Ḥokhma 104/2013, pp. 80-97

La Trinité dans l'Ancien Testament

par Sylvain Romerowski,
professeur d'Ancien Testament à l'institut biblique de Nogent-sur-Marne

La révélation claire et explicite du caractère tri-unitaire de Dieu a attendu l'incarnation du Fils. Ce qui se comprend aisément. A partir de l'incarnation, il n'a fait aucun doute, pour l'ensemble des auteurs du Nouveau Testament et des premiers chrétiens, que Jésus, tout en étant distinct du Père, est Dieu au même titre que le Père. Une fois admise la divinité du Fils, on n'avait plus de mal à concevoir l'Esprit comme une troisième personne divine. Le Dieu du Nouveau Testament est le Dieu trinitaire. Or ce même Dieu s'était déjà révélé à Israël. Même si on ne peut pas s'attendre à trouver un enseignement aussi clair et explicite dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau, il serait étonnant que le caractère trine de Dieu ne transparaisse nullement dans le livre de la révélation divine à Israël. C'est ce qu'il nous a été demandé d'explorer dans le cadre de ce colloque sur la Trinité.

Un seul Dieu

L'unicité de Dieu est certainement affirmée dans le texte de Deutéronome 6,4 qui constitue l'un des piliers de la foi juive et que tout Israélite pieux récite chaque jour. Il n'est cependant pas facile de savoir comment le traduire exactement. Faute d'un informateur (un Israélite de l'époque) pour nous apprendre comment cette affirmation était comprise, on doit reconnaître ici une part d'incertitude. Voici les traductions proposées :

– « Le Seigneur notre Dieu est un Seigneur » : cette option paraît peu intéressante.

– « Le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur seul », autrement dit : le Seigneur est le seul qui soit notre Dieu.
– « Le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur est le seul comme lui », autrement dit : le Seigneur est le seul Dieu qui soit.

Le mot אחד *'eḥād* peut en effet signifier « seul » ou « lui seul » (Es 51,2 ; Ez 33,24) ou « un seul » (Ez 37,22), « le seul », « l'unique » (1 Ch 29,1 ; Za 14,9).

La deuxième option souligne que Yahvé doit être le seul Dieu pour Israël sans exclure la possibilité de l'existence d'autres dieux. La troisième est monothéiste. Mais même si l'on retient la deuxième option, il faut se demander pourquoi Israël doit avoir Yahvé pour seul Dieu et replacer cette affirmation dans son contexte historique. Israël doit avoir Yahvé pour seul Dieu parce que c'est Yahvé qui l'a libéré de l'esclavage en Egypte. Mais pas seulement. Les événements qui ont marqué l'Exode ont démontré qu'il n'y a pas d'autre dieu comme Yahvé (Ex 15,11). Yahvé est unique en son genre. Par conséquent, même si l'on comprend le texte comme signifiant qu'Israël doit avoir Yahvé seul pour Dieu, la raison en est qu'il n'y a pas d'autre dieu qui l'égale.

Un ancien rabbin converti à la foi chrétienne soulignait que la formulation de ce texte est tout à fait compatible avec la doctrine de la Trinité car le mot אחד *'eḥād* peut désigner une unité composite, comme par exemple dans l'expression « un seul peuple », un peuple étant évidemment composé d'un certain nombre de personnes (Gn 34,46 ; Ez 37,22). Cet auteur indiquait encore que si le texte avait au contraire employé le mot יחיד *yāḥîd*, la formulation exclurait que Dieu soit trine[1]. Ce dernier point paraît douteux. Avec le mot יחיד *yāḥîd*, on aurait l'affirmation sans ambiguïté que Yahvé est unique, qu'il n'y a pas d'autre dieu que lui, mais cela pourrait très bien se dire du Dieu trine.

D'autres affirmations monothéistes sont nettes : « Ainsi, tous les peuples de la terre reconnaîtront que c'est le Seigneur qui est Dieu et qu'il n'y en a pas d'autre » (1 R 8,60), et le thème est récurrent et fortement appuyé dans la seconde partie du livre d'Esaïe.

Pluralité de personnes divines ?

Qu'en est-il de la pluralité des personnes au sein de l'être divin ? C'est une banalité que de dire que l'enseignement de l'Ancien

[1] Nous n'avons pas pu retrouver le traité dans lequel ce point de vue était exprimé et citons de mémoire.

Testament sur ce point est infime à côté de celui du Nouveau. Grégoire de Naziance éclairait ce fait en remarquant qu'il était crucial sous l'ancienne alliance d'enseigner à Israël la vérité fondamentale de l'unicité de la divinité dans le contexte d'un monde polythéiste. Nous avons déjà relevé qu'il avait fallu attendre la révélation du Fils par l'incarnation pour que l'idée de la Trinité puisse être bien appréhendée.

On a cependant cherché des traces de révélation de la doctrine dans l'Ancien Testament. Les dogmatiques classiques sollicitent à cet égard divers textes, parfois à juste titre, dans d'autres cas d'une manière qui peut paraître aller au-delà du sens des textes. Certains notent que des textes de l'Ancien Testament présentent quelques affinités avec l'idée, sans l'enseigner véritablement, par exemple Psaume 33,6 ; Aggée 2,5-6[2].

La forme plurielle du nom אֱלֹהִים *'elohîm* est souvent présentée comme un indice de pluralité au sein de l'être divin. De même le pluriel de la première personne en Genèse 1,26. Qu'est-on en droit d'en conclure ? Certains y voient un pluriel de majesté (Joüon, Waltke & O'Connor)[3]. Mais cette analyse est contestée. On ne voit nulle part un roi ou un haut personnage s'exprimer à la première personne du pluriel par exemple. Pour ce qui est du pluriel אֱלֹהִים *'elohîm*, il est difficile de déterminer s'il est significatif. En français, le mot « fonds » – « c'est le fonds qui manque le moins » – s'écrit avec un s final qui est habituellement la marque du pluriel. De même le mot « puits ». L'étymologie peut expliquer ce phénomène. N'empêche que, d'un point de vue synchronique, ces mots paraissent avoir la marque du pluriel, même au singulier. Un phénomène semblable n'est pas à exclure pour le nom אֱלֹהִים *'elohîm*. D'autres mots hébreux ont une forme plurielle tout en ayant une valeur de singulier : en particulier des mots abstraits בְּתוּלוֹת *batuhôt* « sécurité », בְּתוּלוֹת *b^{e}tûlôt* « virginité », זְקֻנִים *z^{e}qunîm* « vieillesse » ; ou encore des mots concrets comme שָׁמַיִם *shāmayîm* « ciel », מַיִם *māyîm* « eau », פָּנִים *pānîm* « face ». Il ne paraît pas possible de déterminer quelle est la raison de la forme plurielle du nom אֱלֹהִים *'elohîm*. On notera la présence d'un autre pluriel avec Dieu pour référent en Qohéleth 12,1 et peut-être aussi en Osée 12,1.

Le pluriel de Genèse 1,26 paraît plus intéressant. Si l'on exclut qu'il s'agisse d'un pluriel de majesté, alors le seul référent possible

---

[2] Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, vol. 2 : *God and Creation*, Grand Rapids, Baker, 2004, p. 264.

[3] Paul Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1923, § 136d, et Bruce K. Waltke & M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1990, § 7.4.3.

dans le contexte, à côté de אֱלֹהִים *'elohîm*, est l'Esprit de Dieu mentionné au verset 2. Nous y reviendrons.

Révélation du Fils dans l'Ancien Testament ?

Nous proposons de considérer d'abord s'il y a des traces de révélation concernant la deuxième personne de la Trinité dans l'Ancien Testament.

Ses trois premiers versets sont souvent cités comme constituant un indice de la doctrine de la Trinité. Mais rien dans le texte ne permet de voir dans la parole divine une hypostase. Il n'est question, en matière de parole divine, que de contenus verbaux, par exemple : « Que la lumière soit ». La parole divine n'est rien d'autre ici que ce que Dieu dit, ce qu'il exprime. Le dire de Dieu extériorise sa pensée, son projet de création. L'acte créateur suppose une pensée préalable, un projet qu'il met en œuvre. En créant, Dieu extériorise sa pensée. D'où la référence à sa parole.

Une autre piste est courante, et ce déjà chez les pères de l'Eglise : elle consiste à voir dans la sagesse de Proverbes 8 le Fils de Dieu. Cette lecture ne nous paraît pas non plus fondée. Dans ce texte, comme ailleurs dans les Proverbes (1,20-33 ; 3,16s ; 9,1-5), la sagesse divine est personnifiée sous les traits d'une femme. On en a pour preuve que c'est aussi le cas de la folie au chapitre suivant (9,13-18). Il n'y a aucune raison de considérer différemment dame sagesse de dame folie à cet égard. Ce texte appelle cependant quelques éclaircissements.

Au verset 22, la Septante et la Syriaque ont traduit : « Le Seigneur m'a créée au commencement de son activité ». Bien des évangéliques traduisent ce verset, comme le faisait déjà la Vulgate : « Le Seigneur me possédait au commencement de son activité ». Ce parce qu'ils identifient généralement la sagesse à la deuxième personne de la Trinité et pour éviter l'idée que cette personne ait été créée. On sait que les Ariens s'appuyaient sur ce texte pour faire de Jésus la première des créatures. Et de même encore les Témoins de Jéhovah de nos jours.

Le verbe קנה *QNH* signifie couramment « acquérir », « obtenir », « acheter », « posséder ». Il peut prendre la nuance d'« obtenir par un acte de création » (Gn 14,19.22 ; Dt 32,6 ; Ps 139,13) ou encore d'« obtenir par enfantement » (Gn 4,1). Le verbe est employé à plusieurs reprises dans le livre des Proverbes pour parler de l'acquisition de la sagesse par les humains (1,5 ; 4,5.7 ; 15,32 ; 16,16 ; 17,16 ; 18,15 ; 19,8 ; 23,23). Toutefois ici, nous retenons, comme la TOB, le sens « obtenir par enfantement », donc « engendrer », car, dans la

suite, il est question à deux reprises de l'enfantement de la sagesse à l'aide du verbe חול *HWL* « enfanter » (v. 24, 25). La section constituée des versets 22-25 évoque donc la naissance de la sagesse avant la création de l'univers. Nous traduisons : *Le Seigneur m'a donné naissance tout au début de son activité*.

Mais cela soulève la question de ce que l'auteur entend ici par sagesse. La suite du texte, à partir du verset 27, affirme la présence de la sagesse au moment de la création et peut-être sa participation à l'œuvre créatrice (le sens du terme parfois rendu par « artisan » au v. 30 est débattu). La sagesse peut alors désigner l'attribut divin de sagesse. Mais cela ne convient pas aux versets 22-25 : il ne paraît pas approprié de dire que Dieu a enfanté cet attribut. Qu'est donc la sagesse aux versets 22-25 ?

Le terme hébreu est polysémique et l'auteur des Proverbes exploite abondamment cette polysémie. Dans ce livre, le mot peut désigner l'attribut divin de sagesse (3,19), la sagesse humaine, dont il est parfois précisé que c'est Dieu qui l'accorde (2,6 ; 3,5.13 ; 10,13.23), le contenu de sagesse révélé par Dieu aux humains (1,20-33), et en particulier le contenu du livre des Proverbes[4]. Nous proposons de considérer qu'en Proverbes 8,22-25, le terme désigne un contenu, plus précisément le projet de création que Dieu a formé dans sa sagesse. Ne dit-on pas en français : « concevoir un projet » ? La sagesse enfantée, c'est le projet conçu par Dieu dans sa sagesse et qu'il a mis en œuvre par son activité créatrice. Son caractère éternel est bien souligné au verset 23. Cette conception éternelle est incluse dans l'activité divine mentionnée au verset 22.

Les textes de Genèse 1 et Proverbes 8 ne parlent donc pas de la deuxième personne de la Trinité. On peut cependant pousser un peu plus loin la réflexion. Car il faut se poser les questions suivantes. Comment Dieu, dont l'être est simple, s'il est un et seulement un, peut-il extérioriser une pensée, communiquer une parole, puis entrer en relation avec la création sans altérer son être ? Et a fortiori, comment peut-il créer sans altérer son être ? Comment Dieu peut-il même penser avant de parler et de créer ? Et comment peut-il se penser ? Se penser, c'est prendre une certaine distance par rapport à soi ; c'est être à la fois sujet pensant et objet de la pensée. Tout cela n'est possible, comme le souligne Van Til dans ses divers écrits, que si Dieu n'est pas seulement un, mais si la pluralité est déjà présente en son être. Autrement dit, Genèse 1 et Proverbes 8 ne parlent pas du Fils,

4 Voir Bruce K. Waltke, *The Book of Proverbs, Chapters 1-15*, Grand Rapids, Eerdmans, pp. 86-87.

mais les affirmations contenues dans ces textes impliquent que Dieu n'est pas seulement un, qu'il est aussi pluriel.

Il est sans doute difficile de l'établir par un raisonnement serré. Et nous appréhendons cette idée à la lumière de la révélation plus complète de la doctrine de la Trinité dans le Nouveau Testament. Van Til le soulignait également : on ne peut aboutir à la formulation de la doctrine de la Trinité par un raisonnement humain indépendamment de la révélation[5].

La métaphore johannique de la Parole au sujet de Christ va dans le sens de ce propos. Par la parole, nous extériorisons notre pensée. Le Fils extériorise les décrets du Père, il les exprime. Puis l'Esprit les réalise dans la création. Le Fils apporte ainsi la médiation entre la pensée du Père et la mise en œuvre de cette pensée par l'Esprit dans la création. Si Dieu n'était pas trine, on peut penser qu'il ne pourrait pas extérioriser sa pensée tout en demeurant lui-même, et qu'il ne pourrait pas s'impliquer dans une relation avec un autre, et donc qu'il ne pourrait pas créer sans que quelque chose soit altéré en son être. Parce qu'il y a le Fils, le Père peut extérioriser sa pensée en demeurant lui-même ; et le Fils demeure lui-même, dans le Père.

La parole organise, distingue, classe, ordonne le réel. On peut penser que le Fils Parole joue un rôle similaire, permettant à Dieu de porter un regard sur lui-même et d'avoir conscience de lui-même. Par le Fils s'effectue la distanciation nécessaire de Dieu par rapport à lui-même pour se penser et se connaître. Le Fils est comme le sens exprimant l'être du Père, sens à la fois distinct de la réalité signifiée, du Père, et en même temps en correspondance parfaite avec cette réalité puisqu'il possède l'être même de Dieu. Et le Fils permet aussi au Père de penser autre chose que lui-même.

Dans la même veine, on peut mentionner l'argument de Justin Martyr dans son dialogue avec le juif Tryphon. Lorsque Dieu se manifeste dans l'Ancien Testament, notamment par les théophanies, il faut considérer que c'est le Fils de Dieu qui se révèle ainsi, ce pour préserver la transcendance du Père, son invisibilité et le fait qu'il est indicible[6]. Justin est suivi en cela par Théophile d'Antioche, Irénée et Tertullien. Athanase et les Cappadociens ont objecté que le Fils est tout autant invisible que le Père. Il est vrai que le Fils est tout autant transcendant que le Père. Mais nous dirons qu'il est nécessaire qu'un

---

[5] *In Defense of the Faith*, vol. V, *An Introduction to Systematic Theology*, Phillipsburg, Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1978, p. 230.

[6] Justin Martyr, *La philosophie passe au Christ. L'œuvre de Justin : Apologies I et II, Dialogue avec Tryphon*, Paris, Cerf, 1991, pp. 127-128.

autre que le Père révèle le Père pour que la transcendance divine soit préservée. Autrement dit, s'il n'y avait pas de pluralité en Dieu, il ne pourrait pas se révéler sans porter atteinte à sa transcendance.

Ajoutons que ce genre de considérations n'a pas échappé à certains maîtres rabbiniques et penseurs juifs[7]. Ce serait un sujet à creuser et élaborer.

L'Ange du Seigneur

Parmi les théophanies, certaines sont particulièrement intéressantes pour notre sujet, ce sont les manifestations de l'Ange du Seigneur. L'expression peut désigner un simple ange. Mais dans certains textes, un personnage particulier apparaît sous cette désignation, qui est identifié au Seigneur lui-même.

Lorsque Hagar fuit sa maîtresse Sara, l'Ange du Seigneur s'adresse à elle et Hagar considère que c'est le Seigneur qui lui a parlé (Gn 16,7-15). Lorsque Abraham est sur le point d'offrir Isaac en sacrifice, l'Ange du Seigneur intervient pour l'arrêter (Gn 22,9-18) et lui dit : « J'ai reconnu que tu crains Dieu et que tu ne *m*'as pas refusé ton fils, ton unique » (v. 12). L'Ange ne dit pas qu'Abraham n'a pas refusé son fils à Dieu, mais à lui-même. Puis il parle comme Dieu, en jurant par lui-même plutôt que par Dieu (v. 15-18). L'Ange de Dieu apparaît à Jacob et lui déclare : « Je suis le Dieu de Béthel, où tu as oint une stèle, où tu m'as fait un vœu » (Gn 31,10-13). A Péniel, un individu lutte avec Jacob (Gn 32,25-33). Jacob déclare ensuite : « J'ai vu Dieu face à face » et Moïse précise que Dieu a frappé Jacob à l'articulation de la hanche (v. 31.33). Le prophète Osée rappelle l'événement en disant que Jacob a lutté avec Dieu, qu'il a lutté avec un ange (Os 12,5). Osée considère donc que l'individu était l'Ange du Seigneur et il l'identifie au Seigneur. A Horeb, l'Ange du Seigneur apparaît à Moïse dans un buisson en flammes (Ex 3,2). Puis il est dit que Dieu se tient à l'intérieur du buisson et que sa présence rend le lieu saint (v. 3-4), puis c'est Dieu qui dialogue avec Moïse (v. 5ss). La mention de l'Ange du Seigneur au verset 2 n'a aucune pertinence si cet Ange n'est pas Dieu, puisqu'aucune action ne lui serait alors attribuée dans la suite du récit. Il faut donc considérer que l'Ange est la forme sous laquelle Dieu apparaît : c'est une théophanie.

Lors de l'Exode, le Seigneur marche devant le peuple pour le guider, le jour dans la colonne de nuée, la nuit dans la colonne de

[7] Voir par exemple Rabbi Tzwi Nassi (Hirsch Prinz), *Le grand mystère ou comment trois peuvent-ils être un ?*, Londres, Messianic Testimony, sans date.

feu (Ex 13,21). Puis le récit dit : « L'Ange du Seigneur qui allait devant le camp d'Israël partit et alla derrière eux ; et la colonne de nuée partit de devant eux et se tint derrière eux » (Ex 14,19). Ici, de nouveau, la mention de l'Ange du Seigneur est interchangeable avec celle du Seigneur. De même, plus loin, c'est encore l'Ange du Seigneur qui marche devant Moïse pour conduire le peuple (Ex 32,34).

Le texte d'Exode 23,20-23 doit retenir notre attention. Il fait partie de la section 23,20-33 qui clôture le code de lois formant le contenu du livre de l'alliance et qui débute en 20,22. La section qui ouvre le code porte sur les autels qui devront être bâtis là où le Seigneur rappellera son nom et se manifestera à son peuple (20,24). Elle forme une inclusion avec la section finale qui mentionne l'Ange du Seigneur par lequel Dieu est présent avec son peuple et qui a le nom du Seigneur en lui (23,20-23). Ici encore, l'Ange marche devant le peuple pour le conduire et le protéger. En outre, l'Ange tient la place de Dieu pour le peuple : Israël doit lui obéir et, s'il ne le fait pas, l'Ange ne lui pardonnera pas ses péchés (v. 21). Dieu déclare : « Mon nom est en lui » (v. 21). Ceci pourrait simplement vouloir dire que l'Ange est le représentant de Yahvé. Mais le lien avec 20,24 implique que l'expression vise à souligner que l'Ange est Dieu présent avec son peuple. Ce que confirment les textes déjà considérés, ainsi que les deux suivants.

Dans l'épisode où Gédéon est investi de la mission de délivrer Israël des Madianites, les mentions de l'Ange du Seigneur alternent avec celles du Seigneur de manière qui les fait paraître interchangeables (Jg 6,11-24). En particulier, c'est l'Ange du Seigneur qui apparaît à Gédéon (v. 11-12), puis c'est le Seigneur qui se tourne vers lui et lui parle (v. 14). Dans le récit de l'annonce de la naissance de Samson de même, l'Ange du Seigneur apparaît aux futurs parents (Jg 13,2-20). Lorsque Manoah reconnaît que c'était l'Ange du Seigneur, il s'écrie : « Nous allons certainement mourir, car nous avons vu Dieu » (v. 21-22).

Enfin, dans une vision, Zacharie voit le grand prêtre Josué comparaître au tribunal céleste. Il se tient devant l'Ange du Seigneur (Za 3,1) qui occupe ainsi la place de Yahvé, celle du juge. A la droite du grand prêtre se tient l'accusateur, sorte de procureur de la cour céleste. Le récit se poursuit par ces mots : « Yahvé dit à l'accusateur : 'Que Yahvé te réprime' ». Yahvé s'adresse à Yahvé. Ici, l'Ange de Yahvé est à la fois identifié à Yahvé et distingué de lui. Il y a Yahvé, et son Ange aussi nommé Yahvé. De même au chapitre 1, l'Ange est distinct de Yahvé (Za 1,12s).

Considérons maintenant une vision de l'apôtre Jean dans l'Apocalypse (10,1-11). Un ange impressionnant apparaît à l'apôtre. Il est *vêtu d'une nuée* et *ses jambes sont semblables à des colonnes de feu* (10,1). Voilà une allusion claire à la colonne de nuée qui avait guidé les Israélites dans le désert et qui devenait la nuit une colonne de feu. Nous avons vu que l'Ange du Seigneur se tenait dans cette nuée lors de l'Exode (Ex 14,19) et qu'il marchait devant le peuple pour le guider dans ses pérégrinations jusqu'à la conquête du pays promis (Ex 23,20-23). L'Ange qui apparaît à Jean est donc l'Ange du Seigneur. On sait qu'il y a nombreuses allusions à l'Exode dans le cycle des sept trompettes dans lequel s'insère cette vision. Le peuple de Dieu de la nouvelle alliance vit selon Jean une nouvelle traversée du désert, en route vers une nouvelle terre promise. L'Ange ici correspond à celui qui avait conduit Israël tout au long de sa marche dans le désert : le nouveau peuple de Dieu est lui aussi conduit par l'Ange du Seigneur dans sa marche.

Nous avons vu aussi que l'Ange du Seigneur dans l'Ancien Testament paraît être une théophanie. Or le feu et l'arc-en-ciel, mentionnés au verset 1, sont des signes théophaniques. Ils accompagnaient notamment l'apparition de la gloire divine à Ezéchiel (Ez 1,27-28). L'arc-en-ciel environne d'ailleurs le trône du Dieu créateur en Apocalypse 4,3. La vision d'Ezéchiel 1–3 est à l'arrière-plan de la vision de Jean. En effet, dans notre texte, l'ange tient à la main un petit livre ouvert (10,2) qu'il remettra à Jean (10,8ss), dans une scène qui ressemble à la vision reçue par Ezéchiel lors de sa vocation (Ez 2,9–3,3). Dans cette vision, le prophète recevait un rouleau qu'il devait consommer, comme Jean va devoir le faire du livre. Or, c'est la Gloire du Seigneur, elle aussi environnée d'un arc-en-ciel (Ez 1,28), qui remettait ce rouleau à Ezéchiel. L'ange joue donc ici pour Jean le rôle de la Gloire du Seigneur. Cet ange est une théophanie. Et c'est l'Ange du Seigneur.

Enfin, notre ange a un visage comme le soleil (v. 1). Ce trait est déjà apparu précédemment dans l'Apocalypse, dans la description du Ressuscité au chapitre 1 (v. 16). L'Ange qui apparaît ici à Jean est donc une christophanie.

En conclusion, Jean considère que l'Ange du Seigneur est une théophanie et une christophanie. Autrement dit, l'Ange du Seigneur est une manifestation de Dieu, et c'est plus précisément le Fils qui se manifeste ainsi.

Ezéchiel, Daniel et l'Apocalypse

Revenons à la vision reçue par Ezéchiel au moment de sa vocation (Ez 1). Dans l'orage apparaît un char volant dans un vent de tempête, dans une grosse nuée. Il est entraîné par quatre êtres vivants au milieu desquels circule le feu, et comporte quatre roues gigantesques. Au-dessus de la tête des quatre êtres vivants, la voûte céleste et, par-dessus, un trône à l'aspect du saphir sur lequel siège un personnage ressemblant à un homme, entouré de feu et d'une clarté semblable à l'arc-en-ciel. Le personnage est identifié comme une apparition de la Gloire du Seigneur.

En Daniel 7, cette vision de la Gloire divine se dédouble en deux personnages. D'une part y figure sur un trône un personnage caractérisé par une grande longévité, un « vieux de jours ». Le trône est semblable à des flammes de feu et un fleuve de feu en jaillit (Dn 7,10-11). Il possède des roues elles aussi semblables au feu. Le trône, les roues, le feu sont des traits communs avec la vision d'Ezéchiel. Le personnage siégeant sur le trône est donc le même : la Gloire du Seigneur. Mais, dans la vision de Daniel, apparaît un second personnage, qui ressemble à un humain, un « comme un fils d'homme ». Il vient sur les nuées vers le personnage assis sur le trône (Dn 7,13). La ressemblance à un homme était aussi un trait de la Gloire divine en Ezéchiel 1. On assiste donc, dans la vision de Daniel, à un dédoublement en deux personnages de la Gloire divine qui était apparue à Ezéchiel.

Ces deux personnages se trouvent ensuite superposés dans la vision du Ressuscité au début de l'Apocalypse. Le Ressuscité est semblable à un homme (Ap 1,13). Mais il a aussi la tête et les cheveux blancs comme laine blanche, comme neige, de même que le personnage siégeant sur le trône dans la vision de Daniel (Dn 7,9). Les cheveux blancs peuvent évoquer la grande longévité. Il a les yeux comme une flamme de feu, un trait qui renvoie encore à la description du premier personnage de la vision de Daniel qui apparaissait au sein du feu (Dn 7,9-10). On peut ajouter que la voix résonnant comme le bruit de grosses eaux (Ap 1,15) était un trait du Seigneur dans la vision d'Ezéchiel (Ez 1,24). Jean identifie ainsi le Ressuscité à la Gloire du Seigneur, ainsi qu'au « vieux de jours » et au « comme un fils d'homme » de Daniel 7.

La vision de la Gloire du Seigneur dans la vision d'Ezéchiel qui se dédouble en deux personnages chez Daniel, c'est comme l'Ange du Seigneur, à la fois identifié au Seigneur et distinct de lui. Yahvé

est un, unique. Mais il n'est pas seulement un. L'Ancien Testament indique déjà, quoique de manière ténue, qu'il y a Yahvé et Yahvé.

Ainsi, avec l'Ange du Seigneur théophanique et le dédoublement chez Daniel de la vision de la Gloire divine d'Ezéchiel, on a dans l'Ancien Testament des indices d'une pluralité de personnes divines.

Le Psaume 110

On peut encore mentionner ici le verset 1 du Psaume 110 : quel personnage David pouvait-il appeler son Seigneur, lorsqu'il affirme que Yahvé a fait une déclaration à son Seigneur ? D'après la suite du psaume, il s'agit d'un roi. Jésus devait citer ce texte pour montrer aux pharisiens que le Messie ne pouvait pas être un simple descendant de David : dans la mesure où celui-ci l'appelle son Seigneur, le Messie doit être plus qu'un simple homme (en présupposant le principe admis dans cette culture selon lequel un descendant est nécessairement inférieur à son ancêtre).

L'Esprit de Dieu dans l'Ancien Testament

Considérons maintenant la question de l'Esprit de Dieu. L'étude est semée d'embûches et il convient d'emblée de signaler certains pièges.

La polysémie et la confusion des propriétés des divers types de référents

Le premier piège est celui de la polysémie. Le mot רוּחַ *rûaḥ* est polysémique. Il peut désigner le vent ; le souffle respiratoire des créatures terrestres ; l'esprit humain siège des facultés comme l'intelligence, l'imagination et la volonté, ou siège des dispositions intérieures ; un état d'esprit comme dans l'expression « un esprit de prostitution » (Os 4,12 ; 5,4) ; il peut encore désigner une créature angélique ou démoniaque. Lorsqu'il est question de la רוּחַ *rûaḥ* de Dieu, le mot peut désigner le souffle respiratoire de Dieu et il s'agit alors d'un anthropomorphisme ; l'esprit de Dieu comme siège de l'intelligence et de la volonté ; puis il y a tous ces textes où l'Esprit de Dieu est mentionné pour évoquer la présence de Dieu et sa puissance en action dans le monde, l'être en relation de Dieu avec les humains, en particulier pour agir en ou envers son peuple ou en des membres de son peuple.

Une erreur courante consiste à confondre les différents usages du terme ou à s'imaginer que les Israélites ne les distinguaient pas vraiment. Et même, il arrive qu'on confonde les différents référents du mot en attribuant une propriété de l'un des référents à un autre référent. C'est l'erreur de Daniel Lys. En effet, constatant que l'hébreu utilise ce mot tantôt pour le souffle respiratoire, tantôt pour l'esprit humain, D. Lys déduit qu'on ne peut pas plus définir l'esprit que la respiration en termes d'entités, mais qu'il faut les définir tous deux en termes de relation[8]. Le raisonnement est bien le suivant : lorsque le mot désigne le souffle respiratoire, il ne s'agit pas d'une entité ; donc lorsque le même mot désigne l'esprit humain, il ne peut pas non plus s'agir d'une entité.

L'exemple suivant illustrera le caractère fallacieux du raisonnement. Si l'on dit : « En 1539, François Ier a édicté l'ordonnance de Villers-Cotterêts pour réorganiser la justice et prescrire l'usage du français au lieu du latin dans les tribunaux », va-t-on en déduire que François Ier était un médecin, puisque ce sont les médecins qui rédigent des ordonnances ? Bien sûr que non ! Du fait que le mot « ordonnance » peut désigner un écrit dans lequel des médicaments sont prescrits à un malade, et que de telles ordonnances sont nécessairement rédigées par un médecin, on n'est pas autorisé à déduire que, lorsque le même mot désigne un texte législatif, il s'agit d'un texte rédigé par un médecin. De même, le fait que le même mot hébreu peut désigner tantôt le souffle respiratoire qui n'est pas selon Lys une entité, tantôt l'esprit humain, n'implique aucunement que les Israélites ne concevaient pas l'esprit humain comme une entité.

Daniel Lys ne s'arrête pas là. Commentant le texte d'Ezéchiel 36,26-27, il écrit : « Or, si notre terme évoque le centre décisif de l'être, il exprime aussi la simple respiration vitale ; en sorte que Dieu, voulant réanimer ses enfants pour qu'ils obéissent à ses lois, leur donne un [*sic*] *rûah* nouvelle en leur donnant sa *rûah* : ceci ne voudrait rien dire si nous avions affaire à des entités (plus ou moins statiques), l'une divine et l'autre humaine… »[9] Pour lui, il n'y a ici d'esprit que relationnel[10]. Parce que le terme évoque la simple respiration vitale, il ne peut pas non plus s'agir d'entités lorsqu'il est question de l'esprit humain ou de l'Esprit divin. Le raisonnement est tout autant fallacieux.

---

8 Daniel Lys, *Rûach, le Souffle dans l'Ancien Testament*, Paris, Presses universitaires de France, 1962, p. 396.

9 *Op. cit.*, p. 141.

10 *Op. cit.*, p. 350.

En outre, pourquoi donc cela « ne voudrait-il rien dire » ? Pourquoi ne peut-on pas concevoir que l'esprit humain soit ici une entité immatérielle distincte du corps et siège de l'intelligence, des dispositions intérieures, de la volonté, etc., et que le mot « cœur », qui apparaît en parallèle, désigne le complexe de ces dispositions intérieures ayant leur siège en l'esprit ? Le texte se lit fort bien dans cette optique : on peut comprendre que Dieu (son Esprit) vient agir en la personne pour transformer cet esprit humain en changeant radicalement ses dispositions fondamentales, afin que la personne se tourne vers Dieu et se mette à vivre dans l'obéissance à ses lois.

L'atomisation du référent

Un deuxième piège consiste à vouloir distinguer à l'excès les référents. Dans le livre des Juges, l'Esprit de Dieu surgit de manière soudaine pour communiquer une force surhumaine à des individus particuliers pour leur permettre d'accomplir une tâche ponctuelle. Dans d'autres textes, il vient demeurer de manière permanente en des individus et leur communique la sagesse. C'est en particulier le cas pour le Messie chez Esaïe. Le don de l'Esprit finit même par être promis à l'ensemble du peuple. Lynell Zogbo en conclut que l'expression « Esprit de Dieu/Yahvé » ne désigne pas le même concept dans ces divers cas[11]. Beaucoup de spécialistes pensent que, dans des textes comme ceux des Juges, l'Esprit de Dieu désigne simplement une force, un pouvoir impersonnel, et non pas un agent[12]. Puis le concept évoluerait au cours du temps. רוּחַ *rûah* Yahvé dans le livre des Juges ne serait donc pas identique à רוּחַ *rûah* Yahvé chez Esaïe ou Joël. Et L. Zogbo préconise qu'on traduise différemment cette expression dans les deux types de contextes, allant jusqu'à suggérer la traduction « force » dans les Juges puis « esprit » chez les prophètes.

Cela appelle plusieurs observations. Tout d'abord, le thème de l'Esprit demeurant de manière permanente sur des individus et leur communiquant la sagesse apparaît dès l'époque de Moïse : l'Esprit repose sur Moïse, puis aussi sur les soixante-dix responsables qu'il s'adjoint pour le seconder dans sa tâche et porter avec lui la charge du peuple (Nb 11). Il s'agit bien ici d'une activité permanente de

---

11 Lynell Zogbo, « Idéologie et traduction : le cas de *roûah* *'elôhim* et de *roûah* *YHWH* dans l'Ancien Testament », *Cahiers de traduction biblique*, 35 (2001), pp. 13-25.

12 Geoffrey W. Bromiley, « Holy Spirit », *The International Standard Bible Encyclopedia*, Geoffrey W. Bromiley éds, Grand Rapids, Eerdmans, 1982, vol. 2, p. 730.

l'Esprit. Il ne paraît donc pas juste de parler d'évolution au fil du temps. On a simplement une diversité d'activités en lien avec ce qui est nommé Esprit de Dieu.

Ensuite, l'Esprit n'apparaît pas non plus comme une simple force impersonnelle communiquée à certains Israélites. Si c'était le cas, l'individu qui reçoit cette force pourrait en disposer comme bon lui semble. Or divers textes soulignent bien plutôt que c'est l'Esprit qui contrôle l'individu en qui il est à l'œuvre. C'est déjà le cas dans le livre des Juges où il est dit que l'Esprit pousse Samson à l'action (Jg 13,24), ou que l'Esprit se revêt de Gédéon comme d'un vêtement, expression qui souligne que l'Esprit se sert du jeune homme (Jg 6,34). C'est encore le cas lorsque l'Esprit s'empare de Saül et provoque chez lui un état de frénésie (1 S 10,10 ; 19,20-24), ou lorsqu'il entre en Ezéchiel pour le faire tenir debout alors que celui-ci était prostré (Ez 2,2).

De plus, on ne voit nulle part l'Ancien Testament accréditer l'idée d'une force impersonnelle. Au minimum, lorsqu'il est question de l'intervention de l'Esprit, c'est de la mise en œuvre de la puissance de Dieu qu'il s'agit. Autrement dit, c'est Dieu qui est à l'œuvre. D'ailleurs, très tôt, l'Esprit est identifié à Dieu : c'est à la fois l'Esprit de Dieu qui change Saül en un autre homme et Dieu qui lui donne un autre cœur (1 S 10,6.9). Quand l'Esprit vient sur David et quitte Saül, c'est Yahvé qui est avec David et s'est éloigné de Saül (1 S 16,13s comparé à 18,12). Donc parler de l'action de l'Esprit, c'est parler de l'action de Dieu. Par conséquent, il est erroné de réduire l'Esprit aux activités qui lui sont attribuées comme le fait Zogbo. C'est bien parce qu'elle réduit l'Esprit aux activités qui lui sont attribuées ou à une force impersonnelle qu'elle considère que l'expression « Esprit de Dieu » a différents sens suivant les activités accomplies. Mais si parler de l'action de l'Esprit, c'est parler de l'action de Dieu, il n'y a pas lieu de distinguer les concepts en fonction des différents types d'action. Sous le vocable « Esprit de Dieu » ou « Esprit de Yahvé », il est question de Dieu à l'œuvre en des individus pour produire certains effets. On a là suffisamment d'éléments pour obtenir un concept unifié, sans que la diversité des activités opérées donne lieu à des concepts différents.

Comment les Israélites concevaient-ils l'Esprit de Dieu ?

Poursuivons sur l'idée que parler de l'Esprit de Dieu, c'est évoquer l'action divine auprès des créatures. L'Esprit, comme nous venons

de le noter, est parfois identifié à Dieu. D'autres textes que ceux de 1 Samuel assimilent la présence de l'Esprit et la présence divine (Ps 139,7 ; Es 63,11-14 ; Ag 2,4s). En outre, lorsque l'Esprit fait prophétiser une personne, c'est la Parole de Dieu qui se fait entendre. Lorsque l'Esprit agit, c'est Dieu qui agit.

On peut ajouter à cela que l'Esprit est présenté comme possédant des traits personnels. Lorsque l'Esprit fait parler un prophète, ou qu'il communique la sagesse (Ex 28,3), une intelligence est à l'œuvre. De même lorsqu'il instruit ou procure discernement (Ne 9,20) et lorsqu'il guide le croyant (Ps 143,10). Lorsque l'Esprit agit sur l'esprit d'un être humain, sur ses dispositions intérieures pour les modifier, il se révèle doté de raison et de volonté (1 S 10,6 ; Ez 36,36s).

On pourrait comprendre que les mentions de l'Esprit de Dieu sont une simple manière de parler de Dieu en action auprès de ses créatures, ou de parler de l'action divine. Pour appuyer cette idée, certains assimilent l'expression « esprit de Dieu » ou « de Yahvé » aux vocables comme « la main de Dieu » ou « le bras de Dieu ». Les expressions « main de Dieu » et « bras de Dieu » sont anthropomorphiques : Dieu n'a ni bras ni mains. Ces expressions servent à évoquer l'action divine. Il en serait de même de l'expression « l'Esprit de Dieu »[13]. M.-A. Chevallier écrit : « Le souffle de Dieu ne se détache pas plus de Dieu que sa main »[14]. Pourtant, lorsque nous expirons, nous rejetons l'air au dehors, notre souffle s'exhale, s'en va. L'image du souffle pour Dieu suggère donc quelque chose qui se détache de Dieu.

De plus, le langage employé à propos de l'Esprit divin diffère notoirement du langage employé à propos de la main divine : Dieu donne son Esprit à des humains, le répand sur eux, le met en eux, les en remplit, ou l'Esprit entre en eux[15]. Ces données suggèrent une certaine distance entre Dieu et son Esprit. Deux textes suggèrent encore une distinction entre Yahvé et son Esprit. Celui où Esaïe affirme : « Et maintenant, mon Seigneur Yahvé m'a envoyé avec son Esprit » (Es 48,16), et celui où Yahvé déclare : « Selon l'engagement que j'ai pris envers vous quand vous avez quitté l'Egypte, mon Esprit est présent au milieu de vous tous » (Ag 2,5). Et lorsqu'il est dit que Dieu

---

13 Max Turner, « Holy Spirit », *New Dictionary of Biblical Theology*, Leicester, IVP, 2000, p. 558.

14 *Souffle de Dieu, le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, Paris, Beauchesne, vol. I, 1978, p. 33.

15 Dieu donne l'Esprit : Ne 9,20 ; Es 42,1 ; Ez 36,27 ; 37,14 ; le répand : Jl 3,1 ; Ez 39,29 ; le met sur des personnes : Nb 11,17.25.29 ; remplit certains de l'Esprit : Ex 31,3 ; 35,31 ; l'Esprit entre en Ezéchiel : Ez 2,2 ; 3,24.

prend de l'Esprit qui est sur Moïse pour le mettre sur d'autres responsables du peuple (Nb 11,25), l'Esprit est quasiment chosifié, ou en tout cas apparaît comme une entité.

Le récit de la création suggère aussi une certaine distance entre Dieu et son Esprit. L'Esprit y est comparé à l'oiseau, mais peut-être aussi au souffle humain porteur de la parole, et il semble s'envoler en emportant la Parole du Créateur hors de celui-ci pour la réaliser dans la création en formation au-dessus de laquelle il « plane » (Gn 1,2 ; cf. Ps 33,6). En outre, le « nous » de Genèse 1,26 n'a pas d'autre référent possible, dans le contexte, que le Seigneur et l'Esprit. Si c'est bien le cas, dès le début de la Bible, l'Esprit apparaît comme une personne à laquelle le Seigneur parle.

Niant la distinction entre Dieu et son Esprit, Lys considère que les mentions de l'Esprit viseraient à souligner qu'une distance subsiste entre Dieu et celui en qui il agit, et que Dieu est seul maître de son action en sa créature[16]. Autrement dit, elles viseraient à préserver l'idée de la transcendance divine. Il ne s'agit pour Lys que de simples manières de parler et il affirme souvent que la *rûah* divine n'est pas une entité. Il nous paraît lui échapper que le langage ne fait pas la réalité. Pour que la transcendance divine soit une réalité, il ne suffit pas d'employer le langage en question. Il est nécessaire que ce langage corresponde à une réalité. S'il n'y a pas de distinction réelle, ontologique, entre Yahvé et son Esprit, Dieu ne peut être transcendant tout en agissant en l'homme comme il est dit que l'Esprit le fait.

Un texte d'Esaïe mérite qu'on s'y arrête (63,10-14). Au verset 10, il est dit que les Israélites ont attristé l'Esprit saint du Seigneur. Ceci pourrait être une simple expression pour dire qu'ils ont attristé le Seigneur. On pourrait aussi dire d'un être humain que son esprit a été attristé sans par là distinguer l'esprit comme autre que la personne humaine. Mais au verset 11, il est dit que le Seigneur a mis au milieu de son peuple son Esprit saint. Ici, l'Esprit apparaît comme objet de l'action divine, comme quelque chose de Dieu qui est donné au peuple. La formule peut suggérer la distinction entre Dieu et l'Esprit. Puis au verset 14, il y a identification de l'Esprit au Seigneur : il est dit de tous deux qu'ils ont conduit le peuple. Ainsi, dans ce texte, l'Esprit a un caractère de personne et paraît distingué de Dieu tout en lui étant identifié.

Quelle conception de l'Esprit la conjonction de ces trois affirmations engendrait-elle dans la pensée des premiers lecteurs ? Et, plus généralement, comment recevaient-ils l'ensemble des données

---

16 *Rûach, le Souffle dans l'Ancien Testament, op. cit.*, p. 311.

de l'Ancien Testament concernant l'Esprit de Dieu, et en particulier celles qui suggèrent une distinction entre Dieu et son Esprit ? Nous trouvons très difficile de nous mettre à leur place, de faire abstraction de notre théologie pour déterminer de manière juste ce qu'ils pouvaient penser. Il est à craindre qu'en voulant par exemple faire abstraction de l'enseignement du Nouveau Testament pour tenter de se représenter ce que ces Israélites pouvaient penser, on s'interdise de faire intervenir des considérations qui ne leur étaient pas si étrangères que cela, et qu'on s'oblige finalement à rester en deçà de ce qu'ils étaient capables de percevoir. On peut se demander si l'on ne prend pas parfois par trop les anciens pour des demeurés qui ne se posaient pas les mêmes questions que nous. La question : « Mais qu'est-ce donc que l'Esprit de Dieu ? », ou peut-être même : « Qui est donc l'Esprit de Dieu ? » ne leur est-elle vraiment jamais venue à la pensée face aux textes de l'Ancien Testament ? Est-ce que nous ne serions finalement pas plus naïfs qu'eux lorsque nous nous imaginons qu'ils ne se posaient jamais de questions ontologiques ?

Ajoutons encore ici deux considérations. Il est indéniable qu'il y a une évolution entre l'Ancien et le Nouveau Testament : la conception de l'Esprit s'enrichit, se précise et s'approfondit dans le Nouveau Testament. Est-il pour autant justifié de considérer que l'on a affaire à deux concepts différents au point qu'il faille marquer la différence dans nos traductions modernes ? Par exemple en écrivant « esprit » dans l'Ancien Testament et « Esprit » dans le Nouveau, ou en traduisant par « souffle de Dieu » dans l'Ancien Testament et par « Esprit » dans le Nouveau ? Procéder ainsi ne tient pas compte d'un fait important : les auteurs du Nouveau Testament identifient l'Esprit dont ils parlent à l'Esprit de Dieu dont il est question dans l'Ancien (comp. Mc 12,36 à Ac 1,16 ; 4,25 à 2 S 23,2 ; Lc 4,18-21 à Es 61,1-4 ; Ac 2,16-18 à Jl 3,1s). En Jean 3,3-10, Jésus reproche à Nicodème d'ignorer ce qu'il dit à propos de l'Esprit, ce qui suppose que l'Ancien Testament en donnait déjà connaissance (Jésus pense certainement au texte d'Ez 36,25-27). Vouloir traduire de deux manières différentes dans l'Ancien Testament et le Nouveau revient à occulter un enseignement apostolique important sur le Saint-Esprit : son identité avec l'Esprit de Dieu dont il est question dans l'Ancien Testament.

Un adolescent a par exemple une certaine idée de ce qu'est une navette spatiale. Supposons que l'adolescent grandisse, fasse des études, devienne ingénieur dans l'aérospatiale et travaille pendant des années à l'élaboration de navettes spatiales. Il aura maintenant une conception des navettes spatiales beaucoup plus élaborée, plus

précise, avec des connaissances bien plus vastes et enrichies par l'expérience. Mais il pourra continuer à utiliser le même vocable que pendant son adolescence et, en utilisant le vocable « navette spatiale », il se référera toujours au même objet, même si la conception qu'il en a est bien plus élaborée. De même, que la conception néotestamentaire de l'Esprit ait gagné en précision et en richesse dans le Nouveau Testament ne justifie pas qu'on considère que ses auteurs ne parlent pas de la même chose, ou du même être, que ceux de l'Ancien Testament lorsqu'ils disent : « l'Esprit de Dieu » ou « l'Esprit Saint ». Cela ne justifie aucunement une différence de traduction entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

La seconde considération porte sur la prise en compte de l'inspiration des auteurs sacrés. C'est parce que Dieu s'est révélé à eux que les auteurs de l'Ancien Testament ont parlé de l'Esprit. Cela ne signifie pas qu'ils ont compris clairement quelle était l'identité de cet Esprit. Mais cela implique que l'être visé par cette expression dans l'Ancien Testament est celui dont une révélation plus précise et plus élaborée a été donnée dans le Nouveau.

Ainsi pensons-nous avoir montré que, contrairement à la direction prise par une tendance à la mode de nos jours, on ne peut nier la présence, dans l'Ancien Testament, et à côté de l'affirmation monothéiste prononcée, de divers indices d'une pluralité de personnes au sein de l'être divin. En particulier, divers textes pris ensemble suggéraient déjà que l'Esprit est un être divin figurant parmi cette pluralité de personnes. L'Ancien Testament préparait ainsi la révélation plus achevée du Nouveau…

■