

Les appropriations trinitaires

par Henri
BLOCHER

Nous voyons maintenant par le moyen d'un miroir, non sans énigme, mais alors : face à face ; je connais maintenant en partie, mais alors je connaîtrai exactement comme je suis exactement connu (1 Co 13,12, traduction se voulant rigoureuse).

La doctrine des appropriations trinitaires attire d'emblée, par un trait décisif, la sympathie du théologien ou de la théologienne évangélique – si, du moins, ce trait ne passe pas inaperçu. De l'avis de plusieurs, c'est le *langage biblique* qui l'appelle et la garantit. Les auteurs catholiques ajoutent volontiers la tradition et la liturgie : sans les mépriser, nous les subordonnerons à la référence scripturaire, qui les a, pour une grande part, engendrées.

I. Clarifier la notion

L'appropriation sert de *moyen terme* entre l'attribution exclusive à l'une des Personnes (ce qui est adéquat pour les « propriétés » personnelles comme la paternité pour le Père) et la référence à l'essence unique, « simple » dit la tradition¹. Celle-ci est également la possession des Trois, sans différence, comme le proclame si haut le Symbole dit d'Athanase. L'appropriation est une attribution « faible », non exclusive : ce qu'on approprie est, en toute rigueur, commun aux Trois, mais on trouve des raisons qui justifient une attribution « privilégiant » à l'Un des Trois. Pour Scheeben, l'appropriation se fonde sur une « ressemblance ou parenté avec le caractère particulier de l'une des personnes qui devient 'représentant

¹ C'est-à-dire : qui ne résulte pas d'une composition (et ainsi ne risque aucune décomposition).

particulier' » de ce qu'on attribue². Thomas d'Aquin déclare : « L'unique et principal [*sic*] fondement de l'appropriation, c'est la ressemblance avec la Propriété, *similitudo ad proprium*, quoi qu'il en soit des avantages multiples qu'on peut faire valoir ensuite. Il n'est pas d'appropriation sans cette affinité ou ressemblance de l'attribut avec la Propriété »³. Rien n'empêche plusieurs appropriations à la même Personne, ni la même appropriation, ou presque, à plusieurs Personnes.

On peut toujours subdiviser... Quatre sous-catégories se distinguent commodément. Le premier type d'appropriation concerne les *noms* désignant les Personnes. « Dieu » (*Théos*) dans le Nouveau Testament sert de façon privilégiée pour le Père, « Seigneur » (*Kurios*) pour le Fils, et « Esprit » (*Pneuma*) pour la Troisième (il est permis d'hésiter sur le statut linguistique de cette désignation : elle tend vers le nom propre). Le deuxième type concerne les *attributs* ou perfections qui décrivent l'essence divine : ce qu'est Dieu et quel il est (*quidditas* et *qualitas*) ; c'est souvent à ce propos qu'on pose le problème théologique de l'appropriation. Le troisième type, souvent évoqué, concerne les *œuvres externes*. L'exemple le plus clair, encouragé par le Symbole des Apôtres, est l'appropriation de la Création au Père. Du fait, cependant, du rôle de la nature humaine du Christ, tous doivent reconnaître une dimension de *propriété*, exclusive, à l'Incarnation et à la Rédemption (le patripassianisme a été condamné très tôt, à juste titre). Que dire alors du Saint-Esprit ? Son inhabitation des âmes lui est-elle propre ? Interfère ici la vérité des *missions* divines (le Père envoie le Fils et l'Esprit dans l'économie du salut) ; joue aussi la compréhension plus ou moins rigide de l'adage « les œuvres externes sont indivises [*indivisa*] » – la tendance actuelle (qui me paraît saine) consiste à affirmer l'implication active des Trois dans toute œuvre externe, mais avec nette différenciation des rôles. Karl Barth s'écarte de la tradition quand il amalgame les trois « modes d'être » divins (*Seinsweise*, il préfère l'expression au mot de « personnes ») et les trois « œuvres » de la Création, de la Réconciliation et de la Rédemption (au sens eschatologique), appliquant à ces dernières la règle de l'unité et de la distinction affirmées des Personnes⁴ ; cette fusion audacieuse, d'un grand effet esthétique, détermine la charpente même de sa *Dogmatique*. Peut-être pourrait-on parler d'un modalisme qui cherche à se surmonter... Le quatrième type d'appropriation concerne l'*adresse* de la prière dans le culte chrétien : il est

² *Les mystères du christianisme*, p. 137.

³ *I Sent.*, dist. 31, q. 2, art. 1, ad 1^m, comme cité (et traduit) par Dondaine, p. 417.

⁴ *Dogmatique II*, 2**, traduction F. Ryser, Genève, Labor & Fides, 1959, pp. 42s.

permis de prier chacune des trois Personnes, car on prie Dieu, mais l'« *appropriation cultuelle et liturgique* conçoit le Père comme celui qui reçoit nos hommages et nos adorations, le Fils et le Saint-Esprit sont considérés plutôt comme médiateurs de ce culte. C'est pourquoi l'Église adresse le plus souvent ses oraisons au Père par le Fils dans l'unité du Saint-Esprit⁵... »

Ainsi définies, les appropriations trinitaires présupposent la reconnaissance de trois vérités. Elles n'ont de sens qu'une fois l'*unité et unicité d'essence* confessées – le monothéisme, si les mots veulent dire ce qu'ils disent. Elles présupposent ensuite que les éléments que nous approprions sont *divers*, et que notre appréhension de cette diversité est *valide* (autrement l'opération n'est plus qu'une ineptie). Cela ne va pas si facilement de soi ! Les attributs constituent une seule essence *simple*, et pour les œuvres mêmes, la différenciation semble difficile si Dieu est *actus purus*, être et acte coïncidant dans un pur présent éternel (les barthiens jouent avec cette pensée). Traditionnellement, on pose que les attributs ne sont pas distincts « réellement » (*in re*), c'est-à-dire séparables, mais « pour la raison » (*in ratione*), ce qui semble menacer la validité de la distinction ; on ajoute alors qu'ils sont distincts *in ratione*, mais de façon réellement fondée, *cum fundamento in re*. Les appropriations présupposent encore que nous ayons *connaissance* suffisante et des éléments appropriés et des propriétés personnelles dans la Trinité pour discerner les affinités : il faut attribuer à la foi un degré minimal de puissance *cognitive*.

II. Historique de la notion

J'avoue ne pas avoir trouvé grand-chose sur les appropriations chez les maîtres dont j'essaie d'être le plus proche ! Un bref historique nous introduira néanmoins utilement à l'objet de notre étude.

Dès le *temps des Pères*, on observe la pratique des appropriations trinitaires, et un début de réflexion à leur propos⁶. Les Cappadociens déjà développent le thème, avant qu'Augustin le fasse avancer de façon significative⁷.

⁵ Bernard Bartmann, *Précis de théologie dogmatique*, traduction de l'allemand par Marcel Gautier, Mulhouse, Salvator, 1951⁷, p. 245.

⁶ A. Chollet, « Appropriation aux personnes de la Trinité », *Dictionnaire de théologie catholique*, sous dir. Alfred Vacant, continué par Eugène Mangelot, puis Emile Amann, Paris, Letouzey & Ané, 1/2, 1909, cols 1710ss. On peut se référer à cet article pour les données de fait dont je n'indique pas, ci-après, la source.

⁷ Voir en particulier le *De Trinitate* VI, 10 et le *De Doctrina christiana* I, 5.

Basile de Césarée fait, dans un passage, le trajet *inverse* de l'appropriation, et montre par là qu'il en avait perçu la logique. Des adversaires de la pleine divinité du Saint-Esprit l'avaient critiqué pour avoir employé deux formules doxologiques différentes, tantôt « avec (*méta*) le Fils et avec (*sun*) le Saint-Esprit », et tantôt « par (*dia*) le Fils, dans (*en*) le Saint-Esprit »⁸. Les critiques hétérodoxes n'agréaient que la seconde, où l'on entend l'écho de 1 Corinthiens 8,6, et la prenaient dans un sens inégalitaire, subordinatianiste. Basile, pour défendre l'égalité, montre que les prépositions et beaucoup d'autres formes de langage servent pour les Trois de la Trinité *communément*⁹. Il ne s'agit pas de « propriété », d'attribution exclusive, mais d'appropriation. Il n'emploie pas le terme, mais l'idée est inévitable¹⁰. D'ailleurs, Basile a ce commentaire positif : il reconnaît l'usage préférentiel de *en* pour le Saint-Esprit et de « par » pour le Fils ; si « avec » convient à la doxologie, « par » est « mieux choisi (*exairétos*) » pour l'action de grâces à propos du Fils¹¹ ; pour l'Esprit « dans fait voir plutôt ce qui a trait à nous, avec révèle la communauté de l'Esprit avec (*pros*) Dieu »¹². Léon I le Grand, pape de 440 à 461, énonce avec précision le principe de l'opération appropriative :

... la divinité immuable de cette bienheureuse Trinité est une en substance, indivise dans son activité, unanime dans sa volonté, à parité de toute-puissance, égale en gloire ; [cependant] la Sainte Ecriture parle ainsi d'elle qu'elle attribue [*assignet*], soit dans les faits, soit dans les mots, quelque chose qui semble [*videatur*] convenir aux personnes dans leur particularité : en cela, elle ne trouble pas la foi catholique, elle l'instruit...¹³

Dès avant la lettre la notion est claire.

Les *maîtres du Moyen Age* introduisent le terme et définissent précisément la doctrine. Abélard provoque le débat par l'imprudence qu'il commet : il croit pouvoir rendre compte de la Trinité en comprenant la différenciation divine comme celle de la Puissance, de la

⁸ *Péri tou Hagiou Pneumatou/Sur le Saint-Esprit*, I, 2, pp. 256-259 de l'édition des *Sources chrétiennes*, édité et traduit par Benoît Pruche, Paris, Cerf, 1968.

⁹ Il interprète Rm 11,34 du Fils, V, 7, pp. 274s. dans l'édition citée.

¹⁰ Son traducteur emploie une fois le mot, mais de façon non technique, p. 277, pour rendre le verbe (infinitif) *prosoïkéioun*.

¹¹ *Ibid.*, VII, 16, pp. 298s.

¹² *Ibid.*, XXVII, 68, p. 489 dans la traduction de Pruche.

¹³ *Sermo de Pentecoste* 76, c. 3 (*Patrologia latina* de Migne, LIV, 405), comme cité par Chollet, col. 1716 (j'ai modifié sa traduction du latin).

Sagesse et de la Bonté ; il confond ainsi la propriété et l'appropriation, et tombe sans le vouloir – laissons-lui le bénéfice du doute – dans le modalisme. Bernard de Clairvaux, qui se méfie à tous égards du trop agile dialecticien, discerne la déviation, et fait condamner l'infortuné par le Concile de Sens (1141). Bonaventure, au siècle suivant, et Thomas d'Aquin, ces deux professeurs italiens qui rivalisent amicalement des deux côtés de la rue Saint-Jacques, traitent le sujet avec une grande clarté. Bonaventure voudrait réduire les analogies qui autorisent l'appropriation à celles qui respectent l'*ordre* trinitaire, mais Thomas se montre moins restrictif. Tous les théologiens de l'époque, cependant, n'apprécient pas au même degré : Dondaine cite Alain de Lille : « Question de mots, non de choses ! C'est une appropriation verbale, qui n'atteint pas l'être »¹⁴.

La doctrine, aux temps modernes, n'a recueilli qu'assez peu d'intérêt parmi les théologiens catholiques, avec un Théodore de Régnon, si influent à la fin du XIX^e siècle, plutôt négatif¹⁵. On relève toutefois de belles exceptions, comme celle de M.-J. Scheeben¹⁶, et le revirement final du P.A. Gardeil, dont se réjouit évidemment Dondaine¹⁷. Celui-ci pose un diagnostic sévère de l'attitude indifférente ou dédaigneuse : « Triomphe trop facile de la raison, où la théologie cède à ses propres succès : le goût de la clarté, au service de l'unité d'Essence, risque de sous-évaluer les moyens dont use la foi pour assiéger le mystère »¹⁸.

Les *Réformateurs* ont tenu compte des appropriations – je citerai bientôt Luther et Calvin – sans travailler, me semble-t-il, la catégorie comme telle. Chez leurs *héritiers* on ne rencontre aucun rejet de la doctrine ; ils l'affirment parfois expressément, mais (sauf exception) sans la développer. Richard A. Muller, dans sa magnifique synthèse de l'orthodoxie réformée, ne consacre que quelques pages aux *opera appropriativa*¹⁹. François Turretin, surnommé « le Thomas

¹⁴ Dans les « Renseignements techniques » de l'édition dite de « la Revue des Jeunes » de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, tome II sur la Trinité, c'est-à-dire la I^{re} pars, q. 33-43, traduction et notes de Hyacinthe-François Dondaine, Paris-Tournai-Rome, Desclée, 1950², p. 413.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 419s.

¹⁶ *Les mystères du christianisme. Leur essence, leur signification et leur enchaînement dans la perspective de leur caractère surnaturel*, traduction de l'allemand par Aug. Kerkvoorde, s.l., Desclée de Brouwer, 1947, § 23, pp. 135-140.

¹⁷ Fascicule cité de la *Somme*, pp. 421-423.

¹⁸ *Ibid.*, p. 420.

¹⁹ *Post-Reformation Reformed Dogmatics IV: The Triunity of God*, Grand Rapids, Baker Academic, 2003, pp. 267-269 (ou 274).

d'Aquin protestant », montre assez qu'il connaît et qu'il approuve – sans, toutefois, prononcer le mot²⁰. Du côté luthérien, le compendium (si commode) de Karl Hase mentionne aussi les *opera appropriativa*²¹. Heinrich Schmid cite Johann Gerhard sur l'appropriation des attributs de l'essence divine²². Plus près de nous, Herman Bavinck confirme l'adhésion²³ et Karl Barth reste assez près des orthodoxes pour ne pas, ici, leur fausser compagnie²⁴. Il est étonnant que le fidèle barthien qu'était Thomas F. Torrance exprime une aversion si vive pour la doctrine (il est vrai qu'il tente de réinterpréter K. Barth dans son sens, ce qui est toujours possible) ; sa charge mérite d'être citée *in extenso* :

... à la lumière de l'interpénétration périchorétique complète des trois Personnes divines et de leurs activités distinctives l'une dans l'autre, la « loi des appropriations » comme on l'appelle, introduite par la théologie latine pour compenser un traitement essentialiste déséquilibré de la Trinité (priviliégiant l'Être Un de Dieu), traitement qui obscurcissait le traitement évangélique à partir de la Trinité économique, s'effondre complètement [*falls completely away*] comme une idée à la fois inutile et nuisible à la vérité intrinsèque du Christ, qui, comme le Verbe et le Fils Unique de Dieu, constitue la *seule* révélation du Père et le *seul* chemin par lequel nous pouvons aller au Père²⁵.

²⁰ *Institutio theologiae elencticae*, I^a pars, locus III, q. 27, § 7 et 16. Dans l'édition de New York, Robert Carter, 1848, vol. I, pp. 249, 251.

²¹ *Hutterus redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, Leipzig, Breitkopf & Hartel, 1848⁷, pars II, locus IX, § 71, p. 169.

²² *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, traduction de l'allemand par Charles A. Hay & Henry E. Jacobs, Philadelphie, Lutheran Publication Society, 1876, p. 169. Gerhard (*Loci theologici*, I, 203) écrit que « certain essential attributes are appropriated by the ecclesiastical writers to each person, although, because of the identity of essence, the essential attributes are common to the three persons » ; la notion est claire.

²³ *The Doctrine of God*, traduction du hollandais par William Hendriksen, Edimbourg, Banner of Truth, 1977 (Eerdmans 1951), pp. 317s. Il s'agit d'une partie de la Dogmatique de Bavinck, vol. II, maintenant proposée dans une nouvelle traduction américaine.

²⁴ *Dogmatique I*, 1**, traduction F. Ryser (assisté par J. de Senarclens et utilisant un essai antérieur de P. Maury), Genève, Labor & Fides, 1953, pp. 73s.

²⁵ *The Christian Doctrine of God: One Being, Three Persons*, Edimbourg, T. & T. Clark, 1996, p. 200. Dans sa n. 132, Torrance serait prêt à parler d'appropriation quand on attribue « à une personne divine ce qui est strictement propre à une autre », comme Paul en Ac 20,28 (« de Dieu... son propre sang »). Il est difficile d'excuser la confusion : en Ac 20,28, toute la tradition parle de « communication



Le glissement qui affecte la théologie de Torrance (pourtant proche) rend manifeste que la doctrine des appropriations ne garde son sens qu'au sein de la doctrine traditionnelle de la Trinité – c'est la raison pour laquelle nous ne citerons guère d'auteurs qui s'éloignent de celle-ci.

III. Justifier la doctrine

L'Écriture étant la « norme normante » (*norma normans*, c'est-à-dire suprême) de notre théologie, la doctrine des appropriations ne peut être justifiée sans que les trois présuppositions qu'elle associe soient bibliquement vérifiées. Alors seulement pourra-t-on s'enquérir de rapprochements privilégiés.

L'unité d'essence, non composée, se trouve aujourd'hui remise en cause par d'assez nombreux théologiens²⁶. Mais c'est l'ingrédient premier du mystère trinitaire révélé à la foi. On peut la lire dans le *'éhad* du Témoignage suprême donné à Israël : « YHWH notre Dieu, YHWH un » (Dt 6,4)²⁷. L'unité interne de l'être divin fonde l'impossibilité pour Dieu de se renier lui-même (2 Tm 2,13), d'opposer en lui-même des composantes dissociables. Comment Dieu pourrait-il être absolument le Premier et le Dernier s'il était autre que le confesse la foi traditionnelle ? C'est par une étrange myopie ou distraction que certains pensent différemment – si de si vaines spéculations

des idiomes » ; le Christ est nommé (Dieu) d'un nom qu'il porte en vertu de sa nature divine et lui est attribué ce qu'il possède en vertu de sa nature humaine (le sang). Rien à voir avec ce que vise Torrance, et avec les appropriations trinitaires.

²⁶ Voir notre étude précédente sur les « Réinterprétations récentes du dogme trinitaire », pp. 14-40.

²⁷ Les Israélites appellent ce verset le « Témoignage », *'éd*, en combinant, écrites plus gros, la dernière lettre du premier mot (') et la dernière lettre du dernier mot (d), la voyelle n'étant pas anciennement écrite. Quant à l'exégèse, notre traduction mot à mot montre que le verbe « être » est sous-entendu, ce qui laisse ouvertes de nombreuses possibilités. On peut supposer le verbe déjà dans le premier membre : *YHWH (Yahvé, le Seigneur, l'Éternel) est notre Dieu* (Bible du rabbinat, du Semeur, New English Bible...). On peut faire du premier membre le sujet et du deuxième YHWH le prédicat, *YHWH notre Dieu est... YHWH*, en comprenant soit *'éhad* au sens de « seul », *YHWH notre Dieu est le seul YHWH* (Segond, Bible de Jérusalem, Revised Standard Version), soit au sens de « un », *YHWH notre Dieu est YHWH un* (TOB). On peut faire du deuxième YHWH la reprise du même sujet, en apposition : *YHWH est notre Dieu, YHWH seul* (Rabbi Samuel ben Méir), soit, plus facilement : *YHWH notre Dieu, YHWH est un* (déjà LXX et Vulgate ; Bible du rabbinat pour le deuxième membre ; Nouvelle Bible Segond, New International Version). Le nom YHWH, éclairé par la révélation d'Ex 3,14, n'est pas un simple nom propre : s'y rattachent significations et connotations.

méritent le nom de « pensée »... Il suit que les attributs sont inséparables, chacun décrivant toute l'essence et se trouvant qualifié par tous les autres : *une* « réalité », unité *in re*.

La pluralité objective des attributs, *cum fundamento in re*, est beaucoup plus difficile à penser. La tentation de relativiser, de subjectiviser, finalement d'exténuier, la pluralité est forte : tantôt de ligne plus rationaliste, tantôt de ligne plus mystique (les deux lignes se rejoignent parfois). Ce qui résiste ? *Le langage biblique* ! On dévalue celui-ci, qui exprime la Parole de Dieu sous l'action du Saint-Esprit, si on néglige la différence qu'il fait entre la sagesse et l'éternité de Dieu, entre sa puissance et sa justice... Tous les auteurs sont obligés d'en convenir. Comment le concevoir ? Duns Scot croyait nécessaire d'attribuer à Dieu des « raisons formelles distinctes objectivement » (la paternité du Père et sa déité) ; statuant sur le désaccord du « docteur subtil » (et franciscain) avec le thomisme, Dondaine suit la solution de Cajetan qui montre la distinction seulement *virtuelle*, arguant du caractère infini de la raison formelle en Dieu²⁸. J'admire ! La solution rejoint une proposition remarquable de Jean de saint Thomas : « L'éternité même est virtuellement multiple »²⁹. Même si c'est virtuellement, c'est efficacement que le dogme trinitaire, en distinguant la pluralité des Personnes de la pure identité d'essence, impose de reconnaître que la déité « simple » contient la richesse d'une différenciation. Les attributs ne sont pas distincts *comme* le sont les Personnes, qui le sont *in re*, mais ils le sont assez pour que la question des appropriations puisse se poser.

Reconnaissons cependant que la difficulté demeure de notre accès à cette pluralité. La belle formule *cum fundamento in re* trace une voie moyenne (*via media*, *via aurea*), mais qu'a-t-on dit ? A-t-on dépassé l'énoncé du problème ? On écarte à gauche *in re*, qui risquerait de rabaisser le divin au niveau des créatures, elles toujours composées (contrairement à Dieu), dont l'unité interne est relative

²⁸ Note 70 dans le fascicule de la *Somme* cité, pp. 337-339. Cajetan plaide que Scot a cru devoir poser les deux raisons formelles à cause de la distinction entre l'absolu et le relatif (au sens relationnel) en Dieu ; Scot n'a pas vu que la réalité divine est antérieure et supérieure à cette distinction : dans la souveraine réalité divine, paternité et déité « sont formellement et réellement ; mais leur distinction n'est que *virtuelle*, car elles y sont *comme si* elles étaient distinctes, et elles y exercent leurs fonctions propres comme si elles étaient distinctes » (pp. 338s.).

²⁹ Jean Poinso, ou Jean de saint Thomas (1589-1644), qui n'était pas français malgré la consonance de son nom, dans son commentaire de la I^{re} partie de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, comme cité par Jean Mouroux, *Le mystère du temps. Approche théologique*, « Théologie 50 », Paris, Aubier, 1962, p. 47, n. 39. Cette thèse tempère la notion boécienne d'éternité que nous avons critiquée ailleurs.

alors que l'unité divine est absolue. On écarte à droite l'idée que le discours, y compris le discours biblique Parole de Dieu, s'abîmerait dans l'insondable mystère de la réalité divine, se dissiperait et s'évanouirait en se portant vers la Transcendance inaccessible, vers l'ineffable Super-Etre et Super-Néant que nous nommons, dans notre infirmité, « Dieu ». Mais qu'a-t-on dit entre les deux ?

La théologie négative ou *apophatique* ne laisse pas grand-chose à l'appropriation trinitaire ! Il nous faut donc l'évoquer à nouveau : revenir brièvement à la question que pose la persistance de l'apophatisme dans la pensée chrétienne³⁰. Que ses accents ne nous enchantent ni ne nous intimident ! Nous avons le droit de prendre quelque distance. Son emprise même, dans l'histoire de l'Eglise, reste objet de débat. Les experts en discutent dans le cas d'Augustin, le plus prestigieux³¹. En tout cas la tonalité dominante de l'Écriture diffère sensiblement des ouvrages imprégnés de platonisme. La Première Épître de Jean se conclut sur une affirmation très forte : le Fils de Dieu, qui est lui-même le Dieu véritable, nous a donné l'intelligence discursive (*dianoïa*) qui accède à la connaissance du Véritable (1 Jn 5,20). Les limitations de notre connaissance de pèlerins, *in via*, nous sont rappelées (1 Co 13,12 !), mais sans que le fait affaiblisse jamais la confiance dans la puissance cognitive de l'enseignement reçu (Dt 29,28 fait entendre ensemble les deux notes). La pauvreté de nos concepts (on peut en faire la confession, bien que la Bible n'y insiste nulle part) ne détruit pas cette confiance, car les concepts ne sont que des outils au service de la « transcendance » de l'esprit, qui sort en quelque sorte de lui-même pour se relier au réel. Et la Transcendance *de Dieu* ? Elle exclut que, du sein de notre aliénation, nous puissions nous élever jusqu'à lui (1 Tm 6,16), mais elle n'emprisonne pas le Seigneur : il est libre, dans sa condescendance miséricordieuse, de se pencher vers nous. A partir de Dieu, une révélation *instructive* est possible.

L'Instruction divine autorise les trois présuppositions de la doctrine des appropriations.

³⁰ Déjà soulevée dans notre étude « Réinterprétations récentes du dogme trinitaire », § II.

³¹ Un colloque les a opposés en 2007, David G. Hart et Jean-Luc Marion voyant de l'apophatisme chez Augustin (que son néoplatonisme devait y porter), alors que David Bradshaw veut montrer qu'il le rejette (biblicisme ?) – selon Ian Clausen, « Recension de *Orthodox Readings of Augustine*, sous dir. Aristotle Papanikolaou et George E. Demacopoulos, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 2008 », *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 30/1, 2012, p. 95.

IV. Evaluer la pratique

Quelles appropriations trinitaires les théologiens nous proposent-ils ? Les plus anciennes citations qu'on peut apporter concernent l'économie (de la création et du salut), et les attributions sont-elles comprises comme « appropriations » ? Ignace d'Antioche fait des fidèles les pierres du temple, « préparées pour la construction du Dieu Père, transportées vers le haut par la machine [*mèchanès*] de Jésus-Christ, qui est la croix, en se servant du câble qu'est le Saint-Esprit »³². Irénée de Lyon parle du Père comme « usant de son bon plaisir [*eudokountos*] et donnant l'ordre », du Fils comme « agissant et réalisant [*dèmiourgôntos*, participe du verbe employé pour l'agent de la création] », et de l'Esprit comme « nourrissant et faisant croître »³³. On note que la référence au Saint-Esprit manque de relief ; les Alexandrins n'y remédieront guère, avec une Trinité plus linéaire, le Père en rapport avec l'Être entier, le Fils-Logos avec les créatures rationnelles, et l'Esprit avec l'Eglise. Basile de Césarée choisit le langage des philosophes pour discerner au sein de l'acte créateur « la cause principielle de tout ce qui est fait » dans le Père, « la cause démiurgique » dans le Fils, et « la cause perfectionnante » dans l'Esprit³⁴.

Augustin pousse la recherche, et s'intéresse aux attributs (donc à l'essence de la Trinité immanente). Il en retient douze et les classe en trois groupes de quatre, avec chaque fois un attribut privilégié entre ceux mêmes qu'on approprie. Dieu est *éternel*, immortel, incorruptible, immuable : cela est approprié au Père ; Dieu est vivant, *sage*, puissant, beau : cela est approprié au Fils ; Dieu est juste, bon, *bienheureux*, esprit : cela est approprié au Saint-Esprit³⁵. Ailleurs, et fréquemment, c'est l'*amour* qu'il approprie à l'Esprit, pour lequel aussi l'appellation de *don* est celle qu'Augustin préfère. Augustin est le Maître du Moyen Âge, pendant lequel la triade « puissance, sagesse, bonté » prédomine, et, pour les œuvres dans l'économie, « création, rédemption, sanctification » ; mais les analyses se multiplient et se

³² *Ep. aux Ephésiens* 9,4-7. Hippolyte et Chrysostome reprendront l'allégorie.

³³ *Adversus haereses* (titre habituel, bien que non originel, semble-t-il), IV, 38,3.

³⁴ *Péri tou Pneumatos*, dans l'édition déjà citée, XVI, 38, p. 376-9, en reprenant la traduction par B. Pruche des expressions intéressantes de l'original, *tèn prokatartikèn aitian, tèn dèmiourgikèn, tèn téléiôdikèn*, la troisième impliquant peut-être la note eschatologique : « qui conduit la créature à sa fin ». Cf. XXXVI, 61, pp. 466s.

³⁵ *De Trinitate*, II, xv, 8.

démultiplient, dans un raffinement qui éblouit³⁶. B. Bartmann résume commodément ce qui prévaut en théologie catholique : « Le Père est le Principe sans origine, l'Être, l'Éternité, l'Unité, la Puissance. Le Fils est la Parole, l'Image du Père, la Splendeur, la Vérité, la Beauté, l'Égalité, la Sagesse. Le Saint-Esprit est entre les deux le Lien et le Gage ; pour nous, le Don, la Bonté, la Grâce, les Délices »³⁷.

Les Réformateurs n'ont pas rompu avec la pratique antérieure. On peut relever la formulation puissante de Luther, dans une prédication sur Jean 16,13 (de 1539) : « Comme le Père est un éternel Locuteur [*ein ewiger Sprecher*, éternellement quelqu'un qui parle], le Fils est dans l'éternité « exprimé » [*gesprochen*], le Saint-Esprit est aussi dans l'éternité l'auditeur »³⁸. Calvin, nourri d'Augustin et des Pères, marque sa petite différence sur l'Esprit : « Au Père le commencement de toute action, et la source et origine de toutes choses, est attribué [au sens d'*approprié*] ; au Fils, la sagesse, le conseil et l'ordre de tout disposer ; au saint Esprit, la vertu et efficace de toute action »³⁹. Nous avons mentionné plus haut la manière originale dont Karl Barth « soude » les trois œuvres et les Trois de la Trinité ; le côté problématique ne concerne pas tant l'appropriation de la « rédemption » au Saint-Esprit (si on prend le mot au sens de Barth, de la libération effectuée dans la réalité des hommes), que la thèse de l'unité des trois œuvres qui sont une comme les Trois de la Trinité sont les modes d'être d'une essence unique (d'un seul Sujet, dit Barth).

Comment évaluer les choix des théologiens ? Les appropriations du Père ne font guère débat, parce que les données les suggèrent fort nettement. Si Dieu est comme Dieu *agénètos*, sans commencement, l'attribut convient plus évidemment au Père, *agennètos*, non né. Comme premier dans l'ordre trinitaire, il fait particulièrement briller la souveraineté royale, la maîtrise universelle que lui approprie le *Credo* (Je crois en Dieu le Père *pantokratôr*...). L'appropriation de l'œuvre créatrice se justifie par l'affinité entre création et engendrement (procréation), qui ressort par exemple du langage en Deutéronome 32,6 – et bien que le Nouveau Testament,

³⁶ Rapporté par Dondaine, pp. 413-416.

³⁷ *Précis I*, p. 245.

³⁸ *Weimar Ausgabe* des œuvres de Luther, XLVI, 60, 4-6. J'ai été conduit à ce passage par sa mention dans l'article de Christoph Schwöbel, « Trinität, III », *Theologische Realenzyklopädie*, sous dir. Gerhard Müller, Berlin/New York, De Gruyter, 2002, XXXIV, p. 107.

³⁹ *Institution de la religion chrétienne*, I, 13,18.

comme le soulignait Oscar Cullmann, parle plus souvent du Fils comme Créateur⁴⁰.

Pour le Fils, c'est la Sagesse que la tradition ancienne, avec ceux qui l'ont prolongée, a préférée : en particulier dans le rôle « démiurgique », c'est-à-dire d'agent exécutif de l'œuvre créatrice. En écho de la prosopopée de la Sagesse personnifiée de Proverbes 8, c'est une thèse que valide le Nouveau Testament : en particulier dans l'hymne christologique de Colossiens 1, « sapiential » en son premier volet (v. 15-17 ; cf. He 1,2 et Ap 3,14), et qui constitue l'une des composantes de sens du titre de *Logos*. Jésus semble bien s'être compris comme la Sagesse venue en personne⁴¹.

Une objection, cependant, pourrait surgir. Théophile d'Antioche, le premier orthodoxe à user du mot grec traduit « Trinité » (*trias*), approprie plutôt la sagesse *au Saint-Esprit* ; Irénée le suit parfois. Au sein de l'Orthodoxie orientale, surtout russe, moderne, le courant *sophiologique*, inspiré par Soloviev, place au centre cette appropriation, et valorise la virginité qui la représente, ainsi que le montre Vladimir Golovanow : « Vladimir Lossky déclarait qu'il s'agissait d'une *union malencontreuse* entre le *Saint-Esprit* et la *Vierge Marie* en une seule divinité ou hypostase de Dieu »⁴². Le grand théologien de la tendance, cependant, Serge Boulgakof, restait plus prudent et nuancé⁴³. Les données bibliques citées favorisent plutôt l'appropriation de la sagesse au Fils, mais il n'est pas question de séparer le Fils de son Esprit.

D'autres appropriations sont opportunes. Le titre de *Logos* évoque bibliquement l'activité révélatrice, et Jean 1,18 semble bien

⁴⁰ C'est l'argument de Bruce Ritchie, « Theological Logic », *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 4/2, 1986, p. 121, pour rejeter l'appropriation, mais il commet un excès regrettable quand il prétend qu'il y a « beaucoup plus de données dans la Bible pour relier l'acte de création à Dieu le Fils qu'à Dieu le Père » et parle de la création « particulièrement appropriée au Fils » *comme l'incarnation* l'est aussi. Sa motivation théologique est barthienne (concentration christologique) bien qu'il soit obligé de reconnaître que Barth « rechigne à abandonner la forme traditionnelle de la doctrine de l'appropriation ».

⁴¹ Voir notre *Doctrine du Christ*, Didaskalia, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2002, pp. 56s. (sur la dimension sapientiale de la christologie du Nouveau Testament, aussi pp. 68, 70, 72, 138). Je confesse ma dette envers André Feuillet.

⁴² Information et citation tirées de l'article « Sophiologie » de l'encyclopédie en ligne *Wikipédia*. Georges Florovsky, que je suis heureux d'avoir connu, est aussi cité comme critique de la sophiologie.

⁴³ Dans son ouvrage *Du Verbe incarné (Agnus Dei)*, traduction du russe par Constantin Andronikof, Paris, Aubier, 1943, dans son chapitre « la Sophie divine », il commence par le paragraphe « La Sagesse de Dieu comme Logos », pp. 28s., avant celui qu'il intitule « La Sagesse en tant que l'Esprit Saint », pp. 30-32.

l'enraciner particulièrement dans la situation trinitaire de la deuxième Personne : en tant que *monogénès* (ce que n'est pas le Père) elle prépare un mouvement d'expression (*exègèsato*) au profit de cette extériorité qu'est la créature ; en tant que Dieu (*Théos*) dans l'intimité du Père, elle garantit la fiabilité de la communication. C'est un thème cher à Calvin que la fondation dans le Fils de toute révélation⁴⁴. L'obsession épistémologique des modernes depuis Kant a grossi l'importance de cette appropriation, qui a fortement marqué Karl Barth dans la première élaboration de sa théologie.

La tradition a peut-être sous-estimé une autre appropriation au Fils : celle de l'intervention dans l'histoire. Irénée la suggère en lui associant (dans la citation faite plus haut) l'action (*prassontos*), et la formule paulinienne de bénédiction en 2 Corinthiens 13,13 paraît l'appuyer : si l'amour est approprié à Dieu le Père, son expression spéciale dans l'accomplissement du salut, la *grâce*, est appropriée au Fils. On a pu perdre de vue cette relation privilégiée parce que le sens de la grâce comme intervention divine une fois pour toutes s'est émoussé. Il n'est pas exclu qu'elle ait fait partie des connotations du nom YHWH, nom d'alliance, nom du Dieu vivant qui se montre un secours très présent (*nimçâ'me'ôd*) dans la détresse (Ps 46,2), nom du Dieu venu résider dans son Tabernacle au milieu de son peuple : ce nom a été rendu par « Seigneur », le titre approprié au Fils, Dieu qui nous a secourus, Dieu qui a « tabernaculé » parmi nous (*eskénôsen*, Jn 1,14). D'où la possibilité, pour le Nouveau Testament, de voir le Fils quand l'Ancien parle de YHWH...

C'est pour le Saint-Esprit que les propositions sont les plus diverses. La première Antiquité chrétienne, à part le lien avec l'inspiration prophétique (« qui a parlé par les prophètes », Symbole de Nicée-Constantinople⁴⁵), hésite un peu sur les appropriations pertinentes : le rôle de « perfectionnement » reste pâle. Hippolyte, cependant, lui attribue la régénération (*tèn dia tou Hagiou Pneumatos anagennèsin*)⁴⁶, et Grégoire le Thaumaturge élabore une formulation exceptionnellement riche : « Image du Fils, parfaite du parfait, cause de la vie des vivants, source sainte, dispensatrice de la sainteté de la

⁴⁴ Comme le montre très bien Douwe J. De Groot, *Calvijns opvatting over de inspiratie der Heilige Schrift*, Zutphen, N.V. Nauta, 1931, en particulier p. 88 (thèse excellente sur son sujet).

⁴⁵ Le lien est très net chez Justin Martyr qui parle régulièrement de l'Esprit prophétique ou de prophétie, *I^{re} apologie*, chap. 6, 13, 31, 44. On le retrouve dans l'*Apologie* d'Athénagoras, chap. 10, puis chez Hippolyte, *De Antichristo*, chap. 2.

⁴⁶ *De Antichristo*, chap. 3, comme reproduit par M. J. Rouët de Jouvenel, *Enchiridion patristicum*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1937¹⁰⁻¹¹, n° 389.

sanctification »⁴⁷. A partir d'Augustin, et surtout en Occident, c'est la désignation du *don* qui prédomine⁴⁸. Le Saint-Esprit, avant d'être le don fait aux fidèles, est le don mutuel d'amour du Père et du Fils. Bernard de Clairvaux osera interpréter de lui le baiser du Cantique : « Si l'on a le droit de considérer le Père comme celui qui donne le baiser, le Fils comme celui qui le reçoit, il ne sera pas hors de propos de voir dans le baiser le Saint-Esprit... »⁴⁹ Chez Calvin, c'est la puissance, *virtus* (« vertu » dans ce sens dans le français de Calvin) donnant efficace au projet divin dans le cœur des élus, qui constitue l'appropriation principale – avec une orientation nette vers la sanctification (qui commence par la régénération) ; l'association de l'Esprit à la puissance a largement caractérisé la tradition protestante, que la puissance soit plutôt comprise comme un « coefficient » d'efficacité invisible et mystérieux accompagnant la Parole, ou comme un déploiement sensible et spectaculaire, perçu par ses signes miraculeux.

L'Écriture n'interdit aucune de ces appropriations. Elle autorise l'accent sur le don – le thème revient aussi à propos du Fils, à peu près aussi souvent ; mais il faut prendre soin de bien distinguer, quand on dit « don du Saint-Esprit », le don *qu'est* l'Esprit (génitif objectif) et les dons *que fait* l'Esprit (génitif subjectif), et se garder de « chosifier » la grâce (la tradition a glissé de ce côté). Le rôle pour la régénération et la sanctification est bien en évidence (par exemple Tt 3,5 et 2 Th 2,13). Il me semble, pourtant, que l'association à la vie (l'Esprit de vie, Rm 8,2), à la gloire (Esprit de gloire, 1 P 4,14), à la vérité (avec le titre d'Esprit de vérité, chez Jean, et l'énoncé de 1 Jn 5,6), n'a pas été méditée autant qu'elle l'aurait dû : la personnalité de « l'autre *Paraklêtos* » n'est pas ressortie avec toute la force voulue, au détriment des traits distinctifs de sa mission. Il vaudrait la peine d'explorer les appropriations parallèles du Fils et de l'Esprit : très souvent des mêmes attributs et des mêmes œuvres, mais *différemment*.

Le progrès dans le discernement des appropriations trinitaires les mieux fondées et les plus éclairantes ne nous permettra pas seulement de mieux entrevoir la Beauté du Dieu Tri-Un, en attendant la vision « face à face », mais aussi de mieux équilibrer les trois

⁴⁷ *Expositio fidei*, in *ibid.*, n° 611. Grégoire ajoute : « Dans lequel est manifesté Dieu le Père, qui est au-dessus de tous et en tous, et [est manifesté] Dieu le Fils, qui est parmi tous. »

⁴⁸ On la rencontre auparavant chez Hilaire de Poitiers (*unus Spiritus, donum in omnibus*), dans son *De Trinitate* 2,1, in *ibid.*, n° 858.

⁴⁹ *Sermon 8 sur le Cantique*, n° 2, comme cité par Dondaine, « Renseignements techniques » déjà cités, p. 399, n. 1.

héritages de la théologie évangélique : la confession classique du Dieu unique, la concentration de la Réforme du XVI^e siècle sur l'œuvre du Fils-Parole de Dieu, et l'accent des Réveils sur l'Esprit de sanctification et de puissance... A lui la Gloire !

