Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 29 (1896)

Artikel: Un traité de Schleiermacher

Autor: Tissot, D.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379597

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.09.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

UN TRAITÉ DE SCHLEIERMACHER

PAR

D. TISSOT

Trinité [1].

« Die ganze Lehrweise ist weniger von einer bestimmten Grundlage ausgebildet, als nur aus dem Bestreben, andere Behauptungen zu vermeiden, und sich zwischen ihnen hindurch zu winden, während man der sabellianischen das Zeugniss der Ursprünglichkeit und Selbständigkeit schwerlich versagen kann. »

SCHLEIERMACHER.

L'auteur annonce qu'il continue le travail commencé dans sa Dogmatique [2]. Un titre moins vaste conviendrait mieux à cette étude, qui cherche à expliquer comment les points de vue, fournis dans les premiers siècles du christianisme, aboutirent au sabellianisme et à l'orthodoxie. Nous donnons le résumé de sa pensée [3].

Pour comprendre le débat, il faut le dominer; pour le dominer, admettre ce qui suit : à mesure que la piété reconnut la supério-

[1] Ueber den Gegensatz zwischen der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität. *Theol. Zeitschrift* (*3me No 1822*). Réimprimé dans les œuvres du Maître (1te Abtheilung. 2ter Band p. 485-575. Berlin 1836).

[2] Cf. § 170-172. La question de la Trinité est traitée à la fin de la *Christliche Glaube* de *Schleiermacher;* elle l'est au commencement de l'*Institution chrétienne de Calvin.*

[3] Cf. nos travaux sur Schleiermacher : — *Un Traité de Schleiermacher* (Election). Revue de Théologie et de Philosophie. Septembre et novembre 1894. — *La Fête de Noël, Dialogue.* Traduction 1892. — *Fragments d'études sur Schleiermacher* (*Le Chrétien évangélique* 1858.) — *Introduction à la Dogmatique* (*Bulletin théologique* 1863.)

rité de Jésus sur l'homme, elle le rapprocha de Dieu ; mais en obéissant à cette tendance, on vint se heurter contre le judaïsme et contre le paganisme. La divinité du Sauveur proclamée, l'un et l'autre crièrent à l'impiété : le judaïsme, parce qu'il s'en tenait à son monothéisme transcendental, à son Jéhovah extérieur aux choses ; le paganisme, parce qu'il était habitué aux incarnations du polythéisme et se refusait à concentrer le phénomène dans une seule personne. Le christianisme prit une position intermédiaire. Il combattit des deux côtés. On le voit dans la polémique des Pères, depuis le concile de Nicée, continuellement occupée à dénoncer le *magisme*, auquel peut conduire l'idée juive, et l'idolâtrie, à laquelle peut entraîner l'idée païenne.

Telles sont les antithèses entre lesquelles s'est développé le dogme, dont nous retraçons l'histoire. Distinguons les phases successives.

1° Dès que la divinité du Sauveur fut affirmée, non d'une manière poétique ou oratoire, mais didactique, elle fut attaquée comme une imitation des Grecs. La lutte s'ouvrit vers la fin du IIme siècle. Artémon ou Artémas[1] y prit part pour empêcher, selon lui, le christianisme d'incliner vers le polythéisme. Ses contemporains reconnurent qu'il maintenait la *μοναρχία*, au risque de compromettre l'*οἰκονομία*. Comment? Artémon soutenait que Christ était un simple homme, en ce sens que notre nature constituait la substance de sa personne ; mais il le plaçait au-dessus de tous les prophètes, le faisait naître de la Vierge, par la vertu du Saint-Esprit, et admettait les miracles. Cette opinion rendait hommage à la sainteté apparue sur la terre et cherchait à sauvegarder la rédemption, puisqu'elle admettait le surnaturel. Jusqu'où ressemblait-elle à celle de Théodote[2]? Les renseignements à cet égard sont confus. Les uns rapprochent les deux noms et les deux doctrines d'une manière intime ; les autres les séparent. A une époque où la critique était ignorée, on aura, probablement, prêté à Artémon les

[1] On admet, en général, qu'il est postérieur à Théodote.

[2] Il y a deux Théodote : l'un surnommé *σκυτεὺς*, l'autre *τραπεζίτης*, dont les opinions semblent différer, bien que ce sujet reste enveloppé d'obscurité.

paroles de Théodote ou l'inverse. Il est difficile d'avancer quelque chose de certain. Schleiermacher suppose que Théodote dissout le dogme dans des spéculations gnostiques, tandis qu'Artémon, travaillé par des besoins religieux, cherche à rendre les formules de la foi plus modérées. Le premier est un négateur, le second, un conciliateur; le premier fait de l'opposition, le second, de la science, car ce qui le préoccupe est de rendre compte du miracle en Jésus-Christ. On comprend — c'est la tactique des partis — que les disciples de Théodote aient trouvé avantage à se couvrir du nom d'Artémon et à se prévaloir de son influence[1].

2° On pouvait essayer de sauver la μοναρχία en ramenant Christ le plus possible à l'homme, comme il vient d'être dit; mais on risquait d'inquiéter les consciences : c'était l'*unitarisme* anticipé. On tendit au même but en prenant un point de départ opposé : on ramena Christ, le plus possible, à Dieu. C'est la tendance que suivirent d'autres Monarchiens : à leur tête, Praxéas et Noët. Laissons la partie historique du sujet et sans nous occuper du rapport entre ces deux noms ou du rapport avec les précédents, considérons l'idée. Praxéas et Noët, afin de ne pas donner prise au polythéisme, par le θεὸς ἐκ θεοῦ, prétendaient que l'essence du Père ne diffère point de celle du Fils. En quoi les opinions de ces théologiens se distinguent elles ? Arrêtons nous, d'abord, à Praxéas. Originaire de l'Asie-Mineure, envoyé à Rome pour combattre le montanisme, il fut reçu comme un confesseur de la foi, par ces mêmes hommes qui avaient rompu avec Artémon et Théodote. Qu'enseignait-il ? Nous ne pouvons répondre que par l'intermédiaire de Tertullien, qui a l'habitude, souvenir de sa première vocation, de charger son adversaire. Cependant, si nous appliquons la critique aux dépositions du témoin, nous résumons la doctrine de Praxéas en ces termes : Dieu ne cesse jamais d'être Dieu ; s'il a un Fils, c'est que celui-ci a été engendré par le Saint-Esprit et a reçu un corps : l'élément spirituel reste identique au Père et l'élément matériel est produit par un miracle.

[1] Ils furent appelés Artémonites ou Théodotiens. C'est une des branches des Monarchiens..

« Duos unum volunt esse, » dit Tertullien[1], avec quelque justesse ; mais n'interrogeons pas trop cet écrivain. Il attribue, par exemple, à Praxéas, cette pensée qui, évidemment, n'est pas authentique : « Deum unicum deum non alius putat credendum, quam si ipsum eundemque et patrem et filium et spiritum sanctum dicat[2]. » En outre, Praxéas désigne par le terme Fils, non la divinité du Sauveur, mais la divinité unie à l'humanité, en sorte que l'opinion qu'on lui prête serait contradictoire. Tertullien l'avoue[3]. Il est vrai qu'il lui fait dire, en même temps, que Jésus signifie la chair, l'homme, et Christ l'esprit, Dieu ; assertion encore plus invraisemblable que la précédente. L'idée de Praxéas serait probablement mieux exprimée par cette phrase : « Ipsum dicit patrem descendisse in virginem. » Tertullien dépasse les bornes dans les paroles[4] ; pourquoi ne les dépasserait-il point dans ses jugements ? Cela est évident à propos du Saint-Esprit. Rien n'autorise à supposer que Praxéas ait abouti, en ce sujet, à une conclusion précise. Il n'était pas nécessaire, aux défenseurs de la μοναρχία, d'aborder ce sujet, puisque la doctrine du Saint-Esprit, on le sait, n'était pas encore formée. Le montanisme de Tertullien le rendait, en ce point, très susceptible ; il eût été, sans doute, plus violent si l'antagoniste eût eu une opinion plus arrêtée. Praxéas en est resté probablement à sa thèse du Père et du Fils, telle que nous l'avons résumée. Il a pu écrire que le divin en Christ était αὐτοθεὸς (« Ipse-deus, deus omnipotens Iesus Christus praedicatus ; ») mais c'est une parodie d'ajouter : « Vult ipsum patrem de semet ipso exiisse et ad semet ipsum abiisse. » Que le Père soit descendu dans la chair, sa théorie le suppose ; que le Père soit sorti de lui-même, sa théorie s'y oppose. Quand au défaut de cette conception, nous renvoyons au § 171 de notre

[1] Adv. Prax. 5.

[2] Ibid. I, cap. I.

[3] Ut æque in una persona utrumque distinguant patrem et filium, dicentes filium carnem esse id est hominem id est Jesum, patrem autem spiritum id est deum id est Christum. Ibid. cap. 27.

[4] Ita duo negotia diaboli Praxeas Romæ procuravit... paracletum fugavit et patrem crucifixit. Ibid. cap. I.

christliche Glaube. Les successeurs de Praxéas rencontrèrent le problème du Saint-Esprit et deux alternatives s'offrirent à eux : ou identifier le Père avec l'essence divine et il ne restait qu'un principe se manifestant sous des formes diverses, ou établir l'égalité entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et séparer le premier de l'unité absolue (αὐτοθεὸς). Etait-ce rester fidèle au point de départ ? Gardons nous de chercher une réponse dans Praxéas et, nous ajouterons, dans Tertullien. L'important se dégage suffisamment du débat : on a voulu sauvegarder le monothéisme, sans porter atteinte au Rédempteur. Tertullien reconnaît que Praxéas a réussi à l'égard de l'un, et qu'il a failli, à l'égard de l'autre. Il va jusqu'à accuser son adversaire de judaïsme. Malgré l'exagération de ces reproches, le chrétien de l'église d'Afrique laisse échapper des paroles pleines de sens, quand à la fin de son traité il s'écrie : « Viderint igitur antichristi, qui negant patrem et filium. Negant enim... dando illis quæ non sunt, auferendo quæ sunt... Qui filium non habet nec vitam habet. Non habet autem filium qui eum alium quam filium credit. » — Passons à Noët. Venu de l'Asie Mineure, comme son prédécesseur, d'Ephèse ou de Smyrne, — les témoignages diffèrent — il fut attaqué et se retira à Rome. Nous pouvons le rattacher au théologien précédent, sans que les documents établissent le rapport historique; mais, lui aussi, veut défendre la μοναρχία et écarter les apparences de polythéisme; lui aussi, insiste sur l'identité essentielle du Père et du Fils. Ce qui le distingue, c'est d'avoir prolongé plus que Praxéas, en attribuant au Père la même œuvre qu'au Fils. Du Saint-Esprit, il ne se préoccupe pas. Théodoret résume le tout dans les traits suivants : Noët enseigne que le Dieu invisible, créateur, est devenu visible quand il l'a voulu ; que le Dieu à l'abri de la souffrance et de la mort, s'est assujetti à la souffrance et à la mort, quand il a enduré l'agonie et le supplice de la croix. On aperçoit la nuance entre cette doctrine et celle de Praxéas. Il faut, pourtant, faire la part de la vérité et celle de l'erreur. Noët peut s'être exprimé, comme il vient d'être dit, sur le Dieu invisible et sur le Dieu visible ; seulement cela signifiait que le premier s'était manifesté dans le monde. Noët

était encouragé par le système des théophanies de l'Ancien Testament qui commençait de se répandre. Dans la suite du passage, Théodoret force, sans aucun doute, l'idée, car la logique amenait Noët à soutenir que le divin, en l'homme engendré, était l'Eternel; en l'homme accablé de douleur, le Dieu inaccessible à la douleur; mais non à transformer le principe en son contraire, car il n'eût point échappé aux errements du polythéisme, qu'il a dessein de combattre. Les expressions Ἀφανῆς μὲν ὅταν ἐθέλῃ sont bien dans l'analogie de sa théorie; malheureusement, nous ignorons le sens spécial qu'elles avaient reçu. Noët donnait-il à entendre, par son Dieu qui se montre et se cache, que d'autres révélations, après Jésus, étaient à attendre? En ce cas, il sortait du christianisme. Mais comment eût-il hasardé cette hypothèse, quoique son principe puisse y conduire, lui, le défenseur de la divinité du Sauveur? En outre, la tradition orthodoxe l'interdit-elle, cette hypothèse? En soi, non, car si l'on admet dans l'Etre suprême, outre le Fils éternellement engendré, la procession du Saint-Esprit, on rend possible de nouvelles manifestations des attributs de Dieu; mais le salut pleinement donné en Christ est la raison décisive qui empêche d'attendre quelque chose de supérieur à Christ. Nous reconnaissons que certaines expressions risquent, dans la phrase de Noët, de faire rentrer un acte éternel dans la catégorie du temps. Toutefois, ne peut-on pas supposer que l'auteur, dans ses développements postérieurs, aura distingué le décret, de sa réalisation; l'éternité, du temps? S'il l'a fait, sa conception a l'avantage de la simplicité. Admettez, en effet, la pluralité des personnes en Dieu, on se demande : le Fils a-t-il été engendré nécessairement ou librement? Dans le premier cas, une loi, analogue au destin païen, domine les personnes; dans le second, l'arrivée du Fils à l'existence ressemble à celle d'une créature. Noët échappe à la difficulté. Il évite encore des questions embarrassantes à l'égard du fait de l'incarnation : a-t-il été voulu par le Père? On transporte, en Lui, le commandement et l'obéissance; donc, la division. A-t-il été voulu par le Fils? On ne saurait plus alors le distinguer du Père. Le point de vue de Noët, maintenant un principe suprême qui

produit des effets, à l'époque fixée, supprime ces débats. Ce principe suprême était-il le νοῦς en Christ ? On l'a soutenu, en faisant de Noët un précurseur d'Apollinaire de Laodicée ; mais cette interprétation, peu d'accord avec les textes, n'est pas vraisemblable, car elle prête à des reproches de polythéisme et de docétisme que la controverse n'aurait eu garde d'oublier. L'opinion d'Apollinaire suppose une distinction des personnes plus précise que celle de Noët. Par contre, il serait étrange qu'il n'eût point entendu parler du problème de l'union des natures dans le Sauveur ; seulement, loin d'avancer une solution ferme, comme le prétend l'évêque Hippolyte, — dont le texte est, en cet endroit, en mauvais état — il ne se sera, pas plus que Praxéas, expliqué sur le *comment* du miracle. Théodoret a prétendu le contraire ; mais les sources ayant disparu, le contrôle fait défaut. — Quant à Hippolyte, il flotte entre des distinctions impossibles à coordonner : qu'est la personne du Père, dans ses rapports avec l'αὐτοθεὸς ? celle du Fils, dans ses rapports avec le Père ? Il ne suffit pas d'écrire vaguement qu'elle s'en est échappée, comme une première parole, ce sont les termes. Tantôt, il traite d'un Dieu et de deux πρόσωπα ; tantôt d'un Père et de deux πρόσωπα, sans appliquer ce terme au Saint-Esprit qu'il appelle τρίτη οἰκονομία. S'il veut établir l'unité dans la pluralité, il la réduit à une simple harmonie ; s'il veut opposer, à Noët, un passage, il le commente de telle façon qu'il réfute, sans y songer, les arguments que Tertullien en avait tiré contre Praxéas. Du reste, l'exégèse n'est, à cette époque, qu'une arme entre les mains des lutteurs.

3° Si la théorie de Noët présentait des avantages, elle avait des inconvénients : Christ ne devenait-il pas une manifestation passagère, incapable de se fixer en une personne ? On le craignit. Un contemporain d'Origène, Bérylle, évêque de Bostra, en Arabie, essaya de calmer les appréhensions. Nous l'affirmons, non d'après l'histoire des faits, que nous ne pouvons reconstruire, mais d'après celle des idées. Bérylle, selon nous, suppose Noët et ne s'en distingue qu'en déterminant, avec plus d'exactitude, la durée de l'élément divin dans le Rédempteur. Interrogeons les témoignages ; il ne reste rien de Bérylle lui-même.

Huet a trouvé Eusèbe et Jérôme en désaccord ; mais il n'a ni bien compris, ni bien traduit, le premier. En effet, ἰδία οὐσίας περιγραφὴ signifie « *propria substantiae circumscriptio*, » et non « *propria substantiae differentia.* » L'expression est-elle si malheureuse? La divinité une en trois personnes, que peut-elle être qu'une περιγραγὴ (*circumscriptio*) dans le Père, dans le Fils et dans le Saint-Esprit? Eusèbe n'a pas inventé ce mot; il l'a répété d'après les actes du synode de Bostra. Ne rend-il pas la pensée de Bérylle? Partisan, avec Noët, de l'ἐμπολιτεύεσθαι de la divinité dans le Sauveur, il devait distinguer cette *habitation*, de la présence de l'Etre suprême au sein du monde; par conséquent, en faire une ἰδία τῆς θείας οὐσίας περιγραφὴ. Au fond, l'orthodoxie veut dire la même chose par son dogme de la nature divine en Christ. Seulement, Bérylle ne pouvait appeler cette *circumscriptio* ou cette *habitatio*, une personne (ὑπόστασις ou πρόσωπον), parce que, selon lui, ces mots impliquent une forme dans l'espace et dans le temps; or, cette condition ne s'étant réalisée qu'à la naissance de l'homme Jésus, il en datait le commencement de la personne. Avant, que supposait-il ? Une préexistence de l'idée dans l'intelligence suprême. Il ne trouvait point, à ce moment, de *circumscriptio*. Ses adversaires ne l'ont pas toujours compris ; de là, des critiques mal adressées. Quant à la *circonscriptio* après l'ascension, il la maintenait, en sorte que l'union des croyants avec le Sauveur persistait. Jérôme est d'accord avec cette caractéristique : il affirme que Bérylle n'admettait point le Christ avant l'incarnation. Mais dans quel sens ? En ce sens que l'ἰδία τῆς θείας οὐσίας περιγραφὴ n'est pas à mentionner avant l'apparition sur la terre. Jérôme prête quelque chose de plus à Bérylle par la raison très simple qu'il était aussi hérétique que lui, à l'égard de la préexistence divine. Il faut faire la même remarque quant à un passage de Gennadius (*De dogm. Eccl. cap. 4*), sans s'arrêter aux opinions qu'il attribue à Artémon et à Marcellus. Il est clair, d'après les dispositions de Jérôme, que si Bérylle eût donné à entendre que la *circumscriptio* finissait avec le séjour du Sauveur ici-bas, il n'eût pas manqué de le noter. Son silence plaide en faveur de notre interprétation. Bérylle a, dès lors, conservé un point

important pour la Rédemption. Quant à la vie avant cette vie, elle reste en dehors du débat. Donc, ce système de Bérylle sauvegarde, avec le caractère, l'œuvre du Sauveur, puisqu'il n'offre aucune prise au docétisme et à la divinité du Sauveur; puisqu'il ne la présente jamais comme inférieure à celle du Père. N'est-il pas manifeste que le meilleur moyen de respecter l'humanité de Jésus est précisément de ne pas altérer la relation du Père au Fils? Nous pourrions ajouter : tout ce qui concerne le Royaume de Dieu subsiste, avec l'opinion de Bérylle. Sur quoi alors continue la discussion entre lui et ses adversaires? Sur une différence au sein de l'Etre suprême, c'est-à-dire sur une analyse de l'absolu. Le problème de métaphysique ne touchant pas la conscience religieuse, qu'y chercherait-elle? A moins qu'on ne veuille que Bérylle explique pourquoi Dieu en soi est appelé le Père et, dans son union avec Jésus, le Fils. Origène ramène la question à ce point. Mais il perd de son importance quand on remarque qu'Hippolyte déjà avait concédé que si le λόγος, comme tel, était complet avant l'incarnation, il ne l'était, comme Fils, que depuis. L'Ecriture emploie simultanément λόγος et θεὸς. Fils qualifie le Christ, non seulement le divin en Christ; or, la théorie de Bérylle se prête à cet usus loquendi. Concluons qu'elle ne met en péril ni l'οἰκονομία ni la μοναρχία et quelle favorise, mieux que les théories opposées, le développement du Dogme. N'évite-t-elle pas de déterminer les membres de la Trinité, avant toute manifestation? Ce silence ne porte aucun préjudice à la théologie, qui n'a pas à se hasarder dans les espaces de l'abstraction, mais doit rester sur le terrain de l'expérience chrétienne. Bérylle n'invite-t-il pas, autant que l'orthodoxie, à se rendre compte du Dieu et de l'homme, en la personne du Sauveur? Il simplifie même la tâche, car il est difficile d'expliquer l'incarnation, si l'on accepte une ἰδία τῆς θείας οὐσίας περιγραφὴ antérieurement à elle. Bérylle réussit, en outre, à ne pas compliquer un sujet suffisamment obscur de l'énigme de deux natures constituant un être, et à préparer la présence du divin en nous, qui se rattache à la présence du divin en Christ. Ce lien se brise — l'histoire le prouve — dès qu'on part de trois personnes dans l'essence

suprême, on les définit, les limite et l'on aboutit à attribuer l'action continue au sein de l'univers au Père seul.

L'exposition précédente jette du jour sur le synode de Bostra (244), où, dit Eusèbe, Origène amena Bérylle à se rétracter. La controverse n'a pas dû être aussi simple qu'on se la représente. Origène connaissait les embarras du problème et l'on sait combien, dans son système, la *première* cause de la distinction entre le Père et le Fils demeure difficile à préciser. On lui a reproché d'avoir, à force d'insister sur cette distinction, séparé trop les deux facteurs. Partant de quelques mots de Clément il suppose une série de natures divines par participation, à la tête desquelles il place le Christ comme la plus voisine de l'*αὐτοθεὸς*. Le *λόγος* est Dieu en tant qu'il est près de Dieu, le contemple, l'attire et s'en pénètre : en d'autres termes, ce qu'il a, il le reçoit ; ce qu'il est, il le devient, mais il ne possède pas en propre. Origène ne veut pas confondre ; n'arrive-t-il pas à désunir ? En tout cas, il se rapproche du gnosticisme, dont il rejette les expressions qui, à son avis, ont quelque chose de trop corporel. Sa théorie est singulière[1] : d'une part, elle éloigne le Fils du Père ; d'autre part, elle s'oppose à une différence de personnes dans la Divinité. Ici, pour écarter les *προβολάς* des gnostiques, elle présente le Père comme *ἀδιαίρετος* et *ἀμέριστος* à l'égard du Fils ; là, comme l'engendrant sans cesse. Ce dernier point de vue ne dépasse-t-il pas celui de Bérylle ? Si les deux premiers membres de la Trinité se caractérisent comme Père et comme Fils, le premier, par l'acte d'engendrer, et le second, par le fait d'être engendré, tant que celui-là n'a pas engendré, que celui-ci n'a pas été engendré, ils ne sont encore ni Père, ni Fils ; il ne reste qu'un Etre suprême et la pluralité des personnes disparaît dans l'abîme ou n'est plus qu'un mot. Origène était, réellement, moins favorable à la Trinité que Bérylle. Sa pensée ressemblait à celle de Noët. Origène ne conçoit pas Dieu sans la création : s'il n'agit pas, il n'est pas complet ; s'il agit, il change ; or, le même raisonnement ne s'applique-t-il pas au Dieu qui, n'ayant pas produit le Fils, le

[1] Elle appelle le Fils *τὸν ἀγένητον καὶ πάσης γενητῆς φύσεως πρωτότοκον*, bien que le Père soit *τὸν γεννήσαντα αὐτὸν*.

produit ? Allons plus loin : en vertu de son principe, Origène ne doit pas comprendre que le Dieu qui a créé ou conserve, — conserver, c'est créer — détruise ou que le Dieu qui a engendré cesse d'engendrer. De là, les embarras de sa pensée : tantôt il penche vers l'arianisme, tout en essayant de garder l'éternité du λόγος ; tantôt il identifie le λόγος avec le Père, tout en cherchant un sens pour ces termes. Partagé entre ces alternatives, comment Origène n'a-t-il pas vu les avantages de la formule de Bérylle ? Il a été trop préoccupé du prologue de Jean. On ne le supposerait point, en ne consultant que le Περὶ ἀρχῶν, car il semble faire découler sa christologie de I Corinthiens (1, 24) Ce passage, pris à part, n'évoque, en aucune façon, l'idée de l'hypostase, à moins qu'on ne la trouve dans σοφία, parce qu'on l'a déjà dans l'esprit. Nous en dirions autant des premiers versets de l'évangile de Jean. Pour donner une telle importance à la présence ou à l'absence d'un article, pour séparer θεὸς et ὁ θεὸς, πρὸς τὸν θεὸν et ἐν τῷ θεῷ, ne faut-il pas être dirigé par l'a priori ? Considérez que l'apôtre n'a sans doute pas songé à montrer son habileté dans l'art des subtilités grammaticales, que θεὸς ἦν ὁ λόγος suit ἦν πρὸς τὸν θεὸν, que la préposition équivaut à ses correspondants hébreux (בְּ et אֶל), et vous conclurez que l'écrivain ne fait que développer l'opposition fondamentale entre ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν et ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Aussi bien, les partisans de Noët et de Bérylle n'ont pas besoin de recourir à des soupçons contre l'authenticité du Prologue ou à des interprétations ingénieuses : il leur suffit, à l'exemple d'Hippolyte, de montrer qu'on ne saurait confondre λόγος et υἱός, ce dernier désignant le λόγος σὰρξ γενόμενος. Ils réussissent à concilier la divinité du Fils avec la différence entre le Père et le Fils. La question n'est point, quoi qu'on dise, une simple question d'exégèse : elle n'est pas davantage une simple question religieuse, car aucun intérêt de cet ordre n'est en jeu : la piété n'analyse pas l'essence de l'Eternel. D'où, en définitive, est né le problème ? D'une préoccupation cosmologique ou, plus généralement, spéculative. D'où est sortie la solution ? Du besoin de combler, par une série d'êtres, l'intervalle entre l'αὐτοθεὸς et la créature finie. L'arianisme l'essaya en plaçant le Fils à la tête de la série et

en lui supposant un commencement avant le commencement des choses. L'hypothèse ne pouvait satisfaire Origène : d'une part, il lui fallait ne pas détacher le Fils du Père qui l'engendre de manière à ne point amoindrir sa ὑπερβάλλουσα ὑπεροχή et, du même coup, sa valeur comme Sauveur ; d'autre part, légitimer, par une subordination quelconque, cette expression de Fils et rendre compte, en une différence, de toutes les différences. On ne méconnaîtra pas l'instinct chrétien et l'instinct spéculatif d'Origène, tandis que l'arianisme n'accuse que ce dernier. Mais revenons. Rien n'indique que Bérylle fût frappé des mêmes difficultés, car il admettait la création dans le temps ; on se demande alors comment il a été amené, au synode de Bostra, à sacrifier sa théorie. Le degré de confiance à accorder au témoignage d'Eusèbe influe sur la réponse. Il a parlé, dira-t-on, d'après les Actes du synode de Bostra. Oui, mais l'esprit de parti de la majorité n'a-t-il pas inspiré la rédaction ? Les entretiens des deux théologiens, la lettre de remerciement de Bérylle à Origène, que mentionne Jérôme, ne sont pas de nouveaux documents, car ce sont des compositions arrangées au goût du vainqueur. La question que nous posions revient d'autant plus naturelle qu'Origène n'avait aucun motif de voiler son opinion sur la subordination et que Bérylle n en avait pas davantage à sauver la personnalité éternelle du Fils qui, à son avis, n'importait pas à l'οἰκονομία du christianisme. Origène aurait-il démontré, à son antagoniste, que la rédemption n'exigeait point la divinité du Christ, dans le sens absolu du terme ? C'est contre l'analogie de sa pensée. D'ailleurs, l'argument eût fait peu d'impression sur Bérylle, car Fils signifiant, en son langage, Dieu-Homme, le κατ' ἰδιὰν τῆς οὐσίας περιγραφὴν désignait déjà autre chose que Père. D'où ressort que le seul point où l'accord pût s'établir était l'interprétation des passages de l'Ancien Testament, relatifs à la génération éternelle Ici, l'herméneutique ordinaire devait embarrasser Bérylle ; mais qu'aura-t-il probablement concédé ? Que le décret relatif à l'incarnation a devancé les temps, dans l'intelligence suprême et, dès lors, que la Divinité, en tant qu'elle prédestine, est le Père ; en tant qu'elle est prédestinée, le Fils. A cet aveu ou à tout autre

analogue, ses adversaires se seront déclarés satisfaits. Origène n'a pas chanté triomphe : dans son commentaire sur l'épître à Tite, dans les livres contre Celse, réputés postérieurs au synode, il mentionne l'opinion de Bérylle, non comme vaincue, mais comme ayant des partisans. Concluons que l'hypothèse d'Origène, loin de constituer une anomalie dans l'histoire des idées, prépare, après Noët et Bérylle, l'essai de Sabellius.

4. D'après ce qui précède, Bérylle était plus avancé sur le chemin de la Trinité que Noët. Celui-là, traçant une ligne de démarcation entre Dieu en soi et Dieu en Christ, respectait l'οἰκονομία sans altérer la μοναρχία ; celui-ci, laissant Dieu se manifester momentanément, tendait à faire du Sauveur une forme, remplacée, peut-être bientôt, par une autre. Bérylle était, en outre, resté à l'abri de toute influence philosophique ou, comme on s'exprime inexactement, de toute influence platonicienne. On répète que, sans Platon, les Pères ne seraient pas arrivés à la doctrine de la Trinité [1] ; c'est trop dire, mais c'est à lui qu'on doit la formule d'Athanase, car si elle corrige Origène, elle explique le Dieu révélé du christianisme par une analyse de l'Etre suprême, derrière laquelle subsiste la synthése de l'essence première. Sans le triomphe des conciles, nous aurions eu les progrès du sabellianisme, tandis que, surpris par les controverses ecclésiastiques, il a été arrêté dans son développement.

Une question se pose : si Bérylle était sur le chemin de la Trinité, comment se fait-il qu'il ne discerne pas les trois hypostases et qu'Origène, Hippolyte et Tertullien les accusent déjà ? Schmidt, dont les assertions sont celles d'un savant, a trouvé l'explication de cette diversité dans la formule du baptême. Nous n'acceptons pas l'explication. Rien ne prouve, en effet, que Noët et Bérylle aient confondu le Fils et l'Esprit, et que Sabellius se soit détaché d'eux, à cet égard ; tout donne à supposer qu'ils admettaient une différence. Voici probablement la marche des idées. Partez de la distinction entre πνεῦμα ἅγιον

[1] S'il y a une Trinité dans le système de Platon, l'histoire de la philosophie prouve qu'elle n'a aucun rapport avec la Trinité de la dogmatique de l'Eglise chrétienne.

et λόγος, deux voies sont ouvertes selon que vous préférez telle ou telle déclaration de l'Ecriture. α) L'esprit est indépendant du Christ : il vient du Père, comme lui, et travaille, avec lui, à l'œuvre du salut. C'est le point de vue des Montanistes, exposé, par exemple, dans la polémique de Tertullien contre Praxéas. C'est le point de vue d'autres qui n'appartiennent pas à ce parti, mais pensent que l'envoi de Jésus était insuffisant sans l'Esprit, dont les apôtres avaient besoin pour comprendre le Maître. β) L'Esprit est dépendant de Christ : écho de Dieu qui résonne en lui, il reçoit tout de Lui. Qu'est-il ? Une vie, émanant du Sauveur, qui vivifie, à son tour, les disciples. Ceux qui choisirent la première voie personnifièrent, de bonne heure, l'Esprit ; ceux qui prirent la seconde, s'en gardèrent. Maintenant, représentons-nous Noët et Bérylle ayant à répondre à qui demandait : que faites-vous de l'Esprit sous l'ancienne Alliance ? Il est probable qu'ils dirent : une action intermittente de Dieu sur les âmes. A cette assertion, on aura reproché d'établir une différence entre l'Esprit avant et l'Esprit après le christianisme. Remarquons, en passant, qu'un passage d'Origène [1], à propos duquel on est resté parfois indécis, fait vraisemblablement allusion à ce reproche. Quoi qu'il en soit, tant qu'on en était là, on restait dans la dualité. Il paraît que Sabellius n'a point, à l'origine, regardé l'Esprit comme un des facteurs essentiels du problème. Athanase l'accuse, en écrivant à l'évêque Alexandre, d'avoir employé l'expression υἱοπάτωρ (οὐδ' ὡς Σαβέλλιος τὴν μονάδα διαιρῶν υἱοπάτορα εἶπεν). Cette expression est antérieure à la dernière forme du sabellianisme. Cela dit, constatons, d'une part, que cette expression ne date pas du moment où l'on se préoccupait de la place de l'Esprit dans la question, car l'Esprit eût figuré dans la composition du mot πνευμυιοπάτωρ, par exemple ; d'autre part, qu'elle ne convient pas à ceux qui faisaient du Père l'αὐτοθεὸς, et du Fils, une περιγραφή. En effet, υἱοπάτωρ indique, à la fois, une différence entre le Dieu en soi, la μονάς et le Père ; une égalité

[1] Sed et si qui sunt, qui spiritum sanctum alium quidem dicant esse qui fuit in prophetis, alium autem qui fuit in apostolis Domini nostri Jesu Christi, etc. *Opp. T. IV. p. 695.*

entre le Père et le Fils, à l'égard de la μονὰς. Or, le sabellianisme sépare l'essence suprême, la μονὰς, du Père, comme πρόσωπον ou, pour employer le langage de l'époque, comme περιγραφὴ, σχηματισμὸς, la divinité du Père et celle du Fils demeurant dans un rapport semblable à la μονὰς. De là, cette école a réussi à distinguer l'unité fondamentale et la personne du Père, tandis qu'Athanase n'a jamais mis ce point suffisamment en lumière. Il ne faut pas négliger dans cette étude Hilaire, dont les paroles ont été mal comprises par les éditeurs. Sa locution *geminata nomina unionis*, n'est-elle pas plutôt heureuse? Quoiqu'on aît accusé Sabellius, du côté d'Arius comme du côté d'Athanase, de défendre l'hérésie de l'unité (haeresis unionis), on a entrevu, parfois, la distinction que nous signalons. Basile en est une preuve : il la mentionne, en se trompant, il est vrai, sur la μονὰς. Quant à Bérylle, on pourrait dire qu'il n'admettait pas d'ἰδιὰ περιγραφὴ avant l'ἐνανθρώπησις ; mais il n'en résultait point qu'il y eût division dans l'essence première. Voici l'origine de la méprise. Quand Sabellius fit du Père une περιγραφὴ de la μονὰς, on supposa qu'il répartissait la divinité entre le Père et le Fils, ce que pouvait autoriser, à de certains égards, le terme υἱοπάτωρ et interdire, à d'autres, les verbes πλατύνεσθαι, ἐκτείνεσθαι qui paraissent, surtout le premier, authentiques. Une fois engagé dans cette erreur, on poursuivit, en accusant Sabellius d'amoindrir la divinité du Fils. Telle n'était point sa pensée. Basile même l'a compris, bien qu'il ait été inexact, car Sabellius soutenait simplement que l'ἰδία τῆς θείας οὐσίας περιγραφὴ, qui constitue le Père, est, à la μονὰς, dans un rapport égal à l'ἰδία τῆς θείας οὐσίας περιγραφὴ, qui constitue le Fils. Du reste, celui-ci n'était tel, pour lui, qu'à partir du θεάνθρωπος.. Sabellius, on en conviendra, ne pratiquait donc point l'accomodation, en se servant du langage ecclésiastique pour traduire sa théorie; mais cela mérite d'être considéré de plus près.

(*A suivre*).