

# **Chrétiens d'Orient et d'Occident Opposition dogmatique Sur la question de la Trinité**

**Dr. Afraa ISAMAEL**

*Docteur en philosophie*

Le dogme de la Trinité peut-être considéré comme l'un des problèmes spéculatifs les plus difficiles à résoudre. Il a toujours provoqué la controverse au sein des débats théologiques et philosophiques ceci, de l'antiquité jusqu'à l'époque contemporaine, en passant par la période médiévale. Comment en effet pouvons-nous comprendre que le Dieu unique est trois Personnes donc trois hypostases, Père, Fils et Saint-Esprit et comment le pluriel s'introduit-il sans briser l'unité de l'essence divine ?

La réponse à cette problématique nous impose de nous référer à la Bible (*l'Ancien et le Nouveau Testament*), car elle est la première source à laquelle il faut recourir pour juger d'abord jusqu'à quel point le

christianisme primitif avait pu donner des interprétations justes sur le dogme de la Trinité et ensuite déterminer quel rôle ces interprétations avaient joué dans la naissance des hérésies *anti-trinitaires*, pour de là parvenir enfin à la compréhension de ce qui constitue le cœur de cette étude, c'est-à-dire l'opposition dogmatique entre les chrétiens orientaux et occidentaux.

Préfiguration de la Trinité dans la Bible

En entamant l'étude de cette question, il nous faut mentionner que même si l'enseignement biblique sur le dogme de la Trinité ne trouve son expression explicite que dans le Nouveau Testament, la référence aux textes de l'Ancien

Testament et l'examen de leurs contenus nous apparaissent comme déterminants et ceci pour la simple raison que l'enseignement de l'Ancien Testament sur Dieu était présenté comme la préparation de celui que contient le Nouveau Testament. Il était, comme l'exprime Père Justin Popovitch, « (...) une graine qui, dans le climat favorable de la grâce trisolaire du Nouveau Testament, devait faire croître l'enseignement sur Dieu tri-personnel »<sup>(1)</sup>.

Lorsque nous faisons la synthèse de notre lecture de l'Ancien Testament, nous nous apercevons qu'il est possible de classer en trois groupes les passages dans lesquels apparaît la Trinité divine : dans un premier groupe, nous mettrons les textes dans lesquels Dieu parle de Lui-même au pluriel, tout en

conservant le dogme de Lui-même comme Unité. Il s'agit des passages suivants : « Dieu dit : "Faisons l'Homme à notre image et à notre ressemblance (...)" »<sup>(2)</sup>, dans le chapitre III et avant de bannir du paradis les premiers parents déchus, Dieu dit : « Voici que l'homme [Adam] est devenu comme l'un de nous dans la connaissance du bien et du mal. Il ne faudrait pas maintenant qu'il étende la main et prenne également de l'arbre de vie ; car s'il en mangeait, il pourrait vivre toujours »<sup>(3)</sup>. De plus et avant de confondre les langues et de disperser les hommes occupés à construire la tour de Babel, le Seigneur dit : « Voici qu'ils ne forment tous qu'un seul peuple, avec une même langue ; s'ils commencent ainsi, aucun projet désormais ne leur sera impossible. Allons, descendons, et ici-même

mettons la confusion, dans leur langage pour qu'ils ne comprennent plus le langage les uns des autres »<sup>(4)</sup>.

Ces textes n'expriment qu'une seule chose, c'est-à-dire la pluralité personnelle en Dieu et sa richesse intime, comme le relève B. de Margerie lorsqu'il écrit : « (...) ils [ces textes] offrent des indices destinés à suggérer aux âmes de bonne volonté une certaine plénitude de son Être telle qu'il peut délibérer en lui-même comme plusieurs personnes délibèrent entre elles »<sup>(6)</sup>. Mais puisqu'ils ne précisent ni le nombre de cette pluralité ni ce qui la caractérise, il est donc exact de dire qu'ils n'arrivent pas à définir la Trinité en tant que telle.

Dans un second groupe, figurerons les textes qui précisent que le nombre de cette pluralité personnelle en Dieu est trois, mais

sans donner de noms propres et sans expliquer quelle est la nature de la distinction. Nous évoquons ici la visite de trois hommes à Abraham dans la *Genèse* 18 :19. L'auteur assimile cette visite à une apparition de Dieu : « Yahvé apparut à Abraham près du chêne de Mambré. Il était alors assis à l'entrée de sa tente, au plus chaud du jour : quand il leva les yeux, il y avait trois hommes debout non loin de lui. Dès qu'il les vit, il courut vers eux de l'entrée de sa tente et il se prosterna. Il dit : " Mon Seigneur, si j'ai trouvé grâce à tes yeux, ne passe pas sans t'arrêter" »<sup>(7)</sup>.

En examinant de plus près ce passage, nous voyons qu'il montre les premiers éléments de l'apparition de la Trinité en un seul Dieu. À la vue des trois, Abraham avait conçu le mystère de la Trinité et en se prosternant

comme devant Un seul, il avait accepté le seul vrai Dieu en trois personnes.

D'ailleurs et toujours dans le même contexte, nous nous devons de souligner que les prophéties d'Isaïe font apparaître aussi l'apparition de la Trinité en Un seul, ce qui se révèle dans l'affirmation d'Isaïe disant que les séraphins qui se tenaient au-dessus du Seigneur « (...) se criaient l'un à l'autre : "Saint, Saint, Saint, Yahvé Sabaoth !" »<sup>(8)</sup>.

Pour bien comprendre l'exclamation des Séraphins et son lien avec la Trinité, nous voyons que pour cela, il faut que nous la considérons d'une part dans son rapport avec les autres textes cités plus-haut, lesquels avaient présumé en Dieu une pluralité personnelle (*Genèse 1 : 26 ; 3 :22*) et d'autre part dans son rapport

avec certains passages du Nouveau Testament, lesquels expriment que lorsque le prophète Isaïe avait eu l'ineffable honneur de voir le Seigneur et de l'entendre, il avait vu en même temps son Fils (*Jean 12 : 38, 40, 41*) et avait entendu le Saint-Esprit (*Actes 28 : 25, 27*). Ainsi, il est exact de dire que le prophète Isaïe avait compris le mystère de la Trinité divine.

Dans un troisième groupe, nous reprendrons les passages qui déterminent non seulement la distinction entre les Personnes divines mais qui aussi les précisent par leurs noms propres. C'est ainsi que dans les prophéties messianiques, la deuxième Personne (le Fils) et sa divinité retrouvent de façon indéniable leurs expressions. « (...) je vais proclamer le décret du Seigneur, il m'a dit : Tu es mon Fils, moi

aujourd'hui, je t'ai transmis la vie »<sup>(9)</sup>. David dit : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : "Siège à ma droite, et vois comment je fais de tes ennemis ton marchepied". De Sion le Seigneur étend ton sceptre, ta puissance, domine au milieu de tes ennemis »<sup>(10)</sup>. À propos des noms donnés à la deuxième Personne divine, le prophète Isaïe écrit : « Eh bien, le Seigneur lui-même va vous donner un signe. Voici : La jeune mère est enceinte, elle enfante un fils et lui donne ce nom : Emmanuel, "Dieu avec nous" »<sup>(10)</sup>, un peu plus loin, il ajoute d'autres qualificatifs comme par exemple, Puissant, Principe de la Paix : « Avec Lui l'empire grandit, et c'est la paix sans fin pour le trône de David et pour sa dynastie : il l'établit et l'affermi dans le droit et la justice. Le Zèle de Yahvé fera que cela soit, dès maintenant et à

jamais »<sup>(11)</sup>.

Après cette brève analyse de la seconde Personne divine dans l'Ancien Testament, il nous faut chercher à déterminer comment la troisième Personne (le Saint-Esprit) et sa divinité sont mentionnées tout au long de ce texte. Nous relevons un premier indice dans le second verset de la *Genèse* dans lequel le Saint-Esprit en se présentant comme l'esprit de Dieu, apparaît comme une manifestation de la puissance créatrice de Dieu façonnant le monde pour en faire, un lieu ordonné et habitable : « La terre était informe et vide, les ténèbres couvraient l'abîme, et l'Esprit de Dieu planait au-dessus des eaux »<sup>(12)</sup>. Nous trouvons un autre indice significatif dans les prophéties d'Isaïe lorsque ce dernier dit : « (...) le Seigneur Yahvé m'envoie avec son

Esprit<sup>(13)</sup>. L'Esprit du Seigneur Yahvé est sur moi : oui, Yahvé m'a consacré, il m'a envoyé pour porter aux humbles de bonnes nouvelles, (...) »<sup>(14)</sup>. D'autres textes sur lesquels nous ne nous attarderons pas parlent également du Saint-Esprit comme Personne particulière divine<sup>(15)</sup>.

À partir de l'ensemble de ces passages ou d'autres liés au même sujet, comme par exemple ceux qui parlent du Verbe<sup>(16)</sup>, de l'Ange de Dieu<sup>(17)</sup>, de la sagesse divine comme principe créateur et donateur de la vie existant depuis l'éternité en Dieu<sup>(18)</sup>, et de la parole de Dieu<sup>(19)</sup>, nous pouvons en déduire que le Dieu de l'Ancien Testament se révèle, non comme *Un Seul Je*, mais plutôt comme *Je-Nous*, ou comme le suggère Paul Van Imschoot « un Être personnel »<sup>(20)</sup> dont la plénitude

supasse en richesse toute intelligence humaine.

Penchons nous maintenant sur la façon dont le dogme de Trinité se présente dans le Nouveau Testament car nous pensons que même si l'Ancien Testament contient des allusions à ce dogme, les fondements capitaux de ce dernier se trouvent incontestablement dans le Nouveau Testament. Pour expliquer comment ce dernier avait donné une image et une vision valable de la réalité de Dieu *Tri-personnel*, nous voyons qu'en s'appuyant sur ses textes, il faut apporter une réponse à deux points-clés :

- La divinité et la consubstantialité des Personnes divines.
- Les propriétés particulières des Personnes divines.

Nous dirons, pour commencer que bien que l'expression "*Trinité*" ne se trouve pas dans le Nouveau

Testament, la notion de *Trinité* y est explicitement enseignée<sup>(21)</sup>. Après avoir confirmé l'unicité absolue de Dieu, les auteurs du Nouveau Testament affirment que la réalité et la nécessité de la Trinité sont indissociables de l'unicité divine. Un Dieu unique mais non solitaire, en d'autres termes, un Dieu Tri-Unité. L'Évangile de Luc révèle que le premier signe de la notion de la Trinité est celui qui avait été adressé par l'Archange à la Vierge : « L'Esprit Saint viendra sur toi, la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre. C'est pourquoi le saint enfant qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu »<sup>(22)</sup>. Un autre texte-clé dans l'Évangile de Matthieu illustre la façon dont le concept de la Trinité se manifeste dans le Baptême de Jésus : « Le baptême terminé, Jésus sortit des eaux. Alors les

cieux s'ouvrirent et Jésus vit l'Esprit de Dieu qui descendait comme fait la colombe et s'arrêtait sur lui. Une voix se fit entendre, venant du Ciel : c'est lui mon Fils, le Bien-aimé (...) »<sup>(23)</sup>. Ces deux textes et en particulier le second nous mettent en présence de trois Personnes, ce qui nous conduit à nous demander si ces trois Personnes sont de même nature, si elles ont la même divinité et enfin s'il existe une hiérarchie divine entre elles car si ce n'est pas le cas, pourquoi y-a-il trois Personnes et en quoi se distinguent-elles ?

Pour y répondre, nous pouvons affirmer que les textes du Nouveau Testament insistent autant sur la divinité que sur la consubstantialité des Personnes divines. D'abord et à propos de la première Personne divine, il est possible de dire que chaque

passage de ses livres porte un témoignage sur sa divinité absolue. Par exemple, l'Évangile de Matthieu qui la démontre fort justement lorsqu'il explique la façon dont le Jésus-Christ s'est adressé à son Père en disant : « (...) Je proclamerai tes grandeurs, Père, Seigneur du ciel de la terre (...) »<sup>(24)</sup>. L'Apôtre Paul ne pas va plus loin que cela lorsqu'il appelle les chrétiens de Rome à « (...) rendre gloire à Dieu, le Père du Christ-Jésus, notre Seigneur, d'un seul cœur et d'une seule voix »<sup>(25)</sup>, ou quand il enseigne aux Corinthiens « (...) que l'idole n'est rien dans la réalité et qu'il n'y a pas d'autre Dieu que l'Unique. (...) il n'y a qu'un seul Dieu, le Père ; tout vient de lui et nous allons vers lui »<sup>(26)</sup>. « (...) le Père du Christ-Jésus notre Seigneur, le Père plein de tendresse, le Dieu de qui vient

tout réconfort »<sup>(27)</sup>.

L'étude détaillée de ces textes en particulier et de beaucoup d'autres que nous ne citerons pas donne une certitude non seulement sur la divinité de Père mais aussi sur le fait que la vie éternelle consiste en la connaissance et en la confession de la divinité du Père ainsi que de celle du Fils, cette dernière étant le second point sur lequel nous nous pencherons. À l'égard de la nature divine, ou plus précisément la divinité de la seconde Personne (le Fils), nous pouvons dire qu'elle se manifeste dans le Nouveau Testament de multiples façons. Loin d'entrer dans le détail de toutes ses manifestations, nous choisirons certaines d'elles qui semblent résumer le noyau de l'enseignement du Nouveau Testament sur cette question

essentielle. Commençons par citer l'un des meilleurs textes relatifs à ce sujet dans lequel, le Sauveur avait exposé Lui-même le caractère divin de ses œuvres et de ses enseignements sur sa consubstantialité divine au Père. Il s'agit du passage suivant : « Le Père et moi, nous sommes un »<sup>(28)</sup>. Dans l'Évangile de Saint Jean, nous relevons aussi un autre texte qui renforce la consubstantialité divine du Fils au Père, il s'agit du texte qui contient la réponse de Jésus aux Juifs lesquels s'étaient indigné du fait qu'il avait guéri un homme le jour de Sabbat : « Mon Père est encore au travail, alors moi aussi je travaille »<sup>(29)</sup>.

Pour nous, ce passage n'exprime qu'une seule chose, c'est que Jésus proclame son égalité avec Dieu, Il est en Lui-même comme Dieu car Il est consubstantiel au Père en tant que

son Fils. « (...) le Fils ne peut rien faire de lui-même ; il faut qu'il le voit faire par son Père. Si celui-ci fait quelque chose, le Fils le fait également »<sup>(30)</sup>.

D'ailleurs et toujours dans la volonté de démontrer la consubstantialité divine du Fils au Père, nous nous devons d'ajouter que lorsque nous réfléchissons sur toutes les œuvres accomplies par Jésus (mentionnées dans le Nouveau Testament), comme par exemple, la Résurrection des morts, la rémission des pêchés, le mystère de l'Incarnation et les messages significatifs qu'il apporte à tout ce qui souhaite parachever l'ascension du temps à l'éternité, nous acquérons la conviction que de telles œuvres n'appartiennent qu'à la divinité et que seul Dieu Tout-Puissant peut faire.

Avant de terminer cette étude

sur la divinité du Fils et sa consubstantialité au Père, il nous paraît nécessaire d'ajouter que toutes les perfections possédées par le Fils que nous retrouvons à plusieurs reprises dans le Nouveau Testament affirment que la deuxième Personne a toutes les propriétés divines. Le Fils est éternel<sup>(31)</sup>; Il est par lui-même<sup>(32)</sup>; Il est omniprésent<sup>(33)</sup>; Il est immuable<sup>(34)</sup>; Il sait tout<sup>(35)</sup> et Il est Tout-Puissant<sup>(36)</sup>.

En arrivant maintenant à la troisième Personne (le Saint-Esprit) et à la façon dont le Nouveau Testament a démontré sa divinité et sa consubstantialité aux deux premières Personnes divines, un des indices démontrant la divinité du Saint-Esprit se trouve dans la réprimande de l'Apôtre Pierre d'Ananias lorsque ce dernier avait menti au Saint-Esprit.

C'est à juste titre que l'Apôtre Pierre avait parlé de lui en le nommant Dieu. « Qu'est-ce que Satan t'a mis dans la tête, Ananias ? Tu as mis de côté une partie de l'argent et viens de mentir à l'Esprit-Saint ! (...) Ce n'est pas à des hommes que tu as menti, mais à Dieu »<sup>(37)</sup>. Un autre témoin en faveur de la divinité du Saint-Esprit et de sa consubstantialité au Père et à son Fils se trouve explicitement dans l'Évangile de Matthieu, lorsque Jésus avait commandé aux nations de ses disciples de baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (*Matthieu 28 : 19*).

Un autre élément dont l'importance n'est pas moindre que celle du précédent, c'est qu'à l'instar de la deuxième Personne, l'Esprit-Saint possède toutes les propriétés divines comme par

exemple : Il est omniscient <sup>(38)</sup>, omnipotent <sup>(39)</sup>, omnipresent <sup>(40)</sup>, il partage aussi tous les actes divins. En réalité, attribuer cela au Saint-Esprit ne conduit qu'à une seule conséquence, c'est la divinité du Saint-Esprit et sa consubstantialité aux deux premières Personnes, Il est Dieu, égal en tout à Dieu le Père et à Dieu le Fils <sup>(41)</sup>.

Pour parfaire cette étude sur la présentation de la révélation trinitaire dans le Nouveau Testament, nous voulons maintenant répondre à la question posée plus-haut et qui est : pourquoi Dieu Unique est-Il en trois Personnes ?

Pour y parvenir, nous pouvons dire qu'après avoir tant insisté sur l'Unité divine des Personnes, Dieu est unique en son être et trinitaire quant aux Personnes, le Nouveau Testament enseigne qu'elles sont trois par les propriétés hypostatiques attribuées à chacune. La propriété

spécifique, plus exactement la propriété hypostatique par laquelle le Père se distingue éternellement et immuablement du Fils et du Saint-Esprit est d'être inengendré, de subsister par Lui-même, de n'avoir pas été créé, de ne s'être pas créé par Lui-même, Il est principe sans principe. La propriété hypostatique du Fils est son engendrement éternel et divin par le Père.

Pour bien saisir le rapport entre le Père et le Fils et les propriétés hypostatiques de chacun, il faut mentionner que les passages du Nouveau Testament démontrent que bien que le Père et le Fils soient parfaitement identiques car tous les deux sont de manière absolue ; l'Unique perfection sans division, tout ce que le Père est comme Dieu , le Fils engendré par Lui l'est aussi : « Tout m'a été remis par mon Père (...) »<sup>(42)</sup> dit le Jésus-Christ ; « (...) le Fils

possède en lui-même la vie, tout comme le Père possède en lui-même »<sup>(43)</sup>; « Tout ce qui est au Père est à moi (...) »<sup>(44)</sup>; « (...) tout ce que j'ai t'appartient et tout ce qui est à toi m'appartient (...) »<sup>(45)</sup>, ils sont par la réciprocité de leurs relations deux Personne réellement distinctes. Le Père étant le Père par rapport au Fils, celui-ci étant Fils par rapport au Père. Ainsi, Il en ressort que la paternité et la filiation sont les points qui font la distinction entre le Père et le Fils. Le Père comme Personne distincte du Fils ne possède en Lui-même que sa paternité et le Fils comme Personne distincte du Père ne possède en Lui-même que sa filiation, pour le reste, ils sont absolument identiques. Réginald Garrigou-Lagrange exprime cette idée lorsqu'il écrit : « Ce qu'Il [le Père] donne à son Fils, c'est bien tout lui-même en ne réservant pour

lui que sa relation de Paternité»<sup>(46)</sup>.

Pour ce qui concerne le Saint-Esprit, nous pouvons dire que ce qui constitue la différence hypostatique entre le Saint-Esprit comme Personne, le Père comme Personne et le Fils comme Personne, c'est la procession éternelle du Saint-Esprit. Ce terme qui ne trouve son expression dans le Nouveau Testament qu'une seule fois à propos du Saint-Esprit : « (...) je vais vous envoyer d'auprès du Père le Protecteur et quand il sera là, l'Esprit de Vérité qui vient du Père, il me rendra témoignage »<sup>(47)</sup>.

Ce qui précède nous permet de dire que la révélation de la Trinité dans le Nouveau Testament peut être traduite en ces termes : Dieu Tri-personnel, ce qui signifie que loin de toute subordination, essentielle, logique, chronologique et modale, il n'y a que l'Unité

divine absolue, indivisible, éternelle ayant trois propriétés personnelles, la paternité, la filiation et la procession. Les trois Personnes sont Un seul Dieu, sont coéternelles et ont tout en commun, sauf leurs propriétés personnelles.

Tout en conservant l'ensemble de la réflexion sur la révélation trinitaire dans la Bible (l'Ancien et le Nouveau Testament), nous allons découvrir la façon dont le christianisme primitif l'avait interprété et de là, chercher à comprendre la naissance ce qu'il s'appelle les hérésies *anti-trinitaires*.

### **Les hérésies anti-trinitaires**

Nous commencerons cette partie de notre étude de cette question par l'axiome<sup>(48)</sup> suivant : dire que l'interprétation du christianisme primitif a joué un rôle déterminant dans la naissance des hérésies conduit logiquement à admettre qu'il avait donné des interprétations erronées.

Pour démontrer ce raisonnement, il faut d'abord élucider la façon dont le dogme de la Trinité avait été interprété, pour savoir ensuite jusqu'à quel point il est juste de parler des hérésies au sens strict du terme.

Pour y parvenir, nous commençons par dire qu'en présence du dogme de la Trinité enseigné dans la Bible et sous l'influence de la grande fusion des doctrines orientales et helléniques, laquelle avait donné naissance à l'éclectisme et au syncrétisme alexandrins et sous l'influence du mouvement qui était apparu au milieu du christianisme avec pour but non seulement la fusion entre l'orientalisme et hellénisme entre eux mais aussi leur combinaison avec le christianisme lui-même, la raison humaine s'était interrogée sur la nature des personnes manifestées par la révélation divine. Ces trois personnes sont-

elles trois existences réellement subsistantes ayant une véritable et réelle personnalité ou bien ne sont-elles que trois aspects divins c'est-à-dire, trois modes de la divinité et si nous admettons que ces personnes sont réellement distinctes, existe-il entre elles un lien de subordination ?

La réponse à cette question comme à beaucoup d'autres en liaison avec ce sujet avait donné naissance à un grand nombre de doctrines. Comme il ne nous est pas possible de toutes les exposer, nous limiterons notre étude à trois d'entre elles considérées comme celles ayant eu l'influence la plus étendue.

**L'adoptianisme.** La volonté d'être monothéiste avait conduit à rejeter ou à déformer un des socles essentiels du christianisme et par voie de conséquence à donner

naissance à l'adoptianisme au II<sup>ème</sup> siècle, lequel avait consisté à enseigner qu'à son origine, Jésus-Christ est uniquement une créature adoptée. Il n'était qu'un homme né de Marie et Joseph, puis adopté par le Père pour devenir son fils. Nous pouvons trouver dans cette doctrine deux emplois : le premier, c'est *l'adoptianisme judéo-chrétien (ébionite)*, lequel avait considéré Jésus comme prophète élevé par Dieu à la dignité de Fils de Dieu. Le Christ est un "*pur homme*" né de Marie et de Joseph et n'a absolument pas de nature divine. Dans *le dictionnaire critique de théologie*, J.-Y. Lacoste voit que cette théorie est liée à une appréciation théologique, Jésus est "*fiils*" métaphoriquement plutôt que métaphysiquement. Voici ce qu'il écrit : « très élevée du baptême chrétien comme conférant

l'adoption filial au terme du combat symbolique contre les puissances du mal : le Christ apparaît alors comme l'homme en qui une telle adoption s'est réalisée de manière exemplaire le constituant Messie et en quelque sorte le Principe de toute sanctification baptismale ultérieure »<sup>(49)</sup>. Le second, c'est l'*adoptianisme monarchien* apparu dès la fin du II<sup>ème</sup> siècle : au sein d'une pensée trinitaire qui ne distingue pas le Père et le Fils, pour ne pas impliquer le Père dans l'incarnation, celle-ci ne doit se réduire qu'à une "*habitation*" de Dieu dans un homme ordinaire. C'est avec Paul de Samosate que cette pensée a trouvé son expression la plus élaborée. Pour lui, le Fils n'est qu'une *créature faite* par Dieu au même titre que toute la création et le Verbe n'est pas une *Personne* mais une

*puissance divine* conférée à l'homme Jésus.

Ainsi et à la lumière de ces deux emplois, il est possible de dire que l'adoptianisme avait refusé qu'il y ait eu une filiation éternelle au sein de Dieu Lui-même et cela touche directement au dogme de la trinité : dans le souci de soutenir l'unité de la nature divine, l'adoptianisme avait donc nié la Trinité éternelle et s'était enraciné dans une notion "*unitariste*" de Dieu, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de *pluralité* en Dieu.

### **Le modalisme (le sabellianisme).**

Au début du III<sup>ème</sup> siècle, l'intention de sauvegarder l'Unité du Dieu de l'Ancienne Testament avait fait naître cette théorie enseignée par *Sabellius* qui avait défendu l'ancien monarchisme divin et s'était efforcé de concilier la doctrine de la Trinité avec l'unité de Dieu. Il avait

enseigné que l'essence divine enveloppée et cachée dans les profondeurs de sa nature, se développe en trois phases diverses qui ont reçu chacune un nom particulier, Père, Fils et Saint-Esprit. Lorsque Dieu créa et conserva le monde, lorsqu'Il donna la loi ancienne, Il s'appela Père ; quand l'essence divine apparut dans le Christ pour réconcilier le monde et le sauver, elle s'appela Fils. Enfin, elle est le Saint-Esprit en tant qu'elle forme, anime et soutient l'Église. Ainsi, une essence unique, manifestée en trois moments différents, reçoit trois noms différents, suivant ces trois aspects divers ; de sorte que les trois principes de la Trinité ne sont pas des Personnes mais de *simples modalités*, de simples dénominations. De là provient le nom de modalisme donné à cette doctrine qui, à cause de Sabellius, avait aussi reçu l'appellation de

sabellianisme (l'appellation de "sabellianisme" s'est généralement imposée après Nicée).

D'ailleurs, pour bien préciser sa pensée, Sabellius avait employé cette comparaison : il y a dans le soleil trois modes d'existence ou trois propriétés : la chaleur, la lumière et la forme. La chaleur, c'est le Saint-Esprit ; la lumière, c'est le Fils et l'ensemble de la figure, c'est le Père. Le Fils a été envoyé comme un rayon pour annoncer l'Évangile et accomplir la rédemption des hommes.

Dans son explication de la raison pour laquelle l'apparition d'un unique Dieu exige de l'évocation de différents modes, J. Wolinski écrit : « Une telle interprétation met en cause un principe essentiel de la révélation chrétienne : Dieu se révèle à nous tel qu'il est, parce qu'il se donne à

nous librement tel qu'il est, parce qu'il a choisi de nous prendre en lui, tel qu'il est réellement »<sup>(50)</sup>.

**Le subordinatianisme.** Contrairement au sabellianisme qui avait voulu sauvegarder l'unité divine au dépend de la Trinité des Personnes en Dieu, le subordinatianisme avait insisté sur la Trinité des Personnes divines au détriment de l'unité. Il avait affirmé la distinction réelle entre les trois Personnes divines en niant l'identité de leur nature et de leur consubstantialité.

Pour bien appréhender cette doctrine et pour comprendre aussi comment elle était parvenue à des conclusions totalement opposées à celles du sabellianisme, même si leur point de départ était commun, toutes les deux avaient reconnu un Dieu Unique et unipersonnel, nous détaillerons les idées majeures d'Arius (256-336) prêtre à Alexandrie de 318 à 323 et considéré comme l'un de ses

adeptes le plus fervent ayant eu une grande influence.

Nous dirons, pour commencer que sous l'influence de la philosophie grecque et du philonisme<sup>(51)</sup>, Arius avait construit un concept absolu et radical de l'unité. Celle-ci doit se définir en tant que négation de la division et par conséquent, l'unité de Dieu ne peut donc assumer la diversité. Le propre de Dieu, aux yeux d'Arius, est d'être unique, inengendré et identique dans sa substance et dans sa personne.

Partant de ces considérations préliminaires, Arius avait tissé les éléments fondamentaux de sa théorie. La création ne supporte pas l'action directe de Dieu sur elle. Dieu ne peut pas se trouver en rapport direct avec le monde considéré comme fini ; ce contact ne conviendrait pas à la dignité divine. C'est pourquoi, pour qu'Il agisse sur le monde, il a créé

d'abord une essence supérieure, qui est un intermédiaire entre le monde et Dieu et cette essence est le Fils. Dans sa confession de foi adressée à l'évêque d'Alexandrie, Arius avait écrit en manifestant non seulement ce point-ci mais aussi le cœur de sa doctrine sur la Trinité: « La foi que nous avons reçue de nos ancêtres et que nous avons apprise de toi, très bienheureux Père est celle-ci : nous connaissons un Dieu seul inengendré, seul éternel, seul sans principe, seul vrai (...) qui a engendré avant les temps éternels son Fils unique, par qui il a fait les siècles et toutes les choses. (Fils) engendré non en apparence, mais en vérité (...) créature parfaite de Dieu (...). Mais, comme nous le disons, il a été créé avec le temps avant les siècles et il a reçu du Père la vie et l'être et les splendeurs de gloire que le Père lui

a conférées »<sup>(52)</sup>. Dans les quelques lignes suivantes, nous trouverons une sorte d'infériorité et de subordination, bien que le Fils soit la créature la plus parfaite, Il n'est pas consubstantiel au Père, Il est donc subordonné à lui. Voici ce qu'il avait écrit : « (...) C'est pourquoi il y a trois hypostases, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Dieu, qui est justement cause de tous les êtres, est absolument seul à être sans principe. Le Fils, engendré hors du temps par le Père, créé et fondé avant les siècles, n'était pas avant d'être engendré (...). Il n'est ni éternel, ni coéternel et ne partage pas d'être inengendré comme et avec le Père (...) Dieu est avant toutes choses. C'est pourquoi il est aussi avant le Christ (...). Dans la mesure donc où son être, sa vie et sa gloire et tout ce qui lui a été conféré lui viennent de Dieu, Dieu

est son principe. Il lui est supérieur comme son Dieu et il a son être avant lui, lui, le tient de Dieu »<sup>(53)</sup>. Lorsque nous entrons dans le détail de ce texte, nous comprenons bien l'infériorité et la subordination du Fils au Père. Le principe duquel Arius était parti, c'est l'absoluité de Dieu, Dieu le Père est la cause suprême, absolue, simple et unique. Lui seul est sans commencement, seul vrai Dieu ; Lui seul possède l'immortalité et l'éternité absolues ; le Fils est engendré hors du temps par le Père, créé et fondé avant les siècles et qui n'était pas avant d'être engendré.

De là, la conséquence à laquelle il est parvenu, c'est que le Fils ne peut être co-éternel avec le Père. Pour donner plus de force à cette non co-éternité, Arius s'était appuyé sur l'idée de la création du Fils à partir du néant et par la

volonté de Dieu. Le Fils a été créé de rien et en tant que créé, il n'a pas toujours existé mais il a passé du néant à l'être ; c'est-à-dire qu'il y eut un temps où le Fils n'était pas, mais si le Fils a été créé dans le temps, il ne faut pourtant pas penser que son origine tombe dans le temps et ceci pour la simple raison que c'est par lui que Dieu a créé les siècles. Cette création du Fils a eu lieu bien antérieurement à celle du monde et des autres êtres finis. Arius en avait tiré la conclusion que le Fils n'est pas éternel et qu'il n'est pas de la même essence que le Père.

Pour renforcer cette conclusion, Arius avait recouru à la différence entre les termes *inengendré* et *engendré*. Il démontre que le premier nous met en présence d'un être supérieur, "*l'Être par essence*", il est l'être qui subsiste par lui-même, c'est-à-dire l'être qui est

lui-même et qui existe par lui-même. L'être comme tel signifie une plénitude d'actualité, une concentration de réalité et de perfection en l'unité. C'est la propre existence de la Cause Première, laquelle est le principe de l'être ou plus précisément l'origine de tous les êtres. Alors que le second nous met en face d'un être inférieur, "*l'être par l'autrui*", son existence et sa subsistance ne se sont pas faites par lui-même, mais elles se sont nécessairement présupposées un principe.

Pour aller jusqu'au bout de son raisonnement, Arius était allé à dire que le Fils est engendré par le Père inengendré conduit logiquement à admettre qu'il y a eu nécessairement un temps où le Fils n'était pas. En tant que Fils, il a donc eu un commencement par rapport au Père, qui seul a en lui-

même le principe de sa subsistance, en tant qu'inengendré, et comme le Fils n'a pas en lui-même sa subsistance personnelle, il a reçu l'existence par la volonté du Père à l'instar de toutes les créatures, il s'ensuit donc que la divinité engendrée du Fils ne participe pas à la substance divine et qu'elle n'en est pas émanée mais tire son origine du néant le Fils n'est donc pas consubstantiel au Père. La conclusion qu'Arius a tirée de ce qui précède est la suivante : seule la Personne du Père correspond à la définition de la divinité, d'un Dieu incréé et inengendré. Le Fils, engendré par le Père, ne peut pas être pleinement Dieu. Il est, en quelque sorte, inférieur et postérieur au Père : conception monothéiste fortement influencée par Origène (185-258) et le Néo-platonisme.

Contre ces différentes lectures et interprétations erronées de la Sainte-Écriture sur la Trinité, en particulier celles d'Arius niant la consubstantialité et la divinité de la seconde Personne (*le Fils*), les évêques assemblés au Nicée en 325 avaient utilisé un symbole pour déterminer quelle était la foi de l'Église. Il s'était agi d'expliquer le second article du symbole des Apôtres "Et en Jésus-Christ, Fils unique de Dieu et Notre Seigneur". Il était donc question de savoir en quoi consistait cette filiation, si elle était une création, une filiation adoptive, comme l'avaient imaginé l'adoptianisme judéo-chrétien (ébionite) et Arius, ou si elle était une génération à proprement parler, si le Fils a été engendré dans le temps ou de toute éternité. Le concile avait exprimé sa foi en disant : « Nous croyons

en Un Dieu, Père Tout-puissant, Créateur de toutes les choses visibles et invisible, et en un Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, unique engendré du Père, c'est-à-dire de la substance du Père. Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non fait, consubstantiel au Père, par qui tout a été faite, ce qui est dans le ciel et ce qui est sur la terre »<sup>(54)</sup>.

La lecture de texte nous montre trois arguments liés logiquement entre eux et qui forment une série graduée et déductive permettant de déclarer la doctrine d'Arius antichrétienne, impie. Le premier, qui se base sur l'origine immédiatement divine du Fils, se trouve dans l'expression suivante : "*unique engendré du Père, c'est-à-dire de la substance du Père*", alors que la première partie de cette expression précise que le

caractère unique de la génération de Jésus-Christ le qualifie de manière exclusive comme l'unique Fils de Dieu, la seconde partie confirme l'engendrement du Fils au sens strict, le Fils a été engendré par le Père sans aucune médiation, pas même celle de la volonté. Il est strictement engendrement naturel, il relève la communication interne de la substance de celui qui engendre à celui qui est engendré <sup>(55)</sup>. Il en ressort que le Fils n'est ni une créature, ni un fils adoptif de Dieu, comme l'avaient dit l'adoptianisme judéo-chrétien (*ébionite*) et Arius, ni une forme de la substance divine, comme l'avait supposé Sabellius, et puisque la substance divine est une, indivisible et sans commencement, le Fils ne peut donc être engendré de la substance divine de son Père sans la posséder tout entière de toute éternité.

Dans ce qui précède, le second argument se révèle dans les trois expressions suivantes: "*Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu*". Dire que le Père est Dieu, qu'il est la lumière, qu'il est vrai Dieu, conduit logiquement à confesser que le Fils est Dieu, lumière et vrai Dieu et ceci pour la simple raison qu'il est éternellement et naturellement engendré du Père ayant ces attribues. La première expression (*Dieu de Dieu*) affirme qu'il n'y a qu'un seul Dieu, la seconde (*lumière de lumière*) montre par métaphore solaire expliquant comment l'engendrement transmet toute la substance du Père au Fils. Elle fait comprendre la procession d'un être spirituel qui naît sans que celui qui constitue son origine perde quoi ce soit. D'ailleurs, il y a entre le rayon et le soleil une certaine distinction qui ne

comporte aucun morcellement de la substance. Le rayon du soleil ne lui fait en rien perdre sa puissance. Pour autant, le rayon est essentiel au soleil qui n'a jamais été sans rayon. De même, le rayon n'est pas séparé du soleil et garde la même nature que lui, sans diminuer en aucune façon sa puissance lumineuse <sup>(56)</sup>. À partir de cela, il est logique d'affirmer la divinité absolue du Fils et d'ajouter aussi que puisque sa nature est divine comme celle du Père, il mérite parfaitement comme le Père, le nom de Dieu, c'est ce que nous pouvons comprendre dans l'expression "*vrai Dieu de vrai Dieu*".

En arrivant maintenant au troisième argument qui est contenu dans l'expression "*engendré, non fait, consubstantiel au Père*", nous pouvons dire qu'il répète ce qui a été précédemment, mais de

manière encore plus concise. Affirmer l'engendrement naturel et éternel du Fils conduit à dire qu'il n'est jamais une créature, par conséquent et contrairement à Arius qui s'était appuyé sur certains textes bibliques (*les Proverbes 8, 22-24*) pour démontrer que le Fils n'est qu'une créature, le Fils est bien consubstantiel au Père. Le terme consubstantialité exprime fort justement l'identité parfaite entre le Père et le Fils dans la catégorie de l'essence <sup>(57)</sup>.

Pour aller jusqu'au bout de cette conclusion, nous voyons qu'en prenant conjointement les deux premiers articles du symbole : « *Nous croyons en Dieu* (d'une essence unique, celle du Père) et « *et en un Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, unique engendré du Père, c'est-à-dire de la substance du Père* », le sens du terme

consubstantialité se résume de la façon suivante: puisque la nature divine indivisible en des sujets différents, numériquement une, subsiste indivisiblement et distinctement mais non pas séparément en le Père et en le Fils<sup>(58)</sup>, ces derniers ne peuvent être dits consubstantiels s'ils ne se conviennent quant à la nature et se distinguent quant aux Personnes.

Ce qui précède nous montre que la divinité du Fils avait présenté comme objet exclusif la dispute sur le mystère de la Trinité divine. En revenant par exemple à la subordination d'Arius, nous voyons que ses discussions s'étaient principalement concentrées sur la relation entre la seconde Personne de la Trinité avec la première Personne et de même, le symbole de Nicée s'était limité à professer la foi dans le Saint-Esprit en disant : « *Nous*

*croyons en Un Dieu, (...) et en l'Esprit-Saint* », formule réduite au minimum et qui révèle de ce fait l'absence de problèmes ou d'intérêts théologiques à propos de l'Esprit-Saint.

Jusqu'au milieu du IV<sup>ème</sup> siècle, l'origine divine du Saint-Esprit n'avait vraiment pas posé de difficulté, sa préexistence (*son éternité*) étant affirmée dès le début de la Bible dans le récit de la création (*Genèse 1:1*), mais depuis, l'affirmation de la divinité du Fils par le biais de son engendrement naturel et éternel qui démontre sa consubstantialité au Père, avait provoqué l'émergence d'une pneumatologie. À cet égard, B. Sesboué écrit: « N'a-t-on pas dit avec insistance que le Fils était engendré et non créé et qu'il n'a y pas de troisième mode de production d'un être ? Dès lors

donc que l'Esprit n'est dit ni inengendré ni engendré, ne doit-on pas le tenir pour créer ? »<sup>(59)</sup>.

La divinité du Saint-Esprit et sa consubstantialité au Père et au Fils avaient eu diverses interprétations, qui à cause de leur gravité et de leur éloignement du principe de la foi chrétienne, ont suscité la réflexion de l'Église sur la divinité du Saint-Esprit lors du Concile de Constantinople I (381). Pour rendre la chose plus claire, nous allons nous pencher sur deux doctrines considérées comme les plus célèbres lesquelles ont exercé une influence plus étendue.

**Les Anoméens.** La rationalité philosophique appliquée aux Saintes-Écritures sans avoir au préalable subi une conversion avait donné naissance à cette doctrine. En tirant les conséquences logiques de l'arianisme, les ariens intransigeants

avaient constitué le cœur de cette doctrine. Ils avaient étendu au Saint-Esprit ce qu'ils avaient déjà nié au Fils : de même que le Fils est la première créature du Père, le Saint-Esprit est la première créature du Fils. Ainsi, du Père au Saint-Esprit en passant par le Fils, ils avaient conçu une dégradation ontologique selon le modèle de l'émanation plotinienne. Mais ce qu'il est très important de souligner ici, c'est que cette dégradation ontologique n'avait pas empêché les anoméens d'attribuer au Saint-Esprit des fonctions ou des missions quasi-divines. Selon Eunome (né au début du IV<sup>ème</sup> siècle et mort vers 395) bien que la divinité et la puissance démiurgique fassent défaut au Saint-Esprit, il est cependant rempli de la puissance de sanctification et d'enseignement<sup>(60)</sup>. Bernard Sesboüé écrit en expliquant

la façon dont les anoméens avaient nié la divinité du Saint-Esprit en interprétant les particules ou les prépositions des Saintes-Ecritures selon une logique formelle : « [Ils] prétendaient emprunter à l'écriture une règle de langage selon laquelle celle-ci réserverait au Père la particule de qui, puisque tout vient du Père (causalité principale) ; au Fils la particule par qui, puisque tout existe par le Fils (causalité instrumentale) ; et à l'Esprit la particule en qui puisque l'Esprit exprime une condition de moment ou de lieu (donc une causalité de type tout à fait inférieur). De même, on glorifie le Père par le Fils et dans l'Esprit. De cette différence dans l'usage des particules, Aece et Eunome concluaient à la diversité de nature du Fils et de l'Esprit »<sup>(61)</sup>.

**Les Macédoniens.** Cette nouvelle doctrine apparue au IV<sup>ème</sup> siècle et qui a tiré son nom de Macédonius, archevêque arien de Constantinople, n'est, en réalité qu'une application de l'arianisme à la troisième Personne divine (*le Saint-Esprit*). Bien que les principes d'Arius combattant la divinité du Fils avaient été sans force aux yeux de Macédonius, ce dernier avait essayé de s'en servir pour prouver que le Saint-Esprit n'était pas une Personne divine, mais plutôt une créature plus parfaite que les autres.

Pour y parvenir, il avait vu que puisque les Saintes-Écritures donnent si clairement les titres et attributs du Vrai Dieu, les difficultés qu'Arius accumulait pour démontrer que le Fils est une créature, étaient apparues sans force. Mais ce qu'il faut ajouter

ici, c'est que même si Macédonius avait rejeté le terme consubstantiel, il avait reconnu quand même la divinité du Fils. D'ailleurs et à propos de la divinité du Saint-Esprit, il était allé même jusqu'à dire qu'il n'avait pas vu aussi clairement dans les textes des Saintes-Écritures ce qui lui donnaient les caractères qui constituent la créature.

Pour justifier son propos, il avait vu que le Saint-Esprit n'est nulle part appelé Dieu et que les Saintes-Écritures n'obligent ni à croire en lui ni à le prier, le Père et le Fils sont seuls l'objet de notre culte et de notre espérance et quand Jésus-Christ enseigne aux hommes ce en quoi consiste la vie éternelle et quels sont les moyens d'y parvenir, il dit seulement que c'est de connaître son Père et son Fils. Ainsi et en s'appuyant sur l'Évangile de Saint Jean 16, il était

même allé jusqu'à dire que le Saint-Esprit se représente comme subordonné au Père et au Fils, que c'est par eux qu'il existe, que c'est par eux qu'il est instruit, et que c'est par leur autorité et par leur inspiration qu'il parle. Il est le consolateur des chrétiens, il prie pour eux <sup>(62)</sup>. Puis, il s'était demandé si ces fonctions peuvent convenir à la divinité. Enfin et toujours dans son souci de négliger la divinité du Saint-Esprit et de démontrer sa subordination au Père et au Fils, il avait vu que pour que le Saint-Esprit soit dans la substance divine, ou plus précisément soit Dieu, Il doit être ou inengendré, ce qui veut dire "sans principe", ou engendré, mais Il n'est ni l'un ni l'autre car s'il est inengendré, en quoi se différencie-t-il du Père ? S'Il est engendré, en quoi se distingue du Fils et dira-t-on qu'Il est engendré seulement

par le Fils ? Alors on admet un Dieu grand-père et un Dieu petit-fils.

Contre ces deux doctrines qui avaient eu leurs partisans et en particulier la seconde, les évêques assemblés à Constantinople en 381 avaient utilisé la symbolique du Concile de Nicée mais en proposant un credo plus explicite, avec des ajouts significatifs sur la divinité du Saint-Esprit et sur sa consubstantialité au Père et au Fils. Le texte disait ceci : « Nous croyons (...) en l'Esprit-Saint, Seigneur, qui vivifie, qui procède du Père, qui a parlé par les prophètes (...) »<sup>(63)</sup>.

Bien que le credo de Constantinople I n'ait explicitement pas appelé le Saint-Esprit Dieu, le concile cependant avait eu l'intention de confesser par ce texte la foi de l'Église dans la pleine divinité du

Saint-Esprit en s'opposant notamment à ceux qui avaient considéré le Saint-Esprit comme une créature. En examinant de plus près son contenu, nous voyons que pour démontrer la divinité du Saint-Esprit et sa consubstantialité au Père et au Fils, il comporte trois attributs dignes d'attention : tout d'abord, la seigneurie. Dire que le Saint-Esprit est Seigneur signifie qu'il n'appartient pas à la "catégorie servile" des créatures et qu'il n'est pas non plus subordonné aux premières Personnes divines (le Père et le Fils). Cette seigneurie indique donc la divinité du Saint-Esprit et son égalité absolue du Saint-Esprit avec le Père et le Fils<sup>(64)</sup>. Ensuite, le rôle vivificateur du Saint-Esprit qui rend plus claire la différence radicale entre le Saint-Esprit et les créatures qui vivent par lui. Cela conduit à conclure deux choses importantes : la première qui met le rôle

vivificateur du Saint-Esprit au même niveau que la mission du Christ et la seconde qui affirme que le Saint-Esprit ne peut donner la vie parce qu'il la possède par nature, il est donc du côté de ceux qui donnent la vie et non de ceux qui reçoivent. Tout ceci revient donc à attribuer au Saint-Esprit une propriété et une fonction divine : dès lors, il est Dieu <sup>(65)</sup>.

Pour finir, la procession du Saint-Esprit qui se présente comme déterminant non seulement pour démontrer la divinité de la troisième Personne, mais aussi pour dévoiler la raison produisant la rupture, qui existe jusqu'à nos jours, entre Orient et Occident chrétien. Nous dirons qu'en transcrivant la formule de l'Évangile de Saint Jean (15, 26), le Symbole de Constantinople I inculque que sans être engendré, le Saint-Esprit procède du Père. Par

conséquent, sa nature divine est nécessairement égale à celle du Père, il est donc Dieu comme Dieu le Père. Sur ce point, les chrétiens orientaux et occidentaux avaient été d'accord, mais ce qui a provoqué leur division, c'était l'addition unilatérale par les occidentaux du *Filioque* dans le Credo de Nicée-Constantinople I et surtout son interprétation médiévale comme procession du Saint-Esprit à partir du Père et du Fils comme d'un seul principe.

À partir du VIII<sup>ème</sup> siècle, sous le règne de Charlemagne, la liturgie latine devient "le Saint-Esprit procède du Père et du Fils", formule définitivement introduite dans le Credo occidental au XI<sup>ème</sup> siècle. Alors que la formule favorite des Pères grecs s'en tient aux mots bibliques : le Saint-Esprit procède du Père. Cette non-coïncidence des Pères latins et

grecs avait été analysée pour la première fois pour Maxime le Confesseur (580-662). Il s'en tenait lui-même à une procession du Saint-Esprit "par le moyen du logos, c'est-à-dire le Fils". Il écrit à cet égard : « Par nature le Saint-Esprit dans son être tire substantiellement son origine du Père par le Fils engendré »<sup>(66)</sup>. Jean Damascène (né en 700 à Damas, mort en 749) avait aussi refusé *le Filioque*. Il écrit : « Nous adorons le Saint-Esprit comme Esprit de Père, c'est-à-dire, procédant de lui, nous l'adorons aussi comme Esprit du Fils, parce que c'est par lui qu'il apparut et fut communiqué à la créature et non parce que qu'il tient de lui l'hypostase ou l'existence »<sup>(67)</sup>.

Ainsi, il en déduit que dans l'Orient Orthodoxe, la première Personne divine se présente comme la source, elle est la seule à

l'être, tandis que la seconde Personne est éternellement engendrée par elle alors que la troisième Personne procède d'elle par le Fils. Le schéma des processions divines est donc linéaire. Bien au contraire, dans l'Occident Catholique, il faut dire que dans le rapport du Père au Fils, le Saint-Esprit procède selon un schéma triangulaire et les trois hypostases sont des réalités purement relationnelles. Pour rendre ce raisonnement plus accessible, nous évoquerons ici et dans les grandes lignes, les idées majeures des deux grands docteurs latins que sont Saint Augustin (354-430) et Saint Thomas d'Aquin (1224-1274), lesquels analysent avec beaucoup de soin le mystère de la Trinité divine.

Commençons par Saint Augustin dont la synthèse du symbole du Concile de Constantinople I et

ceux des Conciles ultérieurs, constitue un nœud décisif de la compréhension du Saint-Esprit. Selon lui, le Saint-Esprit est personnellement l'amour mutuel du Père et du Fils, le lien consubstantiel qui les unit : « Ils sont trois, l'un aime ce Fils qui tient l'être de lui, l'autre celui dont il tient l'être et cet Amour même »<sup>(68)</sup>. En ce sens, l'Esprit est du Père et du Fils, ou pour le dire de manière transitive, le Père et le Fils constituent un seul et même principe du Saint-Esprit. Ainsi, si le Saint-Esprit se présente en tant que lien d'amour du Père et du Fils, il faut dire que leur relation avec le Saint-Esprit est coïncidente. Ceci permet, ensuite, à Saint Augustin de justifier comment l'origine commune du Fils et du Saint-Esprit (*ils viennent tous les deux du Père*) en fait deux Fils. L'un est engendré, l'autre

procède et par ce verbe procéder, il faut entendre le fait d'être issu du Père et du Fils. Le Père donne à son Fils de pouvoir être comme lui, avec lui, l'origine du Saint-Esprit dans l'acte même par lequel il se donne totalement à lui pour l'engendrer. C'est à juste titre, nous relevons dans la Trinité : « Ce n'est pas sans raison que dans la Trinité on appelle (...) Père celui-là seul de qui le Verbe est engendré et de qui procède comme dans son premier principe, l'Esprit-Saint. « Comme dans son premier principe », car il est prouvé que l'Esprit procède aussi du Fils. Mais ce privilège, c'est encore le Père qui le donne au Fils (...) en l'engendrant. Il l'a donc engendré de telle façon que leur Don commun procédât aussi du Fils et que l'Esprit-Saint soit des deux autres Personnes »<sup>(69)</sup>. Ainsi, par ces enseignements, Saint

Augustin peut satisfaire les Pères grecs (lesquels *avaient insisté sur le fait que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils*) et les Pères latins (*dont le souci de discerner une connexion entre le Fils et la procession du Saint-Esprit conduit à dire que ce dernier procède du Père et du Fils*).

En venant maintenant à Saint Thomas d'Aquin, nous pouvons dire que dans le prolongement de Saint Augustin, il enseigne que compte tenu que la seule relation possible en Dieu est celle de l'origine, le Fils et le Saint-Esprit ont un principe commun : le Père. C'est donc ailleurs qu'il faut chercher une opposition d'origine, encore que le mode de procession soit différent : génération pour le Verbe produit par l'intelligence, spiration pour le Saint-Esprit produit par la volonté. Mais dans

le Père, intelligence et volonté différent par l'aspect seulement, et à nos yeux, alors que dans la réalité, elles sont toutes deux, identiques à l'essence. De là, il en ressort que si le Père était seul principe du Saint-Esprit, sa procession serait la même chose que la génération du Fils car ils ne sont qu'une seule Personne. « (...) en Dieu le Père, la distinction entre l'intellect et la volonté n'est pas une distinction réelle ; c'est seulement une distinction de raison (...). En conséquence, les deux processions et les deux personnes qui procèdent ne diffèrent que par une distinction de raison. Or des choses qui diffèrent seulement par une distinction de raison peuvent être prédiquées l'une de l'autre : on dit, et c'est vrai, que la volonté de Dieu est son intellect, et réciproquement. Mais alors, il sera vrai de dire que

l'Esprit-Saint est le Fils et réciproquement »<sup>(70)</sup>.

Saint Thomas d'Aquin réfute l'hypothèse qui fait du Fils et du Saint-Esprit une seule Personne en précisant qu'il y a une opposition d'origine entre eux. Pour ce faire, il démontre que le Père n'est pas le seul principe du Saint-Esprit mais un principe supplémentaire opérant comme une condition essentielle. D'ailleurs, puisque dans la Sainte Trinité, le Fils est le seul qui mérite de jouer ce rôle, il est donc logique d'accepter que le Fils peut encore être ce principe. Pour être plus démonstratif, l'Aquinate avance plusieurs arguments permettant de considérer le Fils comme principe du Saint-Esprit et de démontrer que le Saint-Esprit procède principalement du Père en tant que source première mais aussi du Père et du Fils en communion.

Pour mieux appréhender la démonstration thomiste à propos de cette délicate question, nous avancerons deux arguments que nous estimons être les plus déterminants. Le premier fait le lien entre l'intelligence et la volonté en Dieu. Sur ce point, Thomas nous dit que puisqu'en Dieu nous pouvons distinguer seulement deux processions distinctes, l'une selon l'intelligence et l'autre selon la volonté ou l'amour<sup>(71)</sup> et d'ailleurs, puisque l'être spirituel, qui aime et connaît, n'aime que ce qu'il connaît, il est donc logique d'en conclure que « (...) l'amour procède du verbe : nous n'aimons rien en dehors de ce que nous appréhendons dans une conception de l'esprit. (...) le Saint-Esprit procède du Fils »<sup>(72)</sup>.

Ce texte permet de dire qu'il y a une relation d'origine entre le Fils et le Saint-Esprit et que c'est

par elle que le Saint-Esprit peut non seulement s'opposer au Fils mais aussi à la procession du Saint-Esprit, venant de deux principes et pouvant être distinguée de la génération du Fils, qui n'a qu'un seul principe : le Père.

Le second argument souligne que l'unité d'essence divine exige que le Père et le Fils ne diffèrent que dans le fait que l'un est Père et l'autre Fils. Tout le reste leur est commun. La spiration du Saint-Esprit leur est commune. Le Saint-Esprit, par son origine, se distingue de ses deux principes. Nous relevons à ce propos dans le livre IV de la *Somme contre les Gentils*. « Le Père et le Fils, au regard de leur unité d'essence, ne diffèrent entre eux que parce que celui-ci est le Père et celui-là Fils. Tout ce qui est en dehors de cette

distinction est donc commun au Père et au Fils »<sup>(73)</sup>. Saint Thomas d'Aquin poursuit sa démonstration en écrivant : « Or être le principe de l'Esprit-Saint est en dehors de ce qui définit la paternité et la filiation : en effet, la relation par laquelle le Père est Père est différent de celle par laquelle il est le principe de l'Esprit-Saint »<sup>(74)</sup>. De là, il conclut que le Saint-Esprit ne tire pas son origine du seul Père mais du Père et du Fils. Il écrit : « Le Père et le Fils ont donc en commun d'être le principe de l'Esprit-Saint »<sup>(75)</sup>. Par conséquent, compte tenu que le Fils est le principe de l'Esprit-Saint, les processions et ceux qui en procèdent ne sont pas les mêmes et c'est là, le mystère de la Trinité divine.

Ainsi, à partir de ce qui précède nous arrivons au point crucial du *Filioque* : les Personnes divines ne

se distinguent entre elles que par l'opposition relative et les relations opposées sont fondées sur les processions ; elles s'établissent entre le terme procédant et le terme originant. Si nous supposons que dans la procession du Saint-Esprit, le Fils n'est pas un terme originant, que sa distinction réelle du terme procédant (*le Saint-Esprit*) soit nécessairement inintelligible, impensable et qu'il y ait risque d'identifier les deux termes, cela conduirait à la dramatique conclusion suivante : la "triade" se réduirait à une "dyade", ce qui est complètement en opposition avec la foi chrétienne.

Parvenue à ce point de notre analyse, nous voyons que pour esquisser une conclusion sur ce qui a été développé jusqu'à maintenant sur le *Filioque*, il nous faut dire que l'affirmation du

*Filioque* par l'Occident et la *Réticence* de l'Orient à son égard semblent ressortir de deux considérations différentes qui mettent l'accent soit sur le caractère d'origine première du Père par rapport au Saint-Esprit, soit sur la communion substantielle entre le Père et le Fils, en disant que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, c'est-à-dire qu'Il tient son origine et son être subsistant en même temps du Père et du Fils. Ceux derniers spirant réellement le Saint-Esprit, mais d'une spiration unique et commune, de même il n'y a qu'un seul Esprit. Si le Père et le Fils sont deux spirations, Ils se comportent vis-à-vis de l'Esprit comme un seul principe.

En réalité, même si nous voyons que l'addition unilatérale par les occidentaux du *Filioque* dans le Credo de Nicée-

Constantinople I apporte un éclairage sur le mystère de la Trinité divine, à travers laquelle, devient plus compréhensible la façon dont les trois Personnes divines ne sont qu'un seul Dieu en lequel il n'y a pas de distinction, si ce n'est une opposition de relation. Pour qu'il y ait Trinité, il est nécessaire que le Saint-Esprit soit aussi distinct du Fils qu'il l'est du Père, sans quoi il y aurait seulement deux Personnes : le Père et un Fils-Esprit. Mais malgré cela, d'après nous, l'interrogation qui s'impose est la suivante: si l'Occident sait que la procession du Saint-Esprit est "principalement" du Père et ne peut l'être du Fils qu'à titre dérivé et si l'Orient confesse que le Fils n'est étranger au Père dans la production du Saint-Esprit ni économiquement, ni substantiellement, il est hypostatiquement, quelle est l'utilité d'insister sur le désaccord entre eux ?

D'ailleurs, si les deux traditions (orientale et occidentale) partent du principe que le Saint-Esprit est une hypostase distincte dans le mystère de Dieu, égal au Père et au Fils et qu'Il n'est jamais une simple créature ou une manière de parler de l'action de Dieu dans les créatures et de plus, si elles confessent aussi que le Saint-Esprit est Dieu, de la même essence divine que le Père et le Fils et pour terminer, si toutes les deux sont d'accord sur le fait que les trois Personnes divines sont constituées dans leur existence hypostatique et distinguées les unes des autres uniquement par leur relation d'origine et non par telle ou telle autre caractéristique ou activité, est-il donc juste de penser que le schéma linéaire des processions divines établi dans la tradition orientale conduit, contrairement au schéma triangulaire suivant dans la tradition occidentale, à une sorte de

hiérarchie entre les personnes divines ?

La réponse à cette question nous impose ainsi qu'à tous ceux que ce sujet intéresse, dans les domaines théologique et philosophique, de revenir à des réflexions approfondies laissant ainsi la porte ouverte à toutes les tentations voulant modifier la compréhension qu'en ont les Églises orientale et occidentale, laquelle ne cesse d'être une source de conflit non résolu.

=====

1- Père Justin Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la vérité : Dogmatique de l'église orthodoxe*, t. III, trad. Jean-Louis Palierne, Lausanne : L'Âge d'homme, 1992, p. 163.

2- *Genèse* 1 : 26.

3- *Genèse* 3 : 22.

4- *Genèse* 11 : 6, 7.

5- Bertrand de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris : Beauchesne, 1975, p. 23.

6- *Genèse* 18 : 1, 2, 3.

7- *Isaïe* 6 : 3.

8- *Psaume* 2 : 7.

9- *Psaume* 109 : 1, 3.

10- *Isaïe* 7 : 14.

11- *Isaïe* 9 : 6.

12- *Genèse* 1 : 2.

13- *Isaïe* 48 : 16.

14- *Isaïe* 61 : 1.

15- Cf. *Psaume* 32 : 6 ; 50 : 13 ; 103 : 29,30 ; 142 : 10 ; 147 : 7, voir aussi, *Daniel* 4 : 6, v ; *Isaïe* 44 : 3 & *Joël* 2 : 28.

16- Cf. *Psaume* 32 : 6, voir aussi, *Psaume* 106 : 20

17- Dans plusieurs passages de l'Ancien Testament, nous observons que l'écrivain commence par parler de l'Ange puis semble au fur et à mesure oublier qu'il est envoyé de Dieu

pour l'identifier purement et simplement à Dieu Lui-même. Prenons comme exemple l'Ange qui avait rencontré Agar lorsqu'elle était en fuite loin de sa maîtresse Saraï, ou l'Ange qui avait appelé de l'haut des cieux à Abraham et enfin l'Ange qui s'était manifesté à Moïse lorsque ce dernier avait gardé le petit bétail de Jéthro. En réalité, dans ces trois exemples, nous voyons qu'après avoir dit que c'est l'Ange de Dieu qui s'est manifesté à Agar, à Abraham et à Moïse, « L'Ange de Yahvé la trouva près d'une source d'eau dans le désert : c'est la source qui est sur la route de Chour », « Alors l'Ange de Yahvé l'appela de l'haut des cieux : "Abraham ! Abraham !" ». *Genèse* 16 : 7 ; 22 : 10. Puis « (...) l'Ange de Yahvé se manifesta à lui comme une flamme de feu au milieu d'un buisson ». *Exode* 3 : 2,

finissent aussitôt à l'identifier Dieu : « Agar donna ce nom à Yahvé qui lui avait parlé : " Tu es EL- Roi" car, dit-elle, " n'ai-je pas vu Celui qui me voit ». *Genèse* 16 : 13 ; « Yahvé vit que Moïse faisait un détour pour voir, et Dieu l'appela du milieu buisson : " Moïse ! Moïse !" Il répondit : " Me voici !" Dieu dit : " N'approche pas d'ici ! Retire tes sandales de tes pieds, car l'endroit où tu te trouves est un lieu saint". Il ajoute : " Je suis le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob". Alors Moïse se cacha le visage car il avait peur de regarder Dieu ». *Exode* 3 : 4-5-6.

18- Cf. *Sagesse* 6 : 22, 24 ; 7 : 21, 29 ; 8 : 1-4 ; 9 : 9, 19 ; 10 : 1, 2 ; 11 : 1, 4.

19- Cf. *Psaume* 32 : 6 ; voir également, *Ezéquier* 36 : 21-27.

20- Paul Van Imschoot, *Théologie*

- de l'Ancien Testament*, t. II, Tournai : Desclée, 1956, p. 30, 32.
- 21- À propos de cette idée, A. R. Bishwende écrit : « L'expression "trinité" n'est pas biblique, elle est même absente du Nouveau Testament, elle est patristique. On la trouve pour la première fois chez les Pères de l'Église du 2<sup>ème</sup> siècle. Par ailleurs, la réalité théologique sur la Trinité, même la désignation de Dieu Un en trois Personnes divines se révèle explicitement dans le Nouveau Testament chez Saint Paul, chez Matthieu et Jean ». A. R. Bishwende, *Pour une ecclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la modalisation*, Paris : L'Harmattan, 2008, p. 81.
- 22- *Luc* 1 : 35 ; voir aussi, *Marc* 1 : 10, 11 ; *Luc* 3 : 22.
- 23- *Matthieu* 3 : 16,17.
- 24- *Matthieu* 11 : 25 ; voir aussi, *Luc* 10 : 21.
- 25- *Romains* 15 : 6 ; voir aussi, *Colossiens* 1 : 12 : 3 : 17.
- 26- *1 Corinthiens* 8 : 4, 6.
- 27- *2 Corinthiens* 1 : 3.
- 28- *Jean* 1 : 30 ; 17 : 21.
- 29- *Jean* 5 : 17.
- 30- *Jean* 5 : 19.
- 31- Cf. *Jean* 1 : 1,2 ; 17 : 5
- 32- « (...) le Fils possède en lui-même la vie tout comme le Père possède en lui-même la vie ». *Jean* 5 : 26.
- 33- Cf. *Matthieu* 18 : 20, voir aussi, *Jean* 3:13.
- 34- Cf. *Hébreux* 1 : 10, 12 ; 13 : 8.
- 35- Cf. *Matthieu* 11 : 27, voir aussi, *Jean* 2 : 24, 25 ; 10 : 15.
- 36- *Jean* 10 : 27-19.

37- *Actes* 5 : 3, 4.

38- Cf.1 *Corinthiens* 2 : 10, 11, voir  
aussi, *Luc* 4 : 14.

39- Cf. *Matthieu* 12 : 28.

40- Cf. 1 *Corinthiens* 3 : 16 ; 6 :  
19 .

41- Cf. 2 *Corinthiens* 13 : 13.

42- *Mathieu* 11 : 27 ; voir aussi *Luc*  
10 : 22.

43- *Jean* 5 : 26.

44- *Jean* 16 : 15.

45- *Jean* 17 : 10.

46- Réginald Garrigou-Lagrange,  
*Dieu : son existence et sa nature :  
solution thomiste des antinomies  
agnostiques*, Paris : G.  
Beauchesne, 1923, p. 505.

47- *Jean* 15 : 26.

48- Ce que nous voulons ici  
entendre par le terme axiome,

c'est que parvenir à avoir une idée  
contradictoire d'une vérité  
incontestée, revient nécessairement  
à la compréhension incorrecte de  
cette vérité.

49- J.-Y. Lacoste, *Dictionnaire  
critique de théologie*, Paris : PUF,  
1998, p. 10-11.

50- J.Wolinski, *De l'économie à la  
théologie*, Paris : Desclée, 1994,  
p. 184.

51- Le philonsime avait exagéré la  
distinction entre Dieu et le  
monde, à tel point que la  
négation de toute action  
immédiate de Dieu sur le monde  
avait été une base indiscutable.  
Dieu suprême et le plus sublime  
n'entre pas immédiatement en  
rapport avec le monde, de même  
le monde le plus infime ne peut  
pas avoir une action directe de  
Dieu. La création du monde était

- produite par d'émanation, d'un Verbe inférieur au Dieu suprême, et médiateur entre Dieu et le monde
- 52- I.Ortiz de Urbina, *Histoire des conciles œcuméniques I. Nicée et Constantinople*, Paris : Orante, 1963, p. 252-253.
- 53- *Ibid.*
- 54- *Ibid.*, p. 70.
- 55- Cf. *Ibid.*, p. 77.
- 56- Cf. *Ibid.*, p. 78-79.
- 57- Cf. *Ibid.*, p. 86.
- 58- Cf. *Ibid.*, pp. 85-86-87.
- 59- Bernard Sesboué, *Le Dieu du salut : la tradition, la règle de foi et les symboles, l'économie du salut, le développement des dogmes trinitaires et christologiques*, Paris : Desclée, 1954, p. 262.
- 60- Cf. *Ibid.*, voir également, Saint Grégoir de Nysse, *Contre Eunome I*, 1-146, trad. W. Jaeger, Paris : Cerf, 2008.
- 61- *Ibid.*, p. 263.
- 62- Cf. *Jean* : 16 ; *I Corinthiens* :2.
- 63- I.Ortiz de Urbina, *Histoire des conciles œcuméniques I. Nicée et Constantinople*, *op. cit.*, p. 182-183.
- 64- Cf. *Ibid.*, p. 194.
- 65- Cf. *Ibid.*, p. 197.
- 66- Maxime le Confesseur, *Quæstiones ad Thalassum*, LXIII, cité par L.-M. Antoniotti, *Le mystère de Dieu un et trine*, Paris : Beauchesme, 2000, p. 139.
- 67- W. Guettée, *De la papauté*, Paris : L'âge d'homme, 1990, p. 210.
- 68- Saint Augustin, *La Trinité*, (livres I-VII). *Les mystères*, trad. M. Mellet, o.p. et TH. Camelot,

- O. P., Paris: Desclée de Brouwer, p. 408 .  
1955, VI, 5, 7.
- 69- Saint Augustin, *La Trinité VIII-XV : Les images*, trad. P. Ageasse, S. J, Paris : Desclée de Brouwer, 1955, XV, 16-29.
- 70- Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils IV*, Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils IV, la Révélation*, trad., Denis Moreau, Paris : G F Flammarion, 1999, ch. 24 :11, *op. cit.*, p. 174-175.
- 71- Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique III*, Paris : Cerf, 1985, q. 27, a. 4, voir aussi, M. Piclin, *Les philosophes de la triade ou l'histoire de la structure ternaire*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1980, p. 94-95-96.
- 72- Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique* , q. 36, a .2, *op. cit.*,
- 73- Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils IV*, ch. 24 : 14, *op. cit.*, p. 175-176.
- 74- *Ibid.*, p. 176.
- 75- *Ibid.*
- \* \* \* \*