Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 24 (1936)
Heft: 101

Artikel: À propos du dogme trinitaire. Part I, Remarques sur son histoire
Autor: Miéville, Henri-L.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380299

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: 11.01.2026

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

A PROPOS DU DOGME TRINITAIRE
I. REMARQUES SUR SON HISTOIRE

L'exposé historique qu'on va lire et qui servira de thème à quelques observations ne prétend pas à l'érudition. Il n'apporte rien de nouveau, mais se borne à retracer avec le plus de clarté possible les grandes lignes de l'évolution doctrinale dont l'aboutissement a été le dogme trinitaire. Les efforts faits par plusieurs théologiens modernes pour restaurer ce dogme sur le terrain du protestantisme donneront peut-être quelque actualité aux réflexions que nous voudrions présenter à ce sujet.

Tout grand initiateur religieux a le sentiment de ce que sa mission a d'exceptionnel et d'unique, et ce sentiment détermine son attitude à l'égard des autres hommes et de Dieu dont il se sait l'instrument ou le messager. Pour traduire la parfaite communion, le parfait accord où il se sentait avec Dieu (communion qui ne paraît avoir subi que de rares éclipses, par exemple sur la croix), Jésus de Nazareth a pu se servir d'images que lui fournissait la tradition juive, telles que *fils de Dieu* (Deut. XIV, 1) ou *fils d'homme* (Daniel VII, 13-14) [1] ; il a pu se considérer lui-même comme *le Messie* promis à son peuple ; nous ne toucherons pas au problème historique que soulève cette question. On discute en effet sur le sens que ces expressions ont revêtu dans la bouche de Jésus, s'il en a usé, car il n'est pas sûr qu'il en ait usé. L'expression *fils de Dieu*, par exemple, ne désigne dans les textes de l'Ancien Testament qu'une relation religieuse et morale plus intime,

(1) Expression qui deviendra Fils de l'homme dans la *Septante*, dans *Hénoch* et le *IVe Esdras* et dans les Synoptiques (CHARLES GUIGNEBERT, *Jésus*. Bibliothèque de synthèse historique, vol. 29. Paris 1933, p. 327 ss.).

une mission spéciale, jamais quelque chose comme une filiation proprement dite, une nature métaphysique d'un ordre suprahumain. Cette notion d'une race divine était par contre familière aux Grecs parmi lesquels le jeune christianisme se répandit très tôt. On attribuait un caractère divin à tous ceux qui s'élevaient par le génie ou la puissance au-dessus du reste des hommes ou qui avaient des rapports spéciaux avec la divinité. Un fils de Dieu est dieu, comme on est grec quand on est né de parents grecs, ou juif quand on est issu de parents juifs. Selon certains critiques, bien des indices font douter que les passages des synoptiques, d'ailleurs peu nombreux, où Jésus se désigne comme Fils de Dieu (en un sens unique) puissent lui être attribués. Il faut ajouter, pour faire comprendre cette position, que les expressions *mon Père*, *Père* et *le Père* se confondent dans la langue que Jésus a parlée, l'araméen. On ne peut conséquemment arguer de la première pour affirmer que Jésus s'est attribué par rapport à Dieu une filialité d'un caractère exclusif[1]. Quant à la christologie johannique, elle est d'un profond mystique, mais elle repose sur une substructure métaphysique dont la maîtresse pièce (le Logos) est empruntée à la spéculation philosophique alexandrine. On ne saurait, sans pécher contre les règles de la méthode historique, l'attribuer à Jésus.

Sur certains points la contradiction est d'ailleurs flagrante entre le Christ synoptique et le johannique. « Celui qui m'a vu a vu le Père », « Tous doivent honorer le Fils de la même manière qu'ils honorent le Père » (Jean XIV, 9 ; V, 23). Ainsi s'exprime le Verbe incarné du IVe Evangile. Mais les Synoptiques ont conservé tous trois un curieux passage où Jésus repousse comme une sorte de sacrilège l'égalité avec Dieu et les hommages auxquels elle lui donnerait droit : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Personne n'est bon ; il n'y a que Dieu seul qui le soit » (Marc X, 17, 18).

Si l'on veut s'en tenir aux probabilités historiques, on est amené à penser que Jésus s'est cru l'organe providentiel de l'établissement, dans un tout proche avenir, du royaume des cieux sur la terre, et qu'il s'est vu trônant en ce royaume avec, autour de lui, les apôtres qu'il avait choisis. L'histoire a infligé un cruel démenti à cette espérance, mais le problème de la conscience religieuse du Christ demeure, son message de pardon déborde le cadre de cette eschatologie populaire, héritée du judaïsme. Il a touché des âmes innombrables, il trouble encore les consciences, il purifie, il redresse, il libère : « Il n'y

(1) Cf. Ch. Guignebert, *ouvr. cité*, p. 309 ss.

a plus de condamnation, pour ceux qui sont en Jésus-Christ » (saint Paul). Sans doute il n'est pas seul à posséder ce pouvoir, mais il le possède éminemment. Quel est le secret de cette âme au rayonnement souverain ? Les métaphores à l'orientale telles que *fils de Dieu* ou *fils d'homme* dont il a peut-être revêtu sa pensée nous en donneraient-elles la clef ? Ce fut l'erreur des théologiens de prendre ces expressions imagées pour des définitions et d'échafauder sur ces définitions des doctrines qu'ils imposèrent à la créance des fidèles. Seule une longue accoutumance nous empêche de sentir d'emblée l'énormité de la méprise.

On sait que le dernier de ces systèmes dogmatiques est la doctrine trinitaire qui affirme que trois personnes composent la divinité et que l'une d'elles, le Fils, s'est incarnée en Jésus sans cesser d'être un seul instant totalement et de tout point semblable aux autres, distincte d'elles seulement par les relations qu'elle soutient avec le Père et avec le Saint-Esprit. Quelle a été l'évolution des idées christologiques qui aboutit au dogme trinitaire ? Nous devons en tracer une rapide et sommaire esquisse.

« Et vous, qui dites-vous que je suis ? » A cette question du Maître, que nous rapporte la tradition synoptique, les chrétiens de la primitive Eglise répondirent de différentes façons. Les uns pensèrent que Jésus était le Messie promis : par Joseph, son père, il descendait de David — c'est ce qu'affirment les généalogies, d'ailleurs non concordantes, données par les évangiles de Matthieu, chap. I, et de Luc, chap. III[1]. Le jour de son baptême, une voix s'était fait entendre

(1) L'une et l'autre généalogies énumèrent en effet les ascendants de Joseph, non ceux de Marie, de David à Jésus; elles ne concordent entre elles que pour deux noms. Dès avant le IIIe siècle, le dogme de la naissance virginale ayant prévalu dans l'Eglise, certains théologiens voulurent écarter le scandale et proposèrent d'admettre que Luc avait donné la généalogie de Marie, non celle de Joseph. Mais les exégètes qui ne se croient pas obligés d'accorder à tout prix les textes avec le dogme, au risque d'en fausser le sens, sont unanimes à rejeter cette interprétation forcée : les Juifs, font-ils remarquer, n'acceptaient pas qu'un enfant pût tenir de sa mère les droits attachés à sa naissance. Et d'ailleurs il est manifeste, à lire le texte lucanien, que c'est de Joseph, non de Marie, que l'auteur entend donner la généalogie : « Jésus lui-même, en ce commencement, avait environ trente ans, étant fils, à ce qu'on croyait, de Joseph, (fils) d'Héli, etc. ». L'argument que certains théologiens croient pouvoir tirer de l'absence de l'article, dans le texte grec, devant *Joseph* paraît purement gratuit à ceux que ne guide pas l'intérêt harmonistique. Selon les premiers, il faudrait lire : « ...étant fils, à ce qu'on croyait, de Joseph [mais en réalité *petit-fils*] d'Héli, etc... » Ce serait donner à un article (à celui qui précède le nom

venant du ciel : « Tu es mon fils, c'est *aujourd'hui* que je t'ai engendré » (Luc III, variante conforme au texte du Psaume II). Ce titre de fils de Dieu et de premier-né, les livres sacrés l'attribuaient au peuple élu et à son représentant : le jour où il montait sur le trône et entrait en fonction, le roi d'Israël, le prototype du Messie, était promu à la dignité de fils de Dieu (Psaume II.).

Mais il y eut d'autres chrétiens, étrangers à la tradition juive, dont ils entendaient mal le langage. Ces chrétiens ne pouvaient comprendre que le ressuscité qu'on leur avait prêché pût être en même temps *fils de Dieu* et fils d'un père humain. L'idée d'un homme engendré par un dieu n'était pas étrangère à ces esprits façonnés par les conceptions qui avaient cours dans le monde gréco-romain. Ils pensèrent que, né d'une mère restée vierge, Jésus avait été engendré par le Saint-Esprit (Luc I, 35)[1].

d'Héli) un sens qu'on ne lui connaît nulle part ailleurs. Le malheur veut par surplus que, selon l'ancienne tradition de l'Eglise, le père de Marie se soit appelé Joachim et non Héli. (Voir sur ce point JULES BOVON, *Théologie du Nouveau Testament*, I, p. 199 s.). Enfin il resterait toujours la généalogie donnée par Matthieu et qui aboutit, elle aussi, à Joseph, non à Marie. Si Joseph n'avait été que le père adoptif de Jésus, la généalogie de Joseph ne pourrait servir à établir qu'il était de la race de David et les mots du verset I : « Généalogie de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham » n'auraient aucun sens.

Une seule hypothèse reste donc possible — la seule qui respecte le sens des textes — *il doit avoir existé plusieurs traditions concernant les origines de Jésus*. La plus ancienne est sans doute celle qui, le connaissant pour le fils de Joseph, voulait établir sa filiation davidique en montrant que Joseph était un descendant de David. C'est la tradition à laquelle le IVe Evangile semble se référer aussi. Jean place la descente du Logos au baptême (I, 32) ; les disciples de Jésus, ses frères et aussi « les Juifs », ses adversaires, le considèrent comme le fils de Joseph (I, 46 ; VI, 42 ; VII, 3-5) sans que nulle part l'auteur du IVe Evangile rectifie cette opinion : volontairement ou non il semble ignorer la naissance virginale. Elle ne se trouve mentionnée que dans les Synoptiques ; aucune allusion dans le reste du Nouveau Testament (cf. CH. GUIGNEBERT, *ouvr. cité*, p. 128 s. et PH.-H. MENOUD, *Le fils de Joseph*, Revue de Théologie et de Philosophie, 1930, p. 286, 287).

(1) Dans la mythologie grecque Persée naît de la vierge Danaé qu'une pluie d'or a fécondée, et surtout, comme le fait remarquer Guignebert (*ouvr. cité*, p. 135), les Gréco-Romains aiment à attribuer à une parthénogénèse ou à l'intervention d'un dieu la naissance d'hommes exceptionnels, tels que Pythagore, Platon, Auguste. Ailleurs encore l'imagination religieuse a recours au même procédé : le dieu égyptien Horus, le héros chaldéen Gilgamès, le Bouddha de la légende hindoue naissent chacun d'une vierge miraculeusement fécondée. En Chine c'est le cas des fondateurs de dynasties et des grands sages. (J.-M. LAHY, *Du clan primitif au couple moderne*. Paris, Radot, 1927, p. 37.) Ce qui confirme l'hypothèse selon laquelle les récits de la naissance miraculeuse sont nés dans des milieux hellénistiques, c'est la justification qu'en donne Matthieu. Cette justification s'appuie sur une traduction grecque erronée d'un passage du prophète Esaïe (VII, 14) qui n'avait pas par lui-même de signification messianique, car il s'agit d'une prédiction devant se réaliser à court terme

Une autre question s'était d'ailleurs posée à la ferveur des nouveaux convertis, de ceux-là surtout qui éprouvaient le besoin d'exalter le Maître à proportion peut-être de ce qu'ils l'avaient tout d'abord méconnu. Le Fils de Dieu pouvait-il n'être pas éternel ? Son existence pouvait-elle dater de sa naissance humaine ? Ces chrétiens-là — parmi eux saint Paul et plus tard l'auteur du quatrième Evangile — pensèrent que Jésus avait préexisté à sa vie terrestre ; il était l'incarnation, non pas de Dieu directement, ni du Saint-Esprit (comme le supposaient ceux qui croyaient à la conception virginale : Luc I, 35), mais d'un être divin distinct de l'un et de l'autre. A l'époque où nous sommes, la spéculation juive comme aussi celle des Grecs avait imaginé de relier Dieu au monde par des êtres intermédiaires auxquels on attribuait parfois un rôle important dans la création[1]. Les fonctions de certains de ces êtres, que la pensée populaire personnifiait volontiers, furent attribuées à Jésus. Pour saint Paul, il sera le « dernier Adam ». Avant de venir sur la terre, il a existé « en forme de dieu », premier en date et en dignité de tous

et destinée à rassurer Achaz, roi de Juda, menacé par ses ennemis. « La jeune femme », dit ce texte (et non la vierge, comme traduit la version des Septante reproduite par Matthieu ; il aurait fallu traduire *neanis* et non *parthenos*), « concevra et enfantera un fils, et tu le nommeras Emmanuel... Mais avant que ce même enfant sache connaître le bien et le mal, le pays dont les deux rois t'épouvantent sera dévasté. » Les Juifs, remarque à ce sujet Ch. Guignebert (*ouvr. cité*, p. 137), dès qu'ils ont commencé à polémiquer contre les chrétiens, n'ont pas manqué de dire que le terme dont leurs adversaires prétendaient tirer avantage ne représentait qu'un contre-sens.

L'idée de la naissance virginale de Jésus avait une tout autre origine que la tradition plus ancienne de la filiation davidique par Joseph — tradition plus ancienne, car elle est liée à la foi en la messianité de Jésus, qui fut incontestablement la plus ancienne christologie. Nées dans des milieux différents (juif et hellénistique), ces deux traditions ne pouvaient s'accorder. Elles ont été cependant accueillies l'une et l'autre par les évangiles synoptiques, car ces recueils de paroles du Christ et de récits relatifs à son ministère n'étaient pas des livres d'histoire, c'étaient des livres d'édification. Les évangélistes laissèrent subsister les disparates, sauf à effacer ici et là les contradictions par trop apparentes. Pour ce qui est des textes relatifs à la naissance du Christ, la preuve de ces rajustements nous est entre autres fournie par la très ancienne version syriaque des évangiles synoptiques, qui fut trouvée au Sinaï. La généalogie de Jésus, dans Matthieu, devait primitivement se terminer par les mots : Joseph engendra Jésus. Ces mots, la version syriaque les contient en effet. Ils furent sans doute supprimés par l'évangéliste qui rapportait dans le même chapitre le récit de la naissance miraculeuse. (Cf. A. JÜLICHER, *Die Geschichte des Neuen Testaments* dans *Die Schriften des Neuen Testaments*, 2e éd., 1905, t. I, p. 24.)

(1) Dans *La Sagesse* de Jésus fils de Sirach (l'un des livres dits « apocryphes », c'est-à-dire non-canoniques de l'Ancien Testament) il est dit (I, 4) que la Sagesse a été créée la première de tous les êtres. Dans le *Livre de la Sagesse* dit de Salomon, elle est désignée comme « l'ouvrière de toutes choses » (VII, 22).

les êtres créés (Col. I, 15)[1], comme un «homme céleste» (I Cor. XV, 47), c'est-à-dire comme un être purement spirituel (πνευματικός), pareil en cela à Dieu (Phil. II, 5, 6). Que l'on songe à la vision du Christ sur le chemin de Damas, point de départ de la christologie paulinienne.

Remarquons à ce sujet, comme le dit Ch. Guignebert[2], « qu'il n'y a pas, dans les lettres de l'apôtre, même une allusion à la conception virginale. Certainement Paul ne serait pas allé s'embarrasser de sa doctrine de l'Adam céleste qui vient renouveler l'humanité, s'il avait cru que le Seigneur était né de Marie par l'Esprit ». Ne dit-il pas au contraire (Rom. I, 4), que Jésus, « né de la semence de David *selon la chair*, a été *établi* (ὁρισθέντος) *Fils de Dieu* quant à la puissance, selon l'esprit de sainteté, par sa résurrection d'entre les morts »? L'Adam céleste est un être purement spirituel, c'est-à-dire divin, qui se dépouille de sa nature et de ses prérogatives célestes pour revêtir une chair humaine et prendre la condition d'esclave. Il se fait obéissant jusqu'à la mort, et Dieu, en le ressuscitant pour lui donner la royauté sur toutes choses, non seulement le rétablit en sa dignité première, *mais l'élève plus haut* (Phil. II, 5-11). Dans I Cor. VIII, 6, le Seigneur glorifié est nettement distingué du Dieu qui seul compte pour les chrétiens et qui est le Père (ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ). Loin d'affirmer l'égalité du Fils et du Père, Paul déclare qu'à la fin des temps « le Christ remettra la royauté à Dieu » — il n'est donc pas Dieu lui-même. « Le Fils se soumettra à celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous» (I Cor. XV, 28), car «Dieu est le chef du Christ comme le Christ est le chef de l'Eglise» (I Cor. XI, 3). On n'est pas plus nettement antitrinitaire, car il ne s'agit point ici du Jésus historique, mais du Christ glorifié. Si la plénitude de la divinité «habite en Christ», ce n'est pas qu'il la tienne de lui-même, c'est Dieu qui a voulu qu'il en fût ainsi (Col. I, 19). L'« égalité avec Dieu » dont il est question dans Phil. II n'est donc pas la déité au sens trinitaire.

Quant à l'auteur du quatrième Evangile, il identifie le Christ avec le Logos, Pensée ou Verbe de Dieu. Le Logos est conçu comme une

(1) On a voulu voir dans le terme πρωτότοκος (premier-né ou premier engendré, aîné) une désignation qui ne concernerait que le rang, la dignité et non la génération à un moment du temps, avant les autres créatures. Mais comme le fait remarquer J. Bovon « il demeure incontestable que le mot « premier-né » appelle l'idée d'une série subséquente se reliant à un terme initial qui lui demeure analogue, ainsi lorsque Jésus est appelé « premier-né d'entre les morts » (Col. I, 18), « premier-né parmi beaucoup de frères » (Rom. VIII, 29)... En tout état de cause un premier-né ne saurait être éternel ». *Théologie du Nouveau Testament*, p. 286. — (2) *Ouvr. cité*, p. 130, 131.

sorte d'hypostase (c'est-à-dire de personne) divine ou de dieu en second, qui joue le rôle de démiurge, comme dans le système philosophique du penseur juif Philon. On en trouve déjà l'idée chez les stoïciens, et on peut la faire remonter plus haut, jusqu'à Aristote et Platon[1]. Dans la conception johannique le Verbe est éternel, comme Dieu lui-même avec lequel il vit. Il est dieu, en ce sens qu'il est de nature divine, mais il n'est pas l'égal de Dieu, car c'est pour obéir à la volonté du Père que le Logos est descendu du ciel et s'est incarné : c'est le Père qui l'a envoyé (Jean XVII, 23) ; le Père est plus grand que lui (Jean X, 29, 37 et XIV, 28, 31)[2]. C'est par son office que le

(1) Le *logos* des stoïciens est un principe actif, immanent au monde, qui a été d'abord conçu dans un sens matérialiste, comme le *feu* primordial, puis comme un principe intelligent, comme une force créatrice et ordonnatrice : λόγος σπερμάτικος, raison *séminale*. « Sans cette cosmologie stoïcienne », écrit E. de Faye, « y aurait-il jamais eu une doctrine christologique, base et nerf des symboles de Nicée et de Constantinople ? » Le logos stoïcien se trouve d'autre part en germe dans la conception qu'Aristote se fait de l'âme (forme immanente au corps) et dérive finalement de l'idée de l'âme du monde telle que Platon l'esquisse dans le mythe du Timée (cf. E. DE FAYE, *Origène*, t. III, p. 86 sq.). — (2) Lorsque le Christ johannique déclare à plusieurs reprises (X, 29 ; XIV, 28) que le Père est plus grand que lui, on ne peut donc affirmer que ce texte ne vaut que pour le Logos incarné. L'auteur du IVe Evangile est nettement subordinationiste ; l'unité du Père et du Fils ne doit pas s'entendre au sens trinitaire; elle ne pourrait alors préfigurer l'unité des croyants entre eux *et* avec le Père et le Fils (XVII, 21, 22). Enfin une parole comme celle que le IVe Evangile met dans la bouche du Ressuscité : « Je monte vers *mon* Dieu et votre Dieu » (Jean XX, 17) est incompréhensible si le Verbe divin est Dieu au même titre que le Père, comme le voudront plus tard les formules trinitaires.

Il n'en reste pas moins que le Christ johannique s'éloigne autant de la personnalité concrète et humaine du Jésus des Synoptiques que le fait le Christ paulinien. Ce n'est pas la vie d'un homme que raconte le IVe Evangile, c'est celle d'un dieu voilé et qui a conscience de l'être. Tous les traits par trop humains que rapporte la tradition apostolique ont été supprimés : « Il n'est pas fait mention de l'enfance du Christ » écrit M. A. HOLLARD dans l'*Apothéose de Jésus* (Paris, Leroux, p. 160 sq.), « ce qui aurait supposé de la part du Verbe un développement physique et intellectuel incompatible avec sa divinité ». Jésus n'est plus le fils de David, il est quelque chose de plus grand ; les objections des Juifs qui lui dénient cette filiation sont dédaignées (Jean VII, 42). « D'autre part le Verbe incarné ne pouvant être tenté, la scène du désert a été omise. On a aussi retranché la transfiguration, parce que cette glorification éphémère du Jésus des Synoptiques est l'état normal et constant du Verbe divin qui ne cesse de se révéler aux hommes comme « la lumière du monde ». Le Verbe divin, qui ne peut avoir le moindre doute sur la volonté de son Père, n'a point passé non plus par les angoisses de Gethsémané. Aussi va-t-il au devant du trépas spontanément et sans éprouver la moindre crainte. Une parole de lui fait tomber toute la cohorte venue pour l'appréhender, et ce ne sont pas les soldats qui l'arrêtent, c'est lui qui se remet entre leurs mains. » On a fait remarquer que sur la croix le Christ johannique ne pousse pas de cri de désespoir. Comment le Verbe incarné se croirait-il abandonné de Dieu ? Enfin, s'il demande à boire, c'est « pour parfaire

monde a été créé et que l'humanité sera ramenée des ténèbres à la lumière, pour autant du moins qu'elle se prêtera à l'œuvre de la grâce.

Telles sont, brièvement résumées, les diverses christologies que contient le Nouveau Testament. Elles ne concordent pas entre elles ; chacune parle un langage différent. Chacune à sa manière rend hommage à la grandeur du Maître. Combien cette diversité est plus éloquente que ne le serait une unité de doctrine imposée par le Saint-Esprit devenu théologien !

Mais il vint un temps (dès le second siècle) où l'on éprouva le besoin d'arrêter la doctrine, de la préciser et de l'uniformiser. Cette tendance se dessina tout d'abord à Rome, et c'est là qu'elle ne cessera de se manifester avec le plus d'énergie. L'élaboration d'une *regula fidei*, la formulation et l'unification du dogme se firent théoriquement sur la base de l'autorité censée partout égale des livres canoniques. Mais en fait ce principe, qui découlait de la notion d'une révélation doctrinale, ne pouvait être intégralement respecté. Les quatre christologies que contient le Nouveau Testament ne pouvaient, sans des remaniements et des mutilations, se fondre en une seule. De chacune on ne garda que les parties les plus propres à exalter la personne du Christ, selon le besoin qu'en éprouvaient les fidèles : Jésus descendra de David, mais il ne sera pas le fils de Joseph, il naîtra miraculeusement. L'Adam céleste de la théologie paulinienne, premier-né de tous les êtres créés, cédera le pas au Logos éternel, et l'on aboutit ainsi à une première organisation de la triade chrétienne qui porte une empreinte surtout johannique. Le Fils y est subordonné au Père et le Saint-Esprit en fait partie, mais on hésite à lui attribuer une personnalité distincte. « Je déclare », disait Hippolyte au commencement du IIIe siècle, « qu'il

l'accomplissement de l'Ecriture » : après avoir bu, il rendra l'esprit, sachant que « tout est accompli ». (Cf. M. Goguel, *Vie de Jésus*, p. 525.) Sans doute le IVe Evangile n'a pas supprimé l'humanité de Jésus ; mais il *juxtapose* d'une façon nécessairement tout extérieure et artificielle les traits humains (qui ne sont pas tous empruntés à la tradition synoptique) et les traits destinés à marquer la présence en Jésus du Verbe omniscient et omnipotent (qu'on relise à cet égard le récit de la résurrection de Lazare : Jean x, 40 sq.). *Dans l'ensemble*, l'évangile selon saint Jean réduit considérablement la teneur en humanité du portrait qu'il trace de Jésus, et l'on s'étonne de lui voir attribuer « une très ferme notion de l'humanité réelle du Verbe incarné » (Menoud, *art. cité*, p. 273, note 3). Le IVe Evangile constitue une étape nettement marquée du processus qui a conduit la piété à déshumaniser progressivement le Christ pour en faire un dieu. Elle finira par l'identifier avec Dieu et le dogme trinitaire pourra naître.

y a deux personnes, attendu que le Fils, lui aussi, est une personne ; puis vient en troisième lieu le Saint-Esprit » (1).

Pourquoi le Saint-Esprit s'ajoute-t-il aux deux autres membres de la triade ? Il faut, pour le comprendre, remonter à la tradition juive. C'était une croyance très ancienne chez les Juifs que celle qui attribuait à l'Esprit de Dieu tout phénomène supérieur à la mesure ordinaire de l'activité humaine, par exemple une force musculaire étonnante comme celle de Samson ou des visions extatiques et surtout le parler en langues, phénomène souvent contagieux dont il est question dans les *Actes des apôtres* et dans certaines épîtres de saint Paul(2). Le grand apôtre avait réagi contre cette conception en spiritualisant la notion de l'Esprit divin : les fruits de l'Esprit sont avant tout la charité et la sainteté, c'est-à-dire les perfections que le Christ produit en ceux qui s'unissent à lui par la foi (« Ce n'est plus moi qui vis, mais Christ qui vit en moi », Gal. III, 20 ; « Le Christ, c'est l'Esprit », II Cor. III, 17). Entre le Christ et le Saint-Esprit il semble que la théologie paulinienne tantôt établisse une distinction de personnes, tantôt n'en établisse pas (3).

Mais la tendance naturelle de l'esprit humain est d'attribuer une réalité distincte à ce que la langue désigne par des termes distincts. Le Saint-Esprit, nommé à côté du Père et du Fils dans les textes sacrés et dans la liturgie, notamment dans la très ancienne formule baptismale, était devenu un objet d'invocation et de culte (4). Comment n'en aurait-on pas fait une personne distincte de celle du Père et de celle du Fils ? Dès le commencement du IIIe siècle Origène et Tertullien se prononcèrent nettement dans ce sens, et ils furent sans doute influencés — le premier beaucoup moins que le second — par le grand mouvement de « réveil » (comme nous dirions aujourd'hui) que fut le montanisme. Le phrygien Montanus croyait à l'action

(1) *Adv. Noetum* 14. D'après HOLTZMANN et LOISY le IVe Evangile présente l'Esprit (le paraclet) comme une hypostase (ou personne) divine émanée du Logos à partir de la résurrection de Jésus (Jean XV, 26 et XVI, 7, 14 et surtout VII, 39). Voir LOISY, *Le quatrième Evangile*, p. 106. « Le dernier Adam, dit également saint Paul, a été fait Esprit vivifiant » (I Cor. XV, 46). — (2) Voir H. GUNKEL, *Die Wirkungen des heiligen Geistes*. Gœttingue, 1899. — (3) Cf. JOHANNES WEISS dans *Die Schriften des Neuen Testaments*. 2e éd., 1905, t. II, p. 178. — (4) « La triade », écrit A. Dupin, « était née sous l'influence de la formule ternaire ; c'est à cette formule également qu'elle a dû sa conservation. De bonne heure, en effet, elle subit des transformations profondes qui l'auraient infailliblement détruite, si elle avait été laissée à elle-même. » *Le dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles*. Paris, E. Nourry, p. 17.

de l'Esprit descendu enfin d'une façon définitive dans le cœur des fidèles et manifesté par des charismes divers ; il attendait dans un très prochain avenir la venue du millénaire. Sa prédication enflammée eut un retentissement immense dans toute l'ancienne Eglise et, bien qu'elle finît par être condamnée comme hérétique, elle attira l'attention des théologiens sur le Consolateur annoncé par le quatrième Evangile, le Paraclet promis par les prophètes et par le Christ (1).

Mais la triade chrétienne des théologiens du IIIe siècle n'est point encore la Trinité des conciles. Dans cette triade les personnes divines demeurent strictement subordonnées les unes aux autres. Irénée va jusqu'à dire : « Il n'existe qu'un seul Dieu, Père au-dessus de tous »(2). Pour Hippolyte, le Logos est une créature que Dieu a faite divine, comme il pourrait, s'il le voulait, « faire de vous ou de moi un dieu »(3). « Le Père », déclare Origène dans le *De principiis*, « contenant tout, embrasse tous les êtres, tirant de son propre fond l'être qu'il leur communique, car il est celui qui est. Inférieur au Père, le Fils comprend seulement les êtres rationnels, car il est le second après le Père. Moindre encore, le Saint-Esprit n'étend son action que sur les saints... » (4). Est-il créé ou ne l'est-il pas ? « Ce point n'a pas été fixé » (5). Origène se décidera pour le premier terme de l'alternative : seul le Père est incréé ; le Fils (le Logos) existe éternellement de par la volonté du Père (Origène écarte l'idée trop humaine de génération) ; quant au Saint-Esprit, « il est le premier des êtres qui doivent leur existence au Père *par l'entremise du Fils* » (6). Selon la remarque de E. de Faye, Origène est bien moins préoccupé de définir métaphysiquement le Saint-Esprit que de mettre en évidence sa véritable fonction, qui consiste à transmettre aux croyants « la substance des charismes de Dieu ». Au fond le Saint-Esprit n'a pas dans le système d'Origène une place qui lui soit propre, car le rôle qui lui incombe au sein de l'Eglise pourrait être assumé tout aussi bien par le Logos, « lequel de génération en génération a successivement demeuré dans les âmes saintes et a formé des amis de Dieu et des prophètes » (7).

(1) Voir E. Buonaiuti, *Le montanisme et le dogme trinitaire*, Revue de Théologie et de Philosophie, 1929, p. 323 s. — (2) *Adv. Hær.* cité par Rougier, *La scolastique et le thomisme*, Paris, 1925, p. 402. — (3) Cité par Harnack, *Dogmengeschichte*, 6e éd., 1922, p. 130. — (4) *De Principiis*, I, III, 5. — (5) *De Principiis* præf. 4. — (6) Cité par E. de Faye, *Origène*, t. III, p. 272. Voir aussi p. 274 et 121. — (7) *Contra Celsum*, cité par E. de Faye, *ouvr. cité*, p. 128, cf. aussi p. 273.

Mais la croyance populaire faisait du Saint-Esprit une personne divine distincte du Père et du Fils. C'est sans doute pour en tenir compte qu'Origène a dû lui faire une place dans sa théologie.

Plus importante encore pour l'évolution ultérieure du dogme est la position adoptée à la même époque en Occident par Tertullien. Le fougueux docteur et apologète se fit de la triade chrétienne une conception basée sur le rôle historique attribué aux trois personnes divines dans l'œuvre de la création et du salut. Il forgea le terme *trinitas* et proposa la fameuse formule : *una substantia, tres personæ.* L'unité divine ne se réfléchit en hypostases (en personnes distinctes) que dans l'économie du temps, et ainsi la trinité n'est pas la négation de l'unité, elle en est, selon l'expression de M. Buonaiuti, « la transposition fonctionnelle »[1] — et transitoire. A la fin des temps, Dieu sera de nouveau tout en tous ; la trinité se résorbera dans l'unité. Les personnes qui la constituent sont « distinctes », mais non « séparées », comme le rayon émané du soleil a une existence distincte de cet astre, mais qui ne s'en laisse pas séparer ; elles forment une hiérarchie, car le Père est au-dessus du Fils et du Saint-Esprit. Le premier est la *substance* une et unique *(pater tota substantia)* ; Tertullien la conçoit comme une grande masse de matière éthérée[2]. Cette substance n'est point divisée, mais distribuée dans les autres personnes de la Trinité qui lui doivent leur existence *(ut portio aliqua totius..., derivatio totius et portio)*[3], le Logos *(sermo)* dérivant du Père *(secundus a deo constitutus)* et l'Esprit procédant du Père et du Fils, tel le fruit qui provient de l'arbre et de la racine de l'arbre[4]. Ingénieux à varier les images, Tertullien dira que le Fils est le vicaire du Père, et le Saint-Esprit celui du Fils, car « il n'y a pas de gouvernement, si monarchique soit-il, dont le chef ne confie une partie à d'autres personnes dont il fait ses représentants »[5]. La création et la rédemption, voilà l'œuvre du Fils ; elle aboutira à la réalisation finale et glorieuse de l'Esprit. La trinité de Tertullien n'est pas éternelle comme celle d'Origène. C'est ce qui lui permit de donner un plus énergique relief à l'unité qui la sous-tend et d'affirmer en même temps que c'est une hérésie de soutenir que Dieu est numériquement un, comme le faisait le modalisme. La formule *unius substantiæ tres personæ* constitue dans la trinité « économique » de Tertullien

(1) *Art. cité*, p. 331, 332. Tertullien parle du *sacramentum oikonomiæ, quæ unitatem in trinitatem disponit* (*Adv. Praxean*, 2, 19). — (2) *Adv. Praxean*, 7. — (3) *Ibid.*, 26, 14. — (4) *Ibid.*, 8. — (5) *Ibid.*, 2.

l'amorce d'une évolution ultérieure du dogme qui aboutira à la proclamation de l'égalité des trois personnes[1].

Mais cette évolution sera préparée d'autre part et plus efficacement sans doute par la poussée des croyances populaires. De Jésus — dont les plus convaincus et les plus vivants subissaient l'ascendant spirituel et qu'ils adoraient — on ne pouvait se borner à faire *un* dieu ; il devait être non pas même l'incarnation d'un dieu en second, d'un être céleste supérieur à tous les autres, sauf à Dieu, mais *Dieu au sens absolu et unique*. Et c'est ainsi que, dépassant les formules johanniques et celles qu'avaient proposées des théologiens comme Origène, ces chrétiens proclamèrent tout à la fois qu'il n'y a qu'un Dieu et que Jésus-Christ est Dieu.

L'expression théologique de cette tendance porte le nom de *modalisme*. Certains historiens du dogme en font remonter l'origine à Ignace d'Antioche qui employa la formule : *Jésus-Christ, notre Dieu* [2]. La christologie d'Irénée approchait le modalisme de près ; elle repoussait toute idée d'une émanation du Logos : Fils *éternel* de Dieu, il est son éternelle manifestation ; il n'y a entre lui et Dieu aucune séparation, et ce n'est pas un être divin, c'est Dieu même qui s'est incarné en l'homme Jésus pour sauver l'humanité[3]. Le modalisme fut enseigné à Rome pendant quelque temps, sous le pontificat du pape Victor qui semble s'en être fait le défenseur (fin du IIe siècle). Pour les modalistes Jésus n'était plus seulement le Logos descendu dans une chair humaine, il était le Dieu suprême fait homme. Ainsi les deux premières personnes de la triade chrétienne étaient ramenées à l'unité. Un théologien romain, Sabellius, donna au modalisme sa forme la plus hardie et la plus cohérente. Il enseigna que le Père, le Fils et le Saint-Esprit étaient les différents aspects sous lesquels la même personne divine s'était manifestée, jouant ainsi plusieurs rôles successifs. En créant le monde, Dieu a agi en qualité de Père ; il est devenu Fils pour sauver le genre humain, et il sanctifie les hommes en tant qu'Esprit.

Mais la triade sabellienne, si elle permettait d'élever Jésus à la

(1) Cf. le passage suivant de l'*Adv. Praxean* (2, 24) : « Dieu est un ; de lui procèdent ces degrés, ces formes, ces *manifestations (species)* qui sont désignés individuellement sous les noms de Père, Fils et Saint-Esprit. » — (2) Cf. E. Kroymann dans l'introduction à son édition de l'*Adversus Praxean*, p. xi. Ignace est allé jusqu'à dire que Jésus s'est ressuscité lui-même (*ibid.*, p. xii) ; il parle de la passion de Dieu (πάθος θεοῦ). — (3) Harnack, *Dogmengeschichte*, 6e éd., p. 131.

pleine divinité, soulevait une difficulté majeure et choquait le sens commun des fidèles. Les trois personnes de la Trinité, nommées simultanément par la liturgie, n'avaient en effet qu'une existence *successive* dans la théologie modaliste. Comment comprendre alors les prières que Jésus adressait à celui qu'il appelait son Père ? Aussi le sabellianisme fut-il condamné et chassé de Rome. Et l'on vit surgir, soit en Orient, soit en Occident, de nouvelles formules qui s'appliquaient à découvrir, par de subtiles définitions et distinctions, l'impossible solution du problème que posaient à la pensée les habitudes de la piété populaire maintenues vivantes par les pratiques du culte.

Un seul théologien de l'ancienne Eglise tenta de dégager la christologie des spéculations philosophiques nées de la métaphysique platonicienne et de ses avatars. Ce fut Paul de Samosate. Il renonça à construire une christologie basée sur la distinction réelle, en Dieu, de l'essence (ou nature) et de la personne. L'unité du Père et du Fils, il ne la conçut ni comme une unité d'essence ni comme une unité numérique (de substance). Elle doit s'entendre en un sens purement spirituel ; c'est une unité de l'ordre moral telle que peut la réaliser l'amour. Sans doute il est encore question du Logos et du Saint-Esprit. Mais si le Logos agit en l'homme Jésus, et déjà dans la personne de Moïse et des prophètes, ce n'est pas qu'il soit une personne distincte du Père. Il est une influence émanée de lui : *Fils éternel du Père*, on peut user de ce terme, s'il est entendu que Dieu n'en demeure pas moins une personne unique. En l'homme Jésus cette énergie divine qu'est le Logos s'est déployée d'une façon éminente et unique ; la plénitude de la grâce lui a été accordée, soutenant et couronnant ses efforts vers le bien. Semblable au Père par la charité et la constance de son vouloir, il puisa dans la communion avec Dieu la force de vaincre le péché et devint ainsi le rédempteur de ses frères. L'amour parfait ne périt pas. Pour prix de sa fidélité et de son sacrifice, le Christ a reçu un nom qui est au-dessus de tous les noms, des honneurs et un pouvoir divins : il est devenu *dieu par adoption*. C'est le point où la christologie de Paul de Samosate opère tant bien que mal sa jonction avec la christologie métaphysique prétrinitaire : ainsi pourra-t-il affirmer que Jésus, quoiqu'il ne fût pas dieu par essence, a toujours été dieu par prédestination, selon le plan de Dieu[1].

Cette doctrine trouva de nombreux partisans en Orient. Son in-

(1) Cf. HARNACK, *ouvr. cité*, p. 158 à 160.

fluence fut pour quelque chose dans la naissance de l'arianisme et dans celle du nestorianisme qui s'attacha à souligner la pleine humanité du Christ. Elle finit par être condamnée en 268 ; les théologiens des âges subséquents la tinrent pour la plus dangereuse des hérésies, tant il leur semblait essentiel de baser leur christologie sur une définition de la nature métaphysique du Christ qui distinguât cette nature de celle des autres hommes.

Survint au début du IVe siècle la grave controverse suscitée par les idées d'Arius, prêtre de l'une des églises d'Alexandrie. Arius et ses partisans concevaient le Fils — ainsi que l'avait fait saint Paul — comme la première des créatures en date, en dignité et en pouvoir : « Avant d'être engendré ou créé ou décrété ou établi, il n'existait pas, puisqu'il a été fait »(1). « S'il n'y a qu'un être à posséder l'être (Dieu le Père), il s'ensuit que tout ce qui existe avec lui tient l'être de lui »(2). Arius sauvegardait la monarchie divine en affirmant que le Père seul est Dieu, et cela conformément à la terminologie des trois premiers siècles qui réservait presque exclusivement le nom de Dieu à la première personne de la triade chrétienne. Cet usage était si tenace, remarque L. Rougier, que, même au IVe siècle, les docteurs qui défendent la divinité du Fils et du Saint-Esprit désignent encore le Père par l'expression : Dieu *suprême*. Τῶν ὅλων θεός, dit saint Basile ; ἐπί πάντων θεός, dit son frère Grégoire de Nysse ; θεός tout court, saint Athanase; *Deus ex quo omnia*, saint Hilaire, Dieu dont tout provient(3).

A ces affirmations l'évêque de Cordoue Hosius opposa l'idée — sabellienne au fond, bien qu'il s'en défendît — de l'identité du Père et du Fils et, pour échapper au modalisme, il se servit d'un terme qui n'était pas nouveau, il est vrai, mais qui fut investi à cette occasion d'une fonction nouvelle, le terme ὁμοούσιος, *consubstantiel* au Père, c'est-à-dire de même nature ou essence que lui. (Les Latins n'eurent d'abord que le mot *substance* pour désigner *l'essence*.) Ce terme devait, dans l'esprit de ses partisans, opérer le miracle d'exprimer *la pleine divinité du Fils, sans que fût supprimée pour autant son existence distincte*. Energiquement secondé par Athanase, Hosius, qui avait l'appui de l'empereur, sut imposer sa formule à la majorité réni-

(1) Lettre d'Arius à Eusèbe de Nicomédie. Citée dans l'article de Louis Coulange *Le symbole de Nicée*. Revue d'histoire et de littérature religieuse, 1902, t. VI, p. 350 s. — (2) Lettre d'Eusèbe de Césarée à Alexandre, évêque d'Alexandrie, citée par Coulange, *art. cité*. — (3) L. Rougier, *ouv. cité*, p. 411.

tente des évêques, pour la plupart orientaux, réunis à Nicée (en 325) : «Nous résistâmes jusqu'au dernier moment», écrit l'un d'eux, Eusèbe de Césarée, mais devant les menaces formelles de Constantin tous capitulèrent. « Beaucoup d'assemblées politiques et religieuses », dit à ce sujet L. Coulange, « ont manqué de sincérité ; aucune n'en a été dépourvue au même degré que le concile de Nicée » (1). Le symbole qui lui fut imposé rompait avec la tradition théologique de l'Orient et rejetait au fond l'idée johannique d'un Christ-Logos intermédiaire entre Dieu et le monde créé. Il lui substituait la formule occidentale et romaine de la Trinité, c'est-à-dire « la Triade sabellienne dans laquelle avait été jetée comme un dissolvant l'idée de la distinction des personnes que contenait la Trinité tertullienne » (2). Désormais il sera admis que le Père engendre éternellement le Fils de sa propre substance, mais ne le crée pas à partir du néant, et qu'il est cause, tandis que le Fils est causé, bien que la divinité ne lui ait point été communiquée et qu'il la possède comme le Père la possède : δύο μὲν πατέρα καὶ υἱόν, μονάδα δὲ θεότητος ἀδιαίρετον : le Père et le Fils sont deux, mais la divinité est une et indivisible (3).

La formule qui résumait cette doctrine, l'*homoousie* des personnes trinitaires, avait déjà été discutée précédemment et — chose piquante, lorsqu'on songe à l'autorité que l'Eglise attache aux décisions conciliaires — rejetée par un concile réuni à Antioche quelque soixante ans auparavant. La condamnation puis la reprise du ὁμοούσιος révèle d'une façon particulièrement frappante l'espèce de logique subconsciente qui paraît avoir présidé à l'évolution du dogme. On aurait tort de n'y voir qu'une simple palinodie. Ce serait oublier l'influence que les

(1) *Art. cité*, p. 365. Quant à l'empereur qui se déclarait le protecteur et l'ami de l'Eglise dont il n'était d'ailleurs pas membre — il ne demanda le baptême qu'à l'article de la mort — son rôle consista à se tenir pour ainsi dire à la porte de l'Eglise, prêt à la défendre contre ses ennemis et, quand la discorde éclatait à l'intérieur, à pénétrer dans le sanctuaire pour y rétablir l'ordre. Constantin prenait alors parti en écoutant l'avis de sa femme ou de tel de ses conseillers ecclésiastiques du moment, et il procédait avec toute la brutalité désirable à l'opération de police indiquée par les circonstances. (COULANGE, *art. cité*, p. 356.) — (2) A. DUPIN, *ouvr. cité*, p. 77. Le pape Denys enseignait que le Fils et le Saint-Esprit se distinguent du Père, mais qu'en même temps ils existent de toute éternité *dans le Père*. On voit ici la transition du modalisme et du patripassianisme (doctrine selon laquelle le Père et le Fils sont numériquement un seul) au trinitarisme. La doctrine romaine de la Trinité, telle que saint Augustin la développera à la fin du IVe siècle, est, comme le dit Harnack, «un modalisme voilé ».*Ouvr. cité*, p. 236 et 167. — (3) Voir l'exposé de la doctrine d'Athanase dans HARNACK, *ouvr. cité*, p. 216 sq.

postulats de la piété paraissent avoir exercé sur la formulation de la doctrine, et cela en dépit de toutes les résistances. Jésus étant invoqué et adoré dans les églises à côté du Père, il était nécessaire que tôt ou tard la théologie s'arrangeât à lui assurer la plénitude des attributs divins, sans que fût niée pour autant sa qualité d'être une personne distincte de Dieu le Père. Pourquoi le concile d'Antioche prit-il la décision de rejeter l'homoousie ? Il s'opposait ainsi à Paul de Samosate qui se servait de ce terme pour signifier que le Logos n'est pas personnellement distinct du Père[1]. A Nicée par contre, les partisans de l'homoousie la réintroduisirent pour affirmer la pleine divinité de la seconde personne de la Trinité.

L'Orient, plus imprégné de théologie spéculative, plus conscient de la signification première du Logos, fut lent à se rallier à la doctrine nicéenne. Après des fluctuations diverses et des persécutions tantôt de l'un et tantôt de l'autre parti, la pression du pouvoir politique, qui était déjà intervenu efficacement à Nicée, eut finalement raison des résistances. Théodose, conseillé et secondé par l'évêque Ambroise de Milan, acheva l'œuvre de Constantin. L'orthodoxie nicéenne triompha[2]. Il n'est pas sans intérêt de constater que l'unification de la doctrine dans l'ancienne Eglise est due à l'ingérence de l'empereur et devint une affaire politique. L'épée de l'empereur jetée sur un plateau de la balance — pour décider de la vérité qui devra être crue, et cette ingérence acceptée par l'Eglise ! De pareilles abdications sont grosses de conséquences, on le verra plus tard ; on le voit une fois de plus aujourd'hui. Il n'est pas sans importance que les idéologies intolérantes puissent se réclamer d'un exemple donné à mainte reprise par l'Eglise chrétienne elle-même.

Mais les nouvelles formules trinitaires grecques et latines contenaient des termes dont il restait à préciser le sens et à dissiper l'équivoque[3]. Des difficultés surgirent, notamment quand on voulut définir le rôle du Saint-Esprit dans la Trinité. Elles ne firent d'ailleurs que remettre en évidence des divergences anciennes, et ce fut contre cet écueil que se brisa l'unité de l'Eglise qu'on cherchait à fonder non sur une commune inspiration religieuse et morale, mais sur un accord doctrinal, sur l'identité des formules et des définitions.

(1) HARNACK, *ouvr. cité*, p. 160. — (2) Notons que l'intervention du pouvoir politique fut encore plus énergique et plus brutale au concile de Chalcédoine, qui paracheva en 451 l'œuvre de celui de Nicée. — (3) Sur ces équivoques, voir L. ROUGIER, *La scolastique et le thomisme*, p. 416.

Le Cappadocien Grégoire de Nysse (fin du IVe siècle) fit une tentative pour accorder l'orthodoxie nicéenne avec la tradition philosophique dont les grands docteurs de l'Orient s'étaient inspirés jusque là et qu'elle heurtait violemment. Il proposa d'ingénieuses et subtiles définitions de termes qui eurent un grand succès. Les trois personnes de la Trinité n'ont qu'une seule nature, mais leur mode d'existence (τρόπος ὑπάρξεως) diffère, leurs « relations », diront les Latins. Engendrer et être engendré, causer et être causé, ce sont des manières d'être différentes. Le Père engendre ; le Fils est engendré. Quant au Saint-Esprit, comment définir un troisième mode d'existence, distinct des deux précédents ? Grégoire de Nysse recommanda la plus grande prudence. On découvrit enfin une solution : si le Père engendre et si le Fils est engendré, le Saint-Esprit *procède* (on lui attribue l'ἐκπόρευσις). Ce fut cette formule qui mit aux prises l'Occident et l'Orient, non point immédiatement, mais quelques siècles plus tard. En effet, il ne suffisait pas de dire que le Saint-Esprit procède ; une pareille affirmation n'avait de sens que si l'on ajoutait *de qui* il procède. Du Père seulement ou du Fils ou à la fois de l'un et de l'autre ? A cette question on donna des réponses divergentes. Telle fut l'origine de la rupture entre Rome et l'Eglise d'Orient, qui se consommera au IXe siècle.

Pour les docteurs orientaux nourris de philosophie grecque, la question ne pouvait se trancher que dans un seul sens. Déclarer le Saint-Esprit issu tout à la fois du Père et du Fils, c'était dépouiller le Père de sa fonction de cause première. Il fallait, si l'on voulait pouvoir résoudre le problème de la création, maintenir une hiérarchie au sein de la Trinité ; aussi le dogme de l'Eglise d'Orient continuera-t-il à définir le Père comme « la source et le principe de la divinité » *(Confessio orthodoxa)*. Mais les Occidentaux partaient de prémisses tout autres. Le problème cosmologique les laissait indifférents. Les trois personnes de la Trinité étant l'objet d'une vénération pareille, toutes trois adorées et invoquées, ils les firent égales sous tous les rapports[1]. Et conséquemment, à leurs yeux, le Père et le Fils ont même part à la procession (dite aussi *spiration*) du Saint-Esprit. Seules les relations d'origine que soutiennent les personnes divines

(1) Le raisonnement qui les avait conduits à cette formule apparaît très clairement chez Athanase à propos du Saint-Esprit. Doit-on le considérer comme une personne consubstantielle aux autres personnes de la Trinité ? Sans aucun doute, puisqu'il est adoré. (Cf. HARNACK, *ouvr. cité*, p. 233.)

sont différentes, puisqu'il y a lieu de distinguer la paternité et la filiation et enfin la spiration (active, quand il s'agit du Père et du Fils, passive, quand il s'agit du Saint-Esprit). Le symbole *Quicumque* (début du VIe siècle) donnera la formule définitive de la Trinité romaine : « Le Père est Dieu, le Fils est Dieu et le Saint-Esprit est Dieu. Et pourtant ils ne sont pas trois dieux, mais un seul Dieu. Et dans cette trinité aucun n'est antérieur, ni postérieur à l'autre ; aucun n'est supérieur ni inférieur à l'autre ». L. Rougier résume comme suit la différence de point de vue des Latins et des Grecs en cette matière : « Pour le Grec, Dieu est le concept abstrait d'une nature spécifique commune »(1). C'est pourquoi Jean Damascène, le dernier grand docteur de l'âge patristique, emploie de préférence la formule : une *divinité* en trois hypostases (ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν μία θεότης). Sa conception se rapproche de celle des Latins, en ce qu'il considère que les trois personnes divines ne diffèrent que par leurs relations d'origine, tandis que « tout ce qui est absolu est commun en Dieu »(2). Mais, comme l'a fait remarquer Harnack, sur le point décisif l'opposition subsiste : Jean Damascène ne dira pas que le Saint-Esprit procède du Père comme il procède du Fils, il procède du Père *par le moyen du Fils*, et ainsi le Père reste le principe (ἀρχή) de la divinité : le subordinatianisme est maintenu dans une forme à peine voilée(3).

Comme les Occidentaux appuyaient leur doctrine de la procession du Saint-Esprit à partir du Père et du Fils *(filioque)* sur le texte d'un symbole attribué au concile de Constantinople, les Orientaux les accusèrent d'y avoir subrepticement introduit une adjonction favo-

(1) Les Grecs distinguaient l'*essence*, la nature spécifique d'une chose, et cette chose en tant qu'être réel, en tant que *substance individuelle*. Cette distinction, héritée d'Aristote, les Latins la concevaient mal (ils n'eurent d'abord qu'un seul mot, le mot *substantia* pour ces deux idées et traduisirent *homoousios* par *consubstantialis*). A la suite de saint Augustin et du néoplatonicien Boèce, ils nièrent que la distinction de l'essence et de l'existence fût valable quand il s'agit de définir la divinité. Il en résultait que l'unité d'essence (la μονοουσία) des personnes divines entraînait l'unité numérique et l'absolue simplicité de Dieu. Comme le remarque L. Rougier, pour le Latin Dieu n'est pas en premier lieu une nature spécifique commune à trois personnes, mais « le concept concret d'une substance singulière subsistante » (*ouvr. cité*, p. 439). La difficulté était alors de comprendre comment cette substance unique et absolument simple peut comporter la multiplication en trois personnes. C'est ce problème d'alchimie logique que l'on crut résoudre en assimilant les personnes de la Trinité à des relations. — (2) Cité ROUGIER, *ouvr. cité*, p. 443. — (3) HARNACK, *ouvr. cité*, p. 235. — En 1931, dans une commission composée de théologiens orthodoxes et anglicans, ceux-ci se sont ralliés à la formule de saint Jean Damascène.

rable à leurs idées et l'on en vint au schisme. Après avoir tant de fois, au cours des siècles précédents, excommunié les hérétiques au fur et à mesure que de nouvelles précisions étaient apportées au dogme, orthodoxes orientaux et orthodoxes occidentaux s'excommunièrent entre eux. Y a-t-il plus éloquente démonstration des conséquences qu'entraîne inévitablement une fausse conception de la Révélation ? Elle ne crée pas l'unité spirituelle entre les disciples d'un même maître; elle ne formule pas la véritable condition de cette unité; elle ne l'exprime pas.

Henri-L. MIÉVILLE.