

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 25 (1937)  
**Heft:** 102

**Artikel:** À propos du dogme trinitaire. Partie II, Remarques sur sa signification  
**Autor:** Miéville, Henri-L.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-380303>

### **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:** 16.04.2026

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

## A PROPOS DU DOGME TRINITAIRE

### II. REMARQUES SUR SA SIGNIFICATION

---

Les formules qui définissent le dogme trinitaire résultent d'un long effort des théologiens pour traduire dans un langage précis les croyances suscitées dans le peuple chrétien par le message apostolique et par le Christ de la tradition. L'effort d'exposition et de systématisation rationnelle — que leur formation imposait aux théologiens de l'ancienne Eglise — fournit à la pensée chrétienne une armature intellectuelle qui s'est montrée singulièrement résistante. Mais, s'il a pu être avantageux de créer cet appareil compliqué, il était dangereux de prétendre fixer une fois pour toutes l'expression intellectuelle et les seules modalités admissibles de la foi chrétienne. Tôt ou tard devait se vérifier la loi de tout développement humain : les formes en lesquelles se réalise la vie se modifient plus ou moins profondément — qu'il s'agisse de la vie économique et politique ou de la vie de l'esprit. Le dogme trinitaire constitue à cet égard une sorte d'expérience cruciale. Par leur diversité même les formules trinitaires attestent leur imperfection, et aujourd'hui leur fragilité éclate dès qu'on les soumet à la réflexion critique.

La formule grecque n'échappe au trithéisme que par un artifice verbal (1). « Pourquoi », se demande Grégoire de Nysse, « dès lors que

*N. B.* Voir *Revue de Théologie et de Philosophie*, oct.-déc. 1936 : A propos du dogme trinitaire, I. Remarques sur son histoire. *Rectification*. L'auteur a mentionné dans ce premier article une observation de M. Charles Guignebert selon laquelle les expressions *mon Père*, *Père* et *le Père* se confondraient en araméen. M. le professeur E. Golay lui a fait remarquer que cette assertion est inexacte. Elle ne saurait entrer en ligne de compte dans le débat.

(1) Voir à ce sujet L. ROUGIER, *La scolastique et le thomisme*, Paris, 1925, p. 476 s.

nous confessons trois hypostases et ne concevons aucune différence entre elles sous le rapport de leur nature, pourquoi allons-nous... affirmer d'une part que la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit est une et, d'autre part, proscrire l'expression : trois dieux ? » Le subtil docteur fait à cette objection une réponse qui décèle l'embarras qu'elle lui cause : « Pierre, Paul, Barnabé, en tant qu'hommes, sont un seul et même homme et ne sauraient être plusieurs ; c'est par catachrèse et non selon la propriété des termes qu'on parle de plusieurs hommes ». C'était là éluder le problème et non pas répondre à l'objection, car ce n'est pas répondre à la question que de déclarer qu'il faut s'en tenir à la tradition de l'Eglise qui condamne le trithéisme. L'autorité de l'Eglise est alors chargée d'opérer un miracle logique : faire en sorte que ce qui est contradictoire ne le soit point.

La formule romaine du dogme trinitaire échappe au danger de tomber dans le trithéisme, mais elle suscite une difficulté inverse non moins insurmontable. Comme le dit Rougier, « les Latins parlent d'une substance unique, subsistante par soi sans avoir besoin d'être réalisée dans un sujet concret, et ils cherchent ensuite comment on peut concevoir trois personnes en cette substance qui est Dieu ; pour cela ils réduisent la notion des hypostases à celle de relations opposées, réelles et subsistantes au sein de la substance divine ». Cette position, esquissée par saint Augustin, sera précisée par Boèce et plus tard par saint Thomas. Les personnes divines n'ont d'autres marques distinctives que leurs relations. Ce n'est pas selon son essence que le Père est Père, il ne l'est que relativement au Fils (*ad Filium*) et le Fils n'est tel que relativement au Père, tandis que le Saint-Esprit est appelé tel relativement à l'un et à l'autre. Ces *relations* ne sont jamais des propriétés prédicatives, c'est-à-dire inhérentes à chaque sujet comme tel. Ainsi le problème semble résolu : « La substance », déclare Boèce, « contient l'unité, la relation multiplie la trinité »<sup>(1)</sup>. Les trois personnes n'existent pas chacune en vertu d'un acte distinct d'existence avec simplement une essence commune : en l'être divin l'essence et l'existence ne font qu'un. « L'unité spécifique des trois personnes de la Trinité s'accompagne alors d'une unité numérique ».<sup>(2)</sup>

Mais cette construction trop subtile ne résiste pas plus que la formule orientale à l'épreuve d'un examen critique. « Une relation »,

(1) Cité par ROUGIER, *ouvr. cité*, p. 441. — (2) ROUGIER, *ouvr. cité*, p. 440.

écrit Rougier, « ne se conçoit qu'entre des termes distincts d'elle ; en vertu même de sa définition, elle est un rapport d'une chose à une autre. Alors on se trouve acculé au dilemme suivant : ou bien ces termes sont identiques (comme l'entend en effet le dogme commenté par Boèce : *similis est relatio in trinitate patris ad filium et utriusque ad spiritum sanctum ut ejus quod est idem ad id quod est idem*) et ils ne peuvent soutenir qu'une seule et unique relation, la relation d'identité, qui exclut une fois pour toutes la possibilité de relations opposées ; on tombe alors dans le modalisme ; ou bien ces termes sont différents, et, comme ils ne sont pas des relations, il reste que ce soient des substances (la relation et la substance étant les deux seules catégories applicables à Dieu) ; mais alors ces substances diffèrent *par des notes substantielles opposées*, et l'on tombe dans le trithéisme »<sup>(1)</sup>. Il y a contradiction à affirmer une parfaite identité de nature entre un père qui ne peut être que père, n'ayant point été lui-même engendré, et un fils qui a pour caractéristique d'avoir été engendré sans qu'il soit dans sa nature de pouvoir engendrer à son tour, puisqu'il ne peut que « spirer ».

Dira-t-on que cette contradiction n'est qu'apparente, qu'elle tient au fait que la théologie est obligée de se servir de relations humaines pour exprimer dans un langage imparfait un mystère surhumain ? Mais qu'on veuille bien y réfléchir ! La difficulté qui se présente ici ne tient pas à la nature des relations envisagées, elle est de l'ordre logique, c'est-à-dire tout à fait général, et non de l'ordre métaphysique : nous ne saurions concevoir ni une ni plusieurs relations entre des termes que rien ne distingue numériquement et qualitativement les uns des autres, si ce n'est les relations mêmes qu'ils sont censés soutenir. On doit en conclure que des relations construites par la théologie trinitaire sont soustraites aux conditions qui font qu'une relation est concevable *comme telle*. Elles portent faussement leur nom : ce sont des *pseudo-relations*.

Mais il importe d'éviter toute conclusion précipitée en une matière aussi délicate. Avons-nous tenu un compte suffisant des ressources qu'offre un principe tel que celui de *l'analogie*, dont on sait l'usage que font les thomistes anciens et modernes ? Lorsqu'il s'agit de Dieu, les mots du langage humain n'ont pas le même sens que quand nous

(1) ROUGIER, *ouvr. cité*, p. 561.

les employons pour désigner les relations entre les êtres finis. « Rien ne se dit en un sens univoque de Dieu et des créatures. »<sup>(1)</sup> La méthode de l'analogie permettra-t-elle d'établir l'admissibilité des formules trinitaires ? Si elles n'offraient aucune obscurité logique, c'est alors qu'elles devraient être rejetées ! Le mystère de l'Être divin ne peut pas se traduire par un jeu de concepts d'une parfaite limpidité.

Il s'en faut néanmoins que cette considération suffise pour la défense du dogme trinitaire. Sans doute la logique de l'infini n'est pas celle du fini. Nous le savons par l'exemple des mathématiques. Mais cet exemple précisément nous montre que l'obscurité logique inhérente au concept d'infini n'a pas pour conséquence de délier de ses règles la pensée qui raisonne sur l'infini. Il ne suffira pas de dire que la relation de la paternité, énoncée entre personnes divines, est quelque chose d'autre que la paternité humaine, et la filiation quelque chose d'autre que la filiation humaine, enfin que la spiration du Saint-Esprit est autre chose que l'émission d'un souffle ou d'une pensée, pour qu'effectivement ces relations puissent être transportées du domaine du fini à Dieu. Si chacune d'elles change, lorsqu'on l'applique à Dieu, comment sont-elles distinctes cependant, et comment peut-on dire qu'elles sont des personnes ?

Tels sont quelques-uns des problèmes que les définitions trinitaires imposent aux théologiens qui les défendent. Nous ne saurions entrer dans le détail des tentatives qu'ils ont faites pour les résoudre, et nous nous bornerons à examiner les deux questions que nous venons de formuler.

Nous nous demanderons d'abord si le *principe de l'analogie* permet de définir la nature des relations qui constituent la Trinité de manière à maintenir entre elles les distinctions qui fondent leur triplicité.

Les relations affirmées entre les personnes de la Trinité sont des relations *d'origine* : relations du non-engendré à l'engendré, du non-spiré au spiré. Ces relations ont un sens dans la sphère humaine. Demeurent-elles concevables, par analogie, quand les personnes entre lesquelles elles sont affirmées possèdent, en tant que divines, les caractères de l'éternité, de l'infinitude et de l'aséité (de l'existence par soi) ? Si l'origine n'est plus un commencement, qu'est-elle ? Une relation de dépendance ? Mais comment pourrait-on concevoir la

(1) E. GILSON, *Le thomisme*, Paris, Vrin, 1923, p. 78.

dépendance de ce qui existe par soi ? — Qu'à cela ne tienne, nous dit-on, « le Fils ne dépend pas du Père ; il y a simplement un *ordre mutuel* »<sup>(1)</sup>. Voilà la *notion analogique* cherchée. Mais une première remarque s'impose à ce sujet : il est assurément fâcheux que, pour faire saisir par analogie une relation entre les personnes divines qui ne comporte aucune dépendance, il faille avoir recours à des relations humaines dont on ne conçoit la nature particulière que pour autant qu'elles impliquent la dépendance de l'un des termes qu'elles relient par rapport à l'autre. Qu'est-ce qu'un *général* qui ne doit à son générateur ni son existence ni aucune de ses perfections innées ? En quoi est-il encore général ? On répond qu'il diffère du générateur en cela précisément et seulement qu'il est général ! La relation constitue toute la différence. C'est répondre à la question par la question ! Echappera-t-on à ce verbalisme en faisant appel à la notion analogique d'un *ordre mutuel* excluant toute dépendance unilatérale des termes ordonnés ? Mais un ordre, quel qu'il soit, suppose des éléments discrets qui puissent être rapportés les uns aux autres. Si ces éléments ne possèdent *par eux-mêmes* aucune marque distinctive — on en revient toujours là —, aucun ordre n'est concevable par la vertu duquel ils acquerraient l'individualité numériquement et qualitativement distincte qui leur fait défaut et sans laquelle il ne peut y avoir ni ordre ni relation. Nous ne saurions concevoir ni des termes sans aucune relation qui les relie (la pluralité est déjà une relation) ni des relations dont la vertu serait de créer la pluralité des termes qu'elles relient. *C'est contre cette impossibilité logique que se brise l'effort rationnel de la théologie trinitaire. Entre les relations qu'elle croit pouvoir affirmer et ce que le logicien appelle relation il n'y a pas d'analogie du tout.* Les premières n'existent pas pour la pensée. Autrement dit encore : les relations qu'imagine la théologie trinitaire n'ont qu'une chose en commun avec celles que la pensée conçoit, c'est *le mot* qui les désigne. Or l'identité du mot ne suffit pas pour fonder une analogie — c'est un point sur lequel tout le monde est d'accord. Elle ne constitue qu'une simple homonymie — comme celle qui existe, selon la remarque de saint Thomas entre le chien, animal aboyant, et la constellation qui porte son nom. L'absolue égalité ou réciprocité des trois personnes divines abolit toutes relations entre elles et l'on

(1) M. T.-L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*. Paris, Vrin, 1931, p. 322.

ne voit pas comment le dogme trinitaire peut être maintenu, *si la théologie doit se faire avec des idées et non avec des mots* (1).

Abordons la seconde question non moins importante que soulève la construction trinitaire et dont on cherche la solution dans le jeu du principe d'analogie : est-il possible d'identifier les relations intradivines avec des personnes et de déclarer que ces relations *sont* les personnes de la Trinité ?

Qu'est-ce qu'une personne ? D'après la doctrine thomiste la personne est une nature intellectuelle individuée possédant la subsistance (l'existence en soi) et l'incommunicabilité. La personne ne fait jamais partie d'un tout à titre de composant (ce qui serait le cas, par exemple, de la main de Socrate, nature individuée qui ne subsiste pas, mais qui est « communiquée » à un tout, à la personne de Socrate). Or il est évident, comme l'a fait remarquer Rougier, que si la personne possède l'existence en soi, si elle est substance individuelle (ce qu'elle est aussi chez Aristote), il n'est pas concevable qu'une seule substance, celle de Dieu, comporte l'existence de trois personnes distinctes.

Sera-t-il possible de lever la difficulté par le recours à l'analogie ? Ce qu'il y a de commun, dira M. Penido, entre la personnalité humaine et la personnalité divine, le minimum « d'unité proportionnelle » nécessaire pour que le même mot puisse être employé, « c'est la sub-

(1) Tous les essais de donner un sens intelligible aux relations trinitaires conduisent fatalement à la même impasse. La *génération*, nous dit-on, et la *spiration* se distinguent comme, dans le créé, l'intellection et la volition. L'intellection produit le concept, qui est le « double intellectuel » de l'objet ; quand l'intelligence en Dieu se pense elle-même, elle engendre le Verbe. La volonté, elle, est « centrifuge » ; elle tend à se diffuser, à se répandre au dehors en se donnant : ainsi se produit la spiration du Saint-Esprit par le Père et le Fils. Sans aucun doute « le Saint-Esprit est semblable au Père et au Fils, mais cela non pas en tant que terme d'une procession par voie de volonté, mais parce que terme d'une procession *divine*, tandis que le Verbe ressemble au Père, non seulement comme terme d'une procession divine, mais, très précisément, par ce fait qu'il est le terme d'une procession par voie d'intelligence » (PENIDO, *ouvr. cité*, p. 290). Malheureusement la distinction entre l'intelligence et la volonté, qui est fondée jusqu'à un certain point dans le fini, s'évanouit précisément dans le domaine où on prétend la faire valoir. Car on définit l'essence de Dieu comme absolument simple, ce qui entraîne strictement la disparition de toute différence entre l'intelligence et la volonté. Dès lors, il n'y a plus de proportionnalité concevable entre les relations de la génération et de la spiration dans le créé et ces mêmes relations transposées analogiquement en Dieu, la possibilité de les distinguer reposant sur la distinction entre l'intelligence et la volonté. Décidément, il faut une grâce spéciale pour voir « l'analogie monter triomphante au Capitole », comme dit M. Penido.

stantialité et l'incommunicabilité » ou « distinction ». Ces deux caractères constituent la notion analogique de la « personne tout court ». Il sera dès lors possible d'affirmer de la personnalité en Dieu ce qui ne se peut énoncer de la personnalité humaine ; on pourra dire : « Le Dieu personnel subsiste, certes, mais il n'est *distinct* que des êtres de nature diverse de la sienne, tandis que les Relations subsistantes (les Personnes divines incommunicables comme telles) s'opposent au sein de la nature indivise »<sup>(1)</sup>. Dire qu'une relation est subsistante, c'est dire quelque chose de plus que si l'on se bornait à affirmer qu'elle existe hors de la pensée, qu'elle est réelle. Subsister, c'est « exister à titre de substance »<sup>(2)</sup>, la substantialité ou subsistence étant la façon d'exister de ce qui « trouve en soi l'appui de son existence et non dans un sujet d'adhésion »<sup>(3)</sup> (ou d'inhérence). On peut dès lors, écrit M. Penido, « considérer la Paternité en tant que subsistante comme constitutive de la personne du Père, et en tant que référente comme consécutive à la génération »<sup>(4)</sup>. Et ainsi il semble que se trouve levée l'objection que saint Augustin formulait sans parvenir à la réfuter : quand on dit que le Père est une personne, on dit qu'il est une substance, or la substance n'est pas relation, elle est pour ainsi dire relation à *soi-même*, non à *un autre*, par exemple relation au Fils<sup>(5)</sup>.

Le problème est-il vraiment résolu ? *Peut-on déclarer une relation subsistante sans qu'elle cesse d'être une relation ?* Dans l'ordre des choses finies, la paternité n'est point subsistante, elle n'est point une substance. La subsistence appartient au père non pas en tant qu'il engendre, mais en tant qu'il est une personne ; il n'est pas une personne parce que et pour autant seulement qu'il engendre. La génération est si peu subsistante que rien ne manque à l'existence subsistante de la personne qui procréée, si elle n'exerce pas cette fonction. Dans le sein de la Trinité, on admet que le rapport est inverse : la génération fonde l'existence personnelle du Père, en tant que distincte ! Mais comment veut-on qu'une relation puisse exister à la manière d'une substance sans cesser par là-même d'être une relation ?

Dans la relation, nous dit-on, il faut distinguer « l'aspect par lequel elle adhère à un sujet avec celui par lequel elle s'oppose à son corré-

(1) *Ouvr. cité*, p. 339. — (2) A. LALANDE, *Vocabulaire philosophique*, t. II, art. *Subsister*. — (3) SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup> p., qu. 29, a. 2. — (4) *Ouvr. cité*, p. 345. — (5) *Cum dicimus personam Patris, nihil aliud dicimus quam substantiam Patris : ad se quippe dicitur persona non ad Filium (De Trinitate, VII, c. 4 et 6).*

latif », c'est-à-dire la subsistence et la référence qui ne l'implique pas, qui n'est que distinction et opposition. « Plusieurs relations pourraient s'identifier sous le premier aspect tout en se distinguant sous le second ; on aura des rapports opposés entre soi et cependant communiant à la même subsistence. » C'est ce qui arrive pour les relations trinitaires. Examinons cela de plus près. On peut concevoir en effet que plusieurs relations adhèrent à un seul et même sujet : A peut être le père de B, le mari de C et l'ami de D. Ces relations « communient à une même subsistence ». Mais s'ensuit-il qu'elles possèdent chacune une existence substantielle ? L'existence substantielle, on se le rappelle, est requise par la notion de personnalité. Par quel tour de force fera-t-on voir que trois existences personnelles, c'est-à-dire substantielles, n'en font qu'une en Dieu ? — Cela est très simple : il suffira de jouer sur la synonymie des termes *substance* et *subsistence*. La substance est une *unité numérique*, la subsistence une *manière d'être* propre à la substance. La subsistence peut appartenir à autant de substances que l'on veut. On évitera donc de dire que les relations en la Trinité sont des *substances*, on dira que toutes trois sont *subsistantes*, qu'elles « communient à la même subsistence ». Elles ont la manière d'être de la substance sinon elles ne pourraient être déclarées des personnes, mais elles ne sont pas trois substances — sinon nous tomberions dans le trithéisme. L'objection qui se présente ici : *comment une chose peut-elle avoir la manière d'être de la substance sans être une substance ?* est éludée de la façon la plus habile. La subsistence cesse tout simplement d'être conçue selon sa définition comme « l'acte en vertu duquel un être existe par soi ». Si les relations subsistent, ce n'est pas que chacune d'elles « existe par soi », c'est qu'elles « adhèrent à un sujet » qui est une substance. L'« existence par soi » est le fait du sujet d'adhérence des relations « subsistantes ». Ainsi la substance, *unité numérique*, se retrouve dans le sujet d'adhérence des relations et la « substantialité » peut leur être attribuée à toutes trois sous le nom de subsistence : elles subsistent en leur sujet d'adhérence, qui est unique, en Dieu.

Considérons un autre aspect encore de cette fallacieuse alchimie verbale : les relations sont plusieurs ; elles ne sont pas seulement subsistantes en un sujet d'adhérence, elles sont référantes par définition. Référantes, « elles n'existent que par rapport à ce qui leur fait face »<sup>(1)</sup>, à leurs corrélatifs, et il faut que ces corrélatifs se distinguent

(1) PENIDO, *Ouvr. cité*, p. 322.

du sujet d'adhérence qui est unique. Comment éviter, en multipliant les relations, de multiplier les dieux ? Rien de plus aisé : on admettra qu'en la divinité les corrélatifs des relations se confondent avec les relations elles-mêmes. En fait cette réduction *qui détruit la relation comme telle* ne correspond à aucune opération vraiment effectuable de la pensée. Elle ne se fait que dans les mots. Mais le gain qu'elle assure est manifeste. Une fois en possession du pseudo-concept de la relation-personne ou de la personne-relation, on peut résoudre — par un autre artifice dont nous avons parlé tout à l'heure — le problème embarrassant que pose l'affirmation en la Trinité de trois personnes possédant toutes trois l'existence substantielle.

Que conclure de tout cela ? Nous sommes en droit d'affirmer, semble-t-il, que la théologie trinitaire est incapable de fonder la distinction des trois personnes divines *autrement que par le moyen d'un artifice verbal*. Lorsqu'elle essaie de donner un sens à cette distinction, elle détruit l'unité, et lorsqu'elle réaffirme l'unité, elle efface la distinction. *Sunt semper invicem, neuter solus*, disait saint Augustin pour bien marquer l'égalité absolue des trois personnes : il y a entre elles parfaite réciprocité. Mais il ajoutait, comme pris d'une sorte d'inquiétude ou de vertige : *dictum est tres personæ, non ut illud diceretur, sed ne taceretur* : ce n'est pas pour que la chose soit dite — il découle de cette affirmation des conséquences troublantes —, c'est pour qu'elle ne soit pas tue<sup>(1)</sup> !

Nous étonnerons-nous après cela de voir certains théologiens se réfugier dans une région où, pensent-ils, on peut échapper définitivement à l'embarrassante question de la cohérence logique du dogme ? Ainsi M. Penido en appelle finalement à la « divine suréminence » tellement « dominatrice » qu'elle dépasse en quelque sorte l'opposition de l'absolu et du relatif. Cela permettra d'affirmer que les relations s'identifient avec l'Être suprême, le *summum esse*, comme le font les attributs dans la simplicité de la divine essence. Seulement, on ne voit plus bien, lorsque la pensée se réfugie dans ces nuages où tout se confond, pourquoi il a fallu faire tant de distinctions qui paraissent signifier quelque chose et qui ont été introduites dans les formules théologiques parce qu'elles définissaient, pensait-on, des relations réelles, et non certes eu égard à un sens analogique de ces relations qui les ferait s'évanouir finalement dans l'informulable.

(1) Cité par HARNACK, *Dogmengeschichte*, 6<sup>e</sup> éd., p. 236.

L'appel à la « suréminence divine » pour résoudre les contradictions ne pourrait-il cependant se justifier comme une sorte de passage à la limite ? Le mathématicien n'a-t-il pas coutume d'user dans son domaine d'un procédé analogue ? Pourquoi cette méthode serait-elle interdite au théologien ou au philosophe ? — Tout passage à la limite, pour avoir un sens et être une opération légitime, doit dégager un rapport précis et formulable. C'est ce qui a lieu en mathématiques. Mais l'opération qu'on nous propose ici fait évanouir la notion même de rapport dans l'absolue simplicité, unité ou identité de l'Être divin. Et avec elle s'évanouit l'analogie qui sert de tremplin à cette sorte de théologie pour effectuer son *salto mortale* dans l'absolu.

Remarquons d'ailleurs qu'il revient au même d'invoquer la « divine suréminence » pour résoudre les contradictions d'une doctrine que l'on ne réussit pas à accorder avec elle-même, ou de déclarer carrément que le principe de contradiction n'est plus une règle de la pensée, lorsqu'il s'agit de la connaissance du Dieu chrétien. C'est ce qu'a fait Suarez au XVI<sup>e</sup> siècle, et ce que font, à l'instar du fameux jésuite, certains protestants d'aujourd'hui. Mais en admettant, fût-ce tacitement, que les règles formelles de la pensée ne valent pas pour un certain domaine du connaître, ces théologiens commettent une confusion de points de vue. Ils paraissent ignorer le fait que deux propositions dont l'une nie exactement ce que l'autre affirme ne peuvent composer par leur réunion la connaissance même inadéquate, analogique ou approchée de *quoi que ce soit*. Il n'y a pas à distinguer un domaine où cette opération serait possible et un autre, le domaine de la connaissance scientifique et philosophique, où elle ne le serait pas. Des propositions qui s'annulent ne peuvent être pensées que successivement ; leur synthèse en une doctrine n'est autre chose qu'une illusion verbale.

La critique que nous venons de faire du dogme trinitaire et des essais tentés pour le défendre n'abolit nullement la valeur qu'il peut avoir pour une certaine piété. Le pouvoir de suggestion et d'édification d'un symbole religieux n'a point de rapport direct à sa cohérence logique. Mais ce n'est pas sur ce terrain que nous nous sommes placés. L'homme a de tout temps projeté dans les mythes des religions ses inspirations les plus hautes, ses pensées sur le sens de la vie et le gouvernement du monde, les « révélations » qu'il a reçues, — car nous ne créons pas nos croyances à volonté. Mais ces croyances sont

mêlées de vérité et d'erreur et il vient un moment où elles ne peuvent plus satisfaire les esprits, où elles parlent le langage d'une époque disparue et ne sont plus adaptées à l'image nouvelle que les hommes se sont faite du monde et d'eux-mêmes. La question qui se pose alors avec une acuité parfois tragique est de savoir si les anciennes formules doivent être maintenues à tout prix, et imposées parce qu'elles seraient d'origine divine, ou si la pensée religieuse a le droit et le devoir de se renouveler en rejetant par un effort de réflexion critique les dogmes devenus inhabitables pour elle. Telle étant notre conviction, nous pensons qu'il y a lieu de saluer comme un événement en quelque sorte providentiel l'insoluble conflit trinitaire auquel aboutit l'évolution de la théologie des conciles. *Il signifie que la pensée — la pensée religieuse surtout — ne doit jamais se constituer prisonnière des formules qu'elle a élaborées.* Il est gros d'une libération.

Qu'est-ce en effet que la théologie trinitaire ? Un mélange de dévotion naïve et de philosophie, de cette sorte de philosophie qui porte, dans l'histoire des systèmes, le nom de *rationalisme dogmatique*. Pendant une longue période elle a bénéficié de tout le prestige dont l'Eglise était revêtue ; elle a été l'expression historique la plus importante de la pensée chrétienne, mais elle n'a pas de titres suffisants à faire valoir pour prétendre en être l'expression nécessaire et définitive. Son rôle, dont il ne faut pas méconnaître la grandeur, a été de sauver par les moyens intellectuels que lui fournissait le rationalisme grec l'idée monothéiste qui risquait d'être obscurcie par les spéculations sur la hiérarchie des êtres célestes. Sa faiblesse réside dans le fait qu'essayant de rationaliser les conceptions de la piété populaire, en se servant pour cela de certaines notions fournies par la spéculation philosophique, elle ne pouvait aboutir qu'à un système hybride dont le caractère composite et l'incohérence apparaît dès qu'on l'examine de plus près.

Le dogme trinitaire a ses racines d'une part dans les habitudes mentales qui sont le propre de la pensée dite « prélogique » ou mythique et, d'autre part, il emprunte un certain nombre de concepts et de postulats au rationalisme des écoles grecques. On sait que pour le réalisme de la pensée prélogique les qualités d'un objet ou d'un être sont des êtres distincts de lui : une pierre de fronde et l'aptitude qu'elle possède d'atteindre son but ou de le manquer sont deux choses séparables. Cette aptitude peut lui être communiquée ou au contraire enlevée. Il est parfaitement naturel à la pensée mythique

d'imaginer que la parole ou l'esprit d'un homme ou d'un dieu sont des êtres personnels distincts de cet homme ou de ce dieu.

Les procédés d'intellection de la pensée primitive se combinent dans la théologie des premiers siècles chrétiens avec l'emploi de notions et de relations plus abstraites qu'une réflexion plus savante emprunte à l'analyse du langage. Ainsi la distinction — fondamentale quand on considère la structure du dogme trinitaire — de la *substance* (en grec tantôt οὐσία, tantôt ὑπόστασις), de la *personne* (tantôt ὑπόστασις, tantôt πρόσωπον) et de l'*essence* (οὐσία). Cette distinction repose finalement sur celle du sujet et du prédicat dans le jugement, comme on le voit par le parallélisme que l'on peut établir entre ces termes et ceux dont se sert Aristote, lorsqu'il définit les notions premières en partant de l'analyse du jugement. Pour Aristote la substance (τὸ ὑποκείμενον ou encore οὐσία πρώτη) se distingue de ses déterminations, de ses caractères individuels ou spécifiques, comme, dans une proposition, le sujet du prédicat. Cette distinction a pour lui une portée métaphysique et non pas seulement grammaticale et logique. Quand nous disons qu'un être est personnel ou qu'il est intelligent, nous séparons *mentalement* le prédicat *personnel* ou le prédicat *intelligent* du sujet dont nous les énonçons. Il peut sembler que la personnalité ou l'intelligence soient une chose et l'être qui est personnel ou intelligent une autre, et que ces choses puissent être conçues aussi bien associées que dissociées — *comme si l'être pouvait exister indépendamment de ses déterminations*. C'est uniquement cette dissociation qui permet d'attribuer — grâce à un jeu verbal auquel ne correspond plus aucune pensée effectuable — une même essence individuelle et non pas seulement spécifique (l'homoousie) à trois personnes distinctes, ou de déclarer que trois personnes sont une seule et même substance. Et c'est encore ce même procédé, ce même *réalisme de l'abstrait*, qui permettra aux théologiens occidentaux — à la suite du néoplatonicien chrétien Boèce — de définir les trois personnes divines par des relations sans avoir recours à des caractères individuels. La relation *abstraite des termes qui la conditionnent* est alors censée engendrer par sa seule vertu les différences qui doivent exister entre ces termes, pour qu'elle puisse être affirmée de l'un à l'autre.

On voit que, sous le double aspect qu'il a revêtu dans la tradition orientale et dans la tradition occidentale, le dogme trinitaire est lié à une interprétation — d'ailleurs fallacieuse — de deux formes du

jugement. On a commencé par prêter une portée métaphysique à la dissociation du sujet et du prédicat dans les jugements d'inhérence ou de prédication (du type : *a* est *b*), puis on a voulu échapper aux difficultés logiques que cette opération entraîne en recourant à des jugements de relation. Mais, dans l'interprétation de ces relations (telles que paternité, filiation, etc.), on s'inspire du même réalisme logique et l'on aboutit à une autre impasse. Par un acte d'abstraction sans doute inconscient, on isole la relation des termes qu'elle relie puisqu'on lui attribue contradictoirement la *subsistence ou substantialité* ainsi que *le pouvoir de fonder la distinction des termes*, laquelle est, pour chaque relation, la condition logique de son existence.

Philosophiquement, le dogme trinitaire est donc lié à une position déterminée de la pensée, qui est le réalisme conceptuel élaboré par le rationalisme grec et développé au moyen âge par les grands scolastiques. Et il est parfaitement vain d'essayer de dégager la théologie trinitaire de sa substructure intellectuelle. Cela est vain, parce que, dès le début de l'évolution qui a conduit aux formules conciliaires, dès l'introduction de la notion du Logos par le quatrième Evangile, il y a eu conjonction, concours, interaction de l'imagination religieuse travaillant sur les données de la tradition et de l'invention philosophique tendant à les rationaliser, avec plus ou moins de succès, dans les cadres intellectuels élaborés par la philosophie grecque. Si l'on veut être trinitaire, il faut, en philosophie, revenir aux positions décédément périmées du réalisme conceptuel dont les bases ont été jetées par Platon et Aristote. Quant à un trinitarisme dépouillé de sa substructure philosophique, comme semblent le préconiser quelques théologiens protestants d'aujourd'hui, c'est un non-sens qui témoigne de la confusion dans laquelle l'absence d'une culture philosophique approfondie — et, pour tout dire, le mépris de la pensée, le goût des solutions faciles et simplistes — jettent un trop grand nombre d'esprits (1).

(1) Remarquons d'ailleurs qu'une conception « économique » ou « historique » de la Trinité (dans le genre de celle de Tertullien) soulève les mêmes difficultés que la Trinité nicéenne et quelques autres encore. On admet alors que la Divinité, d'abord absolument une, se divise en Père et Fils soit à partir de la création, soit à partir de la chute, ou encore à partir de la conception du Christ dans le sein de Marie. Jésus est homme et en même temps seconde personne de la *future* Trinité, car l'œuvre rédemptrice qu'il accomplit sur la croix ne pourra se parfaire que grâce à l'entrée en scène d'une troisième personne divine, le Saint-Esprit : Dieu devient triple le jour de la Pentecôte ! Le restera-t-il ou bien cette triplicité se résorbera-t-elle dans

Si le dogme trinitaire est lié au sort d'une philosophie qui paraît aujourd'hui périmée (le réalisme conceptuel, forme du rationalisme précritique) les accointances qu'il garde avec la pensée mythique le compromettent non moins gravement. Malgré la grande subtilité des spéculations qu'il a suscitées, le dogme trinitaire emprunte ses éléments à des croyances religieuses d'un anthropomorphisme accentué. La science de l'Être divin dont il prétend nous fournir la clef porte la marque non du suprarationnel, mais du trop humain. On serait tenté de sourire des émerveillements qu'elle suscite chez tels de ses défenseurs, si l'on n'en sentait la sincérité. C'est ainsi que M. Garrigou-Lagrange se félicite de ce que nous soyons, grâce au dogme trinitaire, renseignés en quelque mesure sur ce qui a pu se passer en Dieu avant la création du monde. Dieu étant essentiellement généreux, essentiellement « diffusif de soi », on s'est parfois demandé pourquoi il n'a pas toujours créé. Réponse : il s'est, pendant très longtemps, contenté de cette « diffusion » interne qui fait que le Père se communique au Verbe et l'un et l'autre au Saint-Esprit. « Ce que le Père donne à son Fils, c'est en effet tout lui-même, ne réservant pour lui que sa relation de paternité » et la part qu'il prend avec le Fils à la spiration de la troisième personne de la Trinité. « Il s'est si pleinement et si intimement donné que cet autre don de soi, partiel et extérieur, qui est la création, est infiniment inférieur, ne peut ajouter à la bonté divine aucune perfection nécessaire et reste donc absolument libre. »<sup>(1)</sup> Ainsi la bonté divine est soumise à une loi telle que, lorsque cette bonté agit librement, lorsqu'elle crée, elle ne peut se donner que partiellement, produisant une œuvre qui reste toujours de beaucoup inférieure à ce qu'elle est elle-même. De cette perfection triple et indivise ne peut naître qu'une créature chétive, puisqu'elle sera vouée à tous les risques du mal et de la perdition finale !<sup>(2)</sup>

l'unité première à la fin des temps ? Il suffit d'énoncer une pareille théologie pour comprendre pourquoi l'Eglise a dû chercher d'autres formules, et si celles auxquelles elle s'est arrêtée ne sont guère plus satisfaisantes, si elles sont artificielles encore et arbitraires, cela tient aux bases mêmes sur lesquelles la dogmatique traditionnelle a cherché à s'édifier : l'anthropomorphisme religieux et le rationalisme philosophique dont elle s'inspire devaient fatalement la conduire dans ces impasses.

(1) FR. GARRIGOU-LAGRANGE : *Dieu, son existence et sa nature*. Paris, Beauchesne 1928, p. 502 et s. — (2) « Dieu a produit l'univers, afin que sa bonté soit communiquée à la créature », écrit M. Penido, « et représentée en elle. Si l'Exemplaire était parfaitement imité, la créature serait unique, comme est unique l'Image créée. Mais l'être participé est nécessairement déficient, reflet presque éteint de la Bonté suprême. » *Ouvr. cité*, p. 376.

On voit ici la terrible rançon que paie au monstrueux et à l'absurde toute théologie qui sépare ontologiquement Dieu de la « création », c'est-à-dire qui croit pouvoir distinguer l'Être — l'être absolu ou parfait — de l'Être total à la fois un et infiniment divers, inépuisable en ses manifestations, présent aussi bien dans les lois de notre être spirituel que dans le déroulement sans commencement et sans fin de l'universel devenir<sup>(1)</sup>. La théologie trinitaire prétend dépasser l'anthropomorphisme, mais elle y est rivée par le dogme et ne saurait s'en dégager en dépit des précautions qu'elle prend en faisant jouer le principe d'analogie.

Qu'arrive-t-il en effet dans l'histoire de ce Dieu trine telle qu'on a l'audace de nous la retracer ? Bien qu'en principe il soit supérieur à toutes les catégories logiques (*supra omne genus*, déclare saint Thomas), absolument simple et immuable, *un moment arrive* où il crée, car le monde n'a pas toujours existé, ainsi le veut le dogme « révélé ». Comme vous ou moi, ce Dieu prend subitement une décision, ou bien il exécute à un moment donné un dessein conçu depuis l'éternité ! Puis il attend de voir ce qui se passera. C'est, hélas ! la chute. Il faut intervenir. Ainsi le veut non point la justice (le vase dira-t-il au potier : pourquoi m'as-tu créé fragile et imparfait ?), mais la charité. Le mal ne pourra d'ailleurs être réparé que partiellement. Devenu créateur, le Dieu trine a jeté dans une aventure, où il ne court lui-même aucun risque, des êtres faibles, doués d'une fragile liberté. Il savait d'avance qu'ils en abuseraient, que finalement il n'en sauverait qu'un petit nombre, et pour les autres il a déjà préparé quelque part le vaste camp de concentration où s'exerceront aux siècles des siècles ses justes représailles !

Voilà le cadre où il convient de replacer le dogme trinitaire, si l'on veut se faire une idée exacte de l'étrange amalgame qui le constitue. L'imagination mythique qui projette Dieu dans le fini y contracte alliance avec une spéculation métaphysique basée sur la réification des formes du langage, et l'on nous demande de nous incliner devant la doctrine née de ce mariage comme devant un mystère surhumain ! Comment le pourrions-nous, alors que nous concevons fort bien l'homme médiocre de cœur et d'intelligence qui agirait comme le Dieu dont on nous parle ! Non, le mystère de l'être et du

(1) Sur les paralogismes de l'ontologie scolastique voir Henri-L. MIÉVILLE, *Vers une philosophie de l'Esprit ou de la Totalité*, Lausanne 1936, Les Trois Collines, p. 275 et s.

devenir échappe à de pareils essais d'interprétation, de naïve *rationalisation* ; il est plus profond, moins accessible à nos intelligences. Aussi les difficultés inextricables de la christologie trinitaire ne sont-elles qu'une sorte d'*experimentum crucis* qui fait apparaître plus clairement l'arbitraire de l'anthropomorphisme théologique sur lequel il repose. La personne, le *moi*, ne se conçoit que comme se distinguant d'un non-moi à l'intérieur d'une totalité qui les comprend l'un et l'autre. La personne est donc un mode de l'existence finie. Si Dieu est l'Être absolu et infini en qui et par qui toute personne se constitue comme telle et communique avec les autres personnes, il ne se peut pas qu'il soit lui-même une personne parmi d'autres personnes, ni une pluralité de personnes, dût-on les baptiser Relations, et Jésus ne saurait être l'une d'elles. Dieu n'est point un être séparé de la totalité des êtres et antérieur à elle, il n'est pas un esprit à côté des autres esprits, il ne peut être que l'Être universel ou total, non une somme d'êtres, mais leur principe commun, transcendant — puisqu'il les relie — à chacun d'eux, ainsi qu'à tout ensemble historiquement délimité, et immanent à leur totalité infinie<sup>(1)</sup>. C'est parce

(1) *La transcendance de Dieu n'exclut pas, elle implique au contraire son immanence.* Dieu se distingue de toute personne finie, et sa présence s'atteste entre autres dans l'expérience que nous faisons de notre limitation. Mais elle s'atteste aussi — et d'une façon plus intérieure et spirituelle — dans le fait qu'en l'exercice des plus hautes fonctions de notre esprit nous servons des fins que nous ne choisissons pas selon notre bon plaisir et nous sentons liés à des normes universelles. Telle est la loi constitutive de notre nature spirituelle, et c'est pourquoi saint Augustin a pu dire que Dieu nous est plus intérieur que nous-mêmes. Ainsi la transcendance et l'immanence de Dieu ne sont que les deux aspects d'une même « présence ».

Faut-il dire deux fonctions ou deux aspects de la « personnalité divine » ? Mais la personnalité, mode de l'existence finie, est « incommunicable ». Une personne ne saurait être un élément constitutif d'une autre personne, sa « condition » ou sa « loi ». C'est faute d'une meilleure expression que nous appelons « personnelle » notre relation avec Dieu, car cette relation est d'une nature unique et ne se laisse assimiler à aucune autre. L'emploi du terme « personnalité divine » tend à fausser la notion de la transcendance, parce qu'il empêche de concevoir l'immanence qui lui est indissolublement liée et, de ce fait, il entraîne un autre inconvénient encore dont la gravité est évidente. Il conduit à se représenter la personnalité humaine comme une sorte de réduction ou de dégradation de la « personnalité divine ». La création est alors conçue comme la reproduction d'un modèle parfait sous la forme d'une copie ou d'un ensemble de copies imparfaites, d'une qualité qui restera toujours inférieure à celle du modèle : dans le monde créé l'être subit une dégradation à laquelle rien (pas même la rédemption qui n'est qu'un sauvetage d'après les conceptions traditionnelles) ne pourra remédier. Autrement dit, la création apparaît comme une œuvre manquée et condamnée d'avance. C'est ce qu'affirment certaines philosophies pessimistes. La théologie traditionnelle n'échappe à cette conséquence que par des illogismes et des subterfuges. Si l'on veut éviter l'impasse où elle se débat, il faut concevoir

qu'elle ne conçoit pas avec assez de rigueur la transcendance de Dieu par rapport à toute modalité de l'existence finie — la seule vraie transcendance — que la théologie traditionnelle tombe dans un système hybride dont les contradictions internes se révèlent (en dépit des subtilités de l'interprétation analogique) dans l'arbitraire bigarré des christologies et finalement dans l'ambitieux illogisme du dogme trinitaire.

Lorsque, dans les autres disciplines qui ont rapport à la connaissance, dans les sciences ou en philosophie, une théorie n'est pas cohérente, mais grevée de contradictions, on la soumet à une révision *qui peut entraîner de proche en proche celle des principes ou des postulats sur lesquels elle repose*. C'est en pratiquant avec prudence cette méthode courageuse et radicale, pour rester d'accord avec sa loi, que la pensée scientifique a réalisé ses plus belles conquêtes. La théologie peut-elle se soustraire à la nécessité de semblables révisions en invoquant la Révélation ? Il suffit de connaître d'un peu près l'histoire d'un dogme comme celui de la Trinité, pour comprendre qu'un pareil refus ne peut se justifier. *Toute formulation est humaine*. L'échec de la théologie trinitaire prouve la nécessité de reviser la substructure sur laquelle elle repose. Il est plus simple évidemment de n'en rien faire et de déclarer *tabou* le système tout entier, ou encore de se borner à quelques réparations et ajustements de détail. Mais une pareille attitude n'est pas sans de graves inconvénients. Sous prétexte de fidélité à la Révélation, on s'expose à confondre l'humain avec le divin c'est-à-dire à le diviniser, et l'on tombe sans s'en douter dans l'erreur que précisément on voulait éviter.

Pour protéger contre tout examen critique la laborieuse absurdité des formules trinitaires, l'Eglise disposait d'un moyen très puissant,

autrement l'idée de création et entendre par ce terme *une activité permanente et novatrice : le fait que l'Etre absolu est de par sa nature même doué d'une fécondité inépuisable*(\*). De même que la pensée n'existe pas antérieurement à ses actes et indépendamment d'eux, de même Dieu ne peut pas être conçu comme séparé de son activité que nous appelons créatrice et qui s'offre à notre perception sous la forme du devenir universel où nous sommes engagés. Il n'y a pas de perfection divine qui puisse être posée *en soi*, comme une chose indépendante de cette activité, de ce devenir, et qui puisse lui être *opposée* comme on oppose au modèle un portrait plus ou moins réussi.

(\*) Le terme de « créativité de l'Etre » permettrait de différencier ce point de vue du créationisme traditionnel.

l'autorité. Elle en usa ; le dogme trinitaire fut proclamé vérité « révélée ». Cette méthode offrait, et elle offre encore, des avantages pratiques incontestables. La proclamation d'une règle de foi considérée comme infaillible répond à un besoin de direction et de sécurité que beaucoup éprouvent ; elle rehausse aux yeux de la masse le prestige de l'Eglise et flatte l'instinct conformiste des foules. Mais on ne saurait se dissimuler le prix très lourd dont ces avantages sont payés. *Il est dangereux de revêtir d'un caractère sacré l'expression intellectuelle de la foi religieuse.* On incite alors les esprits au verbalisme pieux, et l'abdication de la pensée devant une formule dont elle n'a pas à juger passera pour un acte méritoire, pour un acte de foi ! Au mystère du Christ, qui défie toute traduction en paroles, étant celui d'une vie pleinement humaine et *divine par le rayonnement de l'esprit*, l'orthodoxie théologique substitua un mystère verbal ou conceptuel de fabrication humaine et, chose grave entre toutes, déchirant l'unité mystique du « corps de Christ », elle prétendit faire dépendre de l'adhésion donnée au mystère formulé, au dogme, la participation au mystère réel, le salut des fidèles (1).

Nous n'avons pas fini de mesurer les détestables conséquences d'une semblable trahison. L'unité spirituelle vraie — on ne saurait assez le rappeler — a son point d'attache au delà de tout dogme formulé. Non seulement elle ne connaît aucune frontière confessionnelle, mais elle s'étend même par delà les frontières des religions historiques (2), car elle a pour signe une commune volonté d'amour, de probité intérieure, un commun idéal de consécration au service du bien, une commune obéissance enfin aux appels de l'Esprit. C'est parce qu'il a incarné d'une façon éminente ces valeurs éternelles, leur donnant force de séduction et de rayonnement, que le Christ est « de Dieu », c'est en cela exactement que réside sa dignité *métaphysique*, ce n'est pas en sa préexistence ou en sa survivance sous la forme d'une sorte de demi-dieu ou sous celle d'une seconde personne de la Trinité, qui ne se distingue de la première que — parce qu'elle est la seconde !

Henri-L. MIÉVILLE.

(1) Le symbole *Quicumque* (début du VI<sup>e</sup> siècle) a soin d'indiquer très nettement ce que cela signifie. A l'énoncé du dogme il ajoute l'indication des châtements réservés à ceux qui en rejetteraient la moindre parcelle : ils seront anathèmes, c'est-à-dire voués aux peines éternelles de l'Enfer. — (2) Lire à ce sujet le suggestif petit volume de J. SCHLUMBERGER intitulé : *Sur les frontières religieuses* (Paris, Nouvelle Revue Française, 1934) p. 46 s.