

par Henri  
BLOCHER,

professeur honoraire  
de théologie systéma-  
tique à la faculté libre de  
théologie évangélique de  
Vaux-sur-Seine  
et au Wheaton College  
(banlieue de Chicago),  
ancien président de  
l'Association franco-  
phone européenne de  
théologiens évangéliques

## Réinterprétations récentes du dogme trinitaire

*Qui est monté aux cieux et en est (re) des-  
cendu ? Qui a recueilli le vent dans le creux de  
ses paumes ? Qui a enserré les eaux dans son  
manteau ? Qui a établi les bouts de la terre ?  
Quel est son nom et quel est le nom de son fils ?  
Si tu le sais ! Toute déclaration d'Eloah est  
passée par le creuset ; il est un bouclier pour*

*ceux qui se confient en lui. N'ajoute pas à ses paroles, de peur qu'il  
ne te reprenne, et tu ne sois trouvé trompeur ! (Pr 30,4-6.)*

**L**a Trinité divine : *locus* théologique des plus courus, dans toute la chrétienté, au cours des dernières décennies. Le regain d'intérêt, pour ne pas dire l'engouement, pour la question trinitaire a marqué la fin du second millénaire ; bien que je ne connaisse pas d'apport nouveau de réelle magnitude pour la période la plus récente (ces dix ou quinze dernières années), le sujet garde beaucoup d'attrait pour les théologiens de toutes obédiences en notre première partie du XXI<sup>e</sup> siècle.

Le phénomène se caractérise par de nombreux efforts de *réinter-  
prétation*, ce qui ne se peut guère sans éloignement de l'ortho-  
doxie. Le succès rencontré par plusieurs traitements est le succès  
d'une *critique* des doctrines reçues, donc du travail des générations  
précédentes. Pour une génération montante, prendre une pose avan-  
tageuse aux dépens des prédécesseurs constitue un mouvement très  
humain (trop humain), et certainement *moderne* ; cette inélégance est  
perceptible dans les débats récents de théologie trinitaire, mais cela

n'exclut pas que les critiques touchent juste, que les flèches se fichent dans la cible : il faut voir. On relève, en tout cas, d'emblée, que beaucoup s'en prennent au *théisme* traditionnel.

Je crois discerner une motivation *apologétique*. A une époque où le théisme ne fait plus recette, les théologiens sont tout contents de pouvoir dire : nous ne défendons pas simplement le théisme, notre Dieu est Trinité (notre Dieu n'est pas « le dieu des philosophes et des savants »)<sup>1</sup>. Le facteur *œcuménique* a joué, lui aussi : la Trinité reste le bien commun des branches principales du christianisme ; l'Orthodoxie gréco-russe, si longtemps hors jeu dans nos pays et dont l'importance est stratégique dans les dialogues œcuméniques, passe pour avoir été plus trinitaire que les autres, et revendique cette supériorité. Surtout, la mentalité et la sensibilité communes ont connu un basculement remarquable : de la valorisation suprême de l'unité – valorisation dont on a vu quelques fruits totalitaires – dans la modernité triomphante, on est passé à la valorisation contraire de la *pluralité*, de la différence, dans la modernité en crise, la modernité-post. D'où l'exploitation de la pluralité trinitaire...

Mon titre, tel qu'assigné, précise : réinterprétations *récentes*. Jusqu'où remonter en restant dans le « récent » ? L'opinion commune crédite Karl Barth et Karl Rahner des contributions qui ont ranimé le débat trinitaire. Or ils ont, l'un et l'autre, été « réunis à leurs pères » il y a plusieurs décennies (Karl Barth en 1968, Karl Rahner en 1984) : il y a donc plus récent... Je propose donc un compromis : je les placerai au point de départ de notre exploration, mais je serai bref sur leur compte.

Deux indications encore peuvent être utiles sur notre façon de procéder. « Réinterprétation » suggère la modification du sens reçu, donc, on l'imagine, plutôt des entreprises d'inspiration « libérale ». De fait, je présenterai essentiellement des tendances auxquelles je ne pourrais pas décerner le label « orthodoxe/évangélique » ; mais les théologiens évangéliques ou proches de l'être sont sensibles aux influences externes – particulièrement à notre époque ; je prévois donc un paragraphe sur les « rejaillissements évangéliques » des courants observés ailleurs. D'autre part, un catalogue fourni (même s'il n'était pas exhaustif, car l'exhaustivité serait hors de ma portée) des propositions qu'on a faites, avec des dizaines de noms, serait

---

<sup>1</sup> Ted Peters, *God as Trinity: Relationship and Temporality in Divine Life*, Louisville, Westminster/John Knox, 1993, p. 81, a bien vu : « Le concept de la Trinité est devenu une arme dans la guerre aujourd'hui menée contre la métaphysique classique... » (ma traduction, comme ailleurs quand le titre est dans une autre langue).

fastidieux à dresser, et à lire ; j'ai pensé plus utile de dégager quelques grands axes, avec un élément de commentaire.

## I. Le « retour » de la Trinité grâce aux deux « Karl »

Entre l'ex-libéral kantien bâlois, imprégné du christianisme social ritschlien (resté adhérent du parti socialiste) et perçu par plusieurs comme ultra-protestant, et le jésuite natif de Fribourg-en-Brisgau au pied de la Forêt-Noire (la ville de Heidegger), le catholique marqué, adolescent, par la mort « en odeur de sainteté » d'un jeune Italien hôte de sa famille, les différences sont évidentes ! Mais plusieurs convergences s'observent aussi entre le premier Karl, Barth, et le second, Rahner. Chez tous deux se note *la volonté d'honorer l'orthodoxie de leur confession*. Karl Barth a dit l'importance pour lui d'avoir découvert son héritage à partir de 1922, d'abord grâce au compendium de Heinrich Heppe (1861). Karl Rahner, malgré le renouvellement qu'il en a cherché, avec la conscience aiguë des difficultés non résolues, n'a jamais méprisé la scolastique, ni le dogme défini ; qu'il ait édité la trente et unième édition du « Denzinger » en fournit une éloquente illustration<sup>2</sup>. Chez tous deux, *la modernité est profonde*, avec une empreinte kantienne, plus évidente chez Barth (formé de manière décisive par Wilhelm Herrmann) mais repérable également chez Rahner. Chez tous deux, l'interprétation de la Trinité *affirme d'abord*, haut et fort, *l'unité*, et l'unité d'un unique *sujet* (ils épousent le sens moderne de la subjectivité) ; ils expriment tous deux des réticences devant l'usage du mot « personnes » en théologie trinitaire. Barth préfère parler de « modes d'être » (*Seinsweise*)<sup>3</sup>. Il s'emporte, par refus de la pluralité de sujets, contre la vieille thèse réformée du *pactum salutis*, ou « alliance de rédemption » (par laquelle les élus ont été « donnés » par le Père au Fils pour leur salut,

---

<sup>2</sup> Il s'agit de l'*Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, recueil des textes normatifs du magistère catholique, dont Heinrich Denzinger (1819-1883) a réalisé la première édition (1854). Les éditions, sans cesse enrichies de textes nouveaux, se sont succédées, sous la responsabilité de Clément Bannwart, puis Jean-Baptiste Umberg, avant Rahner (sa 31<sup>e</sup> édition chez Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1957). En 1963 (Vatican II), l'ouvrage a été fortement remanié. Des traductions en langues modernes existent aujourd'hui.

<sup>3</sup> *Dogmatique I*, 1\*\*, traduction F. Ryser (utilisant un travail antérieur de P. Maury et sous la responsabilité de J. de Senarclens), Genève, Labor & Fides, 1953, pp. 52ss, en particulier p. 62. A noter, p. 161, l'accentuation (intéressante) de la réticence pour le Saint-Esprit : « Le Saint-Esprit ne saurait donc être conçu en aucune façon comme une troisième 'personne' (au sens moderne du mot), même s'il était possible d'user de ce concept pour le Père et pour le Fils. »

Jn 6,37.40 ; 17,2.6.9), et il écrit : « Comme s'il convenait de voir dans la première et la deuxième « personne » du Dieu trinitaire deux sujets divins – plus encore : deux « personnalités juridiques » en train de négocier une sorte de traité comprenant des obligations mutuelles ! C'est là de la pure mythologie... »<sup>4</sup>. Rahner exclut « plusieurs centres spirituels d'activité, plusieurs subjectivités et libertés »<sup>5</sup> ; avec « modes d'existence », il propose « trois modes concrets de donation [de soi] »<sup>6</sup>. Le rapprochement des deux théologiens est donc assez justifié.

Ils diffèrent cependant aussi en matière trinitaire. Ainsi qu'on le sait généralement, Karl Barth, dans le premier volume de la *Dogmatique*, construit la doctrine trinitaire comme un développement de l'affirmation « Dieu est Seigneur » – quand il se révèle. Il la tire d'un *monergisme* radical, qui veut chasser la moindre attribution d'une « part » quelconque à l'être humain, même de la capacité d'écoute de la Parole de Dieu<sup>7</sup> : pour que Dieu soit pleinement, donc exclusivement le SEIGNEUR quand il se révèle, il doit être, bien sûr, le Révéléateur (*Offenbarer*), mais aussi la Révélation elle-même, identiquement (*Offenbarung*), mais aussi l'Être-révélé, correspondant à la réception subjective (*Offenbarsein*). L'actualité de l'événement doit être uniquement divine, comme l'origine et le contenu. Ainsi Dieu doit exister de trois manières distinctes, par « répétition » de l'unique Soi divin. Dans les volumes III et IV Barth s'intéresse bien davantage à la *relation* entre le Père et le Fils, il y trouve un modèle pour la relation de l'homme et de la femme, il laisse deviner l'influence du thème ebnérien et bubérien du « Je-Tu », mais il ne renie pas ses accents antérieurs.

Ce que d'aucuns perçoivent chez Barth comme une ambiguïté a déclenché, plutôt récemment, une controverse assez vive en Amérique du Nord. La relation *éternelle* du Père et du Fils *inclut-elle son humanité* ? Barth préserve en général la distinction chalcédonienne

---

<sup>4</sup> *Dogmatique* IV, 1\*, traduction F. Ryser, Genève, Labor & Fides, 1966, p. 67.

<sup>5</sup> *The Trinity*, traduction Joseph Donceel, New York, Crossroad, 1997, p. 106 (réimp. de l'éd. de Herder & Herder, New York, 1967 ; l'original allemand était une contribution à l'ensemble *Mysterium Salutis* vol. II, intitulée « Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte »).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 74 ; dans ce sens, il peut admettre « personnes », trop traditionnel pour qu'il le rejette brutalement (35).

<sup>7</sup> C'est la période du combat le plus intransigeant contre l'immanentisme libéral (dont les « chrétiens-allemands » pro-nazis poussent une conséquence politico-religieuse) ; quand Emil Brunner, en citant les Réformateurs, plaide, dans son *Natur und Gnade*, que l'homme, créé en image de Dieu, conserve une capacité « formelle » de l'entendre, Barth lui réplique par son *Nein* sans nuance.

des deux natures du Fils, mais s'exprime souvent comme s'il estimait éternelle l'humanité de l'Incarné aussi bien que sa divinité, l'insérant en quelque sorte dans la Trinité même. Bruce L. McCormack (de Princeton), barthien conservateur et prestigieux, plaide qu'à partir de 1938 (environ) et sa réflexion sur l'élection divine, Karl Barth a osé une révolution christologique de l'ontologie : Dieu se définit *dans son être même* par son élection de l'homme Jésus, impliquant l'incarnation. Paul D. Molnar et d'autres protestent en citant les déclarations par lesquelles K. Barth maintient l'indépendance de l'être éternel de Dieu par rapport à l'histoire de ses interventions, suprêmement par rapport à la venue du Fils. McCormack défend toujours vigoureusement sa thèse, tout en reconnaissant que, même après 1938, Barth n'est pas toujours conséquent dans ses énoncés<sup>8</sup>.

Un débat plus ordinaire porte sur l'étiquette « modaliste » : Barth la répudie (car le modalisme implique un Dieu dont l'être reste autre, caché, que sa révélation), mais certains la lui collent malgré lui<sup>9</sup>. A propos de la « répétition » (*Wiederholung*), dont le concept marque la théologie trinitaire de Barth et son goût pour la formule anselmienne *repetitio aeternitatis in aeternitate*, Michael Ovey démontre magistralement qu'Anselme en use tout différemment, et non pour les Trois, mais pour la nature unique<sup>10</sup>.

Karl Rahner exploite, pour élaborer sa doctrine trinitaire, le thème de l'auto-communication (*Selbstmitteilung*) de Dieu, selon les deux axes – très augustinien – de la connaissance et de l'amour. « L'auto-communication divine, écrit-il, a deux modes fondamentaux, les modes de la vérité et de l'amour. Comme vérité, l'auto-communication a lieu dans l'histoire et elle est l'offre de la libre fidélité de Dieu. Comme amour, elle opère l'acceptation et ouvre la transcendance de l'homme à la liberté absolue de Dieu »<sup>11</sup>. Rahner est surtout connu pour la proposition qu'on nomme l'Axiome ou la Règle de Rahner, et dont la popularité, comme il arrive souvent, semble profiter de son ambiguïté même : *la Trinité économique est la Trinité*

---

<sup>8</sup> J'évoque cette controverse (avec des références) dans ma contribution « Karl Barth's Christocentric Method » in *Engaging with Barth: Contemporary Evangelical Critiques*, sous dir. David Gibson & Daniel Strange, Nottingham, Apollon [IVP], 2008, pp. 37-39, et pp. 46s. n. 172 pour la position que j'adopte.

<sup>9</sup> Excellente présentation du débat par Michael J. Ovey, « A Private Love? Karl Barth and the Triune God », in *Engaging with Barth*, pp. 220-224.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 225-227. Le passage d'Anselme se trouve dans sa *Lettre sur l'incarnation du Verbe*, 3.

<sup>11</sup> « Trinity, Divine », *Sacramentum Mundi*, New York, Herder & Herder, 1968-1970, vol. VI, p. 300 (ma traduction).

*immanente (ontologique) et réciproquement*. S'il veut dire que dans l'histoire, c'est Dieu lui-même, éternelle Trinité, qui agit et se révèle, et non pas un autre que lui, c'est la thèse orthodoxe, ni plus ni moins. S'il veut abolir la distinction et s'il confond l'être de Dieu et son action dans le monde, il dérape vers une hérésie panthéiste, et il s'en défend expressément<sup>12</sup>. Rahner donne l'impression de louvoyer : Dieu se communique par libre décret, mais « en vertu de ce libre décret, le don par lequel Dieu se communique au monde est précisément Dieu comme le Dieu tri-un et non pas ce qu'il aurait produit par causalité efficiente, quelque chose qui le représenterait » ; surtout, « [i]l s'en suit que les deux processions immanentes en Dieu correspondent (*en identité*) aux deux missions, et que les relations aux réalités créées constituées par causalité formelle (non pas efficiente) par les missions ne sont pas des appropriations... »<sup>13</sup>. C'est l'*identité* qui fait problème. Des observateurs bienveillants s'interrogent sur la liberté de Dieu dans son décret, dans les missions, dans l'économie, tant les missions selon Rahner semblent prolonger les processions (l'être de Dieu, la Trinité immanente) par une sorte de nécessité logique. William J. Hill est de ceux-là : « Rahner explique la création et la rédemption par l'être même de Dieu comme Trinité ; la théologie plus ancienne préférerait n'y trouver que leur possibilité, en laissant au mystère de l'amour altruiste de Dieu la raison de leur effectuation réelle »<sup>14</sup>. Paul D. Molnar s'inquiète pareillement<sup>15</sup>. On peut partager les intentions de Karl Rahner<sup>16</sup> : se rend-il capable de les honorer ?

<sup>12</sup> Comme Ted Peters, p. 97, le relève exactement (et tend à le déplorer).

<sup>13</sup> « Trinity, Divine », p. 298. J'ajoute les italiques dans la parenthèse.

<sup>14</sup> *The Three-Personed God: The Trinity as a Mystery of Salvation*, Washington, Catholic University of America Press, 1982, p. 141. A la même page il dénonce le danger : « Le Verbe éternel n'est plus tant le Verbe non incarné que le Verbe qui va s'incarner. »

<sup>15</sup> « Toward a Contemporary Doctrine of the Immanent Trinity: Karl Barth and the Present Discussion », *Scottish Journal of Theology* 49, 1996, p. 352 : « Si [Rahner] s'en était tenu à une claire doctrine de la Trinité immanente (qu'il croyait importante), il aurait pu dire de façon cohérente que Dieu aime dans la liberté comme Père, Fils et Saint-Esprit, qu'il pouvait ainsi créer librement, et qu'il l'a fait. Au lieu de cela, il plaide que la création est la continuation de l'expression de soi immanente de Dieu, et il présume qu'il y a un vide que Dieu veut combler par la création et l'incarnation. »

<sup>16</sup> Le grand ouvrage de Vincent Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Cogitatio fidei 190, Paris, Cerf, 1995, ne traite pas de face le point que nous mettons en relief. Il met en valeur l'évolution de Rahner, et ce qu'il appelle (p. ex. p. 334) « un phénomène de 'barthianisation' du concept d'autocommunication ».

On le remarque : la difficulté que n'ont pas clairement résolue les deux Karl, le Bâlois et le Badois, et qui suscite la controverse, concerne le rapport entre l'histoire ou économie et l'être éternel de Dieu : entre l'humanité et la filialité divine de Jésus-Christ. C'est précisément leur remise en cause, sur ce point, des positions anciennes qui a ouvert la voie aux tendances plus récentes.

## II. La réduction du dogme à la « grammaire »

Selon l'axe évolutif que va suivre d'abord notre regard (avant de suivre deux autres axes principaux), l'influence de Barth et Rahner est restée limitée (souterraine pour l'essentiel) : le climat intellectuel a compté bien davantage. Il s'agit de l'aversion assez largement partagée pour le *réalisme*, ou pour la notion *référentielle* du sens. Les convictions classiques, qui sont celles du sens commun (réalisme « naïf », dit-on avec mépris), ont été la cible d'attaques virulentes : il ne serait plus pensable que le langage donne accès à un « réel » indépendant de lui, au-delà, un réel auquel les énoncés devraient se conformer pour être valides.

Les facteurs de l'anti-réalisme ont été fort divers, tandis que leur rencontre multipliait leur efficacité. La philosophie dite « analytique », dominante dans le monde anglo-saxon, s'est concentrée sur le langage en refusant d'aller plus loin : par méthode et souci de rigueur, mais en démobilisant de fait l'intérêt pour le réel au-delà. Les « jeux de langage » de Ludwig Wittgenstein II (c'est-à-dire dans la dernière phase de sa carrière) sont devenus un thème fort à la mode – avec, peut-être, un décalage par rapport aux intentions du penseur. Le rôle de « paradigmes » dans la recherche scientifique, même la plus « dure », mis en lumière par Thomas Kuhn, a été invoqué. La tendance s'est combinée à celle des études littéraires imprégnées d'idéalisme, dont l'un des axiomes les plus persuasifs s'énonce ainsi : « le sens du poème est *dans* le poème ». Le post-structuralisme, pour lequel « il n'y a pas de hors-texte » (célèbre *dictum* de Jacques Derrida), l'a renforcée. Une alliance s'est conclue avec la « sociologie de la connaissance » aux racines marxistes, pour laquelle il n'y a de réalité que par construction sociale (sociologie qui marque les théories du *gender*, contre l'affirmation du sexe comme réalité donnée). Les composantes de la modernité-post se sont ainsi liguées contre la référence à une réalité préalable, dénoncée comme illusoire (naïve) et comme attentatoire à la liberté humaine (le réel est fasciste !).

Le climat hostile à toute recherche du référent, de la réalité visée par le discours, n'a pas épargné la théologie, et la théologie

trinitaire. Il en est résulté une réinterprétation du statut même des énoncés. Le dogme a été réduit à un ensemble de *règles* à suivre *pour bien parler de Dieu* : « bien parler » *pour une communauté donnée*, d'une façon qu'elle approuve. La confession d'une communauté donnée définit le genre de discours agréé en son sein, et c'est tout. En anglais, très souvent, le mot *grammar* est employé (John Henry Newman a dû être le premier ou l'un des premiers à introduire le terme dans le débat des théologiens avec son ouvrage *Essay in Aid of a Grammar of Assent*, 1870). Un livre de grammaire formule les règles à suivre pour parler correctement (dans une communauté culturelle donnée) et ne dit rien du réel au-delà du langage : le dogme joue un rôle analogue dans l'Église qui lui confère son autorité.

On parle de « l'école de Yale ». Plusieurs professeurs de la faculté de théologie de l'Université de Yale (non pas tous !) ont conduit le mouvement. Hans Frei, avec son *Eclipse de la narration biblique* (1974), a fait la brèche : la critique libérale et la riposte conservatrice dépensent vainement leur énergie en cherchant une réalité historique derrière le texte – il faut entrer dans le récit biblique lui-même, formateur de son propre monde (Frei, cependant, gardait un sens barthien de la sur-réalité de l'événement christologique). George Lindbeck, avec sa *Nature de la doctrine* (1984), a plaidé fort éloquemment pour une théologie « post-libérale ». Expert en dialogues œcuméniques, il a trouvé que les diverses confessions fonctionnent comme des *langues* : elles diffèrent, mais leur pluralité ne les rend pas incompatibles. Les uns parlent le catholique, les autres le luthérien, ou le baptiste, comme les uns parlent italien, les autres allemand ou chinois... A chaque langue, à chaque communauté, sa grammaire ! La proposition post-libérale trouve un allié dans l'*apophasisme* que promeut l'Orthodoxie orientale (théologie négative : on ne peut pas dire ce qu'est Dieu, seulement, et au maximum, ce qu'il n'est pas), puisque celui-ci dévalue la portée cognitive des énoncés positifs de la théologie ; on cite aussi Wittgenstein, Wittgenstein I cette fois, dans le dernier aphorisme du *Tractatus logico-philosophicus* : « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire »<sup>17</sup>. De nombreux esprits sont attirés de ce côté : ils s'épargnent confortablement la recherche laborieuse du vrai opposé au mensonge ou à l'hérésie, et ils y gagnent, en plus, le sentiment d'une supériorité morale, celui de favoriser la

---

<sup>17</sup> N° 7, et selon la traduction de Pierre Klossowski, dans la coll. Idées, Paris, Gallimard, 1972 [1961 pour la première édition française], p. 177. L'original s'énonce ainsi : « Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen » ; longtemps pris pour une négation de toute réalité indicible, le dit est aujourd'hui plutôt compris comme son affirmation, quasi mystique.

tolérance et la paix civile. J'avoue ignorer de quel crédit jouit aujourd'hui la théologie « de Yale » ; il y a quelques années, un article remarquable de la théologienne Karen Kilby s'y rattachait certainement<sup>18</sup>.

L'assimilation à une grammaire n'est pas entièrement à rejeter ! La doctrine joue bel et bien le rôle de norme pour les énoncés qui s'échangent dans le champ d'une confession ecclésiastique. Il arrive que les théologiens la formulent à la manière des règles grammaticales. Dans une note explicative accompagnant la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, Hyacinthe-François Dondaine résume les règles : « 1. On peut rapporter directement, par un génitif, l'essence aux Personnes et réciproquement : *l'unique essence aux trois Personnes ; Trois Personnes d'une seule essence*. 2. On peut attribuer aux Personnes des prédicats essentiels : *le Père est Dieu, créateur, tout-puissant...* »<sup>19</sup>. J'irais jusqu'à concéder que la normativité quasi grammaticale pèse le plus lourd pour un nombre non négligeable des adeptes : ils vivent d'abord selon le lien de l'appartenance, qui définit leur identité, et souscrivent alors au dogme de l'Eglise à laquelle ils appartiennent. Ils sont d'abord catholiques, évangéliques, et confessent alors la foi trinitaire catholique, évangélique...

Même parmi ceux pour qui je pourrais faire cette concession, cependant, peu seraient prêts à *réduire*, en clarté de conscience, le sens du dogme à la fonction grammaticale ; car le sens en est profondément modifié, et ils le sentiraient assez. Il n'est pas douteux que Dondaine et presque tous ses prédécesseurs parlaient avec la conviction de dire *vrai* sur un Dieu qui s'est fait connaître (tel qu'il est), et comme objet *extra-linguistique*, avant tout langage et au-dessus. La passion théologique, qui a si souvent dégénéré en « rage » (*rabies*) caricaturale, a eu cette conviction pour carburant.

---

<sup>18</sup> « Perichoresis and Projection: Problems with Social Doctrines of the Trinity », *New Blackfriars*, octobre 2000 (le texte que j'ai en main, et que je dois à l'amabilité de Mlle Lydia Jaeger, ne donne pas de référence plus précise).

<sup>19</sup> Edition dite de la « Revue des jeunes », *la Trinité*, t. II, c'est-à-dire I<sup>a</sup> pars de la *Somme*, q. 33-43, Paris/Tournai/Rome, Desclée, 1950, pp. 346s., n. 89 concernant le passage I<sup>a</sup>, q. 39, art. 6, sol. 2 (*ad secundum*). La note continue : « [2, suite] Mais pour plusieurs personnes a) les substantifs restent au singulier : *le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un Dieu, le Tout-Puissant* ; b) les adjectifs prennent le pluriel : *le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont tout-puissants*. 3. Les noms essentiels concrets : Dieu, l'Éternel, le Créateur, etc. peuvent suppléer pour les Personnes : *Dieu engendre un Fils, engendre Dieu*. 4. Mais les mêmes noms à l'abstrait ne le peuvent pas ; on ne dira pas : *la Dêité engendre la Dêité*. 5. Toutefois on peut leur attribuer les substantifs personnels, à titre d'identité réelle : *Dieu ou la Dêité est Père, Fils, etc., est trois Personnes, est Trinité.* »

En critique de la tendance considérée, je ferais valoir (sans pouvoir ici développer) que le réalisme en matière de connaissance<sup>20</sup> et la notion référentielle du sens font partie de la vision biblique du monde, de la manière biblique de penser – indissociables de son message. La proposition de Lindbeck, quand on en retient l'essentiel et la force de frappe (car il semble jeter du lest en deux ou trois passages), tombe dans une confusion ruineuse. Il ignore délibérément la distinction saussurienne, fondatrice de la linguistique moderne, entre la *langue* et la *parole*<sup>21</sup>. La langue est un moyen, ni vrai ni faux (cela demeure si on ajoute que c'est un « milieu », etc.) ; elle ne dit rien ; c'est la parole qui dit quelque chose sur quelque chose, vrai ou faux. L'habileté de Lindbeck est d'escamoter l'exigence du vrai, et de son discernement. Quant à la théologie apophatique, elle côtoie la vérité indéniable des limites de notre connaissance, limites qualitatives autant qu'elles sont quantitatives. Notre connaissance reste *analogique*<sup>22</sup>. Mais elle ne doit pas nous intimider, et tout le platonisme dont elle s'est imbibée ne doit pas nous priver de l'assurance biblique de *connaître* Celui qui est capable de se faire connaître<sup>23</sup>. Il ne faut pas oublier que la négation est *aussi* un moment de toute idolâtrie (l'idole, pour son adorateur, est *et n'est pas* la divinité).

### III. L'inclusion de l'homme en Dieu

Le courant théologique le plus significatif des dernières décennies, deuxième axe, tient un discours brillamment séducteur. Il réinterprète la Trinité comme l'expression de l'engagement de Dieu dans le monde, de sa participation à l'histoire. Le dogme, mieux compris, proclame que l'être de Dieu est historique (une chose que Barth avait

---

<sup>20</sup> J'ai esquissé la défense d'un réalisme nuancé dans ma « postface » au livre de Lydia Jaeger, *Croire et connaître. Einstein, Polanyi et les lois de la nature*, Cléon-d'Andran/Nogent-sur-Marne, Excelsis/Institut Biblique, 1999, pp. 235-245.

<sup>21</sup> Sur cette question, comme sur beaucoup d'autres, voir l'ouvrage majeur de Sylvain Romerowski, *Les Sciences du langage et l'étude de la Bible*, Charols, Excelsis, 2011.

<sup>22</sup> J'espère développer un jour la thèse : l'analogie est *instructive* par l'insertion dans un discours ample et diversifié *en prise avec l'expérience*.

<sup>23</sup> Charles Journet, *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, Paris, Egloff, 1943, pourtant l'héritier de toute la tradition de la théologie négative (dont il parle magnifiquement), conclut son livre par des lignes admirables : « ... Il faut être Dieu pour dire les choses divines en termes humains sans avoir besoin de les forcer. Jésus ne s'est jamais irrité contre la faiblesse des mots créés, il n'a pas souffert de leurs limites, il n'a pas usé de superlatifs, et pourtant il leur a fait dire ce qu'ils n'avaient encore jamais dit du mystère de la vie intime de Dieu... »

déjà dite). A l'oreille des simples, cette théologie résonne comme l'orthodoxie, avec Jésus à la fois homme et fils de Dieu, homme et Dieu – à l'oreille des simples, et de ceux qui préfèrent ne pas entendre les différences ! Elle caresse de toute façon l'oreille des modernes, sa rhétorique flatte leur sensibilité : avec un Dieu qui, dans son être même, se joint à l'humanité et qui absorbe en lui-même le mal (car la croix s'implante dans le cœur de Dieu, « seul le Dieu souffrant peut aider ») ; avec une élévation de l'humain au niveau de Dieu, parachèvement d'un humanisme intégral !

Car le point décisif est celui-ci : Jésus est Dieu, dans la Trinité, *en tant qu'homme*. Les théologies qui se déploient selon le deuxième axe de notre survol répudient la dualité chalcédonienne des natures du Christ, le strict maintien de leur distinction. Elles rejettent les deux adverbes de l'orthodoxie « sans confusion, sans changement » (*asunchutôs, atreptôs*).

La plus illustre tentative selon cet axe demeure celle de Hegel, dont la dialectique est comme un décalque, en tout cas la réinterprétation, de la Trinité : la triade de l'Idée, de la Nature et de l'Esprit traduit en concept (*Begriff*) ce que signifie la représentation (*Vorstellung*) de Dieu comme Père, Fils et Saint-Esprit<sup>24</sup>. Fruit étrange des études du jeune Hegel au séminaire, *Stift*, de Tubingue, fruit que tant d'êtres humains ont été contraints de mâchouiller pour leur malheur<sup>25</sup> ! Lui-même était bien conscient de la dérivation opérée : il a réalisé, selon son expression, « un Vendredi saint spéculatif » (car, dans sa réinterprétation, et c'en est l'âme, la filiation intra-trinitaire, l'incarnation et la croix constituent un seul mouvement de la dialectique, le deuxième, l'*aliénation* féconde). En notre temps, les deux théologiens les plus influents, les Allemands Jürgen Moltmann et Wolfhart Pannenberg, se sont inscrits dans la postérité de Hegel. Différemment l'un et l'autre : via Ernst Bloch, le penseur néo-marxiste, pour Moltmann (également l'Ecole de Francfort), avec concentration sur la fécondité de l'antithèse, du négatif ; par les thèmes de l'histoire universelle et de « l'Absolu résultat » pour Pannenberg<sup>26</sup>. On pourrait ajouter le troisième grand, moins connu, Eberhard Jüngel, probable-

<sup>24</sup> Le terme d'Esprit, *Geist*, assure la correspondance avec ses connotations ; le français conserve cet avantage, alors que la traduction habituelle en anglais, *Mind*, la perd.

<sup>25</sup> Sans Hegel, pas de Karl Marx ! C'est à la dialectique hégélienne reprise par le marxisme (il est vrai, mise à diverses sauces) que plus d'un milliard d'êtres humains ont été asservis ; il y a une généalogie du *Stift* au Goulag.

<sup>26</sup> On ne peut nier cette influence même s'il est vrai que Pannenberg n'a commencé à lire Hegel qu'en 1956-1957 (à 18-19 ans), comme indiqué par Don H. Olive,

ment plus rigoureux, moins politisé, philosophiquement audacieux ; Catherine Mowry LaCugna aux Etats-Unis, prématurément disparue, avec son *God for us* très réducteur ; Ted Peters, luthérien américain, déjà mentionné...

Plus loin de Hegel, d'autres encore exploitent le schéma trinitaire pour surmonter la dualité du Créateur et de la créature. D'après le panorama brossé par Veli-Matti Kärkkäinen<sup>27</sup>, le Nord-Coréen (d'origine) Jung Young Lee interprète selon le Tao et sa polarité du *yin* et du *yang*. Pour lui, la Trinité illustre l'inclusivité et l'association du différent au différent, Dieu et le monde se compénétrant ; elle permet à Lee de refuser le ou bien/ou bien qu'il attribue au dogmatisme occidental. L'Hispano-Indien Raimundo Panikkar place au-dessus de tout son principe « cosmothéandrique » ; le Père, dont on ne peut rien dire, se vide de lui-même dans le Fils, *homme* devenant Dieu ; l'Esprit est l'immanence. Il ne saurait être question de rendre compte ici de tous les travaux de semblable orientation, et nous devons nous concentrer sur les deux théologiens les plus mondialement connus.

L'hégélianisme de Moltmann atteint son point culminant dans *Le Dieu crucifié*. Il y nie expressément une Trinité existant préalablement à l'événement de la croix<sup>28</sup>. Il précise : « La Trinité n'est pas un cercle fermé dans le ciel, mais un processus eschatologique ouvert aux hommes sur terre, qui procède de la croix du Christ »<sup>29</sup>. Il confirme : « Ce n'est pas une nature divine séparée des hommes, mais l'histoire humaine du Christ qui doit devenir 'l'être' de Dieu »<sup>30</sup>. Pour construire sa Trinité à partir de l'histoire et de la croix, Moltmann s'appuie sur son traitement du cri de déréliction poussé par Jésus à Golgotha : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »<sup>31</sup>. Comme dans son ministère, dans l'accomplissement de sa mission, Jésus s'est parfaitement identifié à la cause de Dieu, son abandon par

---

Wolfhart Pannenberg, *Makers of the Modern Theological Mind*, Waco, Word Books, 1977<sup>4</sup>, p. 27.

<sup>27</sup> « Trinity, Triune God », in *Global Dictionary of Theology*, sous dir. William A. Dyrness & Veli-Matti Kärkkäinen, Downers Grove, IVP Academic, 2008, 901b-913, je cite pp. 910s.

<sup>28</sup> *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, traduction B. Fraigneau-Julien, Cogitatio fidei 80, Paris, Cerf-Mame, 1974 [l'original est de 1972], p. 283 (il ne voit pas à la croix la passion d'une Personne de la Trinité « comme si la Trinité existait préalablement comme telle dans la nature divine »).

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 287 ; cf. pp. 285 et 294s.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 171-178.

Dieu est dissension en Dieu même, et révolutionne l'idée de Dieu : « L'abandon sur la croix qui sépare le Fils du Père est un événement en Dieu lui-même, est dissension en Dieu – 'Dieu contre Dieu' – si on doit par ailleurs maintenir que Jésus a témoigné et vécu de la vérité de Dieu »<sup>32</sup>. Et c'est ainsi que se pluralise la divinité, qu'y entre l'humanité, qu'y entre la croix – désormais part de l'être divin<sup>33</sup>. Lucidement, Moltmann oppose sa doctrine au théisme et au monothéisme<sup>34</sup> et la qualifie de « panenthéiste »<sup>35</sup>. Quelques années plus tard, cependant, Moltmann (sans se rétracter formellement) adopte un langage plus traditionnel et parle positivement d'un « ordre intratrinitaire originel » et peut écrire : « Partant de la *Trinité dans la mission* de Jésus, on remonte à la *Trinité dans l'origine* en Dieu même, afin de saisir l'histoire de Jésus comme révélation de la vie divine »<sup>36</sup>. Il s'éloigne ensuite de plus en plus et devient le champion d'un autre modèle trinitaire, que nous situerons sur le *troisième* axe.

Pannenberg a critiqué Jürgen Moltmann pour son rejet du monothéisme, et a su affirmer que le dogme trinitaire représente le monothéisme conséquent<sup>37</sup>. Mais on peut douter de sa proximité de l'orthodoxie, malgré certaines apparences et l'étonnante subtilité de Pannenberg (ce n'est pas pour rien qu'il a d'abord étudié la pensée de Duns Scot, surnommé au Moyen Age le *doctor subtilis* !). Le théologien de Munich refuse expressément l'idée selon laquelle le Dieu trinitaire serait le résultat de l'histoire et ne serait réel qu'à la fin, mais, en même temps, il rejette la thèse (classique) de Walter (plus

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 248 : la théologie de la croix « voit le néant lui-même passé dans l'être de Dieu se révélant dans la mort de Jésus dans le néant... » ; p. 323 : « Une théologie trinitaire de la croix discerne Dieu dans le négatif et donc le négatif en Dieu » ; semblablement p. 261 avec la souffrance.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 284 ; cf. pp. 254, 288s.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>36</sup> « L'absolu et l'historique dans la doctrine de la Trinité », in *Hegel et la théologie contemporaine*, sous dir. J.-L. Leuba & C.-J. Pinto de Oliveira, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1977, p. 193. Dans l'ensemble de l'essai (pp. 190-204), Moltmann joue symétriquement des deux points de vue, de façon qui me paraît abstraite. Dans la discussion qui a suivi, les participants du colloque dont est issu le livre ne se sont pas montrés très satisfaits, et on lit le résumé (p. 225) : « La question est inéluctable : que se passe-t-il en Dieu avant l'événement de la croix ? Moltmann ne nous semble pas pouvoir le dire ».

<sup>37</sup> « Die Subjectivität Gottes und die Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels », *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, p. 110, n. 34. Version française, traduction Denis Muller, dans *Hegel et la théologie contemporaine*, p. 188, n. 1.

tard cardinal) Kasper pour qui l'*eschaton* démontre ce qu'est Dieu de toute éternité : cela ne suffit pas à Pannenberg, qui parle d'un rôle *constitutif* pour l'être de Dieu, qui fait de la fin le « lieu de la *décision* » à cet égard<sup>38</sup>. On a relevé la difficulté de la position<sup>39</sup>. Trois convictions éclairent probablement ses choix : que c'est la *fin* totalisante, et non l'origine, qui décide du sens, de l'être, de la vérité ; que la divinité de Dieu est essentiellement son *règne* (car « Seigneur » est son nom) – or l'établissement du règne est l'espérance pour la fin ; que l'*infini* inclut en lui-même le fini, contre toute séparation de Dieu et du monde. En tout cas il déclare plusieurs fois, en termes nets, que l'histoire de l'homme Jésus *constitue* la Trinité éternelle. Dans l'*Esquisse d'une christologie*, il se sert, pour expliciter le fait, de la « rétro-activité ontologique » : la fin, que l'apocalyptique définit comme résurrection générale, unira le monde à Dieu dans le règne réalisé (Pannenberg n'hésite pas à parler de divinisation) ; la résurrection de Jésus, anticipant la résurrection générale, anticipe donc la fin ; elle fonde donc l'affirmation qu'il est Dieu (un avec Dieu) ; mais, être Dieu, c'est être éternel : Pannenberg affirme donc que l'être de Dieu et de Jésus est *rétro-activement* défini par l'événement historique de la résurrection. A la fin de sa carrière, il n'a pas renoncé à cette pensée, mais elle recule à l'arrière-plan, et il préfère un schéma passablement paradoxal : c'est la démarche par laquelle l'homme Jésus se distingue radicalement de Dieu qui lui assure l'unité avec Dieu ! Contrairement à Adam, contrairement à tous les hommes, Jésus repousse la tentation de vouloir être comme Dieu ; *par là*, il s'accorde parfaitement avec Dieu, et il est constitué Fils de Dieu, un avec Dieu. De son abnégation, auto-distinction par rapport à Dieu, ne dépend pas seulement sa divinité (éternellement) mais aussi celle du

<sup>38</sup> Je me contente ici d'un résumé, sans l'alourdir des citations et des références que j'ai fournies ailleurs, en particulier dans *La Doctrine du Christ*, Didaskalia, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2002, pp. 117-120 pour la première christologie de Pannenberg et pp. 280-285 pour celle de sa *Systematische Theologie*, et dans ma contribution « Immanence and Transcendence in Trinitarian Theology », in *The Trinity in a Pluralistic Age: Theological Essays on Culture and Religion*, sous dir. Kevin J. Vanhoozer, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1997, pp. 113-119.

<sup>39</sup> Roger E. Olson, dans une excellente présentation, « Wolfhart Pannenberg's Doctrine of the Trinity », *Scottish Journal of Theology* 43, 1990, pp. 175-206, résumé, p. 198 : « Ce qu'il faut pour clarifier l'unité de la Trinité économique et de la Trinité immanente, suggère [Pannenberg], c'est une idée de Dieu qui permette de saisir dans un seul concept deux ensembles de vérités apparemment contradictoires : d'une part la transcendance de l'essence divine et l'identité éternelle de Dieu, et d'autre part la présence réelle de Dieu dans le monde et le caractère contestable (*Strittigkeit*) de sa réalité [de Dieu] dans le processus de l'histoire, tel que seul l'achèvement de l'histoire décide finalement de la vérité de sa réalité. »

Père. Timothy Bradshaw discerne ici le vieux thème idéaliste de la nécessité pour le particulier de se nier au profit du général ou du Tout : « L'homme particulier Jésus a la signification universelle de la divinité, avec pour caractéristique la totale négation de soi, l'acte de se perdre dans le Père : c'est ainsi qu'il est Fils »<sup>40</sup> ; Pannenberg plus hégélien que Hegel<sup>41</sup>. Quant au renversement, contraire au sens commun, qui loge la fondation à la fin plutôt qu'à l'origine, il est juste de noter un argument trop peu remarqué de Pannenberg : il en appelle à la notion *traditionnelle* de l'éternité comme pur présent<sup>42</sup> ; si on l'admet, en effet, que reste-t-il de la différence entre la fin et le commencement ? Que reste-t-il du sens de l'histoire ?

La tentative hégélienne doit être dénoncée comme très pernicieuse *tentation*, justement parce que son ambition semble très noble – penser le mystère central et spécifique du christianisme – et qu'elle joue d'apparences recommandables<sup>43</sup>. Il est vrai que pour connaître le Dieu trinitaire, nous partons de l'apparition de l'*homme* Jésus et de son histoire : c'est là l'*ordo cognoscendi*. Sa première mission est déjà « épiphanie » (2 Tm 1,10 ; Tt 2,11), c'est-à-dire *manifestation* de Dieu. Il est vrai que la mission du Fils, impliquant l'incarnation, prolonge et reflète la procession éternelle, intra-divine ; Thomas d'Aquin y insistait, l'orthodoxie l'a maintenu (le Fils est « principe », *archè*, de la création selon Ap 3,14 ; j'entends ici l'écho de Pr 8,22, qui révèle dans la Sagesse enfantée par YHWH avant toute création le « principe », *réšît*, traduit *archè* dans la LXX, de l'activité divine). Il est vrai que la mission de l'Incarné est inscrite de toute éternité dans le Projet divin : la grâce nous y a été donnée, dans le Christ Jésus, *avant les temps éternels* selon 2 Timothée 1,9 (et cette éternité dans l'intention donne le vertige, la vérité la plus difficile à penser sans faire du monde un éternel « corrélat » de Dieu). Mais rien n'autorise à confondre l'ordre de notre connaissance avec celui de l'être (*ordo essendi*). Rien n'autorise à supprimer la libre discontinuité entre la Trinité immanente (ontologique, éternelle) et son action

---

<sup>40</sup> *Trinity and Ontology. A Comparative Study of the Theologies of Karl Barth and Wolfhart Pannenberg*, Rutherford Studies, Edimbourg, Rutherford House Books, 1988, p. 219.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 222 : il a cherché « in a sense to 'out-Hegel' Hegel ».

<sup>42</sup> « Die Subjektivität Gottes », p. 107 (version française, dans *Hegel et la théologie contemporaine*, p. 184).

<sup>43</sup> J'ai entendu le jeu de mots qui fonctionne en allemand comme en français, *Versuch* et *Versuchung*, dans un cours de Paul Ricœur ; il évoquait, si ma mémoire est fidèle, Karl Barth – mais je n'ai pas trouvé le jeu de mots, tel quel, dans ce que j'ai lu de Barth, bien que la pensée, sur Hegel, soit très proche.

dans l'histoire, l'économie. Rien n'autorise à minimiser la distinction, manifestement importante selon l'Écriture, entre le Projet et sa réalisation.

Si l'Écriture nous est norme, il est impossible de glisser de l'humanité du Christ à sa divinité. La distinction des deux natures n'est pas seulement au cœur de l'orthodoxie traditionnelle : elle est biblique<sup>44</sup>. Plusieurs textes du Nouveau Testament l'impliquent nettement<sup>45</sup>. Elle seule protège de la confusion panthéiste entre le Créateur et la créature. Et la légèreté des théologiens dans le traitement des données scripturaires nous étonne et nous attriste. Est-il responsable de forger un concept (si c'en est un) tel que celui de « rétroactivité ontologique » ? Quant au rôle que Moltmann fait jouer au cri de la croix, « Eli, Eli... », non seulement on notera l'arbitraire de la déduction qu'il opère (Dieu contre Dieu, etc.), mais qu'il n'ose même pas affirmer son authenticité historique<sup>46</sup>, et qu'il reconnaisse l'interprétation de Luc opposée à la sienne<sup>47</sup> ! Contre l'intention de ces penseurs (qui nous semble être de sauvegarder autant qu'ils le peuvent l'héritage chrétien en s'assurant l'approbation du microcosme académique), la réinterprétation de la Trinité selon notre deuxième axe conduit inexorablement à la divinisation *idolâtrique* de l'humain. Ce que dit Bradshaw de la proposition de Pannenberg vaut pour toute la tendance : « Jésus-Christ est réellement *un homme* qui a la signification d'être divin ; qui donc est constitué Dieu, et ceci seulement par anticipation. On est proche de l'inversion de l'*enhypostasie* classique : un homme fini est le sujet de la déité »<sup>48</sup>.

#### IV. Le modèle dit « social » et « relationnel »

La deuxième théologie trinitaire de Moltmann, caractéristique du troisième axe de notre présentation, diffère assez de la précédente. Certes, on découvrirait des continuités souterraines (pas de coupure pure !)<sup>49</sup>, mais le modèle se dessine autrement, et toute l'ambiance

<sup>44</sup> On peut plaider que la tentation dominante a été de ligne monophysite (avec des relents de paganisme assez perceptibles dans la piété populaire et certains courants mystiques), et que seule la résistance du témoignage biblique a empêché d'y succomber en christologie.

<sup>45</sup> Voir notre *Doctrine du Christ*, pp. 162s.

<sup>46</sup> *Le Dieu crucifié*, p. 171 : la citation du Ps 22 doit être « post-pascale ».

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>48</sup> *Trinity and Ontology*, p. 356.

<sup>49</sup> De même, il est intéressant que son ancien étudiant Falk Wagner ait estimé Pannenberg incapable d'échapper au trithéisme (Roger Olson, p. 192).

de la pensée est changée. L'accent porte sur la pluralité, valorisée, et la Trinité divine sert de paradigme pour l'organisation de la vie humaine<sup>50</sup>. Le modèle est « social » dans les deux sens : « Dieu » est considéré comme une société, et sa façon de l'être est proposée comme le modèle des sociétés humaines. Ceux qui l'adoptent glorifient souvent le *relationnel*, volontiers présenté comme une conquête récente de la pensée philosophique et théologique<sup>51</sup>. Trois thèses délimitent la conception même de la Trinité. A la fondation : il faut partir des Personnes différentes, c'est le donné de révélation, et penser *unification* plutôt qu'*unité*<sup>52</sup>. Elles s'unissent, deuxième thèse, grâce à leur compénétration, leur *périchorèse* (du mot grec *périchôrêsis*), leur unité est « périchorétique »<sup>53</sup> ; certains auteurs invoquent l'étymologie pour y voir une *danse* des trois les uns dans les autres<sup>54</sup>. Enfin, historiquement, on déplore l'obscurcissement de ce modèle, « grec », illustré par les Cappadociens, dans l'Occident latin : c'est

<sup>50</sup> Pour quelques développements supplémentaires, on peut voir mon article « La Trinité, une communauté an-archique ? », *Théologie évangélique*, vol. 1.2, 2002, pp. 3-20, surtout pp. 5-7, 10-13 et 18-20 pour le modèle dit « social ».

<sup>51</sup> Cf. l'ouvrage brillant, parfois éclairant, de F. LeRon Shults, *Reforming Theological Anthropology: After the Philosophical Turn to Relationality*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 2003. Je me suis référé à ce livre dans mon étude « Relational Theological Education : Probing the Models' Warrants » présentée à la Consultation ICETE (International Council for Evangelical Theological Education) tenue à Sopron en octobre 2009 et ensuite « postée » sur le site de l'ICETE.

<sup>52</sup> C'est ce qu'écrit sans ambages Jürgen Moltmann, *Trinité et royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*, traduction Morand Kleiber, Cogitatio fidei 123, Paris, Cerf, 1984, par exemple p. 192 : en partant de l'histoire biblique et non d'un « postulat philosophique », dit-il, « nous devons laisser de côté le concept de l'essence une, comme celui du sujet identique. Il ne reste plus que : l'union des trois personnes entre elles [...] Le Dieu un est le Dieu *uni* ». Déjà, p. 124 : « L'unité de la trinité divine se trouve dans l'*union* (*Einigkeit*) du Père, du Fils et de l'Esprit et non dans leur unité numérique. Elle se trouve dans leur *communauté* et non dans l'identité d'un sujet unique » (italiques de l'auteur).

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>54</sup> Ainsi LeRon Shults, p. 92. Ce recours à une fausse étymologie est indigne d'un auteur comme Shults (qui donne un bel exemple d'érudition sur l'anhypostasie-enhypostasie, pp. 140-160). Je ne me rappelle pas l'avoir trouvée chez Moltmann, bien qu'il écrive dans *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, traduction Morand Kleiber, Cogitatio fidei 146, Paris, Cerf, 1988, p. 390 : « On pourrait concevoir également la *périchorèse éternelle* de la Trinité comme une ronde éternelle du Dieu trinitaire, d'où naissent comme un écho les rythmes des créatures qui s'interpénètrent de façon analogue » (il se complait à évoquer la danse cosmique, pp. 386-390, et cherche à « relativiser les traditions vétéro-testamentaires de la création », p. 402, en prônant le panthéisme que représentent les « symboles de la fête, de la danse, du théâtre, de la musique et du jeu », p. 403).

Augustin qu'on voit dans le rôle du « méchant », pour avoir relativisé et minimisé la pluralité trinitaire<sup>55</sup>. Le schématisme introduit par le P. Théodore de Régnon à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle a eu beaucoup d'influence : les Grecs partent des Trois et cherchent à les unir ; les Latins partent de l'unité d'essence et cherchent à la différencier... Le rayonnement de la pensée du Grec « John » Zizioulas, évêque titulaire de Pergame mais qui a séjourné à Londres, a contribué à la popularité de l'accent pluraliste et à l'interprétation de « l'être comme communion » (son titre).

Les Orientaux, y compris Zizioulas, veulent préserver la *monarchie* du Père, mais les versions occidentales du modèle social, à commencer par celle de Moltmann, lui incorporent, au contraire, un égalitarisme militant, et refusent toute *archè* (on se rappelle que le mot grec signifie le commencement, le principe, l'autorité). La conviction accompagnatrice stipule que le modèle qu'on admet pour la divinité influence fortement l'organisation des sociétés humaines, et dans le sens d'une imitation : le monothéisme induit et consolide la concentration autocratique du pouvoir en un seul, la pluralité trinitaire se reflète dans sa répartition démocratique.

Le mot de Nicolai Fedorov, « la Trinité est notre programme social », pourrait être le slogan de presque tous, mais les applications ne tardent pas à se différencier. L'exploitation « socialiste » au sens large est assez commune : l'intérêt politiquement « de gauche » que Moltmann avait montré d'emblée ne s'est pas émoussé au fil du temps, bien qu'il soit passé d'un maximum de collaboration (désirée) avec les marxistes à l'époque du « Printemps de Prague » à une distance croissante d'avec eux (les écologistes les ont remplacés). La théologie de la libération en a profité. L'œuvre ici représentative est celle du Brésilien Leonardo Boff, qui mêle, dans sa réinterprétation de la Trinité, des éléments très traditionnels (on en est même un peu surpris) et de surprenantes audaces, jusqu'à parler d'*union hypostatique* (le terme pour l'Incarnation) entre le Saint-Esprit et la Vierge Marie<sup>56</sup> !

<sup>55</sup> L'article de Colin E. Gunton use d'un langage symptomatique, « Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West », *Scottish Journal of Theology* 43, 1990, pp. 33-58. Bradley G. Green, *Colin Gunton and the Failure of Augustine: The Theology of Colin Gunton in Light of Augustine*, Eugene, Pickwick, 2011, déploie une puissante critique de Gunton (celui-ci, dans les années qui ont suivi la rédaction de son article, a mis de l'eau dans son vin [ou vinaigre], comme je l'ai moi-même éprouvé dans un court débat avec lui, lors d'un colloque d'Edimbourg).

<sup>56</sup> *Trinité et société*, traduction François Malley, Paris, Cerf, 1990 : même son préfacier, Christian Duquoc (que le souci de l'orthodoxie n'a jamais étouffé), renâcle devant « une telle exagération » (4).

Là où les « socialistes » prennent d'abord pour cible les inégalités de classes, les féministes privilégient les inégalités entre les sexes (dénommés « genres » aux fins de la propagande<sup>57</sup>) et dirigent contre elles le modèle trinitaire. Pratiquement toutes (et tous) les féministes magnifient le genre grammatical féminin en hébreu de l'Esprit (*rîah*) et de la Sagesse (*hokmâ*, en grec également, *sophia*), et féminisent le Saint-Esprit ; plusieurs vont plus loin et féminisent la divinité comme telle. Le titre d'Elizabeth A. Johnson en porte brièvement le manifeste : *Celle qui est*<sup>58</sup>. Un Miroslav Volf, ancien assistant de Moltmann mais plus prudent et plus rigoureux que lui, oblique vers l'ecclésiologie ; il se sert du modèle social de la Trinité pour montrer la supériorité des vues sur l'Eglise du premier baptiste John Smyth, comparées à celles d'un certain Joseph Ratzinger<sup>59</sup>.

Il nous faut nous borner à quelques brefs et partiels commentaires, en commençant par les plus positifs. Le modèle social n'est

---

<sup>57</sup> J'ai longtemps espéré que l'existence d'un seul mot en français pour correspondre au latin, quand les anglophones en ont trois, nous protégerait de l'usage manipulateur de *gender*/genre ; mais les lobbies passent en force. Pour le mot latin *genus*, le français a « genre », mais l'anglais garde *genus* (prononcé de façon peu romaine !) pour la classification scientifique (avec famille, ordre...), emploie le français *genre* pour les genres littéraires, et *gender* pour le genre grammatical. C'est ce troisième terme qui a été choisi par un certain féminisme pour remplacer « sexe » et pour désigner ce qui caractérise les hommes et les femmes. Ce remplacement se situe au croisement d'une bourde linguistique et d'une thèse scientifico-idéologique. La *bourde*, c'est de croire que le genre grammatical est étroitement lié au sexe, et que l'usage linguistique à cet égard influe fortement sur la réalité sociale : le féminin de « sentinelle » n'a jamais gêné pour les individus de sexe masculin qui ont joué ce rôle, et l'on ne discerne aucune influence de ce féminin sur la réalité vécue ; en italien, c'est le pronom *feminin* qui sert si l'on s'adresse poliment à toute *personne*, quel que soit son sexe (et la situation sociale de la femme ne semble pas en avoir été grandement affectée). La *thèse*, qui s'autorise d'une sociologie fortement idéologisée (souvent marxisée), c'est que la condition des hommes et des femmes est une *construction sociale* ; le sexe est une donnée naturelle, mais son importance tend vers zéro – le *gender* qui n'en dépend plus (à ce qu'on prétend) peut être remodelé par la société, puisque c'est une production sociale. Choisir *gender*/genre, c'est refuser de donner une quelconque importance, et surtout la moindre valeur normative, au sexe « naturel ». (Le débat *ne* porte *pas* sur la présence d'une élaboration sociale mais (a) sur le rôle *exclusif* que lui attribue en pratique l'idéologie du *gender*, qui minimise toute « forme » *donnée* du matériau socialement [re] construit, et (b) sur la normativité de la forme donnée comme *nature*, dans laquelle la foi au Dieu créateur lit l'intention divine.)

<sup>58</sup> *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York, Crossroad, 1992.

<sup>59</sup> *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1998.

pas sans mérite. En faisant ressortir la *relation*, il renoue avec la tradition trinitaire la plus classique. Les Cappadociens ont introduit la catégorie sous le terme de *schèsis*, et c'est en misant sur elle qu'Augustin et sa tradition ont pu affirmer la distinction des personnes qui possèdent tout en commun – ce n'est pas un attribut, une chose possédée, qui les distingue (ce qui impliquerait l'inégalité) mais leur relation même ; Thomas d'Aquin va jusqu'à définir les Personnes comme des « relations subsistantes »<sup>60</sup>. (Simplement, j'estime intenable, à la limite de l'absurde, l'affirmation que la relation *précède* les termes qu'elle relie<sup>61</sup>.) Influencé, dans ma jeunesse, par la critique de Leonard Hodgson à l'égard du déséquilibre de la tradition latine en faveur de l'unité<sup>62</sup> – bien qu'il faille aujourd'hui réhabiliter le souci d'abord *biblique* de saint Augustin<sup>63</sup> –, j'accueille avec sympathie un « rééquilibrage » dans l'autre sens. Délicat mais décisif : contre Karl Barth et Karl Rahner, j'estime justifié de parler de trois *sujets* ; les données scripturaires qui nous imposent de distinguer éternellement les « modes d'être » évoquent des relations caractéristiques de *sujets* (amour mutuel, etc.). Il est légitime d'élaborer un modèle « social » dans la mesure où les noms de Père et de Fils impliquent une « société ». Quant à la fonction « paradigmatique » de la doctrine, elle n'est pas non plus exclue. La présence en Dieu de

<sup>60</sup> *Somme théologique* I<sup>a</sup>, q. 29, art. 4 (*Respondeo*) : *Persona enim divina significat relationem « ut subsistentem »*. Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, tome III : *le Fleuve de Vie (Ap 22,1) coule en Orient et en Occident*, Paris, Cerf, 1980, p. 120, n. 14, cite une mise au point remarquable d'Irénée Chevalier, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg, 1940, p. 74, qui situe les Latins et les Grecs les uns par rapport aux autres : les Grecs « enseignent constamment que les personnes sont distinguées par les propriétés ; mais ces propriétés, ils les entendent comme des rapports mutuels. Et qu'elles soient des accidents, ils le nient comme une absurdité. De là à la synthèse : relation subsistante, il n'y a qu'un pas ; mais ce pas, ils ne l'ont pas franchi. »

<sup>61</sup> C'est, hélas ! ce que défend LeRon Shults, p. 44. Le concept de relation suppose les termes dont l'un renvoie à l'autre (*relatum*). La « parcelle de vérité » dans la thèse inacceptable, c'est que la relation au Dieu créateur est *essentielle* à toute entité créée, elle est métaphysiquement « contemporaine » de la définition de son essence ; l'entité n'a aucun statut ni existence hors relation, hors de cette relation qui la relie aussi à toutes les autres créatures. Quant au Créateur, selon la Trinité, la divinité est relationnelle en son propre sein.

<sup>62</sup> *The Doctrine of the Trinity*, Londres, Nisbet, 1943.

<sup>63</sup> Cf. en particulier les travaux de Lewis Ayres. Congar, *Je crois en l'Esprit*, *op. cit.* p. 122, me semble exact dans ce qu'on peut dire *au maximum* du privilège donné à l'unité : « L'arianisme et Nicée ont orienté la considération vers l'unité et la consubstantialité des Trois. Chez Augustin, cette tendance, justifiée par l'influence encore actuelle de l'arianisme, a pu être relayée et renforcée par des antécédents néoplatoniciens, liés à ses démarches existentielles les plus profondes. »

l'Un et du Multiple *fonde* « ontologiquement » l'unité et la pluralité de tout réel, leur présence et leur combinaison dans l'être des créatures ; le rapport pour l'Eglise, rapport de fondation et d'analogie, ressort de la prière sacerdotale : les croyants ne feront qu'un *comme* le Père et le Fils, « comme nous » dit Jésus (Jn 17,11,21s.). Cette fondation trinitaire n'a pas été étrangère à la tradition (avec les « processions » fondant les « missions ») ; c'est en lisant Cornelius Van Til que j'ai perçu son importance pour la pensée métaphysique<sup>64</sup>.

La théologie trinitaire disposée selon le troisième axe (de notre classement) soulève, cependant, de formidables objections. Dès qu'avec Moltmann et même M. Volf<sup>65</sup>, on cesse de confesser l'unité et l'unicité d'essence, on sort du monothéisme. Il ne s'agit pas d'une conséquence mais du simple sens des mots : dire qu'il y a une seule essence divine et dire qu'il y a un Dieu, c'est dire la même chose ! Même Gunton et Torrance voient ici se profiler le trithéisme<sup>66</sup>. Moltmann fait preuve d'une étrange myopie quand il croit partir de la Bible en partant de la seule triade : comme si Dieu n'avait pas pris soin d'inculquer à Israël la première vérité de son être unique (Dt 6,4) ! La communion des Trois, si étroite qu'on la conçoive, leur périchorèse, si précieuse qu'en soit la vérité, sont incapables de nous donner un Dieu unique. Les textes cités à propos de l'habitation des Personnes chacune dans les autres énoncent un privilège semblable pour le croyant dans la communion de son Dieu (Jn 14 et 17). Sans confusion d'essence, sans faire de nous un seul Dieu avec Dieu ! Historiquement, le terme même de *périchôrèsis*, d'abord employé pour les deux natures du Christ (l'une incréée et l'autre créée, sans confusion), se trouve pour la *première* fois, dans nos sources, appliqué à la Trinité, plus de deux siècles après les Cappadociens ! Quant au rapprochement avec le thème de la danse, elle procède d'une bévue caractérisée : de la confusion, cette fois philologique, entre deux racines

---

<sup>64</sup> Les déclarations de Van Til se dispersant dans ses divers écrits, il est plus commode de recourir à des synthèses, comme celle de Rousas J. Rushdoony, « The One and the Many Problem – the Contribution of Van Til », in *Jerusalem and Athens: Critical Discussions on the Theology and Apologetics of Cornelius Van Til*, sous dir. E.R. Geehan, Nutley, Presbyterian & Reformed, 1971, pp. 339-348, ou de Jim S. Halsey, *For a Time Such as This: An Introduction to the Reformed Apologetics of Cornelius Van Til*, Nutley, Presbyterian & Reformed, 1976, pp. 40-44.

<sup>65</sup> *After Our Likeness*, p. 203.

<sup>66</sup> Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, Edimbourg, T. & T. Clark, 1997<sup>2</sup>, p. 198 ; Thomas F. Torrance, *The Christian Doctrine of God: One Being, Three Persons*, Edimbourg, T. & T. Clark, 1996, p. 247, n. 39.

grecques *différentes*, la racine *chôr-*, avec oméga, évoquant l'espace (aussi présente dans le mot *anachorète*), et la racine *chor-*, avec omicron, signifiant la danse (dont dérive *chorégraphie*). Piètre science ! On dirait que la faveur de la mode rend moins exigeant sur la qualité des arguments...

Les insuffisances des théologies du modèle social n'annulent pas les éléments positifs. Je suggère que le théologien cerne le mystère et progresse vers lui en s'aidant *ensemble* des deux modèles qu'autorise l'Écriture : le modèle « social », à partir des titres de Père, de Fils, d'Esprit « autre *Paraklêtos* », et le modèle « individuel », à partir des titres de Dieu, de son *Logos* et de son Souffle/Esprit. En se rappelant que le discours se meut dans l'analogie !

L'influence supposée du « modèle » qu'on esquisse de l'être divin sur l'organisation des sociétés humaines ne se peut manier qu'avec d'innombrables précautions. En tirer un « programme social », c'est pour le moins risquer le péché d'imprudencence ! Nous pénétrons si peu le mystère de la vie intra-divine, nous qui ne voyons dans le miroir qu'en énigmes et en partie, que chacun peut l'invoquer pour autoriser la politique assortie à sa fantaisie, ou à ses intérêts. La Trinité est instrumentalisée au service des préférences humaines – certains théologiens du modèle social l'ont honnêtement reconnu. En outre, si l'ordre intra-divin fonde les combinaisons de l'Un et du divers parmi les créatures, la *différence* entre Dieu et les créatures peut conduire aussi à contraster, plutôt qu'à assimiler ! « A qui voulez-vous comparer Dieu ? Et quelle représentation dresserez-vous de lui ? » (Es 40,18 – traduction de la Bible à la Colombe). L'absolu du Modèle *s'oppose* à l'absolutisation du relatif ! Loin que l'absolu de la monarchie divine justifie la monarchie absolue parmi les hommes, la souveraineté de YHWH sert à la limitation et à la critique du pouvoir royal en Israël – comme nulle part chez les idolâtres ! Comme Susanne Heine a su le dire, le culte de la déesse n'a pas amélioré la condition concrète des femmes<sup>67</sup>. Ainsi le « modèle » fonctionne dans les deux sens ! Seules les correspondances validées par un enseignement exprès de l'Écriture sont capables d'orienter l'action humaine. La plupart des théologies du modèle social prêtent, au contraire, le

---

<sup>67</sup> Elisabeth Parmentier, *Les filles prodigues. Défis des théologies féministes*, Lieux théologiques 32, Genève, Labor & Fides, 1999, pp. 117, 125ss, a fait son profit de cette perspicacité (p. 126 : « Heine touche un point sensible : ce n'est que si Dieu reste transcendant qu'il peut être pour les hommes un vis-à-vis critique » ; le mythe de la Déesse-Mère a partie liée avec le fatalisme ; p. 145, la divinité de l'immanence dans la Nature supprime la liberté de la foi).

flanc à la forte critique de Karen Kilby : elles procèdent par *indue projection*<sup>68</sup>.

## V. Rejaillissements « évangéliques »

Les théologiens « évangéliques » participent à la vie académique commune et en subissent l'influence. Certains ont consenti des concessions aux réinterprétations de ligne hégélienne, mais mineures le plus souvent. Richard Bauckham, qui mérite largement l'autorité scientifique qu'il s'est acquise (sur le Nouveau Testament, l'Église primitive), a cultivé l'amitié personnelle de J. Moltmann ; il fait de lui une lecture qu'on peut penser trop généreuse, mais sans renoncer à quelques avertissements critiques. Stanley Grenz avait rédigé sa thèse de doctorat sous la direction de Pannenberg (comme Roger Olson), et le fait aide à expliquer une part des faiblesses qu'on déplore dans ses ouvrages. J. Scott Horrell va le plus loin : « Comme Moltmann le plaide de façon convaincante dans *Le Dieu crucifié*, c'est la souffrance et la mort de Jésus sur la croix qui fend et ouvre [*splits open*] l'idée même du Dieu hébraïque et rend désormais intenable un Dieu unipersonnel... »<sup>69</sup>. Une telle myopie reste exceptionnelle ; la théologie évangélique s'est, en général, gardée de la tentation.

C'est le modèle dit « social » qui semble exercer le plus d'influence. Outre Miroslav Volf, déjà nommé, plusieurs lui trouvent de forts attraits. Nombreux ceux qui se laissent enchanter par le « relationnel » (enchanter est la racine d'*incantation*). La note an-archique (refus de l'*archè* du Père) résonne, dans la célébration de l'égalité des Personnes, et souvent en accompagnement du combat féministe : un passage comme 1 Corinthiens 11,3 porte à combattre *ensemble* l'idée d'un ordre impliquant différentiel d'autorité, idée classiquement associée à la métaphore de la tête (*képhalè*), aussi bien dans le rapport du Père et du Christ que dans celui de l'homme et de la femme. En pointe dans ce sens : l'anglican australien Kevin Giles<sup>70</sup>. La négation de tout *ordre* intra-trinitaire, avec la subordination qu'il implique nécessairement, s'aiguise en rejet de la doctrine également traditionnelle de la *génération* (l'engendrement) du Fils (elle suggère en effet un ordre entre le Père et le Fils). On cite parmi les négateurs des

---

<sup>68</sup> Art. cit. (n. 18 *supra*).

<sup>69</sup> « Toward a Biblical Model of the Social Trinity: Avoiding Equivocation of Nature and Order », *Journal of the Evangelical Theological Society* 47/3, 2004, p. 406.

<sup>70</sup> *The Trinity and Subordinationism*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2002.

théologiens parmi les plus révéérés : Millard Erickson, John Feinberg, Robert Reymond, William Laine Craig, Paul Helm<sup>71</sup>. Ils peuvent se réclamer d'un précurseur quelque peu inattendu : le grand défenseur de la foi réformée, sans aucune trace de trinitarisme « social », Benjamin B. Warfield, de Princeton<sup>72</sup>. L'un des arguments principaux est la critique de la traduction ancienne du mot de l'Évangile johannique *monogénès* : *unigenitus* en latin, *only-begotten* en anglais, c'est-à-dire « seul engendré ». Le mot *n'a pas* pour étymologie *gennaô*, enfanter ou engendrer, et signifie selon l'étymologie et dans l'usage « seul de sa sorte » ; avec la mauvaise traduction *unigenitus* disparaît, dit-on, l'appui biblique de la doctrine de la génération éternelle du Fils. La subordination qu'évoquent nombre de textes bibliques n'est interprétée que de l'économie, et ne vaut pas de la Trinité « immanente », ontologique, éternelle.

La rupture n'est pas mineure. S'il est une doctrine unanimement professée par les docteurs orthodoxes, depuis les Pères, en passant par les Réformateurs (y compris Calvin<sup>73</sup>), c'est celle de l'ordre des Personnes et donc de la subordination dans l'égalité – soigneusement séparée du *subordinationisme* hérétique (c'est le terme en français, impliquant infériorité quant à l'essence) – et c'est celle de la génération du Fils par le Père. Les arguments en sa faveur ne manquent pas de poids. Il faut bien reconnaître que les titres de « Père » et de « Fils », tout analogiquement qu'on doive les prendre, suggèrent la génération et l'ordre ! Le Fils est dit *prôtotokos*, « premier-né », or il ne serait pas heureux d'en réduire la portée à la dignité messianique : en Colossiens 1,15, le langage est sapientiel, il ne s'agit pas encore de l'incarnation (selon laquelle le Christ sera le *prôtotokos* d'entre les morts, v. 18) ; on entend l'écho de Proverbes 8,22.24 qui parle expressément de l'engendrement de la Sagesse (*qànéni*, probablement « m'a procréée » ; *hòlâlîti*, « j'ai été enfantée »). Il y a

<sup>71</sup> Keith E. Johnson, « Augustine, Eternal Generation and Evangelical Trinitarianism », *Trinity Journal* 32 (NS), 2011, pp. 144s.

<sup>72</sup> « The Biblical Doctrine of the Trinity », réimprimé dans le volume *Biblical and Theological Studies*, par les soins de Samuel G. Craig, Philadelphie, Presbyterian & Reformed, 1952, pp. 50-55 ; son souci est de ne laisser aucune prise à l'inégalité, et de faire valoir, après Calvin (p. 59), que la divinité du Fils n'est pas une divinité seulement dérivée, donc inférieure, mais que le Fils est Dieu de soi, *autothéos*.

<sup>73</sup> *Institution de la religion chrétienne* I, 13, 18. cf. §§ 20, 23 et 24. Stephen D. Kovach & Peter R. Schemm, Jr., « A Defense of the Doctrine of the Eternal Subordination of the Son », *Journal of the Evangelical Theological Society* 42/3, 1999, p. 473, mentionnent François Turretin, John Gill, Carl F.H. Henry, Louis Berkhof, Thomas Oden, etc., comme témoins.

donc là engendrement dans la préexistence divine. Le verbe *gennaô* est employé pour le Fils en 1 Jean 5,18 d'après la leçon la plus probable<sup>74</sup>, verset que Warfield ne mentionne pas ! Contrastant avec la régénération des croyants au parfait, la génération du Fils est en cause, à l'aoriste (*gennètheis*). Jean ne semble pas faire allusion à la naissance virginale (dont il ne parle pas) ; l'aoriste, c'est-à-dire l'indéfini, la forme qui délie de la particularité temporelle, ne pourrait-il pas alors convenir pour la génération éternelle ? Le prologue de l'Épître aux Hébreux emploie deux métaphores impliquant l'ordre et la procession dans la Trinité immanente : le resplendissement de la gloire, l'empreinte de la substance (1,3) ; au v. 5, il ne faut pas trop se hâter de condamner les Pères, Augustin entre autres, qui ont vu la génération éternelle ; certains modernes ont une hésitation, et un Henry Alford, sans se commettre, reconnaissait que ce sens est celui qui s'accorde le mieux avec le contexte<sup>75</sup>. Keith Johnson invoque efficacement Jean 5,26, à la suite d'Augustin : la communication au Fils ne peut pas se restreindre à l'économie, car il a la vie *en lui-même*<sup>76</sup>, privilège d'aséité divine. Plus généralement, une meilleure correspondance des relations éternelles avec les relations économiques fournit un argument en faveur de la génération intra-divine.

Tout ne se joue donc pas sur le sens de *monogénès* ! Mais, à cet égard même, il convient d'observer les nuances. Certes, le mot ne vient pas de la racine *gennaô*, et, surtout, dans l'usage, son sens *peut* se restreindre à « seul de sa sorte ». D'autres données, cependant, sont pertinentes. En grec classique, comme le montre « le Bailly », l'écrasante majorité des occurrences concerne les enfants et l'origine<sup>77</sup>. Dans la LXX, à laquelle renvoient toujours les adversaires du sens *unigenitus*, la plupart des occurrences sont aussi associées à la pensée de la filiation ; on cite seulement trois textes où ce n'est pas le cas : Ps 21,20 (hébreu : 22,21) ; 24,16 (hébreu : 25,16) ; 34,17 (hébreu : 35,17). Dans le premier et le troisième, le terme parallèle est celui d'âme (*psuchè*), et on peut comprendre qu'il s'agit de

<sup>74</sup> Celle du Vaticanus et de l'Alexandrinus, retenue par le Nestlé-Aland (note « C ») : l'Engendré de Dieu (ainsi la TOB) le (= le croyant) garde. La variante du Sinaiticus, etc., « se garde lui-même », serait difficile à interpréter.

<sup>75</sup> *The Greek Testament*, vol. IV, Cambridge, Rivingtons/Deighton, Bell & Co, 1875<sup>5</sup>, pp. 15-17, avec d'importantes citations.

<sup>76</sup> « Augustine, Eternal Generation... », pp. 147-152 ; d'Augustin il cite le *Tractatus in Johannis evangelium* XIX, 13. Pour son exégèse de Jn 5,26, il s'appuie sur D.A. Carson, « God Is Love », *Bibliotheca Sacra* 156, 1999, p. 139.

<sup>77</sup> A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, revu par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 1950, *ad loc.*, 1295b.

la vie du psalmiste comme unique (seule de sa sorte) ; mais la métaphore de l'enfant unique et chéri ne serait pas inenvisageable<sup>78</sup>. Reste le seul passage du Ps 24 (25) ; on relève que le psalmiste vient d'évoquer la postérité du juste ; l'allusion au sort de l'enfant unique orphelin est possible ; en fait, c'est l'option retenue par les deux traductions de la LXX en anglais que j'ai consultées (*I am an only child*)<sup>79</sup>. S'accorde avec la prédominance relevée ce fait remarquable : dans le Nouveau Testament, chez Jean et ailleurs, tous les usages concernent les enfants ! Il n'est jamais question, par exemple, d'un frère ou d'un ami *monogénès*. Appliqué à la deuxième Personne de la Trinité, il peut bien avoir entraîné avec lui la pensée de la filiation, de l'engendrement<sup>80</sup>. Il faut même le supposer en Jean 1,18, qui désigne le Fils comme *Théos monogénès*. En effet, *monogénès* distingue le Fils du Père – et ne le pourrait pas s'il voulait dire simplement « seul de sa sorte » (l'unicité est attribut de Dieu comme Dieu) ! La sagesse ne s'écarte pas facilement de la tradition<sup>81</sup>...

La tentative de tirer du modèle trinitaire un argument « féministe » (égalitaire) se heurte aux difficultés déjà signalées. Les publications de K. Giles ont fait l'objet d'une réfutation dévastatrice<sup>82</sup>. La féminisation de l'Esprit, outre la confusion entre le genre grammatical en hébreu et le sexe, est mise en échec par l'emploi du masculin

<sup>78</sup> De l'hébreu sous-jacent, *yechida*, Samuel Lee, *A Lexicon, Hebrew, Chaldee, and English*, Londres, Duncan & Malcolm, 1840, *ad loc.*, p. 254ab, écrivait : « *Mon unique* est le sens littéral, qui ne peut guère s'appliquer à la vie de quiconque, et ne l'est jamais, à ma connaissance, dans aucun usage oriental. Le sens est ici, en toute vraisemblance, mystique, et s'il en est ainsi, *fille de roi (bat-mèlèk)*, du Ps 45,14. »

<sup>79</sup> L'ancienne, de Sir Lancelot C.L. Brenton (encore rééditée), et la récente, d'Albert Pietersma & Benjamin G. Wright (O.U.P., 2007).

<sup>80</sup> On ne peut exclure une contamination, dans l'esprit de beaucoup de locuteurs, de l'étymologie *ginomai* (scientifiquement, celle de *monogénès*) par celle de *gennaô*. On sait que la propagande arienne, par la suite, a joué de l'assonance entre *genètos* (de *ginomai*, venu à l'existence) et *gennètos* (de *gennaô*, engendré) : comment, plaiderait-elle, les orthodoxes pouvaient-ils dire le Fils *gennètos* et nier qu'il fût *genètos* ?

<sup>81</sup> Cf. John V. Dahms, « The Johannine Use of *Monogénès* Reconsidered », *New Testament Studies* 29, 1983, pp. 222-232. Outre le bel article de Keith Johnson, outre Kovach et Schemm déjà cités, défendent la subordination au sens orthodoxe, John V. Dahms, « The Subordination of the Son », *Journal of the Evangelical Theological Society* 37/3, 1994, pp. 351-364 ; Craig S. Keener, « Is Subordination Within the Trinity Really Heresy? A Study of John 5:18 in Context », *Trinity Journal* 20 (NS), 1999, pp. 39-51.

<sup>82</sup> Mark Baddeley, « The Trinity and Subordinationism: A Response to Kevin Giles », *Reformed Theological Review* 63/1, 2004, pp. 29-42.

pour lui dans le Nouveau Testament, alors même que *pneuma* est du genre (grammatical) neutre (*ékeinos*, Jn 16,14). Edith M. Humphrey a fort bien montré que le changement des images et analogies, sous prétexte de langage « inclusif », altère le message et ses résonances<sup>83</sup>.

La voie d'enrichissements, voire de rectifications, pour la théologie évangélique de la Trinité passe plutôt par la réflexion sur les missions et appropriations. Mais ceci est une autre histoire. Ou, plus exactement, le sujet de l'étude qui suit.

