

L'ÉDITO :

Je vous propose ce mois-ci un texte issu de « La vie en Christ » de Nicolas Cabasillas dans lequel il parle des nombreux bienfaits du banquet Eucharistique, de ce qu'il nous apporte et de ce qui est exigé de nous pour qu'il nous soit profitable. Il montre aussi son rapport avec le Baptême et la manière spécifique qu'ont chacun de ces sacrements d'ôter le péché.

Je vous propose aussi, dans la continuité du bulletin précédent, deux extraits du livre du théologien Valdimir Lossky : « À l'image et à la ressemblance de Dieu ». Dans le bulletin précédent, nous avons vu que la « Catholicité », troisième attribut de l'Église selon le Credo de Nicée-Constantinople, ne renvoie ni à l'« universalité » ni à l'« œcuménicité » mais au mode de vie même de la Sainte Trinité. C'est le subtil équilibre entre l'unité dans le Corps du Christ et la diversité offerte par le Saint-Esprit lors de la Pentecôte : « La catholicité est un lien rattachant l'Église à Dieu qui se révèle à elle comme Trinité, en lui conférant le mode d'existence propre à l'unité-diversité divine, un ordre de vie "à l'image de la Trinité". C'est pourquoi toute erreur dogmatique sur la Trinité trouvera nécessairement son expression dans la conception de la catholicité de l'Église, se traduira par un changement profond de l'organisme ecclésiastique. Et vice versa : si une personne, un groupe ou toute une église locale trahit dans ses voies historiques l'accord parfait entre l'unité et la diversité, cet écart de la vraie catholicité sera un indice sûr d'un obscurcissement dans la connaissance de la Sainte Trinité. »

La théologie Orthodoxe distingue clairement trois notions pour parler de la Trinité : la nature (*ousia*), les personnes (*hypostasis*) et les énergies.

D'une part, « il n'y a pas de nature impersonnelle, comme il n'y a pas de personnes non consubstantielles (même nature). La nature une et les trois hypostases se présentent en même temps à notre esprit, sans que l'une soit antérieure aux autres, ou vice-versa. »

D'autre part, « Dieu étant inconnaissable en ce qu'Il est, la théologie orthodoxe fait une distinction entre l'essence et les énergies, la nature inaccessible de la Sainte Trinité et ses "processions naturelles". [...] Ce terme technique [*les énergies*] de la théologie byzantine, désignant un mode d'exister divin en dehors de l'essence, n'introduit pas une nouvelle notion philosophique étrangère à la Révélation. La Bible, dans son langage concret, ne nous dit pas autre chose, lorsqu'elle nous parle de la gloire de Dieu, gloire aux noms innombrables qui environne l'Être inaccessible de Dieu, en Le faisant connaître en dehors de Lui-même, tout en Le dissimulant en ce qu'Il est en Soi. C'est la gloire éternelle propre aux Trois Personnes, celle que le Fils avait avant que le monde ne fût. Et lorsqu'on

parle des énergies divines en rapport avec les êtres humains auxquels elles sont communiquées, données, appropriées, cette réalité divine et incréée en nous s'appelle la grâce. »

Or, en Occident, sous l'influence de saint Augustin, des théologiens carolingiens, de saint Thomas d'Aquin..., il s'est élaboré une autre conception de la triadologie (théologie de la Sainte Trinité) basée sur des relations d'opposition qui, par principe, ne peuvent concerner que deux personnes à la fois. On aboutit alors à un premier couple : Père – Fils, puis à un second "Père-Fils" – Esprit Saint, et selon la formule latine : le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un seul principe (*a Patre Filioque, tanquam ab uno principio*) que l'on retrouve dans le catéchisme de l'Église Catholique-romaine § 246 citant le Concile de Florence de 1439. Cela détruit la « simplicité » de la Sainte Trinité, rompant l'identité de nature des trois Hypostases. Par ailleurs « le filioquisme, comme doctrine de la procession hypostatique du Saint-Esprit du Père et du Fils comme d'un seul principe, trouve son expression nette et définitivement explicitée aux grands siècles de la scolastique. Après les conciles de Lyon et de Florence, il ne restera plus de possibilité d'interpréter la formule latine de la procession du Saint-Esprit dans le sens de manifestation éternelle de la divinité. Du même fait, il deviendra impossible, pour les théologiens catholiques-romains, d'admettre la manifestation énergétique de la Trinité, sans porter atteinte à la simplicité divine. Il n'y aura plus de place pour les énergies de la Trinité : en dehors de l'essence divine, rien que des effets créés, actes de la volonté analogues à l'acte de la création. Les théologiens occidentaux devront professer le caractère créé de la gloire et de la grâce sanctifiante, renoncer à la déification et, en cela, ils seront très conséquent avec les prémisses de leur triadologie. »

Ces questions sont toujours d'actualité puisque le 13 septembre 1995, le « Conseil pontifical pour la promotion de l'Unité des chrétiens » publiait dans l'*Observatore romano* une « Clarification » intitulée « Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit » (texte traduit dans *La documentation catholique* n° 2125 du 5 novembre 1995, p. 941-945), et dont Jean-Claude LARCHET a fait le [commentaire](#).

Je vous rappelle que le 3 juin prochain, nous fêterons la Pentecôte et nous recevrons le groupe inter-religieux de Compiègne, que le 17 juin, Tatiana et Vincent se marient et que nous recevrons alors la visite de paroissiens de St Séraphim. Vous êtes cordialement invités.

Père Nicolas

Pour tout enseignement complémentaire, vous pouvez contacter père Nicolas.

nicolas_k@club-internet.fr ou 03 44 39 75 71

La manne de tendresse

*Extrait de Daniel Coffigny,
Nicolas Cabasilas, La Vie en Christ,
Éditions du Cerf, 1993.*

L'efficacité de l'Eucharistie consiste, pour ceux qui y prennent part à ce que rien ne leur manque. Conformément à sa promesse, nous demeurons en Christ en communiant à cette table et Christ demeure en nous, car il est écrit : Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui (Jn 6,57).

Si Christ demeure en nous, de quoi avons-nous besoin ? Que nous manque-t-il ? Si nous demeurons en Christ, que pouvons-nous désirer de plus ? Il est notre hôte et notre demeure. Heureux sommes-nous d'être Sa maison ! Quelle joie d'être nous-mêmes la demeure d'un tel habitant !

Que manque-t-il à tant de bonheur ? Qu'ont-ils à voir avec le mal, ceux qui resplendent d'une telle lumière ? Quel mal peut résister à tant de bien ? Plus rien ne peut demeurer ou venir assaillir notre cœur, quand Christ Se manifeste ainsi, en nous. Il nous entoure et pénètre le plus profond de nous-mêmes.

Il est notre refuge. Il nous enserme de tous côtés, pour qu'aucune des flèches qu'on nous lance ne nous atteigne. S'il trouve en nous quelque imperfection, il la repousse et l'expulse. Christ réside en notre demeure et l'emplit totalement de sa présence. Nous participons non à quelque chose de lui, mais à lui-même tout entier. Ce ne sont pas quelques rayons et un peu de lumière que nous recevons, mais bien le disque solaire lui-même. Ainsi, nous l'habitons et lui nous habite au point de ne former avec lui qu'un seul esprit. Immédiatement, âme, corps et toutes nos facultés deviennent "spirituels", car ils lui sont intimement unis. Notre âme est unie à son âme, notre corps à son corps et notre sang à son sang.

Le résultat ? C'est que le meilleur l'emporte sur l'inférieur et que le divin éclipe l'humain. Il se produit, alors, ce que Paul dit de la Résurrection : Ce qui est mortel est absorbé par la vie (2 Co 5,4). Plus loin, il ajoute : Si je vis, ce n'est plus moi, mais Christ qui vit en moi (Ga 2,20). Ô grandeur des mystères !



L'homme de Dieu, Denys [auteur de plusieurs textes mystiques, fin V^e siècle], nous dit que les autres sacrements seraient incomplets et sans capacité de produire leurs propres effets, si on ne leur ajoutait le banquet sacré. Il est donc impossible que les efforts et la justice des hommes puissent les libérer du péché. Ils ne peuvent non plus leur en procurer les autres résultats. Lorsque les pécheurs se repentent de leurs fautes et les confessent aux prêtres, ils se sentent affranchis de tout châtement de Dieu, leur juge. Ils ne peuvent, cependant, bénéficier pleinement de l'efficacité de cette confession qu'après s'être assis à la Table du banquet.

C'est pourquoi nous sommes baptisés une seule

fois alors que nous approchons fréquemment de la Table. Étant hommes, en effet, nous offensoons Dieu quotidiennement. Ceux qui veulent être délivrés du péché ont besoin de faire pénitence, il leur faut peiner et triompher du mal. Or, ils ne pourront obtenir cela qu'en y joignant le seul remède à opposer aux péchés des hommes.

Lorsque l'olivier sauvage a été greffé, le bon olivier l'assimile tout entier. Ses fruits ne sont plus alors ceux d'un olivier sauvage. Ainsi, la justice des hommes, par elle-même, ne sert à rien mais dès qu'ils sont unis au corps et au sang du Christ, en y communiant, ils en reçoivent aussitôt les plus grands bienfaits : la rémission des péchés et l'héritage du Royaume : ce sont les fruits de la justice de Christ. De même qu'à la sainte Table nous recevons le corps du Christ, corps puissant à vaincre, de même s'ensuit-il que notre justice se modèle en Christ.



Ce mystère est une Lumière pour ceux qui ont déjà été purifiés. C'est un moyen de se purifier pour ceux qui le veulent. C'est une onction pour ceux qui engagent le combat contre le Mauvais et les passions. Les premiers n'ont plus qu'à recevoir la Lumière du monde, l'œil débarrassé de ses humeurs. Quant à ceux qui ont encore besoin d'être purifiés, de quel autre moyen peuvent-ils avoir besoin ? Car le sang du Fils de Dieu nous guérit de tout péché (1 Jn 1,7), selon le mot de Jean, le disciple bien-aimé du Christ. En ce qui concerne la victoire sur le Mauvais, qui ne sait que, seul, Christ l'a vaincu ? Son corps est dressé comme seul trophée de victoire sur le péché. Par son corps, Il est à même de secourir ceux qui luttent car c'est en ce corps qu'Il a lui-même souffert et triomphé quand Il fut tenté.

Voilà pourquoi nous avons toujours besoin de cette chair ! Voilà pourquoi nous participons à cette Table ! Ceci, afin que la loi de l'Esprit soit active en nous, et que la vie selon la chair n'ait plus de place et qu'elle ne puisse saisir aucune occasion pour retomber à terre, comme des corps pesants, privés de leur soutien. Pour toutes ces raisons, ce mystère eucharistique est parfait. Ceux qui y communient n'ont pas à chercher ailleurs ce qu'il fournit excellemment.



Beaucoup s'étonnent : ce mystère qui est plus parfait que les autres semble être moins efficace que le baptême pour libérer du péché. **Le baptême nous purifie sans effort de notre part, tandis que l'eucharistie exige notre labeur.** Rien ne distingue ceux qui sont purifiés dans le baptême de ceux qui n'ont jamais été souillés. Alors que beaucoup qui communient au banquet eucharistique portent les traces du péché.

Dans les péchés commis, nous remarquons quatre éléments : celui qui a commis le péché, l'acte mauvais, la sanction encourue et l'inclination au mal ainsi introduite en l'âme. Spontanément, en se hâtant vers le baptême, le pécheur doit renoncer au péché. Le reste, la culpabilité et l'attirance pour le mal, est enlevé sans effort par la purification baptismale. Quant au pécheur lui-même, il meurt, pourrait-on dire, dans l'eau baptismale et c'est un homme nouveau que rend le bain.

Le cœur brisé et contrit parce que nous sommes pécheurs, nous recevons le Pain sacré. C'est lui qui libère de la sanction et de la faute, et qui lave notre cœur de son inclination au mal. L'eucharistie ne fait pas mourir le pécheur car elle n'a pas reçu la force de créer à nouveau ! Ainsi, l'eucharistie est sans effet sur un seul des éléments du péché : le pécheur lui-même. Elle lui permet de subsister non plus en tant que justiciable mais comme auteur de son péché. Certains même portent encore les signes de leur maladie et les cicatrices des anciennes blessures ; car ils ne s'en sont pas suffisamment souciés et leur préparation a été insuffisante pour recevoir l'énergie du remède. La purification de l'eucharistie diffère de celle du baptême, car elle ne noie pas le pécheur et ne le recrée pas. Elle purifie certes, en laissant vivre le pécheur et cette purification suppose un effort de sa part. Cela n'est pas dû au sacrement mais à la nature même des choses qui fait que les pécheurs sont purifiés au baptême en étant lavés et dans l'eucharistie, en étant nourris.

Ici, je voudrais parler de l'effort qui nous est demandé. Lors de notre baptême, nous étions dans un état informe et dépourvus de la force requise pour avancer vers le bien. Ce mystère réalise ses effets en nous, comme un don gratuit ! Il ne requiert rien de notre part, car nous ne pouvons rien apporter. La Table sainte, au contraire, est servie alors que nous sommes déjà formés. Nous vivons et nous sommes aptes à nous diriger nous-mêmes. L'eucharistie nous permet d'utiliser l'énergie et les armes qui nous ont été fournies. Grâce à elle, nous pouvons poursuivre le bien, sans y être obligés ou tirés. Nous nous élançons dès lors spontanément comme des athlètes exercés pour la course...

Maintenant que le Soleil s'est levé et que, par ses mystères, sa lumière éclate de toutes parts, rien ne doit retarder notre action et nos efforts. Nous devons manger notre pain à la sueur de notre visage (Gn 3,19). Ce pain, rompu pour nous (1 Co 11,24), est uniquement destiné aux seuls êtres raisonnables. Le Seigneur dit : Travaillez pour la nourriture qui demeure (Jn 6,27), et par ses paroles, il nous ordonne de ne pas rester oisifs et inactifs, mais de venir à son banquet en travaillant. Paul est formel quand il écarte les paresseux de la table corruptible de cette vie : Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus (2 Th 3,10). Quelles œuvres devons-nous produire si nous sommes invités à la Table sainte ?

Il nous faut être, personnellement, animés des dispositions requises, et d'abord nous purifier avant de participer à ce sacrement. Cela découle de ce que nous venons d'exposer. L'eucharistie n'est pas inférieure aux autres mystères. Elle l'emporte sur tous par son efficacité.



Christ rend saints et justes ceux qui lui sont fortement unis. Il les instruit en leur apprenant ce qui est indispensable. Il exerce leur âme à la vertu, transformant en actes ce que le discernement leur fait percevoir, mais plus encore en devenant lui-même pour eux : sagesse, justice, sanctifications (1 Co 1,30).

Ainsi, les fidèles deviennent bienheureux et saints à cause du Bienheureux qui leur est uni. Par lui, eux qui étaient morts ressuscitent et ils deviennent sages, d'insensés qu'ils étaient. Ils sont saints, justes et fils de Dieu au lieu d'être impurs, pervers et esclaves. D'eux-mêmes, par leur nature ou leurs efforts, rien ne leur permettrait de s'attribuer ces titres. En fait, ils sont saints à cause de Celui qui est saint. Ils sont justes et sages à cause de Celui qui est juste et sage et qui demeure en eux. Voilà pourquoi nous devons vivre la vie nouvelle en Christ et faire preuve de droiture. Ce serait obligation impossible si nous n'étions rendus aptes spécialement pour cette vie nouvelle en Christ : Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême [...] afin que nous vivions, nous aussi, dans une vie nouvelle (Rm 6,4).

Rédemption et déification

*A l'image et
à la ressemblance de Dieu
Vladimir LOSSKY*

§ 1. « Dieu s'est fait homme, afin que l'homme puisse devenir dieu ». Ces paroles puissantes que nous trouvons pour la première fois chez saint Irénée¹ reviennent sous la plume de saint Athanase², de saint Grégoire de Nazianze³, de saint Grégoire de Nysse⁴. Les Pères et les théologiens orthodoxes les répèteront de siècle en siècle, avec la même insistance, voulant exprimer, dans cette phrase lapidaire, l'essence même du christianisme: une descente ineffable de Dieu jusqu'aux dernières limites de notre déchéance humaine, jusqu'à la mort, – descente de Dieu qui ouvre aux hommes une voie d'ascension, les horizons illimités de l'union des êtres créés avec la Divinité. La voie descendante (καταβάσις) de la Personne divine du Christ rend possible aux personnes humaines une voie ascendante, notre *καταβάσις* dans l'Esprit Saint. Il a fallu que l'humiliation volontaire, la kénose rédemptrice du Fils de Dieu ait lieu, afin que les hommes déchus puissent accomplir leur vocation, celle de la déification (*théosis*) de l'être – créé par la grâce incréée. Ainsi l'œuvre rédemptrice du Christ – ou plutôt, d'une manière plus générale, l'Incarnation du Verbe, semble mise ici en rapport direct avec la fin dernière proposée aux créatures, à savoir l'union avec Dieu. Si cette union est réalisée dans la Personne Divine du Fils, Dieu devenu homme, il faut qu'elle soit réalisée dans chaque personne humaine, il faut que chacun de nous, à son tour, devienne dieu par la grâce ou « participant de la nature divine », selon l'expression de saint Pierre (II, 1, 4).

Puisque l'Incarnation du Verbe se trouve si étroitement liée avec notre déification finale dans la pensée des Pères, on pourrait se demander si elle aurait eu lieu dans le cas où Adam n'aurait pas péché. Cette question, que l'on a posée quelquefois, nous paraît oiseuse, irréaliste. En effet, nous ne connaissons d'autre condition humaine que celle qui a suivi le péché originel, condition dans laquelle notre déification – l'accomplissement du plan divin – devient impossible sans l'Incarnation du Fils qui revêt nécessairement un caractère de rédemption. Le Fils de Dieu est descendu des cieux pour accomplir l'œuvre de notre salut, pour nous libérer de la captivité du démon, pour détruire la domination du péché dans notre nature, pour terrasser la mort, tribut du péché. La Passion, la Mort et la Résurrection du Christ, par lesquelles s'accomplit Son œuvre rédemptrice, occupent donc une place centrale dans l'économie divine envers le monde déchu. De ce chef, il n'est que trop compréhensible que le dogme de la rédemption reçoive une importance capitale

dans la pensée théologique de l'Église.

Pourtant lorsqu'on veut traiter à part le dogme de la rédemption en l'isolant de l'ensemble de l'enseignement chrétien, on court toujours le risque de limiter la tradition en l'interprétant exclusivement en fonction de l'œuvre du Rédempteur. La pensée théologique évolue alors entre trois termes : le péché originel, sa réparation sur la croix et l'appropriation de l'effet salutaire de l'œuvre du Christ aux chrétiens. Dans ces perspectives rétrécies d'une théologie dominée par l'idée de la rédemption, la sentence patristique : « Dieu S'est fait homme, afin que l'homme puisse devenir dieu » paraît étrange et insolite. On oublie l'union avec Dieu en se préoccupant uniquement de son propre salut, ou, plutôt, on ne voit l'union avec Dieu que sous son aspect négatif, qui a trait à notre misère présente.

§ 2. C'est saint Anselme de Canterbury, avec son traité *Cur Deus homo* qui tenta le premier, sans doute, de développer à part le dogme de la rédemption en retranchant le reste. Les horizons chrétiens se trouvent limités par le drame qui se joue entre Dieu, infiniment offensé par le péché, et l'homme, incapable de satisfaire aux exigences de la justice vindicative. Ce drame se résout dans la mort du Christ, Fils de Dieu devenu homme pour se substituer à nous et payer notre dette à la justice divine. Qu'advient-il de l'économie du Saint-Esprit ? Son rôle est réduit à celui d'un auxiliaire de la rédemption, nous faisant jouir du mérite expiatoire du Christ. La perspective finale de notre union avec Dieu se trouve exclue, du moins fermée à nos yeux par les voûtes austères d'une pensée théologique s'édifiant à partir des notions de la faute originelle et de sa réparation. Le prix de notre rédemption ayant été versé par la mort du Christ, la résurrection et l'ascension ne représentent qu'une fin glorieuse de Son œuvre, une sorte d'apothéose, sans rapport direct avec notre destinée. Cette théologie rédemptionniste, en mettant l'accent sur la passion, semble se désintéresser du triomphe du Christ sur la mort. L'œuvre même du Christ-Rédempteur, dans laquelle elle reste confinée, apparaît tronquée, appauvrie, réduite à un changement d'attitude divine vis-à-vis des hommes déchus, sans aucun rapport avec la nature même de l'humanité.

Nous rencontrons une toute autre conception de l'œuvre rédemptrice du Christ dans la pensée d'un saint Athanase par exemple. Le Christ, dit-il⁵, ayant livré à la mort le temple de Son corps, a offert un sacrifice pour tous les hommes, afin de les rendre innocents et libres de la faute originelle d'une part, et, d'autre part, afin de Se montrer victorieux de la mort et faire de l'incorruptibilité de Son propre corps les prémices de la résurrection générale. Ici l'image

1 *Contre les Hérésies*, V, praef. (P. G., t. 7, col. 1120).

2 *I Discours contre les Ariens*, c. 54 (P. G., t. 25, col. 192 B).

3 *Poèmes dogmatiques*, X, 5-9 (P. G., t. 37, col. 465).

4 *Grande Oraison catéchétique*, C. 25 (P. G., t. 45, col. 65 D).

5 *I Discours contre les Ariens*, C. 20 (P. G., t. 25, col. 129 D-132 A).

juridique de la Rédemption est complétée par une autre – une image physique ou plutôt biologique : celle du triomphe de la vie sur la mort, de l'incorruptibilité triomphant dans la nature corrompue par le péché.

En général, chez les Pères comme dans les Écritures, nous trouvons plusieurs images pour exprimer le mystère de notre salut accompli par le Christ. Ainsi, dans l'Évangile, le Bon Pasteur est une image « bucolique » de l'œuvre du Christ⁶, l'homme fort, vaincu par quelqu'un de plus fort qui lui enlève ses armes et détruit sa domination, est une image guerrière⁷ qui revient souvent chez les Pères et dans la liturgie : le Christ victorieux de Satan, brisant les portes de l'enfer, faisant de la croix Sa bannière⁸. Une image médicale, celle de la nature infirme guérie par l'antidote du salut⁹; une image que l'on pourrait appeler « diplomatique » – celle de la ruse divine qui déjoue l'astuce du démon¹⁰, etc. Enfin, l'image employée le plus souvent, puisée par saint Paul dans l'Ancien Testament, est empruntée au domaine des relations juridiques¹¹. Prise dans ce sens particulier, la rédemption est une image juridique de l'œuvre du Christ, à côté de plusieurs autres images possibles. En employant le mot rédemption, comme nous le faisons actuellement, dans le sens d'un terme générique désignant l'œuvre salutaire du Christ dans toute son ampleur, il ne faut pas oublier que cette expression juridique a un caractère figuré : le Christ est Rédempteur au même titre qu'Il est un guerrier victorieux de la mort, un sacrificateur parfait¹², etc.

L'erreur d'Anselme (1033 – 1109) ne consistait pas tellement en ce qu'il avait développé une théorie juridique de la Rédemption, mais bien dans le fait qu'il a voulu voir dans les rapports juridiques impliqués dans le terme « rédemption » une expression adéquate du mystère de notre salut accompli par le Christ. En rejetant les autres expressions de ce mystère, comme des images

inadéquates (*quasi quaedam picturae*), il a cru trouver dans l'image juridique – celle de la rédemption – le corps même de la vérité, sa « solidité rationnelle » (*veritatis rationabilis soliditas*), une nécessité prouvant que Dieu devait mourir pour notre salut¹³.

L'impossibilité d'exprimer rationnellement la nécessité de l'œuvre rédemptrice en exploitant la teneur juridique du terme « rédemption » fut montrée par saint Grégoire de Nazianze dans une réduction à l'absurde magistrale : « Il faut que nous examinions, dit-il, un problème et un dogme souvent passés sous silence, mais qui pour moi n'en exigent pas moins une étude approfondie. Le sang répandu pour nous, sang très précieux et glorieux de Dieu, ce sang du Sacrificateur et du Sacrifice, pourquoi fut-il versé et à qui fut-il offert ? Nous étions sous la domination du démon, vendus au péché, après avoir acquis la corruption par notre concupiscence. Si le prix de notre rançon est payé à celui qui nous tient sous son pouvoir, je me demande : à qui et pour quelle raison est offert un tel prix ? S'il est offert au démon, combien c'est outrageant ! Le brigand reçoit le prix de la rédemption. Non seulement il le reçoit de Dieu, mais il reçoit Dieu Lui-même. Pour sa violence il exige un prix si démesuré qu'il aurait été plus juste de nous gracier. Mais si ce prix est offert au Père, on se demande avant tout pour quelle raison ? Ce n'est pas le Père Qui nous a tenus captifs. Ensuite, pourquoi le sang du Fils Unique serait-il agréable au Père qui n'a pas voulu accepter Isaac offert en holocauste par Abraham, mais remplaça ce sacrifice humain par celui d'un bélier ? N'est-il pas évident que le Père accepte le sacrifice non parce qu'Il l'exigeait ou en éprouvait quelque besoin, mais par économie : il fallait que l'homme fût sanctifié par l'humanité de Dieu, il fallait que Lui-même Il nous libérât en triomphant du tyran par Sa propre force, qu'Il nous rappelât vers Lui par Son Fils qui est le Médiateur accomplissant tout pour l'honneur du Père, auquel Il est obéissant en tout... Que le reste soit vénéré par le silence... »¹⁴. Ce qui ressort avec évidence du texte que nous venons de citer, c'est que, pour saint Grégoire de Nazianze, la notion de la rédemption, loin d'impliquer l'idée d'une nécessité imposée par la justice vindicative, se présente comme l'expression de l'économie dont le mystère ne peut être explicité d'une manière adéquate dans une série de concepts rationnels. « Il nous a fallu, dit-il plus loin, que Dieu s'incarne et meure pour que nous puissions revivre » (§28). « Rien ne peut égaler le miracle de mon salut : quelques gouttes de sang reconstituent l'univers entier » (§29).

Après les horizons rétrécis d'une théologie exclusivement juridique, nous retrouvons chez les Pères une notion extrêmement riche de la rédemption qui comprend la victoire sur la mort, les prémices de la résurrection générale, la libération de la nature captive du démon, non seulement la

6 Mat. 18, 12-14 ; Luc 15, 4-7 ; Jean 10, 1-16.

7 Mat. 12, 29 ; Marc, 3, 27 ; Luc 11, 21-22.

8 Saint ATHANASE, op. cil. C. 30 (P. G., t. 25, col. 148).

9 Saint Jean DAMASCÈNE, III or. sur les icônes, § 9 (P. G., t. 94, cl. 1532 D). L'image du Christ médecin de la nature humaine vulnérée par le péché, se trouve souvent en rapport avec la parabole du bon Samaritain, qui fut interprétée dans ce sens, pour la première fois, par Origène. V. sa 34^e homélie sur St Luc et le Commentaire à St Jean XX, 28 (P. G., t. 13, col. 1886-88 et t. 14, col. 656 A).

10 Saint Grégoire de NYSSE, Gr. Or. catéchét., C. 22-24 (P. G., t. 45, col. 60-65).

11 Rom. 3, 24 ; 8, 23 ; I Cor. 1, 30 ; Eph. 1, 7 ; 14, 30 ; Col. 1, 14 ; Hébr. 9, 15 ; 11, 35 avec le sens de délivrance. I Tim. 2, 6 I Cor. 6, 20 ; 7, 22 ; Gal. 3, 13 – avec le sens de rançon payée.

12 L'image sacrificielle ou sacerdotale de l'œuvre du Christ, chez Saint Paul, est au fond identique avec l'image juridique, celle du rachat ou rédemption proprement dite, mais elle la complète et l'approfondit. En effet, l'idée de propitiation dans le sang (Rom. 3, 26) noue ensemble les deux images – juridique et sacrificielle – dans la notion de la mort expiatoire d'un juste, notion propre aux prophéties messianiques (Is. 53).

13 Cor Deus homo, 1, 4 (P. L., t. 158, col. 365).

14 Or. XLV (jour de Pâques), § 22 (P. G., t. 36, col. 653).

justification, mais aussi la restauration de la création dans le Christ. Ici la Passion ne peut être séparée de la Résurrection, le corps glorieux du Christ assis à la droite du Père – de la vie des chrétiens ici-bas. Pourtant, si la rédemption apparaît comme le moment central de l'incarnation, c'est-à-dire de l'économie du Fils par rapport au monde déchu, elle ne reste pas moins un moment d'une économie plus vaste de la Sainte Trinité vis-à-vis de l'être créé *ex nihilo* et appelé à réaliser librement la déification, l'union avec Dieu, « afin que Dieu devienne tout en toutes choses ». La pensée des Pères ne ferme jamais cette perspective finale. La rédemption ayant pour but immédiat notre salut, le salut se présentera, dans sa réalisation dernière, dans le siècle à venir, comme notre union avec Dieu, comme la déification des êtres créés rachetés par le Christ. Mais cette réalisation dernière suppose l'économie d'une autre Personne divine, envoyée dans le monde après le Fils.

L'œuvre de l'Esprit Saint est inséparable de celle du Fils. Pour pouvoir dire avec les Pères, « Dieu s'est fait homme pour que l'homme puisse devenir dieu », il ne suffit pas de suppléer aux insuffisances de la théorie d'Anselme en revenant à une notion plus riche de la rédemption, propre aux Pères. Il faut avant tout retrouver la vraie place de l'économie du Saint-Esprit, distincte mais non séparée de celle du Verbe incarné¹⁵. Si la pensée d'Anselme a pu s'arrêter sur l'œuvre rédemptrice du Christ, en l'isolant du reste de l'enseignement chrétien, en rétrécissant les horizons de la tradition, c'est justement parce qu'à cette époque l'Occident avait déjà perdu la vraie notion de la Personne du Saint-Esprit, en le reléguant au second plan, en faisant de Lui une sorte d'auxiliaire ou de vicaire du Fils. Nous laisserons de côté cette question puisque nous avons déjà tenté d'analyser le dogme de la « procession *ab utroque* » et de ses conséquences pour toute la théologie occidentale. Bornons-nous à une tâche positive, celle de montrer pourquoi la notion de notre déification finale ne peut être exprimée uniquement sur une base christologique et réclame un développement pneumatologique.

§ 3. En Occident, la pensée théologique, de nos jours, fait un grand effort de retour vers les sources patristiques des premiers siècles – et particulièrement, celle des Pères grecs, – que l'on veut réintégrer dans une synthèse catholique. Non seulement la théologie post-tridentine, mais aussi la scolastique médiévale, malgré sa richesse philosophique, apparaît aujourd'hui comme théologiquement insuffisante. On s'efforce surtout de remettre en valeur la notion de l'Église comme corps du Christ, comme créature nouvelle récapitulée par le Christ, une nature ou un

corps ayant le Christ ressuscité pour Chef.

Le premier Adam ayant failli à sa vocation – celle d'atteindre librement à l'union avec Dieu – c'est le Deuxième Adam, le Verbe divin, Qui accomplit cette union des deux natures dans Sa Personne, en s'incarnant. En s'intégrant à la réalité du monde déchu, Il épuisa la puissance du péché dans notre nature et, par Sa mort, qui marque le degré extrême de cette intégration à notre déchéance, Il triompha de la mort et de la corruption. Dans le baptême, nous mourons symboliquement avec le Christ, pour ressusciter réellement en Lui dans la vie nouvelle de Son corps victorieux, pour devenir membres de ce corps unique, existant concrètement, historiquement sur la terre, mais ayant son Chef dans les cieux, dans l'éternité, au sein de la Sainte Trinité. Sacrificateur et Sacrifice en même temps, le Christ offre sur l'autel céleste ce sacrifice unique qui s'accomplit ici-bas, sur les nombreux autels terrestres, dans le mystère eucharistique. Ainsi il n'y a point de coupure entre l'invisible et le visible, entre le ciel et la terre, entre le Chef assis à la droite du Père et l'Église, Son corps, dans lequel coule sans cesse Son sang très précieux.

« Ce qui était visible en notre Rédempteur est passé maintenant dans les sacrements » (saint Léon le Grand)¹⁶.

Cette conception de l'unité des chrétiens formant le corps unique du Christ renaît en ce moment un peu partout en Occident. C'est une pensée surtout liturgique et sacramentelle qui met en relief le caractère organique de l'Église, sous l'aspect de notre unité dans le Christ total. Il est inutile de souligner toute l'importance de cette théologie du corps du Christ qui récupère, sur un plan nouveau, les richesses de la tradition patristique. Ce qui importe à présent, c'est le fait que dans cette perspective la doctrine de la rédemption s'ouvre de nouveau à une christologie et une ecclésiologie plus larges, où la question de notre déification, de notre union avec Dieu, peut de nouveau prendre place.

De nouveau nous pouvons dire avec les Pères : « Dieu est devenu homme, afin que l'homme puisse devenir dieu ». Mais lorsqu'on essaye d'interpréter ces paroles en restant sur une base uniquement christologique et sacramentelle, où le rôle de l'Esprit Saint est celui d'un agent de liaison entre le Chef céleste de l'Église et ses membres, on se heurte à des difficultés très graves, à des questions insolubles¹⁷.

Dans cette conception de l'Église – Corps du Christ, le Christ total, contenant en Lui les êtres humains, membres de l'Église (conception que nous acceptons pleinement d'ailleurs), dans ce totalitarisme chrétien, peut-on sauvegarder la notion des personnes humaines, distinctes entre elles et,

15 Nous trouvons chez Saint Athanase quelques ébauches d'une explication pneumatologique de la sentence « Dieu est devenu homme, pour que l'homme devienne dieu ». C'est surtout manifeste dans la célèbre opposition du Christ « Dieu-sarcophore » et des chrétiens « hommes pneumatophores ». Le Verbe a assumé la chair pour que nous puissions recevoir l'Esprit Saint (De incarn. § 8, P. G., t. 26, col. 996 C.)

16 Serm. 74, 2 (P. L., t. 54, col. 398).

17 Pour avoir l'idée des difficultés dans lesquelles se débat la théologie catholique romaine de nos jours, peu capable de concilier la déification personnelle et la notion de l'Église – corps du Christ, on consultera avec utilité le P. Louis BOUYER, *Mystère pascal*, pp. 180-194. Paris, 1945.

surtout, distinctes de la Personne unique du Christ qui semble s'identifier ici avec la personne de l'Église ? Ne risque-t-on pas aussi de perdre la liberté personnelle, et, après avoir été sauvés du déterminisme du péché, de tomber dans une espèce de déterminisme sacramentel, où un processus organique du salut s'accomplissant dans la collectivité de l'Église tend à supprimer la rencontre personnelle avec Dieu ? Dans quel sens sommes-nous tous un seul corps dans le Christ et dans quel autre sens ne le sommes-nous pas et ne pouvons-nous l'être, sans cesser d'exister comme des personnes ou hypostases humaines, dont chacune est appelée à réaliser en elle l'union avec Dieu ? Car, semble-t-il, il y a autant d'unions avec Dieu que de personnes humaines, supposant chacune un rapport absolument unique avec la Divinité ; autant de saintetés possibles dans les cieux qu'il y a de destinées personnelles sur terre.

\$ 4. Lorsqu'on veut parler des personnes humaines en rapport avec la question du corps du Christ dont nous sommes membres, il faut renoncer résolument au sens du mot « personne » propre à la sociologie et à la majorité des philosophes, – pour aller chercher la règle, le « canon » de notre pensée plus haut, dans la notion de personne ou hypostase, telle qu'elle se présente dans la théologie trinitaire. Ce dogme qui pose notre esprit devant l'antinomie de l'identité absolue et de la diversité non moins absolue, s'exprime par une distinction entre la nature et les personnes ou hypostases.

Chaque personne existe ici, non par l'exclusion des autres, non par opposition à ce qui n'est pas « moi », mais (pour parler un langage psychologique très impropre lorsqu'il s'agit de la Trinité) par un refus de posséder la nature pour soi ; c'est-à-dire que l'existence personnelle pose un rapport à l'autre, une personne existe **vers** l'autre : *ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεός*, dit le prologue de saint Jean. Pour être bref, disons que la personne ne peut être pleinement personne que dans la mesure où elle n'a rien qu'elle veuille posséder à elle seule, par exclusion des autres ; c'est-à-dire lorsqu'elle a une nature commune avec les autres. C'est là seulement qu'intervient dans toute sa pureté la distinction entre les personnes et la nature ; autrement nous sommes en présence d'individus divisant entre eux la nature. Il n'y a aucun partage, aucune division de la nature une entre les trois Personnes de la Trinité : les Hypostases ne sont pas trois parties d'un tout, de la nature une, mais chacune comprend en soi la nature entière, chacune est le tout, parce qu'elle n'a rien pour soi : même la volonté est commune aux Trois.

Si nous nous tournons à présent vers les êtres humains, créés à l'image de Dieu, nous pourrions trouver, à partir du dogme trinitaire, une nature commune existant en plusieurs hypostases créées. Cependant, dans la réalité du monde déchu, les êtres humains tendent à exister par exclusion mutuelle, en s'affirmant chacun par opposition aux autres, c'est-à-dire en divisant, en morcelant l'unité de la nature, en possédant chacun pour soi une partie de la nature

que ma volonté oppose à tout ce qui n'est pas moi. Sous cet aspect, ce que nous appelons habituellement une personne humaine n'est pas vraiment une personne mais un individu, c'est-à-dire une partie de la nature commune, plus ou moins semblable à d'autres parties ou individus humains dont se compose l'humanité. Mais, en tant que personne dans le vrai sens, dans le sens théologique de ce mot, un être humain n'est pas limité par sa nature individuelle ; il n'est pas seulement une partie du tout, mais chacun contient virtuellement le tout, l'ensemble du cosmos terrestre¹⁸, dont il est l'hypostase ; ainsi chacun est l'aspect unique, absolument original, de la nature commune à tous. Le mystère d'une personne humaine, ce qui la rend absolument unique, irremplaçable, ne peut être saisi dans un concept rationnel, défini par les mots. Toutes nos définitions se rapporteraient inévitablement à un individu, plus ou moins semblable aux autres, et le dernier nom pour désigner la personne dans sa diversité absolue fera toujours défaut. Les personnes, en tant que telles, ne sont pas des parties de la nature ; tout en étant liées à des individuations de la nature dans la réalité créée, elles contiennent en elles virtuellement, chacune à sa manière, le tout, l'ensemble de la nature. Dans notre expérience habituelle, nous ne connaissons ni la vraie diversité personnelle, ni la vraie unité de nature : nous voyons des individus humains d'une part, des collectivités humaines de l'autre, en conflit perpétuel.

Nous retrouvons dans l'Église l'unité de nature se réalisant perpétuellement, car l'Église est quelque chose de plus uni qu'une collectivité : saint Paul l'appelle corps. C'est la nature humaine dont l'unité n'est plus représentée par le vieil Adam, chef du genre humain dans son extension en individus ; cette nature rachetée, renouvelée, est rassemblée, récapitulée dans l'Hypostase, dans la Personne divine du Fils de Dieu devenu homme. Si, dans cette réalité nouvelle, nos natures individualisées s'affranchissent de leurs limitations (Hellènes ou Scythes, libres ou esclaves...), si l'individu existant par opposition à ce qui n'est pas le moi est appelé à disparaître en devenant membre d'un corps unique, cela ne veut pas dire que les personnes ou hypostases humaines se trouvent par là supprimées. Bien au contraire : c'est là seulement qu'elles peuvent se réaliser dans leur vraie diversité. N'étant pas des parties de la nature commune comme c'est le cas de l'individu, les personnes ne se confondent pas entre elles du fait de l'unité naturelle qui se réalise, en devenir, dans l'Église¹⁹. Elles ne deviennent pas, non plus, des

18 En parlant du « cosmos terrestre », nature dont l'homme est l'hypostase (ou les hypostases), nous laissons de côté la question du « cosmos céleste » ou monde angélique. C'est un tout autre sujet qui n'est pas en rapport direct avec le problème dont nous avons à nous occuper ici.

19 « Divisés en quelque sorte en personnalités bien tranchées, par quoi un tel est Pierre, ou Jean ou Thomas ou Matthieu, nous sommes comme fondus en un seul corps dans le Christ en nous nourrissant d'une seule

parcelles de la Personne du Christ, ne sont pas contenues en Elle comme dans une « sur-personne » : cela serait contraire à la notion même de personne. Nous sommes donc un dans le Christ par notre nature, en tant qu'Il est Chef de notre nature, formant en Lui un seul Corps.

Une conclusion s'impose : si nos natures individuelles s'incorporent dans l'humanité glorieuse du Christ, entrent dans l'unité de Son corps par le baptême, en se conformant à la mort et à la résurrection du Christ, – nos personnes, pour que chacune puisse réaliser librement son union avec la Divinité, doivent être confirmées dans leur dignité personnelle par le Saint-Esprit : le sacrement du baptême – celui de l'unité dans le Christ, doit être complété par le sacrement de la chrismation – celui de la diversité dans l'Esprit Saint.

§ 5. Le mystère de notre rédemption aboutit à ce que les Pères appellent la récapitulation de notre nature par le Christ et dans le Christ. C'est le fondement christologique de l'Église, s'exprimant par excellence dans la vie sacramentaire, avec son caractère d'objectivité absolu. Mais si l'on veut sauvegarder un autre aspect de l'Église, ayant un caractère de subjectivité non moins absolue, il faudra le fonder sur l'économie d'une autre Personne divine, indépendante, dans son origine, de celle du Fils incarné²⁰. Sinon, on risquera de dépersonnaliser l'Église, en soumettant la liberté de ses hypostases humaines à une sorte de déterminisme sacramentel. Par contre, si l'on veut insister sur le côté subjectif, on perdra, avec la notion du corps du Christ, le terrain « logique » de la Vérité et l'on tombera dans les divagations de la foi « individuelle ».

chairs » (Saint Cyrille d'ALEXANDRIE, *Commentaire sur SI Jean XI*, II. P. G., t. 74, col. 560).

20 « ... l'Esprit se trouve présent chez chacun de ceux qui Le reçoivent, comme s'Il n'était communiqué qu'à lui seul, et cependant Il déverse sur tous la grâce totale » (Saint Basile, *Traité de l'Esprit Saint*, IX, 2 ; P. G., t. 32, col. 108-109).

Nous voulons dire que l'Incarnation et l'œuvre rédemptrice du Christ, prises à part de l'économie du Saint Esprit, ne peuvent justifier la multiplicité personnelle de l'Église, aussi nécessaire que son unité naturelle dans le Christ. Le mystère de la Pentecôte est aussi important que celui de la Rédemption. L'œuvre rédemptrice du Christ est une condition indispensable de l'œuvre déificatrice du Saint-Esprit. Le Seigneur l'affirme Lui-même lorsqu'Il dit : « Je suis venu pour jeter le feu sur la terre et que voudrais-je, sinon qu'il fût allumé » (Luc 12, 49). Mais d'autre part, on peut dire que l'œuvre de l'Esprit Saint est, à son tour, soumise à celle du Fils, car c'est en recevant l'Esprit que les personnes humaines peuvent en pleine conscience rendre témoignage à la divinité du Christ. Le Fils est devenu semblable à nous par l'incarnation ; nous devenons semblables à Lui par la déification, en participant à la divinité dans l'Esprit Saint qui la communique à chaque personne humaine en particulier. L'œuvre rédemptrice du Fils se rapporte à notre nature ; l'œuvre déificatrice de l'Esprit Saint s'adresse à nos personnes. Mais les deux sont inséparables, impensables l'une sans l'autre, car elles se conditionnent mutuellement, sont présentes l'une dans l'autre, – ne sont finalement qu'une seule économie de la Sainte Trinité, accomplie par deux Personnes divines envoyées par le Père dans le monde. Cette double économie du Verbe et du Paraclet a pour but l'union des êtres créés avec Dieu.

Considéré du point de vue de notre déchéance, ce but de l'économie divine s'appelle salut ou rédemption. C'est l'aspect négatif de la fin dernière considérée par rapport à notre péché. Considéré du point de vue de la vocation dernière des êtres créés, elle s'appelle déification. C'est la définition positive du même mystère qui doit s'accomplir en chaque personne humaine dans l'Église et se révéler pleinement dans le siècle futur, lorsque, après avoir tout réuni dans le Christ, Dieu deviendra tout en toutes choses.

La procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire Orthodoxe

*A l'image et
à la ressemblance de Dieu
Vladimir LOSSKY*

§ 1. La question de la procession du Saint-Esprit a été (qu'on le veuille ou non) l'unique raison dogmatique de la séparation entre l'Orient et l'Occident. Toutes autres divergences qui, historiquement, ont accompagné ou suivi la première controverse sur le « Filioque », dans la mesure où elles ont quelque portée doctrinale, se rattachent plus ou moins directement à cette détermination primordiale.

Ceci n'est que trop compréhensible, lorsqu'on se rend compte de ce que représente le mystère de la Sainte Trinité dans l'ensemble de l'enseignement chrétien. Aussi la polémique entre Grecs et Latins

s'est-elle déroulée principalement autour de la question du Saint-Esprit. Si d'autres questions sont venues plus tard prendre la première place dans les luttes confessionnelles, cela veut dire avant tout, que le plan dogmatique sur lequel opère la pensée des théologiens n'est plus le même qu'au Moyen Âge ; que les problèmes ecclésiologiques déterminent de plus en plus les préoccupations de la chrétienté moderne. Ceci est légitime. Mais d'autre part, le fait que les luttes pneumatologiques du passé semblent être parfois mésestimées [...].

Il est vrai qu'il faut toujours revaloriser les Vérités affirmées par l'Église dans le passé, pour être

en mesure de répondre aux exigences du moment présent ; mais cette revalorisation n'est jamais une dévalorisation. C'est une remise en valeur nouvelle de ce qui avait été dit précédemment dans d'autres circonstances historiques. Un historien aura toujours à se prononcer sur ces circonstances, sur les implications historiques du dogme, mais ce n'est pas à lui, en tant qu'historien, de juger des valeurs dogmatiques comme telles. Autrement, la théologie historique risquerait de devenir une éminence grise ou plutôt une éminence laïque de l'Église, cherchant à établir un nouveau canon de sa tradition par les méthodes d'une science sécularisée. C'est une espèce de césaro-papisme des savants qui réussirait à imposer son autorité à l'Église, si la tradition était, pour cette dernière, quelque chose d'autre qu'une réalité vivante de la révélation dans l'Esprit Saint.

Tel fut, par exemple, le cas d'un savant russe, B. Bolotov, un éminent historien de la théologie qui, à l'occasion des pourparlers avec les vieux-catholiques à Bonn, crut pouvoir déclarer, en se basant sur une analyse des textes patristiques, que le *Filioque* ne constituait guère un *impedimentum dirimens* pour une conciliation dogmatique²¹.

D'après Bolotov, il s'agirait de deux « *théologoumena* » (*opinions théologiques*, Ndr) exprimant dans deux formules différentes – *a Filio* et *διὰ υἱοῦ* (*di uiou*) – la doctrine de la procession du Saint-Esprit. Bolotov était un trop bon historien de théologie pour conclure à l'identité de doctrine. Cependant, le sens dogmatique lui manqua pour voir la vraie place de ces deux formules dans deux triadologies différentes. Même historiquement, il n'avait pas raison de confronter le *a Filio* avec le *διὰ υἱοῦ* comme deux formules différentes de la procession hypostatique du Saint-Esprit. Ce sont les formules de procession *a Patre Filioque* et *ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς* (*ek monou tou patros*) qui se sont heurtées en révélant une

divergence triadologique²². Le *διὰ υἱοῦ* interprété dans le sens d'une médiation du Fils dans la procession hypostatique du Saint-Esprit, devient une formule de conciliation pour les partisans de l'union au XIII^e siècle, justement parce que leur triadologie n'était pas la même que celle des adversaires du *Filioque*. En adoptant l'interprétation du *διὰ υἱοῦ* propre aux Grecs latinisants, Bolotov minimisa la divergence doctrinale des deux triadologies, ce qui lui a permis de parler de deux « opinions théologiques » tolérables.

Notre tâche ici ne sera pas celle d'un historien. Nous laisserons de côté les questions de l'origine des deux formules différentes. Nous admettrions même la possibilité d'une interprétation orthodoxe du *Filioque* primitif, tel qu'il s'est présenté par exemple à Tolède²³. Ce ne sont pas les formules, mais deux doctrines théologiques constituées qui nous intéresseront ici. Nous chercherons à dégager les grandes lignes de théologie trinitaire que les théologiens orthodoxes se voient obligés de défendre, lorsqu'ils se trouvent en face d'une doctrine de la procession éternelle de l'hypostase du Saint-Esprit du Père et du Fils comme d'un seul principe. Nous nous bornerons simplement à poser quelques principes généraux d'ordre théologique, au sujet du *ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς* et du *διὰ υἱοῦ*, sans entrer dans une analyse détaillée des controverses du passé. Notre seul but sera de mieux faire comprendre la triadologie orthodoxe.

§ 2. Les théologiens catholiques-romains et orthodoxes s'accorderont à reconnaître un certain caractère anonyme de la Troisième Personne de la Sainte-Trinité. Tandis que les noms du Père et du Fils désignent des distinctions hypostatiques très nettes, aucunement interchangeables, ne pouvant en aucun cas se référer à la nature commune des deux hypostases, le nom du Saint-Esprit ne présente pas cet avantage. En effet nous disons que Dieu est Esprit et cela peut désigner la nature commune aussi bien que chacune des personnes. Nous disons qu'Il est Saint, et le triple Sanctus du canon de la Messe fait allusion aux trois Personnes saintes, ayant la sainteté commune d'une même divinité. Prise en elle-même, l'appellation de Saint-Esprit pourrait donc aussi bien s'appliquer non à une distinction personnelle, mais à la nature commune des Trois. Dans ce sens, saint Thomas d'Aquin avait raison de dire que la Troisième Personne de la Trinité n'a pas de nom propre et que le

21 *Thesen über das « Filioque »* (von einem russischen Theologen), dans la *Revue internationale de Théologie*, publiée par les vieux-catholiques à Berne, VI (1898), 681-712.

22 Bolotov doit reconnaître implicitement cette divergence radicale, puisque, malgré tout, il nie catégoriquement le caractère causal de la médiation du Fils dans la procession du Saint-Esprit.

23 Une étude sur le « filioquisme » des conciles espagnols des V^e et VII^e ss. serait d'une importance capitale pour qu'une appréciation dogmatique de ces formules puisse avoir lieu. Ici le service désintéressé de la théologie historique pourrait être réellement utile pour l'Église.

nom de Saint-Esprit Lui est approprié d'après l'usage scripturaire (*accommodatum ex usu Scripturae*, I, q. 36, a 1).

La même difficulté nous guette lorsque nous voulons définir le mode d'origine du Saint-Esprit, en opposant Sa *procession* à la *génération* du Fils. Pas plus que le nom du Saint-Esprit, le terme procession ne peut être considéré, en lui-même, comme une expression qui viserait exclusivement la Troisième Personne. C'est un terme général qui pourrait s'appliquer, *in abstracto*, au Fils : la théologie latine parle bien de *duae processiones*. Nous laissons de côté, pour le moment, la question de savoir dans quelle mesure cette façon abstraite de traiter le mystère de la Trinité est légitime. Le seul point à retenir, c'est que le terme de procession ne semble pas être équivalent en précision au terme de génération. Ce dernier, tout en gardant le mystère de paternité et filiation, pose un rapport défini entre deux personnes, ce qui n'est pas le cas de la procession, expression indéfinie, nous mettant en face du mystère d'une personne anonyme, dont l'origine hypostatique se présente sous une forme négative : elle n'est pas la génération, elle est autre que celle du Fils²⁴. Si l'on veut prendre ces expressions dans un sens positif, on trouve plutôt une image de l'économie de la Troisième Personne que de son caractère hypostatique procession d'une force divine ou Esprit, accomplissant la sanctification. (*Autrement dit, si l'on veut avec ces indications définir Qui est le Saint Esprit, on aura surtout des indications sur son rôle dans l'économie du Salut, mais pas sur non origine éternelle, ie avant la création du monde. Comme nous le verrons plus loin, la théologie catholique-romaine identifie aujourd'hui systématiquement procession éternelle et procession dans l'économie. Ndr*) On arrive à une conclusion paradoxale : tout ce que nous savons sur l'Esprit Saint se rapporte à Son économie ; tout ce que nous ignorons nous fait vénérer Sa Personne, en même temps que la diversité ineffable des Trois Consubstantiels.

Au IV^e siècle, la question trinitaire, examinée dans un contexte christologique, fut posée au sujet de la nature du Logos. Le ὁμοούσιος (*homo-ousios – de même nature, consubstantiel, Ndr*) tout en supposant la diversité des Trois Personnes, a tenté d'exprimer l'identité dans la Trinité, en exaltant la communauté de nature contre tout subordinatianisme (*selon lequel le Fils serait inférieur au Père, Ndr*). Au IX^e siècle, la controverse pneumatologie entre Latins et Grecs pose la question trinitaire au sujet de l'*hypostase* du Saint-Esprit. Les deux partis adverses, tout en supposant l'identité de nature des Trois, cherchent à exprimer la diversité hypostatique dans la Trinité. Les premiers s'efforcent d'établir la diversité personnelle dans le plan de ὁμοούσιος c'est-à-dire en partant de l'identité de nature. Les seconds, plus conscients de l'antinomie trinitaire – celle de l'*ousia* et de

l'*hypostasis* – tout en tenant compte de la consubstantialité, exaltent la monarchie du Père contre tout danger d'un nouveau sabellianisme²⁵. Deux doctrines de la procession hypostatique du Saint-Esprit – *a Patre Filioque, tanquam ab uno principio (du Père et du Fils, comme d'un seul principe, Ndr)* et ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς (*du Père Seul, Ndr*) – représentent deux solutions différentes au problème de la diversité personnelle dans la Trinité, c'est-à-dire deux triadologies différentes, dont il importe de retracer les lignes générales.

§ 3. En partant du fait que le caractère hypostatique du Saint-Esprit reste indéfini, « anonyme », la théologie latine veut faire une conclusion positive quant à son mode d'origine. L'appellation de Saint-Esprit étant commune, en quelque sorte, au Père et au Fils (tous les deux sont Saints, tous les deux sont Esprit), elle doit désigner une personne se trouvant en rapport avec le Père et le Fils, en ce qu'ils ont de commun²⁶.

De même, lorsqu'il s'agit de la procession comme mode d'origine de la Troisième Personne, cette expression qui, par elle-même, ne signale aucun nouveau mode d'origine qui pourrait être distingué de celui de génération, doit désigner une relation au Père et au Fils en même temps, pour servir de fondement à une Troisième Personne, distincte des deux autres. Une relation d'opposition²⁷ ne pouvant être établie qu'entre deux termes, [ainsi] le Saint-Esprit doit procéder du Père et du Fils, en tant qu'ils représentent une unité. C'est ce que veut dire la formule de la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, comme d'un seul principe de spiration²⁸.

On ne peut pas nier la clarté logique de ce raisonnement qui veut fonder la diversité hypostatique sur le principe des relations d'opposition. Ce principe triadologique, formulé par saint Thomas d'Aquin, devient inévitable, du moment que l'on a admis la doctrine de la procession du Saint-Esprit *ab utroque (des deux à la fois, ie Père et Fils. Ndr)*. Il présuppose les conditions suivantes :

1) que les relations sont les fondements²⁹ des

25 L'expression est de S. Photius, *Mystagogie*, §9.

Selon le *sabellianisme* ou *modalisme*, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont différents « modes » ou *aspects* de l'Être divin, plutôt que trois « *hypostases* » ou *personnes* distinctes.

26 Saint Thomas d'Aquin, I, q. 36, a. 1, avec référence à saint Augustin, *De Trinitate*, I, 11.

27 Saint Thomas emploie les expressions *relativa oppositio*, *oppositio relationis* (ceci surtout par rapport à l'essence), *relatio* (ou *respectus*) *ad suum oppositum*, aussi *relationes oppositae*, pour désigner ce que nous appellerons ici « relation d'opposition ». En nous exprimant ainsi, nous ne faussons aucunement la pensée de Thomas pour qui l'idée de l'opposition est impliquée dans la définition même de la relation : *De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative* (I, q. 28, a. 3).

28 I, q. 36, a. 2 et 4.

29 Saint Thomas d'Aquin va plus loin : pour lui les

24 S. Grégoire de Nazianze, *Or*, XX, 11 ; *Or*. XXXI, 8 (P. G., t. 35, col. 1077 C ; t. 36, col. 141 B).

hypostases qui se définissent par opposition réciproque : la première à la deuxième, les deux ensemble à la troisième ;

2) que deux personnes représentent une unité non-personnelle, en tant qu'elles donnent lieu à une nouvelle relation d'opposition, ce qui veut dire :

3) qu'en général l'origine des personnes dans la Trinité est impersonnelle, ayant pour fondement réel l'essence une, différenciée par ses relations internes.

Le caractère général de cette triadologie peut être défini comme une prééminence de l'unité naturelle sur la trinité personnelle, une primauté ontologique de l'essence sur les hypostases.

L'attitude de la pensée orthodoxe devant le nom mystérieux du Saint-Esprit, désignant plutôt une économie divine qu'un caractère hypostatique, est loin d'être simplement un refus de toute définition de Sa diversité personnelle. Au contraire, c'est justement parce que cette diversité, ou plutôt, d'une façon générale, la diversité des Trois Personnes se présente comme quelque chose d'absolu, que l'on refuse d'admettre une relation d'origine opposant le Saint-Esprit au Père et au Fils comme à un seul principe. Dans ces conditions en effet, la diversité personnelle se trouverait relativisée : en tant que le Saint-Esprit est une hypostase, le Père et le Fils auxquels il se relate apparaissent dans une indistinction naturelle ; en tant que le Père et le Fils sont deux hypostases distinctes, le Saint-Esprit ne représente que l'unité des deux dans la même nature. Ici intervient l'impossibilité logique d'opposer trois termes entre eux et la clarté de ce système triadologique se révèle comme très superficielle ; en définitive, on n'arrive pas à distinguer entre elles les trois hypostases sans les confondre, d'une manière ou d'une autre, avec l'essence (*synonyme de nature, Ndr*). En effet, la diversité absolue des Trois ne peut être fondée sur les relations d'opposition, à moins que l'on n'admette – implicitement ou explicitement – la primauté de l'essence sur les hypostases, en prêtant à la diversité personnelle une base relative et, par là, secondaire par rapport à l'identité naturelle³⁰.

Or, c'est justement ce que la théologie orthodoxe ne peut admettre. Contre la doctrine de la procession

ab utroque, les orthodoxes ont affirmé que le Saint-Esprit procédait du Père seul – ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς. Cette formule, toute neuve qu'elle puisse paraître dans son expression verbale ne représente, dans sa teneur doctrinale, rien d'autre qu'une affirmation très nette de l'enseignement traditionnel sur la « monarchie du Père », source unique des hypostases divines. On a raison d'objecter que la formule de la procession du Saint-Esprit du Père seul ne donne lieu à aucune relation d'opposition entre la Deuxième et la Troisième Personne de la Trinité. On semble oublier, cependant, que le principe même des relations d'opposition est inacceptable pour la triadologie orthodoxe ; que le terme « relations d'origine » a ici un sens différent de celui qu'il reçoit chez les défenseurs du Filioque.

Lorsqu'on affirme que la procession éternelle du Saint-Esprit du Père seul se distingue d'une manière ineffable de la génération éternelle du Fils par le même Père, on ne cherche pas à établir une relation d'opposition entre le Fils et le Saint-Esprit. Et cela, non seulement parce que la procession est ineffable (la génération ne l'est pas moins)³¹ ; mais parce qu'en général les relations d'origine – filiation, procession – ne peuvent être considérées comme fondant les hypostases, les déterminant dans leur diversité absolue. En disant que la procession du Saint-Esprit est une relation absolument autre que la génération du Fils, on signale la différence quant au mode d'origine³² à partir de la source commune, pour affirmer que cette communauté d'origine n'affecte nullement la diversité absolue entre le Fils et l'Esprit.

On peut constater qu'ici les relations servent uniquement à *exprimer* la diversité hypostatique des Trois, et non à la fonder. C'est la diversité absolue des trois hypostases qui détermine les différentes relations et non le contraire. La pensée s'arrête ici devant l'impossibilité de définir une existence personnelle dans sa différence absolue et doit adopter une attitude négative pour déclarer que le Père sans commencement (ἀναρχος) n'est pas le Fils, ni le Saint-Esprit ; que le Fils engendré n'est ni le Saint-Esprit, ni le Père ; que le Saint-Esprit procédant du Père n'est ni le Père, ni le Fils³³. On ne peut parler

personnes de la Trinité sont des relations (I, q. 40, à 2).

30 Le P. Th. de Bégnon se demande pourquoi les considérations filioquistes ne sont pas développées dans les œuvres, tellement riches, des Pères grecs. « N'est-ce pas la preuve, dit-il, qu'elles ne se sont pas présentées à leur esprit dans leur conception de la Trinité ? » Et il répond par un aveu significatif : « En effet, toutes, elles supposent que, dans l'ordre des concepts, la nature soit antérieure à la personne, et que celle-ci se montre comme une sorte de floraison de celle-là » (*Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, I, p. 309). « La philosophie latine envisage d'abord la nature en elle-même et poursuit jusqu'au suppôt ; la philosophie grecque envisage d'abord le suppôt et y pénètre ensuite pour trouver la nature. Le Latin considère la personne comme un mode de la nature, le Grec considère la nature comme le contenu de la personne » (Ibidem, p. 433).

31 S. Jean DAMASCÈNE, De la foi orth. 1, 8 (P. G., t. 94 ; col. 820 A-824 A). Voir aussi saint GRÉGOIRE DE Naz., loc. cit., note 4.

32 Plus exactement : mode de subsistance. On trouve cette expression, avant tout, chez saint Basile, dans son Traité du Saint-Esprit, XVIII, P. G., t. 32, col. 152 B, et, plus tard, par ex. chez saint Jean DAMASCÈNE, De la foi orth. I, 8, P. G., t. 94, col. 828 D et I, 10, col. 837 C. Elle est largement employée par Georges DE CHYPRE (Apologie, P. G., t. 142, col. 254 A et passim).

33 « N'être pas engendré, être engendré, procéder, caractérisent le Père, le Fils et Celui qu'on appelle le Saint-Esprit, de manière à sauvegarder la distinction des trois hypostases dans l'unique nature et majesté de la Divinité car le Fils n'est pas le Père puisqu'il n'y a qu'un seul Père, mais Il est ce qu'est le Père, le Saint-Esprit, bien qu'Il procède de Dieu, n'est pas le Fils, puisqu'il n'y a qu'un Fils unique, mais Il est ce qu'est le Fils. Un sont les Trois en divinité et l'Un est Trois en personnalités.

ici de relations d'opposition, mais seulement de relations de diversité³⁴. Suivre ici une voie positive et envisager les relations d'origine autrement que comme des signes de la diversité inexprimable des personnes, serait supprimer le caractère absolu de cette diversité personnelle, c'est-à-dire relativiser la Trinité, la dépersonnaliser en quelque sorte.

L'attitude positive propre à la triadologie filioquiste donne lieu à une certaine rationalisation du dogme trinitaire, dans la mesure où elle supprime l'antinomie fondamentale entre l'essence et les hypostases ; on a l'impression d'avoir quitté les sommets théologiques pour descendre au niveau d'une philosophie religieuse. Au contraire, l'attitude négative qui pose notre pensée devant l'antinomie initiale de l'identité absolue et de la diversité non moins absolue en Dieu, ne cherche pas à supprimer cette antinomie, mais à l'exprimer convenablement, pour que le mystère de la Trinité nous fasse transcender le mode philosophique de penser, pour que « la Vérité nous rende libres » de nos limitations humaines, en transformant nos moyens d'intellection. Si, dans le premier cas, la foi cherche l'intellection afin de transposer la révélation sur le plan de la philosophie, dans le deuxième cas, c'est l'intellection qui cherche les réalités de la foi pour se transformer, en s'ouvrant de plus en plus aux mystères de la révélation. Puisque le dogme de la Trinité représente la clef de voûte de toute pensée théologique, relevant du domaine que les Pères grecs appelaient celui de la *théo-logia* par excellence, on comprend qu'une divergence sur ce point culminant, si insignifiante qu'elle puisse paraître à première vue, ait une importance tellement décisive. La différence des deux conceptions trinitaires détermine, dans les deux cas, tout le caractère de la pensée théologique, et ceci dans une telle mesure qu'il devient difficile d'appliquer, dans un sens univoque, le même nom de théologie à ces deux modes de traiter des réalités divines.

§ 4. Si la diversité personnelle en Dieu se présente comme un fait initial qui ne peut être déduit à partir d'un autre principe, ni fondé sur une idée quelconque, cela ne veut pas dire que l'identité essentielle des Trois soit ontologiquement postérieure à leur diversité hypostatique. La triadologie orthodoxe n'est pas une contrepartie du fihioquisme ; elle ne verse pas dans l'extrême opposé.

En effet, comme nous l'avons dit, les relations d'origine, se référant au Père seul, signalent la diversité hypostatique des Trois, mais elles ne marquent pas moins leur identité essentielle ; en tant que le Fils et l'Esprit se distinguent du Père, nous vénérons les trois Personnes, en tant qu'Il est un

Ainsi nous évitons l'unité de Sabellius et la triplicité de l'odieuse hérésie actuelle. » (S. Gr. DE NAZ., Or. XXXI, § 9, P. G., t. 36, col. 141 D-144 A).

34 S. Marc d'Ephèse, dans sa polémique avec les Latins, critique le principe thomiste de l'opposition des personnes, en affirmant celui de leur diversité, *Chapitres syllogistiques contre les Latins*, c. XXIV (P. G., p. 161, col. 189-193).

avec Lui, nous confessons l'unité de substance (*synonyme de nature, Ndr*)³⁵. Ainsi, la monarchie du Père garde l'équilibre parfait entre la nature et les personnes, sans faire pencher la balance de l'un ou de l'autre côté³⁶. Il n'y a pas de substance impersonnelle, comme il n'y a pas de personnes non-consubstantielles. La nature une et les trois hypostases se présentent en même temps à notre esprit, sans que l'une soit antérieure aux autres, ou vice-versa.

L'origine des hypostases n'est pas impersonnelle, se rapportant à la personne du Père, mais elle n'est pas pensable sans la possession commune d'une même essence non partagée (*au sens de non-divisée, Ndr*) des trois qui la partagent³⁷: autrement, nous aurions trois individus divins, trois dieux reliés entre eux par une idée abstraite de divinité. D'autre part, la consubstantialité étant une identité non-hypostatique des Trois, en tant qu'ils ont une essence commune (ou, pour mieux dire, en tant qu'ils sont cette essence commune), néanmoins, l'unité des trois hypostases est inconcevable sans la monarchie du Père, principe de la possession commune de la même essence ; autrement, on aurait affaire à une essence simple, différenciée par les relations³⁸.

[...]

§ 6. Lorsque nous parlons du Dieu personnel qui ne peut être monade ; lorsque, ayant dans la pensée le célèbre passage « plotinien » de saint Grégoire de Nazianze³⁹, nous disons que la Trinité est un dépassement de la dyade avec ses deux termes en opposition, cela n'implique aucunement l'idée néo-platonicienne du *bonum diffusivum sui* ou un fondement moral quelconque, par exemple l'amour

35 « Pour nous un seul Dieu, parce qu'une seule Divinité, et que Ceux qui procèdent se rapportent à l'Un dont Ils procèdent, tout en étant Trois selon la foi... Donc, lorsque nous visons la Divinité, la Cause première, la monarchie, l'Un nous apparaît ; et lorsque nous visons Ceux en qui est la Divinité et Ceux qui procèdent du Principe premier en même éternité et gloire, nous adorons les Trois. » S. Gr. DE NAZ., op. cit., § 14, col. 148 D-149 A.

36 Saint Photius compare la Trinité à une balance où l'aiguille représenterait le Père, et les deux plateaux le Fils et le Saint-Esprit. *Amphilochia*, Question CLXXXI, P. G., L 101, col. 896.

37 ... « en trois partageants la divinité non partagée », S. Gr. DE NAZ., loc. cit.

38 La nature une dans les Trois c'est Dieu ; quant à l'union c'est le Père, de qui les autres procèdent et vers lequel Ils se ramènent sans se confondre, mais en coexistant avec Lui, sans être séparés par le temps, par la volonté ou par la puissance s. S. Gr. DE NAZ., Or. XLII, P. G., t. 36, col. 476 B.

39 « La monade s'est mise en mouvement en vertu de sa richesse : la dyade est franchie car la Divinité est au-dessus de la matière et de la forme ; elle se limite par la perfection de la Triade, laquelle est la première à franchir la composition de la dyade ; de sorte que la Divinité ne reste pas à l'étroit, ni ne se répand à l'infini. » *Sur la Paix*, III (Or. XXIII), 8 P ; G., t. 35, col. 1160 C. – Voir aussi Or. XXIX (*Theologica* III), 2 ; P. G., t. 36, col. 76 B.

qui chercherait à communiquer à d'autres sa plénitude. Si le Père communique au Fils et au Saint-Esprit Son essence une et restant indivise dans cette communication, ce n'est pas un acte de volonté ni de nécessité interne : en général, ce n'est pas un acte, mais le mode éternel de l'existence trinitaire en elle-même. C'est une réalité primordiale qui ne peut être fondée sur aucune notion autre qu'elle-même, la Trinité étant antérieure à toute les qualifications – bonté, intelligence, amour, puissance, infinité – dans lesquelles Dieu Se manifeste et peut être connu.

La théologie catholique-romaine, quand elle présente les relations d'origine comme des actes notionnels et parle des deux processions *per modum intellectus* et *per modum voluntatis*, commet une confusion inadmissible du point de vue de la triadologie orthodoxe. En effet les qualifications extérieures – intellect, volonté ou amour – sont introduites ici à l'intérieur de la Trinité, pour désigner les rapports des trois hypostases. C'est une individualité divine plutôt qu'une Trinité de personnes, individualité qui prend conscience de son contenu essentiel dans la pensée (génération du Verbe *per modum intellectus*) et s'aime en se connaissant (procession de l'Esprit Saint *ab utroque, per modum voluntatis* ou *amoris*). Nous nous trouvons ici en présence d'un anthropomorphisme philosophique qui n'a rien de commun avec l'anthropomorphisme théophanique de la Bible. En effet, ce dernier, tout en nous présentant sous des traits humains les actions et manifestations d'un Dieu personnel dans l'histoire du monde, nous pose en même temps devant le mystère de Son Être incognoscible, que les chrétiens oseront cependant vénérer et invoquer comme l'Être unique des Trois Personnes : Père, Fils et Saint-Esprit, qui vivent et règnent dans la lumière inaccessible de leur essence.

La Trinité reste pour nous le *Deus absconditus*, le Saint des Saints de l'existence divine, où l'on ne peut apporter aucun « feu étranger ». La théologie sera fidèle à la tradition, tant que ses expressions techniques – nature, hypostase, consubstantialité, relations d'origine, causalité, monarchie – serviront à faire ressortir davantage ce mystère initial du Dieu-Trinité, sans l'obnubiler par des « déductions trinitaires » à partir d'un autre principe. En défendant la procession hypostatique du Saint-Esprit du Père seul, l'Orthodoxie professe sa foi en la « Trinité simple », où les relations d'origine désignent la diversité absolue des Trois et, en même temps, signalent leur unité représentée par le Père, lequel n'est pas uniquement monade, mais, en tant qu'il est Père – principe de la Triade une. Tout cela veut dire seulement ceci : si Dieu est vraiment le Dieu vivant de la révélation, et non l'essence simple des philosophes, Il ne peut être que Dieu-Trinité et c'est une vérité première, ne pouvant être fondée par aucun raisonnement, parce que toute raison, toute vérité, toute pensée s'avèrent comme postérieures à la Trinité, fondement de tout être et de toute connaissance.

Comme on le voit, toute la triadologie est suspendue à la question de la procession du Saint-Esprit :

– si le Saint-Esprit procède du Père seul, cette procession ineffable nous pose devant la diversité absolue des trois hypostases, en excluant toute relation d'opposition ; s'Il procède du Père et du Fils, les relations d'origine, au lieu d'être les signes de diversités absolues, deviennent les déterminations des personnes à partir d'un principe impersonnel ;

– si le Saint-Esprit procède du Père seul, cette procession nous présente la Trinité qui échappe aux lois des nombres quantitatifs, parce qu'elle surpasse la dyade des opposés – non par une synthèse, ni par une nouvelle série de nombres, mais par une diversité absolument nouvelle que nous appelons Troisième Personne ; si le Saint-Esprit procède *ab utroque*, c'est une Trinité relativisée, soumise aux lois du nombre et de relations d'opposition qui sont incapables de fonder la diversité des Trois personnes, sans les confondre entre elles ou avec la nature commune ;

– si le Saint-Esprit procède du Père seul, cause hypostatique des hypostases consubstantielles, c'est la Trinité simple, où la monarchie du Père conditionne la diversité personnelle des Trois, en même temps qu'elle exprime leur unité essentielle, et l'équilibre entre les hypostases et la nature est sauvegardé ; si l'Esprit Saint procède du Père et du Fils comme d'un seul principe, l'unité essentielle prend le dessus sur la diversité personnelle, les personnes sont des relations de l'essence se différenciant par oppositions mutuelles ; ce n'est plus la « Trinité simple », mais une simplicité absolue de l'essence prise pour fondement ontologique, là où l'on ne peut trouver d'autre fondement que la Tri-Unité primordiale.

§ 7. Par le dogme du Filioque, le Dieu des philosophes et des savants s'introduit dans le sein du Dieu Vivant, prend la place du *Deus absconditus*, qui *posuit tenebras latibulum suum (qui fit des ténèbre sa cachette, Ndr)*. L'essence inconnaissable du Père, du Fils et du Saint-Esprit reçoit des qualifications positives (*ie Elle devient l'objet de définitions, Ndr*). Elle devient l'objet d'une théologie naturelle : c'est un « Dieu en général », qui pourrait être celui de Descartes, comme celui de Leibnitz, et même – que sais-je ? – peut-être, dans une certaine mesure, celui de Voltaire et des déistes déchristianisés du XVIII^e siècle. Les manuels de théologie débiteront par une démonstration de Son existence, pour déduire ensuite, à partir de la simplicité de l'essence, le mode d'attribution à cette essence éminemment simple des perfections trouvées dans les créatures. À partir des attributs, on discutera de ce qu'Il peut et de ce qu'Il ne peut pas, afin qu'Il ne Se contredise pas, afin qu'Il reste fidèle à Sa perfection essentielle. Ensuite, un chapitre sur les relations de l'essence qui n'abolissent guère Sa simplicité servira de pont fragile entre ce Dieu des philosophes et Celui de la révélation.

Par le dogme de la procession du Saint-Esprit du

Père seul, le Dieu des philosophes est à jamais banni du « Saint des Saints, fermé aux regards des séraphins et glorifié par les Trois sanctifications qui se réunissent en une seule Domination et Divinité ⁴⁰ ». L'essence ineffable de la Trinité échappe à toute qualification positive, même à celle de la simplicité. Si nous parlons de « Trinité simple », cette expression contradictoire signifie que la distinction des Trois hypostases entre elles et avec l'essence n'introduit aucune division en « éléments constitutifs » dans la Tri-Unité. Là où la monarchie du Père demeure inébranlable, aucune distinction postulée par la foi ne pourra introduire de composition dans la Divinité. Justement parce que Dieu est inconnaissable en ce qu'Il est, la théologie orthodoxe fait une distinction entre l'essence et les énergies, la nature inaccessible de la Sainte Trinité et ses « processions naturelle » ⁴¹. Quand nous parlons dans notre langage pauvre et toujours déficient de la Trinité en elle-même, nous confessons le mode l'existence du Père, du Fils et du Saint-Esprit, un seul Dieu qui ne peut être que Trinité, parce que c'est le Dieu Vivant et incognoscible de la Révélation, Celui qui S'est fait connaître par l'incarnation du Fils à tous ceux qui ont reçu l'Esprit Saint, procédant du Père et envoyé dans le monde au nom du Fils incarné.

Tout autre nom que ceux du Père, du Fils et du Saint-Esprit – même le nom de Verbe ou celui de Paraclet – sera impropre pour désigner les caractères particuliers des hypostases dans l'existence inaccessible de la Trinité et se rapportera plutôt à l'extériorisation, à la manifestation ⁴² ou bien à l'économie de Dieu. Le dogme de la Trinité marque le sommet de la théologie, où notre pensée s'arrête devant le mystère initial de l'existence du Dieu personnel.

En dehors des noms désignant les trois hypostases et du nom commun de la Trinité, les noms innombrables que nous prêtons à Dieu, les « Noms Divins » que la théologie des manuels appelle « attributs », ne désignent pas Dieu dans son Être inaccessible, mais dans « ce qui environne l'essence » – τὰ περι τῆς οὐσίας ⁴³. C'est le rayonnement éternel du contenu commun des Trois Personnes, de leur nature incommunicable se révélant dans les énergies. Ce terme technique de la théologie byzantine, désignant un mode d'exister divin en dehors de

l'essence, n'introduit pas une nouvelle notion philosophique étrangère à la Révélation. La Bible, dans son langage concret, ne nous dit pas autre chose, lorsqu'elle nous parle de la gloire de Dieu, gloire aux noms innombrables qui environne l'Être inaccessible de Dieu, en Le faisant connaître en dehors de Lui-même, tout en Le dissimulant en ce qu'Il est en Soi. C'est la gloire éternelle propre aux Trois Personnes, celle que le Fils avait avant que le monde ne fût. Et lorsqu'on parle des énergies divines en rapport avec les êtres humains auxquels elles sont communiquées, données, appropriées, cette réalité divine et créée en nous s'appelle la grâce.

§ 8. — Les énergies manifestatrices de Dieu, en signalant un autre mode d'existence divine que celui de la Trinité en Elle-même, dans Sa nature incommunicable, ne brisent pas Son unité, ne suppriment pas la « Trinité simple ». La même monarchie du Père, qui est la cause des hypostases consubstantielles du Fils et du Saint-Esprit, préside à la manifestation extérieure de l'unité trinitaire.

Ici le terme de causalité, appliqué à la Personne du Père en tant que principe des diversités absolues des trois personnes consubstantielles (terme qui implique la procession l'ypostatique du Saint-Esprit du Père seul) doit être nettement distingué de la révélation ou manifestation du Père par le Fils dans l'Esprit Saint. La causalité, malgré toute la déficience de ce terme, exprime bien ce qu'elle veut dire : à savoir la distinction hypostatique des Trois à partir de la personne du Père, distinction entre trois diversités absolues, déterminée par le fait que le Père n'est pas uniquement essence. On ne peut pas remplacer ce terme conventionnel de causalité par celui de manifestation du Père – comme l'a voulu le P. Boulgakov ⁴⁴ – sans confondre les deux plans : celui de l'existence trinitaire en soi et celui de l'existence *ad extra*, dans le rayonnement de la gloire substantielle.

Si le Père est la cause personnelle des hypostases, Il est aussi – et par cela même – le principe de la possession commune d'une même nature et, dans ce sens, Il est « la source de la divinité » commune des Trois. La révélation de cette nature, l'extériorisation de l'essence incognoscible des Trois n'est pas une réalité étrangère aux Trois hypostases. Toute énergie, toute manifestation commune vient du Père, s'exprime dans le Fils et procède au dehors dans l'Esprit Saint ⁴⁵. C'est une procession naturelle, énergétique, manifestatrice, qui doit être nettement

40 S. Gr. DE NAZ., *Sur la Théophanie*, Or. XXXVIII. § 8, P. G., t. 36, col. 320 BC.

41 Voir les actes des conciles de Constantinople en 1341, 1347, 1350. MANSI, *Sacrorum conciliorum...*, collectio, t. XXV, 1147-1150 ; t. XXVI, 105-110 ; 127-212. S. Grégoire PALAMAS, *Theophanes*, P. G., t. 150, col. 909-960.

42 C'est ainsi que le Logos du « prologue » de l'Évangile selon saint Jean désigne le Fils en tant qu'Il manifeste la nature du Père – la nature commune de la Trinité. Dans ce sens, le Logos comprend aussi le rôle manifestateur de l'Esprit Saint (« en Lui était la Vie et la Vie était la Lumière des hommes »).

43 S. Gr. DE NAZ., *Sur la Théophanie*, Or. XXXVIII, § 7, P. G., t. 36, col. 317 B ; s. Jean DAM., *De la foi orthodoxe*, I, 4 P. G., t. 94, col. 800 C.

44 S. BOULGAKOFF, *Le Paraclet*, trad. française (éd. Aubier, 1946), pp. 69-75.

45 C'est ainsi que tous les noms divins désignant la nature commune peuvent être rapportés à chacune des hypostases, dans l'ordre énergétique, celui de la manifestation de la Divinité. Voir p. ex. saint Grégoire DE NYSSE, *Discours sur l'Esprit Saint, Contre les Macédoniens pneumatomaques* § 13 : « La source de la Puissance est le Père ; la Puissance est le Fils ; l'Esprit de Puissance est l'Esprit Saint » P. G., t. 45, col. 1317 A ; saint Gr. DE NAZ., Or. XXIII, § 11 : « Le Vrai, la Vérité, l'Esprit de Vérité » P. G., t. 35, col. 1164 A.

distinguée de la procession hypostatique, personnelle, interne – du Père seul. La même monarchie du Père conditionne la procession hypostatique du Saint-Esprit, Son existence personnelle $\epsilon\kappa \mu\acute{o}\nu\omicron\upsilon \tau\omicron\upsilon \pi\alpha\tau\acute{\rho}\omicron\varsigma$ et la procession manifestatrice, naturelle de la divinité commune extériorisée dans l'Esprit Saint – « par le Fils », $\delta\iota\acute{\alpha} \upsilon\iota\omicron\upsilon$.

Si le nom du Saint-Esprit, comme nous l'avons dit précédemment, exprime plutôt une économie divine qu'un caractère personnel, c'est que la Troisième Hypostase est par excellence l'hypostase de la manifestation, la Personne dans laquelle nous connaissons Dieu-Trinité. Sa Personne reste dissimulée pour nous par la profusion de Divinité qu'Elle manifeste. C'est cette « kénose personnelle » du Saint-Esprit, dans le plan de la manifestation et de l'économie, qui nous rend difficile de saisir Son existence hypostatique.

Le même plan, celui de la manifestation naturelle, donne toute sa valeur au nom de Logos, appliqué au Fils. Le Logos « est une déclaration brève de la nature du Père », dira saint Grégoire de Nazianze⁴⁶. Lorsque saint Basile nous parle du Fils qui « montre en Soi le Père tout entier, en jaillissant de toute Sa gloire par resplendissement »⁴⁷, il s'agit aussi de cet aspect manifestateur, énergétique de la Trinité. De même, tous les passages patristiques, où le Fils est appelé « image du Père » et l'Esprit Saint « image du Fils »⁴⁸, se rapportent aussi à la manifestation énergétique du contenu commun aux Trois, car le Fils n'est pas le Père, mais Il est ce qu'est le Père ; le Saint-Esprit n'est pas le Fils, mais Il est ce qu'est le Fils⁴⁹. Dans l'ordre de la manifestation divine, les hypostases ne sont pas des images respectives des diversités personnelles, mais de la nature commune : le Père révèle Sa nature par le Fils et la divinité du Fils est manifestée dans l'Esprit-Saint. C'est pourquoi, dans cet aspect de manifestation de la Divinité, on peut établir l'ordre des personnes, la *taxis*, que l'on ne doit pas, strictement parlant, attribuer à l'existence trinitaire en soi, malgré la « monarchie » et la « causalité » du Père qui ne Lui confèrent aucune primauté hypostatique sur les deux autres hypostases, car Il n'est une personne que pour autant que le Fils et le Saint-Esprit le sont aussi.

§ 9. La confusion entre l'existence trinitaire et le rayonnement énergétique, entre la causalité personnelle et la manifestation naturelle, peut se produire de deux manières différentes, et, en quelque sorte, opposées. La Trinité sera conçue dans ces deux cas :

1) Comme une révélation interne de la nature

46 Or. XXX (Theologica IV), § 20; P. G., t. 36, col. 129 A.

47 Contre Eunomius, II, 17; P. G., t. 36, col. 605 B.

48 S. Cyrille d'ALEXANDRIE, *Trésor, assert.* XXXIII; P. G., t. 75, col. 572 AB ; saint Jean DAM., *Des Images*, III, § 18; P. G., t. 94, col. 1337 D-1340 B ; *De la foi orth.*, I, 13; P. G., t. 94, col. 856 B.

49 S. Gr. DE NAZ., Or, XXXI (Theologica V), § 9; P. G., t. 36, col. 144 A.

divine dans des actes notionnels : le Père exprimant Sa nature dans le Verbe et les deux faisant procéder l'Esprit Saint comme « lien d'amour » mutuel. C'est la triadologie du filioquisme latin.

2) Comme une révélation interne des hypostases ou du « sujet tri-hypostatique » dans la nature commune. C'est la triadologie du sophianisme russe, celle du P. Boulgakov.

Dans les deux cas, l'équilibre entre l'essence et les hypostases est rompu, l'antinomie trinitaire est supprimée : chez les premiers en faveur de l'essence, chez les seconds en faveur de l'hypostase.

La distinction entre l'essence incognoscible de la Trinité et ses processions énergétiques, nettement définie par les grands conciles du XIV^e siècle, permet à la théologie orthodoxe de maintenir fermement le caractère différent de l'existence tri-hypostatique en soi et dans la manifestation commune en dehors de l'essence. Dans son existence hypostatique, le Saint-Esprit procède du Père seul, et cette procession ineffable nous permet de confesser la diversité absolue des trois personnes, c'est-à-dire notre foi en la Tri-Unité. Dans l'ordre de la manifestation naturelle, l'Esprit-Saint procède du Père par le Fils $\delta\iota\acute{\alpha} \upsilon\iota\omicron\upsilon$, après le Verbe, et cette procession nous révèle la gloire commune des Trois, la splendeur éternelle de la nature divine.

Il est curieux de noter que la distinction entre l'existence hypostatique du Saint-Esprit, procédant du Père seul, et Son rayonnement éternel – $\epsilon\iota\varsigma \alpha\iota\delta\iota\omicron\nu \xi\kappa\phi\alpha\nu\sigma\iota\nu$ – par le Fils, a été formulée au cours des discussions qui ont eu lieu à Constantinople vers la fin du XIII^e siècle, après le concile de Lyon⁵⁰. On peut saisir ici la continuité doctrinale : la défense de la procession du Saint-Esprit du Père seul nécessite une mise au point au sujet du $\delta\iota\acute{\alpha} \upsilon\iota\omicron\upsilon$, et cette dernière ouvre la voie à la distinction entre l'essence et les énergies. Ce n'est pas un « développement dogmatique », mais une seule et même tradition défendue sur des points différents par les orthodoxes, de saint Photius à Georges de Chypre et saint Grégoire Palamas.

Il ne serait pas exact d'affirmer que la procession $\delta\iota\acute{\alpha} \upsilon\iota\omicron\upsilon$ signifie uniquement la mission temporaire du Saint-Esprit, comme le font parfois quelques polémistes orthodoxes. Dans le cas de la mission temporaire des personnes du Fils et du Saint-Esprit, un moment nouveau intervient : celui de la volonté. Cette volonté, comme nous le savons, ne peut être que la volonté commune de la Trinité. La mission temporaire est un cas spécifique de manifestation divine dans l'économie, c'est-à-dire par rapport à l'être créé. En général, l'économie divine dans le temps exprime la manifestation éternelle, mais cette dernière n'est pas un fondement nécessaire des créatures qui auraient pu ne pas exister. Indépen-

50 *Thesen über das « Filioque »* (von einem russischen Theologen), dans la *Revue internationale de Théologie*, publiée par les vieux-catholiques à Berne, VI (1898), 681-712.

damment de l'existence des créatures, la Trinité se manifestait dans le rayonnement de Sa gloire.

De toute éternité, le Père était « Père de la gloire » (Eph. 1, 17), le Verbe « Splendeur de Sa gloire » (Héb. 1, 3) et l'Esprit Saint « L'Esprit de gloire » (I Pierre 4, 14).

La pauvreté du vocabulaire rend parfois difficile de reconnaître s'il s'agit de la procession hypostatique du Saint-Esprit ou de la procession manifestatrice : les deux sont éternelles, quoi qu'ayant un rapport différent. Très souvent, les Pères ont employé en même temps des expressions se rapportant à l'existence hypostatique et à la manifestation éternelle de la nature divine dans l'Esprit Saint, pour définir Ses Caractères personnels, pour distinguer Sa personne des deux autres. Pourtant, ils distinguaient bien les deux modes différents, celui de la subsistance de l'hypostase et celui de la manifestation. Témoin ce passage de saint Basile : « Du Père procède le Fils par Lequel sont toutes choses et avec Qui toujours le Saint-Esprit est inséparablement connu, puisqu'on ne peut penser au Fils sans être illuminé par l'Esprit. Ainsi d'une part le Saint-Esprit, source de tous les biens distribués aux créatures est attaché au Fils avec Lequel Il est conçu inséparablement ; d'autre part, Son être est suspendu au Père, dont Il procède. Par conséquent, la notion caractéristique de Sa propriété personnelle est d'être manifesté après le Fils et avec Lui, et de subsister en procédant du Père »⁵¹.

On pourrait citer plusieurs autres textes patristiques, où il s'agit de la manifestation éternelle de la divinité dans l'Esprit Saint, en même temps que de Son existence personnelle⁵². C'est en se basant sur ces textes que les Grecs latinisants ont cherché à défendre la procession hypostatique du Saint-Esprit « par le Fils », pour concilier les deux triadologies tellement différentes.

§ 10. On conçoit aisément la difficulté que présentait, pour les intelligences frustes, théologiquement incultes, des occidentaux de l'époque carolingienne, la distinction entre l'existence hypostatique du Saint-Esprit et la manifestation éternelle de la nature divine dans Sa personne. On peut supposer

51 Ep. 38 (alias 43), § 4; P. G., t. 32, col. 329 C-332 A. Voir aussi, chez saint Grég. de Nysse, deux passages dans le 1er livre Contre Eunomius, P. G., t. 45, col. 369 A et 416 C.

52 Par exemple, la formule pneumatologique du Synodicon de saint Taraise, lu au VII^e Concile, où la distinction entre le plan de la subsistance et celui de la manifestation éternelle n'est pas marquée. – MANSI, *Coll. concil.*, XII, col. 1122.

que c'est bien cette dernière vérité que l'on a voulu exprimer avant le IX^e siècle, dans les premières formules filioquistes, en Espagne et ailleurs.

Il se peut que le « filioquisme » de saint Augustin puisse être interprété dans le même sens ; mais ici, le problème est plus délicat et une analyse théologique du traité *De trinitate* s'impose, qui n'a pas été faite jusqu'à présent par les orthodoxes.

Le filioquisme, comme doctrine de la procession hypostatique du Saint-Esprit du Père et du Fils comme d'un seul principe, trouve son expression nette et définitivement explicitée aux grands siècles de la scolastique. Après les conciles de Lyon et de Florence, il ne restera plus de possibilité d'interpréter la formule latine de la procession du Saint-Esprit dans le sens de manifestation éternelle de la divinité. Du même fait, il deviendra impossible, pour les théologiens catholiques-romains, d'admettre la manifestation énergétique de la Trinité, sans porter atteinte à la simplicité divine. Il n'y aura plus de place pour les énergies de la Trinité : en dehors de l'essence divine, rien que des effets créés, actes de la volonté analogue à l'acte de la création. Les théologiens occidentaux devront professer le caractère créé de la gloire, de la grâce sanctifiante, renoncer à la déification et, en cela, ils seront très conséquent avec les prémisses de leur triadologie.

La conciliation pourra se faire et le Filioque ne sera plus un *impedimentum dirimens* au moment où l'Occident, qui s'est figé dans son isolement doctrinal, cessera de considérer la théologie byzantine comme une innovation absurde et reconnaîtra qu'elle n'a exprimé que les vérités de la tradition, celles que l'on retrouve, sous une forme moins explicite, chez les Pères des premiers siècles de l'Église. On reconnaîtra alors que tout ce qui peut paraître absurde à une théologie où la foi recherche l'intellection, ne l'est pas pour une intelligence ouverte à la réception plénière de la Révélation, à l'acquisition du « sens des Ecritures », dont les paroles sacrées ont été jadis une « folie » pour les philosophes hellènes. Les Hellènes ont cessé d'être Hellènes, en devenant fils de l'Église. C'est pourquoi ils ont pu donner à la foi chrétienne son armature théologique impérissable. Que les Latins, à leur tour, cessent d'être uniquement latins dans leur théologie. Alors, nous confesserons ensemble notre foi catholique en la Sainte Trinité Qui vit et règne dans la lumière éternelle de Sa gloire.

✠✠✠✠✠

Mention légale : ce bulletin est une revue d'information au service de la communauté orthodoxe de Compiègne. Les opinions exprimées dans ces articles n'engagent que leurs auteurs et en aucun cas la rédaction.