Breviloquium*, II, ch. 1, n. 2.

3. *De decem praeceptis*, coll. 2, n. 4 ; cf. *Breviloquium*, I, ch. 5, n. 4.

_____ *La personne humaine, vestige, image et ressemblance...*

Image et Ressemblance.

Toutefois, l'âme humaine renvoie bien plus profondément que le corps aux trois personnes divines ; car celles-ci ne sont pas seulement le principe créateur de l'âme, comme elles le sont déjà du corps, mais elles habitent de plus en elle. En ce sens, l'âme n'est pas seulement l'« ombre » ou le « vestige » de Dieu, mais en outre, selon l'affirmation biblique, elle a été créée « à son image et à sa ressemblance ». Seuls l'homme et l'ange peuvent être dits images de Dieu, car seuls ils peuvent devenir conscients de leur origine et de leur fin. Or, tout ce qui dépend de Dieu et se réfère à lui comme à sa « ressemblance » doit imiter en quelque manière sa Trinité et son unité. L'âme est image de la Trinité par ses trois puissances : mémoire, intelligence et volonté, suivant qu'elles ont Dieu pour objet. En contemplant l'existence en son esprit de ces trois puissances mystérieusement enracinées en lui, à la fois distinctes et unies, l'homme commence à pressentir comment les trois Personnes subsistent en l'unique essence divine.

Toutefois, Bonaventure le concède expressément, la ressemblance demeure partielle : tandis qu'en Dieu les trois personnes *sont* la substance unique qui leur est commune, l'âme créée *a* et *n'est* pas les trois puissances. L'unité d'essence est incomparablement plus vigoureuse dans le modèle divin que dans l'image humaine. Il y a donc une ressemblance mêlée de dissemblance entre la trinité créée et la Trinité incréée. En outre, pour Bonaventure comme pour Augustin, la mémoire dont il contemple le modèle transcendant dans la personne du Père éternel, n'est pas d'abord celle des sens ou celle des idées, mais celle de Dieu, radicale capacité de Dieu, point de connexion avec Lui. Elle n'est pas postérieure à une opération des sens ou de l'intelligence ou de la volonté, mais elle les précède et les rend possibles.

Entre l'Être divin et l'âme humaine, il y a un donc un parallélisme de structure : en tous deux, on découvre à la fois une unité d'essence, et une trinité, ici des puissances de l'âme, là des personnes divines. Il y a surtout une correspondance dynamique si l'on considère le passage à l'action des puissances. Dans la Trinité divine, personnes et opérations s'identifient ; l'image, dans l'homme, ce sont les trois puissances par rapport à l'unité de l'essence et à la pluralité des actes. De la mémoire jaillit l'intellection ou verbe mental et de l'une et l'autre procède l'amour qui les relie. Quand l'esprit se

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE ——— Bertrand de Margerie

considère lui-même, il s'élève comme par un miroir à la contemplation de la Trinité bienheureuse du Père, du Verbe et de l'Amour. L'image divine est déjà imprimée dans l'être même de l'âme humaine, mais elle se réalise d'autant plus que cette âme vit de la grâce divine et des trois vertus théologiques ; ainsi est-elle scellée du sceau de la ressemblance.

La « contuition ».

Le Docteur Séraphique ajoute : « Cette ressemblance de Dieu dérive immédiatement de Lui et est la perfection déiforme de la divine image, et pour cette raison on l'appelle image de recreation. ⁴ » Si l'on rapproche cette phrase de ce qu'on a vu jusqu'ici, on voit que pour Bonaventure l'être fini reflète la Trinité selon trois modes : le vestige (ou l'ombre), l'image et la ressemblance. En tant que vestige, la Trinité se laisse percevoir en tout être, par l'existence des trois propriétés transcendantes : unité, vérité, bonté, qui reflètent les trois perfections traditionnellement appropriées à Dieu : sa puissance, sa sagesse et sa bonté. Comme image, il se manifeste à travers les êtres intellectuels doués de mémoire, d'intelligence et de volonté ; ces puissances de l'âme y font écho à la vie même de la Trinité. Enfin, comme ressemblance, il se donne à connaître plus profondément encore à travers les êtres sanctifiés par la grâce et les trois vertus théologiques ; grâce à la foi, l'espérance et la charité qui les animent, ils entrent en relation avec les Personnes divines qui habitent en eux.

Ainsi, le monde visible, l'âme et Dieu sont-ils unis par un écheciveau subtil de relations triadiques qui reflètent l'action créatrice et rédemptrice du Dieu trinitaire. Bien plus, dans un regard de sagesse chrétienne, le croyant qu'est saint Bonaventure considère la Trinité, le monde et lui-même en un seul regard, la « contuition », qui n'est pas une vision directe, mais une perception analogique du Dieu trine à partir de ses œuvres créées, une connaissance unissant la raison et une intuition médiate, une appréhension simultanée de Dieu et des êtres : des êtres comme créatures de Dieu, et de Dieu comme cause – et principalement ici comme cause exemplaire – de ces êtres. Bref, le concept de « contuition », signifie que Dieu est la perspective nécessaire pour voir et comprendre l'univers.

4. *Breviloquium* 5,1,3.

_____ *La personne humaine, vestige, image et ressemblance...*

Or, ce Dieu est Trinité. Dès lors, toute créature est signe du Dieu trine et même les métaphores cosmologiques sont capables d'exprimer, à leur mesure, le mystère trinitaire. Rejoignant la tradition platonicienne et plotinienne, par l'intermédiaire d'Augustin et du Pseudo-Denys, Bonaventure observe que seule la conformité entre le sujet connaissant et l'objet connu permet la reconnaissance de celui-ci par celui-là. Seuls les yeux lumineux peuvent voir la Lumière. Seule la ressemblance parfaite avec le Verbe-Lumière permet la vision du Verbe. Ainsi, en scrutant les créatures au plus intime de leur réalité, on voit le Créateur comme cause exemplaire ; en observant par la « contuition » les ombres de l'Être, on voit l'Être même. Mais celui qui contemple les beautés corporelles devra se persuader qu'elles ne sont que des vestiges et des ombres ; il lui faudra fermer les yeux et détourner d'elles ses regards pour les élever jusqu'à la Beauté qu'elles représentent.

Ainsi la boucle est-elle bouclée. En remontant des « vestiges » créés jusqu'à leur créateur, l'âme, qui est elle-même un reflet privilégié du Dieu trine, fait retour vers celui qui est son principe et son origine. De cette façon, l'esprit rationnel « qui jaillit de la Trinité bienheureuse et reproduit l'image de la Trinité, doit, comme par un cercle intelligible, retourner à la Trinité par la mémoire, l'intelligence et la déiformité de la gloire »⁵.

Les « raisons nécessaires » en théologie trinitaire : un faux débat ?

Jusqu'ici, la doctrine de Bonaventure ne diffère guère de celle de Thomas d'Aquin. Tous deux admettent que l'âme humaine, devenue parfaitement ressemblante par l'exercice des vertus théologiques, fait retour vers le Dieu trinitaire dont elle est à la fois le vestige et l'image. Mais un point important les différencie, du moins à première vue. Pour Thomas, même après l'acceptation de la Révélation par la foi, la Trinité ne peut être démontrée par la raison humaine. Pour Bonaventure, les dons du Saint-Esprit améliorent l'exercice de la raison humaine jusqu'à rendre possible une certaine démonstration de la Trinité. Pour lui en effet, les « raisons nécessaires », déjà évoquées par Anselme de Cantorbéry et, en théologie trinitaire, par Richard de Saint-Victor, ne s'opposent pas à la foi mais lui sont au

5. *Myst. Trin.* 8,7.

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE ——— Bertrand de Margerie

contraire immanentes : « L'amour qui donne son assentiment désire avoir des raisons »⁶.

Pour autant, Bonaventure ne confond certes pas la foi et la raison. La science, selon lui, a pour objet la vérité qui se rend évidente grâce à la raison ; l'être s'y manifeste dans la lumière du connaître. En revanche, la foi a pour objet la vérité qui nous parvient par le témoignage d'autrui, une vérité dont on n'a pas la vision, mais dont la possession est nécessaire au salut⁷. Dans la science domine la « violence de la raison » ; dans la foi l'emportent la liberté de la volonté et l'amour du cœur. La science suppose une certitude qui lie à l'objet connu, la foi consiste en une remise de soi à la personne qui rend témoignage. Aussi, pense Bonaventure, la science et la foi coexistent et collaborent, dès lors que l'objet connu et cru est tel que nous ne puissions en avoir une connaissance exhaustive. Ainsi, le Christ se donnait à voir, à entendre, à palper par les sens, mais sa divinité transcendait les yeux, les oreilles, les mains : seule la foi pouvait l'atteindre. La vision portait sur ce qui était manifeste, la foi sur ce qui était caché : « patientia humanitatis in Christo, latentia diuinitatis »⁸. La foi suppose que nous ayons une connaissance moralement certaine, c'est-à-dire acquise par des raisons probables, mais qui n'engendrent pas une évidence telle qu'elle élimine tout doute possible. Telles sont les raisons qui peuvent s'offrir pour justifier la foi, alors qu'elle est en elle-même, du côté du sujet, une certitude absolue, sans l'ombre d'un doute.

La foi est donc incompatible avec la connaissance de compréhension, qu'ont de Dieu les saints dans la vision béatifique. Mais elle n'est pas inconciliable avec la connaissance discursive, car celle-ci procure une évidence encore obscure, du fait de notre condition présente. Tant que nous marchons en pèlerins loin du Seigneur, elle peut coexister avec la foi comme avec une illumination plus pénétrante. L'illumination de la science discursive n'est pas telle que la connaissance de la foi en devienne superflue, elle lui est au contraire indispensable. Les « raisons nécessaires », qu'une illumination divine accorde à l'image que nous sommes, sont comme une anticipation de la vision béatifique, elles accompagnent le don d'intelligence de l'Esprit Saint. Leur certitude et leur évidence ne sont

6. *Commentaire sur les Sentences*, I, *Proemium* 2,6.

7. *Commentaire sur les Sentences*, III, 23,1,1,2.

8. *Commentaire sur les Sentences*, III, 24,2,1c et 1.

————— *La personne humaine, vestige, image et ressemblance...*

pas tout à fait claires tant que nous sommes des « voyageurs » cheminant vers la gloire. De cette collaboration entre raison et foi nous avons un exemple sublime dans la bienheureuse Vierge Marie : par la foi elle a connu qu'elle avait conçu la personne du Verbe, tandis qu'elle avait la certitude expérimentale de sa virginité.

D'autres théologiens ont cherché à dépasser cette opposition entre foi et raison en méditant sur leur collaboration, tel Anselme de Cantorbéry, à qui l'on doit précisément l'expression de « raisons nécessaires »⁹. Nous sommes ainsi disposés à comprendre et admettre que, chez Bonaventure, celles-ci sont le fruit d'une illumination, provoquée par le don d'intelligence, et d'une expérience savoureuse, qui résulte du don de sagesse. La raison humaine apparaît triplement modifiée (foi, intelligence, sagesse). Les « raisons nécessaires » puisent leur force dans ce qui fonde la foi. Voilà le point de vue du Docteur Séraphique.

De son côté, le Docteur Angélique, tout en demeurant sceptique devant tout effort pour démontrer rationnellement les mystères révélés, pense toutefois que nous connaissons mieux le mystère de l'homme en pénétrant dans celui du Dieu trine. L'esprit humain reconnaît qu'il est une représentation de la Trinité, lorsqu'il découvre la façon dont lui-même engendre un verbe mental dont procède avec lui son amour : la Révélation de la Trinité incréée aide l'homme à percevoir que Dieu ne produit pas le monde par nécessité, ni pour quelque autre cause extrinsèque, mais pour l'amour de sa Bonté¹⁰. Pour Thomas, cet amour de sa propre bonté pousse Dieu à créer le monde sans qu'on puisse, une fois révélée la Trinité, démontrer rationnellement qu'à l'intérieur du mystère divin cet Amour aboutit à la procession de l'Esprit : pour Bonaventure, la bonté ou le bien, en se diffusant lui-même, ne peut pas ne pas inspirer l'Esprit. Tous deux considèrent ensemble deux moments différents de l'amour que Dieu a envers lui-même : le premier explique au sein de la foi la création du monde, sans pouvoir la démontrer comme nécessaire ; le second ne nie pas que les « raisons nécessaires » représentent une plus grande convenance rationnelle¹¹, au

9. *Lettre sur l'Incarnation, Intr.*

10. *Somme de théologie I*, 32, 1-3.

11. En Dieu, être et agir ne sont pas deux réalités distinctes comme en l'homme. D'une certaine manière, ces « raisons nécessaires » sont des raisons de convenance. Il s'agit, en justifiant la vie intérieure de Dieu, de justifier son libre arbitre *ad extra*.

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE ——— Bertrand de Margerie

sein d'une foi libre et volontaire. Thomas d'Aquin serait prêt à dire que les dons du Saint-Esprit rendent plus accessible aux yeux de la raison le mystère intime de Dieu. Or, c'est là précisément ce que Bonaventure avait en vue.

Tous les deux s'accordent pour affirmer que les dons du Saint-Esprit, qui ne sont accordés qu'au juste en état de grâce, orientent l'homme vers une connaissance supra-rationnelle de Dieu, sans laquelle la connaissance seulement rationnelle serait inutile en vue du salut éternel. Tous les deux admettent ensemble que la foi demeure obscure ici-bas et que les dons du Saint-Esprit y introduisent une luminosité qui dépasse toutes les forces de la raison. Tous deux nous invitent de concert à mettre toute notre raison au service de la foi et de l'amour qui ont pour objet suprême le Dieu trine et un, qui se manifeste à travers l'univers. Les « raisons nécessaires » n'ont pas surgi comme une nécessité apologétique, mais mystique. Elles sont les raisons du cœur : la joie, pour Bonaventure, est une des fins de l'investigation théologique.

Loin de vouloir fonder la foi des chrétiens ou la démontrer aux non-croyants, ces « raisons nécessaires » traduisent chez le Docteur Séraphique une expérience de la foi et un désir de la vision. Elles contribuent à la promotion et à la joie de la foi. Elles correspondent à son concept de la théologie, qui est intelligence de la foi plus encore que science de la foi. Car ce qui conduit Bonaventure à exposer ses « raisons nécessaires », ce fut avant tout l'expérience d'une rencontre avec les Personnes divines, grâce au don de sagesse.

Bertrand de Margerie, s.j., né en 1923, prêtre en 1956, théologien : *Ambassadeur du Christ*, Autobiographie, (1996); *Les Pères commentateurs du Credo* (1998); *Le mystère des indulgences* (1999).

Communio, n° XXIV, 5-6 – septembre-décembre 1999

Antoine BIROT

Le Mystère Pascal expression suprême de l'Amour trinitaire

selon Adrienne von Speyr et Hans Urs von Balthasar

CE qui s'est passé dans le mystère de la Croix (incluant : Passion, Mort, Descente aux enfers, Résurrection), qui peut en parler ? Les dimensions (trinitaires) de l'événement rendent impossible une saisie conceptuelle exhaustive par l'homme. D'après Jean, c'est précisément là, en ce point où culmine la Mission de Jésus, que « nous avons vu sa Gloire » (*Jean* 1,14 ; 17,1), la Gloire suprême de l'amour. L'amour trinitaire, l'abandon de soi réciproque et absolu des Personnes dans la Trinité, ont trouvé là leur expression temporelle suprême.

C'est par pur amour que le Christ a porté la Croix. Et bien sûr, les motifs de son incarnation sont au ciel, chez le Père et l'Esprit. Avant l'Incarnation, chacune des Personnes divines a ressenti principalement dans les autres ce que le péché de l'homme a d'offensant ; et le Fils est devenu homme avant tout pour expier dans l'amour l'offense faite au Père et à l'Esprit. Dans le cadre de ces motifs se situe toute l'Incarnation ¹.

Dieu alors sort de son mystère, Il se montre ; sa Gloire se révèle, elle éclate définitivement dans le mystère pascal, où l'amour du Dieu trinitaire pour sa créature se révèle si grand qu'*Il va jusqu'à prendre en charge la faute de sa créature*, afin de la sauver.

1. Adrienne von Speyr [= AvS], *Objektive Mystik*, Johannes Verlag [=JV] 1970, 110.

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE ————— Antoine Birot

Prendre en charge, trinitairement, le péché de sa créature aimée : qu'est-ce que cela signifie ? Comment le comprendre ?

On est là au cœur du dogme. Jean, Paul, le Credo proclament : « Dieu a tant aimé le monde, qu'Il a donné son Fils unique » ; « pour nous les hommes », donc, et « pour notre salut », le Fils de Dieu « devenu homme » « s'est abaissé » « jusqu'à la mort ignominieuse de la Croix » où « pour nous » « Il a été fait péché » (2 *Corinthiens* 5,21), avant de « ressusciter dans la Gloire »...

S'il s'agit d'entrer dans une compréhension théologique de tout ce qui est impliqué dans ce Mystère, l'œuvre de Hans Urs von Balthasar et celle, jumelle, d'Adrienne von Speyr, se présentent parmi celles qui permettent aujourd'hui l'approfondissement le plus considérable de ces questions. En quelques mots très simples, et sans pouvoir tout dire, tâchons d'extraire le cœur de ce qui chez eux remplit des volumes entiers².

L'envoi du Fils.

Pour Dieu, qui est amour trois fois saint, sauver la créature perdue signifie d'abord : aller vers elle, partir la retrouver là où elle est tombée, dans son état d'éloignement de Dieu, sa situation spirituelle d'« étrangère » et d'« ennemie » (*Colossiens* 1,21) de Dieu. Ainsi le Verbe de Dieu vient dans le monde (*Jean*), et se présente comme *l'Envoyé du Père* (encore *Jean*), *Celui que le Père a donné* (*Jean*), *livré* (*Paul*) au monde qu'Il aime tant. Cet envoi par le Père, cette *Mission* temporelle qui est une transposition dans le temps de la Procession éternelle (Thomas d'Aquin), Paul voit qu'elle implique un mouvement de *descente* qui amène le Fils éternel de Dieu à se placer dans un état extrême d'*abaissement* (*Philippiens* 2,8). L'Amour en est l'unique raison.

Dans la décision trinitaire prise par Dieu en faveur du monde, la proposition de l'Incarnation procède du Fils ; en ce sens que, devant çant par amour l'attente du Père, *le Fils s'est offert au Père*.

2. Le thème reçoit son traitement magistral dans les *Œuvres Posthumes* d'AvS (avant tout : *La Croix et l'Enfer*, JV 1966 et 1972), ainsi que dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar [= HUVB] (avec aussi *Pâques, le mystère*, Éd. du Cerf, 1996). Nous indiquerons cependant ici plusieurs « petits livres » disponibles en français et dont la moins grande technicité rend l'accès plus facile.

— *Le Mystère Pascal expression suprême de l'Amour trinitaire*

Ici il convient que la pensée humaine marque une pause. Comment exprimer l'inexprimable ? La question est : que se passe-t-il, que peut-il se passer dans le cœur du Père, quand Il entend l'offre du Fils ? La réponse doit contenir, tout en la dépassant (trinitairement), l'idée de *tragique* divin. Car le Père sait ce que signifiera pour le Fils : aller rechercher la créature pécheresse. Mais dans son amour pour le Fils, afin de permettre à son Fils cette expression de l'amour que Lui-même, le Fils, veut pouvoir Lui offrir, le Père accueille et agréé l'offre de soi du Fils ; et à ce moment là Il envoie son Fils, le « Fils de Son amour » (*Colossiens* 1,13) dans le monde pécheur.

L'implication de l'Esprit Saint, unité de l'amour en Dieu, autant que celle du Père et du Fils, dans la décision divine une, l'horizon trinitaire, donc, du plan divin, font qu'on doit parler ici d'un *Drame* divin (trinitaire)³. De ce drame d'amour (dont le fondement absolu est l'« exinanition » du cœur paternel dans la génération du Fils)⁴, l'homme pourra-t-il jamais percevoir la profondeur⁵ ?

Quant à la tâche concrète qui est incluse dans la Mission réconci-liatrice du Fils (2 *Colossiens* 5,19), elle consiste à « *enlever le péché du monde* » (*Jean* 1,29). Le fardeau dont le monde ne peut se libérer lui-même doit passer sur l'Agneau. Dit autrement : l'Agneau de Dieu doit prendre la place de la créature pécheresse. C'est donc, au fond, un mystère de *substitution* : il faut un réel « échange de places » pour que le poids du péché de la créature en vienne à reposer sur le dos de Celui qui est venu la chercher. Bien entendu il ne s'agit pas ici de la « punition » et du « châtement » d'un innocent à la place des coupables ; cette notion n'apparaît nulle part dans le Nouveau Testament. Ce dont il s'agit, c'est d'une concentration librement et amoureusement consentie, en Jésus, de tout ce qui dans ses frères s'oppose à Dieu⁶. Parce que les épaules du berger parti à sa recherche s'offrent à la porter, la brebis mortellement blessée peut être ramenée à la bergerie et sauvée. Ajoutons qu'en fin de compte,

3. Hans Urs von Balthasar, *Dramatique divine*, IV, Culture et Vérité [=CV] 1993, 225-245.

4. Hans Urs von Balthasar, *Dramatique divine* III, CV 1990, 301-304 (all. : 303-305) ; IV, 220-224 (all. : 218-222).

5. Cf. les perspectives ouvertes à perte de vue par les descriptions théologiques et existentielles inouïes contenues dans *La Croix et l'Enfer*.

6. Hans Urs von Balthasar, *Au cœur du mystère rédempteur*, CLD 1980, 35. Cf. *La Croix et l'Enfer*, I, passim. Description déjà suggestive dans *Au cœur de la Passion*, CV 1996, 118.

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE _____ Antoine Birot

si le Christ n'avait pas pris sur Lui ce qui en nous Lui barrait l'accès, Il n'aurait pas pu alors se donner Lui-même à nous, comme cela s'opère dans l'eucharistie. En se donnant ainsi Il nous rendra ce qui est nôtre, purifié, transfiguré⁷.

Mise en dépôt.

Mais revenons à l'origine de la Mission. Jésus est envoyé, un Autre a la responsabilité : le Père qui est la source de l'amour ; De Lui Jésus ne détourne pas les yeux, et à lui il témoigne d'une *obéissance* parfaite. C'est là toute sa joie, que de faire la volonté du Père. Cette obéissance libre, qui est la forme même de toute l'existence de Jésus, est la traduction christologique de son éternel amour filial au sein de la Trinité.

Comme Dieu, le Fils est consubstantiel au Père et à l'Esprit. Mais quand le Père l'envoie, pour entrer sans tricher (en *s'abaissant* : *Philippiens* 2) dans la nature humaine, que deviennent les attributs divins éternels : toute-puissance divine, gloire, omniscience, vision éternelle du Père, etc. ? Pour Paul, pas de doute : le mystère qui est ici en jeu consiste pour le Fils à « se vider lui-même » (*ekénosen eauton* : *Philippiens* 2,7). Mais comment une telle dépossession de soi, pour Dieu, est-elle possible ?

Le concept clef introduit ici par Adrienne von Speyr est celui de « mise en dépôt » (*Hinterlegung*)⁸. À l'origine de la Mission, et comme sa condition de possibilité, le Fils, toujours tourné vers le Père (*Jean* 1,18) dans la Trinité, a tellement voulu s'offrir au Père et se tenir à sa disposition pour ses plans en faveur de la créature, que, dans la décision trinitaire qui est prise pour le salut du monde, il est comme au point de surgissement de sa procession éternelle, là où le Père l'engendre en Lui donnant la divinité, pour se *remettre* à lui et « déposer » dans ses mains tout son être divin, laissant alors son propre amour filial prendre une forme d'obéissance *a priori* à la volonté du Père. Cette offrande de soi du Fils, s'exprimant par le « dépôt » de tout son être dans les mains du Père, est le point de départ du drame divin.

7. Cf. Hans Urs von Balthasar, *L'Eucharistie, don de l'Amour*, Éd. du Serviteur, 1991, 9.

8. Cf. Adrienne von Speyr, *Jean, le discours d'adieux, I*, CV 1982, 134 ; HUvB, *Dramatique divine, IV*, 234-236.

— *Le Mystère Pascal expression suprême de l'Amour trinitaire*

À partir de là, la mission est possible : bien qu'Il soit Dieu, c'est vraiment *par le Père* que le Fils sera envoyé, et là où *le Père* décidera, et dans les modalités que *le Père* choisira. Le Fils lui a remis tout son être par Amour, c'est-à-dire « non en le Lui jetant comme s'il ne voulait plus rien en savoir ; mais il le lui a confié, le lui a laissé en dépôt, pour que le Père ne lui en communique exactement qu'autant que l'exige l'obéissance à sa Mission terrestre »⁹. Une vraie incarnation est possible, le Fils pourra être un homme *authentique*, parce que le Père, qui a accueilli son offre et garde maintenant sa divinité en dépôt, assume désormais pour deux toute la responsabilité divine. Il envoie et gère Lui-même *tout*. La mesure du recours par Jésus à ses attributs divins (par exemple quand Il fait des miracles ou annonce des événements à venir), c'est *dans la Mission* qu'Il la trouve. Car c'est la volonté du Père et rien d'autre que le Fils envoyé en Mission veut accomplir. Dans l'amour *Il a tout remis au Père* ; ce qu'Il use désormais dans la Mission, Il ne le considère pas autrement que comme donné, reçu du Père dans la Mission et en vue de l'accomplissement de la Mission.

Et qui est en mesure de lui transmettre la Mission, c'est-à-dire de lui désigner à chaque instant la Volonté paternelle qu'Il recherche et aime comme sa nourriture ? C'est Celui qui procède du Père et du Fils : *l'Esprit Saint*, l'Esprit commun du Père et du Fils. En Lui précisément est rendu possible le fait que le Fils, tout en demeurant *dans le Père*¹⁰, puisse expérimenter réellement et jusqu'au bout ce que c'est que d'être *séparé de lui*¹¹. Parce qu'en Dieu il y a l'Esprit, la séparation, vécue *dans la Mission*, peut être un mode de l'union¹².

En somme : une entreprise trinitaire.

Dès lors que l'on perçoit, dans la transparence de la Mission du Christ, les mystères trinitaires de *dépôt* (dans le Père) et d'*envoi* (dans l'Esprit commun) en vue de la *substitution* (christologique), le mystère pascal où s'est joué le salut du monde peut dévoiler ses dimensions trinitaires. C'est bien la Trinité toute entière qui, dans

9. Adrienne von Speyr, *Objektive Mystik*, 156.

10. *Jean* 14, 10-11 ; 16, 32.

11. *Jean* 16, 27-28 ; etc.

12. Hans Urs von Balthasar, *Dramatique divine*, IV, 234.

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE ————— Antoine Birot

l'Incarnation jusqu'à la Croix, est impliquée dans une action consistant à « reprendre par en-dessous » (*Unterfassen*) le péché du monde ¹³.

De cela peuvent tout de suite être tirées deux conséquences majeures.

L'implication du Père.

Dire que le Fils a tout remis au Père signifie premièrement : que *le Père Lui-même porte*. Il porte son Fils, qui Lui-même va porter le péché du monde. Puisque c'est Lui le Père qui porte la responsabilité de toute la Mission et en détermine le contenu concret. Il accompagne et porte partout le Fils. si avec l'envoi, on est amené à parler d'un « détachement » du Fils par rapport à la Trinité, d'une « séparation » du Fils par rapport au Père (qui commence, inchoative, dans l'acte de l'incarnation, et s'achèvera à la Croix), sans que l'unité divine ne soit touchée et que les relations des Personnes ne soient changées, c'est parce que pendant tout ce temps les mains du Père soutiennent et portent le Fils, Lui permettant ni plus ni moins d'entrer et de demeurer dans un monde qui est précisément dans un état d'éloignement de Dieu ¹⁴.

Au point le plus bas, dans la Déréliction.

Seconde conséquence du dépôt : le Fils peut descendre et atteindre effectivement *le point le plus bas* (*Éphésiens 4,9*; *Philippiens 2,10*). La distance qui, par hypothèse, peut être (économiquement) parcourue à partir du Père divin par le Fils, et éprouvée par Lui, est, de soi, de par sa nature trinitaire (la différence entre les Personnes est absolue), la distance la plus infinie qui soit jamais imaginable. Elle peut donc englober et dépasser toute distance créée possible, et précisément : la distance créée par le péché de la créature ¹⁵.

13. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik IV*, 223-243 ; 253-258. [La version française (CV 1993) ne permet pas ici d'atteindre la pensée exacte de Balthasar]. Adrienne von Speyr, *La Croix et l'Enfer, I*, 179-181.

14. Cf. Adrienne von Speyr, *La face du Père*, CV 1984, 53-64 ; 73-86. HUvB, *Triple couronne*, CV 1978, 66.

15. Hans Urs von Balthasar, *Dramatique divine, III*, 299-301 (all. 300-303) ; *IV*, 223 (all. 221), 234 (all. 232).

— *Le Mystère Pascal expression suprême de l'Amour trinitaire*

En laissant passer sur Lui, mieux : en Lui, tout le péché du monde, jusqu'à pouvoir être dit « avoir été fait péché » (2 Corinthiens 5,21) pour nous, à la Croix, et en allant, le Samedi saint jusqu'à laisser entrer dans son expérience la souffrance vécue de ce qui aurait dû être la condition de mort du pécheur abandonné, définitivement séparé de Dieu, le Fils, « Celui qui n'avait pas connu le péché », *descend précisément au point le plus bas*¹⁶.

Or, puisqu'Il a tout déposé, tout remis au Père, et qu'il expérimente là authentiquement l'abandon du Père, il faut ajouter immédiatement qu'alors *Il n'a plus conscience de la présence du Père*. Autrement dit : Il vit authentiquement l'Enfer, bien qu'Il soit Fils de Dieu¹⁷.

Objections.

Une telle affirmation soulève tout de suite beaucoup de questions : Il est sans péché, comment peut-Il vivre l'enfer réellement ? Il ne peut pas vivre l'enfer comme un homme qui a péché !

Plus bas que l'enfer d'une créature.

À cela il faut répondre que, certes, le Christ n'a pas vécu l'enfer comme une créature qui, par hypothèse, serait damnée. En fait *Il a vécu plus*. La terminologie, ici, importe peu. Que l'on dise qu'Il est descendu « aux enfers », « au schéol », « dans l'hadès », « l'enfer », « le monde inférieur » ou « la géhenne », de toute façon, quel que soit le terme employé, on vise une expérience qui par essence est absolument unique et dépasse qualitativement tout ce que ces termes peuvent signifier quand ils sont appliqués à une créature. L'angoisse de Géthsémani, la déréliction à la Croix, et finalement l'expérience de l'être-mort, vécues par le Fils dans sa Mission trinitaire, sont sans analogie. Ce qu'Il vit Lui, de par son identité de Fils, nulle créature, jamais, ne pourra le mesurer, parce que nulle n'est en mesure de le faire. Le Fils seul, en qui le monde fut créé et en qui tout subsiste (*Colossiens* 1,16-17), peut, de par sa position

16. Hans Urs von Balthasar, *Dramatique divine*, IV, 234-241 (all. 232-240).

17. Adrienne von Speyr, *La Croix et l'Enfer*, I, 206 ss.

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE ————— Antoine Birot

trinitaire (et moyennant le mystère du dépôt), connaître *le point le plus éloigné, le plus bas imaginable, par rapport à Dieu.*

En fait dès le début de la Passion, et même dès les premières rencontres avec le mal dans sa vie terrestre, son expérience, unique, était pire que celle d'un homme pécheur, du fait précisément qu'Il est, Lui, le Fils, *Immaculé*. Pour l'Amour c'est la souffrance extrême d'être dans le non-Amour. Or Il est, Lui, l'amour, Il est l'Agneau. De ce fait la mise en contact avec le péché (dans l'angoisse mortelle de Géthsémani), son portage total (à la Croix, dans la déréliction), et l'expérience interne ultime de ses ténèbres (dans la nuit intemporelle de la mort et l'état de séparation définitive du Père, l'Enfer, où tout a disparu, pas simplement la présence du Père mais même la notion du Père¹⁸), tout cela dépasse en profondeur tout ce qu'une créature peut concevoir.

L'homme pécheur serait-il par hypothèse en enfer, il ne connaîtrait pas et n'aura jamais la possibilité de connaître, lui qui n'est que créature, la profondeur de l'angoisse, la contradiction infinie, la déréliction et la nuit que le Christ, le Fils du Dieu éternel, infiniment Pur, a connues, en laissant passer sur Lui, en Lui, la masse (dans toute sa monstruosité) de tous les péchés de tous les hommes de tous les temps¹⁹.

Dans la déréliction absolue

Pour que cette assumption substitutive de tous les péchés par le Christ soit réelle et totale, le Père (qui garde tout l'être du Fils, et porte tout le poids de ce qui est vécu dans la nuit par le Fils) doit laisser le processus se dérouler jusqu'au bout. La ténèbre du péché assumé par Jésus entraîne le voilement complet de sa vision du Père, d'où, à la Croix, l'expérience de la déréliction, c'est-à-dire de la perte de Dieu, la solitude absolue, l'expérience de l'abandon de Dieu (alors même que, à ce point extrême de la Mission, ce sont toujours les mains du Père qui le portent (invisiblement), et qui lui permettent, précisément, de connaître cet état extrême). « Le Fils se sait abandonné. Ce n'est pas une idée, c'est une certitude. Mais Il ne sait plus pourquoi Il a été abandonné.²⁰ » Toute la lumière est déposée en Dieu.

18. Attestations nombreuses, et par différents côtés, dans Adrienne von Speyr, *La Croix et l'Enfer*, en particulier : I, 66.

19. Hans Urs von Balthasar, *Le chrétien et l'angoisse*, DDB 1994, 71-74.

— *Le Mystère Pascal expression suprême de l'Amour trinitaire*

Redisons le : jamais, de toute éternité, une créature ne pourra connaître un délaissement qui serait plus profond que celui du Fils à la Croix. Et cette déréliction est telle, dans sa profondeur, qu'elle ne peut qu'imposer à Celui qui meurt en elle le sentiment de l'échec de toute l'entreprise²¹. Comme, de plus, sont rassemblés ici tous les temps, « la Croix se trouve, pour Celui qui la souffre, arrachée au régime du temps. D'un regard en avant vers la résurrection après-demain, il ne peut donc plus être question »²².

Implications trinitaires ? Sans développer, disons simplement qu'en tant qu'Esprit du Christ (*Romains* 8,9), l'*Esprit Saint* reçoit de son côté une sorte d'expérience interne de la Passion vécue par le Fils. Comment pourrait-il en être autrement, dans l'unité trinitaire ?²³ Quant au *Père* qui porte tout, Il mesure à la Croix toute l'étendue de l'Amour du Fils. Il doit rester voilé, à tel point qu'Il reçoit même l'Esprit que son Fils Lui rend sans Lui laisser voir par aucun signe qu'Il L'a recueilli. Répondre au Fils à ce moment là, reviendrait en effet à L'empêcher de remplir la Mission pour laquelle Il s'est offert dans l'éternité²⁴ : prendre sur Lui toute la faute de la créature du Père, pour la brûler dans le feu de l'amour. Que le Père ne réponde plus quand son Fils meurt dans les ténèbres, cela montre donc finalement combien Il prend au sérieux la Mission du Fils²⁵. Mais qui peut imaginer ce qui remplit le cœur du Père quand Il voit cela ? Quand Il doit se dire : « voilà ce que j'ai permis à mon Fils unique et bien-aimé, parce qu'Il m'a prié de pouvoir le faire »²⁶ ?

20. Adrienne von Speyr, *Parole de la croix et sacrement*, CV 1979, 55.

21. Adrienne von Speyr, *Subjektive Mystik*, JV 1970, 102 ; HUvB *Théologie II*, CV 1995, 389.

22. Hans Urs von Balthasar, *Credo*, Nouvelle cité 1992, 67 ; *Une théologie des exercices spirituels*, DDB 1996, 194.

23. Adrienne von Speyr, *Objektive Mystik*, 405 ; *La Croix et l'Enfer, I*, 338-341. Hans Urs von Balthasar, *Théologie III*, CV 1996, 196.

24. Adrienne von Speyr, *La face du Père*, 74 ; *La Croix et l'Enfer, I*, 337-338.

25. Adrienne von Speyr, *Parole de la croix et sacrement*, 58 ; *La face du Père*, 74.

26. Hans Urs von Balthasar, *Chemin de croix*, Moustier, s.d., 33 ; *Dramatique divine IV*, 239-240 ; AvS, *Kreuz und Hölle, I*, 189.

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE _____ Antoine Birot

Là où l'Incarnation s'achève, l'Église commence.

À la Croix advient la naissance de l'Église, là où se trouve la mère appelée à renouveler son oui, cette fois dans la souffrance extrême. C'est un consentement, le oui de la créature qui s'est laissée introduire dans la rédemption du Fils. Par son oui initial, elle, la rachetée d'avance, avait permis au Fils d'entrer dans le monde. Maintenant encore son oui et celui du Fils sont comme deux anneaux dont l'un se laisse abriter par l'autre. Et quand elle est unie par Jésus à Jean, c'est la toute première cellule de l'Église qui apparaît ; le premier fruit de la Croix. Le disciple de l'amour, qui à l'heure décisive a tenu la place laissée vacante par le chef des Apôtres, amènera Marie à Pierre avant de s'effacer lui-même, dans l'amour²⁷.

Plus bas que tout : dans le péché à l'état pur.

Les mystères de la Passion ont pour sommet le cri d'abandon du Crucifié et son effondrement dans la mort ténébreuse des pécheurs : à la dérélition de Jésus à la Croix le Vendredi Saint, correspond, le Samedi Saint, une forme *purement objective* d'expérience. Quand le Fils est au plus bas, l'absence de Dieu devient pour Lui si objective et si absolue qu'« Il n'éprouve plus la puissance du mal comme rapport à Dieu » (comme ce qui est opposé à Dieu, ce qui se dresse contre Dieu) « mais comme une qualité en soi. (...) En Enfer Dieu est tellement loin que ce serait vraiment une consolation de savoir que tout cela est dirigé contre Lui. On pourrait au moins le définir par un rapport. Mais à présent, la qualité du mal n'a plus de rapport »²⁸. Même le « passé » et le « futur » n'existent plus, dans ce lieu où le temps ne s'écoule plus. La nuit est désormais absolue²⁹.

La souffrance substitutive de l'Agneau écrasé et plongé dans l'*hamartia*, dans la masse des péchés du monde, est la plus profonde

27. Adrienne von Speyr, *La servante du Seigneur*, CV 1987, 131-139 ; *Marie dans la rédemption*, CV 1991, 66-105 ; *Sur la terre comme au ciel. Prières*, éd. du Serviteur, 1994, 118-122. Hans Urs von Balthasar, *Triple couronne*, 55-90.

28. Adrienne von Speyr, *Au cœur de la passion*, CV 1996, 126 (all. : *Passion von Innen*, 141). Cf. Hans Urs von Balthasar, *Théologique II*, 389.

29. Adrienne von Speyr, *Jean, les controverses, II*, CV 1993, 107 ; *Kostet und Seht*, JV 1988, 449.

— *Le Mystère Pascal expression suprême de l'Amour trinitaire*

qui puisse exister. Par là le Christ a surpassé toute souffrance humaine, de sorte qu'« aucune souffrance, aussi abominable et perverse qu'elle soit, ne peut atteindre et dépasser la Sienne, mais doit être contenue en elle »³⁰. Conséquence : C'est à Lui qui, dans l'obéissance (d'amour), est mort et descendu au plus bas, que reviendra « la clef de la mort et de l'Hadès » (*Apocalypse* 1,18). Vu trinitairement (c'est-à-dire dans la perspective de la Mission trinitaire, ordonnée à la « reprise (trinitaire) par en-dessous » du péché du monde) : les ténèbres du péché sont enveloppées dans les ténèbres de l'Amour. À partir du Samedi Saint en effet, quand le point le plus bas est atteint par le Fils, le Père qui le porte « aperçoit désormais la réalité du péché du monde à l'intérieur de la réalité du sacrifice du Fils, et *Il ne peut plus regarder le pécheur qu'au travers de ce sacrifice d'Amour* »³¹.

Le fruit de l'Amour.

Il est presque impossible pour nous de comprendre comment le Fils a pu vouloir pratiquer une obéissance aussi radicale, et comment le Père le Lui a permis. Cette expression suprême que s'est donné l'amour absolu débouche, à Pâques, sur *la Résurrection* qui est comme le fruit de l'amour. Tout le drame divin était parti de la décision trinitaire pour le monde, qui devait assumer ensuite dans l'économie la forme d'un ordre du Père (*Jean* 10,18) et de l'obéissance du Fils, dans l'unité objectivée par l'Esprit commun. Quand le Père ressuscite le Fils, on ne doit pas tant considérer que s'inaugure comme une nouvelle étape qui succéderait, complètement détachée, à l'étape précédente avec l'Enfer ; (car les relations divines des Personnes n'ont pas été, en tant que telles, touchées par la mort du Fils). Mais plutôt : c'est toute la dynamique (trinitaire) de l'Amour, qui reçoit un prolongement, son apothéose. La résurrection est l'expression d'un amour vivant, victorieux, glorieux, et qui est passé *par là*. Dans ce miracle, l'Amour divin se révèle *à ce point vivant* qu'Il a même été capable de transformer *la mort* en signe et en instrument de l'amour. Le Fils a rempli Sa Mission. On pourrait

30. Hans Urs von Balthasar, *Dieu et la souffrance*, Serviteur 1991, 16.

31. Hans Urs von Balthasar, *Nouveaux points de repères*, Fayard 1980, 222.

THÉOLOGIES DU MYSTÈRE _____ Antoine Birot

dire alors, humainement parlant, que les trois Personnes divines disent ensemble : « Mission accomplie ». « Ô mort, où est ta victoire ? » (1 *Colossiens* 15, 55). C'est le retour de la créature, portée par le Fils. « Celui-ci, durant ses jours terrestres, se trouvait en relation avec les hommes dans une position de dialogue. (...) Cela change lorsque le Fils porte sur la Croix les péchés de tous, lorsqu'Il a institué l'eucharistie et la confession, lorsqu'Il ressuscite d'entre les morts. Sa position par rapport aux hommes est maintenant différente : ils ne sont plus à côté de Lui ; Il les porte *en Lui*.³² » La charge incommensurable qui a été assumée, et ce qu'elle est en vérité, « jamais un homme ne le mesurera ; car c'est justement cette charge qui lui a été enlevée »³³. Maintenant la brebis perdue est ramenée, l'homme est inclu dans la Trinité ; l'Alliance est faite, consommée : l'Alliance éternelle de Dieu avec l'homme, l'Alliance d'amour. Le Père sait ce qu'elle a coûté au Fils, jusqu'à quelles extrémités Il s'est laissé transporter dans l'obéissance pour parvenir à réaliser cette œuvre inconcevable de l'amour. Alors c'est la Joie sans mesure de Dieu ; pas de Dieu seul, mais : de Dieu avec l'homme.

« Ainsi le Père peut, à travers le sacrifice du Fils et sa récapitulation du monde, considérer les hommes comme ses créatures éternelles. Le regard ultime, définitif du Père n'est pas le regard qui considère la création à travers son acte créateur, ce n'est pas non plus le regard du juge qui mesure l'éloignement des pécheurs, ni le regard du juste censeur qui juge les hommes et leurs tentatives d'amour toujours renouvelées, toujours de nouveau avortées, *c'est le regard du Père qui rencontre dans le monde l'Amour éternel, accompli, du Fils*.³⁴ »

Antoine Birot, né en 1963, prêtre en 1991. Études à Rome et Bruxelles. Professeur de Théologie Dogmatique au Séminaire d'Ars. Thèse en cours sur la Trinité chez Adrienne von Speyr et Hans Urs von Balthasar.

32. Adrienne von Speyr, *La face du Père*, 96.

33. Hans Urs von Balthasar, *Triple couronne*, 80.

34. Adrienne von Speyr, *La face du Père*, 132.

Communio, n° XXIV, 5-6 – septembre-décembre 1999

Philippe CORMIER

Question de personne

LA personne est une croix pour la théologie. Une croix aussi pour la foi et pour la charité. Seules en effet des personnes peuvent aimer, mais aussi – et cela montre que l'objet de la foi n'est pas un objet – nous ne pouvons accorder notre foi à personne d'autre qu'à une personne. Nous sommes donc amenés à envisager la personne à la croisée : 1) du mystère de l'existence trinitaire, 2) du mystère de l'existence christique, divine et humaine, 3) du mystère de la simple existence humaine comme existence sur le mode de la relation (l'être-tourné-vers), qui est originairement le mode d'être divin (car Dieu seul est, par soi, esprit, être pour-soi).

La personne ne saurait donc être dépassée, ni abolie. Elle ne peut être qu'écrasée, assassinée, blessée, niée. Et l'exploration de son concept est indispensable pour entrer dans les trois mystères que l'on vient de désigner, et au bout du compte dans ces trois mystères comme n'en faisant qu'un : cela pose la question de savoir si c'est en un seul sens, de manière univoque ou simplement analogique, que l'on parle de personne dans les trois cas, et celle de savoir si l'on peut parler aussi de personne humaine pour le Christ qui est de toute éternité personne divine (le Verbe).

Avant.

Il n'est pas inutile de rappeler que *persona* est un vieux mot, d'origine probablement étrusque (*phersu*¹), qui désigne d'abord le masque mortuaire (il éternise le visage du mort), puis le *personnage* de théâtre, le masque. Il ne traduit que de manière approximative le terme grec *prosopon*, dans la mesure où le mot latin fait référence au son de la voix, donc à la parole de celui qui parle (le masque est son porte-voix), tandis que la métonymie grecque est de nature optique, désignant la visibilité du personnage, ce par quoi on peut le reconnaître (sa figure). Deux destins sémantiques d'inclination légèrement différente, qui vont diverger plus encore dans le double espace chrétien, grec et latin : derrière la figure grecque va se profiler, sur le mode métaphysique, l'*hypostase* qui peut se traduire par sujet-substance. Au contraire, le latin voit dans *persona* l'être social et juridique, le sujet de droit², celui qui parle et est en relation avec autrui.

Mais avant la rencontre sémantique entre *prosopon* et *persona* d'une part, et la révélation trinitaire et christologique d'autre part, telle qu'elle est formulée au IV^e siècle essentiellement grâce à saint Augustin³, nulle part au monde l'homme n'est pensé comme étant une personne : il n'est dit une personne, dans un sens à la fois ontologique et éthique, qu'à partir du moment où il est pensé comme Dieu l'est, à partir de Dieu, dans une nouvelle relation à Lui qui découvre la relation déjà très mystérieuse qui existait auparavant : celle de l'homme comme *image* et *ressemblance* de Dieu, dans la *Genèse*. Il se pourrait qu'avec le Christ et la divinisation qui résulte de l'Incarnation, la Révélation passe de l'image à quelque chose comme la ressemblance.

Que l'homme ressemble à Dieu ou à un dieu, c'est une idée assez commune, sans laquelle l'homme ne pourrait pas avoir affaire au divin, ni lui rendre aucun culte⁴. Ce qui est originalement hébraïque

1. Tite Live, *Histoire*, VII, 2.

2. *Persona* se substitue à *caput*, la tête, pour s'opposer à *res*, la chose. Pour plus de détails, je me permets de renvoyer au chapitre 3 de mon livre *Généalogie de Personne*, Paris, Critérian, 1994.

3. Son *De Trinitate* est de ce point de vue l'œuvre fondatrice de la notion « moderne » de personne.

4. Voltaire a bien raison : il faut qu'en quelque façon Dieu ressemble à l'homme, puisque l'homme ressemble à Dieu.

Question de personne

et monothéiste, c'est le redoublement de l'expression « image et ressemblance » (*Genèse* 1,6). Celui-ci donne un contenu éthique à la ressemblance, car l'image seule peut être ou ne pas être ressemblante : c'est dans le bien ou le mal que s'opère la ressemblance ou au contraire que l'image peut être défigurée, plus que dans une « nature » commune à l'image et à ce dont elle serait l'image. Là-dessus, l'infinie et incommensurable transcendance divine ne permet apparemment aucune univocité ontologique. Et pourtant, dit Dieu, « vous êtes des dieux » (*Psaume* 82) et le dieu à qui l'homme ressemble est un dieu qui n'est pas un principe créateur abstrait, une force cosmique ou autre chose encore, mais DIEU, non seulement l'Unique, mais celui qui se déclare à la première personne. Il est une parole qui dit « Je Suis » et « Je Suis Qui Je Suis » (*Eyhe asher eyhe*, en *Exode* 3) ; il est non seulement être et esprit, mais sujet et volonté. L'amour paternel et la miséricorde (la bonté), archétypes de toute relation interpersonnelle, viennent avant la force et la puissance, caractères impersonnels et cosmiques.

Le Christ.

Cependant la personne ne devient pensable comme telle que lorsque son concept est dialectisé par son rapport à l'autre : la personne comme être singulier *et* relation, comme *quelqu'un* (et non pas quelque chose), n'est pensable comme telle que si, d'une manière pour ainsi dire renversante, elle est pensée à la fois comme étant et comme n'étant pas qui elle est. Lorsque Jésus déclare à ses interlocuteurs : « Je Suis » (*Jean* 8,58), cette déclaration les renverse, comme renverse ceux qui viennent l'arrêter la parole : « c'est moi » (*Jean* 18,6). Ce qui est renversant, c'est que la « nature » de cet homme-là n'est plus saisissable ni assignable. Pour la première fois, être un homme et appartenir purement et simplement à la « nature humaine » ou au genre humain cessent de coïncider. C'est la soudaine disjonction de la personne et de la nature (ou « essence », *ousia*) qui fait précisément fulgurer, sur le mode de la révélation, comme se déchire le voile du Temple, qu'il y a là une Personne. Qu'un humain dise « Je Suis », et d'un seul coup il faut penser qu'en ce quelqu'un, être quelqu'un ne « colle » plus avec sa propre « nature », telle qu'elle nous est donnée dans son phénomène.

Le même Jésus n'est pas moins renversant lorsqu'il déclare, parlant de Dieu (*Jean* 10,30) : « Le Père et moi, nous sommes Un », car

DÉBATS _____ **Philippe Cormier**

paradoxalement, l'unicité divine semble à la fois affirmée et démentie. Ici, c'est au tour de la « nature » divine de ne plus coïncider avec « être quelqu'un ». Et la référence à l'Esprit Saint va venir davantage encore troubler et compliquer une situation déjà passablement embrouillée. Cependant, l'apparition de la personne ne se situe pas ailleurs que dans la révélation corrélatrice de la double nature du Christ (cet homme-là est Dieu) et de la nature trine du Dieu unique (le Dieu Un n'est pas un mais trois, il y a de la différence dans l'Un en Dieu).

Or c'est à partir de la reconnaissance de la nature divine de la personne de cet homme, Jésus, donc de Jésus-Christ comme personne divine, que l'homme lui-même, partageant l'humanité du Seigneur, va être pensé ontologiquement, et non plus de manière simplement juridique, comme une personne – au sens où les personnes divines sont des personnes.

L'union hypostatique.

Aborder la théologie de la personne par la Personne du Christ plutôt que par la Trinité se justifie donc par le fait que c'est en sa personne que s'opèrent les deux révélations, ou plutôt les trois, si l'on veut bien considérer la révélation de l'homme comme personne.

L'Oint du Seigneur (*Christos*) se donne d'abord comme descendant de David et fils de Marie. Contre le docétisme⁵ qui va circuler de l'époque apostolique jusqu'au concile de Chalcédoine (451), les Pères affirment que Jésus le Christ est vraiment né, a vraiment mangé et bu, a vraiment souffert et est vraiment mort, comme un homme véritable⁶. Sinon, comment dire encore qu'il est vraiment ressuscité et que nous sommes donc véritablement sauvés de la mort et divinisés ? La connaturalité de Jésus et de tous les hommes est en effet nécessaire à la réalisation de la volonté salvifique universelle de Dieu : non seulement les hommes sont tous frères parce qu'ils partagent entre eux la même nature, à la manière stoïcienne, mais parce que Dieu, dans le Christ, se fait lui-même frère de tous les hommes, l'un d'entre eux (*Matthieu 25,40*), si bien que c'est en

5. Hérésie qui fait de l'humanité du Christ une simple apparence.

6. Par exemple Ignace d'Antioche, *Lettre aux Tralliens* 9 (Patrologie Grecque 5, 681). Irénée, *Contre les hérésies* 3, 18 & 22 (PG 7, 936-956).

Question de personne

les rejoignant fraternellement dans leur humanité (qui n'est pas moins réellement la sienne), qu'il leur donne accès universellement à sa divinité.

La pleine reconnaissance de l'humanité du Christ ne sera pas une conquête facile contre l'arianisme et contre l'apollinarisme, qui nient que le Christ possède une âme proprement humaine et réduisent son humanité à sa chair (le Verbe, divin ou non, vient habiter une chair humaine), les conciles de Nicée (325) et de Constantinople (381) devront affirmer que le Verbe assume non seulement un corps humain mais aussi une âme vraiment humaine, douée d'une volonté proprement humaine (contre le monothélisme, plus tardivement). Pour reprendre saint Jean, le Verbe *s'est fait chair* : non seulement il a *pris* chair mais il *s'est fait* chair, autrement dit, il *s'est fait* homme⁷. Or l'homme n'est pas seulement chair, mais chair-pour-soi, corps animé d'un mouvement qui est rapport à soi, ce que l'on peut appeler âme⁸.

Réciproquement, la plénitude de la divinité du Christ sera une conquête difficile, également en raison du développement de l'arianisme : en faisant du Christ une créature intermédiaire entre le Principe inengendré et les autres créatures, Arius affirme que le Verbe a été créé (et pas simplement engendré) avant les siècles et que de ce fait il n'est pas de même substance ou essence (*homoousios*) que le Père : il n'est pas une personne divine mais une émanation de Dieu qui, comme verbe ou pensée (*logos*) tient lieu d'âme humaine à la personne de Jésus.

C'est qu'il est infiniment difficile de penser la Personne du Verbe comme *assumant* totalement la nature humaine sans rien perdre de sa nature divine, et sans être tenté par une simple juxtaposition des natures (nestorianisme, condamné à Éphèse en 431), de telle sorte que le Fils de Dieu et le fils de Marie ne parviendraient pas à être la même personne, ni non plus sans que les deux natures en arrivent à se confondre ou que l'une absorbe l'autre (monophysisme d'Eutychès condamné à Chalcédoine en 451).

Il faut donc bien comprendre que la personne divine du Verbe n'assume pas de manière extrinsèque, comme du dehors, l'essence

7. Athanase dit que c'est l'usage de l'Écriture d'appeler l'homme « chair » (*Contre les ariens* 3, 30, PG 26, 388).

8. Il se pourrait que le dualisme âme-corps, qui n'est pas biblique mais grec, ne facilite pas la pensée de l'homme comme personne.

DÉBATS _____ **Philippe Cormier**

ou nature humaine, mais de manière intrinsèque, de sorte que l'humanité est « communiquée » à la Personne éternelle du Verbe. L'assomption signifie évidemment qu'il s'agit d'une initiative divine rédemptrice, mais d'autre part la « communication des idiomes » (du propre de chacune des deux natures : formule développée par Léonce de Byzance au VI^e siècle) signifie que dans le Christ, Dieu se communique à l'homme et que, de ce fait, l'homme se communique et devient attribuable à Dieu. Les natures ne se confondent pas mais se communiquent à leur sujet commun (elles ont la même hypostase, la personne du Verbe).

On voit à quel point la distinction de la nature et de la personne est nécessaire pour penser la personne, mais en même temps fait obstacle, en induisant la tentation de les penser sur un même plan : la personne ou hypostase serait comme une substance neutre qui recevrait symétriquement les déterminations des deux natures. Or la Personne du Verbe éternel est *par nature* divine et c'est par nature qu'elle est une personne. Au contraire, elle assume la nature humaine, qui n'est pas la sienne par nature. De plus, il n'existe que des êtres singuliers (un *être* est *un* être, il n'y a pas d'être en soi, mais seulement l'être de quelque chose ou de quelqu'un) et la nature ou essence n'est pas l'être mais désigne la « quiddité » (la détermination de ce qu'est un être).

Se posent dès lors deux questions corrélatives : 1) En quel sens faut-il admettre que les idiomes (ou propriétés de natures) divins et humains sont attribuables à la seule personne divine qui les assume (thèse dite *proxima fidei*)⁹ ? 2) Faut-il admettre que le Verbe incarné n'est pas une personne humaine, ou encore qu'il n'y a pas de personne humaine du Christ : Jésus est-il vraiment homme si l'on ne peut pas dire qu'il est aussi une personne humaine et pas « seulement » une personne divine ? N'y a-t-il pas là un résidu de docétisme ?

La Trinité.

Sans pouvoir répondre immédiatement à ces questions, on constatera que la christologie (deux natures, une personne) implique nécessairement la théologie trinitaire (une seule nature, trois personnes), mais cette fois-ci en sens inverse. La question christolo-

9. Cf. C. Chopin, *Le Verbe incarné et rédempteur*, Desclée, Tournai, 1963, p. 67.

Question de personne

gique ne se poserait pas en effet si ne se posait pas la question du mode d'appartenance de Jésus à Dieu, la question de la divinité d'un homme.

L'hérésie arienne, en utilisant des catégories d'inspiration néoplatonicienne ¹⁰, pense sauver l'unicité divine (seul le Père est Dieu, Premier Principe). Or ce qui est premier, ce n'est pas l'essence ou la nature comme principe, mais l'Être en acte comme Amour. L'unité divine n'est pas seulement une unité d'essence, mais une union qui est davantage que l'unité de soi avec soi, identité sans différence. Il y a union quand est posée une différence entre des sujets (et non pas simplement des substances métaphysiques) qui sont irréductiblement autres. Il faut donc faire davantage que Boèce ¹¹ (VI^e siècle) qui définit la personne comme une substance individuelle (de nature – rationnelle ou pensante). À la suite de Richard de Saint-Victor ¹², saint Thomas ¹³ introduit une détermination fondamentale dans l'opposition nature-personne en attribuant l'incommunicabilité à la personne : des personnes peuvent bien se communiquer leur nature, être de même nature les unes que les autres, elles ne peuvent, en tant que personnes, être l'autre, se communiquer ce qu'elles sont en tant que chacune est soi-même ¹⁴. Ce qui, pour les choses, est indifférent (les choses sont indifférentes à leurs différences) acquiert une valeur essentielle pour définir la personne.

Ainsi donc, ce qui est proprement divin, c'est d'être, non pas « nature », mais *esprit*, c'est que l'être pour-soi soit d'être-pour-l'autre : personne. L'incommunicabilité ontologique radicale requiert alors la communicabilité relationnelle qui fonde la Parole. De même que nous avons besoin du langage pour communiquer, c'est-à-dire pour instituer notre relation à autrui, ce qui nous constitue comme êtres de parole (comme *parlêtres*, dit Lacan), précisément parce que nous sommes ontologiquement incommunicables, de même, c'est

10. Processions ontologiques induisant un continuum entre le divin et le non-divin, absence de l'idée de création comme discontinuité absolue entre Dieu et tout ce qui n'est pas lui.

11. Très accessibles, les *Courts traités de théologie*, Éd. du Cerf, Paris, 1991.

12. *De Trinitate* IV, 17 et 20.

13. *Somme théologique*, Ia pars, q. 29, art. 3, ad 4. Cf. aussi IIIa pars, q. 21, art. 2.

14. Un tel défaut d'identité personnelle incommunicable serait ce qui rendrait possible une métépsychose, dans laquelle « l'âme » ne serait plus qu'une réalité impersonnelle.

DÉBATS **Philippe Cormier**

parce que Dieu, Principe et Père, est personne, qu'il se communique comme Verbe, comme Parole. Réciproquement, c'est sa relation à son propre Verbe qui est l'engendrement même de ce dernier, sa « profération », par laquelle il « devient » (originellement et éternellement) à la fois Père et personne. Car sans un Autre, il n'y a personne. C'est en tant que personnes que le Père et le Verbe sont *homoousioi*, de même nature. L'Amour, c'est déjà cela, et c'est plus que cela, puisque ce n'est pas seulement la profération de soi, mais le Don sans-retour (une kénose éternelle et immanente, à la Trinité). L'Esprit comme détermination de la Parole du Père dans la Parole du Fils révèle soudain l'Amour comme accomplissement, et de ce fait valeur infinie, à partir de laquelle chaque personne devient ce qui a une valeur infinie, et peut être pensée comme fin en soi. De ce fait, la personne (soi-même comme autrui) doit devenir pour chacun le souci premier ; c'est pourquoi l'Esprit est appelé par le Christ *Paraclet*, parce qu'il prend souci, maternellement ¹⁵.

Pour notre propos, la Trinité immanente est ainsi à la fois ce qui nous révèle l'homme Jésus comme Personne *parce que* Verbe de Dieu, et ce qui donne, en le révélant, le sens de l'existence interpersonnelle, non seulement de manière relative mais absolue : l'amour. Sans lui, la vie ne vaut rien, et ce qui est vrai pour l'homme est infiniment et absolument vrai pour Dieu. Si les personnes étaient communicables, si elles étaient des natures ou des essences, la gnose suffirait : être des sujets connaissants définirait les esprits qui n'auraient pas besoin de communiquer pour connaître. Au contraire, l'incommunicabilité fait de l'autre-pour-soi la fin à vouloir, de l'autre l'être à aimer. Mais il est sans doute plus juste de dire en sens inverse que c'est le vouloir-être-Amour comme vouloir éternel de Dieu qui le fait être Trinité de Personnes incommunicables – donc réellement distinctes, à la différence de simples modes : les personnes ne sont pas de simples « nœuds de relations » mais bien des relations substantielles et subsistantes ¹⁶, de véritables sujets dont l'essence est d'être relation.

15. Il est le Consolateur. Cf. le n° 135-136 (XXIII, 1-2) de *Communio* (1998).

16. Saint Thomas, *Somme théologique*, Ia pars, q. 14 et 29.

*Question de personne***La personne humaine.**

Tout ce qui précède montre à quel point la problématique de la personne est originairement théologique. Si l'on s'autorise alors à parler de personne humaine, il faut néanmoins opérer un renversement théo-anthropologique. En tant que l'humanité constitue une espèce dans la nature, les hommes en sont les individus. On admettra le terme de personne dans son acception juridique (romaine) : la personne est le sujet de droit. En revanche, la valeur éthique reconnue à l'homme appartiendra à son humanité (qui a un contenu universel) et non à sa singularité incommunicable. Or c'est là que s'opère le renversement chrétien, à partir de sa racine juive et biblique, renversement aussi bien éthique qu'ontologique.

Sur le plan éthique, ce n'est pas tant l'humanité qui a de la valeur, mais chaque homme singulier, pour lui-même (donc tous les hommes sans exception, ce qui restaure, mais concrètement, l'universalité éthique). Dans cette perspective, l'homme est présenté non seulement comme objet de respect (il a une dignité), mais comme objet d'amour (il est donné à aimer sans condition, sans retour et sans limite, en raison de la valeur inconditionnée et infinie qui lui est attribuée).

Mais le plan éthique a une raison d'être ontologique : l'homme est une personne en soi et, si l'on peut dire, non par « nature » (en raison de son appartenance à la nature de la nature), mais par essence, autrement dit, non seulement comme créature spirituelle à l'image et à la ressemblance de Dieu, mais comme semblable au Verbe fait chair.

Si Dieu ne s'était pas fait homme, l'homme n'aurait pu se connaître analogiquement que comme image de ce Dieu qui lui parle à la première personne. Mais de fait, Dieu en personne (en la Personne du Verbe) se fait réellement homme, et c'est à partir de cet événement (historique) de l'Incarnation, que l'homme est révélé à lui-même comme personne, car le Christ est une personne non pas en tant qu'homme mais en tant que Dieu, comme personne divine. L'homme n'est donc pas une personne en tant qu'il est homme (de l'espèce humaine), mais en tant que la nature humaine est « assumée » par la Personne du Verbe. L'homme se découvre créé à l'image du Verbe, et ainsi, il peut ressembler au Verbe ; mais le Verbe se faisant homme, attribuant à sa Personne divine la nature humaine, ce n'est pas tant lui qui devient semblable aux hommes que les hommes qui deviennent semblables à lui. C'est-à-dire des personnes. Singulières, incommunicables, comme sont le Père et

DÉBATS _____ **Philippe Cormier**

l'Esprit, outre le Fils. En Jésus, en effet, l'individu humain est une personne de nature divine, si bien que réciproquement, la personne du Verbe assume la nature humaine de Jésus et en elle l'humanité universelle, celle de tous les hommes : la personne divine ne se contente pas de la faire entrer en soi pour l'y juxtaposer à la divinité mais l'humanité est désormais attribuable à sa personne divine (en vertu de la communication des idiomes). Soit alors il n'y a pas d'autre personne humaine que le Christ, soit tout homme est une personne à raison de l'Incarnation qui divinise tout homme, car celui-ci est désormais de même nature que le Verbe.

Retour à l'union hypostatique.

On voit à quel point l'homme n'est pas pensable comme personne en dehors de la christologie. Si la foi affirme que, par la grâce de l'Incarnation, l'homme est divinisé, prédestiné à entrer en relation avec les personnes divines, c'est qu'elle le reconnaît lui aussi comme une personne, élevée, par la double médiation du Verbe-chair et de l'Esprit, à ce statut d'être spirituel singulier et incommunicable, créé semblable (ce qui ne signifie pas identique) aux Personnes incréées, qui ne sont elles-mêmes pas identiques les unes aux autres. On voit bien ici que l'être-personne est inhérent par soi au divin (le divin est esprit), alors qu'il n'en va pas de même pour l'homme : l'être-personne lui est bien inhérent (sinon il ne serait qu'un animal), mais seulement en tant que l'humain comme tel est créé image du Verbe.

Et si le Verbe est celui des Trois qui s'incarne, c'est parce qu'il est éternellement l'archétype de l'homme. Il se configure à l'homme parce que l'homme lui est semblable, et cela, « dès avant la fondation du monde » (*Éphésiens* 1,4). Paradoxalement, on peut dire que l'homme est semblable au Verbe parce qu'il est semblable au Verbe incarné.

Aussi l'union des deux natures dans l'unique Personne du Verbe doit-elle être pensée comme une union éternelle dans le Verbe, même si le Verbe en tant qu'homme a eu un commencement et une histoire. De la sorte, il n'y a guère lieu de cultiver la fausse symétrie des deux natures, divine et humaine, alors que la Personne ne serait que divine. En premier lieu, parce que la nature humaine, en tant que créée, dépend de la nature divine, alors que l'inverse n'est pas vrai : le créé est tout entier « pris » dans le divin, et si le Verbe

Question de personne

se « laisse prendre » dans l'humain, c'est de son fait, non du fait de l'homme. L'humain est donc « contenu » dans le Verbe, et ce dernier ne cesse pas d'être lui-même pour s'incarner. En second lieu, parce que, si les idiomes (les propriétés respectives des deux natures) sont attribuables à la personne, l'humanité étant attribuable à la Personne divine du Verbe, on doit pouvoir dire alors que cette Personne est également humaine et pas seulement divine. Si la Personne divine du Verbe, et donc la Personne de Jésus-Christ, n'est pas une personne humaine, n'y a-t-il pas là un reste de docétisme ou d'adoptianisme ¹⁷ ?

Il reste à ajouter que, dans l'hypothèse couramment admise (Duns Scot, Bérulle), où il n'y a pas de personne humaine du Christ, cela rend difficile d'admettre que les hommes soient vraiment des personnes, sinon de manière analogique. Or, dans ce cas, auquel s'applique, en raison de l'Incarnation, la communication des idiomes, comment la divinisation de l'homme demeure-t-elle possible ? L'attribution de la nature divine à l'homme ¹⁸ implique, comme on l'a déjà vu plus haut, que la distinction entre nature et personne soit valide pour l'homme comme pour Dieu, et donc que l'homme soit une personne. Or il ne l'est qu'en tant qu'il est semblable à son Archétype : sa nature est d'être personne, certes créée, mais personne tout de même, comme les personnes divines sont des personnes – quant à elles créées. La condition de toute communion est la coexistence de personnes, en même temps que chaque personne est le « lieu » de cette communion.

Si la Personne du Christ est divine et humaine, alors la thèse de l'univocité de la personne devient pensable et possible, de manière christocentrique : par l'union hypostatique, le Christ est ontologiquement le médiateur du créé et de l'Incréé, du divin et de l'humain, les deux natures s'unissant totalement, et pour cela se réalisant et s'accomplissant totalement dans son unique Personne, lui étant attribuables comme inhérentes sans aucune juxtaposition, mais aussi sans confusion.

17. Au sens où l'humanité aurait été simplement adoptée par la Personne divine, sans que cette nature (humaine) devînt totalement la sienne.

18. En tant que tous les hommes sont appelés à être « dans le Christ », à participer, dans la communion à sa Personne, à sa divinité, autrement dit à la vie trinitaire – cette fois-ci sur le mode de l'adoption, puisque la divinité n'est pas de soi inhérente à l'homme, alors que l'humanité est inhérente à son Archétype, le Verbe.

Conclusion.

Par le Christ, la personne, de divine qu'elle était originellement et par nature, est devenue notre affaire, une affaire humaine, notre bien, un bien humain. Ne serait-ce que de ce point de vue, la venue du Christ a changé le monde – même si celui-ci est fort oublieux de cet événement (fondateur de l'identité « moderne » de l'homme).

En se faisant homme, le Christ a donné aux hommes une dignité et une valeur infinies, au sein même de leur finitude. Il n'est plus simplement question d'accorder aux hommes des droits et de revendiquer la justice ; s'ouvre le désir illimité que l'humain s'accomplisse non seulement sur le mode fini (par exemple politique) mais sur le mode infini du désir lui-même qui est davantage que l'éthique (reposant sur la réciprocité subsumée par la Loi). En effet, l'existence empirique de l'homme comme être incommunicable, et corrélativement, comme être de parole, ouvre un *éthos* illimité qui commence, dans le manque, par le désir, qui s'expose à autrui et découvre le caractère irréversible de toute relation, donc la non-réciprocité comme fondatrice de tout lien, de toute *religio*. Au delà de l'éthique, en direction non plus de la Loi mais du don de soi, non plus du manque mais du consentement à la perte, l'homme est guidé vers la découverte que la personne ne s'accomplit qu'en aimant – en donnant ou en perdant sa vie. C'est en mettant ses pas sur ce chemin qu'il est amené à se découvrir semblable au Galiléen, à un Galiléen *homoousios* avec le Père et l'Esprit. À partir de son désir, il peut devenir savant (*sapiens*) en aimant. Cet amour qu'il ne saurait désirer fini, qui a la forme de la triple relation divine, il y est introduit gracieusement par la médiation du Fils, et celui-ci accueille et offre la médiation intérieure de l'Esprit – car dans l'Amour, tout est entente, accueil, réception de l'autre et même réception de soi par l'autre.

Ce n'est donc pas ailleurs que dans l'expérience de l'*agapè*, de l'amour sans retour ni repentance, que l'homme fait l'expérience de ce qu'il y a en lui de divin. Son être-personne incommunicable rend nécessaire la communication de soi dans le don (signifié par la parole donnée), ce qui institue le mode d'être proprement spirituel ou personnel comme « désêtre » (*kénose*). Il n'y a pas d'autre lieu de l'amour que la personne.

Philippe Cormier, né en 1948, marié, 3 enfants, professeur de philosophie à l'IUFM de Nantes. Publications : articles ; *Généalogie de Personne*, Critérium, Paris, 1994.

Communio, n° XXIV, 5-6 – septembre-décembre 1999

Michel STAVROU

Filioque et théologie trinitaire

PARLER du *Filioque* aujourd'hui s'avère une tâche malaisée. Par son aspect aride, le sujet indispose et suscite lassitude ou irritation. Très souvent il s'est trouvé associé à une logomachie vaine et stérile. Pourtant, qu'on le veuille ou non, le *Filioque* représente encore aujourd'hui, à l'aube du troisième millénaire, l'un des points de divergence qui expliquent pour l'Église orthodoxe la rupture de communion avec Rome.

Le thème du *Filioque* apparaît quelque peu « piégé » par une longue tradition de confrontation. Or, pour aider modestement à sortir de l'impasse, comment éviter aussi bien l'écueil de l'apologétique que celui de la polémique ? Sans prétendre à une neutralité qui s'avère impossible, il convient de mener la réflexion avec la sobriété et la franchise qui s'imposent.

La question du *Filioque* présente au plan théologique des enjeux bien plus importants qu'il n'y paraît au premier abord ; elle touche au cœur même de la foi chrétienne, le dogme trinitaire, indissociable de l'expérience ecclésiale. Ce ne peut donc être le sujet d'une spéculation abstraite, dès l'instant où la théologie est en lien immédiat avec la vie chrétienne. Nous verrons en quoi on peut y déceler la partie émergée d'un iceberg théologique et comment la réflexion autour des différents aspects du problème nous entraîne vers de larges perspectives sur le mystère de la Sainte Trinité, sur celui du Christ et de l'Église et sur la signification même de la théologie chrétienne.

DÉBATS **Michel Stavrou**

Les Églises d'Orient et d'Occident se sont heurtées dès le IX^e siècle sur la validité canonique et la justesse théologique de l'interpolation pratiquée très tôt par des Églises occidentales dans l'article concernant l'Esprit Saint du Symbole de Nicée-Constantinople (N-C). Ce dernier proclame simplement que l'Esprit Saint « procède du (ἐκ) Père – *A Patre procedit* ». Le concile œcuménique de Chalcédoine (451) auquel participaient les légats du pape saint Léon, adoptant ce credo, stipula l'interdiction expresse d'en modifier le texte en quoi que ce fût. L'Orient chrétien a toujours respecté cette injonction par fidélité à la tradition ecclésiale catholique et apostolique.

Le problème du *Filioque* présente donc deux volets distincts qui interfèrent mutuellement : l'un canonico-liturgique (l'insertion du *Filioque* dans le credo de N-C) et l'autre dogmatique. Il est indispensable de connaître tant soit peu le premier pour aborder comme il convient le second. Au terme d'une évolution historico-canonique que nous ne pouvons retracer ici et qui part du 4^e concile de Tolède (633), déclarant que « l'Esprit Saint n'est ni créé ni engendré mais procède du Père *et du Fils (procedentem ex Patre et Filio)* »¹, l'Église romaine a fini par modifier en 1014 le texte du Credo de N-C, confessant désormais que l'Esprit Saint « procède du Père et du Fils » (*a Patre Filioque*).

Le volet canonique du problème du *Filioque* (que nous évoquons seulement) s'énonce ainsi depuis le XI^e siècle : Une Église, fût-elle celle de Rome – première dans l'ordre traditionnel des Églises locales et présidant dans la charité –, peut-elle légitimement modifier de façon unilatérale le texte du credo entériné par un concile œcuménique ? La réponse positive donnée par l'Église romaine alimente le second contentieux théologique entre l'Orient et l'Occident chrétiens, à savoir la question ecclésiologique. Un théologien russe du XIX^e siècle, Alexis Khomiakov, évoquait le fratricide moral res-

1. H. Denzinger, *Symboles et définitions de la Foi catholique*, Paris, 1996 (= Denz), n° 485, p. 174. Il était jusque là admis que les conciles de Tolède I (400 ou 447) et surtout de Tolède III (589) (conversion du roi Recarrède à la foi catholique) avaient déjà proclamé que l'Esprit procède du Père et du Fils (dans le contexte supposé de la lutte anti-arienne pour souligner la divinité du Fils). Ceci s'avère en fait très improbable au vu de la critique des textes qui a montré récemment l'absence du terme *Filioque* dans plusieurs manuscrits anciens et considère que les actes conciliaires ont été ultérieurement interpolés. Cf. Denzinger, n° 188, p. 66-67 et n° 470, p. 167.

Filioque et théologie trinitaire

senti par l'Orient chrétien. « Cet orgueil des Églises séparées qui ont osé changer le symbole de toute l'Église sans le consentement de leurs frères ne fut pas inspiré par l'amour. ² »

Nous présenterons ici la théologie du filioquisme qui prend sa source chez saint Augustin, et aborderons les raisons de son rejet par l'Orient chrétien. Analysant ensuite les présupposés qui commandent les deux triadologies latine et grecque, nous envisagerons les perspectives de conciliation.

Le développement doctrinal du filioquisme latin.

Dès ses origines (Tertullien), la théologie latine exprime l'intuition que l'Esprit Saint provient du Père *et du Fils*, l'assise théologique de cette doctrine (filioquisme) revenant à saint Augustin.

Cette tradition s'appuie de façon générale sur quelques textes-clés néotestamentaires : *Jean* présente l'Esprit comme Celui qui « procède du Père (παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται) » (15,26) et qui « prendra (ou recevra) (λήμψεται) » de ce qui est au Fils (16,14) pour l'« annoncer » aux hommes. Saint Paul parle de l'Esprit « du Fils » ou « du Christ » (*Romains* 8,4 ; 2 *Colossiens* 3,18 ; *Galates* 4,6), et l'Apocalypse donne l'image suggestive du fleuve de vie sortant du trône de Dieu et de l'Agneau (*Apocalypse* 22,1).

Au III^e siècle, Tertullien note, en accord avec les Pères grecs, que l'Esprit vient du Père par le Fils (*a Patre per Filium*)³. Ici, le *Per Filium* a un sens nettement économique : l'Esprit du Père est répandu par le Fils⁴. Il faut cependant noter qu'il n'y a pas à cette époque de distinction nette entre le contexte de l'économie divine (Dieu dans le monde) et celui de la « théologie » (Dieu en Lui-même).

Au IV^e siècle, saint Hilaire de Poitiers dit de même que l'Esprit « procède du Père par le Fils », mais il laisse entendre que « recevoir du Fils » n'est pas « procéder du Fils ». Saint Ambroise de Milan emploie la formule expressément⁵ ; mais ces auteurs semblent s'exprimer au plan de l'économie divine.

2. Cité par A. Gratieux, A. S. Khomiakov *et le Mouvement slavophile*, vol. II : *Les doctrines*, Paris, 1939, p. 85.

3. *Contre Praxéas*, 4,1 (éd. G. Scarpat, Turin, 1985, p. 150).

4. Cf. J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, Paris, 1966, t. III, p. 1067.

5. Cf. PL 16, 762.783.800.810.

DÉBATS **Michel Stavrou**

Tout le monde convient de ce qu'avec saint Augustin, le filioquisme voit le jour comme doctrine théologique élaborée. Il s'agit d'un élément central de la triadologie augustinienne, développée surtout dans le *De Trinitate*. Partant du donné scripturaire que l'Esprit est l'Esprit du Père et du Fils et que Dieu est amour, Augustin en conclut que l'Esprit est le lien réciproque, l'amour mutuel entre le Père et le Fils. Il reprend ici une thèse développée par Marius Victorinus⁶. «Ce qui est commun au Père et au Fils, précise Augustin, c'est par là qu'ils ont voulu que nous soyons rassemblés en un par ce don qu'ils possèdent en commun tous deux, c'est-à-dire par l'Esprit Saint, qui est Dieu et don de Dieu.⁷» Cette présentation induit une certaine symétrie des relations de l'Esprit avec le Père et avec le Fils.

L'Esprit Saint étant l'Esprit du Fils, il procède nécessairement du Fils⁸; autrement le Christ ressuscité n'aurait pas pu le souffler sur ses disciples⁹. Tel est l'argument principal qu'Augustin reprend inlassablement dans son œuvre. Le présupposé implicite est ici que Dieu se donne tel qu'Il est. L'Esprit procède donc à la fois du Père et du Fils. Mais pour autant, loin de constituer deux principes distincts (ce que soutiennent les polémistes antilatins), le Père et le Fils sont, pour Augustin, un unique principe (*unum principium*) à l'égard du Saint-Esprit¹⁰. Cela ne signifie pas pour autant que Père et Fils soient indifférenciés dans cette procession commune : le Père est considéré comme principe non issu d'un principe (*principium non de principio*) tandis que le Fils est principe issu d'un principe (*principium de principio*). L'Esprit procède donc simultanément des deux (*simul ab utroque*), mais «princiellement» du Père (*principaliter a Patre*)¹¹.

Parallèlement, Augustin développe son approche psychologique de la Trinité, justifiant d'une autre manière le *Filioque* : Il conçoit la

6. Cf. *Hymnes* I, 4; III, 242.

7. *Sermon* 71, 18 (PL 38, 454).

8. Cf. *De Trinitate*, IV, 20, 29 (PL 42, 908) entre autres passages.

9. Cf. *Tractationes* 99 in *Johannem* 4 (PL 35, 1888).

10. Cf. *De Trinitate*, V, 14, 15 (PL 42, 921).

11. Cf. *De Trinitate*, XV, 17, 29 (PL 42, 1081). *Principaliter* ne doit pas être traduit par «principalement» : cela laisserait entendre la présence d'une priorité entre plusieurs principes, ce qui trahirait la vision d'Augustin. Le seul principe dans la Trinité est pour lui le Père.

Filioque et théologie trinitaire

nature de Dieu par analogie lointaine (*similitudo dissimilis*) avec la conscience humaine, image éminente de son Créateur. L'âme est une pensée d'où jaillit une connaissance où elle s'exprime, et de son rapport à cette connaissance de soi jaillit l'amour qu'elle se porte. Analogiquement, le Père se profère dans son Verbe et l'un et l'autre s'aiment dans l'Esprit. Et de même qu'en l'âme la pensée produit la connaissance et la connaissance précède l'amour (selon les présupposés platoniciens que la connaissance est réminiscence et qu'on ne peut aimer que ce qu'on connaît), de même le Père engendre le Fils et partage avec Lui la spiration de l'Esprit.

Le filioquisme reçoit enfin son expression systématique chez saint Anselme du Bec et ensuite saint Thomas d'Aquin. Chez ce dernier, les analogies psychologiques augustinienne fournissent le principe de l'intelligibilité du mystère trinitaire. Génération du Fils et procession de l'Esprit sont comprises comme des émanations de la nature divine par mode d'intelligence et par mode de volonté.

Rejet du filioquisme latin par la théologie grecque.

Le rejet du filioquisme par saint Photius et la tradition byzantine ultérieure découle d'abord d'une exégèse scripturaire autre que celle des Latins : *Jean* 15,26 établit que l'Esprit procède du Père sans évoquer le Fils. *Jean* 16,14 : « Il recevra du mien (ἐκ τοῦ ἐμοῦ) » vise le rapport économique de l'Esprit au Père et non au Fils¹². « Tout ce qu'a le Père est à moi » (*Jean* 16,15) ne vise pas une relation comme la spiration (προβολή) de l'Esprit, mais la substance divine commune.

La triadologie byzantine résulte surtout de la synthèse des Pères cappadociens pour qui les personnes divines se distinguent par des propriétés personnelles *incommunicables* : Le Père est inengendré ou sans principe (ἀναρχος), le Fils est engendré, l'Esprit procède (ἐκπορευόμενος) du Père. Le Père est l'unique principe et cause du Fils et de l'Esprit. La procession (ἐκπόρευσις) signifie la venue

12. ἐκ τοῦ ἐμοῦ (du mien) peut être du masculin ou du neutre. L'exégèse de Photius (masc.) est reprise de Didyme l'Aveugle (*Dialogue 1 contre les Macédoniens*, PG 28, 1317C). Les autres Pères grecs rapportent ce génitif au neutre, à propos du Fils qui dispense la grâce de l'Esprit. Aujourd'hui, la plupart des exégètes orthodoxes s'accordent avec cette dernière leçon, mais tous considèrent à la suite des mêmes Pères que l'expression vise l'économie du salut par l'Esprit et non l'origine personnelle de celui-ci.

DÉBATS _____ **Michel Stavrou**

personnelle de l'Esprit à l'existence divine. Tels sont les principes repris par Photius.

Ainsi, toute propriété en Dieu est soit naturelle – et elle est commune aux trois personnes –, soit personnelle et elle concerne seulement l'une des personnes¹³. Pas de moyen terme. Si la procession de l'Esprit est attribuée au Père et au Fils comme à un unique principe, c'est une propriété de la nature commune, dont on ne peut priver l'Esprit : Il devrait donc procéder éternellement de lui-même, ce qui est absurde¹⁴. De plus, Photius et la théologie orientale ultérieure soulignent que si le Fils est principe de l'Esprit au même titre que le Père, soit il se distingue du Père, et il y a alors deux principes trinitaires, d'où un dithéisme, soit il fait un avec le Père dans la spiration, et alors Père et Fils ne se distinguent plus absolument : d'où un semi-sabellianisme.

Après Photius la théologie byzantine a eu parfois tendance dans son rejet du *Filioque* à couper de façon contestable l'économie divine de la théologie trinitaire, considérant que le *Filioque* n'était vrai que pour les missions temporelles, et sans portée dans les processions éternelles. Il est vrai que le verbe latin très général *procedere* peut se rapporter autant à la mission du Saint-Esprit qu'à son origine éternelle. Mais le contexte de la triadologie augustinienne montre que le *Filioque* se rapporte aussi à la Trinité immanente, et le problème reste entier.

Pour tenter une élucidation, il est nécessaire de resituer la pneumatologie dans le contexte plus global de la théologie trinitaire.

En amont du Filioque : deux approches théologiques différentes.

Les arguments invoqués pour ou contre le *Filioque* s'appuient sur des principes distincts de théologie trinitaire qu'il importe de dégager.

Deux approches du mystère trinitaire

Saint Augustin part de l'unité de la nature divine et il formule le principe de l'opposition de relations qui pose les personnes dans leur diversité. Le primat accordé à l'essence *une* fait que la double procession de l'Esprit comme d'un seul principe ne risque pas

13. Cf. Photius, *Lettre aux évêques d'Orient*, 22 (PG 102, 732).

14. *Ibid.*, 12 (PG 102, 728).

Filioque et théologie trinitaire

d'accréditer un dithéisme. En Orient, les Pères partent de la révélation d'un Dieu vivant en trois personnes, se fondant sur l'Écriture et les symboles de foi. Saint Grégoire Palamas a souligné la source biblique de ce personnalisme : « Lorsque Dieu conversa avec Moïse, Il ne dit pas : "Je suis l'essence" mais "Je suis Celui qui est".¹⁵ » Ce qui fait l'unité divine n'est pas d'abord la substance une mais la *monarchie* du Père : Il est l'unique source, principe et cause de la vie trinitaire. « Le seul causateur (μόνος αἴτιος) c'est le Père »¹⁶. La consubstantialité et la diversité des personnes découlent de la monarchie du Père. Un seul Dieu parce qu'un seul Père, à la fois principe et « récapitulation » des personnes trinitaires¹⁷. Il semble donc que l'on soit en présence de deux édifices théologiques mutuellement irréductibles.

L'argument majeur que l'apologétique latine classique a repris de la méthode théologique d'Anselme du Bec est le suivant : Si le Saint-Esprit ne procédait pas du Fils, Il ne pourrait pas s'en distinguer. « En Dieu tout est un là où n'intervient pas une opposition des relations » (*In Deo omnia sunt unum ubi non obviat relationum oppositio*), a bien résumé le Concile de Florence¹⁸. Il n'y a donc de distinction entre des personnes trinitaires que par une opposition de relations. Le Père et le Fils sont deux personnes réellement distinctes *en vertu de* l'opposition de leurs relations de paternité et de filiation, le Père étant père du Fils et le Fils, fils du Père. Dans ce schéma, si l'Esprit procédait du Père seul (mais pas du Fils), cela amènerait une différence entre Père et Fils qui soit autre que leurs relations opposées de paternité et filiation : c'est pourquoi Père et Fils sont un seul et même principe d'où procède l'Esprit¹⁹. L'argument

15. *Triades*, III, 3, 2. La référence biblique est à *Exode* 3,14 (version LXX).

16. Jean Damascène, *De Fide orth.* 1, 12 (éd. B. Kotter, Berlin, 1973, p. 36).

17. Denys d'Alexandrie, note en ce sens : « L'appellation de Père indique la communion. [...] Ainsi nous élargissons à la Triade la Monade indivisible et à l'inverse nous récapitulons dans la Monade la Triade non diminuable » (cité par Athanase in *De sententia Dionysii* 17 [PG 25, 505A]).

18. *Décret pour les Jacobites du concile de Florence* (en 1442); cf. Denz 1330.

19. Ou encore (dit autrement) : le Fils et l'Esprit ne peuvent se distinguer que s'il existe entre eux une opposition de relations. Or en Dieu seules s'opposent les relations d'origine (entre principe et terme). Donc la double relation entre le Fils et l'Esprit ne peut être qu'un rapport d'origine. Entre Fils-Esprit et Esprit-Fils, le sens du rapport nous est fourni par l'Écriture qui parle de « l'Esprit du Fils » : le Fils est donc principe pour l'Esprit Saint (et non l'inverse).

DÉBATS **Michel Stavrou**

initial, même cautionné par le Concile de Florence, semble relever plus de la logique et de l'apologétique que du « domaine strictement dogmatique », à en croire le P. Y. Congar qui cite Richard de Saint-Victor et Duns Scot comme deux théologiens confessant le filioquisme mais pour lesquels l'Esprit pourrait fort bien être distinct du Fils même s'Il ne procédait pas de Lui²⁰.

Les Pères grecs ne peuvent partager ce principe formel. Ils n'analysent pas les rapports entre les personnes divines en termes logiques d'oppositions de relations. La contemplation de l'une des trois personnes mène invariablement aux deux autres. L'opposition Père-Fils, par exemple, licite au plan logique, se révèle inadéquate au plan *triadologique* car elle met de côté l'Esprit Saint. Dans la vision trinitaire orientale, une approche binaire est impropre, car doit prévaloir la conjugaison entre unité et ternarité : toute propriété en Dieu est personnelle ou naturelle et concerne donc une ou trois personnes. Cette notion limite de ternarité relationnelle doit élever l'esprit vers les hauteurs du mystère trinitaire insondable et irréductible à toute rationalisation.

Certes, de par son nom, le Père nous est révélé comme père d'un Fils unique par qui nous vient le salut. Mais son mode d'existence de personne-source suscite simultanément un don total libre et aimant envers l'Esprit, et il n'est pas de paternité divine concrète sans spiration de l'Esprit. Ainsi le Père ne peut-Il être réduit à sa relation de paternité envers le Fils. La relation ne définit pas la personne mais la manifeste²¹. Si le Père est d'abord associé logiquement au Fils, c'est parce que l'Esprit agit incognito (*Jean* 3,8) dans un renoncement sacrificiel et n'a d'ailleurs pas de nom qui lui soit propre. « Il ne révèle pas Lui-même son hypostase et Il ne se révèle pas comme le font le Père et le Fils, Il n'est que leur révélation même : "le Saint Esprit sonde les profondeurs de Dieu" (1 *Colossiens* 2,10). Il annonce non pas ce qui est sien, mais le Fils du Père. »²²

20. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, 1995, p. 657 et 664. On peut y ajouter aussi Bonaventure, contemporain de Thomas d'Aquin.

21. Grégoire de Nazianze précise que Père et Fils sont des noms de relation (cf. *Discours* 29, 16, éd. P. Gallay, SC 250, p. 210, et *Discours* 31, 7, *ibid.*, p. 288). Pour autant il ne suggère pas que la relation définirait la personne – contrairement à ce que croit discerner le P. P. PETIT, « Saint Grégoire de Nazianze, théologien de la Trinité », *Connaissance des Pères de l'Église*, sept. 1989 (n° 35), p. 11-12.

22. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, trad. française par C. Andronikov, Paris, 1946, p. 75.

Filioque et théologie trinitaire

Tandis que pour les Pères grecs le Fils et l'Esprit se distinguent simplement par le fait révélé que l'ekporèse (de l'Esprit) n'est pas la génération (du Fils), la scolastique latine, pour « penser » la diversité des processions trinitaires, exige de mettre en évidence une raison de distinction. Saint Thomas d'Aquin explique que génération et spiration « ne se distinguent pas du point de vue des biens communiqués : chacune d'elles communique la même plénitude divine. Il ne peut y avoir diversité *que du côté du principe*, l'une des origines étant *ab uno*, l'autre *a duobus* »²³. Ce dernier énoncé se heurte, pour la théologie grecque, au mystère même de la personne : son unicité absolue ne saurait découler du principe de la relation d'origine mais de la manière *unique* (πῶς ἕσται) dont se fait pour la personne son éternelle venue à l'être dans la réception plénière de la substance du Père. Ces modes d'existence reçus du Père, la Révélation en distingue deux : la génération pour le Fils et l'ekporèse pour l'Esprit, sans prétendre les sonder ni les comparer dans l'intelligence de la foi²⁴.

Thomas d'Aquin a poussé à son terme la logique de la triadologie augustinienne en définissant proprement les personnes trinitaires comme des « relations subsistantes »²⁵. Pour l'Orient chrétien qui souligne apophatiquement que les personnes sont non pas *relations* mais *en relation*, une telle définition – à travers l'intrusion de l'aristotélisme dans le mystère trinitaire – tend à diluer pour ainsi dire la personne dans l'essence commune de la Trinité et à abroger la croix de l'intelligence que constitue l'antinomie trinitaire nature-personnes. Pour les Pères grecs, les relations ne fondent pas les personnes mais les expriment sans pour autant épuiser leur mystère d'unicité et d'altérité²⁶. « Les caractères hypostatiques ne sont pas l'hypostase,

23. Thomas d'Aquin, *De Potentia*, Q. 10, a. 5

24. Cf. Grégoire de Nazianze, *Discours* 31, 8, éd. Gallay, SC 250, p. 290. Au VI^e siècle, Léonce de Byzance résume cette approche : « Le Fils et l'Esprit ne diffèrent qu'en ceci : le Fils est engendré du Père et l'Esprit procède de Lui. Comment l'un est engendré et l'autre procède, nous n'avons pas à le rechercher » (*De sectis* 1 ; PG 86, 1196).

25. Thomas d'Aquin, *De Potentia*, Q. 9, a. 1 et 2 ; *Sum. Theol.* Ia q. 29, a. 4.

26. K. Rahner a pressenti ce point décisif en remarquant finement : « On n'a pas prouvé qu'une relation propre à une personne et une relation qui aboutit à la constitution d'une personne soit nécessairement et strictement la même chose » (*Mysterium Salutis*, t. VI, Paris, 1971, p. 83, cité in Y. Congar, *op. cit.*, p. 623, n. 4).

DÉBATS

 Michel Stavrou

mais ils caractérisent l'hypostase », note Grégoire Palamas²⁷. Ainsi, pour I. Chevalier, « chez les Grecs, l'idée de relation se présente sous une forme plus réaliste, plus vitale, [...] n'étant pas envisagée d'un point de vue statique comme principe constitutif de l'hypostase divine »²⁸. La vision grecque affirme que Dieu le Père ne se réduit pas à la paternité divine, ni le Fils à sa génération, ni l'Esprit à sa spiration.

Au lieu d'être déclinée simultanément selon les deux axes antinomiques substance – hypostase, la triadologie latine apparaît souvent pour les Grecs comme une projection du mystère trinitaire au plan de la seule substance. Or la doctrine trinitaire orthodoxe impose le maintien d'un équilibre entre essentialisme et personnalisme, considérés comme positions extrêmes, les personnes et la substance formant les deux aspects d'une réalité indivisible²⁹.

De la triadologie à la signification de la théologie

Une personne n'est pas quelque chose (*quid*) mais quelqu'un (*quis*), et à ce titre n'est pas définissable. Le Dieu vivant d'Abraham d'Isaac et de Jacob auquel s'adresse la prière de l'Église se dérobe à toute conceptualisation et en même temps se donne pleinement et réellement dans la vie sacramentelle de l'Église.

Et l'on peut légitimement s'interroger ici sur l'épistémologie théologique de saint Augustin. Il part bien du donné de foi qui livre tout ensemble l'unité de Dieu et la trinité des personnes, mais il opère une sorte de reconstruction rationnelle des relations trinitaires par la dialectique des oppositions de relation et en arrive ainsi à élaborer de façon artificielle les dyades Père-Fils, et (Père-Fils) – Esprit. Dans cette réduction du mystère de la vie trinitaire aux catégories de la raison humaine, il se trouve un philosophisme secret hérité du

27. *Lettre à Daniel*, Coisl. 99, f. 95v.100, cité in J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 294.

28. I. Chevalier, *saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg, 1940, p. 169.

29. Nous ne pouvons souscrire à la thèse trop simpliste (remontant au P. de Régnon) d'une symétrie-complémentarité entre un Occident chrétien essentialiste et un Orient chrétien personnaliste. Le souci de l'irréductibilité personnelle existe chez les Pères latins. De même, un « personnalisme » signifierait pour l'Orient une surévaluation des personnes au détriment de la substance divine. Les Pères grecs n'expriment rien de tel et n'envisagent jamais, même *in abstracto*, une personne sans substance.

Filioque et théologie trinitaire

néoplatonisme : « L'intelligence d'Augustin n'est qu'à moitié évangélisée par sa foi », écrit O. Du Roy³⁰. Certes, Augustin se montre soucieux de ne pas réduire les personnes à des aspects de la substance, lorsqu'il souligne que « personne » est un terme absolu³¹ ou encore que le Père, le Fils et l'Esprit sont chacun envers les autres *alius* et non pas *aliud*, une autre personne et non une autre substance³², mais les faits de révélation dépendent trop étroitement, dans sa méthode, du mode opératoire de la raison, d'une raison triomphante « divorcée de la réalité même dont elle prétend rendre compte »³³ (L. Bouyer), oubliant dans sa démarche de souligner les « aspects esthétiques de la Révélation », pour reprendre une expression chère à Hans Urs von Balthasar.

Une approche essentialiste des personnes divines risque, pour l'Orthodoxie, d'entraîner par son caractère abstrait une dissociation au plan existentiel entre la théologie et l'expérience liturgique, la pensée et la vie spirituelle, l'intelligence et le cœur. L'expérience ecclésiale liturgique, qui actualise la Révélation, n'est plus considérée comme lieu premier de la connaissance du Dieu Trinité, les personnes trinitaires risquant peu ou prou d'être assimilées à des concepts au bénéfice d'un sujet divin impersonnel. Le Dieu vivant devient insensiblement le dieu des philosophes.

O. Du Roy souligne que l'*intellectus fidei* augustinien de la Trinité, par son approche philosophique, recelait « un risque de modalisme » au plan de la sensibilité religieuse, menant à concevoir « un Dieu unique se pensant et s'aimant lui-même » de façon égocentrique³⁴. Pourtant, la méthode « psychologique » n'avait pour Augustin qu'une portée *analogique* et ne devait donc pas être transposée au plan de la subjectivité, mais, victime de son succès au Moyen Âge, elle s'est sensiblement coupée de la référence au donné de la Révélation. Ainsi, Anselme du Bec introduit « une dialectique de l'être divin, assimilée au déploiement de la conscience d'une psyché humaine

30. O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris, 1966, p. 456.

31. Cf. *De Trinitate*, VII, 6, 11 (PL 42, 943).

32. Cf. *De anima et eius origine* II, 5 (PL 44, 509). C'est pourquoi l'accusation de semi-modalisme serait fautive et injuste.

33. L. Bouyer, *Le Paraclet*, Paris, 1980, p. 246.

34. O. Du Roy, *op. cit.*, p. 463. L'auteur ajoute que le déisme des XVIII^e-XIX^e siècles est peut-être le dernier avatar de cette représentation fondée sur une philosophie néo-platonicienne.

DÉBATS

 Michel Stavrou

colossalement agrandie »³⁵. Chez lui, la procession *principaliter* du Père a presque disparu au profit d'un triangle trinitaire parfait³⁶. L'Esprit y apparaît comme l'amour de soi d'un Dieu presque à l'image de l'homme, en un renversement insidieux de la révélation biblique de l'homme à l'image de Dieu.

Il est vrai néanmoins que saint Augustin a alimenté aussi, par le thème du Dieu-charité, un courant spirituel et théologique fécond de l'Église occidentale, qui a pris ses distances à l'égard de l'approche rationalisante où devait s'engager le thomisme. Ainsi Richard de Saint-Victor (xii^e siècle) s'est-il distingué par une théologie trinitaire nettement personnaliste et *directement* ancrée dans une expérience spirituelle : le Père est l'amour qui se donne, le Fils est l'amour reçu et qui donne, et l'Esprit est l'amour purement reçu³⁷. De même, saint Bonaventure considère la personne divine comme « le suppôt d'une nature raisonnable distinct par une propriété »³⁸, ce qui le rapproche nettement des Pères grecs.

La connaissance de Dieu, pour l'Orient chrétien, ne se situe pas *d'abord* dans l'ordre de la raison mais dans celui de l'union à Dieu (sans que celui-ci abolisse celui-là). C'est la communion avec Dieu qui de façon ultime fonde toute connaissance de Dieu et non des propositions de foi développées par la raison sur la base de la Révélation et visant à connaître ce que l'on croit. Cela ne signifie pas une dépréciation de la raison humaine mais une priorité accordée à l'expérience de foi. Il importe pour la conscience ecclésiale de toujours mesurer ses élaborations à l'aune de la Tradition qui est le souffle de l'Esprit Saint dans l'Église.

La raison humaine illuminée par la foi et soucieuse d'être dépassée par cette illumination ne peut être confondue avec la raison humaine déchue, blindée par son autosuffisance, se prévalant d'être par un lien tout extrinsèque « au service de la foi ». Sans prôner un

35. L. Bouyer, *op. cit.*, p. 267.

36. « Si on dit que l'Esprit Saint vient du Père *principaliter*, on ne veut rien dire d'autre que ceci : le Fils lui-même, de qui vient l'Esprit, tient du Père que l'Esprit vienne de lui » (*De Processione Sp. S.* 14, éd. S. SCHMITT, t. II, Rome, 1940, p. 213). Cf. aussi A. I. Héron, « Who Proceedeth from the father and the Son », *Scott. Journ. of Theol.*, 4, 1971, pp. 149 sq.

37. Cf. *De Trinitate*, V, 16 (éd. G. Salet, SC 63, p. 344).

38. I *Sententiae* d. 23 a.1 q.1 (éd. Quaracchi, p. 409). Cité in Y. Congar, *op. cit.*, p. 674.

Filioque et théologie trinitaire

fidéisme obscurantiste, priorité est accordée au *vivere* sur l'*intelligere*. Or « la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu » (Irénee de Lyon). La raison est à intégrer dans la dynamique de l'homme appelé en son être entier (corps-âme-esprit) à une communion de vie avec Dieu, c'est-à-dire la déification. La base de toute possibilité de connaître Dieu est l'Incarnation divine, c'est-à-dire le mystère de la divino-humanité assumée dans la personne du Christ, mystère qui s'actualise dans le corps ecclésial et singulièrement dans l'eucharistie.

Le fait même de surévaluer la raison par rapport à l'expérience de la vie ecclésiale peut être vu, au même titre que le filioquisme, comme le syndrome d'un déséquilibre triadologique entre le Fils et l'Esprit Saint au détriment de ce dernier.

L'*estrangement* théologique entre Orient et Occident a été favorisé par le développement d'une scolastique occidentale qui a systématisé la pneumatologie augustinienne, transformant des intuitions partielles en vérités absolutisées par la raison. Aussi l'admirable renouveau patristique observé depuis plus d'un demi-siècle dans l'Église romaine laisse entrevoir le retour à une pratique de la théologie conforme à la grande Tradition de l'Église ancienne, où la vérité théologique se dégagait non de l'exercice de la raison individuelle mais du *consensus patrum*, où la connaissance de Dieu ne visait pas d'abord la *scientia theologiae* mais l'union avec Dieu.

La communion avec Dieu instaurée par l'« événement Christ », qui justifie l'exercice même de la théologie et l'empêche de devenir un discours abstrait et finalement dérisoire, ne repose pas sur une métaphysique religieuse mais sur un événement, l'Incarnation, auquel nous ne cessons d'avoir part dans l'Église, corps du Christ et temple de l'Esprit.

Lacunes du filioquisme et intuition légitime du Filioque.

La notion d'une double procession de l'Esprit à partir « du Père et du Fils » s'explique dans le cadre d'une tradition chrétienne occidentale qui d'une part n'opère pas de claire distinction entre Trinité « économique » (Dieu dans son rapport avec le monde) et Trinité « immanente » (Dieu en soi), d'autre part privilégie la dimension christologique de l'économie divine.

DÉBATS

 Michel Stavrou

L'Orient chrétien estime équivoque de dire que si l'Esprit est envoyé par le Père et le Fils à la Pentecôte, c'est parce qu'Il procède éternellement des deux. L'articulation entre économie et théologie, question complexe, est vue de façon plus nuancée en Orient. Déjà le Concile de Nicée (325), en confessant le Fils *engendré* mais non *créé* du Père, a mis en lumière la distinction nécessaire entre la vie trinitaire transcendante et l'œuvre de Dieu dans l'histoire. Saint Basile a distingué à son tour les deux plans sans pour autant les séparer.

Certes l'économie du salut nous conduit au mystère de Dieu considéré en Lui-même : Dieu se révèle et se donne comme Père par le Fils dans l'Esprit, tel qu'Il est. Mais Il se donne à la mesure même de ce que la création peut recevoir de Lui, et se révèle dans le mystère. Si la Trinité économique est bien la Trinité immanente, pour autant elle *n'épuise pas* la Trinité immanente³⁹. En l'occurrence, si l'Esprit est envoyé par le Fils, c'est là le signe d'une relation éternelle entre Fils et Esprit, mais pourquoi s'agirait-il d'emblée d'une relation d'origine, comme il en est de la relation Père-Esprit ? Cela invite à relativiser l'expression du *Filioque* mais ne dévalue en rien l'intuition première de la formule (reprise chez Augustin), celle d'un rapport éternel entre le Fils et l'Esprit, exprimant une certaine médiation du Fils dans la relation entre Père et Esprit.

Cette intuition, si elle n'a pas été dogmatisée par l'Orient chrétien, est loin de lui être étrangère, même si la confrontation médiévale monopatrisme grec – filioquisme latin l'a longtemps reléguée à l'arrière-plan de la Tradition.

De nombreux Pères grecs, comme les Alexandrins et les Cappadociens, ont soutenu que l'Esprit Saint procède du Père par le Fils (διὰ τοῦ Υἱοῦ). Grégoire le Thaumaturge (III^e siècle) confessait l'Esprit « ayant de Dieu l'existence et manifesté par le Fils (διὰ Υἱοῦ πεφηνός) »⁴⁰. Grégoire de Nysse présente l'Esprit comme « autre lumière semblable, non coupée de la lumière engendrée par quelque intervalle de temps mais resplendissant par (ἐκλάμπων διὰ) elle, tout en ayant la cause de l'hypostase à partir (ἐκ) de la Lumière prototype »⁴¹. « Il possède l'être en tant qu'Il est rattaché à la cause

39. Voir la critique judicieuse du Grundaxiom de Rahner faite par Y. Congar in *op. cit.*, p. 556-557.

40. Chez Grégoire de Nysse, *Panégyrique de Grégoire le Thaumaturge* (CPG 3184, PG 46, 912D).

41. *Contre Eunome*, I, 1, 533, éd. W. Jaeger (GNO 1), Leiden, 1960, p. 180.

Filioque et théologie trinitaire

du Père, dont Il procède.⁴²» Le contexte est ici la Trinité immanente. Un rôle du Fils est pressenti dans la procession de l'Esprit, celui d'un rapport éternel de manifestation, la causalité ontologique revenant au Père seul.

Il est permis de voir dans le *Filioque* une formulation maladroite de cette doctrine. Cyrille d'Alexandrie semble en convenir lorsqu'ayant affirmé que l'Esprit est issu « substantiellement des deux » (Père et Fils), il précise : « autrement dit, Il est répandu du Père par le Fils »⁴³, visant ici aussi bien la théologie que l'économie. On voit que le *Filioque* serait mieux rendu par un *Per Filium*, expression qui a l'avantage de ne pas présenter formellement le Fils au même niveau que le Père (donc causal) dans la spiration de l'Esprit.

Cette intuition originelle du *Filioque* relative au rapport de l'Esprit au Fils apparaît cependant à la réflexion comme une vérité unilatérale qui, non complétée comme il sied, déséquilibre gravement la théologie trinitaire. Si l'on considère en effet que la Trinité économique manifeste la Trinité immanente, pourquoi la contemplation des rapports entre les personnes trinitaires dans l'économie divine devrait-elle se limiter comme dans le filioquisme à la vision du Père et du Christ envoyant l'Esprit ? Celle-ci doit être complétée par celle de l'Esprit du Père remplissant le Christ et précédant sans cesse son œuvre de salut.

Le Fils s'incarne dans la Vierge par la puissance de l'Esprit (*Luc* 1,35). Oint de l'Esprit (*Luc* 4,18), Il est conduit par Lui (*Luc* 4,1). Il prie le Père dans l'Esprit (*Luc* 10,21), agit sur terre dans la puissance de l'Esprit et se donne lui-même dans l'Esprit (*Hébreux* 9,14) ; Il est ressuscité par la puissance de l'Esprit (*Romains* 1,4, *Apôtres* 2,33). Ainsi l'Esprit Saint guide et libère le Christ des contraintes de l'espace, du temps et de la mort, et Il fait surgir le royaume de Dieu dans l'histoire. La théologie orthodoxe récente (N. Nissiotis, B. Bobrinskoy, O. Clément, J. Zizioulas) a souligné l'importance de cette dimension pneumatique essentielle de la christologie, pour corriger un christomonisme d'école. Le Christ est « construit »⁴⁴ ou « constitué » par l'Esprit Saint.

42. Chez Basile de Césarée, *Lettre* 38, 4, 24-26 (éd. Y. Courtonne, *Les Belles Lettres*, t. I, Paris, 1957, p. 85).

43. *De adoratione in spiritu et veritate*, I (PG 68, 148A).

44. Cf. Jean Chrysostome, *Hom XV in Hebr.*, 2 (PG 63, 119).

DÉBATS **Michel Stavrou**

Les Pères antiochiens et cappadociens ont mis l'accent sur ce rôle essentiel de l'Esprit dans le mystère du Christ et de l'Église. Tandis que l'Occident post-augustinien et Alexandrie valorisaient le rôle du Christ dispensateur de l'Esprit, le monde sémitique et syriaque cultivait en contrepoint une approche plus eschatologique, soulignant le rôle primordial de l'Esprit, mystagogue du Royaume de Dieu, et donateur du Christ dans l'économie du salut⁴⁵.

Tout cela n'est pas sans conséquences au plan de la triadologie. Saint Basile dit que la parole psalmique sur l'onction messianique du Christ (*Psaumes* 45(44),8) « concerne à la fois la nature de la divinité et l'économie de l'Incarnation »⁴⁶. Nicolas Cabasilas (XIV^e siècle), illustrant la synthèse byzantine, souligne qu'avant même de devenir « chair bienheureuse », le Fils de Dieu est éternellement « un chrême (μύρον) qui demeure en Lui-même »⁴⁷ avant de s'épancher dans l'Église. Ce thème biblique de l'onction (*Isaïe* 61,1 ; *Luc* 4,18) ou encore du repos (*Isaïe* 11,2) de l'Esprit sur le Fils a été interprété par les Pères comme la révélation dans l'économie d'un lien éternel entre l'Esprit et le Fils. Si le Christ agit *dans* (ἐν) l'Esprit (*Matthieu* 12,28), c'est parce que Celui-ci repose naturellement en Lui.

Saint Cyrille d'Alexandrie évoque le repos de l'Esprit sur le Christ pour le salut des hommes⁴⁸, laissant entendre que l'Esprit, étant propre au Fils⁴⁹, repose éternellement en Lui. Le pape saint Grégoire le Grand indique que « l'Esprit Saint provient du Père et demeure dans le Fils »⁵⁰. Pour saint Jean Damascène (VIII^e siècle), l'Esprit est Celui qui éternellement « accompagne le Verbe et manifeste son énergie »⁵¹ ; Il « procède du Père et repose dans le Fils »⁵², expression reprise par la liturgie orthodoxe de la Pentecôte.

45. Dans l'ancienne liturgie du baptême syriaque, on a découvert que la chris-mation précédait le baptême proprement dit. En vertu de l'adage *Lex orandi, lex credendi*, cette pratique allait de pair avec une vision théologique cohérente, accordant une priorité au rôle de l'Esprit dans le salut.

46. Cf. *Hom. in Ps.* 44, 8 (PG 29, 405).

47. *La Vie en Christ*, III, 3 (éd. M.-H. Congourdeau, SC 355, p. 239).

48. Cf. *Comm. in Isaïam*, II, 1 (PG 70, 313C).

49. Cf. *In Ioannis Evangelio*, V, 2, éd. Pusey, Oxford, 1872, 472AB.

50. *Dialogues*, II (PL 66, 203B).

51. *De Fide orth.*, 1, 7 (éd. B. Kotter, *ibid.*, p. 16).

52. *De Fide orth.*, 1, 8 (éd. B. Kotter, *ibid.*, p. 25).

Filioque et théologie trinitaire

Nous trouvons ainsi dans les missions trinitaires une véritable réciprocité de services entre le Fils et l'Esprit, reflétant une certaine réciprocité dans leurs processions éternelles.

Deux théologiens byzantins du XIII^e siècle ont beaucoup médité, à partir des écrits des Pères, sur la relation éternelle entre le Fils et l'Esprit, fondatrice de l'envoi de l'Esprit par le Fils. Pour Nicéphore Blemmydès, le Fils est engendré du Père comme *éternel* donateur de l'Esprit⁵³, car Celui-ci repose naturellement dans le Fils⁵⁴. Mais ce repos est dynamique, car l'Esprit « resplendit éternellement » (αἰδίως ἐκλάμπει) d'auprès du Fils⁵⁵, ou encore du Père par le Fils. À ce titre, l'Esprit existe et procède du Père par le Fils, mais son existence personnelle vient, comme pour le Fils, du Père seul en vertu de la monarchie du Père⁵⁶. Blemmydès distingue implicitement la procession énergétique de l'Esprit de sa procession personnelle, le *Per Filium* s'appliquant à la première et signifiant le resplendissement éternel de l'énergie commune de la Sainte Trinité.

Cette « énergie » désigne la gloire divine entrevue par les voyants de l'Ancien Testament. Communiquée comme grâce à la création, elle a pour dispensateur privilégié l'Esprit par qui advient la sanctification. Le même terme Esprit (πνεῦμα), soulignera Grégoire Palamas, désigne dans l'Écriture, tantôt (avec article) la personne de l'Esprit (*Jean* 15,26), tantôt (sans article) le don de la vie divine comme à la Pentecôte johannique (*Jean* 20,22).

Grégoire de Chypre reprend ces intuitions et les développe, soulignant que la procession personnelle de l'Esprit a pour achèvement sa manifestation éternelle par le Fils⁵⁷. Ainsi, l'achèvement de la génération du Fils à partir du Père est la réception en Lui de l'Esprit procédant du même Père. L'accomplissement de la procession de l'Esprit à partir du Père est le repos sur le Fils engendré du même Père. L'Esprit est l'amour et la joie réciproque du Père et du Fils, dira même Grégoire Palamas en des termes rappelant Augustin⁵⁸,

53. *Autobiographie*, II, 31 (éd. J-A. Munitiz, CCSG 13, Turnhout-Leuven, 1984, p. 59).

54. *Autobiographie*, II, 52 (*op. cit.*, p. 68).

55. *De Processione Sp. S. I*, 9 (PG 142, 541A). Blemmydès s'inspire ici d'Athanase d'Alexandrie, *Lettre à Sérapion* I, 20 (PG 26, 577C-580A).

56. *De Processione Sp. S. I*, 15 (PG 142, 549A).

57. *Cf. Homologia* (PG 142, 242B).

58. *Cf. Chap. phys.* 36 (PG 150, 1144-1145).

DÉBATS

 Michel Stavrou

cette joie étant répandue sur les saints. En tant qu'Il manifeste l'énergie divine, présence véritable de Dieu hors de sa substance, l'Esprit « s'épanche à partir du Père par le Fils et, si l'on veut, du Fils »⁵⁹, vérité exprimée par l'image de *Apôtres* 21,1.

Finalement c'est parce que l'Esprit repose éternellement dans le Fils, qu'Il existe par ou pour le Fils, resplendissant de Lui. Image du Fils (Athanase), l'Esprit révèle le Fils aux hommes dans l'économie du salut. Il est non-étranger à la génération du Fils, d'une façon autre que celle dont le Fils est non-étranger à la procession de l'Esprit. On ne saurait donc considérer de façon symétrique génération du Fils et procession de l'Esprit (vision abstraite de la monarchie du Père, faisant fi de la co-relation du Fils et de l'Esprit), mais cette asymétrie n'implique pas que la procession de l'Esprit soit tributaire de la génération du Fils. La première ne saurait être considérée (à partir de *Matthieu* 28,19 par ex.) comme logiquement consécutive de la seconde, car l'Esprit est « reconnu ensemble et simultanément avec le Fils »⁶⁰, et Il « n'est nullement postérieur au Fils pour ce qui est de l'existence, de sorte que le Fils unique puisse être pensé sans Lui »⁶¹. Enfin la procession de l'Esprit *per Filium* n'est pas causale mais manifestatrice.

Si l'on considère l'Église comme l'extension du mystère du Christ, compris non comme une personne isolée mais comme le Christ total *caput et corpus* (Augustin), les résonances ecclésiologiques de cette approche christologique et trinitaire sont évidentes mais ne peuvent ici qu'être suggérées : « Toute la théologie de l'Église, du salut, de l'homme nouveau, des sacrements, est profondément marquée par ce mystérieux mouvement de réciprocité du Christ et de l'Esprit qui se manifestent, se donnent, s'envoient, assurant ainsi et renouvelant toujours l'équilibre dans la vie ecclésiale de l'obéissance et de la liberté créatrice, de l'institution et du prophétisme. ⁶² »

59. Grégoire Palamas, *Traité apodictiques*, I, 29, éd. B. Bobrinskoy-P. Christou, Thessalonique, 1962, p. 54.

60. Grégoire de Nysse, chez Basile de Césarée, *Lettre* 38, 4, 27-29 (*op. cit.*, p. 85).

61. *Contre Eunome*, I, 1, 378, éd. W. Jaeger (GNO 1), Leiden, 1960, p. 138. L'ordre des personnes divines (*Matthieu* 28,19) n'a de sens qu'au plan énergétique du rayonnement de la gloire divine : du Père, par le Fils, dans l'Esprit.

62. B. Bobrinskoy, « Le Filioque hier et aujourd'hui », in *La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue œcuménique*, éd. L. Vischer, Paris, 1981, p. 160.

Filioque et théologie trinitaire

Surévaluer le rôle du Christ dans l'économie divine va de pair avec une vision accentuant la dimension historique de l'Église (sous peine de perdre sa tension vers le Royaume), tandis que surévaluer le rôle de l'Esprit va de pair avec une vision eschatologique de l'Église (non sans risque d'une démission hors de l'histoire). Ce schéma assez simple souligne une polarité réelle entre Orient et Occident chrétiens. Si le *Filioque* n'est pas la *radix malorum* dénoncée par certains, il apparaît néanmoins comme le syndrome d'une ecclésiologie où le Christ tient un rôle prééminent par rapport à l'Esprit.

Si l'on fait abstraction de la confrontation polémique filioquisme-monopatristisme et que l'on revient au noyau dogmatique du *Filioque* ancien, celui-ci semble assumé par la théologie grecque et byzantine⁶³ : la vie divine dont l'Esprit est le dispensateur (et qui se confond pour ainsi dire avec Lui dans l'expérience ecclésiale) procède ou provient éternellement du Père et du Fils (et même de l'Esprit) *tanquam ab uno principio*.

L'idée d'Augustin que pour que le Fils envoie l'Esprit, il faut que ce dernier procède de Lui pourrait viser cette manifestation éternelle de la divinité, qui se prolonge dans l'économie : sa présentation de l'Esprit comme Don du Père et du Fils⁶⁴ va dans le même sens, ainsi que l'emploi très large du terme « principe »⁶⁵. Le *Principaliter* tente de corriger la symétrie que l'expression insuffisante *a Patre Filioque* accrédite aux relations Esprit-Père et Esprit-Fils. Le malheur viendra pourtant de la confusion induite faite dans le système filioquiste ultérieur entre cette double procession énergétique-manifestatrice et la procession personnelle (*ekporèse*) à partir du Père, confessée par le credo de N-C⁶⁶.

63. V. Lossky envisageait comme possible une telle interprétation : *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 92.

64. Cf. par ex. *De Trinitate*, XV, 17, 28 (PL 42, 1081).

65. Dans une même phrase, Augustin peut employer ce terme dans un cadre triadologique (personnel ou énergétique) ou économique. Cf. par ex. *De Trinitate*, V, 14, 15 (PL 42, 921).

66. Que la *procession* visée par le credo de N-C est hypostatique ressort du parallèle établi entre génération du Fils et procession de l'Esprit, toutes deux ἐκ Πατρὸς (alors que Jean 15,26 mentionne παρὰ Πατρὸς).

Conclusion.

On a perçu aisément dans ce parcours trop bref des pneumatologies grecque et latine la dimension herméneutique du problème du *Filioque*: deux conceptualités théologiques grecque et latine se sont édifiées de façon séparée durant un millénaire jusqu'à la scission. Désormais, il importe de passer de monodies séparées à une polyphonie doctrinale; encore faut-il que la polyphonie soit symphonique. Pour retrouver une unité de foi en pneumatologie, un accord théologique minimal est nécessaire. Il doit découler d'un retour aux sources communes de l'Orient et de l'Occident, à ce noyau dogmatique des Pères et des conciles œcuméniques que les Églises sont appelées sans cesse à recevoir de nouveau.

L'Orient chrétien n'a jamais dogmatisé formellement la doctrine de la procession de l'Esprit « du Père par le Fils »⁶⁷: il s'agit au mieux d'un *théologoumenon*, encore que cela puisse être discuté, la confession du patriarche saint Taraise que l'Esprit procède « du Père par le Fils »⁶⁸ ayant été reçue par le concile œcuménique de Nicée II. En revanche, la monarchie du Père est un dogme intangible, indépendant en soi du *Filioque*. On ne peut que se féliciter de sa reconnaissance officielle comme vérité de foi dans la « Clarification » récente du Magistère romain⁶⁹. Un *Per Filium* bien compris s'avère compatible avec le monopatrisme. Le *Filioque* (expression approchée) serait donc acceptable à condition de ne pas voir dans le Fils une origine ni une médiation causale de la *personne* de l'Esprit.

À cet égard, le document de « Clarification » n'est pas sans ambiguïtés. Il accrédite d'un côté la *processio* latine de l'Esprit *ab utroque* vue comme communication à l'Esprit de la divinité consubstantielle, de l'autre l'*ekporèse* grecque de l'Esprit *a Patre solo* vue

67. Si le symbole de Constantinople (reflet de la théologie des Pères cappadociens) ne présente pas la doctrine du *Per Filium*, peut-être est-ce dû au contexte anti-macédonien du concile: la procession de l'Esprit *par le Fils* pouvait être faussement interprétée en un sens semi-subordinatianiste, signifiant que l'Esprit ne procéderait pas directement du Père. Or le Concile voulait proclamer sans équivoque la pleine divinité de l'Esprit.

68. Cf. Mansi 12, 1122C-D.

69. Cf. *Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit*, Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des Chrétiens, *Osservatore Romano*, Rome, 13 sept. 1995. Repris in *Irénikon*, 1995, n° 3, p. 356-368.

Filioque et théologie trinitaire

comme procession seulement hypostatique, laissant entendre que chaque tradition aurait développé une moitié du mystère trinitaire. Le schéma est brillant mais paraît simpliste. D'ailleurs l'ekporèse suppose en soi une réception de la substance : comment les Pères grecs auraient-il pu concevoir une venue à l'existence personnelle, séparée de la communication de la substance ? La notion d'une spiration de l'Esprit « à partir du Père [...] par l'engendrement du Fils »⁷⁰ témoigne en outre d'une inquiétante confusion entre les relations d'origine, et pose plus de questions qu'elle n'en résoud.

On ne peut que souhaiter dans un premier temps le retour des Églises occidentales à l'usage sans *Filioque* du credo de Nicée-Constantinople (préconisé par les Anglicans, les Vieux-catholiques et plusieurs théologiens catholiques), ce qui représenterait un geste d'une haute portée symbolique sans que le filioquisme soit désavoué pour autant⁷¹. Le dialogue œcuménique se poursuivrait ensuite pour clarifier et reconnaître le bien-fondé d'un *théologoumenon* (s'il est précisé que le Fils n'est pas le principe de la procession personnelle de l'Esprit), allant peut-être jusqu'à proclamer dans un Concile vraiment œcuménique, une fois l'unité des Églises rétablie, que l'Esprit Saint procède du Père par le Fils et repose sur le Fils, légitimant par là même l'intuition authentique du *Filioque*.

Michel Stavrou, né en 1960 à Paris, est laïc orthodoxe, marié. Diplômé de l'École Centrale de Lyon, il est ingénieur en informatique de gestion. Chargé de cours en théologie dogmatique à l'Institut Saint-Serge de Paris, il est membre de la Commission de dialogue théologique Catholique-Orthodoxe en France. Après une maîtrise consacrée à la théologie de la personne chez V. Lossky et J. Zizioulas, il poursuit une thèse de doctorat sur la théologie trinitaire de Nicéphore Blemmydès (auteur byzantin du XIII^e siècle).

70. « Clarification », *ibid.*, p. 365-366.

71. Notons que déjà les Églises catholiques de rite byzantin, lorsqu'elles célèbrent dans leurs langues, récitent le symbole de N-C sans le *Filioque*.

C'est l'année jubilaire...

Si vous tenez à Communio, si vous sentez que la revue répond à un besoin, si vous voulez l'aider, offrez un

ABONNEMENT DE SOUTIEN

(voir conditions page 251)

N.B. Toute somme versée en sus de votre abonnement peut faire l'objet d'une déduction fiscale. Les attestations seront expédiées sur demande.

Communio, n° XXIV, 5-6 – septembre-décembre 1999

Barbara NICHTWEISS

Mysterium Trinitatis et Unitatis

**Communauté et société à la lumière de la foi trinitaire
et des hérésies antitrinitaires**

Retour aux sources théologiques : la redécouverte de la théologie trinitaire.

L'unité trinitaire comme modèle de communauté

La théologie des dernières décennies a redécouvert le dogme trinitaire. En relisant toute la tradition théologique, on en redécouvre aujourd'hui la signification fondamentale dans les traités classiques de théologie. On peut le voir surtout en ecclésiologie, dans l'interprétation trinitaire du concept de communion, esquissée chez Cyprien de Carthage, mais plus encore dans la constitution sur l'Église élaborée par Vatican II ou son décret sur l'œcuménisme : « de ce mystère, le modèle suprême et le principe sont l'unité du Dieu unique, du Père et du Fils dans l'Esprit, dans la Trinité des personnes. » (*Unitatis Redintegratio* 2). Cette vision de l'Église comme « reflet », « image » ou « totalité », expression vivante de la Trinité ; ou de la Trinité comme « archétype » ou « source » de la communauté ecclésiale, parcourt, depuis, un grand nombre de documents officiels sur la notion de communion comme telle, mais aussi sur la place des diverses formes de vie au sein de cette communion, ou sur l'œcuménisme¹.

1. Jean-Paul II, Exhortation apostolique postsynodale *Pastores dabo vobis* (25/03/1992), n° 12, n° 62. Congrégation pour les instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique, *La vie fraternelle en communauté* (« Congregavit nos in unum Christi amor »), (2/02/1994), n° 9 ; Jean-Paul II, encyclique *Ut unum sint*, n° 8.

DÉRIVES _____ **Barbara Nichtweiss**

La même situation se dessine dans les discussions œcuméniques récentes : « l'Église d'ici-bas est une manifestation visible de la communauté sainte des trois personnes de la Trinité », lit-on dans un document de 1988². Les réunions du Conseil œcuménique des Églises en 1991 à Canberra et la commission d'études « Foi et constitution de l'Église » de saint-Jacques de Compostelle en 1993 ont proposé des formulations semblables³. Dans la littérature théologique qui les appuie, l'Église est encore décrite comme « icône » de la Trinité – description inspirée de la tradition orientale⁴.

Certes, presque tous les théologiens contemporains en sont d'accord, l'Église est une création de la sainte Trinité et celle-ci est son modèle. Mais les avis divergent souvent quant au sens du concept de Trinité. Ici s'ébauche pourtant une convergence : on privilégie le modèle de compréhension de la périchorèse (circumcession, interpénétration mutuelle). La tradition théologique trinitaire remonte à Grégoire de Nazianze. Dans sa forme actuelle, elle indique que la tripersonnalité de Dieu ne dérive pas d'une unité pré-ordonnée de la nature divine, mais qu'il faut la comprendre ainsi : « les relations des trois Personnes » qui se procurent mutuellement la vie divine dans une inhabitation mutuelle « ont une même origine »⁵. Ce modèle doit l'essentiel de son impact aux offensives de Jürgen Moltmann et Leonardo Boff.

Non seulement la théologie mais encore la doctrine de la création, l'anthropologie, la théologie de l'histoire, la théologie féministe et la théologie politique ont puisé, ces dernières décennies, aux sources de la vie trinitaire. Et même dans cet emploi universel, on s'efforce de surmonter les formes monistes, dualistes ou unilatéralement hiérarchiques de la pensée ainsi que leurs dangers. « Grâce au concept de l'interpénétration mutuelle, il devient possible de conserver unité et différence des divers ordres : Dieu et l'Homme, le ciel et la terre, la personne et la nature, la spiritualité et la sensibilité. ⁶ »

2. Document d'étude de la Commission pour la foi et la constitution de l'Église, « Confessing one Faith », 1988.

3. P. Neuner, *Ökumenische Theologie, Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen*, Darmstadt, 1997, p. 293.

4. G. Greshake, *An den drei-einen Gott glauben*, Freiburg, 1996, p. 89 ; J. F. Navone, *Self-Giving and sharing*, Collegeville, p. 120.

5. G. Greshake, « Perichorese », *Lexicon für Theologie und Kirche*, vol. 8, Fribourg en Briscau, 1999, p. 31.

6. J. Moltmann, *Das Kommen Gottes, Christliche Eschatologie*, Gütersloh, 1995, p. 306.

Mysterium Trinitatis et Unitatis

L'unité trinitaire comme contradiction

La manière dont l'unité s'accomplit dans le Dieu trinitaire « est une impossibilité pour une nature créée ». Par cette référence à la formule de Grégoire de Nazianze (*Troisième Discours théologique* [= Discours 29, « Sources chrétiennes » 250], § 2), Erik Peterson fondait la thèse du *Monothéisme comme problème politique* (1935) : « le mystère de la Tri-unité [réside] uniquement dans la divinité même, et non pas dans la créature ». Cet ouvrage n'était pas une étude d'ecclésiologie, mais une analyse politico-théologique de l'Antiquité chrétienne. Peterson y décrit l'assimilation politique d'une image monothéiste de Dieu, tirée du mélange d'éléments juifs et hellénistiques. Celle-ci aurait débouché sur la justification plus ou moins eschatologique de l'unité de l'empire, sous Constantin ; discours permis par une interprétation subordinationniste de la monarchie divine trinitaire et une christologie arienne. Cette doctrine de la monarchie divine se serait débarrassée un peu vite des formulations orthodoxes du concept d'unité trinitaire. Il en serait ainsi pour toute forme de « théologie politique » qui « abuse de l'annonce chrétienne pour justifier une situation politique ». Peterson ne déclarait pas pour autant le dogme de la Trinité sans pertinence politique : « pour le chrétien, il ne peut y avoir d'agir politique que sous la condition de la foi dans le Dieu trinitaire »⁷.

L'opuscule de Peterson a provoqué dans l'après-guerre tant de discussions enflammées – ce qui n'est pas étonnant, vu l'ambivalence du traité – que l'on a pu parler d'un « âge petersonien »⁸. Ainsi les théologies de la Libération ou de la Révolution trouvaient chez Peterson aussi bien des justifications que des objections, selon que l'on considérait avec lui la doctrine de la Trinité comme un rejet de toute option théologique pour une forme de société déterminée, ou seulement comme le refus de modèles de société précis, de type « monarchique » ou totalitaire et hiérarchique⁹.

En s'appuyant sur Peterson notamment, on soupçonne le monothéisme lui-même d'être une idéologie fondée sur la théologie trinitaire. Dans une vision du monde théocratique, celui-ci ne proposerait

7. *Theologische Traktate* (1951), Würzburg, 1994, p. 58, 59, 24.

8. C. Theobald, « La foi trinitaire des chrétiens et l'énigme du lien social », in P. Beauchamp et al., *Monothéisme et Trinité*, Bruxelles, 1991, p. 99-138.

9. Plus de précisions dans B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, Freiburg, 1992, p. 722-830.

DÉRIVES _____ **Barbara Nichtweiss**

aux hommes que la soumission; il impliquerait, « partout perceptible », la « domination du patriarcat »¹⁰. Ce point de vue n'est pas resté sans contradicteurs: « le monothéisme lui-même connaît *de facto* un rapport au pouvoir; et celui-ci ne sert pas à le justifier mais à le critiquer »¹¹.

Je voudrais explorer cette question controversée, d'abord par la réfutation sociologico-politique de deux mouvements massivement antitrinitariens et hérétiques, qui ébranlèrent durement l'unité de l'Église au moyen âge et à l'époque moderne: l'hérésie gnostique et dualiste des bogomiles et des cathares – même le dualisme de la gnose se fonde sur une accentuation radicale de la transcendance de Dieu – et l'hérésie monothéiste des unitariens. Ensuite je traiterai, par des exemples historiques, les interactions actuelles entre foi trinitaire et monde ecclésial et social. Enfin il importe de se demander dans quelle mesure la thèse que Peterson fondait sur la patristique, selon laquelle l'unité intradivine n'aurait aucune correspondance dans la nature créée, est aujourd'hui dépassée.

Exil théologique : les hérésies antitrinitaires.

Depuis l'édit *Cunctos populos* (380) de l'empereur Théodose I^{er}, puis les décisions du concile de Constantinople (381), le dogme trinitaire était la pierre de touche de l'unité non seulement ecclésiale, mais politique. Les hérésies étaient désormais des formes très dangereuses de subversion, qu'elles mettent en danger l'unité de l'Église – donc de l'État – en tant que divergences dogmatiques, ou qu'elles affaiblissent directement l'ordre et la morale par des formes de déviance sociale. Dans ces conditions, celui qui risquait sa vie – et la perdait souvent – en combattant les dogmes centraux du christianisme, devait avoir de bonnes raisons pour le faire.

10. J. Moltmann, « Die einladende Einheit des dreieinigen Gottes », in *Concilium* 21 (1985), p. 35-41. L. Boff, *Der Dreieinige Gott*, Düsseldorf, 1987, p. 163: « Les visions du monde qui prennent pour horizon et pour point de départ l'unité et l'identité ont une difficulté particulière à assumer les différences. Elles les tolèrent en général quand elles sont simples et font tout pour les affaiblir ou les soumettre à la domination de l'unité et de l'identité. »

11. G. Ruggieri, « Gott und Macht: hat der Monotheismus politische Funktion? » *Concilium* 21 (1985), p. 14-22, 16.

Mysterium Trinitatis et Unitatis

La tentation de séparer : le dualisme médiéval.

Au moyen âge, les bogomiles et les cathares albigeois rallumèrent violemment le dualisme gnostique que l'on avait cru éteint¹². Le dualisme est une option métaphysique fondamentale qui peut toujours prendre un visage virulent. Philosophiquement et théologiquement, il résulte, comme le soutenait Tertullien, de la question qui taraude chaque hérésie : *Unde Malum*, d'où vient le Mal ? ; tout comme de l'étonnement que l'Homme bon soit tombé dans un monde à ce point mauvais¹³. Certaines études récentes nous éclairent toutefois : l'autoaffirmation de l'individu contre un monde hostile, propre au dualisme, a des composantes sociologico-politiques : « lorsque l'on lit les textes gnostiques dans une perspective de colonisation et de conquête, un bon nombre reproduisent l'expérience des opprimés dans leur résistance contre les conditions d'une domination totalitaire et colonialiste, et son idéologie rationnelle d'assimilation »¹⁴.

Cette situation a pu concerner les premiers bogomiles de l'an Mil. Ils venaient des milieux monacaux et paysans de Bulgarie, pays christianisé en surface, en conflit avec l'empire byzantin. Persécutés et expatriés, ils déployèrent bientôt une activité missionnaire efficace, à l'ouest et au nord de l'empire byzantin, jusqu'en Italie et en extrême Occident. C'est là que se développa l'hérésie dualiste sous la forme du catharisme, en particulier à partir de la deuxième moitié du XII^e siècle, de Rhénanie jusqu'en France.

À ses débuts, le mythe dualiste des bogomiles restait simple : Satan, qui d'abord fut un ange sujet de Dieu, est l'adversaire de l'âme pure. Bientôt cependant, Satan apparut comme un fils de Dieu premier-né, avant le Christ. La croix était pour les bogomiles comme pour les cathares le signe de la victoire de Satan ; elle fut donc honnie.

12. A. Borst, *Die Katharer*, Freiburg, 1991 ; M. D. Lambert, *Eine Geschichte von Gewalt und Scheitern*, Freiburg, 1991 ; I. P. Couliano, *Les gnoses dualistes d'Occident : Histoire et mythes*, Paris, 1990.

13. St. Runciman, *Häresie und Christentum, Der mittelalterliche Manichäismus*, München, 1988 ; H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt, 1974.

14. Voir les développements de H. Jonas, K. L. King, « Translating History : Reframing Gnosticism in Postmodernity », in Chr. Elsas (dir.), *Tradition and Translation*, Berlin/NY, 1994, pp. 264-270 ; point de vue semblable chez Max Weber, voir G. Filoramo, *A History of Gnosticism*, Oxford, 1991, p. 121.

DÉRIVES _____ **Barbara Nichtweiss**

Bogomiles et cathares se séparèrent en deux écoles de pensée : la première, modérée et « monarchianiste » ; la deuxième, radicale, strictement dualiste. Pour les radicaux, Satan était un dieu indépendant, contre-image infernale, égal en tout point du Dieu bon. On lui attribua donc sa propre création, voire sa propre trinité (*habent ambo trinitatem et unusquisque habet suam creationem*)¹⁵. On ne trouve de semblables idées chez les cathares qu'après 1230, lorsque ceux-ci se tournèrent vers la doctrine trinitaire, poussés par le désir d'élaborer un système et par la polémique anti-catholique.

Dans leur mode de vie, bogomiles et cathares se faisaient forts de réaliser la vie apostolique originelle par une ascèse radicale. L'image qu'ils se faisaient du « pur », ange banni dans un monde mauvais, d'une âme bonne, impliquait l'exil total hors du monde par l'abstinence sexuelle, la pauvreté, le renoncement à la violence, le végétarisme et un jeûne excessif. Dans leur prétention à réaliser la vraie chrétienté et donc la véritable Église, ils s'opposèrent aux grandes Églises. Ils s'organisaient en évêchés, introduisaient des rites quasi-sacramentels. Mais le noyau de ces communautés restait égalitaire et « démocratique » (évêque choisi *primus inter pares*). Ainsi les différenciations sociales et naturelles, origine, état ou sexe, perdaient leur substance.

Cette aspiration égalitaire fut l'une des premières raisons de la puissante force d'attraction de ces sectes. Alors que le nombre des « parfaits », même à l'âge d'or du XIII^e siècle, ne dut pas dépasser le millier, celui des simples membres atteignit probablement plusieurs centaines de milliers. Ces sympathisants protégeaient et soutenaient la secte et acceptaient de servir les « purs ». Ce mouvement sectaire attirait particulièrement les femmes. Certes, bogomiles et cathares, à cause de leur mépris total de la sexualité, voyaient en la femme le mal suprême, mais la fidélité de leurs sympathisantes modéra leur antiféminisme, et ils finirent par déclarer sans pertinence dans l'Église des purs la différence sexuelle créée par Satan entre l'homme et la femme.

Malgré leur organisation en Église, les cathares n'avaient rien de « catholique » : seuls les parfaits appartenaient à cette Église. Les sympathisants, perdus par la domination de Satan, se voyaient par là même dispensés de tout effort éthique ou ascétique. Une persécution

15. D'après Couliano, *Les gnoses dualistes*, op. cit., p. 262 sq.; voir aussi Borst, op. cit., p. 115 sq.

Mysterium Trinitatis et Unitatis

massive, le bûcher, ainsi que les forces réformatrices intérieures à l'Église catholique elle-même, eurent raison des cathares aux XIII^e et XIV^e siècles. Les ordres mendiants proposaient une alternative convaincante au christianisme sans compromis des cathares. Enfin, dans leur doctrine, les cathares ne parvinrent pas à se hausser au niveau de la scolastique. Finalement, quelques-uns de leurs théologiens acceptèrent partiellement des éléments de doctrine orthodoxe-catholique. Chez d'autres, le dualisme ancré au plus haut du ciel se rendit aux forces terrestres : en Italie, quelques radicaux remplacèrent le dieu mauvais par la nécessité de la Nature ; dans le sud de la France, au contraire, l'un des derniers cathares enseignait que la Nature s'identifie au Dieu bon, dont les éléments virginaux (Terre, Eau, Vent) forment la Trinité.

Victoire sur la rébellion : équilibre et échange

Le dépassement théologique des gnozes antique et médiévale, par la défense trinitairement fondée de l'unité du Dieu Créateur et Sauveur, n'épuisait pas pour autant la question du « *unde malum* ». Depuis Augustin, le dualisme gnostique persistait dans l'Église sous diverses formes, par exemple dans une « séparation absolue des élus et des damnés »¹⁶. Hans Jonas, Erik Voegelin et Ernst Topitsch ont ainsi voulu reconnaître, dans diverses conceptions philosophiques de l'époque moderne, des formes sécularisées de la gnose.

Même dans les tentatives ésotériques contemporaines, on peut sentir les éléments gnostiques, toutefois avec cette différence essentielle : elles oublient vite le mépris de la matière qui animait la gnose¹⁷. L'aspiration à l'harmonisation, aux accommodements, est manifestement la signature de notre époque pluraliste et postmoderne. On peut la décrire comme « une situation qui se déleste et se délivre de l'exigence de vérité et d'universalité de la "modernité" ; où la multiplicité, la dualité, gagnent en priorité logique et pratique sur l'unicité ; où le monothéisme est soupçonné de totalitarisme, où le polythéisme mythique attire toujours plus d'adeptes ; une situation dans laquelle tout est possible, permis, dans laquelle pourtant tout semble livré au provisoire¹⁸. »

16. Blumenberg, *op. cit.*, p. 155 *sq.*

17. J. Sudbrack, « Gnostizismus in der Moderne », in *Communio* 26 (1997), p. 551-562 (édition allemande).

18. J. B. Metz, « Orthodoxie heute », in *Concilium* 23, 1987, p. 267.

DÉRIVES _____ **Barbara Nichtweiss**

Cela explique peut-être l'intérêt controversé que l'on porte aujourd'hui à Carl Schmitt. Peterson avait fortement critiqué sa *Théologie politique* dans les notes de son traité sur le monothéisme¹⁹. Sans aucun doute, on retrouve dans l'œuvre de Schmitt les structures de la bipartition gnostique. Faisant référence, dans son argumentaire contre la thèse trinitaire de Peterson, au chap. 3 des discours théologiques de Grégoire de Nazianze, il soutenait que l'Un se trouve toujours en conflit avec lui-même, et prétendait que le cœur du dogme trinitaire contenait une « stasiologie » politico-théologique²⁰.

Peterson lui-même avait déjà rejeté implicitement cette interprétation stasiologique de la relation trinitaire entre le Père et le Fils. Il le fit toutefois non par recours au modèle de la « Trinité immanente » (sous la figure de la périchorèse), mais en développant l'hymne aux Philippiens (*Philippiens* 2,5-11), dans lequel il voyait « un des plus grands textes contre le mythe » de la tyrannie dualiste et belliqueuse : « Modèle de tout amour, fondement originel de toute humilité, celui qui ne fit pas valoir l'être divin de sa nature selon son propre intérêt, mais échangea la richesse de la figure divine contre la figure misérable d'esclave, le ciel contre la terre. (...) Comme la condition divine du Christ n'est pas séparable de son humilité, ainsi sa domination n'est-elle pas séparable du règne de Dieu le Père. ²¹ »

Attraction de l'unité : l'unitarisme de l'époque moderne

À la fin du moyen âge, on vit resurgir la gnose, transposée autour de la figure du Dieu caché et de sa souveraineté absolue et insaisissable. La volonté d'auto-affirmation de la raison eut des ennuis avec elle. De même, l'unitarisme qui se développa depuis le XVI^e siècle dans le contexte de la Réforme, de l'Humanisme et des Lumières, est une forme de cette auto-affirmation de la raison. Dogmatiquement, ce mouvement « renforçait l'unité de Dieu, l'humanité de Jésus, et la responsabilité humaine et religieuse en refusant les dogmes de la Trinité, de la divinité de Jésus et de la corruption

19. *Monotheismus als politisches Problem*, op. cit., p. 81.

20. Ruth Groh, *Arbeit an der Heiligkeit der Welt : Zur politisch-theologischen Mythologie und anthropologie Carl Schmitts*, Frankfurt, 1998, p. 156 sq. Par « stasiologie », on entend un appel à l'insurrection (NDT).

21. « Apostel und Zeuge Christi » (1940), in *Theologische Traktate* (1951), Würzburg 195, p. 75 sq.

Mysterium Trinitatis et Unitatis

de l'humanité »²². L'hérésie prit sa source, ici encore, dans les régions géographiques et spirituelles de l'empire chrétien dont l'unité était ébranlée (par la Réforme). Ce départ fut lié au théologien, exégète et médecin Michel Servet. Ce dernier grandit au début du XVI^e siècle dans une Espagne multireligieuse (juive et mauresque). D'abord poursuivi par l'Inquisition, il fut brûlé avec ses livres dans la Genève de Calvin. Ses œuvres antitrinitariennes, surtout la *Restitutio Christianismi*, publiée l'année de sa mort, présentent « une compilation de presque toutes les hérésies de son temps. Il défendait une interprétation morale de la doctrine de la Trinité et une christologie docétiste, qu'il fondait sur des sources juives, hellénistiques et patristiques prénicéennes »²³.

C'est en Pologne, dans la deuxième moitié du XVI^e siècle, que l'antitrinitarisme devint un mouvement organisé en Églises. On le relie entre autres à Faust Socin (1539-1604), initiateur du socinianisme : la révélation biblique y est la référence première, et l'antitrinitarisme, sous toutes ses formes, se dit expressément chrétien²⁴. Persécuté, le mouvement – désigné alors par l'expression « unitarianisme » – prit pied en Transylvanie. Le premier édit de tolérance (Torda 1568) s'en inspira, quoiqu'il ne garantît aux unitariens qu'une protection limitée. Puis l'unitarisme se développa jusqu'aux Pays-Bas au XVII^e siècle, pour atteindre au XVIII^e siècle l'Est des États-Unis.

L'unitarisme anglais était fortement imprégné de l'empirisme et du rationalisme de Locke. On le vit au niveau politique et social dans sa foi en l'éducation et la science, dans le développement de la libre entreprise, mais également dans son engagement social réformateur. Les unitariens combattaient pour l'élargissement des libertés civiles ; ils accueillirent la Révolution française avec enthousiasme. C'est dans leurs cercles radicaux qu'apparurent, dès la première moitié du XIX^e siècle, les fondements du féminisme moderne²⁵. De

22. Cf. John C. Godbey, art. « Unitarian Universalist Association », in *Dictionary of Living Religions*, Abingston, 1981, p. 143-146 (p. 143 pour la présente citation).

23. J. Friedman, « Michael Servet », in M. Greschat (dir.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, vol. 6, Stuttgart, 1981, p. 250.

24. Voir W. Deppert *et al.*, *Der Einfluss der Unitarier auf die europäisch-amerikanische Geistesgeschichte*, Frankfurt, 1990.

25. Voir K. Gleadle, *The Early Feminists, Radical Unitarians and the Emergence of the Women's Rights Movement, 1832-51*, Houdmills, 1995.

DÉRIVES _____ **Barbara Nichtweiss**

la sorte, la secte acquit une influence politique et culturelle majeure. La tolérance pour laquelle ils militèrent dans les années 1813-1844 bénéficia d'ailleurs aux catholiques.

À l'Est des États-Unis, les unitariens se regroupèrent sur le modèle congrégationniste ; ils eurent de même une grande influence (regroupant, à Boston par exemple, dans la première moitié du XIX^e siècle, la moitié des couches intellectuelles, politiques et surtout économiques)²⁶. Le profil théologique de l'unitarisme américain se forma à partir des thèses d'un pasteur de Boston, W. E. Channings (1780-1842), qui militait pour un « christianisme unitarien » (1819). Au fondement de sa doctrine, on trouve la foi dans une « harmonie voulue par Dieu entre révélation et raison »²⁷. Channings critiquait dans l'unité trinitaire et christologique, ainsi que dans le concept de personne, ce que Peterson considérait justement, avec Grégoire de Nazianze, comme une véritable conquête : il n'y a pas d'équivalent de la Trinité dans la créature. Pour lui, Dieu ne pouvait pas avoir révélé ce qui va contre l'expérience. Par une sage pédagogie, Dieu s'adaptait aux possibilités spirituelles et éthiques de l'homme, au lieu de le fourvoyer dans d'incompréhensibles contradictions. Pour Channings, le Père seul est Dieu, juste, miséricordieux et parfait. Une dévotion qui se laisserait influencer par les exigences rivales et égales de trois personnes divines, surestimerait les forces humaines. Channings terminait son offensive par un appel à libérer le christianisme de toutes les « erreurs établies », de la tutelle des autorités religieuses comme du « mélange malpropre » des institutions ecclésiale et étatique : « Cette glorieuse réforme dans l'Église, nous l'espérons, avec la bénédiction de Dieu, du progrès de l'intellect humain, du progrès moral de la société, du déclin des préjugés et de la superstition, du renversement de l'autorité humaine en matière de religion, de la chute de ces hiérarchies et des autres institutions humaines, par lesquelles les esprits des individus sont opprimés sous le poids du nombre, et est perpétuée une domination papale dans l'Église protestante ».

Channings n'influença les unitariens américains que pendant une vingtaine d'années. La critique biblique détruisit leur confiance

26. Voir C. E. Wright (dir.), *American Unitarism*, 1805-1865, Boston, 1989.

27. W. Deppert, « Systematische philosophische Überlegungen zur heutigen und zukünftigen Bedeutung der Unitarier », in « Der Einfluss der Unitarier », *op. cit.*, p. 141. Le discours de Channings est accessible sur Internet : roads.virginia.edu/~hyper/detoc/religion/unitarian.

Mysterium Trinitatis et Unitatis

dans l'autorité des Écritures, et par là leurs fondements doctrinaux. Cherchant les sources de l'autorité religieuse, ceux d'Angleterre s'ouvrirent à l'idéalisme allemand, surtout à Schelling, ainsi qu'au romantisme. On ne comprit plus Dieu comme un Autre que l'homme et le monde; on se mit plutôt à chercher une nouvelle harmonie dans l'intériorité de l'individu et dans la nature. En Amérique le mouvement s'épanouit au milieu du XIX^e siècle, sous l'influence du transcendantalisme plus ou moins néoplatonicien de Ralph Waldo Emerson. Au cours du XIX^e siècle, l'unitarianisme américain s'ouvrit aux membres des confessions non théistes; au XX^e siècle se diffusa un humanisme religieux; en 1961 ce fut l'unification avec les universalistes américains qui croyaient en une réconciliation générale – l'une des premières Églises, d'ailleurs, à autoriser les ordinations féminines. L'universalisme unitarien compte aujourd'hui plusieurs centaines de milliers de membres dans le monde, avec des points de vue religieux très multiples. L'Unitarian Universalist Association (UUA) se définit comme « une religion libérale de racines judéo-chrétiennes ». Elle n'a pas de confession de foi, mais souligne la valeur de l'Homme, défend la liberté de religion et la recherche d'une vérité en évolution. Elle tente d'offrir une communauté chaleureuse et ouverte et un soutien à ceux qui croient qu'une règle de vie « éthique » est le témoignage suprême de la religion.

Mais cette foi universelle dans l'harmonie a fait perdre une foi définie et commune. Les unitariens n'ont pu ni voulu limiter les influences extérieures des courants spirituels les plus variés. Ainsi l'unitarisme a-t-il perdu plus ou moins ses propres fondements – non seulement la place unique de la Bible, mais aussi le monothéisme, et tout lien avec une pensée spécifiquement chrétienne. Depuis peu, il subit l'influence du néopaganisme et du New Age²⁸.

Les unitariens allemands ont transformé la signification de leur nom depuis longtemps: pour eux, la notion d'*unitas* ne se réfère plus à l'unicité d'un Dieu transcendant, mais à une « totalité inconcevable » dans laquelle l'individu se sent contenu. On peut y faire l'expérience sans médiation de ce sentiment intérieur de sécurité que le christianisme, le marxisme et la foi scientifique n'ont jamais

28. Voir R. Wayne Lee, *Strained Bedfellows: « Pagans, New Agers and « Star-chy Humanists » in Unitarian Universalism », in *Sociology of Religion* 56 (1995), pp. 379-396. Présentation de l'UUA sur Internet: www.vcn.be.ca/unitarian/whatis.htm.*

DÉRIVES _____ **Barbara Nichtweiss**

promis que pour une vie future. La dérive s'est ainsi achevée dans une forme de panthéisme.

Les adeptes des sectes dualistes comme des sectes unitariennes ont mis en jeu toute leur existence pour leurs conceptions religieuses. D'une manière ou d'une autre, il s'agissait toujours de combattre aussi pour un certain idéal de liberté. Ces exemples nous montrent qu'on ne peut pas se contenter de ravalier avec mépris au rang de moyens d'oppression totalitaire ces deux conceptions non trinitaires de Dieu. Certes, l'Église se devait de les dénoncer globalement comme hérétiques; toutefois, chacune d'elles a attiré l'attention sur des déficiences de l'Église elle-même. De nombreux acquis de l'époque moderne – reconnaissance de l'égalité de l'homme et de la femme, des droits de l'homme et de la liberté religieuse, tolérance, démocratisation et responsabilité écologique – n'ont pu être acceptés dans la vie ecclésiale qu'au prix de semblables détours.

Les dépassements de frontières : la Trinité dans la pensée politique et ecclésiologique.

Au xx^e siècle, le modèle souple d'unité constitué par la Trinité a été considéré comme modèle pour réconcilier l'homme et la nature, le masculin et le féminin, mais il a surtout servi à penser les modèles politiques et ecclésiologiques.

Le dogme trinitaire et la libération

Erik Peterson découvrit dans les années vingt la force libératrice du dogme de la Trinité, à partir de l'idée que la formulation de la doctrine trinitaire doit se libérer des modèles terrestres : s'il en est ainsi, c'est que le théologien a bien affaire à Dieu lui-même, et non à un prolongement des désirs humains.

Parce que Dieu est parfaitement libre, « pour le chrétien, il ne peut y avoir d'agir politique que sous la condition de la foi en Dieu Trinité ». Concrètement cela signifie que les chrétiens sont libres dans ce monde pour des options politiques différentes. La correspondance directe entre Trinité et vie socio-politique a en quelque sorte « émigré » vers le règne eschatologique, transcendant, de Dieu. Désormais, la seule re-présentation de ce royaume dans le monde est sacramentelle, par la médiation de l'Église. Peterson aurait approuvé l'opinion de Pannenberg selon laquelle « ce ne peut être la

Mysterium Trinitatis et Unitatis

tâche des chrétiens ou de l'Église de surmonter fondamentalement la différence entre le spirituel et le temporel par l'exigence d'une traduction politique de la liberté chrétienne et du royaume de Dieu dans la vie sociale »²⁹. Pour lui, une intervention directe de l'Église dans le domaine politique n'est acceptable que si le pouvoir temporel se soumet à nouveau au « Prince de ce monde » et développe une ambition totalisante et totalitaire (*appetitus unitatis et omnipotentiae*, saint Augustin) de nature tyrannique. Alors, la résistance, même révolutionnaire, de l'Église et des témoins du Christ est obligatoire. La force polémique de certains passages du Traité sur le monothéisme n'était donc pas dirigée en 1935 directement contre la monarchie de Constantin ou le Saint Empire. Elle s'adressait bien plutôt au Troisième Reich nazi, bien accueilli par certains théologiens allemands parce qu'il évoquait le monothéisme monarchien dans des formules unitaires comme « un seul Dieu, un seul Führer, un seul Reich, une seule Église ».

Dans ce contexte, Giuseppe Ruggiero a bien attiré l'attention sur le caractère confessant du dogme trinitaire chez Peterson : la confession orthodoxe de la foi – incluant l'adoration et l'obéissance – est le seul lieu possible « dans lequel la vérité s'arrache à la prise de possession par une instance terrestre ». Même en tant qu'idée, l'orthodoxie trinitaire n'échappe pas aux dégénérescences idéologiques³⁰, dans la mesure où il existe de multiples formes d'interaction entre foi trinitaire et structures socio-politiques, comme nous l'avons vu. Par ailleurs cependant, le mystère trinitaire formulé dans le dogme a sa force régulatrice. Les interprétations sociales de la doctrine trinitaire se corrigent mutuellement au cours du temps, ou se démasquent les unes les autres comme des erreurs dangereuses. Theobald y voit une action spécifique de la dynamique critique de l'Esprit Saint, troisième Personne de la Trinité³¹.

Restrictions et élargissements trinitaires

Les restrictions peuvent être patriarcales. Il est toujours dangereux de transposer sur la Trinité notre expérience des relations humaines. Yves Congar a montré, à la suite de Peterson, que le

29. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, III, Göttingen, 1993, p. 68.

30. *Gott und Macht*, p. 16.

31. *La foi trinitaire*, p. 122.

DÉRIVES

 Barbara Nichtweiss

transfert de représentations patriarcales sur la doctrine de la Trinité a des conséquences dévastatrices en politique et pour l'autorité de l'Église : « Au monothéisme politique (...) a succédé, plus diffus mais réel, un patriarcalisme, voire un paternalisme, à arrière-fond de monothéisme a-trinitaire, ou insuffisamment trinitaire.³² » Les conséquences politiques et ecclésiologiques sont un fossé entre des détenteurs actifs de l'autorité et un peuple passif. L'image chrétienne de Dieu présente alors des traits parasites de projection des rapports sociaux humains, ainsi que Feuerbach l'a montré. Marx et le communisme ont cherché non seulement à empêcher ces projections, mais à détruire la foi en Dieu elle-même.

Au compte des élargissements, il faut mettre tout d'abord l'émancipation de la femme. La théologie féministe contemporaine, à partir de changements sociaux extérieurs à l'Église (une égalité et une défense plus grandes des femmes) a imposé la révision d'explications partielles du mystère trinitaire. Les premières thèses radicales qui remplaçaient le « patriarcat » divin par un « matriarcat » mythologique sont donc bien dépassées, et de même la redécouverte de manières féminines de parler de Dieu dans la tradition biblique et dogmatique : les théologiennes veulent éviter un enfermement subtil de la théologie dans des polarités « biologisantes »³³. Il apparaît maintenant que la singularité radicale des Personnes trinitaires et de leurs relations peut permettre de dépasser des oppositions dualistes entre l'homme et la femme, l'esprit et la nature.

Il faut mentionner ensuite les élargissements mythiques. D'après Blumenberg, « le dilemme de l'histoire du dogme chrétien (...) est de définir un Dieu Trinité dont la pluralité ne peut laisser place à une quelconque licence mythique »³⁴. De cette « licence », on fait aujourd'hui un usage très généreux, par exemple dans la pensée trinitaire de Drewermann. À partir de la psychologie des profon-
deurs, Drewermann réintroduit dans la doctrine trinitaire tous les archétypes mythiques des triades de dieux et de déesses de l'Égypte ancienne par exemple³⁵. Il légitime sa position par les restes de

32. « Le monothéisme politique et le Dieu Trinité », dans la *Nouvelle Revue théologique*, 113 (1981), p. 11.

33. V. Wodke-Werner, « Trinitätstheologie in der feministischen Theologie », in H. L. Ollig, O. J. Wiertz, *Reflektierter Glaube*, Egelsbach, 1999, p. 151-179.

34. Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt, 1979, p. 290.

35. Eugen Drewermann, *Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bemerkungen zur Trinitätslehre*, in Q. Breuning, *Trinität*, p. 115-142.

Mysterium Trinitatis et Unitatis

représentations mythiques qui ressortent du dogme orthodoxe de la Trinité, en particulier l'idée de « génération du Fils par le Père ». Drewermann regrette que l'on n'ait repris ici que « la représentation la plus éloignée du mythe »³⁶. C'est justement là que Peterson et d'autres avaient vu l'aspect le plus original du dogme trinitaire : dégager l'idée de Dieu de toute relation immédiate aux phénomènes naturels, sociaux ou politiques. Drewermann, au contraire, comprend cela comme une faiblesse caractéristique. Son entreprise vise aussi une finalité anthropologique et sociale : « remettre l'homme en relation avec lui-même, avec la nature qui l'entoure et avec l'origine et la fin de toute vie »³⁷.

Légitimations politiques

Les théories politiques fondées sur la doctrine de la Trinité ont permis en tout cas de mettre en parallèle les mondes divin et politique, et pas seulement sous un aspect monothéiste. Ainsi, contre le paulicianisme du XI^e siècle (hérésie issue d'Arménie, qui pourrait avoir transmis aux bogomiles quelques idées gnostiques), l'abbé Petros Sikeliotes pouvait proclamer, dans un mémoire destiné à l'empereur Basile I^{er} : « Cette trinité de notre saint empereur [Basile et ses deux fils], similaire par son nombre à la divine Trinité prodigue de vie, a propagé le rayonnement de la connaissance de Dieu sur toute la terre, et ne cesse de montrer ses bienfaits à la terre. »³⁸

De telles analogies peuvent être superficielles ; on trouve cependant des interactions profondes entre les légitimations politiques des maisons royales européennes et les réflexions théologiques trinitaires qui les accompagnent³⁹. On ne peut taxer trop vite ces analogies politiques d'idéologie, mais il faudrait examiner quelles fins ou quelles valeurs ont été ainsi poursuivies ou légitimées.

À l'époque moderne encore, on trouve des analogies entre théologie et politique : « ce qui est trinité pour la théologie, est décliné de multiples façons en politique : la triade de l'ordre social chez Bonald, l'état de droit s'auto-limitant de Kelsen, la tripartition des

36. *Op. cit.*, p. 140.

37. *Op. cit.*, p. 139.

38. In H. G. Beck, *Vom Umgang mit Ketzern*, München, 1993, p. 138.

39. Voir J. Arnold, « Zur Geschichtlichkeit der Rede von Gott. Einflüsse zeitgenössischer Königsideologie auf die Trinitätslehre Wilhelms von Auxerre », in *Theologie und Philosophie* 69 (1994), p. 342-372.

DÉRIVES _____ **Barbara Nichtweiss**

pouvoirs de Macquard»⁴⁰. Zwingli a relié le mystère trinitaire à l'unité de la confédération suisse. Le théologien orthodoxe Nicolaï Fedorov au XIX^e siècle déclarait : « la Trinité est notre programme social ». Il fut repris par Jürgen Moltmann puis par Leonardo Boff, pour expliciter le moteur théologique d'une théologie de la libération. Moltmann a déduit, de l'amour prévenant du Dieu trinitaire, des options politico-économiques poussées : au lieu de la domination écrasante de formes sociales, un consensus libre ; au lieu du monopole du pouvoir, démocratiser et décentraliser la société en construisant des systèmes de communications créateurs de relations⁴¹.

Applications en théologie de l'Histoire

Autre variante des applications problématiques du dogme trinitaire : les formes de son historicisation. Dans la vision chrétienne, l'action salvatrice de Dieu s'ancre profondément dans l'histoire l'alliance avec le peuple élu, son renouvellement par le Fils devenu homme, et la conduite des peuples par l'Esprit vers le corps de l'Église. Quand on relie la révélation à un acte de salut historique, on insiste sur le dernier membre. Si ce dernier stade de l'Esprit est absolutisé en une époque historique définie, on obtient des conséquences politiques et sociales, des sectes révolutionnaires à l'absolutisme totalitaire. On pense aux Simoniens, dont le prophète Simon Magus fut tenu pour l'apparition du Dieu trinitaire lui-même ; au millénarisme prophétique des communautés de « spirituels » du montanisme ; aux attentes révolutionnaires du royaume monacal de *l'Ecclesia spiritualis* des joachimites. La conception théologique trinitaire de l'histoire chez Hegel visait de même un « royaume de l'Esprit » (*Reich des Geistes*) dans lequel la communauté réaliserait la conscience de soi de l'Esprit absolu ; elle finit manifestement, dans sa philosophie du droit, par cautionner sans critique l'État « rationnel » en une apothéose tout simplement christologique du monarque. Les communautés charismatiques évangéliques elles-mêmes, animées d'un rapport immédiat à l'Esprit, présentent souvent des structures de domination autocratiques dissimulées par leur conception de la vérité, invisible et hiérarchiquement construite.

40. H. Ottmann, « Politische Theologie als Begriffsgeschichte », in V. Gerhardt, *Der Begriff der Politik*, Stuttgart, 1990, p. 174.

41. *Die einladende Einheit*, p. 40.

Mysterium Trinitatis et Unitatis

Dérivations ecclésiologiques

Les débats sur la doctrine de la Trinité se situent souvent directement dans un contexte politico-ecclésial controversé. L'exemple le plus frappant reste celui des conflits séculaires sur l'introduction du *filioque* dans le Credo occidental. Il n'y eut pas là une simple querelle de méthode sur l'accès au mystère trinitaire. Dans la mesure où la spiration de l'Esprit par le Fils était considérée par eux comme une hérésie, les représentants de l'école néopalamate (Vladimir Lossky) pouvaient tenir la structure entière de l'Église d'Occident pour la conséquence de cette erreur : soumission du charisme à la fonction, de la liberté au pouvoir, des prophètes à la loi, de la mystique à la scolastique, des laïcs au clergé, et, dernier fruit de ce christocentrisme exagéré, soumission de la communauté synodale au primat de la juridiction papale. On ne peut pas rejeter d'un trait de plume cette dérivation comme caricaturale, car elle s'esquisse dans la comparaison utilisée par Thomas d'Aquin : « semblable est l'erreur de ceux qui disent que le vicaire du Christ, le pontife de l'Église romaine, n'a pas le primat universel sur l'Église, est semblable l'erreur de ceux qui disent que l'Esprit Saint ne procède pas du Fils » : comme le Christ consacre l'Église dans l'Esprit, le pape conserve l'Église dans son pouvoir⁴². C'est pourquoi le modèle de la périchorèse est aujourd'hui valorisé parce qu'il relativise des déductions directes de ce type.

Fracture théologique : expériences d'unité et de différence.

La trinitarisation, nouvelle idéologie de l'unité ?

La redécouverte de la doctrine de la Trinité depuis Hegel a produit des résultats fructueux. Il a ainsi été possible d'acclimater le processus d'émancipation et de libération de l'homme moderne au cœur de la foi chrétienne. Depuis, on comprend plus profondément la constitution relationnelle de la personne humaine, ainsi que sa constitution naturelle (homme-femme, famille), sa dépendance socio-politique, l'interdépendance de l'homme et de la création, de l'éthique de l'amour de Dieu et du prochain, ou encore la communion à l'intérieur d'une Église ou d'une communauté œcuménique

42. *Contra Errores Graecorum*, II, 32.

DÉRIVES _____ **Barbara Nichtweiss**

d'Églises diverses. Le modèle de la périchorèse, en particulier, a l'avantage de faire réviser des relations de dépendance conçues de manière unilatérale. L'idée de communauté d'origine libère de la nécessité de rapporter les conditions plurielles de ce monde soit les unes aux autres soit à un principe unitaire. Elle renforce l'espoir d'une coexistence pacifique plus consistante qu'un côte à côte indifférent.

Le retour à la doctrine de la Trinité fait converger des essais théologiques divers, même au-delà des frontières confessionnelles. Ces convergences donnent à penser. L'unité trinitaire des Personnes divines – contre Peterson ou Grégoire de Nazianze – ne trouve-t-elle pas sa correspondance, et même sa réalisation immanente, dans la créature ?

Si c'était le cas, il faudrait soupçonner ces nouvelles tendances de véhiculer une idéologie ; car – pour parler comme Henri de Lubac – il serait prétentieux « de transposer purement et simplement sur le plan naturel ce que la foi nous enseigne du monde surnaturel : ce serait transformer une réalité divine, qui doit être crue et vécue dans le mystère – *mysterium unitatis* ! – en une vaine idéologie ; laïcisation téméraire, à propos de laquelle on pourrait bien parler une fois encore de vérités chrétiennes devenues folles... »⁴³.

Un tel examen s'impose pour plusieurs raisons. D'abord l'effort pour voir dans la vie trinitaire de Dieu le fondement de l'unité se renforce, et rarement pour en faire le triomphe d'une unité déjà réalisée (comme pour les nostalgiques de l'empire constantinien). Au contraire, on fait aujourd'hui de plus en plus l'expérience d'un monde multiforme et de son déchirement profond. Cette multiplicité, ces scissions ont toujours existé ; mais elles n'apparaissent aussi douloureusement que dans le monde moderne. En réaction contre cette universalité négative, on cherche un refuge dans les sphères les plus hautes et les plus universelles que la foi chrétienne peut offrir, notamment dans la vie intra-trinitaire de Dieu même.

La conception trinitaire de Dieu sous la forme de la *périchorèse* est le plus grand dénominateur commun (en effet elle englobe la totalité de tout ce qui existe) ; et en même temps le plus petit (car ici tout ce qui porte le nom de chrétien, au-delà des différences, peut se retrouver sur ce mot). Mais les différences dominent immédiatement, quand il faut concrétiser les implications de cette « interpéné-

43. H. de Lubac, *Catholicisme*, 1938, p. 320.

Mysterium Trinitatis et Unitatis

tration mutuelle». Car la « communauté d'origine » que l'on déchiffre dans la Trinité, peut difficilement se concevoir assez bien pour englober tout ce que le monde contient – à moins d'aboutir à une impuissance totale pour l'action, une « indifférence » du type des spiritualité d'Extrême Orient. Dans les faits il est facile, vu l'élasticité de ce concept, de décréter que ce que l'on accepte est « périchorétique » et que ce que l'on refuse ne l'est pas.

Unification trinitaire de l'homme et du monde ?

Plus on réfléchit aux diverses théologies trinitaires, plus elles se différencient, et plus se volatilisent les « solutions » simples que la doctrine trinitaire proposerait. « Les difficultés théologiques viennent du fait que l'on croit que le règne tout-puissant et éternel (...) est déjà présent. C'est une erreur qui disparaît quand on rencontre, dans le présent historique de Dieu, la figure de la croix. ⁴⁴ »

L'évidence, profondément ressentie par la gnose, d'une disharmonie entre l'homme et le monde, demeure une croix pour la théologie.

Devant la porte de la réconciliation entre les hommes, de l'esprit et de la nature, devant la porte ouvrant sur le grand Tout auprès duquel l'unitarisme allemand cherche un abri (et avec lui une partie de la confrérie des théologiens), se tient l'Ange de Dieu avec son glaive flamboyant. Moltmann prône, il est vrai – en relation avec son concept de « royaume de l'Esprit » – un millénarisme eschatologique ; car sans lui « l'éthique chrétienne de résistance et l'imitation du Christ (perdrait) sa motivation la plus forte. » Mais il n'identifie pas pour autant l'idée d'une « fin comme transition » vers Dieu avec l'optimisme naïf d'un *happy end* de l'histoire : « le réconfort facile est aussi dangereux, dans notre monde actuel, que son inverse. Nul ne peut nous assurer que le pire n'arrivera pas (...). On ne peut être certain que d'une chose : à la fin du monde est caché un nouveau commencement, si l'on a confiance en Dieu qui fait advenir l'être du néant et la vie nouvelle, de la mort » ⁴⁵.

44. J. Moltmann, *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Gütersloh 1997, p. 169.

45. *Das Kommen Gottes*, p. 226 et 61.

DÉRIVES _____ **Barbara Nichtweiss***Unification trinitaire des Églises et des religions ?*

On trouve dans le discours œcuménique une grande unanimité sur les communautés ecclésiales comme modèles de l'unité trinitaire dans la différence. Mais certains doutes persistent quant à leur portée. Comme nous l'avons vu, cette idée d'image trinitaire apparaît dans les documents romains récents : les divers états de l'Église catholique (surtout le sacerdoce et l'état clérical) sont inclus dans la communauté ecclésiale globale sans briser sa spécificité. Mais ces documents ne disent pas quel modèle trinitaire ils reprennent. Et là où ce modèle sert de point de départ, dans la référence explicite à la périchorèse intra-divine, on trouve de multiples formes de dérivation. Elles ne font souvent que confirmer une structure ecclésiale particulière, dans laquelle un théologien se sent chez lui.

Le théologien catholique Bruno Forte décrit ainsi l'Église comme image de la Trinité : « Dans la diversité des charismes et des fonctions multiples mais issues d'un même Esprit, l'Église vit de la circulation d'amour dont la vie trinitaire n'est pas seulement la source, mais le modèle incomparable. ⁴⁶ » Dans la théologie orthodoxe orientale, la transposition du modèle périchorétique débouche sur la complémentarité réconciliée des composantes hiérarchique et démocratique, ainsi que sur l'affirmation des deux principes de collégialité et d'autocéphalie ⁴⁷. Chez le théologien réformé Jürgen Moltmann, l'intérêt se concentre sur une compréhension de l'Église comme « Église-communauté » (*Gemeindekirche*), formée de communautés individuelles « majeures » et charismatiques, « de personnes sans ordre de supériorité ou d'infériorité » ⁴⁸. Dans cette Communauté, chaque différenciation, chaque délégation à des tâches spécifiques – responsabilité d'Église, diaconie, mission, œcuménisme, théologie elle-même – doit être révisée : « On n'y trouve pas de séparation entre clercs et laïcs ; en effet, il n'y a plus que des spécialistes, chacune et chacun l'étant dans son lieu de vie et son métier. ⁴⁹ »

46. B. Forte, *Trinität als Geschichte*, Mainz, 1989, p. 200.

47. Sorc, « Die perichoretischen Beziehungen im Leben der Trinität und in der Gemeinschaft der Menschen », in *Evangelische Theologie* 58 (1998), p. 100-119 (p. 118 pour le présent renvoi) et G. Larentzakis, « Trinitarisches Kirchenverständnis », in W. Breuning, *Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg, 1984, p. 73 sq.

48. J. Moltmann, in *der Geschichte des dreieinigen Gottes*, München, 1991, p. 98.

49. J. Moltmann, *Gott im Projekt der modernen Welt*, Bonn, 1997, p. 198. L'auteur joue ici sur le double sens du mot allemand *Laie*, qui signifie à la fois

Mysterium Trinitatis et Unitatis

Ce recours à la foi commune dans l’empreinte trinitaire de la communauté ecclésiale est certes une étape importante. Une théologie de controverse a fait place à une recherche d’unité qui accepte l’autre et s’en enrichit. Cette orientation vers le « modèle » commun de la communauté intratrinitaire n’épuise pas la question difficile des principes concrets de constitution de la communauté ecclésiale ; elle impose d’y faire face de manière renouvelée et approfondie.

Dans les réflexions sur le rôle de la foi trinitaire à l’intérieur du dialogue inter-religieux, il pourrait se produire quelque chose d’analogue. Moltmann, par exemple, parle du « monothéisme » de manière si négative qu’un musulman en serait sûrement épouvanté. Greshake, au contraire, voit justement dans la périchorèse la théorie de base permettant une reconnaissance différenciée et réciproque des religions : il soutient que la périchorèse tripersonnelle correspond aux trois types représentés par les grandes religions, et il invite à « s’ouvrir à ces expériences religieuses de l’humanité dans trois dimensions différentes ». L’objectif qu’il poursuit est que chaque partie en présence découvre la « périchorèse » des trois « images de Dieu » et la concrétise dans ses propres relations religieuses⁵⁰.

Unification trinitaire dans la communauté ecclésiale ? Le miroir brisé

Même au regard du rapport entre l’idéal trinitaire et la réalité concrète à l’intérieur de la communion ecclésiale, le résultat est ambivalent. L’après-concile s’est caractérisé jusqu’à aujourd’hui dans l’Église catholique par une prise de conscience plus grande de ses erreurs historiques. Par voie de conséquence, elle formule de façon plus modeste son rôle de représentante visible de la venue du Royaume de Dieu : « il faut reconnaître que l’histoire a enregistré bon nombre de faits qui constituent un contre-témoignage pour le christianisme »⁵¹. N’y a-t-il pas là une tension avec le discours sur l’Église comme « image » de la Trinité ?

Dans le domaine où l’archétype trinitaire de la périchorèse semble pouvoir être traduit de la manière la plus directe, celui de

le « laïc » par opposition au « clerc », et le « profane », celui qui n’y connaît rien, par opposition à celui qui « sait » (NDT).

50. Greshake, *An den drei-einen Gott glauben*, op. cit., p. 112.

51. Jean-Paul II, *Incarnationis Mysterium*, bulle d’indiction du grand jubilé de l’an 2000, 29 novembre 1998, n° 11.

DÉRIVES _____ **Barbara Nichtweiss**

l'être-ensemble ecclésial, la diversité ne laisse pas d'être visible. « Au sens strict, il ne peut y avoir sur le plan humain aucune correspondance avec l'intériorité des Personnes divines »⁵² : on doit à Henri de Lubac d'avoir fait sobrement ce constat en 1938, tout en prenant l'unité périchorétique de Dieu comme modèle de la catholicité de l'Église : « Entre les diverses personnes, si variés que soient leurs dons, si inégaux leurs « mérites », ne règne pas un ordre de degrés d'être, mais, à l'image de la Trinité même – et, par la médiation du Christ en qui toutes sont enveloppées, à l'intérieur de la Trinité même – une unité de circumincession. Chaque personne ne constitue donc pas à elle seule, la chose est claire, une fin dernière.⁵³ » De Lubac était assez réaliste pour constater les limites d'une transposition directe, qui résident dans le caractère unique de la Personne trinitaire et divine. « L'idée de l'unité n'est pas l'unité même (...) Un double obstacle naturellement infranchissable se dresse devant nous, barrant l'accès de la Terre promise : celui de notre égoïsme et celui de notre individualité. Obstacle moral et obstacle métaphysique, l'un étant l'expression renforcée de l'autre. Ni nous ne voulons ni nous ne pouvons, naturellement, malgré le vœu de notre être, nous communiquer tout entier à tous, réalisant ce miracle de l'élection sans exclusive en quoi consiste l'*agapè*.⁵⁴ » Nous ne sommes pleinement personnels « qu'à l'intérieur de la Personne du Fils, par laquelle et en laquelle nous avons part aux échanges de la Vie Trinitaire »⁵⁵. Mais ce lien, selon de Lubac, échappe justement à l'expérience directe dans la vie sociale, et exige comme « conditions premières » le détachement et la solitude.

Une Église où domine l'impression de conflits irréconciliables et d'indifférence mutuelle n'est pas seulement une « icône de la Trinité » indigne de foi. L'image obscurcie et brisée discrédite le modèle lui-même.

Le monde des hommes, différencié dans l'espace et le temps, est plein de contradictions, d'énigmes et d'ambivalences, dans sa

52. Miroslav Volf, *Trinität und Gemeinschaft : Eine ökumenische Ekklesiologie*, Mainz/Neukirchen-Vluyn 1996, p. 201. Cela vaut *a fortiori* pour les Églises comme communautés de personnes (p. 202).

53. Henri de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Éd. du Cerf, 1952 (cinquième édition), p. 291.

54. *Catholicisme, op. cit.*, p. 297-298.

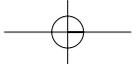
55. *Ibidem*.

Mysterium Trinitatis et Unitatis

beauté comme dans sa cruauté, dans ses espérances comme dans ses dangers. Il ne parvient à reproduire l'unité trinitaire de son Créateur, Sauveur et Sanctificateur, qu'à la manière d'un miroir brisé. Mais il n'est pas sans promesse : « car nous voyons à présent dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face » (*I Corinthiens* 13,12).

Barbara Nichtweiss, née à Ankara. Études de théologie et de littérature allemandes à Fribourg en Brisgau. Thèse de théologie sur la vie et l'œuvre d'Erik Peterson. Assistante de l'évêque de Mayence. Édition des œuvres d'Erik Peterson (Wursburg, 1994, 12 vol.) et d'ouvrages historiques sur le diocèse de Mayence. Essais et articles divers sur des questions théologiques.

Traduit de l'allemand (version abrégée) par Béatrice Joyeux. Titre original : *Mysterium Trinitatis et Unitatis. Gemeinschaft und Gesellschaft im Licht trinitarischen und antitrinitarischen Glaubens.*



Communio, n° XXIV, 5-6 – septembre-décembre 1999

Xavier TILLIETTE

Du Dieu théiste à la Trinité spéculative

L'ENCYCLIQUE *Foi et raison* a rappelé non sans regret le délitement progressif de la belle harmonie entre la raison et la foi qui avait caractérisé l'âge d'or de la philosophie chrétienne jusqu'à la Renaissance incluse (Pic de la Mirandole, Nicolas de Cuse). La séparation intervenue coïncide avec l'avènement de l'époque moderne, ou plutôt elle le détermine, en se parant des titres pompeux d'âge adulte et d'entrée dans la maturité. Des pans entiers de doctrine s'effondrent, à commencer par le dogme de la sainte Trinité, pour ne laisser subsister qu'un squelette appelé religion naturelle. Mais, nous le verrons au cours de cet article, l'esprit philosophique ne saurait se contenter de pensées atrophiées ; peu à peu il récupérera, toutefois en les rationalisant à l'excès, les riches contenus intellectuels de la Révélation que la grande théologie patristique et médiévale avait élaborés. Cette évolution du Dieu théiste à la Trinité spéculative fait l'objet d'une étude qui s'en tiendra forcément aux très grandes lignes.

La religion naturelle, sans Révélation et sans dogmes, célèbre sa belle époque en Angleterre au xvii^e siècle, avec Cherbury, Toland (« Le christianisme sans mystère »), Tindal (« Le christianisme aussi vieux que le monde »)¹, et de là se répand sur le continent, mais ce

1. Jacqueline Lagrée, *La religion naturelle*. Philosophie, PUF, 1991 ; Jules Simon, *La Religion naturelle*, Paris, 1856.

DÉRIVES **Xavier Tilliette**

qui lui restait de dévotion s'effrite rapidement, elle échappe au clergé, elle perd son aura ecclésiastique et culturelle et se fond dans une discipline assez aride appelée théologie naturelle ou rationnelle ou encore déisme. Ce qui subsiste alors de la croyance, emprunté au Dieu de la Révélation, est l'idée de Providence et le gouvernement du monde.

Dieu est le grand Horloger et le sage Architecte qui préside à la bonne marche de l'univers physique et de l'humanité, la croyance au progrès, à la « perfectibilité », venant relayer le cours harmonieux de la Nature. La Trinité s'est éclipsée non seulement de la philosophie, mais de la théologie ; même l'œuvre de Pascal, de Malebranche, de Fénelon ne parvient pas à sauvegarder une spéculation chrétienne. C'est ainsi que la pensée dominante glisse doucement vers l'Aufklärung, qu'on appelle en français les Lumières. Le déisme ou théisme (car il conserve d'importants vestiges de la foi révélée ; la distinction est de Kant), qui sert de toile de fond à la prédication des Lumières ne s'adresse pas à un vague Être suprême, il maintient les traits de la Providence, la confiance en la Providence, elle est saluée par les Newton, Pope, Haller, Voltaire et Leibniz, qui avait conservé assez de dogme pour n'être pas réputé parmi les Aufklärer, pousse sa *Théodicée* jusqu'à l'héroïsme, à quelque distance du fidéisme de Bayle. Mais au contraire, à mesure que la Providence est de moins en moins objet de croyance, elle s'expose à la spéculation. Elle doit pouvoir s'explicitier, se démontrer aux yeux de la raison.

Corrélativement elle devient vulnérable aux objections, aux difficultés, aux démentis empiriques. Le problème du mal, sous sa forme la plus banale et brutale de mal physique – y compris le « problème des monstres » –, va ébranler puis saper le théorème de la Providence et faire de l'Aufklärung heureuse l'Aufklärung insatisfaite². Tant que le dogme du progrès a la haute main, le Dieu Providence est pour ainsi dire à couvert. Mais que le désordre intervienne, que la Nature interrompe sa marche paisible, comme lors du désastre de Lisbonne, alors la surprise est amère, déconcertante ; l'événement tourne en dérision la Providence en tant qu'idée spéculative, qui s'énonce dans l'axiome : tout ce qui est doit être. Or la contradiction du mal ne laisse pas d'autre issue que de reporter sur l'Être même

2. « Unbefriedigte Aufklärung » : cette expression hégélienne, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, est le titre d'un ouvrage de W. Oelmüller (Suhrkamp, Frankfurt/M., 1969).

Du Dieu théiste à la Trinité spéculative

tout ce qui arrive, y compris les pierres d'achoppement, puisque l'*Aufklärung* n'a pas la ressource d'attribuer au péché le désordre et le malheur. Pierre Bayle, auquel nous faisons allusion, violemment intrigué par le mal, peut encore se réfugier dans un « fidéisme flamboyant », comme dit Élisabeth Labrousse. Ses successeurs n'ont plus cette échappatoire.

Les faux pas de la Providence effective ne sont pas le seul facteur contrariant de la théologie déiste. Sous la Providence prise en défaut apparaît la notion beaucoup plus résistante, imperturbable, parce que tout intellectuelle, du Dieu rationnel, Être suprême, Être des êtres, Grand Être... Celui-là est invulnérable, trop sublime pour être contesté. Mais dans ses flancs est tapi le redoutable Être nécessaire, le monstre de la nécessité, que Kant délogera plus tard, après qu'il eut fait des ravages dans les rangs du déisme et du théisme. La nécessité est le véritable cheval de Troie dans la cité rassurante de l'*Aufklärung*.

Toutefois, jusqu'à la critique de la preuve cosmologique par Kant, l'Être nécessaire n'est pas discuté, sauf par Hume, fourrier du criticisme. Dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, Déméa qui allègue l'argument *a priori* de l'Être nécessaire se fait reprendre par Cléanthe, porte-parole de l'auteur : l'Être nécessaire est dépourvu de sens, et l'univers donne à connaître « l'œuvre d'un Être parfaitement bon, sage et puissant », d'une Cause, d'un Esprit³. C'est le pur Credo de la religion naturelle. C'est Newton, unitarien (c'est-à-dire ne croyant pas à la Trinité), qui a frappé la formule décisive dans cette charte grandiose du théisme qu'est le *Scholion Generale* de 1713 : « Un Dieu sans seigneurie, sans Providence et sans causes finales ne serait autre que *Fatum* et *Nature*. » Schelling s'en souviendra pour exalter le « Maître de l'être »⁴. La déclaration newtonienne est un avertissement contre Spinoza, tel qu'il a été unanimement interprété au XVIII^e siècle, et tel que Bayle l'a voué à l'exécration. Ce qui fait l'abomination de Spinoza, ce n'est pas tant son athéisme, car il fut un athée vertueux et édifiant, que la forme qu'il lui donne, le panthéisme, la confusion monstrueuse de Dieu et de la Nature.

Le spinozisme est la hantise d'un siècle qui a le culte de la science et du progrès. Mais après un long purgatoire il resurgira dès les premiers craquements de l'*Aufklärung*. Le mysticisme lui aura

3. *Dialogues concerning Natural Religion*, vers la fin.

4. *Darstellung des philolsophischen Empirismus* (1835), Werke (Colta) X 261-262.

DÉRIVES **Xavier Tilliette**

procuré un sauf-conduit. Fénelon dans son *Traité de l'existence de Dieu*, tant lu au XVIII^e siècle, invoque à perdre haleine l'Être, Celui qui est, l'Être sans restriction de Malebranche, avec tous ses synonymes : être par soi, nécessaire, infiniment parfait, premier, infini, Cause première, Dieu... pour revenir à la simplicité de « cette seule parole immuable : IL EST, IL EST, IL EST. ⁵ » On ne se défait donc pas aisément de la nécessité. Il s'en faut que le sage Newton y ait renoncé : « Évidemment le Dieu suprême existe de façon nécessaire, et par la même nécessité il existe partout et toujours... » Tout-puissant, omniprésent, éternel, sans restriction... tous les attributs se fondent dans l'aséité et celle-ci dans l'être nécessaire qui est leur lien. Cette idée – ou chimère – de la nécessité qui, plus tard, torturera un Jules Lequier, tout en déteignant sur la Providence, perd de son âpreté en se fondant dans le mouvement et le « flux universel », mais elle gagne du terrain sur le sage monarque et bon prince de Leibniz. Diderot fait rêver d'Alembert, en une évocation qui mélange le déterminisme total au changement perpétuel :

« Tous les êtres circulent les uns dans les autres, par conséquent toutes les espèces... (...) Ne convenez-vous pas que tout tient en nature et qu'il est impossible qu'il y ait un vide dans la chaîne ? Que voulez-vous donc dire avec vos individus ? Il n'y en a point, non, il n'y en a point. Il n'y a qu'un seul grand individu, c'est le Tout. ⁶ »

Entre la Providence et le Fatum, Leibniz et Spinoza, la religion naturelle du XVIII^e siècle oscille, l'Aufklärung devenue « insatisfaite » hésite. D'autant que des physionomies prestigieuses comme le Mage du Nord Hamann ou le pieux Lavater, et des groupes dévots comme les Frères Moraves et les théosophes souabes, adeptes du piétisme, ramènent l'attention à la Bible et à l'enseignement traditionnel. Aussi la prédication de la Providence s'infléchit-elle en leçon de morale, le ciel n'aide que ceux qui s'aident, et la figure de Jésus reparaît sous les portiques du nouveau monde. De même, malgré son austère grandeur, chantée par un Haller ⁷, l'éternité spinoziste, la Nécessité toute-puissante, va perdre du terrain et succomber à la liberté. Toute une culture, d'ailleurs travaillée de courants contraires, se défait à vue d'œil, tandis que se dessinent les contours

5. *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, p. 34, 246, 271.

6. *Rêve de d'Alembert*.

7. Albrecht von Haller, « Unvollkommenes Gedicht : die Ewigkeit », 1736.

Du Dieu théiste à la Trinité spéculative

d'un autre âge de l'esprit. Parallèlement le déisme et sa vaine idole, à laquelle la Providence prêtait un semblant de vie, font place à une renaissance dogmatique, voire trinitaire, fortement empreinte de spéculation.

Avant de déboucher sur la mentalité tout autre – mais préparée par le *Sturm und Drang* – du premier Romantisme et de l'Idéalisme, la crise des Lumières est la crise de l'optimisme, une remise en question de l'idéal humanitaire, de l'idole du progrès. Kant, dernier rempart, continue à prôner l'âge adulte de la pensée⁸, mais les restrictions qu'il apporte à l'usage de la raison ont d'ores et déjà miné la route de l'avenir. La crise culmine dans la « querelle du spinozisme » amorcée par le jeune Jacobi. Il s'agit d'une querelle semi-posthume, puisqu'elle met en cause Lessing décédé. Les autres protagonistes, avec Jacobi, sont Mendelssohn, lui aussi voué à une mort prompte, et Herder⁹. La querelle a eu un retentissement considérable et elle a sonné, en somme, le glas de l'*Aufklärung*, avant que la tourmente révolutionnaire vînt balayer bien des illusions.

Jacobi est le miroir sensible de toute cette époque de transition. Il s'est inventé un double, ou plutôt un antagoniste plus ou moins fictif en la personne de Lessing. Lui-même est partagé entre des sentiments contraires, mais c'est Lessing, le chercheur infatigable de vérité, qui lui a communiqué des doutes, des incertitudes. Le Lessing converti au spinozisme qu'il présente n'est peut-être pas le vrai, ni même le dernier, mais il a ébranlé ses assurances. Les entretiens qu'il rapporte à distance d'années portent la marque d'un émoi personnel¹⁰. Passons sur la composante psychasthénique qui a valeur d'aveu : les visions hallucinantes du gouffre de l'éternité, et le vertige mortel qui s'ensuivait. Mais ce qui n'est que délire imaginaire et faiblesse mentale cristallise en obsession spéculative de la Nécessité, et le système de la nécessité a un nom : Spinoza. Le cauchemar d'où Jacobi s'évade vers le Dieu de Lavater et vers le « soupir de l'âme » de Hemsterhuys¹¹ est signé Spinoza. Moins le « spinozisme de Lessing » qu'il expose tamisé par la souriante bonhomie de l'interlocuteur que le système résumé et durci en un petit nombre de thèses. L'interprète a bien saisi les ingrédients

8. « *Was ist Aufklärung ?* », 1784.

9. *Gott. Ein Gespräch*, 1787.

10. *Briefe über die Lehre von Spinoza, Œuvres complètes*, t. IV.

11. F. H. Jacobi, t. IV, 1, p. 159 (*Aristée*, p. 163).

DÉRIVES **Xavier Tilliette**

qui entrent dans le déterminisme spinoziste pour en faire le parfait système de la nécessité. La liberté absolue selon Spinoza est exactement adéquate à la nécessité, parce qu'elle est sans desseins, sans vouloir et sans causes finales. L'ataraxie du sage répond à l'immutabilité de Dieu. Celui-ci n'agit et ne peut agir que par la même raison par laquelle il est, et il n'est que par lui-même : la Cause première est tout immanente et intra-mondaine. *Deus sive Natura*, la *Causa* qui est seulement *sui*, les choses singulières, qui nous la font connaître, persistent inaltérablement dans l'éternelle existence de la Substance infinie, exempte de volonté et d'entendement. Là contre, Jacobi affirme l'existence d'une Cause personnelle intelligente extra-mondaine (et supramondaine), les causes transitives, la finalité. Cette cause personnelle, indépendante de la Nature, est un Moi, une subjectivité – sous-entendue dans l'invocation du Toi. Le Toi est le sceau de la personne, le signe d'un vis-à-vis personnel, alors que le Moi est par nature illimité, absolu, et sans restrictions comme l'être ; le Moi originaire est sans pour-soi et se prête donc aux métamorphoses de l'Absolu¹². Tandis que le soi (ou le moi) d'un Toi est une personne, est l'objet d'une rencontre, est une ipsité. Jacobi a découvert la subjectivité dans le « saut périlleux » de la foi, qui fait de Dieu le Toi suprême, un saut dans la non-philosophie, Jacobi le savait fort bien. Mais la réinvention du sujet valait la peine, et c'est ce qui a rendu le penseur de Pempelfort si agréable à Fichte et à Schelling, beaucoup moins à vrai dire à Hegel et à Fr. Schlegel.

L'invocation de Jacobi est une première échappée à l'emprise de la nécessité telle que, sous l'influence du spinozisme, elle s'est fixée comme un masque sur la déité du déisme. Une autre sortie victorieuse est la déconstruction par Kant de l'argument ontologique traditionnel à travers la preuve cosmologique, dans la *Critique de la Raison pure*. À travers la prosopopée célèbre de l'Être suprême : « et moi, d'où suis-je ? », c'est tout le vertige de l'éternité nécessaire, jointe à l'égoïté, qui transit la raison¹³. L'« abîme de la raison humaine » engloutit la preuve, avec toutes les déterminations qu'on avait accolées à l'Être nécessaire. Le nerf de la preuve, l'existence, n'est pas indexé sur la nécessité. Par la mise à l'écart de l'être nécessaire, la voie est déblayée pour un autre type de preuve. En effet la Loi morale est une manifestation intime et sublime de la

12. Comme on le voit dans l'écrit de jeunesse de Schelling, *Du Moi*.

13. *Critique de la Raison Pure*, éd. E. Cassirer, 3, 422.

Du Dieu théiste à la Trinité spéculative

majesté du Dieu irréprésentable (« tu ne feras pas d'image taillée »). Le fait que Dieu, créateur de la nature et garant de ses aspirations, soit aussi gardien (non pas auteur) de la Loi morale, maintient une transcendance, et ce Dieu conserve des vestiges du Monarque providentiel de Leibniz.

Fichte radicalise et en même temps clarifie la nouvelle théologie philosophique. Dieu est l'ordre moral, *ordo ordinans*, à la limite indistinct de l'humanité dans son effort moral indéfini¹⁴. Ce que Jacobi pour le persifler appelle un « spinozisme inversé » est un spinozisme de la moralité, le titre *Éthique* explicite le sens véritable du monisme. L'attitude de Fichte est d'autant plus significative qu'il a parcouru les migrations théologiques de l'*Aufklärung* et qu'il s'est courbé quelque temps sous le joug de la nécessité, dont il étale la prosopopée splendide dans la *Destination de l'Homme* (elle a inspiré Jules Lequier)¹⁵. Il a embrassé pendant quelque temps le point de vue du déterminisme, sous l'influence du juriste de Leipzig Carl Ferdinand Hommel, alias Alexander von Joch¹⁶, peut-être aussi de la lecture des *Spinoza-Briefe*. C'est de cette emprise de la nécessité, plaquée sur un Dieu inerte, que la lecture des *Critiques* l'a délivré. Il radicalise l'instance morale, il annonce une nouvelle divinité, l'ordre moral et même l'ordre du monde moral. La loi morale proclame le divin, l'absolu, une sphère « lumineuse », de sorte que le Dieu théiste est comme dissous dans une vie divine anonyme. La vie divine est au fondement du Moi, comme elle est à l'horizon de son effort. Le monde est le « matériau sensible de notre devoir », et comme tel inclus dans le mouvement de la vie divine. Fichte voulait ériger le « système de la liberté » : on assiste au démantèlement de l'Être nécessaire. Ce n'est pas le dernier mot de la religion de Fichte. Une autre étape, décisive, s'amorce avec l'*Initiation à la Vie Bienheureuse*, où intervient le Christ comme héros moral et détenteur de la vérité suprême. En quoi Fichte rend hommage indirectement à Spinoza. Mais dans les versions ultimes de la *Doctrine de la Science* le Christ assume, ou peu s'en faut, le rôle d'un Verbe divin.

L'adhésion de Lessing au spinozisme aura été de courte durée, ou bien elle représente une ultime oscillation, mais oscillation seulement, de penseur dialectique, car en cette même année 1780 où il

14. Dans ses écrits sur la querelle de l'athéisme.

15. « La Feuille de Charmille. »

16. *Über Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen*, 1770, 1772.

DÉRIVES **Xavier Tilliette**

faisait à son jeune visiteur ses confidences toutes teintées d'ironie, il rédigeait cette *Éducation du genre humain* qui rend un autre son¹⁷. Car l'*Éducation* remet en bonne place le Christ comme pédagogue insigne, comme l'éducateur qui a répandu une nouvelle doctrine, ce christianisme conforme à la raison qui parachève la Révélation¹⁸. Lessing donne, au célèbre § 73, un échantillon de ce que serait la Trinité dans une perspective rationnelle, un signe que le Dieu déiste s'est éclipsé. Schelling, un quart de siècle plus tard, disait qu'il ne connaissait rien de plus spéculatif sur la Trinité que ce paragraphe. À vrai dire c'est plutôt de bi-unité qu'il s'agit, et le « Fils de toute éternité », authentique représentation et miroir vivant du Dieu Un, ressemble à la croyance de Spinoza et n'est pas rapporté au sage instituteur du Nouveau Testament, mais c'est peut-être sous-entendu par le § 75 sur la satisfaction. Et l'absence du Saint-Esprit est compensée par l'évocation du Troisième Âge et des « enthousiastes » des XIII^e et XIV^e siècles qui ont prêché le « nouvel Évangile éternel »¹⁹.

Bref le Dieu trinitaire a, comme on dit, refait surface, et la structure philosophique sous-jacente s'impose aux grands systèmes de l'Idéalisme. Certes la doctrine n'est pas immédiatement réintégrée, ce n'est pas du premier coup qu'une philosophie prend les mesures de la religion. Fichte sera le plus lent à assimiler la doctrine chrétienne fondamentale, peut-être en raison de son inattention au ternaire au bénéfice de la quintuplicité. Laissons les tâtonnements pour recueillir la théorie à son point de maturation (dans l'exposé de 1813 mal nommé *Staatslehre*). La Trinité est l'Unité divine dans sa triple manifestation, le Dieu Un est tellement souligné que la Trinité est aujourd'hui en péril, selon Fichte. Mais la doctrine est philosophiquement étayée. Le Père est l'Absolu, l'Universel, le Fils l'Absolu dédoublé en Image du monde suprasensible, l'Esprit est l'Esprit du Père (Fichte rejette le *Filioque*), antérieur historiquement à l'apparition du Christ et sanctifié par son témoignage en faveur de Jésus. C'est dire que la tâche du Saint-Esprit n'est pas encore achevée, elle s'accomplit avec l'œuvre de la *Doctrine de la Science*. La Pentecôte n'était qu'une anticipation, assortie d'une erreur sur la personne (de l'Esprit Saint).

17. Lessing s'y cache dans la simple fonction d'éditeur.

18. §§ 53, 58.

19. §§ 86-90.

Du Dieu théiste à la Trinité spéculative

Plus équilibrée est la doctrine hégélienne de la Trinité. Elle est si connue, si étudiée, qu'il n'est pas besoin de s'y attarder²⁰. Elle sert d'armature au système entier. Où se trouve le pivot, le point tournant ? Apparemment dans le Règne du Fils, et par conséquent dans la christologie. À juste titre on a parlé de staurologie, doctrine de la Croix, pour qualifier la religion absolue, puisque la « grave parole », « Dieu est mort », retentit au cœur de la négativité, ressort et moteur de la dialectique. La Crucifixion est le moment déterminant. Mais peut-être en définitive est-ce la pneumatologie qui l'emporte. Hegel n'est pas très disert sur la troisième Personne de la Trinité, cependant le rôle de l'Esprit est capital dans la preuve et l'expansion du christianisme. C'est l'Esprit qui rend témoignage, il est l'Esprit de la communauté croyante, qui atteste sa foi en la vérité du Fils grâce à l'« effusion du Saint-Esprit ».

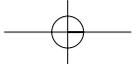
Enfin, Schelling dans sa dernière philosophie²¹, conjoint étroitement Trinité « économique » et Trinité « immanente ». Les Puissances ou Principes, qui président à l'articulation et au mouvement du système (positif, ou historique, aussi bien que rationnel), sont au sommet de leur gradation les Personnes trinitaires. Mais avant la Création et l'Histoire du Salut elles sont indistinctes, la Trinité est sabellienne ou modaliste. C'est la seconde Personne ou le Fils qui déclenche et supporte tout le processus. Néanmoins l'avenir eschatologique est grand ouvert pour l'Esprit, qui gouverne le troisième temps de l'Église. L'Église johannique, toujours future, est l'Église spirituelle, la religion et la philosophie réconciliées. Aussi faut-il compter Schelling parmi la postérité joachimite.

La Trinité pour Schelling est l'heureuse synthèse du monothéisme et du polythéisme. Bannie par la pensée superficielle du déisme des Lumières, elle fête dans l'Idéalisme allemand ses retrouvailles spéculatives avec la philosophie.

Xavier Tilliette, s.j., né en 1921. Professeur honoraire de l'Institut Catholique de Paris. Dernières publications : *Schelling-Biographie* (Calmann-Lévy, 1999), *La Mémoire et l'Invisible* (Klincksieck, à paraître).

20. On recommande particulièrement le petit livre de Jorg Splett, *Hegels Trinitätslehre*, et A. Chapelle, *Hegel et la religion*, 3 vol. (1963-1971) ; Claude Bruaire, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel* ; *L'Affirmation de Dieu*, Seuil, Paris, 1964 ; André Léonard, *La Foi chez Hegel*, Desclée de Brouwer, Paris, 1970.

21. *Philosophie générale de la Révélation* ; *Philosophie spéciale de la Révélation*.



Communio, n° XXIV, 5-6 – septembre-décembre 1999

Communio

Découvrir la Trinité

Questions, textes bibliques, guide de lecture

AVEC l'ouverture du Jubilé, paroisses et communautés du monde entier se préparent à prier et à approfondir le mystère de la sainte Trinité. Après ces trois années qui nous ont permis de mieux connaître chacune des Personnes, c'est le jeu de leur relations dans leur unique divinité qu'il nous faut maintenant méditer.

Nous proposons ici à nos lecteurs, que ce soit pour leur réflexion personnelle ou dans le cadre d'une approche plus communautaire de ce mystère fondamental de la foi chrétienne, quelques orientations pour leur permettre d'utiliser au mieux ce numéro. Ce cheminement est organisé autour de quatre thèmes abordés sous la forme de quelques remarques et questions destinées à orienter les débats et guider la méditation. Puis des références bibliques permettent de revenir aux sources de notre foi. Enfin, un renvoi aux articles de ce numéro de *Communio* invite à poursuivre l'étude et contribuera, nous l'espérons, à susciter de nouvelles recherches.

1 – Comment connaissons-nous la Trinité ?

Sommes-nous assez conscients que notre Dieu est Père, Fils et Esprit, un seul Dieu en trois Personnes divines ? Comment dépasser l'absurdité apparente du $3 = 1$? Comment reconnaître dans la formule dogmatique de Nicée le Dieu Vivant qui se révèle dans l'Écriture, Père Fils Esprit ? En quoi le don mutuel qui les unit, loin de les confondre ou de les anéantir les uns dans les autres, les manifeste-t-il

DOSSIER _____ **Communio**

en tant que Personnes divines ? Comment appréhender cette notion si ambiguë de « personne » sans tomber dans des comparaisons anthropomorphiques ? Comment se garder de correspondances risquées entre le mystère trinitaire et tel ou tel type d'organisation sociale ?

– La Trinité qui ne se révèle pas comme telle avant la venue du Christ, est déjà présente mais de manière voilée dans l'histoire d'Abraham qui parle à ses trois visiteurs de Mambré comme à une seule personne : *Genèse* 18,1-15. Voir aussi la couverture de ce numéro.

– Nous connaissons la Trinité par le Christ qui a promis à ses apôtres de leur envoyer l'Esprit de la part du Père : *Jean* 14,15-17.

– Père, Fils et Esprit témoignent les uns des autres : 1 *Jean* 5,5-13.

– Le baptême de Jésus : *Luc* 3,21-22.

– Le Christ, Verbe de Dieu : *Jean* 1, *Jean* 8,28-29.

– « Je suis dans le Père et le Père est en moi » : *Jean* 14,11 et 20.

– Le Christ abaissé et exalté par le Père : *Philippiens* 2,5-10.

Voir les articles de Ph. Cormier (p. 139-150), B. de Margerie (p. 119-126), A. Birot (p. 127-138), B. Nichtweiss (p. 173-195).

2 – *Comment la puissance du Père peut-elle se communiquer au Fils et à l'Esprit ? Comment conserve-t-elle son unité quand elle s'exerce sur le monde par l'intermédiaire du Christ ? Lorsque nous affirmons que la Trinité repose sur la monarchie du Père, n'utilisons-nous pas un vocabulaire « politique » inadapté pour évoquer la vie intratrinitaire ? S'agit-il du pouvoir absolu d'un seul ou d'un autre nom pour désigner le principe de l'unité divine ?*

– Le Dieu unique : *Zacharie* 14,9.

– La monarchie du Père : 1 *Corinthiens* 15,28 ; *Éphésiens* 3,20-21 et 4,6 ; 1 *Timothée* 1,17.

– Le Père créateur et sauveur du monde par son Fils : *Éphésiens* 1,3-11.

– La sagesse du Père révélée par Jésus-Christ : *Romains* 16,25-27.

– Des témoignages scripturaires à la formulation conciliaire : *De Trinitate* (Saint Augustin) cité dans les articles de J.-P. Batut (p. 17-29) et G. Madec (p. 79-102).

Voir les articles de M.-O. Boulnois (p. 103-118) et de M. Stavrou (p. 151-171)

3 – *L'ordre des processions se réduit-il à la manifestation de l'agir de Dieu dans le monde ? Comment penser cet ordre sans méconnaître l'égale dignité des Personnes divines ? En particulier*

Croire en la Trinité

comment réduire, à l'issue d'un authentique approfondissement théologique, les divergences qui nous séparent des Églises d'Orient sur la question du Filioque ?

– « Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit » : *Matthieu* 28,19.

– L'Esprit envoyé du Père par le Fils : *Jean* 14,15-17 et 26; 15,26; 16,12-15.

– L'Esprit donné par le Père à son Fils, puis à tous les hommes : *Actes des Apôtres* 2,32-33.

– Ceux qu'aime l'Esprit sont fils de Dieu et le Christ est l'aîné d'une multitude de frères : *Romains* 8,14-30.

Voir les articles de M. Stavrou (pp. 151-171), G. Madec (p. 79-102), J. Corbon (p. 31-50), J.-P. Batut (p. 17-29).

4 – La notion de Trinité ne risque-t-elle pas d'être comprise selon un modèle philosophique abstrait ? Comment, au contraire, l'Église fonde-t-elle toute son unité sur la vie trinitaire ? En quoi la vie sacramentelle qu'elle propose nous fait-elle entrer dans l'intimité des Personnes divines ?

– L'union du Père et du Fils, fondement de l'unité : *Jean* 17,21-26.

– L'unité de l'Église, don de l'Esprit : *Éphésiens* 4,4-6; 1 *Corinthiens* 12,4-11.

– « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » : *Jean* 20,21-23.

– Appel de saint Paul à l'unité dans l'Église primitive : *Éphésiens* 4.

Voir les articles de P. d'Ornellas (p. 11-15), J.-P. Batut (p. 17-29), X. Tilliette (p. 197-205), M. Rougé (p. 51-63), F. de Chaignon (p. 65-77).

Invité à « prier dans la Trinité sainte », on peut reprendre la prière d'Elisabeth de la Trinité : « Ô mon Dieu, Trinité que j'adore ».

C'est l'année jubilaire...

Nombre d'anciens, de chômeurs, de communautés religieuses ont actuellement du mal à renouveler leur abonnement à Communio. Aidez-les, aidez-nous, en souscrivant des abonnements de parrainage (voir conditions page 251).

Communio, n° XXIV, 5-6 – septembre-décembre 1999

Michaël FIGURA

L'héritage spirituel de Joachim de Flore dans l'interprétation de Henri de Lubac

L'ÉVÈNEMENT rare d'un tournant de millénaire éveille chez les hommes différentes attentes, que ce soit la crainte de voir venir la fin du monde ou bien l'espoir d'une ère nouvelle et meilleure. Si l'on trouve en général cette atmosphère de fin du monde chez diverses sectes récentes, ceux qui depuis plus longtemps nourrissent un espoir en voyant s'approcher la fin d'un temps avec le tournant du millénaire se rattachent à ce que l'on appelle chiliasme ou millénarisme : l'attente d'un règne terrestre du Messie qui durera mille ans et qui précédera l'achèvement de la création et de l'histoire. Cette espérance, dans la tradition chrétienne, s'est particulièrement nourrie de l'*Apocalypse* (20, 1-6). Dans la longue série des utopies millénaristes chrétiennes, on ne traitera ici que de celles qui relèvent de l'héritage spirituel de l'abbé cistercien Joachim de Flore, né vers 1135 à Celino, en Calabre, et mort le 30 mars 1202 à San Martin de Giove, à Canale, près de Turin, qui, à partir de l'*Apocalypse*, produisit une théologie de l'histoire dont les conséquences ont été présentées dans une œuvre monumentale, encore que trop peu connue, du cardinal de Lubac¹. La raison d'être de cette vaste

1. Voir Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 1 : *De Joachim à Schelling*, t. 2 : *De Saint-Simon à nos jours*, collection « Le Sycomore », Lethielleux, Paris-Namur, 1979-1981. En raison de la grande fréquence des citations de cet ouvrage, la référence en est ici donnée en abrégé, entre parenthèses dans le corps du texte, par *PSJ* I ou II, suivi du numéro de page.

SIGNETS

 Michaël Figura

étude des conséquences de la pensée de Joachim de Flore, ou joachimisme, tient à son actualité aujourd'hui.

Les travaux de Henri de Lubac sur Joachim de Flore.

Exégèse et étude de la postérité intellectuelle

Dans son *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, de Lubac écrit ce qui suit au sujet de son intérêt pour Joachim de Flore : « Un dernier ouvrage, enfin, a traîné en longueur. C'est la *postérité spirituelle de Joachim de Flore*... Dans le tome 3 d'*Exégèse médiévale* (1961), j'avais consacré un long chapitre de 122 pages à Joachim de Flore. Cet étrange abbé calabrais m'avait non pas séduit, mais vivement frappé par l'originalité puissante de son exégèse et de ses méthodes, comme par l'ampleur de son rêve. Il m'était apparu, dans le cours de la pensée chrétienne, tel un énorme bloc erratique. Peu à peu, cependant, je découvrais l'étendue de son influence, et je m'étonnais d'autant plus que nos historiens de la théologie lui accordassent une attention si chétive. Dans le même temps, je me laissais tenter par l'idée de donner suite à mon ouvrage »².

Ce travail d'herméneutique biblique sur Joachim de Flore dans le cadre de son maître ouvrage sur l'exégèse médiévale³ a été depuis peu soigneusement étudié par Rudolf Voderholzer. Celui-ci en vient à conclure que l'on ne peut s'empêcher de compter Joachim au nombre des millénaristes. La raison tient à ce que tout discours sur un éventuel « Troisième Règne »⁴ trouve, peut-être finalement sans le savoir, ses racines en Joachim⁵. On trouve dans sa théologie tri-

2. *Culture et Vérité*, Namur, 1992, p. 159-160.

3. Voir Henri de Lubac, *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture*, t. 3, collection Théologie n° 42, Aubier, Paris, 1961, p. 437-558. Voir du même : *Joachim de Flore jugé par S. Bonaventure et S. Thomas* in R. E. Hoekman (édit.), *Pluralisme et œcuménisme en recherche théologique*, Mélanges offerts au R.P. Dockx o.p. (bethL 43), Duculot, Gembloux, 1976, p. 37-49.

4. NdT, en all. : « Drittes Reich ».

5. Voir R. Voderholzer, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik* (L'unité de l'Écriture et de son sens spirituel. La contribution de Henri de Lubac à la recherche en histoire et en systématique de l'herméneutique biblique chrétienne), collection Horizonte, NF 31, Johannes Verlag,

L'héritage spirituel de Joachim de Flore

nitaire de l'histoire une progression ternaire : après le temps du Père (l'Ancien Testament) et celui du Fils (Nouveau Testament), Joachim attend immédiatement et de manière imminente le règne du Saint Esprit qui est décrit comme l'époque du monachisme car il amènera à la parfaite observation des exigences du Sermon sur la montagne de Jésus et apportera « l'Évangile éternel » (*Apocalypse* 14,6). Avant cette troisième ère « johannique », Joachim situe, dans sa perspective millénariste de l'histoire, la venue d'un « grand antichrist » dont il identifie l'adversaire en François d'Assise, influencé qu'il est par les franciscains. Ces brèves indications sur l'herméneutique biblique de Joachim de Flore tracent le cadre dans lequel se déploient les recherches du Père de Lubac sur la postérité spirituelle de l'abbé calabrais.

De Lubac a surtout porté son intérêt sur ce troisième âge du Saint Esprit, prédit par Joachim, qui a toujours exercé sur les philosophes et les théologiens de l'histoire un attrait singulier. Il en a particulièrement étudié les aspects ecclésiologiques et eschatologiques.

Dans son *Mémoire*, Henri de Lubac dépeint comme suit *La postérité spirituelle de Joachim de Flore* : « L'ouvrage se présente comme une série de monographies dont le lien est assez lâche, car les auteurs tour à tour envisagés diffèrent beaucoup entre eux, et si Joachim de Flore peut être tenu pour l'ancêtre de la plupart, tant s'en faut que la descendance soit toujours légitime, ainsi que je l'ai maintes fois rappelé. Pour quelques-uns, dont le cas mériterait d'être examiné de près, le constat est même négatif, et c'est à leur louange : ainsi pour Philippe Buchez, pour Adam Mickiewicz, pour Vladimir Soloviev »⁶.

De Lubac a traité Joachim de Flore de deux points de vue : d'abord sous l'angle de l'herméneutique biblique et de l'exégèse scripturaire dans le cadre de l'exégèse médiévale, et ensuite quant à

Einsiedeln/Freiburg, 1998, pp. 397-412. Voir aussi H. Reventlow, *Epochen der Schriftauslegung*, t. 2 : *Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters* (les âges de l'exégèse biblique, t. 2 : de l'antiquité tardive jusqu'à la fin du moyen âge), Munich, 1994, p. 180-195 ; A. Mehlmann, *Confessio Trinitatis. Zur trinitätstheologischen Hermeneutik Joachims von Fiore* (Confessio Trinitatis, l'herméneutique trinitaire de Joachim de Flore), in M. Schmidt-F. Dominguez Reboiras (édit.), *Von der Suche nach Gott* (De la recherche de Dieu), FS H. Riedlinger, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1998, p. 83-108.
6. *Mémoire*, p. 160-161.

SIGNETS _____ **Michaël Figura**

son influence dans l'histoire de la pensée au sujet du Troisième Règne.

L'idée fondamentale de La postérité spirituelle de Joachim de Flore

De Lubac interprète la pensée contemporaine comme le déploiement multiforme de l'idée fondamentale de Joachim, à savoir une sorte de périodisation de l'histoire opérée à l'aide du concept de la Trinité. Il suit à la trace la postérité de Joachim sous un double aspect.

D'abord il voit en Joachim un moine et un exégète qui aurait transformé l'espérance chrétienne de l'accomplissement eschatologique en une utopie temporelle⁷. Ce point de vue l'amène à rechercher l'incidence de l'abbé calabrais sur les philosophies de l'histoire qui se sont développées jusqu'à nos jours. À ce sujet, il écrit dans son *Mémoire* : « Sous les diverses formes qu'il a revêtues, je tiens le joachimisme pour un danger encore actuel et même pressant. Je le reconnais dans le processus de sécularisation qui, trahissant l'Évangile, transforme en utopies sociales la recherche du royaume de Dieu »⁸.

Mais ensuite, dans *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, il aborde la question d'un point de vue très spécifiquement ecclésiologique. Si l'Église est toujours présente dans les œuvres de Henri de Lubac (ne citons ici expressément que *Catholicisme*, *Corpus mysticum*, *Méditation sur l'Église*, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*), elle est plus particulièrement au centre de cet ouvrage tardif⁹. Dans son *Mémoire*, de Lubac porte un jugement sévère sur l'aspect ecclésiologique du joachimisme : « Je le vois à l'œuvre dans ce qui fut si justement appelé "l'auto-destruction de l'Église" »¹⁰. Derrière cela se situe pour de Lubac la question décisive qu'il a toujours posée aux descendants spirituels de Joachim : dans la perspective de l'histoire universelle, cette Église concrète en

7. Voir R. Voderholzer, *op. cit.*, p. 398.

8. *Mémoire*, p. 161.

9. Voir H. U. von Balthasar, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk* (Henri de Lubac, structure de toute son œuvre), Johannes Verlag, Einsiedeln, 1976, p. 85.

10. *Mémoire*, p. 159.

L'héritage spirituel de Joachim de Flore

laquelle nous vivons ne serait-elle peut-être pas l'avant-dernière réalité, à savoir l'œuvre de la deuxième Personne de la Trinité, comme la Création et l'Ancien Testament l'auraient été de la première, l'un et l'autre âge, celui du Père et celui du Fils, étant appelés à céder la place à un nouvel âge, celui, attendu et espéré, de l'Esprit Saint ? Ou bien est-elle, en tant qu'Église une, sainte, catholique et apostolique, celle qui a reçu l'Esprit du Père et du Fils, c'est-à-dire une grandeur ultime et définitive mais qui peut cependant par son activité intérieure se déployer au cours des temps et jusqu'à leur terme d'une manière toujours nouvelle ? Joachim s'est décidé pour le dépassement de l'Église dans l'âge ou le règne de l'Esprit.

Dans *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, de Lubac se livre à un exercice de discernement des esprits, d'une part en mesurant la dépendance ou la proximité des auteurs étudiés par lui avec Joachim, que ceux-ci soient théologiens, philosophes, fondateurs d'Ordres, auteurs spirituels, politiciens ou poètes, et d'autre part en signalant qu'en même temps beaucoup d'auteurs ont été accusés à tort de joachimisme ou d'être les tenants d'un Troisième Règne.

Le retentissement des idées de Joachim de Flore selon Henri de Lubac.

Les idées directrices de Joachim

De Lubac recherche pour ainsi dire à la loupe les métamorphoses que l'idée joachimite d'un âge de l'Esprit Saint et d'un Troisième Règne a pu connaître depuis le XIII^e siècle car, selon lui, cette idée a agi à la manière d'un ferment : « Dans la variété des formes qu'elle a revêtues, savantes ou populaires, elle a constitué l'un des principaux relais sur la voie conduisant à la sécularisation, c'est-à-dire à la dénaturation de la foi, de la pensée et de l'action chrétienne » (*PSJ* I, 14). Si Joachim n'a pas mené de guerre contre une prétendue « Église corrompue », son œuvre n'est pourtant pas innocente des transpositions discutables qu'elle a connues par la suite car on trouve dans ses écrits le germe d'un profond esprit subversif.

Cet esprit-là, de Lubac le voit déjà à l'œuvre dans les trois âges de l'histoire du salut que Joachim attribue successivement aux trois Personnes divines. À première vue pourtant, Joachim, avec cette doctrine des trois âges, se situe dans la continuité d'une longue tradition chrétienne. De Lubac rappelle que les premiers chrétiens,

SIGNETS *Michaël Figura*

conformément à saint Paul, distinguaient déjà trois périodes dans l'histoire du salut : le règne du Père, qui se rapporte aux huit « jours » de la création, le règne du Fils qui commença avec la promesse du Rédempteur après la chute d'Adam et enfin le règne de l'Esprit qui englobe le temps de l'Église et qui dure, comme l'Église, jusqu'à la fin du monde. De Lubac mentionne, dans ce schéma ternaire, plusieurs variantes remontant à l'antiquité chrétienne et traversant le haut moyen âge. Il résume ainsi la transformation radicale que Joachim introduit dans l'articulation de l'histoire du salut : « Pour lui, l'âge du Père s'étendait jusqu'à l'heure de l'Incarnation rédemptrice ; alors avait commencé l'âge du Fils, qui était encore celui de l'Église présente ; mais bientôt, déjà « initié » ou annoncé en figure, devait lui succéder sur cette terre même, un troisième âge (il dit plus volontiers un troisième état, ou un troisième temps), le dernier, qui serait caractérisé par le règne du Saint Esprit » (*PSJ I*, 22).

Le temps eschatologique attendu sera caractérisé par une « Église spirituelle » (*Ecclesia spiritalis*) ou « Ordre spirituel » (*Ordo spiritalis*). Dans cette ère de l'Esprit, ce sont les « spirituels » (*spiritalis*) qui représenteront l'Église. Alors qu'à la première période correspondait l'état des laïcs et qu'à la deuxième correspondait celui des clercs, à la troisième s'accordera l'état monastique. En cela se manifeste l'éloignement intérieur de Joachim vis à vis de l'Église instituée. Celle-ci n'est pas niée comme telle mais elle est présentée comme un phénomène transitoire, valable seulement pour la période actuelle. La fin de l'ordre ancien signifiera aussi, bien que Joachim ne l'exprime pas clairement, la fin des sacrements.

Les espoirs de Joachim en l'avènement d'un règne de l'Esprit s'appuient surtout sur deux passages du Nouveau Testament : il attend un âge dans lequel la vérité sera connue non plus partiellement mais directement (1 *Corinthiens* 13,12). Lorsque l'Esprit aura conduit les croyants vers la vérité tout entière (*Jean* 16,13), les signes matériels, les sacrements, ne seront plus nécessaires, ils auront achevé leur service. De Lubac voit en ces deux textes les préférés de Joachim, ceux qui ont alimenté son idée d'un règne de l'Esprit (*PSJ I*, 65).

Du monastère San Giovanni in Fiore que Joachim avait fondé autour de 1190 commença à se développer une nouvelle espérance en un règne de l'Esprit qui devait bientôt se réaliser ici-bas, faisant irruption dans l'Europe chrétienne, sans que d'abord on renonce pour autant à l'espérance eschatologique en un Royaume éternel.

L'héritage spirituel de Joachim de Flore

« L'annonce du temps de l'Esprit, qui retentit nettement pour la première fois dans l'œuvre de Joachim, ne cessera plus jusqu'à nos jours de caractériser maintes doctrines, maintes aspirations, maints mouvements dont cette œuvre est la source principale. Source reconnue ou méconnue, mais plus reconnue peut-être aujourd'hui que jamais, que ce soit par les historiens ou par les auteurs ou propagateurs de mythes sociaux » (*PSJ* I, 66). Par sa transposition de l'éternel dans le temporel Joachim apparaît comme une figure unique dans la spiritualité du moyen âge. Il a fait descendre l'éternel dans le temporel dans la mesure où il prévoyait comme immédiatement imminente l'arrivée de l'âge monastique qui, johannique, devait faire face à l'Église pétriniennne de l'âge du Fils. Le troisième âge annoncé par Joachim apportera une observation totale du Sermon sur la montagne, permettra à l'esprit de pauvreté de s'imposer, signifiera la fin des guerres et verra triompher la compréhension spirituelle de l'Écriture. Joachim s'attend aussi, en cet âge de l'Esprit, à la conversion des juifs et à une réunification avec les Grecs bien qu'il tienne sans équivoque pour le *Filioque*.

Pour Lubac, il y a beaucoup de choses obscures dans la doctrine de Joachim. La question du rapport de la théologie de l'histoire de Joachim avec le dogme trinitaire est pratiquement insoluble. Différentes réponses ont été apportées par les chercheurs. Lubac est enclin à penser que l'enseignement de Joachim sur la Trinité détermine sa vision de l'histoire.

Après avoir exposé les idées de Joachim sur « l'harmonie des Testaments » (*Liber concordiae novi et veteris testamenti*) ainsi que sur la Trinité et l'histoire, Lubac pose la question de savoir ce que la postérité en a fait. Les générations qui ont suivi n'ont cessé de puiser dans cette attente en l'irruption d'une époque nouvelle qui bouleverse tout, y compris les révolutionnaires qui jusqu'à nos jours veulent changer le monde ou la société. Par ailleurs aussi les idées de Joachim ont toujours été travesties ou même changées en leur contraire car il ne s'agissait pas pour lui de changer le monde mais les formes de la vie spirituelle ; il ne s'agissait pas de pouvoir ou de puissance mais d'une « vie de méditation avec l'Écriture »¹¹. Il n'est pas possible ici de suivre toutes les ramifications que Lubac explore au sujet du retentissement du joachimisme. Il est encore moins possible de citer seulement le nom de toutes les personnes connues

11. H. Reventlow, *op. cit.*, p. 195.

SIGNETS

 Michaël Figura

qu'il convoque. De toute cette palette, on ne s'arrêtera brièvement ici qu'à quelques-uns des avatars du joachimisme.

Joachimismes médiévaux

Le mouvement franciscain établit dès 1240 environ des contacts avec le joachimisme et se ressentit d'une parenté intérieure avec les idées de Joachim, axées sur l'avènement d'un âge monastique et sur une pauvreté radicale. Ce furent d'abord les « spirituels », c'est-à-dire au sein de la fraternité franciscaine les zéloteurs d'une absolue pauvreté, qui tirèrent à peu près dès 1250 des conclusions révolutionnaires. Ils virent en Joachim un nouveau saint Jean-Baptiste et en saint François, leur fondateur, le *novus dux* du Troisième Règne annoncé par Joachim. Des querelles avec le clergé séculier ainsi que des divergences sur l'orientation à donner à l'Ordre franciscain naissant contribuèrent à la radicalisation des idées de Joachim en favorisant la constitution d'une vaste littérature pseudo-joachimite qui se traduisit par une défiance croissante envers la hiérarchie. Lubac s'arrête en particulier au spirituel radical Gherardo da Borgo San Donnino. Son *Liber introductorius in Evangelium aeternum*, suivi d'un commentaire du *Concordia*, souleva la protestation des professeurs parisiens et aboutit à la constitution d'une commission d'enquête pontificale qui se réunit en 1255 à Anagni pour examiner soigneusement les dires de Joachim et de Gherardo. Dans ce contexte, le synode d'Arles de 1263 prohiba l'enseignement des œuvres de Joachim. Cependant cette interdiction ne fut pas confirmée par le Saint Siège si bien que les œuvres de Joachim, pas plus que celles qui parurent faussement sous son nom, ne furent jamais condamnées par la plus haute autorité ecclésiastique. Mais le pape Jean XXII (1316-1334) reprocha aux spirituels d'avoir une vision ambiguë de l'Église. Ceux-ci se représentaient en effet deux Églises : l'une charnelle (institutionnelle) et l'autre spirituelle et libre dans sa pauvreté (*PSJ* I, 114-115).

Saint Bonaventure réfuta Joachim de manière plutôt indirecte. Il entreprit en effet de ramener Joachim à l'orthodoxie tout en écartant l'idée d'un troisième Règne de l'Esprit puisque le Règne du Fils doit durer jusqu'à la fin des temps et qu'il est « l'Évangile éternel » qui demeure également indépassable en sa structure sacramentelle. Saint Thomas d'Aquin ne critiqua pas seulement la

L'héritage spirituel de Joachim de Flore

doctrine trinitaire de l'abbé calabrais¹² mais aussi ses vues en théologie de l'histoire et en ecclésiologie. Il combattit aussi la thèse fondamentale du *Concordia novi et veteris testamenti* de Joachim selon laquelle on pourrait établir une exacte concordance entre les événements et les personnes de l'Ancien Testament (âge du Père) et ceux de l'histoire de l'Église (âge du Fils)¹³. Il s'agissait surtout pour saint Thomas de s'opposer à la thèse joachimite du troisième Règne. Le passage de la Loi mosaïque à la *lex nova et evangelica* signifie aussi pour lui un profond changement. Cependant la loi nouvelle de l'Évangile doit durer jusqu'à la fin du monde. Il n'y a pas lieu d'attendre un âge nouveau et plus élevé en cette figure-ci du monde, et certainement pas un âge du Saint Esprit dans la mesure où l'économie chrétienne achemine les hommes vers la vision glorieuse de Dieu, fin ultime de leur existence. La Révélation est close, l'Église est « apostolique »¹⁴. Alors que chez Joachim Jésus-Christ n'est pas à proprement parler la figure centrale de l'histoire du salut mais plutôt celui qui occupe la place en attendant que vienne l'Esprit, saint Bonaventure et saint Thomas opposent à de telles spéculations le christocentrisme de l'Écriture et des Pères. Lubac écrit à ce propos : « Reconnaissons enfin que sous des formes à peine modifiées – car il s'agit bien toujours et du Christ, et de l'Esprit – rien n'est plus profondément actuel, aujourd'hui même, que ce vieux débat institué entre les joachimites et les deux princes de la théologie médiévale » (*PSJ* I, 160).

Lubac voit dans le tribun romain Cola di Rienzo (1313-1354) « la conquête la plus spectaculaire » du joachimisme au XIV^e siècle. Cola, qui se concevait lui-même comme l'envoyé et le chevalier du Saint Esprit, maintint quelque temps son régime charismatique sur Rome. Il fit siennes plus tard les idées eschatologistes et joachimites et s'attendit à une réforme de l'Église charnelle par la force séculière. « Cola di Rienzo s'était cru le *novus dux* d'une ère nouvelle qui

12. Voir *Somme Théologique*, Ia, q.39, a.5.

13. Voir *In IV Sent.* d.43, q.1, a.3.

14. Voir *Somme Théologique*, IIIa, q.64, a.2 ad 3um : « Les Apôtres et leurs successeurs sont les vicaires de Dieu pour le gouvernement de cette Église qui est constituée par la foi et les sacrements de la foi. Aussi, de même qu'ils ne peuvent constituer une autre Église, ils ne peuvent transmettre une autre foi, ni instituer d'autres sacrements ».

SIGNETS

 Michaël Figura

ressemblait peut-être plus à celle dont rêva Frédéric II qu'à celle dont avait rêvé Joachim » (*PSJ* I, 120). Avec Cola, le joachimisme se trouvait infléchi pour faire son entrée en politique. Cola se comprit comme l'*alter ego* politique de François d'Assise : il lui était échu de soutenir et de renouveler un Empire chancelant comme saint François avait de son côté soutenu et renouvelé une Église disloquée. Il recourut aux idées joachimites des franciscains pour réaliser l'unité nationale de Rome et de l'Italie. Cola di Rienzo joua ainsi le prélude du messianisme politique moderne.

Au seuil de l'époque moderne, Lubac voit en Thomas Müntzer (1490-1525) un continuateur de Joachim : celui-ci découvrit en lui la voix du Saint Esprit et exigea une Église nouvelle. Le rôle d'annonciateur des temps nouveaux que lui firent jouer Friedrich Engels et Ernst Bloch est toutefois exagéré. Le joachimisme eut finalement des répercussions dans certains cercles du luthéranisme mystique et dans la cabbale chrétienne. Selon ces courants, l'Église a besoin d'une réforme qui annoncera un nouvel âge, réforme qui, pour les cabbalistes chrétiens, n'a rien à voir avec la Réforme de Luther « La réserve habituelle de l'Église catholique au seuil des temps modernes comme à l'époque précédente à l'égard de tout joachimisme est indéniable » (*PSJ* I, 193).

Les joachimismes modernes, jusqu'à l'Aufklärung et l'idéalisme allemand

Le Père de Lubac hésita d'abord à compter Tommaso Campanella parmi les héritiers de Joachim, puis il ne put s'empêcher de reconnaître en lui des traits joachimites tandis qu'il découvrait une proximité plus grande chez Jakob Böhme (1575-1624). Il releva l'influence du joachimisme chez les rosicruciens, dans le piétisme et dans l'*Aufklärung*. « L'illumination issue de Joachim de Flore, qui va prendre une immense extension dans les temps modernes, peut être divisé (nous parlons de façon schématique) en deux grands courants. Pris dans toute leur force, tous deux considèrent également comme transitoires, ou même déjà comme périmés, l'armature doctrinale de la foi chrétienne et le cadre de l'institution ecclésiastique (on dirait aujourd'hui : le dogme et la structure)... Tous deux transposent l'eschatologie traditionnelle de l'Église en une vue « historique » du progrès religieux. Tous deux, au moins jusqu'à l'époque à laquelle nous sommes arrivés, et souvent plus tard encore, mais dans un vocabulaire de plus en plus équivoque, font appel à l'Esprit Saint...

L'héritage spirituel de Joachim de Flore

Mais l'un des deux courants est plus actif, plus social et plus combatif, l'autre, plus spéculatif et plus intérieur; l'un prétend transformer la société tout entière, tandis que l'autre a plutôt en vue un approfondissement spirituel qui rendrait inutile, voire intolérable, toute Église visible. L'un peut être défini comme un nouveau type de messianisme temporel, l'autre comme un spiritualisme mystique ou gnostique... Tous deux, restant disjoints ou se rejoignant en des combinaisons diverses, engendreront en se sécularisant diverses philosophies de l'histoire et diverses théories sociales d'allure plus ou moins révolutionnaire, les unes pacifiques, au moins en intention, les autres violentes, dont l'influence pénétrera plus d'une fois par contre-coup, pour le stimuler ou l'ébranler, à l'intérieur du monde croyant » (*PSJ* I, 228-229). C'est sous ce double point de vue que Henri de Lubac considère le développement ultérieur de l'héritage spirituel de Joachim.

Emmanuel Swedenborg (1688-1722) avait eu la révélation directe, en expériences visionnaires, du sens spirituel du *Logos* que l'Église, qui restait enchaînée au sens littéral de l'Écriture, ne connaissait pas jusqu'alors. Sur la foi de ses révélations s'édifia à partir de 1782 la « Nouvelle Église », fédération de communautés d'inspiration piétiste et théosophique.

Avec Lessing et Herder, H. de Lubac s'attaque à deux représentants de l'*Aufklärung* qui en même temps sont les précurseurs de l'idéalisme allemand. Pour lui, Swedenborg, Lessing et Herder appartiennent à la série des « néojoachimites » importants.

Lessing, qui n'a vraisemblablement pas lu directement les écrits de Joachim, admire dans son *Éducation du genre humain*, paru en 1780, les hérauts de l'Évangile éternel et il a rendu accessible à de nombreuses générations le schéma prophétique de Joachim à cause de son idée de la Révélation conçue comme initiation progressive de l'humanité aux « Lumières » et à la moralité accomplie. Ses représentations d'une Église cachée ou ésotérique tiennent moins à l'ecclésiologie luthérienne qu'elles ne sont nourries de franc-maçonnerie. Il considère que l'Église chrétienne est irrémédiablement déchirée et incapable de toute modernisation : « Quand un maçon parle d'Église invisible, c'est à la Maçonnerie qu'il pense »¹⁵. Une nouvelle religion se fraye une voie, dont le centre n'est plus Jésus-Christ mais un

15. *PSJ* I, p. 275. De Lubac cite D'Hondt, *Hegel secret*, PUF, Paris, 1968, p. 327.

SIGNETS

 Michaël Figura

Esprit séparé de lui, « une religion de l'esprit de l'homme, une religion de sa raison, nimbée d'un halo mystique » (*PSJ I*, 275).

Herder se rattache pour beaucoup à Lessing. Même si Herder ne mentionne nulle part Joachim, H. de Lubac l'inclut pourtant dans la série des néojoachimites parce que lui aussi veut dépasser les institutions et les mystères du culte chrétien, c'est-à-dire se libérer du sens littéral vieilli de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Du développement ultérieur du joachimisme, contentons-nous de citer les noms de Joseph de Maistre (francs-maçons mystiques), Schleiermacher, Fichte, Hölderlin, Novalis et Friedrich Schlegel que Lubac range sous l'étiquette de « Romantisme allemand ». Il voit ici l'attente d'un temps nouveau qui sera déterminé par l'Esprit, mais un Esprit qui s'est si bien détaché du Christ que celui-ci ne peut plus être considéré comme « l'unique Médiateur ». Quant à l'espoir d'un règne de mille ans, il fleurit de nouveau.

Avec Hegel et Schelling, H. de Lubac enquête sur l'idéalisme allemand qu'il considère comme un avatar du joachimisme. Hegel voit dans son temps le passage à une époque nouvelle : « Il n'est pas difficile de voir que notre temps est un temps de gestation et de transition à une nouvelle période ; l'esprit a rompu avec le monde de son être-là et de la représentation qui a duré jusqu'à maintenant ; il est sur le point d'enfouir ce monde dans le passé, et il est dans le travail de sa propre transformation »¹⁶. Les cours de Hegel sur l'histoire de la philosophie, sur la philosophie de l'histoire et sur la philosophie de la religion soulignent encore plus clairement cette parenté avec l'abbé de Calabre. Henri de Lubac cite comme exemple la description que donne Hegel des trois périodes du « monde germanique » : « Nous pouvons distinguer ces périodes comme règnes du Père, du Fils et de l'Esprit. Le règne du Père est la masse substantielle, indistincte, se transformant simplement comme le règne de Saturne, dévorant ses enfants. Le règne du Fils, c'est la manifestation de Dieu par rapport seulement à l'existence du monde qu'il éclaire comme quelque chose d'étranger. Le règne de l'Esprit, c'est la réconciliation »¹⁷. Le Père étudie les écrits de Hegel des points de vue suivants : les trois règnes, histoire et Trinité, religion de l'Esprit.

16. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, préface, Aubier, Paris, 1941, t. 1, p. 12.

17. G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Vrin, Paris, 1970, p. 267.

L'héritage spirituel de Joachim de Flore

Les textes sont ouverts à différentes interprétations que Lubac expose aussi. Cependant l'idée hégélienne d'un esprit absolu est pour de Lubac une rationalisation de ce qu'il y a de central dans le mystère chrétien et une utilisation de celui-ci. Aussi y reconnaît-il l'héritage de Joachim, de même que dans les affirmations sur l'Église invisible, tirées de l'*Encyclopédie*, qui peuvent se réclamer aussi de Luther.

Chez Schelling (1775-1854), H. de Lubac découvre une plus grande proximité à Joachim que chez Hegel. Dans son *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800), sous le thème « nécessité et liberté », Schelling aborde également la question philosophique de Dieu. Il reconnaît l'existence d'un Esprit qui s'auto-réalise dans le cours de l'histoire pour ainsi dire comme une force supra-individuelle. Cette force se manifeste dans la première période de l'histoire comme Destin ou comme Providence, dans la deuxième, elle apparaît comme l'ordre de la Nature et dans la troisième, le temps à venir, elle deviendra Dieu. Mais on ne sait pas quand commencera ce troisième temps. En même temps que lui du reste, commencera le royaume de Dieu. Ce caractère ternaire revêt, dans la suite de l'œuvre de Schelling, différentes formes et est posé de manière toujours plus explicite en rapport à la Trinité chrétienne. Dans la *Philosophie de la révélation*, il trouve chez Joachim la liaison entre l'histoire interne de la Trinité – car il y a pour Schelling une certaine historicité de Dieu – et l'histoire de la révélation qui lui importe tant : « Parmi les partisans de cette doctrine d'un Évangile éternel encore à venir, on compte en particulier l'abbé Joachim, déjà mentionné, et c'est peut-être cette application qu'il faisait de la doctrine de la Trinité, en se représentant les trois Personnes pour ainsi dire comme des exposants ou les puissances de trois temps qui se succèdent, qui a fourni l'occasion de l'accuser de trithéisme. Si les partisans de cette doctrine appelaient l'Évangile à venir un Évangile éternel, cela devait certes paraître choquant, si, par là, il était en même temps entendu que l'Évangile du Christ était seulement transitoire, et ne devrait pas être le dernier et le définitif. Était-ce là leur véritable opinion, suscitée et provoquée par la situation rien moins que parfaite de l'Église ? Ou le sens était-il seulement l'annonce d'un développement supérieur de l'Évangile du Christ, par lequel seulement on passerait à l'Évangile de l'Esprit, où le christianisme, maintenu *extérieurement* par l'oppression de l'esprit et par

SIGNETS *Michaël Figura*

l'obscurantisme, mais, pour cette même raison, miné de l'intérieur et devenu à nouveau un mystère incompréhensible, apparaîtrait alors dans la pleine lumière d'une vérité parfaitement saisie et comprise ? »¹⁸. Si Henri de Lubac considère que la philosophie tardive de Schelling est imprégnée de joachimisme, il n'en repère pas moins entre lui et Joachim une profonde différence qui se rapporte à la christologie et à l'ecclésiologie. Cependant, Schelling fait figure pour Lubac de précurseur de ce joachimisme qui n'a cessé de faire son chemin jusqu'en notre siècle.

Les joachimismes modernes au XIX^e siècle

Claude de Saint-Simon conçoit, sans mentionner Joachim, le projet d'une nouvelle chrétienté qui serait caractérisée par une paix universelle et une universelle fraternité. Lubac y voit plutôt une nouvelle philanthropie. Félicité de Lamennais (1782-1854), qui rompit avec l'Église après les *Affaires de Rome* (1836) et prit fait et cause pour un socialisme chrétien, est convaincu que commence la dernière période de l'humanité, caractérisée par un avenir purement humain et terrestre. En ces derniers temps se produira aussi un renouvellement de l'Église en lequel Henri de Lubac voit plutôt une destruction de l'Église. Pour Lamennais, s'il est vrai que le christianisme est immortel, l'Église historique a vécu. La nouvelle Église, objet de ses rêves, n'est rien d'autre que l'Humanité ou la Société : « Lamennais aura donc connu tous les avatars du joachimisme jusqu'à celui d'un tragique post-joachimisme qui ne conserve même plus les apparences d'un lien quelconque d'origine avec la foi chrétienne » (*PSJ* II, 68). Lubac mentionne Philippe Buchez (1796-1865) parce qu'il retrouve, en un nouveau contexte, le vieux débat entre joachimisme et thomisme. Buchez pense aussi à des temps nouveaux où l'humanité sera moralement renouvelée, mais sans que soit rompue la continuité avec ceux qui précèdent. Il voulait créer un homme nouveau par ses écrits, ses directives et ses exemples. Aussi Henri de Lubac n'inscrit-il pas Buchez dans la descendance spirituelle de Joachim.

À l'héritage spirituel de Joachim appartient aussi la romancière George Sand (1804-1876) qui ne ménagea pas ses critiques à une Église jugée dépassée et qui aurait voulu une Église nouvelle placée

18. F. W. J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre III, 26^e leçon, coll. Epiméthée, PUF, Paris, 1994, p. 94.

L'héritage spirituel de Joachim de Flore

sous les auspices de l'apôtre saint Jean. Cependant, de tous les joachimites que Henri de Lubac a traqués sur huit siècles, Jules Michelet (1798-1876) est « peut-être le plus ardent, le plus explicite, le plus abondant, le plus original aussi » (*PSJ* II 189). À travers toutes les transformations de son œuvre, il est resté fidèle au schéma des trois âges et à l'idée d'un règne de l'Esprit. L'Ancienne Alliance est pour lui l'époque de l'esclavage et de la crainte; l'âge du Fils, celui de l'ordre et de la sagesse; le troisième âge, qui est déjà commencé après qu'il a été annoncé depuis longtemps (par Joachim), sera le règne de l'Esprit où régneront la raison et la justice. Michelet constate qu'il y a eu au XII^e siècle une lutte entre le Fils et l'Esprit Saint, le Fils incarnant la tradition et l'Esprit Saint la liberté, le mouvement et l'amour. Abélard et Héloïse d'abord, en leur abbaye du Paraclet, puis Joachim de Flore, dans son Évangile éternel, auraient annoncé le règne de l'Esprit. Dans son *Histoire de France*, Michelet écrit: « Le Moyen Âge finit au XIII^e siècle, quand un hardi mysticisme, dépassant la critique même, déclare qu'à l'Évangile historique succède l'Évangile éternel, et le Saint Esprit à Jésus »¹⁹. Bien que Michelet se sente attiré par le catholicisme, il apparaît, dans ses écrits, comme un opposant toujours plus fanatique du christianisme. Il cherche querelle à l'Église tout particulièrement lorsqu'elle persécute les nouveaux mouvements, comme celui des Vaudois. Il prédit à l'Église concrète une mort imminente. Il met ses espoirs en une Église nouvelle, antichrétienne, qui serait le royaume du libre Esprit.

En 1844, Michelet interrompt provisoirement son travail sur l'*Histoire de France* (il le reprendra en 1855) pour écrire une *Histoire de la Révolution française* (7 tomes entre 1843 et 1853). Dans la question depuis longtemps déjà chaudement débattue du lien entre la révolution française et le christianisme, il adopte une position qui se différencie de celle des autres joachimites comme George Sand ou Lamennais par exemple: « Plusieurs esprits éminents, dans un désir louable de conciliation et de paix, ont affirmé de nos jours que la Révolution n'était que l'accomplissement du christianisme... Si la Révolution était cela, rien de plus, elle ne serait pas distincte du christianisme, elle en serait un âge; elle serait son âge viril, son âge de raison... Non, il n'en est pas ainsi. La lutte n'est que trop réelle »²⁰. Pour Michelet, il n'y a pas de lien organique entre

19. Cité dans *PSJ* II, p. 190.

20. Cité dans *PSJ* II, p. 217.

SIGNETS

 Michaël Figura

la Révolution française et le christianisme car en réalité « notre sainte Révolution » n'est rien d'autre qu'une réaction tardive à l'encontre du régime des privilèges et de la religion de la grâce. L'idée directrice de Michelet dans l'*Histoire de la Révolution française* se cristallise toujours plus autour de l'opposition entre grâce et nature, privilège et loi, christianisme et révolution. Il s'agit en l'espèce de la lutte éternelle entre la liberté de l'homme et un destin qui le manipule de l'extérieur.

Si le grand poète national Adam Mickiewicz (1798-1855) soutient l'idée d'un messianisme polonais, Henri de Lubac ne voit cependant pas en lui un disciple de Joachim. Comme Michelet, Mickiewicz croit aussi à une nouvelle révélation et met ses espoirs en une nouvelle manifestation de l'Esprit. Mais il ne les comprend pas comme la victoire de l'entendement ou de la science ou encore de l'esprit moderne sur l'Église de Jésus-Christ. Il s'agit sans aucune ambiguïté de « l'Esprit chrétien » et il attend « une nouvelle explosion du Verbe de Jésus-Christ » (*PSJ* II, 237). C'est pourquoi il ne réclame pas de nouvelle Église car l'Église officielle ne s'écroulera pas. Cependant ses cours tenus au Collège de France entre 1842 et 1844 sont durs pour l'Église. Elle aurait perdu l'esprit de prophétie. Si la « vieille théologie cléricale » nous enseigne toujours à connaître Dieu, elle ne nous le fait pas expérimenter. Comme gardienne de la vérité, l'Église officielle semble avoir oublié l'enseignement de l'Évangile : les talents confiés au serviteur ne sont pas faits pour être gardés mais pour croître. Henri de Lubac voit en Mickiewicz un de ces catholiques mécontents de l'Église concrète. Le 16 janvier 1844, dans une leçon au Collège de France, Mickiewicz a proposé une synthèse de sa vision du catholicisme en rapportant la légende de Noël de Zygmunt Krasinski (1812-1859), poète polonais vivant à Paris. Cette légende met en scène une nuit de Noël à Saint Pierre de Rome. Un grand nombre de pèlerins polonais se retrouvent avec les Romains à la messe de minuit du Pape à Saint Pierre. À la fin de la messe un jeune homme vêtu de pourpre fait son apparition. Il représente, sous les traits de l'apôtre saint Jean, l'Église du futur. Il annonce aux pèlerins que le temps est désormais accompli. Puis il se rend au tombeau de saint Pierre, appelle Pierre par son nom et lui ordonne de sortir. Pierre reconnaît Jean, l'apôtre dont la tête avait reposé sur la poitrine du Seigneur le soir de la Cène et à qui Jésus avait promis qu'il ne connaîtrait pas la mort (*Jean* 21,22). Jean lui dit qu'il est maintenant chargé de vivre parmi les hommes.

L'héritage spirituel de Joachim de Flore

Pierre lui répond qu'il doit donc faire ce dont il a été chargé et il retourne dans sa tombe. Cependant la nouvelle Église johannique présuppose la destruction de l'Église pétrininienne. Dans la légende de Krasinski, la coupole de saint Pierre s'effondre alors et ensevelit le Pape et les pèlerins polonais qui n'ont pas suivi, à la différence des Romains, l'invitation du nouveau chef de l'Église et qui n'ont pas déserté les bâtiments déliquescents de l'Église institutionnelle. Ils demeurent auprès du Pape qui incarne l'Église pétriniennne : « Nous ne quitterons point ce vieillard ; il est amer de mourir seul ; et qui donc mourra avec lui si ce n'est nous ? Vous tous, retirez-vous ; nous ne savons pas fuir, nous ! » (*PSJ* II, 462 et 270). Mickiewicz s'extasie devant la légende de Krasinski, mais cependant ses pensées ecclésiologiques vont dans une autre direction. Il n'accepte pas la séparation symbolique de Pierre et de Jean qui se trouve déjà chez Joachim de Flore, qui a traversé les siècles et qui devient toujours plus fréquente. Dans l'avenir pressenti, Jean ne suit pas Pierre mais il l'aide à se renouveler. L'Esprit ne quitte pas Rome mais se hâte de venir à son secours sous la figure fidèle de « l'Esprit des nations ». Mickiewicz y situe bien sûr au premier plan la nation polonaise et c'est aussi là que s'enracine son messianisme polonais.

« Tout le XIX^e siècle est traversé par un fleuve « joachimite » aux cent bras divers » (*PSJ* II, 283). Lubac mentionne aussi Heinrich Heine (1797-1856) qui fut l'ami à Paris de Karl Marx. Pour Heine, le passage le plus digne d'intérêt du Nouveau Testament est *Jean* 16,12-13, d'où il conclut que dans le processus de la révélation, le dernier mot n'a pas encore été dit. Il espère une nouvelle révélation. Mais pour Lubac, Heine est aussi le prophète clairvoyant qui, dans *De l'Allemagne* (1835), entrevoit la terreur nazie à venir et le sort du peuple juif.

Les pages qu'Henri de Lubac consacre à la période qui va de Marx à Hitler sont particulièrement intéressantes pour le lecteur allemand. Marx y est davantage présenté selon l'interprétation qu'en donne Ernst Bloch (1885-1977) que selon ses propres écrits. Avec Hitler et Mussolini le rêve joachimite du *novus dux* est changé en son contraire. Cependant l'un et l'autre ont repris de l'héritage joachimite courant les dénominations de « Führer » ou de « Duce ». Le troisième Reich (1933-1945) fut annoncé par un Führer acclamé comme sauveur et salué de millions de « Heil Hitler ! ».

De Lubac part aussi à la recherche de l'héritage joachimite en Russie. Il le trouve chez Dostoïevski (1821-1881), qui se situe dans

SIGNETS *Michaël Figura*

le sillage de George Sand, mais non plus chez Soloviev (1853-1900). Berdaïev (1874-1948) mentionne Joachim aux côtés de saint François d'Assise, de Dante et de Giotto « pour célébrer la Renaissance précoce de l'Italie mystique », et on trouve aussi chez lui les trois âges joachimites de l'Apocalypse. Il n'a d'ailleurs cessé d'attendre la venue du troisième âge. Cependant de Lubac ne l'inclut pas dans la série des joachimites. Il ne soutient pas en effet la thèse d'une Église historique qui aurait trahi le message du Christ ni ne soutient celle d'une nouvelle révélation. Voici la thèse essentielle de Berdaïev : « C'est l'idée que toute révélation historique est fatalement déficiente, sous quelque forme qu'elle se présente, à quelque point de son développement, jusque dans un haut degré de culture. La seule vraie révélation est spirituelle, elle est « méta-historique », déchirure du temps, qui lui fait découvrir tout ce qu'ont de factice les conceptions, même religieuses, de ce monde et le fait pénétrer dans cette zone mystérieuse où l'homme et Dieu se créent mutuellement » (*PSJ* II, 431).

Joachimismes contemporains

« Que le prophète de Flore ait été un hérétique ou un saint, un génie ou un illuminé, qu'on le prenne pour l'authentique rénovateur d'un tout premier christianisme ou pour l'initiateur d'une religion et d'une société toutes nouvelles, pour celui dont la doctrine devait mener le christianisme à sa perfection ou tendait tout au contraire à sa perversion, on aurait tort de méconnaître son importance » (*PSJ* II, 435).

De Lubac traite du joachimisme contemporain dans un résumé succinct qu'il donne à la fin de son ouvrage. Dans le *Mémoire*, il avait écrit de cette dernière partie de ses recherches sur l'influence de Joachim : « Au printemps de 1980, j'ai senti que le temps de s'arrêter était venu. Par un artifice de rédaction, j'ai donc intitulé "conclusion" un dernier chapitre, lui-même trop bref, sur les "néojoachimismes contemporains". Il ne peut tenir lieu de la conclusion doctrinale que j'avais envisagée, et en vue de laquelle j'attachais à ce travail plus qu'un intérêt de curiosité. ²¹ »

Parmi les répercussions actuelles du joachimisme, Henri de Lubac relève en particulier la théologie de l'espérance et la théologie

21. *Mémoire*, p. 160. De Lubac indique en note qu'on peut trouver le chapitre conclusif manquant de *La postérité spirituelle de Joachim de Flore* dans sa

L'héritage spirituel de Joachim de Flore

de la libération. Il voit en effet l'héritage de Joachim dans l'insistance sur une nouvelle Église qui y figure toujours. Il serait tentant de poursuivre l'enquête sur le néojoachimisme que Lubac a interrompue en 1980. On pourrait peut-être se rendre compte que le « Nouvel Age », bien des renouveaux issus de Vatican II ainsi que les plébiscites d'initiative populaire sur l'Église sont nourris de joachimisme. Du fait que depuis longtemps le joachimisme s'est sécularisé, il serait pareillement intéressant de se poser la question de savoir dans quelle mesure le « glasnost » et la « perestroïka », qui ont été introduits dans les années 80 par Mikhaïl Gorbatchev dans le débat politique, n'auraient pas quelque chose à voir avec l'héritage de Joachim en Russie.

La signification de la Postérité spirituelle de Joachim de Flore.

Dans cet ouvrage, H. de Lubac explore dans toutes leurs dimensions les répercussions de la pensée de Joachim sur la théologie, la philosophie, la spiritualité et la politique, et ce du XIII^e jusqu'au XX^e siècle. À la fin du second tome, il parle même avec quelque étonnement de « l'étrange fascination » que l'exégèse si archaïque (mais en même temps si personnelle) de l'abbé de Flore, élaborée au profit d'une théologie si novatrice « n'a jamais cessé d'exercer sur les esprits jusqu'à aujourd'hui » (*PSJ* II, 480).

Le Père de Lubac a exploré les répercussions de la pensée de l'abbé de Flore d'un point de vue historique, mais avec un intérêt sous-jacent d'ordre dogmatique. Car il s'agit ici de questions décisives pour la foi et la dogmatique chrétiennes : faut-il attendre après Jésus-Christ, dernière parole de Dieu, une nouvelle révélation et un nouvel âge de l'Esprit ? comment s'articulent christologie et pneumatologie ? quelle signification accorder à l'Église en tant que sacrement de Jésus-Christ et sacrement universel du salut ? enfin, comment s'articulent l'achèvement eschatologique et le progrès temporel ?

La position de Henri de Lubac transparait clairement dans l'appréciation qu'il donne des successeurs de Joachim. Si l'Esprit permet à l'Église de reconnaître d'une manière toujours neuve Jésus-Christ et son œuvre de salut, il ne se situe pourtant pas au-dessus du

Méditation sur l'Église, Aubier, Paris, 1953, pp. 175-189, où il s'agit de l'Église comme sacrement de Jésus-Christ.

SIGNETS *Michaël Figura*

Christ car il n'apporte avec lui aucune nouvelle révélation mais il rappelle à l'Église et au monde la révélation définitive qui nous a été donnée en Jésus-Christ: « L'âge de l'Esprit ne se fait nullement attendre, il correspond exactement à l'âge du Christ... Il n'y a pas d'autre Esprit Saint que l'Esprit même de Jésus, et l'Esprit de Jésus est l'âme qui anime son Corps. ²² » Pourtant la prédiction par Joachim d'un âge de l'Esprit a été importante pour la théologie occidentale actuelle en ce sens précis qu'il a permis de redécouvrir la signification de la pneumatologie. L'ecclésiologie occidentale a souvent été rejetée par les théologiens orientaux au motif qu'elle oubliait l'Esprit ²³. Silence qui peut en tout cas se comprendre comme réaction de l'Église au fanatisme qui va des illuminés de l'époque du Nouveau Testament jusqu'aux fraticelles et aux spirituels du XIII^e siècle en passant par le montanisme (II^e-III^e siècles) et le donatisme (IV^e-V^e siècles) en Afrique du Nord et qui se caractérise toujours par la conviction qu'un âge de l'Esprit rendra caducs l'âge du Fils et l'Église hiérarchique. Lubac tient cette opinion, sans cesse renaissante au cours de l'histoire, pour une illusion dangereuse qui veut passer au-dessus de la réalité concrète de l'Église pour parvenir à une « vraie Église », créature spirituelle dépourvue d'éléments hiérarchiques, de dogmes et de sacrements. Pour le chrétien, l'expérience de l'Esprit se produit dans l'Église qui est à la fois le Peuple de Dieu, le Corps du Christ et le Temple de l'Esprit Saint.

Enfin, le bonheur temporel ne peut se substituer au salut eschatologique. Henri de Lubac a clairement souligné cette différence dans ses travaux sur la théologie du surnaturel où il voit ancré en l'homme le désir naturel de la vision de Dieu qui va bien plus loin que toutes les attentes temporelles et qui trouve sa mesure dans les promesses de Dieu.

Traduit de l'allemand par Eric Iborra.

Michaël Figura est né en 1943 à Glisswitz. Il a fait ses études de théologie à Mayence, Rome et Fribourg. Ordonné prêtre en 1969, il est secrétaire de la Commission pour la foi au sein de la Conférence épiscopale allemande, et membre du Comité de rédaction de la *Communio* allemande.

22. H.de Lubac, *Méditation sur l'Église*, Aubier, Paris, 1953, p. 173 s.

23. Voir J. Freitag, *Geist-Vergessen – Geist-Erinnern. Vladimir Loskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie* (l'oubli de l'Esprit, le rappel de l'Esprit, la pneumatologie de V. Lossky, un défi pour la théologie occidentale), Würzburg, 1955.

Communio, n° XXIV, 5-6 – septembre-décembre 1999

Jacques SERVAIS

La virginité consacrée et la venue du règne

Les tentations joachimites de la vie consacrée.

À l'approche de l'an 2000, on a vu revenir à l'actualité les idées ou les espoirs millénaristes qui, sous des formes à vrai dire fort variées, ont, depuis les premiers temps de l'Église, agité la conscience des chrétiens en quête d'une période idéale de l'histoire, un âge d'or de l'humanité où les maux seraient bannis et où fleuriraient la paix, la prospérité et le bonheur. Le millénarisme, dit également chiliasme (du grec « cilioi » = 1000), désigne communément l'attente du royaume millénaire du Christ sur la terre, un royaume dont, selon l'interprétation gnostique de *Apocalypse* 20,1-15, l'instauration doit précéder le jugement final. Durant la période en question, dont le début est marqué par le second retour du Christ dans la gloire, Satan est lié et les saints martyrs ont déjà part, en esprit, à la « première résurrection » : ils règnent sous une forme désormais visible avec lui pendant mille ans, jusqu'à la « seconde résurrection », la résurrection dans la chair qui s'opérera dans les justes et tous les hommes, immédiatement avant le jugement final et la rétribution personnelle d'un chacun (sa récompense ou son châtement éternels).

La doctrine millénariste des premiers siècles, contre laquelle les Pères avaient déjà mené une lutte ardente ¹, s'est prolongée au moyen âge où elle a resurgi avec une vigueur nouvelle chez Joachim

1. Cf. p. ex. Origène, *De Principiis* II, XI, 2.

SIGNETS *Jacques Servais*

de Flore († 1202) qui défendait l'idée d'un règne millénaire du Saint Esprit et attendait pour 1260 l'avènement de ce royaume messianique intermédiaire. L'influence de l'abbé calabrais se fit particulièrement sentir parmi les premiers dominicains, chez les spirituels franciscains, chez les béguines et les fraticelli.

D'après la vision de Joachim de Flore, condamnée par le Concile du Latran IV², l'Église est un peuple en marche vers un troisième âge, l'âge des « contemplatifs » faisant suite à l'âge des « docteurs », un règne futur de l'Esprit, faisant suite au règne actuel du Christ et de la discipline de son Église. Ce troisième âge, venant après celui du Père et du Fils, est l'âge de l'intelligence spirituelle : en tant que règne de la parfaite liberté, propre à Jean, il est appelé à prendre la relève de l'âge de l'institution ecclésiastique, temps encore provisoire de la prédication cléricale, propre à Pierre. En cet âge de la contemplation eschatologique, l'« eau » du Christ sera changée dans le « vin » de l'Esprit qui, seul, introduit à la vérité tout entière, à l'« Évangile éternel » (*Apocalypse* 14,6). Dans pareille perspective, le principe de l'accomplissement dans le Christ, qui est à la base de toute l'économie chrétienne, est surmonté en faveur d'une « utopie » : l'annonce de la venue d'un règne temporel de l'Esprit qui surpasse le règne du Christ.

Que la vie consacrée possède une dimension proprement eschatologique, il n'y a pas lieu d'en douter. Le Pape le souligne de fait à plus d'une reprise dans *Vita consecrata*, dans la ligne de l'enseignement magistériel des dernières décennies³. N'est-elle pas, selon l'interprétation traditionnelle, le signe que l'Église n'a pas ici de cité permanente, qu'elle est à la recherche de la cité céleste, ou mieux encore l'anticipation du royaume à venir, du monde définitif ? Les Ordres religieux sont les messagers du royaume de Dieu, des témoins d'une réalité supérieure qui dépasse ce monde⁴.

Ils ne sont pas exempts des tentations joachimites de la vie consacrée : on ne peut y remédier que par une claire intelligence du mystère de l'Église et de la complémentarité des deux états de vie dont celle-ci est constituée. D'une part, en effet, la vie consacrée ne joue son rôle déterminant dans l'avènement du règne des cieux que dans

2. DS 803ss.

3. Cf. Concile VATICAN II, *Lumen Gentium* 44, *Gaudium et Spes* 38 et *Perfectae Caritatis* 12 ; voir aussi JEAN-PAUL II, *Cristifideles Laici* 55.

4. Cf. *Mysterium Salutis* IV/2, 482.

La virginité consacrée et la venue du règne

la mesure où elle est et veut rester une esquisse de l'idéal *ecclésial*, un essai de poursuite de l'idéal de la « vie apostolique » vécue aux origines de l'Église. Et cela, pas seulement en tant que signe eschatologique de l'Église accomplie dans l'au-delà, mais également et non moins comme une tentative visant à incarner autant que possible la sainteté de l'Église d'aujourd'hui. Par leur « sainte conduite » et par leurs « prières », les chrétiens, et en particulier les personnes consacrées, sont appelés non seulement à « attendre » mais à « hâter l'avènement du Jour de Dieu » (2 Pierre 3,11-12), car la gloire définitive du Sauveur ne se manifestera que lorsque son Corps – l'Église à laquelle il s'est uni mystiquement, et à travers elle l'humanité tout entière – aura atteint la plénitude de sa taille, à la fin des temps (Éphésiens 4,13). Tant que n'est pas consommée la mission que lui a confiée son Père, le Christ total – *caput et membra* – ne cesse d'œuvrer à la rédemption des hommes. Ici le religieux tient une place éminente : à cette mission, il coopère avant tout en « prenant sa croix chaque jour » (Luc 9,23) et en suivant le Seigneur auquel seul « rend témoignage l'Esprit de vérité, qui vient du Père » (Jean 15,26). Cependant le règne de Dieu vient dans le monde sous la forme ecclésiale telle que le Christ l'a instituée, et si les religieux peuvent contribuer efficacement à sa venue, c'est à condition que « l'activité de [leur] foi, le labeur de [leur] charité, la constance de [leur] espérance », n'aient point pour objet quelque idéal social de justice et de paix humaines, mais uniquement « notre Seigneur Jésus-Christ » (1 Thessaloniens 1,3), « alpha et omega » (Apocalypse 1,8) de l'histoire. Le temps de la plénitude ne doit pas être attendu dans un avenir encore inconnu que l'homme aurait la tâche de construire ; il est déjà réalisé, de façon définitive, dans le Christ mort et ressuscité. Le temps de l'Église est le temps de l'accomplissement de l'œuvre du Christ lui-même.

D'autre part, les deux états de vie que le Christ a institués à l'intérieur de son Église, sont à la fois unis et complémentaires. C'est là un autre point ferme de l'ecclésiologie qui permet d'éviter une accentuation unilatérale du charisme de la virginité consacrée. L'Église tout entière, y compris les laïcs et les personnes mariées, est le royaume de Dieu en devenir, le levain destiné à opérer dans le monde. Hans Urs von Balthasar le souligne opportunément :

Au sens strict, toute vie chrétienne est « eschatologique », parce que le chrétien, dans le baptême, est crucifié au monde avec Jésus, il est mort et enseveli au monde, et il est ressuscité avec le Christ – comme citoyen du nouvel Éon, n'étant plus ici bas qu'un étranger

SIGNETS _____ **Jacques Servais**

et un pèlerin. Ce fait fondateur, chacun, quel que soit son état de vie, l'actif comme le contemplatif, doit le ratifier et l'exprimer à travers son existence⁵.

Ce n'est ni en exaltant le charisme des religieux ni, inversement, en circonscrivant la tâche des laïcs à l'intérieur de ce monde par opposition au domaine des consacrés, censément spécialisés dans les affaires du monde à venir, que l'on rendra compte de la véritable nature eschatologique de l'Église. Selon la doctrine traditionnelle, qui remonte aux premiers siècles de l'ère chrétienne, il y a deux états fondamentaux de vie : le mariage et la virginité⁶, et ceux-ci se complètent l'un l'autre. Ils participent, chacun à sa manière, du mystère de l'Église catholique, dont la mission indivisible, reçue de son Fondateur, est d'annoncer et d'instaurer dès aujourd'hui, parmi toutes les nations, le règne de Dieu⁷. La tentation récurrente du millénarisme réapparaît là où, d'une manière ou d'une autre, on sépare l'existence du prêtre et du consacré de celle du « chrétien commun », que ce soit pour en gonfler les potentialités charismatiques ou, comme fait un K. Rahner⁸, pour en proposer une définition transcendantale par contraste avec l'existence séculière.

Par là nous avons indiqué les deux points, distincts mais liés, que cet article veut mettre en évidence : premièrement, la virginité à cause du règne des cieux est un signe de la nature eschatologique de l'Église tout entière ; ensuite, la venue du règne des cieux qu'attend et promeut spécifiquement la vie consacrée, ne peut être vue dans sa vraie lumière que si on reconnaît l'unité et la complémentarité fondamentales des deux états de vie constituant le cadre ecclésial de l'existence chrétienne. Commençons par le premier point, rappelant tout d'abord la signification traditionnelle de la virginité chrétienne.

5. H. U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln, 1961, 356-357.

6. Parmi bien d'autres textes, voir l'*Homélie sur le renoncement au siècle* d'Origène ou la *Démonstration évangélique* (1, 8) d'Eusèbe de Césarée.

7. Cf. *Lumen Gentium* 5.

8. Cf. Jacques Servais, « Il regno di Dio e la vita consacrata », in *Studia missionaria* 46 (1997), spécialement 189 ss.

La virginité consacrée et la venue du règne

La virginité à cause du règne des cieux.

La virginité à cause du règne des cieux est une forme spécifique de chasteté, dans laquelle l'homme décide de renoncer de façon durable et de soi définitive à l'exercice actif de la sexualité. Cette continence ne s'explique donc pas par une contrainte due à la nature ou à une intervention humaine, mais par le renoncement, de la part du chrétien, à un bien possible et par le choix délibéré d'un bien concrètement meilleur pour lui. Bien qu'on l'envisage peut-être plus volontiers chez la femme – pour laquelle le signe clair est l'intégrité de l'hymen –, la virginité peut être le fait tant de l'homme que de la femme. La définition qu'en propose saint Thomas d'Aquin en éclaire le sens chrétien : elle est « la continence qui offre en vœu, qui consacre et réserve au Créateur l'intégrité de l'âme et du corps »⁹. En ce sens précis, elle est donc distincte de la chasteté, vertu ayant, au contraire, une valeur universelle fondée dans la nature sexuée de l'homme. Créé comme homme et femme, l'homme est, en son être même, orienté vers l'union conjugale qui est la seule sphère légitime de l'exercice actif et volontaire de la sexualité. En dehors du choix matrimonial, conforme au commandement du Créateur, l'Évangile ne connaît que deux possibilités : le cas, anormal, de l'eunuque naturel (en raison d'une incapacité, due au manque de développement des caractères sexuels primaires et secondaires, ou à une intervention humaine, ou encore, en un sens dérivé, à une impossibilité) et le cas, exceptionnel, de l'eunuque volontaire (qui renonce à l'exercice possible de la sexualité). Dans l'Ancienne Alliance, être eunuque était vu comme une malédiction et comportait dès lors l'exclusion hors de la communauté du Peuple de Dieu (*Deutéronome* 23,2). Dans sa perspective universaliste, *Isaïe* 56,3-5 laisse espérer à l'eunuque lui-même le salut aux temps messianiques.

9. *Somme théologique* IIa-IIae q. 152, 1. Il ne suffit pas de prendre pour critère l'intégrité physique. Concernant l'homme, il faut distinguer divers cas : la perte de cette intégrité peut avoir lieu, en particulier, soit dans la copule (manière la plus naturelle), soit dans le sommeil (émission de sperme non due à l'impudicité) ou encore à l'état de veille (volontairement) ; dans ces trois cas, il y a une violation matérielle du signe de la virginité, associée à l'expérience d'un plaisir sensible qui enveloppe l'âme et le corps. L'intégrité physique est donc seulement accidentelle dans la virginité ; l'élément formel de celle-ci est l'absence de tout plaisir charnel volontaire, la volonté de s'abstenir de ce plaisir.

SIGNETS **Jacques Servais**

Sagesse 3,14 va au-delà de cette ouverture : l'eunuque fidèle est préférable à la « génération inique » ; en effet, « mieux vaut ne pas avoir d'enfant que de manquer à la vertu... » Jusqu'au temps de Jésus prévalent néanmoins les tendances dures à l'égard des châtés.

Dans la Nouvelle Alliance, la virginité acquiert une valeur positive, que mettent surtout en évidence les péripécies bien connues de *Matthieu* 19,11-12 et 1 *Colossiens* 7,7.25-38. Dans la continence volontaire dont parle saint Paul dans son exposé sur le mariage et la virginité, il y a un don de Dieu, une grâce spéciale, que seules certains chrétiens ont reçue et que tous ne peuvent donc pas comprendre (et *a fortiori* réaliser effectivement). Il n'est pas impossible que le contexte originel du *logion* de l'Évangile (voir aussi *Luc* 18,29) se trouve dans une réponse de Jésus à une calomnie lancée contre lui et ses disciples (que l'on songe à l'accusation de *Matthieu* 11,19 : « un glouton et un ivrogne »), une calomnie tout à fait infamante dans le milieu social d'alors. Le *logion* met en relief le choix volontaire « en raison du règne des cieux », expression que l'on peut traduire dans le sens final (« pour », « en vue de »), ou bien, solution théologiquement meilleure, dans le sens causal (« à cause de »). Le règne est l'objet que l'on désire acquérir par ce moyen, et il est aussi la cause d'un tel choix : l'intéressé s'estime inapte au mariage en raison de la présence en lui de ce règne. Paul qui, de même que Jean-Baptiste et Jean l'Évangéliste, n'est pas marié, recommande la virginité comme quelque chose de meilleur par rapport au mariage. En plus d'une situation, même si, ainsi que nous le montrerons plus loin, il ne dépasse pas le seuil du règne eschatologique, le mariage est fortement conseillé. C'est un état très bon dans la mesure même où, selon l'Apôtre, il symbolise l'union du Christ et de l'Église (*Éphésiens* 5,22-32). À plusieurs reprises, face à d'injustes mises en cause, Paul a dû en souligner toute la valeur chrétienne (1 *Timothée* 4,3-5 ; 5,14 ; 1 *Corinthiens* 7,2.8).

La nouveauté de l'état de virginité consacrée par rapport à la condition du mariage est sans doute le motif pour lequel, jusqu'à une époque récente, les chrétiens ont été souvent tentés de l'exalter au détriment de ce dernier. La réponse de Jésus aux Sadducéens au sujet de la résurrection des morts (*Matthieu* 22,30 ; *Marc* 12,25 ; *Luc* 20,34ss) a fourni l'occasion de certaines accentuations unilatérales. Contrairement au mariage, qui est essentiellement lié au siècle présent, la continence volontaire est, a-t-on souligné, la préfiguration et d'une certaine manière l'anticipation et un avant-goût du

La virginité consacrée et la venue du règne

temps à venir où, une fois atteinte la plénitude du règne, présent aujourd'hui seulement en germe et dans le mystère, les fils de la résurrection ne prendront ni femme ni mari, mais seront comme des anges de Dieu. La vérité de cette affirmation se trouve dans la doctrine équilibrée du Concile Vatican II. La vie religieuse, explique *Lumen Gentium*, est un signe que l'Église, n'ayant pas ici de cité permanente, est en marche vers la cité future. Elle manifeste l'excellence du règne de Dieu, elle démontre l'efficacité éminente du Christ-Roi :

L'état religieux, qui assure aux siens une liberté plus grande par rapport aux charges terrestres, plus parfaitement aussi, manifeste, aux yeux de tous les croyants, les biens célestes déjà présents en ce temps, atteste l'existence d'une vie nouvelle et éternelle, acquise par la Rédemption du Christ, annonce enfin la résurrection à venir et la gloire du royaume des cieux. [...] Il fait voir d'une manière particulière comment le règne de Dieu est élevé au-dessus de toutes les réalités terrestres et ses exigences suprêmes ; il montre à tous les hommes la suréminente grandeur de la puissance du Christ-Roi et la puissance infinie de l'Esprit Saint, opérant merveilleusement dans l'Église ¹⁰.

Si, comme le déclare le Concile de Trente avec un appui solide dans la Tradition ¹¹, la virginité est meilleure que le mariage, ce n'est pas là une raison pour attribuer *ipso facto* aux consacrés un plus grand mérite personnel. À cet égard, il est bon d'éviter de prendre à la lettre certaines déclarations à l'emporte-pièce des Pères de l'Église, par exemple ce mot bien connu d'Augustin :

La mère, en tant qu'épouse, aura dans le royaume des cieux une place inférieure par rapport à la fille vierge, néanmoins elles seront toutes les deux dans le ciel : la fille plus en haut, et plus en bas la mère, une étoile éclatante l'une, une étoile pâle l'autre ¹².

10. *Lumen Gentium* 44 ; cf. Jean-Paul II, *Familiaris Consortio* 16.

11. Concile de Trente, *Matrimonii perpetuum* (1563), can. 10 : DS 1810 ; *Lumen Gentium* 42. Cf. Thomas d'Aquin, *S. Th.* IIa-IIae q. 152, 4 et *SG* 136-137 : l'Aquinatense se réfère à l'erreur, stigmatisée par saint Jérôme, de Jovinien, selon lequel on ne doit pas préférer la virginité au mariage ; Pie XII, *Sacra Virginitas* (1954).

12. Saint Augustin, *Sermo* 354, 9, 9 : *Opere* XXXIV, 241. Il est clair que la sentence ne reflète pas toute sa pensée. Pour une présentation synthétique, voir A. Trapé, *Introduzione generale*, in : *Opere* VII/1, p. LXVI.

SIGNETS

 Jacques Servais

Lorsqu'on parle de la vie consacrée, il faut se garder de passer insensiblement de l'ordre objectif à l'ordre subjectif, comme le fait tel théologien réservant aux seuls consacrés la possibilité de pratiquer la charité parfaite¹³. L'exhortation post-synodale sur la vie consacrée parle plus prudemment d'«excellence objective»¹⁴. La perfection de l'amour est en effet un précepte universel, dont l'observance ne dépend pas *sic et simpliciter* de l'état de vie choisi. Les chrétiens y sont tous appelés, sans exception, et ce que Dieu exige, il le rend possible, quelle que soit la condition de celui qu'il appelle. S'il est vrai que la vie consacrée jouit par rapport à la vie conjugale d'une excellence objective, il faut ajouter que l'objectivement meilleur n'est pas le meilleur pour chacun : il l'est seulement pour qui a reçu une vocation particulière à la *sequela Christi*. La hiérarchie des valeurs ne prend son sens véritable qu'en référence à l'exclusivité de la réponse d'amour au Christ, qui est d'abord la réponse de l'Église-Épouse dans son ensemble. Par le baptême, tous les fidèles sont plongés dans le mystère de l'amour exclusif et universel, unissant le Christ et l'Église ; ceux qui, par les trois vœux, sont consacrés de façon spéciale, ont la grâce et en même temps la charge de vivre la forme radicale de ce mystère¹⁵.

Que la vie consacrée soit appelée à être, selon les termes du magistère, un *signe* de «la nature eschatologique de l'Église, ou encore de sa tension vers le royaume de Dieu»¹⁶, cela ne signifie point non plus pour autant que les consacrés eux-mêmes partagent, dès ici-bas, l'état du Christ sur la terre et dans la gloire. Seul Jésus, Fils incarné du Père éternel, est en personne le règne qui vient. Son état de vie est supérieur tant à l'état de la consécration qu'à celui du mariage, parce que l'institution et la séparation de ces derniers sont

13. «Les conseils évangéliques sont des dispositions et des moyens pour acquérir, conserver et exercer la charité, de façon totale et parfaite. Sans eux il n'est pas possible de vivre la charité parfaite, mais seulement la charité nécessaire pour accomplir les commandements» (F. S. Aguillar, *La vida de Perfecti.S. ques sont des* Madrid 1965, 100). Voir à ce sujet notre article «Si tu veux être parfait... viens, suis-moi». Le Christ, norme concrète et plénière de l'agir humain», in *Anthropotes* (1994) 1, 25-38, en particulier les pages consacrées au *De perfectione vitae spiritualis* de Saint Thomas d'Aquin.

14. *Vita consecrata* 18.

15. Cf. *Christlicher Stand*, 190.

16. *Christifideles laici* 55.

La virginité consacrée et la venue du règne

fondées en lui, parce que le Christ en est à la fois l'origine et l'accomplissement, et à ce titre le « modèle »¹⁷. Seule Marie participe intimement de cet état unique. Vierge et Mère, elle vit, unie à lui, la synthèse des deux états : pour elle, le fait d'être dans monde ne s'oppose en aucune manière au fait d'être pleinement en Dieu. En elle, la virginité et la maternité, loin de s'exclure, renvoient l'une à l'autre, parce que toutes deux ont pour source unique la grâce du Dieu qui l'a pourvue d'une mission unique : celle de coopérer au mystère du salut du monde, accompli par le Fils né d'une femme (*Galates* 4,4). Marie se situe au-dessus des deux états qui, pour le chrétien, constituent une alternative obligée ; et toutefois elle passe par chacun d'eux, et avec son Fils, elle en pose le fondement. Sa condition originelle, qui se prolonge dans les deux états tels que nous les connaissons, est, pour la *Virgo-Mater* comme pour Jésus, de vivre dans la volonté du Père, d'être totalement à sa disposition¹⁸. L'Assomption de Marie dans le ciel, où l'a précédée son Fils ressuscité, présuppose qu'elle a déjà vécu sur terre, dans sa chair, le plein exaucement des promesses eschatologiques. À la différence de Marie, les consacrés eux-mêmes ne pourront entrer dans la gloire qu'à travers la mort, conséquence du péché originel. Le règne de Dieu, qui, dans le mystère de l'Assomption, est non seulement préfiguré mais déjà réellement anticipé, n'est qu'incomplètement signifié à travers les vœux de pauvreté, de virginité et d'obéissance, car comme tels, ceux-ci n'expriment pas encore la plénitude de richesse, de fécondité et de liberté, caractéristique de ce règne. La nature eschatologique de l'Église, entièrement réalisée en Marie, assumée en son esprit et en son corps dans le ciel, ne trouve son signe total que dans la complémentarité des deux états. Il convient d'éviter toute espèce de formalisme dans la façon d'expliquer la spécificité de la virginité et du mariage, car en ce qu'ils ont de

17. Ignace de Loyola, *Exercices spirituels* 135.

18. Il faut faire ici néanmoins, avec Balthasar, une distinction fondamentale entre l'état du Fils et celui de la Mère. Le *oui* du Fils précède et détermine sa vie terrestre : étant lui-même la mission du Père, Jésus naît dès le début dans la mission et pour la mission. Marie au contraire naît comme une fille de la terre, et bien qu'elle soit pré-rachetée (en tant qu'Immaculée Conception), elle doit mûrir jusqu'au moment où elle recevra sa mission et pourra lui donner son plein consentement.

SIGNETS _____ **Jacques Servais**

propre, ceux-ci sont constitués l'un pour l'autre, et demeurent donc ouverts l'un à l'autre.

Ne pas voir cela a été, dans le passé, la cause de plus d'un malentendu menant finalement aux erreurs variées du millénarisme. Dès les premiers siècles, les pasteurs se sont sentis le devoir de défendre le mariage contre le zèle exagéré de certains fidèles. Les apologistes du II^e et III^e siècles parlent de beaucoup de chrétiens qui, par amour de Jésus-Christ, observaient la continence parfaite¹⁹. Globalement, dans l'Église primitive, la foi, l'espérance et la charité sont vécues dans une orientation foncièrement eschatologique : comme la résolution prise fermement une fois pour toutes en faveur du Christ. Le martyr apparaît comme la pleine réalisation, dans la mort avec lui, de l'« état de perfection ». À partir de cette forme fondamentale de sainteté, située au-dessus du temps, se développeront, dans les siècles postérieurs, la virginité et le monachisme, compris comme un martyr non sanglant mais continué, permanent : expressions de l'attitude spirituelle de celui qui remet sa volonté entière à Dieu, en un vœu intérieur et un geste extérieur accomplis entre les mains de l'évêque ou de l'abbé²⁰. Face aux excès inévitables d'enthousiasme qu'a provoqués cette poussée, il était nécessaire de rappeler que le mariage, lui aussi, est une voie de sainteté, ce qu'ont fait plus d'un Père²¹ et de nombreux Conciles jusqu'à aujourd'hui²². Dès le début de son pontificat, dans ses catéchèses sur l'amour humain, Jean Paul II a mis sérieusement en garde contre une dévalorisation du mariage par rapport à la virginité en raison de l'aspect charnel de l'union conjugale²³.

19. Ainsi saint Justin, *Apol.* I 14-15 ; Athénagore, *Legatio pro christianis* 33 ; ou encore Minucius Felix, *Octavius* 31.36. En ce qui concerne les femmes consacrées à la virginité, voir Eusèbe de Césarée, *Hist. eccl.* III 31.

20. La vierge se consacre à Dieu « tam carne quam mente », dit saint CYPRIEN (*De hab. Virg.*, I, 189).

21. Voir p. ex. les *Homélie*s sur la Genèse 18 et 21 de saint Jean Chrysostome.

22. Cf. en particulier Concile de Tolède, Denzinger 206 ; Concile de Braga I, Denzinger 461 ; Concile du Latran II, Denzinger 718. Le Concile de Trente souligne que par la Croix le Christ non seulement confirme la bonté de la création de Dieu, mais sanctifie la relation conjugale : DS 1799. Belle synthèse de l'enseignement de l'Église sur le mariage dans *Gaudium et Spes* 47-52.

23. Voir l'édition critique de la Libreria Editrice Vaticana, *Uomo e Donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma, 1985.

La virginité consacrée et la venue du règne

Il ne peut donc être question d'opposer les personnes consacrées aux personnes mariées selon un schéma manichéen séparant les parfaits des imparfaits comme les spirituels des charnels. À entendre unilatéralement l'état sacerdotal et religieux comme existence eschatologique, on risque de le détacher de l'ensemble de l'Église et de lui en donner une acception spiritualiste de type gnostique. Constituée d'hommes et de femmes spirituels qui ont mis toute leur existence à la disposition de ce règne, dans une attitude de foi, d'espérance et d'amour vécue dans la pauvreté, la virginité et l'obéissance évangéliques, la vie consacrée est *forma informans* des autres états de vie dans l'Église, parce qu'elle est *forma sui et totius* ou encore, selon une autre formule heureuse de Hans Urs von Balthasar, « le particulier de l'universel »²⁴. C'est le point auquel il nous faut venir maintenant.

Les conseils évangéliques dans l'unité et la complémentarité des états de vie.

Le motif qu'invoque saint Clément d'Alexandrie pour justifier la sainteté du mariage nous fait comprendre combien ce dernier est proche de la réalité même de la virginité consacrée. « Si *la loi est sainte (Romains 7,12)*, le mariage lui aussi est saint. C'est un mystère que l'Apôtre met en rapport avec le Christ et l'Église. » Et d'expliquer : « De même que *la femme sans mari a souci des affaires du Seigneur, cherchant à être sainte de corps et d'esprit (1 Corinthiens 7,34)*, ainsi également la femme mariée a souci, dans le Seigneur, des choses du mari et du Seigneur *pour être sainte de corps et d'esprit* : toutes deux en effet sont saintes dans le Seigneur, l'une comme épouse, l'autre comme vierge.²⁵ » Dans *Éphésiens 5,22s*, saint Paul place de fait expressément le mariage humain et sa fécondité dans le contexte du rapport Christ-Église qui lui confère sa signification spirituelle véritable. Ce n'est donc pas le rapport homme-femme qui est l'archétype du rapport Christ - Église, mais c'est ce dernier qui, du point de vue néo-testamentaire, est au contraire le modèle originel dont le mariage est une reproduction. Le Fils incarné, lié lui-même

24. Hans Urs von Balthasar, *Sponsa Verbi*, 447 ; *Christlicher Stand*, Einsiedeln, 1981², 191.

25. Saint Clément d'Alexandrie, *Stromata* III 12, 84, 2-3 ; 88, 3.

SIGNETS _____ **Jacques Servais**

comme tel au mystère originel de la création, n'a pas simplement pris le rapport homme– femme comme parabole de sa relation d'amour avec l'Église; mais pour signifier celle-ci adéquatement, il a sur-élevé le modèle offert et lui a conféré la consécration expressément sacramentelle de la Nouvelle Alliance. Ainsi le mariage chrétien est-il le réceptacle et l'expression de son amour à l'égard de l'Église et du monde.

L'amour unissant les époux chrétiens est le signe de l'alliance nouvelle et éternelle qu'à la Croix, le Fils incarné envoyé par le Père a conclue, une fois pour toutes, avec l'humanité. Cependant, le rapport réciproque, unique et définitif, entre le Christ et l'Église (en tant que représentant de l'humanité), est un rapport *supra*-sexuel. Le Christ lui-même n'a pas donné à son amour incarné la forme du mariage, mais celle de la virginité. Ce qu'il a assumé dans le rapport homme-femme originel, c'est l'abandon avant tout spirituel de l'amour réciproque qui en était, « dès l'origine » (*Matthieu* 19,8), la *forma informans*. La lumière sacramentelle qui est projetée sur le mariage chrétien provient de l'Église, et de sa constitution comme réceptivité et réponse d'amour au Christ. C'est pourquoi saint Augustin explique-t-il que si, spirituellement, elle est tout entière vierge, corporellement l'Église ne l'est qu'en certains de ses membres, les vierges sacrées qui sont vierges dans le corps et dans l'esprit :

L'Église, dans les saints auxquels est réservée la possession du règne des cieux, est tout entière mère du Christ et vierge du Christ, dans l'ordre spirituel; physiquement cependant, elle n'est pas tout entière vierge et mère. En certains elle est seulement vierge du Christ, en d'autres seulement mère, mais non du Christ. Spirituellement en effet on peut dire que sont mères du Christ tant les femmes que les vierges consacrées à Dieu, pourvu qu'elles soient saintes, c'est-à-dire ornées de saints usages et spécialement de la charité, qui *procède d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sans détours* (1 *Timothée* 1,5), et fassent la volonté du Père céleste. Dans l'ordre naturel, au contraire, des femmes mariées on ne peut pas dire qu'en engendrant des fils, elles deviennent des mères du Christ, mais seulement d'Adam. Et c'est pour cela – c'est-à-dire parce qu'elles savent ce qu'elles ont engendré – qu'elles se hâtent de mener aux sacrements leurs fils, afin qu'en en recevant les effets salutaires, ils deviennent membres du Christ ²⁶.

26. Saint Augustin, *De S. Virg.* 6, 6.

La virginité consacrée et la venue du règne

De même que Marie fut mère parce qu'elle était vierge, ainsi l'Église engendre des fils pour autant qu'elle est vierge. La virginité est le signe de la disponibilité sans limite ni réserve qui caractérise le mystère de l'Église dans son rapport au Seigneur. Celui-ci, déclare la lettre aux Éphésiens, « a aimé l'Église, il s'est livré pour elle [...], car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée » (*Éphésiens* 5,25.27). Après avoir mis en exergue l'exemple du Christ qui s'est offert à Dieu en sacrifice pour nous (*Éphésiens* 5,2), l'Apôtre invite les fidèles à le suivre et à « offrir [leurs] corps en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu » (*Romains* 12,1). La liturgie antique connaissait ce « culte spirituel » sous la forme de la *consecratio virginum*, l'acte par lequel les vierges s'offrent à Dieu dans le désir d'appartenir totalement à l'Époux de l'Église, le Christ. Et la pratique en a été conservée jusqu'à aujourd'hui dans la vie des conseils évangéliques. La virginité des femmes consacrées joue de nos jours encore, ainsi que l'atteste le magistère, le rôle essentiel de manifester la nature la plus intime de l'Église :

Les femmes consacrées sont appelées de manière tout à fait spéciale à être, par leur abandon vécu pleinement et joyeusement, un signe de la tendresse de Dieu à l'égard du genre humain et un témoignage particulier du mystère de l'Église qui est vierge, épouse et mère²⁷.

Plus largement, la vie selon les trois conseils évangéliques manifeste la nature intimement virginale de l'Église. « Sanctifiée » (*Éphésiens* 5,26) par la Croix, l'Église reçoit, porte et engendre le fruit de rédemption que le Christ lui a remis. Ainsi chaque consacré est-il invité à se laisser envelopper à l'intérieur de l'amour virginal du Fils lui-même. Un autre document du Saint-Père le souligne, en référence cette fois à l'appel de l'homme riche, la péricope qui a été traditionnellement interprétée dans le sens de la vocation qualifiée. « Jésus fixa sur lui le regard et l'aima » (*Marc* 10,21) : l'appel à la vie des conseils évangéliques naît de la rencontre intérieure avec l'amour du Christ, qui est un amour rédempteur, un amour d'élection, embrassant toute la personne, corps et âme, jusqu'en son moi unique ; il suscite en elle, homme ou femme, une réponse d'amour

27. *Vita consecrata* 57. L'enseignement du magistère post-conciliaire sur ce point est constant ; citons pour mémoire, parmi bien d'autres documents pontificaux : *Evangelica Testificatio* 13 ; *Redemptor Hominis* 21 ; *C.I.C.*, can. 607, § 1.

SIGNETS

 Jacques Servais

nuptial, qui s'insérera par la suite à l'intérieur d'une communauté ecclésiale²⁸. La fécondité qui naît de cette rencontre n'est pas celle d'une semence corporelle individuelle, coulée dans un sein corporel individuel, mais la fécondité du règne de Dieu. Cette fécondité qui – avertit l'Évangile – est essentiellement un « mystère » (*Marc* 4,11), provient de la Croix rédemptrice. Elle est donnée à ceux et celles qui, par leur consécration, sont insérés plus profondément et plus exclusivement dans la relation entre le Christ et l'Église, qui partagent la forme de vie virginale du Crucifié, de Marie et de Jean au pied de la Croix, qui sont conformés à cet abandon d'amour pour la vie du monde. Pareille fécondité surpasse incomparablement la fécondité du mariage, même chrétien, où l'abandon, si complet soit-il, des époux l'un à l'autre demeure fini, délimité, en un mot, reste en deçà du seuil eschatologique.

On aperçoit ici le motif pour lequel le mariage est compté parmi les sacrements. Par définition, le sacrement, moyen de salut de l'Église en son pèlerinage terrestre²⁹, contient la grâce qu'il signifie, il renvoie à une réalité dont il manifeste – à distance – l'efficacité, il indique une présence actuelle à la plénitude de laquelle il participe déjà inchoativement. Ainsi en est-il du mariage : l'union conjugale est le signe efficace de la grâce d'Alliance – l'union du Christ et de l'Église –, qui vient à l'encontre des époux et les enveloppe dans son mystère d'amour. Dans la vie consacrée qui, à la différence du mariage, n'est pas un sacrement, l'initiative part non plus seulement du Christ (et de l'Église), mais de celui qui, par ses vœux, décide de fonder, dès ici bas, son existence sur l'Alliance virginale de la Croix. La fécondité de l'état des conseils provient d'une virginité, à la fois corporelle et spirituelle, qui est vécue comme sacrifice spirituel³⁰. C'est pourquoi cette vie se trouve par avance au cœur de

28. Jean-Paul II, *Redemptionis Donum* 3. Cf. Thomas d'Aquin, *S. Th.* IIa-IIae q. 185, 1, ad 2.

29. Le sacrement, explique L. Bouyer, possède une « fonction intermédiaire entre la réalité du *mystère* du salut réalisé dans le Seigneur lui-même et sa réalisation eschatologique dans l'Église » (*Dictionnaire théologique*, Tournai, 1963, 587).

30. « La vie religieuse, en tant que consécration de toute la personne, manifeste dans l'Église la merveilleuse union instituée par Dieu, signe de la vie future. De cette manière le religieux porte à son accomplissement son abandon total comme sacrifice offert à Dieu, et ainsi son existence tout entière devient un culte ininterrompu à Dieu dans la charité » (*C.I.C.*, can. 607, § 1).

La virginité consacrée et la venue du règne

la réalité dernière de l'Église, là où le monde déchu est transformé dans le règne de Dieu.

Le règne eschatologique de Dieu advient dans l'Église, à mesure que celle-ci, unie à son Chef et Époux, « prend sa Croix et le suit » (*Marc* 8,34) là où il l'a précédée, lui, l'« Agneau immolé » (1 *Corinthiens* 5,7; *Actes des Apôtres* 5,6.12) prenant sur lui le péché du monde (*Jean* 1,29) pour « donner la vie à [ce] monde » (*Jean* 6,33). Il advient en premier lieu dans l'Église vierge et mère, féconde parce que vierge et immaculée, à l'image du Christ vierge de corps et d'esprit, qui abandonne sa vie pour le salut des hommes à lui confiés par le Père. De cette Église, souligne le Concile Vatican II, les consacrés sont le signe le plus clair :

La sainteté de l'Église [...] se manifeste d'une manière toute particulière dans la pratique des conseils qu'on a coutume d'appeler évangéliques. Cette pratique des conseils, assumée sous l'impulsion de l'Esprit Saint, par un grand nombre de chrétiens [...], apporte dans le monde et doit apporter un lumineux témoignage et exemple splendide de cette sainteté³¹.

L'état des conseils est l'état eschatologique d'auto-abandon, d'offrande totale de toute la personne, qui se met à la disposition du règne qui vient (comme Église). Cet état possède la prééminence parce qu'il reflète l'état eschatologique du Christ (et de Marie) qui se met à la disposition inconditionnelle du Père. À ce titre, il acquiert une fonction normative vis-à-vis de l'état du mariage auquel il reste fondamentalement lié : il lui montre ce que signifie se mettre totalement à la disposition de ce règne et comment il est possible de le faire³².

Loin de se détacher orgueilleusement du monde, la virginité à cause du règne des cieux assume ainsi son rôle de diaconie vis-à-vis de tous les chrétiens, en particulier des époux, appelés eux-mêmes, non moins que les consacrés, à pénétrer ce monde du levain évangélique. De cette façon, les deux états de vie fondamentaux se rejoignent dans l'unique radicalisme du chrétien qui consiste à « abandonner sa vie dans l'Église en faveur de Dieu et en faveur de ses frères, et cela de façon si définitive et irréversible qu'on ne peut plus la reprendre ». Hans Urs von Balthasar explique en ce sens

31. *Lumen Gentium* 39; cf. 44.

32. Cf. *Christlicher Stand*, 304ss.

SIGNETS *Jacques Servais*

le lien profond qui unit l'engagement des époux dans le sacrement du mariage et celui des consacrés dans la profession des vœux :

Le oui de la promesse du mariage et le oui de la consécration correspondent à ce que Dieu attend de l'homme : qu'il se livre de façon inconditionnelle, comme, sur la Croix, le Seigneur a tout abandonné, son corps et son âme, en faveur du Père et en faveur du monde. Dans l'état d'élection, le chrétien donne son âme et son corps à Dieu, et Dieu partage le fruit du sacrifice à ses frères et il offre à qui s'est ainsi sacrifié une mission à l'intérieur de l'Église. Dans l'état du mariage, le chrétien offre au conjoint, dans le oui sacramentel, son corps et son âme, mais en Dieu, à partir de la foi en Dieu et dans l'espérance en la fidélité de Dieu, source de toute plénitude, qui ne peut pas ne pas donner à son abandon le fruit corporel ou spirituel promis³³.

Dans la mesure où le mariage chrétien participe lui même de l'esprit du Christ offert en sacrifice, son fruit n'est pas seulement corporel mais, comme le déclare expressément le Pape³⁴, également spirituel. Dans le mystère de la fécondité physique, le Christ enfouit, par la force d'en haut du sacrement, le mystère de la fécondité surnaturelle : la foi- charité- espérance, « ces trois qui demeurent » (1 *Corinthiens* 13,13) dans le temps et dans l'éternité, et avec elles, inséparablement, l'esprit de pauvreté- virginité- obéissance. Ainsi, sans vouloir savoir ce qu'ils obtiendront, les conjoints croyants attendent-ils de Dieu, origine de tout amour, le fruit éventuellement corporel et en tout cas spirituel qu'il a déjà préparé pour eux.

L'état du mariage chrétien et l'état de la consécration évangélique ne s'opposent pas comme l'état de ce monde et l'état du monde futur, parce que l'un et l'autre, ils participent de l'incarnation de la grâce divine qui, dans la vie et la souffrance de l'Église comme dans celles de son Seigneur, n'opère plus rien sans l'« instrument conjoint »³⁵ de son Corps et de son Sang. Ils sont tous deux la « représentation de l'unique amour physico-spirituel du Christ pour son Église et en elle pour l'humanité »³⁶. L'amour spirituel du second état ne contribue à la venue du « Jour de notre Seigneur Jésus-Christ » (1 *Corinthiens* 1,8) que si, loin de fuir dans les sphères éthérées, le consacré suit la loi de « finitisation » de l'amour

33. *Op. cit.*, 192.

34. *Familiaris consortio* 28.

35. Sur cette notion, voir saint Thomas d'Aquin, *S. Th.* IIIa q. 62, 5.

36. *Christlicher Stand*, 200.

La virginité consacrée et la venue du règne

incarné ; l'amour corporel du premier état l'aidera à réaliser sa vocation spécifique, si les époux eux-mêmes laissent l'esprit des vœux pénétrer et transformer toujours à nouveau leur relation. À ces conditions, la virginité à cause du royaume des cieux accomplit sa mission d'ordre eschatologique, sans succomber aux embûches du millénarisme.

Jacques Servais, né en 1949, entré dans la Compagnie de Jésus en 1967, dirige à Rome la *Casa Balthasar*, maison de discernement et de formation pour jeunes laïcs en recherche d'une forme de vie consacrée dans le monde. Il est président de l'Association Lubac-Balthasar-Speyr, fondée en 1990 sous l'impulsion du Cardinal Joseph Ratzinger, et un des conseillers de l'édition italienne de *Communio*. Il enseigne la théologie des conseils évangéliques à l'Université Grégorienne. Parmi ses publications : *Théologie des Exercices spirituels H. U. von Balthasar interprète saint Ignace* (Culture et Vérité, 1996).

Tables du tome XXIV (1999)

Classement par ordre alphabétique des auteurs (colonne de gauche), avec indication de leur nationalité (B : Belgique ; CH : Suisse, D : Allemagne ; E : Espagne ; F : France ; G.-B. : Grande-Bretagne ; I : Italie ; L : Liban ; P : Portugal ; PL : Pologne ; SL : Slovénie ; USA : États-Unis). Avant le titre des articles (colonne centrale, un astérisque [*]) indique qu'il s'agit d'une traduction. Dans chaque cas, les lettres E, S, T, rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties « Éditorial », « Signet », « Thème », « Dossier ». Les chiffres (colonne de droite) renvoient successivement au numéro de cahier dans le tome et à la pagination. Rappelons enfin que les références des articles publiés avant 1986 se trouvent dans notre numéro hors-série *Tables et index 1975-1985*.

ACTON Charles (GB)	La dimension spirituelle de l'œcuménisme (S)	3 ; 120-125
ANDIA Ysabel de (F)	La gnose au nom menteur. Séduction et divisions (T)	2 ; 13-34
ARMOGATHE Jean-Robert (F)	Les enjeux doctrinaux de la gnose chrétienne(E)	2 ; 7-12
ARNOULD Jacques (F)	Gnose et écologie (T)	2 ; 57-72
BATUT Jean-Pierre (F)	Monarchie du Père, ordre des processions, péricorèse (E)	5-6 ; 17-29
BESSIRARD Marie-Thérèse (F)	Le reniement de saint Pierre (T)	3 ; 19-26
BETTETINI Maria (I)	* Mensonge et herméneutique : Le <i>De mendacio</i> (T)	3 ; 60-72
BIROT Antoine (F)	Le Mystère Pascal, expression suprême de l'Amour trinitaire (T)	5-6 ; 127-138
BOULNOIS Marie-Odile (F)	Du Père, par le Fils, dans l'Esprit (T)	5-6 ; 103-118
BOULNOIS Olivier (F)	Heureux ceux qui souffrent ? Le christianisme devant la douleur (D)	3 ; 85-105
CARRAUD Vincent (F)	Les paroles qui surprennent (E)	3 ; 5-18
CARREIRA DAS NEVES Joaquim (P)	* La séduction actuelle de la gnose (T)	2 ; 45-56
CHAIGNON Francis de (F)	Église et Trinité (T)	5-6 ; 65-77
CHALINE Olivier (F)	Quel avenir pour nos paroisses ? (D)	4 ; 105-110
CHANTRAINE Georges (F)	L'actualité de l'œuvre du cardinal de Lubac (S)	2 ; 112-123
COMMUNIO	Le service de l'unité (E)	4 ; 7-10
CORBON Jean (F)	Prier dans la Trinité sainte (T)	5-6 ; 31-50
CORMIER Philippe (F)	Question de personne (T)	5-6 ; 139-150
DAMPT Gérard (F)	Une restructuration des ensembles paroissiaux dans le diocèse de Dijon (D)	4 ; 111-120
FIGURA Michaël (D)	* L'église face au défi renouvelé de la gnose et du gnosticisme (T)	2 ; 73-82

FIGURA Michaël (D)	* L'héritage spirituel de Joachim de Fiore dans l'interprétation d'Henri de Lubac (S)	5-6 ; 213-230
GONZALEZ DE CARDEDAL Olegario (E)	* Au cœur du christianisme (S)	2 ; 102-111
GUÉRIN-MATHIAS Laurence (F)	Mensonge et langage (T)	3 ; 38-49
LE BOULLUEC Alain (F)	La bonne douleur dans la tradition ascétique grecque (D)	3 ; 106-119
MADEC Goulven (F)	La méditation trinitaire d'Augustin (T)	5-6 ; 79-102
MARGERIE Bertrand de (F)	La personne humaine, vestige, image et ressemblance du Dieu trine (T)	5-6 ; 119-126
MARION Corinne (F)	Celui qui tire les ficelles (T)	3 ; 50-59
MICHELIN Étienne (F)	Le service de l'unité et le ministère de Pierre (T)	4 ; 11-24
MINNERATH Roland (F)	La primauté pétrinienne, histoire d'une parole (T)	4 ; 25-42
NICHTWEISS Barbara (F)	* Communauté et société à la lumière de la loi trinitaire et des hérésies antitrinitaires (T)	5-6 ; 173-195
ORNELLAS Mgr Pierre d' (F)	Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (E)	5-6 ; 11-15
PANNENBERG Wolfhart (D)	* Le ministère de Pierre et l'évêque de Rome (T)	4 ; 43-58
PARISOLI Luca (I)	L'infailibilité, borne ou exaltation du pouvoir pontifical (T)	4 ; 59-76
RATZINGER Joseph (D)	* Liberté et vérité (S)	2 ; 83-102
RATZINGER Joseph (D)	* Les mouvements ecclésiaux et leur lieu théologique (S)	4 ; 77-104
ROUGÉ Matthieu (F)	L'Eucharistie, expérience trinitaire chez Guillaume de Saint-Thierry (T)	5-6 ; 51-63
SCHLÖGEL Herbert (D)	* Dimension de la vérité (T)	3 ; 27-37
SERVAIS Jacques (F)	La virginité consacrée et la venue du règne (S)	5-6 ; 231-247
STAVROU Michel (F)	Filioque et théologie trinitaire (T)	5-6 ; 151-171
STROUMSA Guy (I)	La proximité cachée. Rabbins du talmud et Pères de l'Église dans la gnose (T)	2 ; 35-44
TILLIETTE Xavier (F)	Du Dieu théiste à la trinité spéculative (T)	5-6 ; 197-205
WOLTON Dominique (F)	Mensonges, médias et communication (T)	3 ; 73-84

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Vincent CARRAUD. Rédacteur en chef : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef-adjoint : Serge LANDES. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Jean MESNET.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Thierry Bedouelle, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline (Rouen), Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Marie-Christine Gillet-Challiol, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Strasbourg), Serge Landes, Isabelle Ledoux, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Dominique Poirel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Philippe Cormier (Nantes), Michel Costantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Michel Dupouey, Irène Fernandez, Jean Greisch, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Patrick Le Gal, Marguerite Lena, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Jean Mesnet, Xavier Tilliette (Rome et Paris), Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction : ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél.: 01.42.78.28.43, fax : 01.42.78.28.40.

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement en fin de numéro.

Vente au numéro : consultez la liste des libraires dépositaires en fin de numéro.

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

AIX-EN-PROVENCE :

Librairie du Baptistère
13, rue Portalis

AMIENS : Brandicourt
13, rue de Noyon

ANGERS : Richer
6, rue Chaperonnière

ANGOULÊME : Auvin
38, avenue Gambetta

BEAUVAIS : Prévot
20, rue Saint-Pierre

BESANÇON : Chevassu
119, Grande-Rue

BORDEAUX :
Les Bons Livres
35, rue Fondaudège

BREST : La Procure
2, rue Boussingault

BRUXELLES : U.O.P.C.
Chaussée de Wavre, 216

CHANTILLY : Les Fontaines
B.P. 205

CHOLET :
Librairie Jeanne-d'Arc
29, rue du Commerce

CLERMONT-FERRAND :
– Vidal-Morel
3, rue du Terrail
– Librairie Religieuse
1, place de la Treille

FRIBOURG (Suisse) :
– Librairie Saint-Augustin
rue de Lausanne, 88
– Librairie Saint-Paul
Pérolles, 38

GAP : Librairie Alpine
13, rue Carnot

GENÈVE : Labor et Fides
rue de Carouge, 53

GRENOBLE :
Librairie Notre-Dame
2, rue Lafayette

LA ROCHELLE :
Le Puits-de-Jacob
32, rue Albert-1^{er}

LE PUY : Cazes-Bonneton
21, bd Mal-Fayolle

LILLE : Tirloy
62, rue Esquemoise

LIMOGES :
Librairie Catholique
6, rue de la Courtine

LYON : Decitre
6, place Bellecour
– Editions Ouvrières
9, rue Henri-IV
– Librairie Saint-Paul
8, place Bellecour

MARSEILLE 1^{er} : Le Mistral
11, impasse Flammarion

MARSEILLE 6^e :
Librairie Saint-Paul
47, bd Paul-Peytral

MONTPELLIER : Logos
29, bd du Jeu-de-Paume

NANCY : Le Vent
30, rue Gambetta

NANTES : Lanoë
2, rue de Verdun

NEUILLY-SUR-SEINE :
Kiosque Saint-Jacques
167, bd Bineau

NICE : La Procure
10, rue de Suisse

NÎMES : Biblica
23, bd Amiral-Courbet

PARAY-LE-MONIAL :
Apostolat des Éditions
16, rue de la Visitation

PARIS 1^{er} : Librairie Delamain
155, rue Saint-Honoré

PARIS 4^e : École-Cathédrale
8, rue Massillon

PARIS 5^e :
– Saint-Jacques-du-Haut-Pas
252, rue Saint-Jacques

PARIS 6^e :
– Apostolat des Éditions
46-18, rue du Four
– La Procure
3, rue de Mézières
– Librairie Saint-Paul
6, rue Cassette

PARIS 7^e :
– Basilique Sainte-Clothilde
23 bis, rue Las-Cases
– Saint-François-Xavier
12, pl. Président Mithouard
– Librairie du Cerf
29, bd Latour-Maubourg
– Stella Maris
132, rue du Bac

PARIS 9^e : Saint-Louis-d'Antin
63, rue Caumartin

PARIS 12^e : Paroisse du Saint-
Esprit
1, rue Canebière

PARIS 16^e :

– Lavocat
101, avenue Mozart
– Notre-Dame-d'Auteuil
2, place d'Auteuil
– Pavillet
50, avenue Victor-Hugo

PARIS 17^e : Chanel
26, rue d'Armaillé

PARIS 18^e :
Librairie de la Basilique
35, rue du Chevalier-de-la-
Barre

PAU : Duval
1, place de la Libération

POITIERS : Librairie Catholique
64, rue de la Cathédrale

QUIMPER : La Procure
9, rue du Froot

REIMS : LARGERON
23, rue Carnot

RENNES :
– Béon Saint-Germain
6, rue Nationale
– Matinales
9, rue de Bertrand

ROUEN : La Procure
24, rue de la République

SAINT-BRIEUC : SOFEC
13, rue Saint-François

SAINT-DIÉ : Le Neuf
15, place d'Alsace

SAINT-ÉTIENNE :
Culture et foi
20, rue Berthelot

STRASBOURG :
Librairie du Dôme
29, place de la Cathédrale

TOULON :
Librairie Catholique Saint-Louis
6, rue Anatole-France

TOULOUSE :
– Église de Gesu
22, rue des Fleurs
– Jouanaud
19, rue de la Trinité
– Sistic Maffre
33, rue Croix-Baragnon

VALENCE : Le Peuple Libre
2, rue Émile-Augier

VERSAILLES :
– Arts et Commerces
1, place Saint-Louis

VINCENNES : Notre-Dame
82, rue Raymond-du-Temple
Comités de presses paroissiaux.

Prochain numéro : janvier-février 2000

La mondialisation

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
 La passion (1980/1)
 « Descendu aux enfers » (1981/1)
 « Il est ressuscité » (1982/1)
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
 « Le jugement dernier (1985/1)
 L'Esprit Saint (1986/1)
 L'Église (1987/1)
 La communion des saints (1988/1)
 La rémission des péchés (1989/1)
 La résurrection de la chair (1990/1)
 La vie éternelle (1991/1)
 Le Christ (1997/2-3)
 L'Esprit saint (1998/1-2)
 Le Père (1998/6-1999/1)
 Croire en la Trinité (1999/5-6)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
 L'eucharistie (1977/5)
 La pénitence (1978/5)
 Laïcs ou baptisés (1979/2)
 Le mariage (1979/5)
 Les prêtres (1981/6)
 La confirmation (1982/5)
 La réconciliation (1983/5)
 Le sacrement des malades (1984/5)
 Le sacrifice eucharistique (1985/3)

LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)
 Bienheureux persécutés ? (1987/2)
 Les cœurs purs (1988/5)
 Les affligés (1991/4)
 L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
 Heureux les miséricordieux (1993/6)

POLITIQUE

Les chrétiens et la politique (1976/6)
 La violence et l'esprit (1980/2)
 Le pluralisme (1983/2)
 Quelle crise ? (1983/6)
 Le pouvoir (1984/3)
 Les immigrés (1986/3)
 Le royaume (1986/3)
 L'Europe (1990/3-4)
 Les nations (1994/2)
 Médias, démocratie, Église (1994/5)
 Dieu et César (1995/4)

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
 Les communautés dans l'Église (1977/2)
 La loi dans l'Église (1978/3)
 L'autorité de l'évêque (1990/5)
 Former des prêtres (1990/5)
 L'Église, une secte ? (1991/2)
 La papauté (1991/3)
 L'avenir du monde (1985/5-6)
 Les Églises orientales (1992/6)
 Baptême et ordre (1996/5)
 La paroisse (1998/4)
 Le ministère de Pierre (1999/4)

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)
 Les religions orientales (1988/4)
 L'islam (1991/5-6)
 Le judaïsme (1995/3)
 Les religions et le salut (1996/2)

L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
 La fidélité (1976/3)
 L'expérience religieuse (1976/8)
 Guérir et sauver (1977/3)
 La prière et la présence (1977/6)
 La liturgie (1978/8)
 Miettes théologiques (1981/3)
 Les conseils évangéliques (1981/4)
 Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
 Le dimanche (1982/7)
 Le catéchisme (1983/1)
 L'enfance (1985/2)
 La prière chrétienne (1985/4)
 Lire l'Écriture (1986/4)
 La foi (1988/2)
 L'acte liturgique (1993/4)
 La spiritualité (1994/3)
 La charité (1994/6)
 La vie de foi (1994/5)
 Vivre dans l'espérance (1996/5)
 Le pèlerinage (1997/4)
 La prudence (1997/6)
 La froce (1998/5)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
 Au fond de la morale (1997/3)
 La cause de Dieu (1978/4)
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
 Après la mort (1980/3)
 Le corps (1980/6)
 Le plaisir (1982/2)
 La femme (1982/4)
 L'espérance (1984/4)

L'ÂME

L'âme (1987/3)
 La vérité (1987/4)
 La souffrance (1988/6)
 Sauver la raison (1992/2-3)
 Homme et femme il les créa (1993/2)
 La tentation de la gnose (1999/2)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
 Sciences, culture et foi (1983/4)
 Biologie et morale (1984/6)
 Foi et communication (1987/6)
 Cosmos et création (1988/3)
 Les miracles (1989/5)
 L'écologie (1993/3)

HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)
 Hans Urs von Balthasar (1989/2)
 La Révolution (1989/3-4)
 La modernité – et après ? (1990/2)
 Le Nouveau Monde (1992/4)
 Henri de Lubac (1992/5)
 Baptême de Clovis (1996/3)
 Le Pèlerinage (1997/4)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
 L'éducation chrétienne (1979/4)
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
 Le travail (1984/2)
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)
 Foi et communication (1987/6)
 La famille (1986/6)
 L'Église dans la ville (1990/5)
 Conscience et consensus ? (1993/5)
 La guerre (1994/4)
 La sépulture (1995/2)
 L'Église et la jeunesse (1995/6)
 L'argent (1996/4)
 La maladie (1997/5)

ESTHÉTIQUE

La sainteté de l'art (1982/6)
 L'imagination (1989/6)

LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)
 Le nom de Dieu (1993/1)
 Le respect du sabbat (1994/1)
 Père et mère honoreras (1995/1)
 Tu ne tueras pas (1996/1)
 Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
 Tu ne voleras pas (1998/3)
 Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)

Seuls sont encore disponibles les numéros récents. Consultez notre secrétariat.

**En collaboration
avec les éditions de *Communio* en :**

ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift « Communio »

Responsable : Maximilian Greiner, Communio, Friesenstrasse 50, D 5000, Köln 1.

AMÉRICAIN : International Catholic Review Communio

Responsable : David L. Schindler, Communio, PO Box 4468, Washington DC, 20017.

BRÉSILIEN : Revista Internacional catolica de cultura Communio

Responsable : Estevao Bettencourt, Communio, Rua Benjamin-Constant, 23, C.P. 1362, 20001, Rio de Janeiro.

CROATE : Svesci Communio

Responsable : Zvonimir Herman, Communio, Langova, 18, HR 41430, Samobor.

ESPAGNOL : Revista catolica internacional Communio

Responsable : Julian Carron, Communio Ediciones Encuentro, Cedaceros, 3-2, 28014, Madrid.

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Revista catolica internacional Communio de lengua hispana para America latina

Responsable : Alberto Espezel, Communio, Posadas, 1370, 1011 Buenos Aires.

HONGROIS : Nemzetközi katolikus Folyóirat Communio

Responsable : Bolberitz Pal, Communio, Alapitvány, Papnövelde, 7, 1053, Budapest.

ITALIEN : Revista internazionale di teologia e cultura Communio

Responsable : Elio Guerriero, Communio, via Gioberti, 7, I-20123, Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal katholiek Tijdschrift Communio

Responsable pour les Pays-Bas : Jan Ambaum, Communio, Heijendahl-
laan, 82, Kerkrade, NL 6464.

Responsable pour la Belgique : Stefan van Calster, Communio, Burge-
neesterstraat, 59-6, B-3000, Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy przegląd teologiczny Communio

Responsable : Lucjan Balter, Communio, UL Kilinskiego, 20, PL 05-850, Ozarów Maz.

PORTUGAIS : Revista internacional catolica Communio

Responsable : Henrique de Noronha-Galvao, Communio, 3, Palma de
Cima, 1600, Lisboa.

SLOVÈNE : Communio kristjanova obzorja

Responsable : Tomaž Podobnik, Communio, Zrinjskega 13, 61000, Ljubljana.

TCHÈQUE : Communio

Responsable : František Halas, via Giuseppe Pecci, 4, 00165 Roma.

UKRAINIEN : Communio

Responsable : László Puskás, zakarpatska 18, Uzhorod.

La coordination internationale est assurée par Mgr Peter Henrici,
Hirschengraben 74, CH-8001, Zürich.

Dépôt légal : novembre 1999 – N° de CPPAP : 57057 – N° ISBN : 2-907212-77-X –
N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196 – Directeur de la publication :
Olivier Boulnois – Composition : DV Arts Graphiques à Chartres – Impression :
Imprimerie Sagim à Courtry – N° d'impression : 3693.