

QUELLE PLACE POUR LE SAINT-ESPRIT DANS LA TRINITÉ ?

UNE RÉFLEXION THÉOLOGIQUE SUR LA QUESTION DU *FILIOQUE*¹

par
Jean DECORVET,
pasteur dans la
paroisse de
Lonay-Préverenges
(Eglise Evangélique
Réformée du Canton
de Vaud, Suisse)

« Je crois en l'Esprit Saint »² disait avec force Yves Congar. Ce titre accrocheur, sur fond de confession, appelle une question : « Mais qui est le Saint-Esprit ? Et d'où vient-il ? ». Lorsque le croyant appelle Dieu son Père, il trouve dans l'expression un large spectre d'images susceptibles de l'aider à comprendre le mystère de Dieu. Avec le Père véritable, on entre dans l'intimité du foyer familial ; on se sait soutenu par un amour inconditionnel ; on est assuré d'une présence qui connaît les besoins de ses enfants et qui y pourvoit ; on se sent un enfant aimé. En revanche, le nom Saint-Esprit communique moins l'image d'un Dieu vivant et aimant qu'une idée abstraite d'éloignement, voire d'imperson-

¹ Ce texte reprend, dans une version révisée et augmentée, la seconde partie d'un mémoire interdisciplinaire de licence en théologie défendu à l'université de Lausanne en octobre 2000. Le premier volet du travail, consacré au Nouveau Testament, faisait l'exégèse des cinq promesses du Paraclet présentes dans les discours d'adieux de l'évangile selon saint Jean. Il s'agissait de comprendre le contexte et la théologie des principaux textes bibliques relatifs à la question de la procession du Saint-Esprit. La seconde partie, consacrée à la théologie systématique, tentait de reprendre théologiquement l'épineux problème du lien entre le Fils et l'Esprit Saint en théologie trinitaire. C'est ce second volet qui est reproduit dans le présent article, les considérations méthodologiques pour penser l'interdisciplinarité en moins. Cela dit, un important travail de révision a été entrepris pour rendre la lecture plus fluide et pour développer les retours au texte biblique. Mais l'article garde sa tournure technique. Puisse l'Esprit, malgré cela, rendre à cet austère travail de recherche un souffle à la gloire de Dieu !

² Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 vol., Paris, Cerf, 1979-1980.

nalité. Abraham Kuyper lui-même reconnaît que « nous ne savons pas ce que sont les esprits, ni même ce qu'est notre propre esprit »³. L'identité de l'Esprit de Dieu interroge donc : qui est-il, et d'où vient-il ?

Les grands conciles œcuméniques des 4^e et 5^e siècles se sont d'abord attachés à expliquer l'identité du Fils avant celle de l'Esprit. Mais ils ont quand même fixé un cadre théologique suffisamment clair pour que l'on cesse de penser l'Esprit en terme de puissance impersonnelle ou de sous-divinité : Dieu est une essence en trois Personnes égales, Père, Fils et Esprit. L'Esprit donc est une Personne, et c'est une Personne divine. Bien. Mais d'où vient l'existence personnelle du Saint-Esprit, ou, pour le dire de façon plus théologique, d'où le Saint-Esprit procède-t-il ? Du Père seul, *a Patre solo* ? Ou du Père et du Fils, *a Patre Filioque* ?

Cette question apparemment anodine représente l'un des carrefours théologiques les plus emmêlés et peut-être l'un des plus douloureux dans l'histoire de ces douze derniers siècles. Elle est à l'origine du grand schisme d'Orient en 1054 et demeure toujours, à l'heure actuelle, un sujet de divergences entre les Eglises orthodoxes d'un côté et le catholicisme suivi traditionnellement par les Eglises protestantes, de l'autre.

S'attaquer à un tel morceau ne va donc pas sans risques tant les questions de traditions, d'identité religio-culturelle et d'interprétations s'entremêlent, sans compter la masse de la littérature écrite à ce propos. J'ai pourtant relevé le défi, conscient de mes nombreuses limites mais croyant qu'il n'est pas inutile de s'intéresser à ce noeud fondamental de la théologie trinitaire. Je pense même que l'une des meilleures clés pour construire une théologie de la troisième Personne est d'aborder de front la question du *Filioque*. Loin d'être l'apanage des spéculateurs abscons et inaccessibles, la question de la procession du Saint-Esprit nous emmène aux origines d'une rupture toujours aiguë. Parvenir à en dégager les enjeux historiques et doctrinaux, c'est permettre de comprendre la logique des arguments avancés et la cohérence des constructions théologiques en jeu, occidentales et orientales – ce sera le sujet de cette première partie. C'est donc aussi éviter – ou tout au moins tenter d'éviter – de caricaturer l'autre et de l'enfermer dans une position peu confortable. Et puis, traiter la question du *Filioque*, c'est aussi devoir choisir l'une des options occidentale ou orientale, voire une tierce position, dans le but de penser la place du Saint-Esprit dans la Trinité et d'esquisser une construction théologique de la troisième Personne. Mais avant de trancher et de construire, il faudra évaluer et démontrer. Ce sera la seconde partie de cet article qui paraîtra dans le prochain numéro de *Hokhma*.

³ Abraham Kuyper, *The Work of the Holy Spirit*, New York, Funk & Wagnalls, 1900, p. 118, cité par : Sinclair Ferguson, *L'Esprit Saint* (coll. Théologie), Cléon d'Andran, Excelsis, 1999, p. 9.

1. Ce qui est en jeu

La question de la procession du Saint-Esprit *a Patre Filioque*, du Père et du Fils, a toujours occupé une place centrale dans les rapports qu'entretiennent les Eglises dites d'Orient (orthodoxies grecque et russe) et celles dites d'Occident (Eglise catholique et Eglises protestantes)⁴. On en fait communément l'une des causes principales du grand schisme de 1054. S'il est reconnu que des raisons d'ordre politique, ainsi que des rivalités personnelles, pesèrent un lourd poids dans la balance, la querelle du *Filioque* fut davantage qu'un simple prétexte à l'excommunication réciproque. Le 6 juillet 1054, les légats du pape Léon IX, emmenés par le belliqueux cardinal Humbert de Moyenmoutier, déposent sur le grand autel de l'église Sainte Sophie un acte d'excommunication à l'encontre du patriarche de Constantinople Michel Cérulaire. Quatre jours plus tard, un synode réuni à Constantinople prononce à son tour l'anathème contre le pape. Le schisme est consommé⁵.

Les causes de la rupture furent multiples. On peut mentionner en vrac : la divergence de langue et de mentalité ; une structure politico-religieuse différente ; les diverses querelles autour du célibat, de la tonsure et du rasage des prêtres, du pain azyme, du baptême (par aspersion en Occident, par immersion en Orient), des icônes ; les démêlés au 9^e siècle entre le pape Nicolas I^{er} et le patriarche Photius de Constantinople (~820-892)⁶ qui avaient déjà abouti à une première excommunication réciproque en 867 ; etc. Mais les motifs essentiels du schisme (celui de 1054 bien sûr, mais aussi, et peut-être surtout, celui de 867) furent, d'une part, l'absolutisme papal – le pape voulant exercer sa domination jusqu'en terres byzantines – et, d'autre part, l'ajout du *Filioque* par les Latins au symbole œcuménique de Nicée-Constantinople que l'on formulait ainsi : « Nous croyons (...) en l'Esprit Saint, qui est Seigneur et qui vivifie ; qui procède du Père *et du Fils* ; qui ensemble avec le Père et le Fils est adoré et glorifié ; qui a parlé par les prophètes »⁷. La

⁴ Pour une vue d'ensemble des enjeux historiques liés au *Filioque*, consulter : Gerald Bray, « The *Filioque* Clause in History and Theology », *Tyndale Bulletin*, 32/1983, pp. 91-144 ou Claude Gerest, « Une querelle de plusieurs siècles : le *Filioque* », *Verbum Caro*, 19/1965, N° 75, pp. 39-56.

⁵ La première visite officielle d'un pape en terre orthodoxe, depuis 1054, n'eut lieu qu'au printemps 1999 !

⁶ Les dates de Photius ne sont pas établies avec certitude tant la perte des documents de l'époque est importante. Les spécialistes situent la naissance du patriarche vers les années 810-827 et sa mort entre 891 et 898 mais en privilégiant l'option ~ 820-892, cf. Pierre-Thomas Camelot, « Photius », in *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, publ. sous la dir. de Gérard Mathon et alii, Paris, 1988, p. 230-236.

⁷ « Le symbole de Nicée-Constantinople » in *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Olivier Fatio éd. (Publications de la faculté de théologie de

querelle du *Filioque* s'enracine donc dans l'histoire. Elle est même certainement le point où se sont focalisées les différences d'approche du mystère de la Trinité. C'est donc avec le dossier historique – l'histoire des événements et celle de la pensée – que nous serons le mieux à même de comprendre ce qui est en jeu.

1.1. Histoire d'une rupture

L'addition du *Filioque* au *a Patro* du symbole œcuménique de Nicée-Constantinople ne s'est fait ni instantanément ni uniformément. Si la doctrine est déjà apparue en filigrane chez Tertullien et saint Hilaire⁸ puis fut systématisée par saint Augustin, ce n'est qu'en 589, au troisième concile de Tolède, qu'on la voit exprimée pour la première fois dans les actes d'un colloque. Plus tard, Alcuin l'introduisit à la cour de Charlemagne qui fit pression pour proclamer unilatéralement le *Filioque*. En 794 à Francfort, puis à nouveau en 809 à Aix-la-Chapelle, l'empereur décréta que le *Filioque* devait être introduit dans le *Credo*. Les protestations du pape Léon III n'y firent rien. Finalement, sous la pression de l'empereur romain germanique, la clause fut introduite pour la première fois dans la liturgie romaine par le pape Benoît VII en 1014. La hiérarchie romaine l'intègre sans peine, à tel point que le cardinal Humbert, lors de son entrevue avec le patriarche Michel Cérulaire en 1054, accuse les Orientaux de l'avoir supprimée du symbole ! Cérulaire s'en offusque justement mais il met de l'huile sur le feu en condamnant les « innovations » latines parmi lesquelles figurent le *Filioque*, ainsi que le rite du baptême par aspersion, la question des azymes, etc., et qui font des papes « des étrangers aux traditions de l'évangile, des apôtres et des Pères, suivant des rites illicites et barbares »⁹. Incompréhensions, ressentiments et accusations de part et l'autre poussent à l'excommunication réciproque. C'est le « grand schisme » de 1054. Ce ne sera qu'en 1965 que le patriarche Athénagoras I et le pape Paul VI retireront les décrets d'excommunication lancés neuf cent six ans plus tôt par leurs prédécesseurs. Une nouvelle ère de dialogue est ainsi inaugurée même si la perspective d'une concorde semble encore éloignée¹⁰.

l'université de Genève, 11), Genève, Labor et Fides, 1986, p. 20. C'est moi qui souligne.

⁸ Pour un résumé de la tradition pré-augustinienne voir : Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, pp. 79-88 ou Pierre-Thomas Camelot, « La tradition latine sur la procession du Saint-Esprit 'a Filio' ou 'ab utroque' », *Russie et Chrétienté*, 3-4/1950, pp. 179-192.

⁹ Cité par Claude Gerest, « Une querelle de plusieurs siècles : le *Filioque* », p. 49.

¹⁰ La récente réaction de Jean-Claude Larchet à une « Clarification » nommée « Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit » datée du 5 novembre 1995 illustre à quel point l'agacement de plusieurs

Si la question du *Filioque* – une fois encore, il ne s'agit là que d'un élément, important certes, du contentieux dont le plus crucial fut certainement les prétentions romaines sur plusieurs diocèses dépendants de Constantinople – a provoqué une telle issue ce fameux 6 juillet 1054, la querelle est bien antérieure à cette date. Claude Gerest situe en 649 la première trace connue d'un débat sur le *Filioque*¹¹. C'était l'époque où le monothélisme triomphait dans l'Orient byzantin sous l'impulsion d'empereurs décidés à imposer une unité intérieure à l'Empire pour mieux résister aux assauts des Arabes. Le monothélisme est une pensée qui rattache la volonté du Christ à sa personne et non pas aux deux natures humaine et divine. Il n'y aurait donc qu'une volonté en Christ. Le « pape » Martin, de même qu'une bonne partie du clergé et de l'opinion en Orient, y voit un risque monophysite dans la mesure où la nature humaine du Christ est amputée d'une de ses facultés essentielles. Ainsi le Seigneur Jésus n'aurait pas pu assumer pleinement notre condition humaine. L'enjeu touche ici notre rédemption : c'est par la totale similitude à notre condition humaine que la Parole faite chair peut « faire l'expiation des péchés du peuple » (He 2,17). L'évêque de Rome se sent obligé d'intervenir pour rectifier une doctrine qu'il estime être hérétique. Pris à parti, les théologiens monothélites attaquent pour mieux se défendre. Dans l'optique d'ôter tout crédit aux arguments de Martin, ils énumèrent et réfutent toutes les « erreurs » doctrinales des Latins parmi lesquelles figure la procession du Père et du Fils, le *Filioque* systématisé par saint Augustin.

Le grand défenseur de l'orthodoxie nicéenne en Orient, Maxime le Confesseur, vient alors au secours de l'évêque de Rome. Il explique à ses confrères orientaux que la doctrine occidentale du *Filioque* concorde avec la théologie orientale dans la mesure où elle souligne avant tout, bien qu'en d'autres termes, la consubstantialité, c'est-à-dire la similitude parfaite de la substance, du Père, du Fils et de l'Esprit.

Le débat, sur ce point précis, n'est pas poursuivi. Cela signifierait-il que la différence n'était, à cette époque, que de vocabulaire ? Pas exactement à vrai dire, car l'argumentation de Maxime repose sur un malentendu. Le *Filioque* n'est pas qu'une précision de langage pour souligner la consubstantialité du Fils et de l'Esprit mais un élément décisif d'une construction théologique qui voit dans le Fils la « cause »¹²,

théologiens orthodoxes est vif face à ces tentatives de régler la question du *Filioque* en proclamant équivalentes les formules latine et grecque. Pour Larchet, la position latine héritée de saint Augustin demeure totalement inacceptable. Cf. son article : « La question du 'Filioque'. A propos de la récente 'Clarification' du conseil pontifical pour la promotion des croyants », *Le Messager Orthodoxe*, 129/1997, pp. 3-58.

¹¹ Claude Gerest, « Une querelle de plusieurs siècles : le *Filioque* », p. 46.

¹² Pour une explication du terme « cause », cf. *infra* note 33.

conjointement avec le Père, de l'Esprit. La pointe du développement augustinien n'est donc pas véritablement compris par celui qui, pourtant, est le plus grand nom de la théologie byzantine au 7^e siècle et un partisan de la conciliation. Si petit soit-il, cet incident indique combien, à cette époque déjà, il n'était pas évident pour les Orientaux et les Occidentaux de bien se connaître ni de bien se comprendre dans un monde où le rêve d'un œcuménisme politique chrétien paraissait devoir définitivement s'envoler sous les coups conquérants des armées arabes. Les rapports iront malheureusement en se détériorant jusqu'au « grand schisme ».

La date de 1054, donc, signale moins le début d'une rupture que l'issue tragique d'un processus d'éloignement où rivalités politiques et incompréhensions culturelles autant qu'intellectuelles se sont mêlées. Que le Cardinal Humbert de Moyenmoutier aille jusqu'à ignorer l'absence du terme *Filioque* dans le texte original de Nicée-Constantinople en est une bien funeste illustration.

Cependant, le dialogue n'est pas complètement rompu puisque deux siècles après le schisme, en 1274, l'empereur byzantin Michel Paléologue désire de nouvelles entrevues avec les Latins sur la question du *Filioque* mais en échange d'avantages diplomatiques¹³. Le concile aura lieu à Lyon sans débats préparatoires. On y affirme que « le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils, non pas comme deux principes, mais comme d'un seul principe (*tanquam ex uno principio*) »¹⁴. Malgré l'empreinte clairement latine de ce texte, les Grecs y souscrivent aussi longtemps que vit l'empereur. A sa mort en 1282, l'union précaire est rompue.

Les discussions vont toutefois reprendre sur de meilleures bases en 1438 à Ferrare d'abord puis à Florence. Sur les quinze mois que dure le concile, quatorze sont consacrés à résoudre la seule querelle du *Filioque* ! On dit l'union possible. Elle est finalement scellée le 6 juillet 1439 à Florence. La formule du *Filioque* latin et celle du *per Filium* grec (en grec *dia huion*) y sont déclarées équivalentes. Mais il s'agit davantage de l'adoption des vues trinitaires augustinienes, tout en affirmant la compatibilité des deux formulations, que d'une véritable résolution du problème fondamental. Ce fut donc moins un concile d'union qu'une victoire des Latins¹⁵. D'ailleurs, le décret d'union ne survivra pas à la prise de Constantinople par les Ottomans en 1453.

¹³ Depuis la fin du 11^e siècle, l'Empire byzantin ne cesse de se rétrécir comme une peau de chagrin. La prise de Constantinople par les Vénitiens en 1204 ne fera qu'accélérer le mouvement jusqu'à la chute finale en 1453.

¹⁴ Heinrich Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 1996, p. 310.

¹⁵ Cette réduction de l'expression grecque au sens occidental de son équivalent latin est aujourd'hui déplorée autant par le catholique romain Congar (*Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 246s.) que par l'orthodoxe grec Meyendorff (*Initiation à la théologie byzantine*, Paris, Cerf, 1975, p. 127s.).

D'un point de vue strictement historique, l'insertion par les Latins du *Filioque* au symbole de Nicée-Constantinople est donc un geste tardif, partiellement reconnu et contraire au statut d'un concile œcuménique. C'est un « fratricide moral » précise Yves Congar à la suite de Khomiakov¹⁶. Historiquement, il paraît donc requis de le supprimer¹⁷, à moins que tous les partis en présence en soient pour le maintien. Cette réhabilitation de la formule originelle permettrait de signaler par un geste fort de solidarité œcuménique une volonté de dialogue basée sur le seul canon légitime et universellement reconnu¹⁸. Cela créerait une situation favorable au rétablissement de la communion. Mais la controverse théologique sur la doctrine du *Filioque* n'en serait pas réglée pour autant. Il serait possible en effet de concevoir le filioquisme comme l'explicitation légitime d'une formulation encore tâtonnante. Ce serait un procédé tout à fait défendable en régime de tradition. Tout le travail d'analyse et d'évaluation des formules – équivalence, complémentarité ou incompatibilité du *Filioque* latin et du *per Filium* grec – doit donc encore être entrepris.

1.2. Approches doctrinales

S'il est historiquement souhaitable de supprimer du Symbole le terme *Filioque*, qu'en est-il de la doctrine ? Plus précisément – cette question est nécessaire avant de trancher en faveur d'une position, quelle qu'elle soit – quels motifs théologiques déterminent ces différentes approches du mystère trinitaire ? Si l'on replace la querelle des formules dans le contexte même du Symbole de Nicée-Constantinople, on constate que l'enjeu doctrinal était double¹⁹ :

1. Suite aux luttes théologiques et politiques qui ont scandé les débuts de l'Empire chrétien entre les orthodoxes nicéens d'une part, et les ariens d'autre part, l'Eglise orthodoxe triomphante

¹⁶ Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 268.

¹⁷ Avec Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 268 et Pierre Gisel, *La subversion de l'Esprit. Réflexion théologique sur l'accomplissement de l'homme* (Lieux théologiques 23), Genève, Labor et Fides, 1993, p. 73.

¹⁸ L'Occident a accepté le concile comme œcuménique et y a reconnu sa foi. C'est pourquoi l'on peut parler de reconnaissance universelle. Mais cette reconnaissance s'est historiquement basée sur la lecture du symbole et non sur une participation au synode puisqu'aucun évêque latin n'y fut présent. Cette représentation « anormale » du christianisme romain lors du synode fut reprochée à l'Orient par saint Ambroise déjà. Il n'en demeure pas moins vrai que la réception du texte fut universelle.

¹⁹ Cf. les remarques introductives de Michel Grandjean au texte du Symbole dans : *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, p. 19 ; Bernard Sesboué, « Constantinople I (Concile), 381 », in *Dictionnaire critique de théologie*, publ. sous la dir. de Jean-Yves Lacoste, Paris, P.U.F., 1998, p. 265s. ; Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 1, p. 110s.

entendait confirmer la foi du premier concile œcuménique : le Fils n'est pas d'une essence inférieure à celle du Père, comme le croient les disciples d'Arius, il est consubstantiel au Père, c'est-à-dire de même substance que lui.

2. Il fallait aussi proclamer la divinité du Saint-Esprit (sa consubstantialité au Fils et au Père) mise en cause par les ariens pour qui l'Esprit n'était qu'une créature du Fils et contre les pneumatomaques pour qui l'Esprit était de substance inférieure aux deux autres Personnes de la Trinité, agissant comme un simple instrument de Dieu.

De ces enjeux propres à l'œuvre doctrinale du Symbole de 381 ressortent deux éléments capitaux pour notre analyse :

1. Les membres conciliaires ne cherchent pas à connaître l'origine de la distinction des hypostases²⁰ ni le « comment » des processions divines ; le débat dogmatique porte plutôt sur l'identité de l'Esprit Saint : quelle est sa nature et comment comprendre sa singularité ? Contre les modalistes qui refusent la distinction des Personnes, les Pères du concile de Constantinople affirment la personnalité du Saint-Esprit. Contre les ariens et les pneumatomaques qui refusent la consubstantialité des trois hypostases, les évêques orthodoxes soulignent la nature divine de l'Esprit Saint. C'est en tant que Personne consubstantielle au Père et au Fils qu'« ensemble avec le Père et le Fils [l'Esprit Saint] est adoré et glorifié ». Le concile ne dit donc rien sur le rôle du Fils dans la procession de l'Esprit.
2. Les rédacteurs du Symbole ne se préoccupent pas d'abord de développer conceptuellement une théologie de l'essence divine ou une pneumatologie. Leur souci principal demeure clairement sotériologique : pour avoir une pleine communion avec la nature divine, il faut que la nature de l'Esprit Saint soit celle de Dieu. Saint Grégoire de Nazianze, mort patriarche de Constantinople en 390 et l'un des évêques les plus influents du concile, exprime cela dans une page célèbre : « Si l'Esprit Saint ne doit pas être adoré, comment me divinise-t-il par le baptême ? Et s'il doit être adoré comment n'est-il pas digne de culte ? Et s'il est digne de culte comment n'est-il pas Dieu ? L'un est lié à l'autre ; c'est vraiment une chaîne d'or et de salut »²¹. En parlant ainsi de l'Esprit, le concile œcuménique

²⁰ Le terme hypostase, formé à partir du grec *hupostasis*, est utilisé comme un synonyme du mot Personne, formé à partir du latin *Personna*. Employés indifféremment dans la suite de cet article, ces deux mots recouvrent la même réalité théologique.

²¹ Grégoire de Nazianze, *Discours théologiques* XXXI, 28 (Sources chrétiennes 250), Paris, Cerf, 1978, référence indiquée par Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 1, p. 111, n. 16a. Si je cite saint Grégoire de Nazianze à

a opéré un tournant capital²² : ce n'est plus une vision linéaire qui prévaut, avec le danger subordinatianiste qui lui est inhérent, mais une théologie consubstantielle. Pour le dire sommairement, la théologie orthodoxe des 2^e et 3^e siècles comprenait la Trinité comme une série de trois hypostases où le Père occupait la première place. Avec les conciles de Nicée et de Constantinople, la pensée théologique s'affûte : on perçoit désormais abstraitement la consubstantialité des Personnes. Nous reviendrons plus tard sur l'interprétation que l'on peut donner à ce tournant. Qu'il suffise de signaler, pour l'instant, que le Symbole de Nicée-Constantinople met clairement en évidence la consubstantialité et donc la communauté des trois hypostases dans l'unique Divinité.

Si l'Orient autant que l'Occident se réclament du concile œcuménique de Constantinople, leur approche et leur construction du mystère de la Trinité sont différentes. Schématiquement, on peut dire que la théologie latine envisage d'abord une vue de l'unité de Dieu, une unité de substance, puis introduit les relations afin de distinguer les Personnes. La théologie orientale, par sa part, envisage d'abord la pluralité des hypostases et réfléchit ensuite à leur contenu, en utilisant les processions, pour y trouver l'unité de nature. John Meyendorff a résumé ces différences en une phrase remarquable de précision et de concision : « Il me semble que saint Augustin part d'une vue de l'unité de Dieu et qu'il y introduit les relations pour distinguer les hypostases, alors que les Pères grecs partent des hypostases et utilisent les processions pour définir l'unité de nature »²³. Les Grecs élaboreraient donc une théologie

cet endroit déjà, c'est que sa perspective ne correspondait pas seulement aux Pères orientaux mais aussi aux Occidentaux. La destinée de ce thème prendra, certes, une orientation différente dans chaque tradition, mais la théologie occidentale se réclame également du chemin emprunté par Grégoire de Nazianze à la suite de saint Athanase et de saint Basile. Cela transparait de « l'enjeu théologique » brièvement exposé par Henri Blocher dans sa *Doctrine du péché et de la rédemption* (coll. Didaskalia), t. 2, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2001³, p. 210. Côté catholique, Congar précise qu'« également pour nous », il en va « non seulement de la vérité de Dieu, mais de la vérité de l'homme et de sa destinée absolue » (*Je crois en l'Esprit Saint*, p. 111).

²² Cf. la remarque de Louis Bouyer faisant suite à l'intervention de MM. Meyendorff et Camelot : « Le vrai partage s'est effectué quand on est passé de la perspective du Nouveau Testament à une considération de l'essence divine et de la Trinité. Les deux tendances orientale et occidentale découlent de ce tournant capital » (Multi, « Echange de vues suscité par les exposés de M. Meyendorff et du R.P. Camelot », *Russie et Chrétienté*, 3-4/1950, p. 195). S. Verkhovsky approuve implicitement ce constat lorsqu'il dit : « Oui, mais il s'agit de la légitimité des conséquences que l'on peut en tirer » (*ibid.*, p. 196).

²³ Cette formulation, prononcée lors de l'échange de vue qui fit suite aux exposés de MM. Meyendorff et Camelot, a été ratifiée telle quelle par les délégués catholiques. Elle en devient d'autant plus précieuse. Voir : Multi,

personnaliste²⁴, alors que les Latins en développeraient une « essentielle » ou plus précisément égalitariste, c'est-à-dire où l'on considère d'abord la parfaite égalité des trois hypostases dans la Divinité une. Cela dit, gardons-nous de trop forcer le trait au point de décréter l'Orient incapable de penser l'unité et l'Occident obsédé par l'Essence. La tradition occidentale, à la suite de saint Augustin, ne part pas de l'Essence pour aller aux Personnes. Elle insiste premièrement sur l'égalité dans la substance puis introduit les relations pour distinguer les Personnes²⁵. Nuance !

Voyons maintenant comment chaque tradition a compris et développé le mystère trinitaire.

1.2.1. L'approche orientale

A la différence des *Somme* ou *Dogmatique* de la tradition occidentale, que ce soit sous une forme catholique romaine (avant et après la Réforme) ou protestante, la pensée théologique byzantine regimbe à élaborer des systèmes théologiques spéculatifs²⁶. Cela ne signifie pourtant pas qu'une unité fondamentale y soit absente. Il existe un thème central, une intuition de la théologie byzantine que John Meyendorff résume ainsi : cela « consiste à voir la nature de l'homme non pas comme une entité autonome statique, 'fermée', mais en tant qu'une réalité dynamique déterminée dans son existence même par sa relation à Dieu. Celle-ci est d'ailleurs comprise comme processus ascendant et communion : créé à l'image de Dieu, l'homme est appelé à réaliser librement une 'ressemblance divine'. Sa relation à Dieu est à la fois un don et une tâche, une expérience immédiate et une attente d'une vision encore plus grande qui doit être atteinte dans un libre effort d'amour »²⁷. Cette approche « expérientielle » du mystère divin se fonde sur l'affirmation d'inaccessibilité divine : « L'apophatisme propre à la pensée

« Echange de vues suscité par les exposés de M. Meyendorff et du R.P. Camelot », p. 193.

²⁴ S. Verkhovsky s'en réclame expressément : « La tradition orientale était et reste toujours personnaliste » (« La procession du Saint-Esprit d'après la triadologie orthodoxe », *Russie et Chrétienté*, 3-4/1950, p. 198). Même revendication chez Paul Evdokimov, *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe* (Foi vivante 179), Paris, Cerf, 1977, p. 58.

²⁵ Cf. Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 1, pp. 107-120.

²⁶ John Meyendorff précise à ce sujet qu'« aucun théologien byzantin n'a jamais essayé d'écrire une *Somme*. (...) L'Orient était bien moins porté que l'Occident à conceptualiser ou dogmatiser cette unité de la tradition » (*Initiation à la théologie byzantine*, p. 171) ; voir aussi les pages 11-15. Echo similaire chez S. Verkhovsky, « La procession du Saint-Esprit d'après la triadologie orthodoxe », p. 197.

²⁷ John Meyendorff, *ibid.*, p. 8.

théologique de l'Eglise d'Orient »²⁸. En effet, si Dieu est inconnaissable dans sa nature même, nous ne le connaissons que dans la mesure où il se révèle. Le croyant ne peut distinguer entre les hypostases divines que grâce à la venue dans le monde de l'une d'entre elles qui s'est révélée elle-même et qui a révélé les deux autres Personnes. Aussi est-ce d'abord l'expérience première et concrète de la Trinité que l'on considère, alors que l'unité de l'essence divine demeure un article de foi, c'est-à-dire un objet que l'on ne peut pas véritablement connaître. Le point de départ, c'est donc le concret où l'on considère la Trinité d'hypostases comme une vérité d'expérience. Saint Jean Damascène formule ce principe en considérant l'hypostase comme l'élément concret « dans lequel est la Divinité et ce qu'est la Divinité »²⁹.

J'ai déjà évoqué le pas important franchi par les Pères du concile de Nicée-Constantinople, à la suite des Cappadociens, qui ont établi l'unité de la nature commune aux trois hypostases : Père, Fils et Saint-Esprit sont consubstantiels. L'essence commune et les hypostases sont clairement distinguées. Mais qu'en est-il du principe des processions ? Ou, pour le dire plus simplement, comment comprendre les relations d'origine, c'est-à-dire ces relations qui unissent les deux Personnes de la Trinité impliquées dans une procession ? La réponse des Pères orientaux est nette : « On sauvegarde un seul Dieu en rapportant le Fils et l'Esprit à un seul Principe, sans les composer ni les confondre et en affirmant l'identité de substance »³⁰. Le Fils est « l'image hypostatique » du Père ; c'est lui qui révèle la vérité divine. Quant à l'Esprit, il est « vie hypostatique » du Père, c'est-à-dire celui qui manifeste activement la gloire, la vérité et la sainteté de Dieu ; il est Celui qui sanctifie, Celui qui conduit à communion à Dieu. A la suite de saint Basile, plusieurs Pères grecs caractériseront même l'hypostase de l'Esprit comme « puissance de sanctification »³¹. Le Fils comme Image de même que l'Esprit comme Vie se rapportent tous deux au Père. Seul le Père est « source » (en grec *pègè*), « cause » première (en grec *aitia*) ou « principe » premier (en grec *archè*) de la Trinité et ses relations ont le caractère d'une cause existentielle³² : le Fils et le Saint-Esprit tirent leur existence dans l'éternité

²⁸ Vladimir Lossky, *La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Mouton, 1944, p. 43.

²⁹ *De fide ortho.*, I, 8 ; P. G., XCIV, 829 bc, cité par : John Meyendorff, « La procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux », p. 169.

³⁰ Grégoire de Nazianze, *Oratio*, XX, 7, P. G., t. 35, col. 1073, cité par Vladimir Lossky, *La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, p. 58.

³¹ Cf. Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, pp. 58ss ; S. Verkhovsky, « La triadologie de l'Eglise orthodoxe », p. 202s.

³² Cf. S. Verkhovsky, « La triadologie dans l'Eglise orthodoxe », p. 209s. ; Vladimir Lossky, *La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, pp. 52-64.

de leur relation au Père³³. Le Père est *o` Monarchoj* (*ho Monarchos*), c'est-à-dire l'unique (*mon-* en grec signifie « seul, unique ») principe (*archè* en grec signifie « principe, origine »), Celui qui est cause sans cause (*archè anarchos*). Autrement dit, ce sont ces relations d'origine – innascibilité pour le Père, filiation pour le Fils, procession pour l'Esprit – qui permettent de distinguer les trois hypostases et qui nous ramènent à la source unique du Fils et de l'Esprit, c'est-à-dire au Père. Les propriétés des hypostases sont tirées de leur relation d'origine. Elles ont une existence concrète. Mais le mode des processions divines est, quant à lui, inconnaissable. « Tu entends qu'il y a génération ? ne cherche pas curieusement le comment. Tu entends que l'Esprit procède du Père ? ne te fatigue pas à chercher le comment »³⁴.

Quant à la préoccupation théologique fondamentale, la pensée est identique de part et d'autre, Orient et Occident : l'Esprit est rattaché de façon indéfectible à l'essence. « Un seul dans les Trois, c'est la divinité. Les Trois Un seul ; j'entends les Trois en qui est la divinité ou, pour parler plus exactement, qui sont la divinité »³⁵. Mais la définition des hypostases développées par les Cappadociens ouvre la voie aux querelles ultérieures qui n'éclateront véritablement qu'avec Photius.

Les Cappadociens distinguaient les Personnes sur leur origine et leurs mutuelles relations, ce qui mettait en évidence les caractéristiques individualisantes de chaque hypostase. Photius reprend cette voie mais en en durcissant la portée et en évacuant l'aspect sotériologique de la réflexion³⁶. Son raisonnement, et plus généralement la conception d'une triadologie grecque telle qu'elle fut élaborée suite au concile de Constan-

³³ Notons que les termes « source », « cause » et « principe » s'appliquent à la personne du Père et ce dans l'éternité. Ils ne s'appliquent ni à l'essence ni à la temporalité comme si le Fils était devenu Dieu dans le temps. Non, l'essence divine n'est ni générée ni engendrée. Les trois personnes sont égales dans leur divinité et sont unies les unes aux autres. Mais elles sont aussi différentes, sinon il n'y aurait plus de triade. Et l'une de ces différences réside en ce que le Père est deux fois « fécond ». Quant à sa personne, le Père est « source » ou « cause ». Le dogmaticien et spécialiste de la patristique Thomas F. Torrance résume toute cette question ainsi : « Comme Didyme l'a fait remarquer..., si l'on doit parler de la génération du Fils et de la procession de l'Esprit à partir de la *Personne* du Père, il ne faut pas y voir la *causation de leur être*, mais seulement le *mode* de leur différenciation enhypostatique au sein de l'Être intrinséquement personnel de la Divinité » (*The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons*, Edimburg, T. & T. Clark, 1996, p. 178s., cité par Henri Blocher, « La Trinité, une communauté anarchique ? », *Théologie Evangélique*, 1/2002, N° 2, p. 13, n. 2).

³⁴ Grégoire de Nazianze, *Discours théologiques* XX, 2, cité par : Vladimir Lossky, *La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, p. 54.

³⁵ Grégoire de Nazianze, *Discours théologiques* XXXIX, 2, cité par : Vladimir Lossky, *La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, p. 51.

³⁶ « Tout l'aspect sotériologique de la question, qui rendait si convaincante la

tinople, peut être résumé de la manière suivante. On part toujours du principe que la monarchie du Père assure l'unité des Personnes divines. Seul innascible – c'est-à-dire inengendré – le Père est à l'origine des deux autres Personnes de la Trinité. C'est lui qui est leur principe d'unité et de consubstantialité : le Fils et l'Esprit sont d'une seule et même essence divine parce qu'ils procèdent l'un et l'autre du Père. Mais, tandis que les Pères grecs concevaient un schéma plutôt dynamique de cette monarchie, Photius fige les caractéristiques individualisantes des hypostases. Ces caractéristiques ne sont pas simplement tirées des relations d'origine ; elles ont leur propre propriété constitutive et incommunicable. Le Père est l'Inengendré. Les Cappadociens reconnaissaient certes une existence propre et concrète à l'hypostase, mais, d'une part, ils ne séparaient pas aussi radicalement l'hypostase de la substance, et, d'autre part, ils n'osaient pas qualifier la procession de l'Esprit qui demeurerait ineffable³⁷. Leur théologie s'arrêtait moins sur l'irréductibilité de la Personne que sur le rattachement indéfectible de l'Esprit à l'essence divine, querelles arienne et pneumatomaque obligent³⁸.

Selon Photius, il y a en Dieu soit des caractères hypostatiques, soit des caractères ousianiques, c'est-à-dire essentiels (du grec *ousia*, « essence »). Une origine de la procession du Saint-Esprit qui serait commune au Père et au Fils porterait donc « atteinte à l'immutabilité des propriétés hypostatiques »³⁹. Si le Père et le Fils spirent conjointement l'Esprit, on poserait en Dieu une dyade, c'est-à-dire quelque chose qui n'est ni essentiel ni exclusivement personnel. C'est une propriété hypostatique commune à deux des trois Personnes, une catégorie qui ne ressort ni vraiment de l'unité essentielle ni des propriétés personnelles : « Le nom de 'Père', en effet, serait dépouillé et vide de sens, la propriété qui le caractérise ne serait plus son propre exclusif et deux Hypostases

pensée patristique, fait défaut chez Photius », remarque John Meyendorff (« La procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux », p. 175).

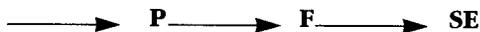
³⁷ Il n'en est pas moins vrai que ce sont les Cappadociens qui ont fixé le cadre conceptuel qui a permis à Photius de franchir le pas. Si les Latins vont reprendre l'héritage des Pères grecs quant à une perception substantielle de la Trinité et quant à la monarchie du Père, ils vont définir autrement la Personne à la suite de la théorie des relations de saint Augustin.

³⁸ C'est une thèse centrale chez Congar qui reste persuadé que le rejet du *Filioque* n'est pas une conséquence nécessaire de la pensée patristique grecque, cf. *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, pp. 50-114. Même constat chez les théologiens catholiques présents au colloque organisé par la revue *Russie et Chrétienté* sur la question du *Filioque*, cf. « Echange de vue consacré aux exposés de M. Verkhovsky et du R.P. Dondaine », p. 219s., et « Dépôt des conclusions et discussion terminale », p. 225s.

³⁹ Photius de Constantinople, *De S. Sp. Mystagog.*, 89, P. G., CII, 380 ab., cité par : John Meyendorff, « La procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux », p. 175.

divines seraient confondues en une seule Personne .⁴⁰ Le *Filioque* introduit donc une division au sein de la Trinité. Il a certes sa place, mais sur le plan de la manifestation, dans l'économie du salut. En Dieu, seule la Personne du Père possède la faculté d'être cause : l'Esprit procède *a Patre solo*, du Père seul. Ce primat accordé à la singularité hypostatique n'est toutefois pas pensé sans échanges interpersonnels car il y a une communion parfaite des trois Personnes de la Trinité. Celles-ci s'interpénètrent selon un lien de présence et de révélation réciproques où chaque personne contient (du grec *chôrein*) les deux autres. C'est la périchorèse ou circumincession⁴¹. Ce concept, développé par les Cappadociens, présente l'énorme avantage de surmonter définitivement le subordinatianisme : puisque chacune des hypostases est une manifestation totale de l'essence divine, Père, Fils et Saint-Esprit sont pleinement divins sans confusion. Chaque attribut divin – omnipotence, omniscience, éternité, etc. – s'applique indistinctement et pleinement aux trois hypostases⁴². En vertu de la périchorèse, l'action divine trouve sa source dans le Père, est réalisée dans le Fils et se parachève dans l'Esprit Saint. Transposé dans la vie divine elle-même, cet ordre justifie la formule *per Filium* : l'Esprit procède du Père par (en latin *per*) le Fils (en latin *filius*).

H.F. Dondaine se représente ainsi le schème grec⁴³ :



L'avantage de ce schéma est qu'il représente fort bien la Trinité économique. Par contre, il semble insuffisant à rendre compte de la Trinité telle qu'elle est en elle-même. Non seulement il peine à décrire la monarchie du Père, mais il exprime d'une façon beaucoup trop linéaire la consubstantialité des hypostases ainsi que le principe de leur procession. G. Bray pense trouver dans le schéma suivant une meilleure explication de la pensée trinitaire actuelle des orthodoxes orientaux⁴⁴ :

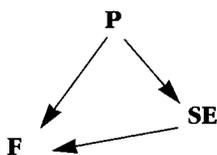
⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Pour compréhension des enjeux liés à la périchorèse chez les grands noms de la théologie contemporaine, voir : Henri Blocher, « La Trinité, une communauté an-archique ? », pp. 3-20.

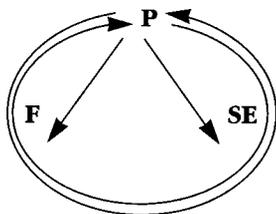
⁴² Les Occidentaux exploiteront davantage les implications de cette doctrine. Et c'est surtout Calvin qui en mesurera toute la force dans un traitement original. Voir : Gerald Bray, *La doctrine de Dieu* (coll. Théologie), Cléon d'Andran, Excelsis, 2001, pp. 203-232 et Donald Macleod, *La Personne du Christ* (coll. Théologie), Cléon d'Andran, Excelsis, 1999, pp. 170-183.

⁴³ Reproduit dans : Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, p. 216, n. 4.

⁴⁴ Gerald Bray, *La doctrine de Dieu*, p. 161.



Dans un tel diagramme, l'idée du Saint-Esprit qui procède du Père et repose sur le Fils est parfaitement rendue. Mais qu'en est-il du *per Filium*, idée centrale, s'il en est, chez les orthodoxes ? On ne voit pas très bien comment il serait rendu. En outre, la radicalité de la monarchie du Père ainsi que la notion de périchorèse ne me paraissent pas suffisamment bien illustrées⁴⁵. En s'inspirant d'une description de S. Verkhovsky, il me semble que l'on peut rendre compte de la triadologie grecque de façon plus précise⁴⁶ :



L'interpénétration absolue, mais sans confusion, des trois hypostases dans l'unité parfaite de Dieu est ici nettement mieux rendue. La pensée trinitaire des Cappadociens qui, rappelons-le, a influencé toute la pensée orientale ultérieure, est préservée : seul le Père est l'origine de la subsistance hypostatique et principe de la nature divine. C'est la radicalité de la monarchie, mais une monarchie qui s'inscrit au commencement et à l'arrivée du mouvement de la périchorèse. Dans ce mouvement, « toutes les personnes ont une relation immédiate avec les deux autres, mais chaque relation passe par la seconde personne vers la troisième en unissant toute la Sainte Trinité »⁴⁷. Ainsi le Fils et l'Esprit agissent-ils autant que le Père même si c'est le Père qui demeure l'unique source des hypostases.

⁴⁵ Comme nous le verrons plus loin, l'Occident parle aussi de la monarchie du Père mais dans un sens un peu différent : le Père est certes premier dans l'ordre trinitaire mais il n'est pas la seule origine de la subsistance hypostatique. Le facteur unifiant les trois hypostases tient d'abord au fait de posséder l'essence divine commune.

⁴⁶ S. Verkhovsky, « La triadologie de l'Eglise orthodoxe », p. 209. Lui-même parle de « triangle inscrit dans un cercle ».

⁴⁷ *Ibid.*, p. 210. D'autres auteurs récents comme Lossky, Meyendorff ou Evdokimov soulignent également avec force autant la monarchie que la périchorèse.

1.2.2. L'approche occidentale

Comme cela fut déjà évoqué plus haut, la tradition latine conçoit les conciles de Nicée et de Constantinople comme véritablement œcuméniques. Si saint Ambroise regrettait la *communio soluta et dissociata* (« la communion défaite et brisée ») provoquée par un concile dont aucun membre ne fut évêque latin, le Symbole lui-même n'a jamais été refusé⁴⁸. La distinction établie par les Cappadociens entre la substance commune et les hypostases fut unanimement accueillie par l'Eglise universelle tant en Orient qu'en Occident. Saint Basile et ses confrères ont ainsi permis l'élaboration d'une théologie consubstantielle, mais sans se prononcer sur le rôle du Fils dans la procession de l'Esprit Saint. Tournant décisif, disais-je, dans la mesure où l'on applique à la Trinité l'idée de consubstantialité sans autonomisation ou dévalorisation des Personnes divines particulières. On pense les Trois dans leur égalité d'essence – c'est le *o`moousioj* (du grec *homos*, « égal », et du grec *ousia*, « essence ») – et ensuite on les distingue. A partir de là chaque tradition tire des conséquences différentes. L'Orient a eu tendance à absolutiser l'être hypostatique au point que ce soit son « propre » qui le caractérise. C'est en ayant posé le propre des hypostases que l'on peut penser l'essence commune. C'est pourquoi l'on parle de pensée « personnaliste ». A partir d'Augustin, l'Occident reprend cette attitude qui est de penser d'abord la substance commune aux Personnes mais en faisant un pas supplémentaire : « Il considère la substance divine elle-même sans la considérer dans les Personnes »⁴⁹. En somme, saint Augustin s'appuie sur l'acquis des Cappadociens qui ont mis en évidence la consubstantialité et donc la substance commune aux trois hypostases. Puis il cherche à comprendre ce qui permet le passage de l'essentiel au personnel : c'est sa théorie des relations, ainsi que nous le verrons plus loin. Ce faisant, il perçoit le Dieu à la fois Un et trine indépendamment des missions temporelles. La Trinité n'est plus nécessairement pensée en lien avec sa révélation économique mais en elle-même, de façon « statique »⁵⁰. C'est en ce sens que l'on parle de théologie « essentielle » ou « substantielle ». Voyons de quoi il retourne.

Saint Augustin part des textes bibliques qui attestent la distinction des manifestations personnelles du Père, du Fils et de l'Esprit. Les trois Personnes de la Trinité se manifestent distinctement aux hommes dans le temps et dans l'espace pour que ces derniers puissent en apprendre l'existence⁵¹. L'évêque d'Hippone a médité les données scripturaires

⁴⁸ *Epist.* 13,6 (PL 16, 953), cité par : Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 268.

⁴⁹ Réflexion de Dom Liliane dans : Multi, « Echange de vues suscité par les exposés de M. Meyendorff et du R.P. Camelot », p. 196.

⁵⁰ L'expression vient de Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 121.

⁵¹ Cf. *La Trinité*, IV, XXI, 30-32 (Bibliothèque augustinienne), Paris, Desclée

pour voir ce qui est dit de chacune des trois Personnes et de leurs relations réciproques quant à leurs noms, leurs origines, leurs missions, etc. Il n'est donc pas question d'un « essentialisme » où la tri-personnalité divine s'évanouirait au profit d'une unité envahissante. La démarche fondamentale augustinienne consiste plutôt à comprendre ces connexions mutuelles entre les trois Personnes en fonction de l'unité de la nature de Dieu : « La Trinité est un seul et vrai Dieu, et il est tout à fait exact de dire, de croire, de penser que le Père, le Fils, le Saint-Esprit sont d'une même et unique substance ou essence »⁵². C'est en fonction de cette perspective précise – l'unité de la nature commune aux trois Personnes – que l'on peut dire de saint Augustin qu'il envisage d'abord une vue de l'unité de Dieu⁵³. La terminologie augustinienne est emblématique à ce propos : *Deus-Trinitas* est le terme utilisé pour désigner la réalité du Dieu Un et trine⁵⁴. Par là, les Personnes ne sont pas nommées séparément, mais sont comprises comme une unité. Elles sont consubstantielles entre elles, à leur commune nature, et non plus d'abord au Père. Insistance donc sur l'égalité dans la substance et, par là, sur l'unité de substance. On pressent une difficulté évidente, récurrente en théologie trinitaire : comment passer de l'essentiel au personnel sans que l'un n'absorbe l'autre ? Un accent trop fort sur l'unité de l'essence peut ruiner la distinction des Personnes. C'est le danger sabellien – l'hérésie de Sabellius – pour qui le Père, le Fils et l'Esprit Saint ne sont que trois modes successifs de révélation du Dieu unique. C'est pourquoi l'on appelle également « modalisme » cette pensée qui nie toute distinction hypostatique. A l'inverse, une distinction hypostatique de type subordinatien ou arien⁵⁵ refuse d'accorder aux trois Personnes de la Trinité une pleine, égale et parfaite divinité. Il est donc urgent

de Brouwer, 1955. C'est dans les quatre premiers livres qu'Augustin recourt à l'Écriture pour établir sa thèse. Il fera ensuite office de systématien – sans que les textes bibliques ne soient jamais très loin – dans une partie plus spéculative (livres V-XV).

⁵² Saint Augustin, *La Trinité*, I, II, 4.

⁵³ On en veut pour preuve l'ouverture de la partie positive du traité, là où Augustin expose le contenu du dogme d'après l'Écriture (livres I-IV), qui débute par l'affirmation de l'unité des trois Personnes : « Le Père, le Fils, le Saint-Esprit attestent dans l'indivisible égalité d'une unique et identique substance leur divine unité et (...) ils ne sont pas trois dieux, mais un seul Dieu » (*La Trinité*, I, IV, 7). Ce n'est qu'ensuite qu'il est question de la distinction des manifestations personnelles.

⁵⁴ Cf. le « tableau de textes concernant l'expression : Deus-Trinitas » élaboré par Marcellin Mellet et Pierre-Thomas Camelot dans : Saint Augustin, *La Trinité*, t. 1, p. 570.

⁵⁵ Rappelons que l'évêque d'Hippone veut répliquer aux ariens et anoméens qui étaient encore soutenus par le pouvoir peu auparavant. Cf. *Saint Augustin, La Trinité*, V, III, 4 et VI, I, 1.

de penser l'union de l'identité *et* de la distinction des Personnes. Pour ce faire, il faut d'abord chercher de quoi ou comment est faite une Personne.

Si l'on veut penser rigoureusement, sans dissolution ni séparation, l'unité de substance et la pluralité des hypostases, il faut d'abord chercher le principe qui permette la distinction des Personnes, estime saint Augustin : ce sont les relations d'origine. « Père », « Fils » et « Saint-Esprit » sont les termes qui distinguent les trois Personnes consubstantielles. Or ces termes sont relatifs. Le « Père » ne peut être désigné tel qu'en rapport à un « Fils » ; de même « Fils » ne se dit qu'en relation à « Père ». Ce sont les relations qui diversifient les Personnes dans l'essence une. La Personne est donc elle-même constituée par une opposition relationnelle : « Fils » par rapport à « Père ». La Personne n'est pas un simple « rapport » dans la diversité intra-divine ; elle se pose véritablement pour elle-même comme relationnelle *et* absolue. C'est ce que saint Thomas appellera la « relation subsistante »⁵⁶.

Mais cette théologie des relations soulève un problème vis-à-vis de l'Esprit Saint. Quelle opposition⁵⁷ de relation me permet de distinguer la Personne de l'Esprit Saint ? Si l'Esprit est du Père et du Fils, quel terme corrélatif a-t-il ? Saint Augustin répond à cela en attribuant à l'Esprit le terme personnel de Don :

Dans beaucoup de relatifs il arrive qu'on ne trouve pas de terme qui exprime le lien réciproque des réalités relatives. (...) Du moins, quand nous parlons du don du Père et du Fils, nous ne pouvons, bien sûr, pas parler du Père et du Fils du don, mais, pour avoir ici une correspondance réciproque, nous parlons du don du donateur et du donateur du don. Dans ce cas on a pu trouver une expression en usage, dans l'autre point⁵⁸.

Don et Donateur sont essentiellement relatifs. L'Esprit procède du Père et du Fils comme Don, alors que le Père et le Fils sont un Donateur unique. Saint Augustin sait qu'il n'emploie pas des termes scripturaires mais il pense néanmoins être fidèle à la Bible. Dans l'évangile

⁵⁶ Cf. Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 118s. et 160-173.

⁵⁷ Attention ici à ne pas confondre « relation d'opposition » et « opposition de relation ». Comme le note si justement Yves Congar : « Dire 'relation d'opposition' au lieu d'opposition de relation', c'est-à-dire de rapport (comme Père-Fils, Fils-Père), pourrait signifier que, pour les Latins, les personnes sont de pures relations dans l'essence, ce qui manifesterait peu de compréhension, tant de la notion de relations subsistantes que de la façon dont les Latins conçoivent la diversité des Personnes dans l'unité et la simplicité de l'Absolu divin » (*Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 112, n. 11). A ce propos, Congar déplore que les critiques orthodoxes confondent bien souvent ces deux expressions.

⁵⁸ Saint Augustin, *La Trinité*, V, XII, 13.

de Jean, le Père comme le Fils envoient l'Esprit. En conséquence, on peut affirmer qu'ils sont l'un et l'autre Donateur⁵⁹.

Le *Filioque* découle naturellement de ces perspectives trinitaires. Génération et spiration ne sont des processions distinctes que s'il y a diversité du Principe : le Père vis-à-vis du Fils, le Père et le Fils, en tant que principe spirateur, vis-à-vis de l'Esprit. Dans l'unité de l'essence commune, l'Esprit ne se distingue donc relationnellement du Père et du Fils qu'en procédant des deux comme leur Esprit commun (en latin *communiter ab utroque*)⁶⁰ : le Saint-Esprit procède *a Patre Filioque*, du Père et du Fils. S'il n'en procédait pas, il ne pourrait pas se distinguer du Fils.

Cela fait immédiatement surgir deux questions.

1. La monarchie du Père dans l'ordre intra-trinitaire serait-elle reniée ? Non, car seul le Père est innascible, Principe sans principe, tandis que le Fils reçoit sa fécondité d'un autre, à savoir du Père : « Le Père est principe de toute la divinité ou, plus exactement, de la déité, parce qu'il ne tient son origine de rien d'autre. Il n'a en effet personne de qui tenir l'être ou de qui procéder, mais c'est de lui que le Fils est engendré et que le Saint-Esprit procède »⁶¹.
2. Ne crée-t-on pas une dyade au sein de la Trinité ? Là encore la réponse est négative, car il s'agit toujours de propriétés personnelles, de relations internes entre les Personnes. D'une certaine façon, on pourrait dire que le Fils ne spire pas exactement de la même manière que le Père. Il le fait selon la place qu'il occupe dans la pluralité des relations personnelles : en temps que Fils du Père. Lorsque les Latins prétendent que le Fils spire lui aussi l'Esprit, ils sont donc en train de parler de sa relation au Père et du rôle qu'il a en tant que Fils : seul le Père est Principe sans principe alors que le Fils est co-principe, faculté qu'il tient du Père. On reste dans l'ordre des propriétés personnelles. Ainsi, la tradition latine s'inscrit-elle dans le schéma *ex Patre per Filium*, du Père par le Fils, mais

⁵⁹ Ce faisant, Augustin établit un lien très fort entre la mission temporelle et la procession éternelle au point qu'il remonte de l'une à l'autre pour fonder sa dogmatique : « Être envoyé, c'est être connu dans sa procession du Père » (*La Trinité*, IV, XX, 29).

⁶⁰ Saint Augustin, *La Trinité*, XV, XXVI, 47. C'est l'expression qui pose probablement le plus de difficulté à un Oriental. Cf. Jean-Claude Larchet, « La question du 'Filioque'. A propos de la récente 'Clarification' du conseil pontifical pour la promotion des croyants », pp. 8-11.

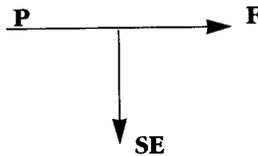
⁶¹ Saint Augustin, *La Trinité*, IV, XX, 29 (PL 42,908).

en explicitant le *per* en un sens causal second. Le Saint-Esprit procède du Père *principaliter*, à titre de principe premier et absolu⁶².

Outre sa théologie des relations, saint Augustin approfondit les analogies qui peuvent aider à saisir, en partie du moins, le mystère trinitaire. Le développement s'inscrit nettement dans une veine psychologique. L'évêque d'Hippone pense que l'acte créateur est révélation de Dieu, que par cet acte Dieu montre une multitude de reflets de son être. On devrait donc trouver dans les âmes croyantes des « vestiges » de la Trinité, des « traces » qui seraient autant de signatures du Créateur. Ces vestiges se déploient en une série de triades dont les plus connues sont⁶³ : *amans* (« l'Aimant »), *amatus* (« l'Aimé »), *amor* (« l'Amour ») ; *memoria* (« la Mémoire »), *intelligentia* (« l'Intelligence »), *voluntas* (« la Volonté »). Saint Augustin a introduit ce thème déjà en conclusion du livre VI : « Ils sont trois, l'un aimant ce qui tient l'être de lui, l'autre aimant celui dont il tient l'être, et cet amour même »⁶⁴. Dans cette triade, le Saint-Esprit est la connexion du Père et du Fils, le lien de l'amour réciproque (*vinculum caritatis*). On retrouve le motif de l'Esprit comme Don.

Théorie des relations et interprétation psychologique de la Trinité sont les deux grands apports de saint Augustin que la tradition occidentale reprendra non sans différenciations internes : « Assurément c'est Augustin qui ici comme en beaucoup d'autres points a marqué de son empreinte vigoureuse et décisive la pensée latine »⁶⁵. Cette empreinte sera particulièrement manifeste en rapport au thème du don⁶⁶.

H.F. Dondaine conçoit la compréhension latine du *Filioque* de la façon suivante⁶⁷ :



⁶² Au livre XV, XVII, 29, on voit que « ce n'est pas sans raison que, dans cette Trinité, on appelle Verbe de Dieu le Fils seul, Don de Dieu le Saint-Esprit seul, et Dieu le Père celui-là seul de qui le Verbe est engendré et de qui procède, comme de son premier principe (*principaliter*), l'Esprit Saint ».

⁶³ Voir p. 587s. de *La Trinité*.

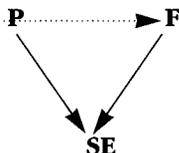
⁶⁴ Saint Augustin, *La Trinité*, VI, V, 7.

⁶⁵ Pierre-Thomas Camelot, « La tradition latine sur la procession du Saint-Esprit 'a filio' ou 'ab utroque' », p. 192.

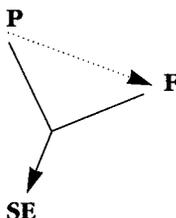
⁶⁶ Cf. la section « Une théologie de l'Esprit comme théologie du don et de la surabondance de Dieu » chez : Pierre Gisel, *La subversion de l'Esprit*, pp. 82-84.

⁶⁷ Reproduit dans : Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, p. 217, n. 1.

La flèche qui part du Père et aboutit au Fils exprime l'idée d'engendrement, tandis que la flèche issue du premier trait souligne l'acte commun de spiration. G. Bray⁶⁸ se représente la conception latine dans un schéma légèrement différent mais qui parle bien de la même réalité : la flèche en pointillé exprime l'acte de génération et les flèches en continu celui de spiration.



Malgré une représentation spatiale claire de la spiration commune au Père et au Fils, ces deux schémas ne parviennent pas, à mon sens, à rendre compte pleinement du *principaliter*. En employant deux flèches pour la spiration de l'Esprit, Bray peine à décrire l'acte commun de spiration ainsi qu'à distinguer le principe premier et le co-principe. Pour sa part, Dondaine accroche la spiration à la génération. Si l'idée d'un Père en tant que principe premier y est rendue par la flèche en provenance du Père, la représentation spatiale du rattachement de la spiration à la génération peut facilement induire en erreur. Si l'acte de spiration dépend de celui de la génération n'est-ce pas comprendre les processions du Fils et de l'Esprit comme étant posées dans le temps ? N'est-ce pas mettre à mal la co-éternité des trois hypostases divines ? Aussi, je me propose d'élaborer un nouveau schéma qui puisse davantage exprimer l'ordre d'origine conditionnant la spiration commune au Père et au Fils :



Dans un tel schéma, l'idée de la spiration commune par le Père et le Fils est exprimée par la flèche à deux origines. Quant à la monarchie du Père, elle est préservée d'une double façon :

1. Aucune flèche n'aboutit à lui. Toutes s'originent en lui. Il est donc le Principe premier.

⁶⁸ Gerald Bray, *La doctrine de Dieu*, p. 181. Bray relève l'influence décisive de saint Augustin sur ce schéma. Le professeur anglican n'est pas certain toutefois que la pensée de saint Augustin puisse se schématiser aussi nettement ainsi (p. 179s.).

2. La représentation spatiale des trois hypostases facilitent l'idée d'un Père o` *Monarchoj*, Principe premier.

En guise de conclusion à la première partie

Finalement, la question fondamentale de la querelle filioquiste est la suivante : peut-on concevoir le *per Filium* de façon « causale » ou non ? Grecs et Latins prétendent tous que le Saint-Esprit est donné par le Fils et que ce fait a une portée dans l'ontologie divine. Mais comment expliquer ce « par » ? A-t-il une portée « causale » ? Je prendrai personnellement position dans les deux prochains chapitres.

Si la compréhension du *per Filium* cristallise les débats sur la procession de l'Esprit et, plus globalement, sur les perspectives trinitaires de chaque tradition, qu'en est-il de l'enjeu théologique ? Chaque construction théologique du même mystère trinitaire a sa cohérence propre, mais part de points de vue différents : l'Occident part de l'unité de l'essence divine pour considérer ensuite les trois Personnes, tandis que l'Orient a pour point de départ le concret, c'est-à-dire les trois hypostases. Ainsi que je l'ai évoqué, la radicalisation de ces intuitions respectives a provoqué une rupture. Est-ce à dire que la foi est différente, ou, à l'inverse, qu'il s'agit d'une foi commune, mais qui part de perceptions différentes et qui met en œuvre d'autres instruments de pensée⁶⁹ ? A ce stade, il m'est difficile de répondre d'une façon trop personnelle tant la connaissance requise au traitement de cette question déborde le cadre de ce travail. Peu importe. Même les partisans les plus convaincus de la correspondance des formules reconnaissent la différence des points de vue. Si l'Occident accorde, de fait, un primat à l'égalité d'essence, l'Orient marque davantage le propre de chaque Personne, le personnel. La tradition occidentale s'inscrit donc dans un schéma de type « descendant » alors que l'Orient développe une vision plutôt « ascendante ». Ces différentes perspectives ne sont pas sans conséquences sur la manière de penser l'homme dans ses rapports à Dieu et au monde.

En théologie occidentale, le particularisme de la construction théologique filioquiste est visible en des points cruciaux de ses deux grandes traditions. Lorsque les orthodoxes reprochent aux catholiques d'avoir pensé leur ecclésiologie sur la trame d'un subordinatianisme pneumatologique⁷⁰, leur suspicion n'est pas sans fondement historique. Si le Fils est effectivement la source de l'Esprit, n'est-ce pas renforcer

⁶⁹ Cf. Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 180, 264 et Pierre Gisel, *La subversion de l'Esprit*, p. 71.

⁷⁰ Cf. Paul Evdokimov, *Présence de l'Esprit saint dans la tradition orthodoxe*, p. 70.

encore davantage le statut papal de vicaire du Christ⁷¹ ? Le dogme de l'infaillibilité du pape se trouve ainsi étayé⁷². Et le charisme est soumis à l'institution. De même chez les protestants, le fort accent de la Réforme sur l'Écriture – sola Scriptura – n'est pas exempt de teinte filioquiste : primauté à la Parole. Les Réformateurs ont effectivement pensé leur théologie trinitaire non en terme de dépendance de l'Esprit à l'Église mais d'union de l'Esprit à la Parole. Mais cette union ne s'est pas faite sans un accent fort accordé au pôle christologique : subordination de la tradition à l'Écriture, des œuvres à la foi. Le risque encouru ici, tant par les catholiques que par les protestants, c'est de réduire l'Esprit Saint à un simple rôle de substitut du Fils en l'expropriant, en quelque sorte, de sa plénitude personnelle⁷³. Il ne serait qu'un moyen au service de l'œuvre et de la Personne du Fils.

La pensée orthodoxe tend plutôt à souligner l'indépendance personnelle de l'Esprit « qui n'est soumis à rien ; déifiant, non déifié ; emplissant toutes choses et rempli par aucune ; participé et non participant ; sanctifiant, non sanctifié »⁷⁴. L'existence personnelle de chaque Personne de la Trinité est donc irréductible à l'essence commune. Mais à trop insister sur les relations d'origine comme caractéristiques de l'hypostase – comme le Père est innascible, il est l'Inengendré – et sur la monarchie du Père, on peut légitimement se demander si les développements de l'Orient n'ont pas rendu abstraite la notion même de personne. Prenons l'Esprit. Sa propriété hypostatique est généralement définie comme « puissance de sanctification ». Mais il tire son existence du Père qui assure, en tant que source ou principe, l'unité consubstantielle des Trois. Or le Père, ainsi que nous l'avons déjà vu, est l'Inengendré. Mais comment le non-engendrement, qui est quelque chose d'éminemment abstrait, peut-il définir une Personne ? Dans un tel cas de figure, la relation qui unit les hypostases s'apparente à une abstraction

⁷¹ Ce reproche n'a évidemment de force que si l'ecclésiologie est pensée à partir d'une matrice christologique, ce que l'Église romaine a traditionnellement fait. Même Congar le reconnaît : « Une théologie de l'Église vue comme 'incarnation continuée' a dominé dans l'Église romaine » (*Je crois en l'Esprit saint*, t. 1, p. 213).

⁷² L'archidiacre de Chichester Manning, par exemple, a considéré l'Esprit comme la garantie de l'enseignement infaillible de l'institution. La voix de cette institution, c'est-à-dire le magistère, « ne peut donc jamais errer en dénonçant et en proclamant les lumières révélées qu'elle possède » (cité par : Yves Congar, *Je crois en l'Esprit saint*, t. 1, p. 215). On assiste à une appropriation de l'Esprit par le pôle christologique, ici l'institution.

⁷³ C'est une attaque dure qui revient assez souvent sous la plume de penseurs orthodoxes. Cf. Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, pp. 166, 242-244.

⁷⁴ Jean Damascène, *De fide orth.* I, 8 ; PG 94, 821BC, cité par : John Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, p. 231.

et on peut se demander légitimement si la volonté libre de chaque Personne est encore préservée⁷⁵. Nous voici fort éloignés de ce concret pourtant revendiqué. Ainsi, lorsqu'une hypostase est définie selon sa propriété constitutive et incommunicable, c'est-à-dire en transformant la relation d'origine en propriété, l'exaltation du personalisme risque de porter atteinte à la réalité de l'existence hypostatique.

La mise en évidence de ces deux écueils que sont la dissolution de la plénitude personnelle de l'Esprit d'un côté et l'exaltation d'un personalisme abstrait de l'autre met le doigt sur la question fondamentale de toute pneumatologie : quelles catégories utiliser pour penser l'œuvre de l'Esprit ? C'est à cette question que nous tenterons de répondre dans les deux chapitres suivants afin d'esquisser une théologie de la troisième Personne qui sache éviter, si possible, les mauvais écueils. ■

Fin de la 1^{re} partie