

possit uti restrictione mentali, facere miracula in confirmationem falsi? vel saltem infundere errorem speculativum? ». C'était assurément un égarement de la spéculation, qui ne peut trouver une apparence de justification que dans la mauvaise exégèse de passages obscurs de la Bible.

Conclusion pratique. Peut-être sommes-nous autorisés à demander une *religion et une piété plus théocentriques*. Quand S. Thomas dit : « Omnia sub ratione Dei », cela ne concerne pas seulement la théologie, mais encore la pratique. La piété de l'Écriture et des Pères est entièrement et absolument conforme à cette norme. Plus tard, beaucoup d'autres éléments sont entrés dans la pratique qui ne doivent avoir qu'une importance secondaire. Que ne pouvons-nous pas apprendre, dans les psaumes, par rapport à la piété théocentrique! Comme l'âme est placée immédiatement devant la sainteté de Dieu et portée à s'occuper directement de lui et de ses adorables attributs! Assez souvent, le chrétien qui récite les psaumes se plonge entièrement dans un seul attribut divin. S. Augustin aiderait considérablement nos méditations avec les pensées si tendres et si profondes de son *Commentaire sur les psaumes* ou tout au moins avec celles des *Confessions*. Alors la parole du Seigneur : « Ecce regnum Dei intra vos » recouvrerait son importance si nécessaire et si essentiellement chrétienne. On parle aujourd'hui, en dépit du malheur des temps, d'un retour à la religion intérieure. Nous autres catholiques, nous ne perdriions certainement rien, à quitter énergiquement la périphérie pour rentrer au point central. Toute extériorité, tout exercice, ne peuvent, en définitive, être que des *moyens*, mais non constituer le *but* dernier. Le royaume de Dieu ne se réalise qu'au-dedans de nous. Dieu n'a pas besoin de nos biens (Ps. XV, 2), mais il exige expressément notre cœur et toute la force de notre esprit. Notre piété doit redevenir, comme chez S. Paul et les vrais mystiques, une union immédiate et personnelle avec Dieu. Dieu et le Christ en moi, et moi en Dieu et le Christ. Le juste vit de Dieu ; dans le combat de la vie, il se sent continuellement disputé intérieurement entre Dieu et le monde ; mais il fait en sorte que sa vie religieuse ne s'écarte jamais de Dieu. Ainsi se produit le véritable équilibre entre la religion d'ici-bas et celle de l'autre monde. Le Christ enleva à ses Apôtres sa présence extérieure pour que le Saint-Esprit puisse faire son entrée intérieure en eux. (Jean, XVI, 7.)

DEUXIÈME PARTIE

La Trinité

Vue sommaire. La doctrine de la Trinité complète celle de Dieu unique. Dieu est véritablement *Un* dans son essence ; il est aussi véritablement *Trois* dans les *Personnes*. L'exposé de la première vérité doit toujours tenir compte de la seconde et vice-versa. Pas plus qu'on ne sépare la nature de la Personne, on ne doit séparer la doctrine de la nature et celle de la Personne. La Trinité et l'unité sont les deux aspects du même dogme dont Dieu est l'objet.

Importance. Le dogme de la Trinité contient la somme de toutes les vérités de la foi chrétienne (S. Grég. de Naz. : τὸ κεφάλαιον τῆς πίστεως), c'est pourquoi il est à la base de tous les symboles chrétiens. Toutes les autres vérités se groupent autour de ce noyau central : la Création, la Rédemption, la sanctification sont des révélations de l'essence de Dieu, mais aussi des *Personnes*.

C'est pourquoi aussi l'utilité religieuse et la valeur morale de cette vérité sont considérables. Nulle part, dit S. Augustin, on ne trouve des fruits plus abondants pour l'intelligence et la volonté que dans l'étude de ce dogme (nec fructuosius aliquid invenitur). Sa lumière se reflète sur toutes les autres vérités. Grâce à ce dogme, nous pouvons dès ici-bas jeter un regard lointain sur l'essence et la vie

intime de Dieu et pressentir le bonheur dont Dieu jouit et fait jouir ceux qui lui sont unis dans la vie. Il est vrai qu'il nous manifeste aussi, plus qu'aucun autre, la grandeur de Dieu dont le mystère nous écrase. (Aug. : « Nec laboriosius aliquid quaeritur ».) En tant que révélation de l'essence, de la vie, de la grandeur de Dieu, la Trinité est l'objet le plus éminent de notre vénération, de notre adoration. C'est pourquoi il en est sans cesse fait mention dans tous les actes cultuels de l'Eglise. Dans la *liturgie* on entend continuellement retentir les chants et les prières en l'honneur des trois noms saints. Dans la prière d'action de grâce de la messe (préface), le peuple répète le triple « Sanctus » d'Isaïe (VI, 3) : Ἁγίος, ἁγίος, ἁγίος κύριος Σαβαώθ· πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου (Trishagion). Le *Baptême* se confère au nom des trois divines Personnes. Les prières *consécratoires* dans l'ordination de l'évêque, du prêtre, du diacre ont une conclusion trinitaire. La *maison de Dieu* elle-même doit être un symbole de la Trinité ; elle doit avoir trois portes.

Étymologiquement le mot « trinitas » est la traduction du mot grec τριάς et désigne d'abord un nombre ternaire. S. Isidore de Séville songea à « triunitas » parce que « totum unum ex quibusdam tribus constat ». Pierre Lombard songea à « trium unitas ». Les mots τριάς et « trinitas » se trouvent déjà chez Théophile et Tertullien. Le disciple de Tertullien, Novatien, écrivit « De Trinitate » : M. 3, 911-982.

PREMIÈRE SECTION

La Trinité dans l'enseignement de l'Eglise

CHAPITRE PREMIER

Le dogme trinitaire en soi

A consulter : S. Thomas, S. th., I, 27-43 ; C. Gent., IV, 1-26. S. Bonaventure, Breviloquium ed. da Vicenza (1881), I, 1-6. Ruiz, De Trinitate (Lyon, 1625). Salmanticenses, Curs. th., III. Franzelin, De Deo trino (1883). Janssens, De Deo trino (1900). Stenrup, De SS. Trinitatis mysterio (1898). Kleutgen, Inst. theol., 427 sq. Paquet, I, 329 sq. Petau, Dogmata theologica, II, III : De Trinitate (Paris, 1865). Thomassin, Tournely, Praelectiones dogm. : De myst. SS. Trin. Diekamp, I, 106. J. van der Mersch, De Deo uno et trino (2^e éd., 1928). A. d'Auès, Prima lineamenta, de Deo trino (1934). Régnon, Études de théologie positive sur la S. Trinité, 3 vol. (1892 sq.). Lebreton, Les origines du dogme de la Trinité, I (1910) ; Histoire du dogme de la Trinité, 2 vol. (1927-1928). S. Augustin, De Trinitate libri, XV. Bardy, Didyme l'Aveugle (1910). Hugon, Le mystère de la T. S. Trinité (1912). Catoire, Philosophie byzantine et phil. scol. ; Echos d'Or (1909), 193 sq. (opposé à Régnon).

§ 44. Le contenu du dogme

THÈSE Dans l'unique Être divin, il y a trois Personnes, et ces trois Personnes sont le Dieu unique. *De foi.*

Explication. Le dogme de la Trinité fut exprimé *formellement* pour la première fois dans le *Symbole de S. Athanase*, à la fin des controverses trinitaires (vers 400) : « Fides catholica hæc est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in Unitate veneremur. » (Denz., 39 ; cf. 48-51, 54, 78-82, 85-87, 213, 254, 275-281, 343-346, 389-391, 420, 432, 462, 463, 703-705, 1596, 1655, 1915.)

Quand, au *Moyen-Age*, la notion de Dieu fut obscurcie par Roscelin et Gilbert de la Porrée, qui furent *immédiatement* réfutés (Denz., 389 sq.)

(cf. p. 130), et par *Joachim de Flore* (p. 202), le IV^e Concile de Latran exprima l'antique foi. (Denz., 428, 431 sq.) Les Conciles d'union durent, eux aussi, à l'encontre des Grecs qui s'écartaient de la doctrine commune sur le « Filioque », renouveler le décret du IV^e Concile de Latran. Le dogme trinitaire fut examiné d'une manière particulièrement détaillée au XI^e Concile de Tolède. (Denz., 275-281.)

I. Unité dans la Trinité. C'est une *unité* de l'essence, des attributs et de l'activité.

1. *L'unité d'essence* est l'unité fondamentale ; elle exige que nous nous gardions de nous représenter l'Être divin comme partagé ou multiplié, en raison de la Trinité de Personnes ; il nous faut plutôt le concevoir comme une *unité numérique* absolue. Les trois Personnes sont *un seul Dieu*, non pas parce que chacune est d'*égale* essence divine (æqualis substantiæ), mais parce que les trois Personnes sont d'*une seule et même* essence (unius ejusdem substantiæ). Elles ne sont pas d'*essence égale*, mais d'*essence unique*. Tolet. XI : « Nec sicut tres personæ, ita tres substantias prædicamus, sed unam substantiam. » (Denz., 278.) Later. IV : « Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud, sed id quod est Pater, est Filius et Spiritus Sanctus idem omnino, ut secundum orthodoxam et catholicam fidem consubstantialia esse credantur. » (Denz., 432.) Bien que chaque Personne soit véritablement *Dieu*, toutes les trois cependant ne sont qu'*un seul Dieu*. Symb. Athan. : « Ita Deus est Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus, et tamen non tres Dii, sed unus est Deus. » Decret. pro Jacob. : « Quia trium est una substantia, una essentia, una divinitas. » (Denz., 703.)

2. *L'unité des attributs* suit nécessairement l'unité d'essence, les attributs étant inséparables de l'essence. Si l'essence n'est pas multipliée par la Trinité de Personnes, les *perfections de l'essence* ne le sont pas davantage. *Athanasianum* : « Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus Sanctus. Inæcreatus... immensus Pater, inæcreatus... immensus Filius, inæcreatus... immensus Spiritus Sanctus ; et tamen non tres æterni, sed unus æternus. Sicut non tres inæcreati, nec tres immensi, sed unus inæcreatus et unus immensus », etc. De même Tolet. XI.

3. *L'unité d'activité* à l'extérieur résulte de l'unité d'essence. Car là où se trouve un seul principe (pr. quo) d'activité il ne peut y avoir aussi qu'*une seule* action. Ainsi donc, même à l'extérieur, l'Être divin nous apparaît comme le seul Dieu et Seigneur. « (Tres istæ personæ) inseparabiles... inveniuntur et in eo quod sunt et in eo quod faciunt. » (Tolet. XI ; Denz., 281.) « Quælibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura, quæ sola est universorum principium, præter quod aliud inveniri non potest. » (Later. IV.)

II. La Trinité dans l'unité. Bien qu'on doive affirmer de Dieu une véritable unité, il est également vrai qu'on doive affirmer de lui la Trinité. Cette Trinité suppose une distinction *réelle* en Dieu, car sans cette distinction, une Trinité ne peut pas sérieusement exister. Cette distinction se rapporte aux Personnes, aux Processions et à la manière de posséder l'essence divine.

1. *La Trinité des Personnes* doit être entendue au sens positif et exclusif, et non, au sens modaliste, comme trois manières dont se manifeste le Dieu unique. « Hinc damnat (Ecclesia) Sabellium personas confundentem et ipsarum distinctionem realem... auferentem. » (Decr. pro Jacob. ; Denz., 705.) Le Nouveau Testament enseigne une Trinité et ne connaît pas la dualité (Dyas) qu'on lui attribue. Il ne connaît pas non plus de quaternité comme si, à côté des Personnes, subsistait l'essence par laquelle les Personnes seraient Dieu. « In Deo solummodo est Trinitas.

non quaternitas. » (Later. IV ; Denz., 432.) « Neque confundentes personas... alia enim est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti. » (Athan.) « Personas enim distinguimus, non Deitatem separamus. » (Tolet. XI ; Denz., 280.)

2. Cette distinction réelle des Personnes équivaut à la manière distincte dont est possédée l'essence unique par les trois Personnes, par suite de la procession distincte d'une Personne de l'autre : la première Personne possède cette essence comme une essence non communiquée, sans principe, la seconde la reçoit, par génération, de la première ; elle est communiquée à la troisième par spiration commune de la première et de la seconde. C'est pourquoi la première Personne s'appelle le Père, la seconde le Fils et la troisième le Saint-Esprit. Symb. Athan. : « Pater a nullo est factus... Filius a Patre solo est... genitus, Spiritus Sanctus a Patre et Filio... non genitus sed procedens. » Later. IV : « Pater enim ab æterno Filium generando suam substantiam ei dedit. » (Denz., 432.) « Spiritus Sanctus... essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio et ex utroque æternaliter tamquam ab uno principio et ab unica spiratione procedit. » (Florent. ; Denz., 691.) « Pater, quicquid est aut habet, non habet ab alio sed ex se et est principium sine principio. Filius quicquid est aut habet, habet a Patre et est principium de principio ; Spiritus sanctus, quicquid est aut habet, habet a Patre simul et a Filio ; sed Pater et Filius non duo principia Spiritus Sancti sed unum principium. » (Decret. pro Jacob. ; Denz., 704.)

Il faut donc concevoir une Trinité réelle et l'on n'a pas le droit de voir dans les dénominations Père, Fils et Saint-Esprit de simples noms ou des modes de manifestation ou des étapes de la Révélation. Ce sont trois détenteurs, trois possesseurs réellement distincts de la divine essence. Cette unique essence divine subsiste en trois Personnes réellement distinctes. Chacune des trois Personnes possède l'unique substance divine, est cette divine substance même.

3. Ce par quoi les trois Personnes se distinguent l'une de l'autre ne doit pas être cherché dans l'essence, ne doit pas être cherché non plus, d'abord, dans la Personne en elle-même, étant donné que chacune des trois Personnes est également parfaite et éternelle, mais doit se trouver dans la manière différente de posséder l'essence et, plus précisément, dans les relations entre les Personnes, qui en résultent. La Personne reçoit uniquement sa personnalité par sa relation particulière avec les autres Personnes. C'est pourquoi ce ne sont pas des Personnes absolues, subsistant par elles-mêmes, mais des Personnes constituées par relation dont l'être est uniquement fondé sur la relation avec les autres Personnes et qui sans cette relation ne subsisteraient pas (Denz., 278.)

III. Unité et Trinité. Étant donné que les trois Personnes sont réellement distinctes, mais par l'Être ne le sont que virtuellement (§ 25), on doit dire d'elles non seulement qu'elles procèdent l'une de l'autre, mais encore qu'elles sont l'une dans l'autre. Même indépendamment de leur infinité, de leur immensité et de leur perfection absolue, on ne peut, en raison de leur unité d'essence, les concevoir que comme existant l'une dans l'autre, se compénétrant mutuellement (περιχωρεῖν, circumincedere, circuminsidere ; περιχώρησις, circumincesso, circuminssio).

« Propter hanc unitatem, Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto ; Filius est totus in Patre, totus in Spiritu Sancto ; Spiritus Sanctus est totus in Patre, totus in Filio. » (Decr. pro Jacob. ; Denz., 704.)

On peut donc, en s'appuyant sur les formules ecclésiastiques, présenter le dogme, dans sa substance, de la façon suivante : L'Être divin numériquement un est si parfait et si infini que trois Personnes réellement distinctes

le possèdent, à un titre distinct sans doute, mais dans une perfection entièrement égale. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont chacun véritablement Dieu et cependant un seul Dieu.

L'unité est si parfaite qu'elle n'est pas détruite par la Trinité et la Trinité est si réelle qu'elle n'est pas supprimée par l'unité. Si l'unité est élevée au-dessus de tout nombre (§ 28), il faut en dire autant de la Trinité. « Hæc... Sancta Trinitas quæ unus et verus est Deus, nec recedit a numero nec capitur a numero. In relatione enim personarum numerus cernitur; in divinitatis vero substantia, quid numeratum sit non comprehenditur. Ergo in hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt, et in hoc numero carent, quod ad se sunt. » (Tolet. IX; Denz., 279 sq.)

Tout ce qui va suivre sera l'explication détaillée de cet exposé sommaire du dogme. Bien entendu ce que nous exposons ici, comme dogme ecclésiastique, ne se trouve pas, dès le début, dans la conscience de l'Eglise avec une terminologie aussi claire et aussi précise. La doctrine de la Trinité, elle aussi, (non la Trinité elle-même), a eu son *évolution*, comme tous les dogmes. Le langage de la Bible, au sujet du dogme de la Trinité, est différent de celui de la dogmatique postérieure. Le Christ, S. Paul et S. Jean parlèrent de la Trinité autrement que les Apologues, le Concile de Nicée, les Pères contemporains, le Symbole d'Athanase et la Scolastique. Cela tient, pourrait-on dire, à la révélation successive de la Trinité et à l'enseignement de la foi qui se rattacha d'abord à cette révélation successive. Le Père fut révélé le premier, puis le Fils, puis le Saint-Esprit. Celui qui suit atteste celui qui précède et est attesté à son tour par celui qui précède. Il en résulte une certaine *juxtaposition* dans l'ordre des Personnes qui se retrouve logiquement, dans la pensée comme dans l'expression du dogme trinitaire. Il faut ajouter, que la divinité de chacune des personnes, sauf le Père, dut être défendue par l'Eglise et les Pères, selon une succession *historique*. De cela aussi résultèrent une certaine juxtaposition et une certaine séparation. Ce sont les Personnes qui sont d'abord placées au premier plan, selon qu'elles apparaissent successivement dans l'histoire de la Révélation, prennent part à l'œuvre de la Rédemption et sont jugées suivant leur action rédemptrice extérieure.

C'est là le point de vue de l'histoire de la Révélation dans la doctrine trinitaire. D'après ce point de vue, la seconde Personne est le Fils, en tant que le Père l'envoie sur la terre pour notre Rédemption (Jean, III, 16); la troisième Personne est le Saint-Esprit, en tant qu'elle doit, comme Esprit de Dieu, achever notre sanctification. (S. Paul.) En les présentant de ce point de vue, on ne méconnaît aucunement leur existence éternelle et leur nature divine. (Jean, I, 1-14.)

A côté de ce point de vue, il y en a un autre dans la doctrine de la Trinité, c'est le point de vue *spéculatif* qui part de l'essence divine. A ce point de vue, le premier se ramène d'une nécessité interne. On ne se demande plus quel est le rôle du Fils, du Père et de l'Esprit du Père et du Fils dans la révélation de la Rédemption — et c'est de cela surtout qu'il s'agit dans le premier point de vue, bien que S. Paul et S. Jean (Prologue) fassent aussi rentrer le Fils dans la révélation de la Création — mais on se demande quel est leur état antérieur à toute histoire, dans leur existence éternelle par rapport au Père. Davantage encore, on se demande comment le Père, le Fils et le Saint-Esprit se sont comportés réciproquement et par rapport à l'essence divine, éternellement, longtemps avant toute révélation temporelle. C'est moins le point de vue pratique de la foi à la Rédemption, que le point de vue spéculatif de la foi en Dieu. Mais on voit que, logiquement, le second point de vue doit suivre historiquement le premier et que, d'une manière aussi logique, la Révélation étant achevée, le second doit prendre le pas sur le premier. Il y a donc une *évolution*, mais une évolution logique et imposée par les lois de la pensée. L'évolution de la substance du dogme a entraîné aussi celle de la terminologie extérieure. Il serait déraisonnable, aujourd'hui, d'employer, dans la doctrine de la Trinité, le langage de la théologie non évoluée et de méconnaître le langage de la théologie évoluée. Ce serait une singularité scientifique qui ne se retrouve dans aucune autre science.

§ 45. La terminologie trinitaire

A consulter : S. Thomas, Sent., I, d. 23, q. 1, a. 1; S. th., I, 29, 1-3; De pot., IX, 1-2. S. Bonaventure, Brev., I, 2-4. Petau, De Trin., IV, 4. Nottebaum, De personæ vel hypostasis apud Patres theologosque notione et usu (1853). Dict. théol., VII, 369 sq.

Les expressions doctrinales créées au cours des siècles se rapportent soit à l'unité, soit à la Trinité, et se divisent par conséquent en deux groupes. Au premier appartiennent les expressions essence, substance, nature (essentia, substantia, natura, οὐσία, φύσις); au second, les expressions subsistance, hypostase, personne.

Les Latins furent plus heureux, dès le début, dans la terminologie trinitaire que les Grecs. Tertullien leur avait fourni les mots « natura » et « substantia » auxquels s'ajouta plus tard le synonyme « essentia », pour désigner ce qui est commun aux trois Personnes, c.-à-d. l'essence. De même, il avait introduit l'expression « persona » pour désigner ce qui est particulier, en tant que l'essence doit être conçue comme être individuel subsistant en soi. Il avait employé cette expression distinctement pour le Père et pour le Fils. Aussi on prit l'habitude, qui demeura, de parler de « tres personæ » et de « una natura » ou « substantia », ou « essentia ».

Chez les Grecs, on ne trouve pas cette précision dans la terminologie. Pour désigner ce qui est commun ils employaient φύσις et οὐσία; mais, tout au moins au début, οὐσία fut employé aussi pour désigner la personne, par conséquent avec le même sens que ὑπόστασις. Pour désigner la Personne, ils avaient deux expressions à leur disposition, πρόσωπον et ὑπόστασις; mais toutes les deux pouvaient être mal interprétées. On vient de remarquer que ὑπόστασις était au début synonyme de οὐσία. Quant à πρόσωπον = masque, on pouvait l'entendre comme un simple mode extérieur de manifestation, et c'est en effet l'interprétation hérétique que lui donna Sabellius : pour lui, comme pour le néo-protestantisme, il n'y avait plus qu'une apparence, un semblant de Trinité. Comme on cherchait à éviter, pour ces raisons, le mot πρόσωπον il ne resta plus que le mot ὑπόστασις, que l'on distingua strictement de οὐσία, pour désigner l'existence individuelle. Et l'on parla désormais de μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ou même encore προσώποις. Celui qui contribua le plus à clarifier cette terminologie et à l'introduire dans la théologie fut S. Basile. (Cf. Bardy, Didyme l'Aveugle, 60 sq.)

Les expressions « essentia », « substantia », « natura » sont employées par l'Eglise au IV^e Concile de Latran comme synonymes (p. 124 et 194). Cependant, la philosophie les distingue d'une manière plus précise.

1. Essence, substance, nature.

a) L'essence désigne le fond intérieur d'une chose, ce par quoi elle est précisément ce qu'elle est. On applique ce mot à tout ce qui est de quelque manière un être (ens), qu'il soit réel ou possible, existant en soi ou dans un autre. « Essentia vere et propria est in substantiis, sed in accidentibus est quodam modo et secundum quid », dit S. Thomas.

b) La substance est l'essence, en tant qu'elle est dans une chose subsistant en soi et pour soi. Elle s'oppose à l'accident qui ne subsiste pas en soi, mais dans un autre. On distingue la substance première (substantia prima. Aristote : οὐσία πρώτη), l'être individuel existant réellement, la substance par excellence, et la substance seconde (subst.

secunda, οὐσία δευτέρα), la notion de la chose individuelle, la notion générale. Exemple : Socrate dans son être déterminé (id quod est) et l'humanité en tant que c'est ce par quoi il est homme (id quo est). « Substantia est ens per se subsistens » (S. th., I, 3, 5 ad 1) ; cf. C. Gent., I, 25 : « Substantia est res cui convenit esse non in subjecto. »

c) La *nature* est le plus souvent considérée comme synonyme d'essence ; néanmoins, d'une manière plus précise, ce mot désigne l'essence en tant qu'elle est le *principe des modifications et de l'activité* (natura de nasci, φύσις, de φύωμι, je nais). La raison dernière de l'activité réside dans l'essence particulière à la chose ; la raison prochaine, dans les facultés et les forces qui sont en elle. D'où l'axiome : L'activité suit l'être (agere sequitur esse). S. th., I, 39, 2 ad 3 : « Natura designat principium actus. » « Naturæ (substantiæ) intellectuales (spirituales) sunt formæ subsistentes, non autem existentes in materia, quasi esse earum a materia dependeat. » (C. Gent., II, 51.) « Illa subsistere dicimus, quæ non in alio sed in se existunt. » (S. th., I, 29, 2 c.)

2. Hypostase, substance, personne.

a) L'*hypostase* est la substance quand elle n'est pas *partie* d'un tout (main, bras), mais est une substance individuelle *complète, existant en soi et pour soi*. Trois caractéristiques déterminent son être : l'*intégrité, l'existence en soi, l'existence pour soi*. L'existence en soi peut appartenir à une substance partielle, incomplète ; l'existence pour soi ne peut appartenir qu'à une substance complète. Entre l'existence en soi et l'existence pour soi, il y a au moins une distinction virtuelle. L'existence pour soi est une propriété plus parfaite que l'existence en soi. L'*hypostase* (suppositum) est la substance individuelle parfaite qui existe de telle sorte qu'elle est non seulement une seule chose en soi (indivisum in se), mais encore qu'elle est *distincte* de toute autre (divisum ab omni alio). Elle est le sujet (principium quod) de l'activité (actiones sunt suppositi) ; la nature, par contre, n'en est que le principe prochain (principium quo).

b) On appelle *substance* la manière d'exister propre à la substance ainsi décrite. Ce mot désigne l'existence en soi et pour soi de l'hypostase (subsistentia, subsistere, sub esse suo).

c) La *personne* est le nom qu'on donne à l'hypostase quand elle possède la perfection d'être *raisonnable* (spirituel). C'est la substance la plus parfaite qui, non seulement possède l'existence en soi et pour soi, mais encore a conscience de cette possession individuelle. C'est dans cette caractéristique que réside la différence spécifique de la notion. La définition courante dans l'Ecole est celle-ci : *La personne est la substance, existant individuellement et pour soi, d'une nature raisonnable* (persona est naturæ rationalis individua substantia). (Boèce.)

S. Thomas : « Personna significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde cum omne illud quod est perfectionis,

Deo sit attribuendum eo quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur », cependant dans un sens éminent. (S. th., I, 29, 3.)

Étant donné que le *monisme* affaiblit la notion de personnalité en voulant n'y voir que la *conscience de soi*, l'indépendance, dans le sens de caractère accusé et fort, il est nécessaire d'insister particulièrement sur l'élément fondamental, *ontologique*, sur l'existence pour soi. — C'est mutiler la personnalité que de la placer *uniquement*, comme fait Günther, dans la conscience. La conscience est une *activité* et a son fondement dans la *nature*. Comme il n'y a en Dieu qu'une nature, il n'y aurait aussi, d'après cette théorie, qu'une Personne, car il n'y a en Dieu qu'une conscience. En outre, le Christ ayant une *double* conscience, il y aurait en lui deux Personnes. L'enfant qui n'a pas encore conscience de lui-même ne serait pas encore une personne.

L'application de ces notions à Dieu ne peut, comme toujours, se faire que d'une manière analogique. Dieu n'est ni nature, ni Personne dans le sens créé ; il l'est dans un sens semblable, mais éminent, qui exclut toute imperfection. (Cf. p. 135 et sq.)

Par suite, Dieu n'est pas une *substance générale* (substantia secunda) ; en lui, la divinité n'est pas réalisée de telle sorte que ce serait *par elle* qu'il serait Dieu, mais il est la divinité même (Deus est ipsa Deitas, Deus est quod habet). Ensuite, Dieu est une substance réalisée, une essence particulière (subst. prima), mais non pas dans le sens de support d'accidents (substare accidentibus, hypostasis, suppositum) qui complètent une substance *imparfaite*, car il est parfait. Cependant, il est substance et même la substance absolue, en ce sens qu'il existe complètement en *lui-même* avec une force absolue, qu'il possède son Être indépendamment. Il est une substance *individuelle*, par opposition à la substance générale qui peut être réalisée en *plusieurs* êtres individuels *distincts*. La divine substance n'existe qu'une fois, dans une unité numérique absolue, et dans une identité absolue avec soi-même. Par contre, elle s'oppose à la substance individuelle en ce que, malgré son unité, elle appartient d'une manière *commune* à trois Personnes distinctes, sans pour autant être multipliée. Dieu est Personne en ce qu'il unit l'existence en soi et pour soi au plus haut degré avec la raison et la spiritualité parfaites. Mais là encore, il ne l'est pas au sens créé. La divine substance ne se possède pas comme la substance spirituelle créée d'une seule manière, mais de trois manières et est, par suite, *tripersonnelle*. L'objet de possession, l'essence, est un seul et même objet, mais le titre de possession est triple. Le *fondement* de cette triple manière de posséder réside dans les *Processions*.

Il nous faut donc, en appliquant ces notions à Dieu, les limiter sur *tous* les points. Aucune, au sens que nous pouvons fixer *expérimentalement*, ne peut convenir à Dieu. C'est la vérité qui domine toute la doctrine de Dieu. Nous ne pouvons pas concevoir Dieu avec des notions adéquates, nous ne le pouvons qu'avec des notions analogiques. Les notions : existence, essence, attribut, substance, nature, personne, activité, sont toutes analogiques ; cependant, dans un sens *éminent*, elles sont vraies. Dieu est véritablement tripersonnel. La notion de personne se réalise d'abord en lui et par excellence ; ce n'est que d'une manière dérivée et limitée qu'elle s'applique aux êtres raisonnables créés. (S. th., I, 29, 3.)

La *suréminence* et la perfection de Dieu, au-dessus de la personne créée, résident en ce que la nature divine unique est en possession absolue d'elle-même et par conséquent personnelle, et cependant ne se possède pas comme la substance spirituelle créée d'une seule manière, mais de *trois* manières distinctes. Cela existe d'une nécessité interne et la Trinité de Personnes n'est pas quelque chose d'*accidental* ou de simplement convenable ; au contraire, elle est aussi nécessaire que l'unité absolue de l'Être. Seulement, nous reconnaissons d'une façon plus claire la nécessité de l'unité que celle de la Trinité ; l'unité est une *vérité de raison*, la Trinité est un grand *mystère*.

Transition. L'hérésie pouvait attaquer le dogme sur plusieurs points. Du point de vue de la Révélation, on pouvait discuter les relations des Personnes entre elles. Sur ce sujet, à l'époque patristique, l'hérésie connut ces deux extrêmes : le *monarchianisme* et le *trithéisme* ; une tentative malheureuse de conciliation fut le *subordinationisme*. Les premières erreurs provenaient donc d'une fausse christologie et d'une fausse pneumatologie. Du point de vue de la raison, la Trinité fut attaquée dans son principe ; elle le fut surtout par le *rationalisme*.

CHAPITRE II

Les hérésies antitrinitaires

A consulter : *Petau*, De trinitate lib., I, c. 3 sq. Les histoires de l'Église.

§ 46. Le monarchianisme et le subordinationisme

1. Le **monarchianisme** affirme l'unité de Dieu conçue d'une manière abstraite dans laquelle, disent-ils, il n'y a pas de place pour la pluralité (monarchiam tenemus). Selon qu'il considère cette unité en relation avec la *Personne du Christ*, il se divise en monarchianisme *ébionite* ou *dynamique* et en monarchianisme *modaliste* ou *patrippassien*.

La branche *dynamique* n'admet pas dans le Christ une Personne divine, mais lui attribue une force divine, impersonnelle (*δύναμις*). Le Christ, en soi, est un homme pur et simple. Ce fut la doctrine des deux *Théodote*, de *Bérylle de Bostra*, de *Paul de Samosate*. La tendance *modaliste* admet, il est vrai, une Trinité, mais une Trinité apparente et non véritable. La Personne pour les modalistes est le mode de manifestation extérieure (*πρόσωπον* = masque) d'un seul Dieu (*μονός*). Ce Dieu unique s'est manifesté comme Père dans la Création, comme Fils dans la Rédemption, comme Saint-Esprit dans la sanctification. On enseignait une Incarnation de Dieu, mais on l'attribuait à la Personne du Père, d'où le nom de « Patrippassiens ». Les représentants de cette hérésie sont : *Noëtius de Smyrne*, *Praxeas*, son disciple à Rome et dans l'Afrique du Nord, *Cléomène* à Rome et surtout *Sabellius*.

Condamnations ecclésiastiques. Le Pape S. Victor excommunia Théodote le Tanneur. Un Synode d'Antioche déposa Paul de Samosate qui employait, au sujet du Fils, le mot *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ* dans un sens monarchianiste. Le Fils, disait-il, est consubstantiel au Père, même comme Personne, parce qu'il est la manifestation terrestre du Père. Le Pape S. Félix confirma le Synode. Il n'y avait pas encore, alors, de conciles généraux.

Le modalisme fut combattu par *Tertullien* qui était déjà montanisme (Ad. Praxeam), par S. Hippolyte (Adv. Noëtum), par S. Denys d'Alexandrie. Ce dernier, en réfutant *Sabellius*, alla trop loin dans l'affirmation de la distinction du Père et du Fils : il nommait le Fils une œuvre (*ποίημα*) du Père. Cependant, dans sa justification

auprès du Pape S. Denys, il affirma qu'il n'avait voulu parler que de la *Procession* du Fils par laquelle le Père est le principe du Fils. Le Pape S. Denys fit paraître à ce sujet une lettre dogmatique (260) dans laquelle il réfutait à la fois le monarchianisme et le subordinationisme qui apparut plus tard. Cette lettre a été reproduite. (Denz., 48-51.)

2. Le **subordinationisme** est une mauvaise tentative de conciliation : il veut unir la monarchie avec une certaine Trinité ; il emploie le mot *θεός* au sens propre et au sens impropre ; il sépare *essentiellement* le Fils et le Saint-Esprit, du Père, et il en fait les *créatures* du Père, tout en affirmant qu'ils sont des créatures d'un genre plus élevé et existant avant tous les temps.

Arius met à part le Dieu unique et très-haut (*ὁ ἐπὶ πάντων θεός*) que sa perfection rend absolument inaccessible et place au-dessus du monde, et il le sépare du Fils qui est un être divin de second ordre et qui, par suite du défaut de ces attributs absolus, était capable d'accomplir la Création et l'Incarnation. Cet être intermédiaire, Dieu le produit *librement*, non pas de toute éternité, mais *avant tous les temps*, comme sa *créature*. « Il fut un temps où il n'était pas » (*ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν — ἐξ οὐκ ὄντων ἔστιν*). Le Christ est Fils de Dieu par *grâce* et non par *nature*. Il était sans péché par le bon usage de ses facultés, comme tous les fils moraux de Dieu. Les ariens se partagèrent en *ariens stricts* (*ἀνόμοιοι*) et en *semi-ariens* (*ἡμιόμοιοι*). Les uns et les autres juraient par leur mot d'ordre et se combattaient violemment entre eux.

Condamnations ecclésiastiques. Aux chefs hérétiques : *Arius*, prêtre d'Alexandrie (écrit principal « *Thalia* », dans *Athan.*, Contr. Arian. orat., 1, 9), *Eusèbe*, évêque de Nicomédie (« Eusebiens »), *Eusèbe*, évêque de Césarée, s'opposèrent du côté de l'Église orthodoxe, *Alexandre*, évêque d'Alexandrie qui excommunia Arius ; au Concile de Nicée (325), les évêques *Eustathius d'Antioche* et *Marcel d'Ancyre*, mais surtout l'ardent diacre *Athanase*. Au Concile de Nicée l'hérésie fut condamnée, le Fils fut déclaré consubstantiel au Père (*ὁμοούσιος τῷ πατρὶ*) et le second article du Symbole des Apôtres fut augmenté de cette addition importante. (Denz., 54.) Le Symbole de Nicée lui-même eut pour origine un projet d'Eusèbe de Césarée que le Concile accepta sous une forme modifiée. La victoire du Concile de Nicée fut assurée après de longs combats par S. Athanase, les trois Cappadociens, S. Ephrem, S. Ambroise, S. Augustin, S. Jérôme et l'empereur Théodose I^{er}. (Décret de 380 en faveur de *ὁμοούσιος*.)

Le **macédonianisme** étendit l'hérésie arienne au Saint-Esprit également. Il enseigna que le Saint-Esprit était une *créature du Fils* comme le Fils était une créature du Père (Pneumatomaques).

Condamnations ecclésiastiques. *Macedonius*, évêque semi-arien de Constantinople, fut déposé en 360 par un synode tenu dans cette ville. Le Pape S. Damase condamna plus tard l'hérésie dans un synode tenu à Rome. Bientôt après, l'empereur Théodose convoqua un concile général à Constantinople (381). Ce concile formula la doctrine de l'Église en déclarant que le *Saint-Esprit* est « Seigneur et vivificateur » et qu'il « procède du Père » (Jean, xv, 26), qu'il est « adoré et glorifié avec le Père et le Fils », qu'il a « parlé par les Prophètes ». Ces décisions furent ajoutées au Symbole de « Nicée ». (Denz., 86.) Le second concile ne fut pas aussi catégorique que le premier. Il manquait le terme *ὁμοούσιος* ou bien encore *ὁ θεός*. C'est ce qui explique la réserve que montrèrent ensuite certains Pères (S. Basile) dans leur terminologie. Les principaux défenseurs de la divinité du Saint-Esprit furent particulièrement S. Athanase, S. Grégoire de Nysse, Didyme, S. Ambroise. La plupart composèrent des écrits à ce sujet.

Antitrinitaires modernes. Dès le temps de la Réforme au XVI^e siècle, on voit apparaître des négateurs isolés de la Trinité comme Ludwig Hetzer, Jean Denke, en Suisse ; Jean Campanus à Wittenberg, David Joris en Hollande, Michel Serveda (Servet), médecin espagnol ; Gribaldi, juriste de Padoue ; Blandatra du Piémont, *Lelio* et *Fausto Sozzini* dits *Socin*. (Socinianisme « unitarisme » ; *Denz.*, 993.) Mais aujourd'hui tout le protestantisme libéral est tombé dans l'antitrinitarisme et lutte pour faire disparaître les formules trinitaires, des symboles et des rituels. Là où l'on maintient encore la Trinité, la conception qu'on en a se distingue peu de l'antique *modalisme*. (Shelling, Hegel, Schleiermacher.) Dans de *larges sphères* du protestantisme, la Filiation divine de Jésus est conçue au sens éthique et adoptionniste ou, avec Serveda, on la fait dater de la conception ou du baptême : « Le divin était en lui. »

§ 47. Le trithéisme

Le **trithéisme** sépare non seulement les Personnes, mais encore l'essence. Sans doute, l'expérience nous fait formuler ce jugement : autant de personnes, autant de natures, et vice-versa. Mais le dogme nous enseigne que ce jugement d'expérience ne trouve pas d'application en Dieu.

Jean Philopone (vers 550) est le premier trithéiste connu. Dans l'intérêt du monophysisme dont il était partisan, il identifia les notions « personne » et « nature ». D'après lui, les trois Personnes ont une substance divine abstraite comme trois hommes qui possèdent l'humanité. Leur unité est une unité *spécifique et morale* et non une unité *numérique* d'essence. *Joachim de Flore* († 1202), un moine exalté de Fiore (Calabre), apocalyptique et nominaliste, reprocha à Pierre Lombard d'avoir introduit une quaternité dans la Trinité. C'était lui plutôt qui s'était laissé prendre au trithéisme. Les trois Personnes, d'après lui, ne constituaient pas une unité numérique, mais une unité *collective et morale*. Il partage toute l'histoire du monde d'une manière trinitaire en trois périodes : la première, celle du Père ; la seconde, celle du Fils, et la troisième, celle du Saint-Esprit : le judaïsme, le christianisme et l'âge futur. Cette théorie fut reprise dans un sens panthéiste par *Amalric de Bena* et *David de Dinant*, professeurs à l'Université de Paris (vers 1200). D'après les amalriciens, la divinité s'est faite homme trois fois, dans Abraham (le Père), dans le Christ (le Fils), et dans le croyant (le Saint-Esprit). Le trithéisme se trouve encore, dans ses conséquences, sinon dans sa forme, chez le nominaliste *Roscelin*, chanoine de Compiègne († vers 1120) et chez le réaliste extrême *Gilbert de la Porrée* († 1154). Pour les nominalistes, seuls les individus existent ; toute expression qui désigne une entité commune est dépourvue de vérité complète. Les trois Personnes seules sont ce qui existe réellement, les trois réalités véritables qui constituent, au reste, une unité *logique*. Pour les réalistes extrêmes, au contraire, le *général en soi* existe. L'essence divine a, par conséquent, son existence particulière en vertu de laquelle chaque Personne est Dieu ; ils admettent une distinction réelle entre la Personne et l'essence. Ainsi il résultait de cette théorie, d'abord le trithéisme, chacune des Personnes possédant individuellement et proprement l'essence, puis une quaternité puisque l'essence à son tour aurait son existence propre.

Condamnations ecclésiastiques. Toutes ces doctrines erronées et hérétiques, plus ou moins clairement et logiquement exposées, furent condamnées solennellement au IV^e Concile de *Latran* (1215) dont les décisions sont d'une importance capitale pour la doctrine de Dieu.

« **En Dieu il n'y a qu'une Trinité et pas de quaternité**, parce que chacune des trois Personnes est cette chose (divine), c.-à-d. cette substance ou cette essence ou cette nature, qui est seule le principe de tout, en dehors duquel il ne s'en trouve aucun autre. » (*Denz.*, 432.) Cette Trinité des Personnes ne détruit pas l'unité de l'essence, parce que « le Père engendre de toute éternité le Fils en lui communiquant sa substance, comme lui-même l'atteste quand il dit : Ce que le Père m'a donné est plus grand que tout. Et l'on ne peut pas dire qu'il (le Père) lui a donné (au Fils) une *partie* de sa substance et qu'il en a gardé une *partie* pour lui-même, car la substance du Père est *indivisible* et absolument *simple*. Mais on ne peut pas dire davantage que le Père a transmis sa substance au Fils par génération, de telle sorte qu'il l'aurait donnée au Fils sans la garder pour lui-même, car il aurait cessé d'être lui-même substance. Il est donc clair que le Fils a reçu par sa naissance la substance du Père sans aucune diminution, qu'ainsi le Père et le Fils ont la *même* substance et que, par conséquent, le Père et le Fils, ainsi que le Saint-Esprit qui procède de tous les deux, sont la même chose » (eadem res = eadem substantia). (*Denz.*, 432.)

Pie VI a condamné une expression trompeuse du *Synode de Pistoie*, lequel plaçait la distinction en Dieu au lieu de la placer dans les Personnes (*Deus in tribus personis distinctus* au lieu de *distinctis*). (*Denz.*, 1596.) De même Pie IX reprouva la théorie trithéiste d'*Antoine Günther*. D'après Günther, les Personnes individuelles sont aussi des substances individuelles. Il essaie de sauvegarder leur unité en les faisant sortir l'une de l'autre (*unité organique*), en les faisant enfin se référer l'une à l'autre par leur conscience et constituer ensemble une personnalité *absolue* (*unité formelle*). (*Denz.*, 1655.)

Faiblesses de la doctrine des Pères. Autre chose est d'exprimer le dogme trinitaire dans le cadre de la simple profession de foi de l'Église et autre chose de l'exposer d'une manière spéculative. Sous le premier rapport, la doctrine de l'Église est simple et nette, mais sous le second rapport on peut avouer tranquillement des oscillations et des imperfections dans l'évolution théologique. Ce serait demander une chose inouïe dans l'histoire des dogmes que de vouloir que les Pères aient trouvé *immédiatement* les termes convenables pour caractériser les relations entre la nature et la personne, ou que de leur demander, d'une manière générale, une théologie parfaite sur toute l'entité mystérieuse de ce dogme. Personne ne songera à ranger les Pères, en raison de leur insuffisance philosophique, parmi les hérétiques formels. Mais il faut, là aussi, leur appliquer ce que disait d'eux S. Augustin, à propos de la doctrine de la grâce : avant les hérésies « securius loquebantur ». Ils ne parlent guère avec précaution et précision que dans leur polémique avec les adversaires.

Les historiens protestants du dogme accusent les Pères de modalisme comme de trithéisme. A leurs yeux, *Tertullien* était trithéiste ainsi que la plupart des Grecs ; cependant, au dire d'*Harnack*, S. Jean Damascène fit passer le subordinationisme (d'Origène) au modalisme. « Là où le traité d'Augustin « De Trinitate » fut étudié et suivi, s'établit à peu près partout un délicat modalisme. » (Histoire des Dogmes, III, 5.127.) R. Seeberg va jusqu'à découvrir chez les Pères une *quadruple* conception de la Trinité : « On a : 1^o tout d'abord essayé de s'accommoder de la théorie de l'être intermédiaire selon la manière de voir des Grecs : Dieu et son Logos (les apologistes), ou bien, 2^o de se débarrasser de toutes les spéculations : le Dieu unique se révèle précisément comme Père, Fils et Saint-Esprit (Irénée, mais aussi Sabelius [!]). Ou bien on a pu, 3^o interpréter la Trinité d'une manière essentiellement œcuménique. En raison du besoin des hommes, le Père n'a pas seulement agi comme tel, mais encore il a fait sortir de lui le Fils et l'Esprit comme médiateurs de la

Antitrinitaires modernes. Dès le temps de la Réforme au XVI^e siècle, on voit apparaître des négateurs isolés de la Trinité comme Ludwig Hetzer, Jean Denke, en Suisse ; Jean Campanus à Wittenberg, David Joris en Hollande, Michel Serveda (Servet), médecin espagnol ; Gribaldi, juriste de Padoue ; Blandrata du Piémont, *Lelio* et *Fausto Sozzini* dits *Socin*. (Socinianisme « unitarisme » ; *Denz.*, 993.) Mais aujourd'hui tout le protestantisme libéral est tombé dans l'antitrinitarisme et lutte pour faire disparaître les formules trinitaires, des symboles et des rituels. Là où l'on maintient encore la Trinité, la conception qu'on en a se distingue peu de l'antique *modalisme*. (Shelling, Hegel, Schleiermacher.) Dans de *larges sphères* du protestantisme, la Filiation divine de Jésus est conçue au sens éthique et adoptionniste ou, avec Serveda, on la fait dater de la conception ou du baptême : « Le divin était en lui. »

§ 47. Le trithéisme

Le **trithéisme** sépare non seulement les Personnes, mais encore l'essence. Sans doute, l'expérience nous fait formuler ce jugement : autant de personnes, autant de natures, et vice-versa. Mais le dogme nous enseigne que ce jugement d'expérience ne trouve pas d'application en Dieu.

Jean Philopone (vers 550) est le premier trithéiste connu. Dans l'intérêt du monophysisme dont il était partisan, il identifia les notions « personne » et « nature ». D'après lui, les trois Personnes ont une substance divine abstraite comme trois hommes qui possèdent l'humanité. Leur unité est une unité *spécifique et morale* et non une unité *numérique* d'essence. *Joachim de Flore* († 1202), un moine exalté de Fiore (Calabre), apocalyptique et nominaliste, reprocha à Pierre Lombard d'avoir introduit une quaternité dans la Trinité. C'était lui plutôt qui s'était laissé prendre au trithéisme. Les trois Personnes, d'après lui, ne constituaient pas une unité numérique, mais une unité *collective et morale*. Il partage toute l'histoire du monde d'une manière trinitaire en trois périodes : la première, celle du Père ; la seconde, celle du Fils, et la troisième, celle du Saint-Esprit : le judaïsme, le christianisme et l'âge futur. Cette théorie fut reprise dans un sens panthéiste par *Amalric de Bena* et *David de Dinant*, professeurs à l'Université de Paris (vers 1200). D'après les amalriciens, la divinité s'est faite homme trois fois, dans Abraham (le Père), dans le Christ (le Fils), et dans le croyant (le Saint-Esprit). Le trithéisme se trouve encore, dans ses conséquences, sinon dans sa forme, chez le nominaliste *Roscelin*, chanoine de Compiègne († vers 1120) et chez le réaliste extrême *Gilbert de la Porrée* († 1154). Pour les nominalistes, seuls les individus existent ; toute expression qui désigne une entité commune est dépourvue de vérité complète. Les trois Personnes seules sont ce qui existe réellement, les trois réalités véritables qui constituent, au reste, une unité *logique*. Pour les réalistes extrêmes, au contraire, le *général en soi* existe. L'essence divine a, par conséquent, son existence particulière en vertu de laquelle chaque Personne est Dieu ; ils admettent une distinction réelle entre la Personne et l'essence. Ainsi il résultait de cette théorie, d'abord le trithéisme, chacune des Personnes possédant individuellement et proprement l'essence, puis une quaternité puisque l'essence à son tour aurait son existence propre.

Condamnations ecclésiastiques. Toutes ces doctrines erronées et hérétiques, plus ou moins clairement et logiquement exposées, furent condamnées solennellement au IV^e Concile de *Latran* (1215) dont les décisions sont d'une importance capitale pour la doctrine de Dieu.

« En Dieu il n'y a qu'une Trinité et pas de quaternité, parce que chacune des trois Personnes est cette chose (divine), c.-à-d. cette substance ou cette essence ou cette nature, qui est seule le principe de tout, en dehors duquel il ne s'en trouve aucun autre. » (*Denz.*, 432.) Cette Trinité des Personnes ne détruit pas l'unité de l'essence, parce que « le Père engendre de toute éternité le Fils en lui communiquant sa substance, comme lui-même l'atteste quand il dit : Ce que le Père m'a donné est plus grand que tout. Et l'on ne peut pas dire qu'il (le Père) lui a donné (au Fils) une *partie* de sa substance et qu'il en a gardé une *partie* pour lui-même, car la substance du Père est *indivisible* et absolument *simple*. Mais on ne peut pas dire davantage que le Père a transmis sa substance au Fils par génération, de telle sorte qu'il l'aurait donnée au Fils sans la garder pour lui-même, car il aurait cessé d'être lui-même substance. Il est donc clair que le Fils a reçu par sa naissance la substance du Père sans aucune diminution, qu'ainsi le Père et le Fils ont la *même* substance et que, par conséquent, le Père et le Fils, ainsi que le Saint-Esprit qui procède de tous les deux, sont la même chose » (eadem res = eadem substantia). (*Denz.*, 432.)

Pie VI a condamné une expression trompeuse du *Synode de Pistoïe*, lequel plaçait la distinction en Dieu au lieu de la placer dans les Personnes (*Deus in tribus personis distinctus au lieu de distinctis*). (*Denz.*, 1596.) De même Pie IX reprouva la théorie trithéiste d'*Antoine Günther*. D'après Günther, les Personnes individuelles sont aussi des substances individuelles. Il essaie de sauvegarder leur unité en les faisant sortir l'une de l'autre (*unité organique*), en les faisant enfin se référer l'une à l'autre par leur conscience et constituer ensemble une personnalité *absolue* (*unité formelle*). (*Denz.*, 1655.)

Faiblesses de la doctrine des Pères. Autre chose est d'exprimer le dogme trinitaire dans le cadre de la simple profession de foi de l'Église et autre chose de l'exposer d'une manière spéculative. Sous le premier rapport, la doctrine de l'Église est simple et nette, mais sous le second rapport on peut avouer tranquillement des oscillations et des imperfections dans l'évolution théologique. Ce serait demander une chose inouïe dans l'histoire des dogmes que de vouloir que les Pères aient trouvé *immédiatement* les termes convenables pour caractériser les relations entre la nature et la personne, ou que de leur demander, d'une manière générale, une théologie parfaite sur toute l'entité mystérieuse de ce dogme. Personne ne songera à ranger les Pères, en raison de leur insuffisance philosophique, parmi les hérétiques formels. Mais il faut, là aussi, leur appliquer ce que disait d'eux S. Augustin, à propos de la doctrine de la grâce : avant les hérésies « securius loquebantur ». Ils ne parlent guère avec précaution et précision que dans leur polémique avec les adversaires.

Les historiens protestants du dogme accusent les Pères de modalisme comme de trithéisme. A leurs yeux, *Tertullien* était trithéiste ainsi que la plupart des Grecs ; cependant, au dire d'*Harnack*, S. Jean Damascène fit passer le subordinationisme (d'*Origène*) au modalisme. « Là où le traité d'*Augustin* « De Trinitate » fut étudié et suivi, s'établit à peu près partout un délicat modalisme. » (Histoire des Dogmes, III, 5.127.) *R. Seeberg* va jusqu'à découvrir chez les Pères une *quadruple* conception de la Trinité : « On a : 1^o tout d'abord essayé de s'accommoder de la théorie de l'être intermédiaire selon la manière de voir des Grecs : Dieu et son Logos (les apologistes), ou bien, 2^o de se débarrasser de toutes les spéculations : le Dieu unique se révèle précisément comme Père, Fils et Saint-Esprit (Irénée, mais aussi Sabelius [1]). Ou bien on a pu, 3^o interpréter la Trinité d'une manière essentiellement œcuménique. En raison du besoin des hommes, le Père n'a pas seulement agi comme tel, mais encore il a fait sortir de lui le Fils et l'Esprit comme médiateurs de la

Révélation, si bien que la substance divine unique se manifeste ou s'actualise en trois Personnes (Tertullien, Novatien). Ou bien enfin, 4^e on a interprété la divinité selon le système néo-platonicien, à la manière de cercles concentriques, dont le plus petit par rapport à celui qui précède est en même temps plus profond, c.-à-d. qu'on a songé à rapprocher peu à peu l'absolu abstrait, du monde concret, au moyen d'êtres inférieurs mais divins. » (Hist. des Dogmes, II, 135.)

Une explication complète des faiblesses qui se trouvent de fait dans l'enseignement des Pères ne peut pas encore être donnée ici. Nous nous contenterons de quelques indications. Il est clair que la doctrine de la Trinité est en connexion étroite avec la doctrine du Christ, du Logos divin et du Saint-Esprit. L'évolution de ces parties de la doctrine devait nécessairement exercer son influence sur celle de la Trinité. C'est pourquoi les faiblesses se rencontrent surtout dans la période anténicéenne. En outre, il y a pour la spéculation trinitaire deux points de départ. Si elle part de la Personne (du Père) et poursuit par la procession du Fils et de l'Esprit, elle risque de contracter l'apparence du trithéisme. C'est ce qui arriva chez les Grecs. Si elle part de l'unique essence divine et essaie d'expliquer les Personnes par la vie divine interne, elle prendra facilement une teinte modaliste, monarchianiste. C'est le cas de la spéculation de S. Augustin. Dans les deux sens, l'Église évite les extrêmes, comme on le verra au § 53 sq.

DEUXIÈME SECTION

La preuve de la Trinité

CHAPITRE PREMIER

La preuve de la Trinité en général

A consulter : Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C.-200 ap. J.-C.) (1909). Lepin, Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les Évangiles synoptiques (1906). Jos. Slipyi, De principio spirationis in SS. Trinitate (1926).

§ 48. La preuve par l'Écriture

L'Ancienne Alliance est fondée sur le *monothéisme* (§ 22). Cependant, dès le début, l'unité n'est pas une unité abstraite, rigide ; mais une unité concrète, vivante, pleine de mouvement et d'abondance, si bien qu'au cours des temps elle s'anime de plus en plus et semble évoluer vers une *pluralité*. Les Pères cherchent déjà la Trinité dans l'Ancien Testament et aiment l'y trouver. Les théologiens ne sont pas d'accord sur le degré où l'on peut l'y reconnaître. Mais tous trouvent des *insinuations*. On peut distinguer en tout quatre groupes de preuves.

1. **Allusions pluralistes.** Il y a allusion à une *pluralité*, sinon à une *Trinité*, dans ces paroles de la Genèse : « Faisons l'homme. » (I, 26 ; cf. III, 22 ; IX, 6 ; XI, 7.) La plupart des Pères entendent ces paroles comme un discours du Père au Fils, d'autres y ajoutent le Saint-Esprit ; d'autres y voient un monologue des trois

Personnes. Origène pense à une allocution aux anges. Un certain nombre de scolastiques rappellent le pluriel Elohîm avec le verbe au singulier (Gen., I, 1), ainsi que le *triple* « Sanctus » d'Isaïe (VI, 3) et la *triple* invocation de Jahvé dans la bénédiction du grand-prêtre (Nomb., VI, 22-26), ou bien le Ps. LXVI, 7-8. Les Juifs pensent ici aux anges, ou aux *éléments*, ou à un *pluriel de majesté*. Les *rationalistes* voient dans la forme plurielle un reste du polythéisme auquel Israël était attaché dans les temps primitifs. Par contre, les *Pères de l'Église*, pour donner toute sa plénitude à la preuve par les prophéties, ont de bonne heure fait attention à ces tournures et leur ont donné un sens trinitaire. Des exégètes catholiques modernes comprennent Gen., I, 26, d'une manière simplement grammaticale ; d'après eux, le pluriel du sujet exige le pluriel du prédicat. (Göttsberger, Adam et Ève.)

2. **Les théophanies.** Il en est question dans les temps *les plus anciens* (Pentateuque). On se demande si elles contiennent une allusion à la *pluralité* des Personnes divines. On voit apparaître, comme représentant de l'invisible Jahvé, son « envoyé » ou son « ange », le Maleach-Jahvé. Celui-ci est donc *distinct* de Jahvé ; il porte cependant le nom de Jahvé. (Cf. Gen., XVI, 7-14 ; XXI, 17-19 ; XVIII, 2. Ex., XIV, 19.) Les Pères qui précèdent S. Augustin ont vu dans ce Jahvé-Ange le Logos. Lorsque les ariens eurent abusé de cette interprétation dans un sens subordinationniste, on la trouva choquante. S. Augustin explique ces théophanies comme « angelophanies ». Jugent de même S. Athanase, S. Basile, S. Jérôme, S. Cyrille d'Alexandrie. S. Léon le Gr. est encore de l'ancienne opinion.

3. **La spéculation sur l'hypostase.** A partir de l'époque de Jérémie commence, dans Israël, d'une manière *originale*, sans emprunts au monde extérieur, le processus de la personnalisation de la divine Sagesse. Job (XXVIII) et Baruch (III, 9 ; IV, 4) la conçoivent encore « comme une chose ». L'auteur des Proverbes la conçoit le premier (Prov., I-IX) comme une « personnalité consciente et agissante » (les chap. VIII et IX constituent le point culminant). Beaucoup plus tard (II^e siècle av. J.-C.), Sirach (l'Ecclésiastique) poursuit l'évolution en puisant principalement dans les Proverbes. (Eccli., I, 1-10 ; IV, 11-22 ; XIV, 20-25, 10 ; surtout XXIV, 1-29.) Alors que Sirach se place encore entièrement au point de vue juif, le livre de la Sagesse « naquit en plein centre de la sagesse alexandrine », dans une ville où le judaïsme s'appuyait à la civilisation grecque. (VI, 12-IX, 18.) D'après ce livre, la Sagesse se trouvait « au commencement » *près de Dieu* ; c'est en lui qu'elle a son origine, puisqu'elle sort de sa bouche ; elle est la claire effusion de son essence, le reflet de sa lumière de connaissance. Sa *fonction* est double : *cosmique* et *éthique*. Elle a pris part à la création du monde ; mais elle avait le grand désir de paraître sur la terre parmi les hommes, de pénétrer en eux et de créer la vie divine. Une spéculation semblable sur l'hypostase se trouve dans la *Memra* (= Parole) postérieure à l'exil et dans la *doctrine du Logos*. De même que la divine Sagesse (σοφία), la Parole divine (λόγος) est aussi personnifiée. Cela se fit d'abord à l'époque postérieure des Targums, mais en se rattachant à une série d'anciens textes bibliques où la Parole de Dieu avait une efficacité cosmique et aussi rédemptrice. Cf. Gen., XV, 1. Nomb., XII, 6 ; XXIII, 5. I Rois, III, 21. Am., V, 1-18 où il est question d'une parole de Dieu aux hommes, Patriarches, Prophètes. Ps. XXXII, 6, 9 ; CXLVII, 18 ; CXLVIII, 8 ; CXVIII, 89. Is., IX, 8 ; LV, 10 sq. Eccli., XLII, 15. Sag., IX, 1 ; XVIII, 15. III Rois, III, 9 où il est question d'une action *créatrice* de la Parole. Sag., XVI, 12 ; surtout XVIII, 14-25, où la Parole semblable à un glaive accomplit une action éthique, judiciaire. Dans la formation de la notion johannique du Logos, dans sa relation avec Jésus-Messie, il semble qu'on doive trouver une influence hellénique, car le judaïsme manquait d'une notion complète du Logos.

La spéculation est continuée dans le *Nouveau Testament* dans la mesure où elle se réfère à la Personne du Christ. Le Christ est, d'après S. Jean (Prologue), le Logos créateur du monde, la Lumière religieuse qui éclaire tout homme venant en ce monde ; d'après S. Paul, il est « la Force de Dieu et la Sagesse de Dieu » (I Cor., I, 24), la tête *cosmique* de tous les êtres raisonnables, des anges comme des hommes (Col., I, 15-20 ; II, 10-23), en qui Dieu veut réunir tous les habitants de ce monde et de l'autre, comme sous *une seule tête* (Eph., I), le reflet du Père « par lequel Dieu

a aussi créé le monde ». (Hébr., I, 2.) On voit, d'après ces allusions sur lesquelles il nous faudra encore revenir dans la christologie, la grande importance et la vaste influence de la spéculation sur le Logos et la Sagesse dans l'Ancien Testament.

L'Esprit de Dieu ne paraît pas dans l'Ancien Testament comme hypostase particulière. Il est plutôt la force dans le cosmos, par laquelle Dieu organise et anime tout. (Gen., I, 2 ; xxvi, 13 ; xxxiii, 4. Jdt., xvi, 17.) En tant qu'Esprit *charismatique*, il confère l'inspiration et l'illumination *prophétique* ; comme Esprit *éthique*, il est le don de l'avenir messianique. (Joël, II, 28. Is., XLIV, 3. Ez., XI, 19 ; xxxvi, 26. Cf. Act. Ap., II, 16 sq. II Pier., I, 21.)

4. **Le Messie Dieu.** Le messianisme de l'Ancien Testament est une question particulière et difficile. Il n'a pas une orientation *trinitaire*. Mais, tout d'abord, le Messie est une *Personne*, et ensuite, cette Personne est quelquefois appelée *Dieu*. D'une manière générale, *Jahvé* est lui-même le Sauveur d'Israël. Mais il l'est dans la mesure où le salut est opéré par son Oint. Ce dernier est parfois envisagé comme « rejeton de David ». Il est ensuite envisagé comme *Souverain*. Mais il apparaît aussi comme *Serviteur souffrant de Dieu* (Is., LIII), dans un état d'abaissement et de service obéissant. Enfin comme *Fils de l'homme*, il reçoit de nouveau un trait de sublimité supraterrestre. (Dan., VII.) Isaïe l'appelle l'*Emmanuel* (Dieu avec nous) qui doit être enfanté par la Vierge. (VII, 14 ; cf. Math., I, 23.) « Son nom sera appelé : L'Admirable, le Conseiller, le Dieu fort (El gibôr), le Père du siècle futur, le Prince de la paix. » (Is., IX, 6.) Dieu s'adresse à lui comme « *Fils* » au Ps. II, 7 : « Tu es mon *Fils*, je t'ai engendré aujourd'hui » (cf. Hébr., I, 5), et au Ps. CIX, 3 : « Du sein maternel, avant l'étoile du matin, je t'ai engendré. » (Cf. Math., XXII, 44-45.) Il n'est pas facile de préciser le sens exact de ces expressions que l'on ne rencontre que rarement dans l'Ancien Testament. Les théologiens catholiques eux-mêmes discutent pour savoir si on doit les entendre au sens *absolu métaphysique* ou bien au sens *relatif et moral*. Ceux-là même qui par « *Fils* » n'entendent pas Israël mais le Messie, ne rapportent pas, par ex. : la génération à la Procession éternelle, mais, comme S. Augustin (Enchir., XLIX), au Baptême du Christ, ou bien, comme S. Paul, à la Résurrection et à l'Ascension. (Act. Ap., XIII, 33 ; Hébr., I, 5 ; Rom., I, 4.)

Résultat. Les notions de la spéculation sur l'hypostase : la *Sagesse*, la *Parole*, l'*Esprit*, le *Fils de Dieu* n'ont pas rencontré dans l'Ancien Testament une manière de voir unanime. Chaque notion existe et se développe pour elle-même, sans tenir compte des autres. Il n'est pas encore paru, celui qui doit les unir toutes d'une unité réelle dans sa Personne : le Christ, le Fils de Dieu et le Messie de son peuple. Nous ne trouvons jamais dans l'Ancien Testament une affirmation claire de la Trinité. La Trinité est préparée, surtout par la notion de la Sagesse ; elle n'est pas révélée. Israël reste monothéiste dans le sens de la personnalité unique de Dieu.

Dans le *Nouveau Testament* se trouvent les fondements fermes de la doctrine trinitaire, et l'affirmation de la théologie libérale, d'après laquelle là aussi règnerait le strict monothéisme, ne tient pas. Ce qui est vrai, c'est que dans le Nouveau Testament, l'unité de Dieu est partout supposée et expressément affirmée (§ 28). Mais il est vrai également que la Trinité des Personnes ressort partout, et en certains endroits est exprimée clairement, dans la formule trinitaire.

L'Annonciation fait déjà reconnaître les trois Personnes d'une certaine manière : « Le Saint-Esprit descendra sur toi et la vertu du Très-

Haut te couvrira de son ombre ; aussi l'Être saint qui naîtra de toi, sera appelé le *Fils de Dieu*. » (Luc, I, 35.)

De même, on peut observer, dans le *Baptême du Christ*, une révélation effective des trois Personnes. (Math., III, 13-17 ; Marc, I, 9-11 ; Luc, III, 21 sq. ; Jean, I, 32.) La « voix du ciel » est celle du Père qui parle ; elle s'adresse au « Fils », et l'« Esprit de Dieu » descend sous la forme d'une colombe, attestant pour l'œil ce que la voix fait entendre à l'oreille. Que le mot « Fils » doive être pris ici au sens naturel, métaphysique, et non au sens moral, cela résulte de Jean, I, 32-34.

Dans le *discours d'adieu* (Jean, XIV-XVI), le Fils du Père se distingue de l'« autre Paraclet » qui est l'Esprit de vérité et qui procède du Père. « Ego rogabo Patrem et alium Paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum, Spiritum veritatis. » (xiv, 16 ; cf. xiv, 26 ; xv, 26.) Dans ces textes, la Personnalité du Saint-Esprit est mise sur le même pied que celle du Christ. Or, celle-ci est bien établie. Donc.

L'ordre de baptiser contient l'expression classique et claire de la doctrine trinitaire chrétienne (Math., XXVIII, 19) : « Euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. »

Ce texte important, contenant la doctrine de la Trinité, du Baptême, de la mission chez les Gentils, de l'apostolat et de la direction divine de l'Eglise, le rationalisme cherche à l'atténuer ; cet ordre, dit-on, a pour origine le Christ de la foi et non le Christ de l'histoire ; le Christ ne connaissait encore aucune formule trinitaire ; au reste, il ne connaissait rien de statuaire et de dogmatique. Ce sont là des affirmations fortes, mais elles sont cependant trop faibles pour renverser le texte. D'après Harnack, c'est la communauté chrétienne consolidée qui a forgé cette formule pour se créer une attitude ferme et distincte en face du judaïsme. Mais ce ne sont là que des défaites. Autant il est certain que la Trinité est inconnue dans l'Ancien Testament, autant elle apparaît clairement dans S. Paul (I Cor., XII, 4-6 ; II Cor., XIII, 13 ; Eph., V, 18-20 ; Hébr., X, 29), dans S. Pierre (I Pier., I, 2) et dans la *Didaché* (VII). Où trouver la raison de ces textes ? Dans le caractère historique de Math., XXVIII, 19. Au reste, ce texte est attesté par tous les manuscrits et toutes les versions.

L'exégèse catholique. Les trois Personnes apparaissent nettement sous les noms : Père, Fils et Saint-Esprit. On ne dit pas « au nom » en parlant de choses. Chaque nom désigne une Personne. Pour le Père et le Fils, c'est évident. Mais le Saint-Esprit ne peut pas être ici une force impersonnelle, car il est mis sur le même rang que les autres et sur un pied d'égalité pour former une unité formelle. Cette unité apparaît clairement dans le singulier « nom » (τὸ ὄνομα) qui est placé avant les trois Personnes et désigne la même essence, la même divinité. C'est « en » ce nom (εἰς τὸ ὄνομα) que se fait le Baptême ; c'est de lui que lui vient la grâce conférée ; c'est envers ce nom, comme envers son autorité future, que le baptisé est engagé ; c'est en lui qu'il a la ferme espérance du bonheur futur. Ce qui s'est révélé dans le Baptême du Christ se répète d'une manière invisible dans le Baptême de tout chrétien.

S. Paul conclut ainsi la II^e Épître aux Corinthiens (XIII, 13) par ce souhait et cette bénédiction : « Gratia Domini nostri Jesu Christi et caritas Dei et communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis. » L'Apôtre souhaite à ses lecteurs en trois expressions équivalentes : la grâce, la charité et la communication de la grâce de Dieu que le

Père donne, que le Fils mérite, que le Saint-Esprit communique. Tous les trois apparaissent également comme les auteurs de notre salut. Que le *Saint-Esprit* soit représenté comme *personnel*, cela ressort du parallèle avec le Père et le Fils, au rang desquels il est placé et sur un pied d'égalité. (Cf. I Cor., xii, 4-6; Eph., v, 18-20; Hébr., x, 29.)

S. Pierre commence sa 1^{re} Epître par un souhait trinitaire : « Electis... Secundum præscientiam Dei Patris, in sanctificationem Spiritus, in obedientiam et aspersionem sanguinis Jesu Christi; gratia vobis et pax multiplicetur. » De nouveau, Dieu est invoqué comme auteur du salut dans son activité de grâce tripersonnelle.

Le *comma joanneum* (I Jean, v, 7) fournirait une attestation *formelle* de la Trinité. Il s'exprime ainsi : « Tres sunt qui testimonium dant in cælo : Pater, Verbum et Spiritus Sanctus et hi tres unum sunt. » Mais il est suspect du point de vue critique, car il ne paraît qu'au VIII^e siècle dans les manuscrits latins et n'est attesté par aucun manuscrit grec avant le XV^e siècle. Aucun Père grec ou oriental ne le signale, malgré l'extrême importance qu'il aurait eu dans les controverses christologiques. Néanmoins, dit *Lercher*, II, 246, il reste un témoignage pour la foi de l'Eglise qui l'utilisa dans sa liturgie. Au reste, son interprétation n'est pas facile, « quia non facile intelligitur, quid sit testimonium trium personarum ». (Cf. *Pesch. Præl.*, 114, n. 467.) C'est aussi un témoignage de la *Tradition*.

Synthèse. Si nous parcourons l'ensemble de la preuve tirée du Nouveau Testament, nous voyons apparaître clairement et nettement le dogme trinitaire : la Trinité des Personnes, l'unité de la divinité ou la divinité des trois Personnes. Le Père reçoit, sans aucun doute, une certaine *préséance*, parce qu'il a été connu le premier, dans l'Ancien Testament comme le Dieu unique et dans le Nouveau comme Père du Christ. Le Père a une histoire *extérieure* plus ancienne que les deux autres Personnes. Ensuite, en raison de notre *manière analogique de parler*, le Père reçoit une certaine *prérogative*. Du point de vue de la pensée humaine, le Père est *avant* le Fils ; il est l'*auteur* et l'*origine* des deux autres Personnes. — L'unité et la Trinité apparaissent donc d'une manière claire et précise dans l'Ecriture. Ce qui est moins clairement exprimé, c'est la *relation des trois Personnes entre elles* et le *comment de leur unité dans la Trinité*.

§ 49. La preuve de Tradition

La foi trinitaire s'exprime dans les simples *professions de foi*, dans les *actions cultuelles*, comme dans les *exposés* théoriques.

1. La plus ancienne **profession de foi**, en dehors de la formule du Baptême est le *Symbole des Apôtres*. (Denz., 1-14.)

La Trinité apparaît dans le Symbole des Apôtres plutôt en connexion avec le fait du salut que sous la forme d'un exposé trinitaire ; au sujet des relations réciproques des trois Personnes que nomme le symbole, on ne donne aucune précision. Les *règles de foi*, elles aussi (Regula fidei, *κανὼν τῆς πίστεως*) contiennent le dogme trinitaire, bien qu'elles ne fassent que l'énoncer. Ainsi la règle de Tertullien (De præscript., XIII), celle de S. Irénée (A. h., I, 10, 1), celle d'Origène. (De princip., I, præf.)

2. Quant à la **formule du Baptême**, on peut la considérer comme une profession de foi trinitaire ou comme un acte du culte trinitaire,

selon qu'on l'interprète comme une action du baptisé ou comme une action rituelle de l'Eglise.

La mention la plus ancienne et la plus précise de cette formule se trouve dans la *Didachè* (VII), ensuite dans S. Justin (Apol., I, 61), dans Tertullien (De bapt., XIII), dans S. Cyprien (Ep. LXXIII, 5). Ce qui est également important, c'est la triple immersion ou la triple infusion exigée par la *Didachè* et considérée comme un symbole de la Trinité. (Cf. traité du Baptême, § 168.)

Il faut ajouter ici les formes cultuelles et les *doxologies* ou formules de glorification de la Trinité. Dans ces doxologies, le Père est loué par le Fils dans le Saint-Esprit (Rom., XI, 36), ou bien avec le Fils en même temps que le Saint-Esprit, ou bien, à l'encontre des ariens, on affirme l'égalité des Personnes : le Père et le Fils et le Saint-Esprit. On n'est pas nettement fixé sur l'origine des doxologies, mais elles sont très anciennes. S. Justin : Dans la célébration de l'Eucharistie, le prêtre « fait monter louange et hommage vers le Père de toutes choses par le nom du Fils et du Saint-Esprit ». (Apol., I, 65 ; cf. I, 6.) Plus tard les doxologies devinrent d'un usage plus fréquent.

Les professions de foi des martyrs. Une des plus anciennes se trouve dans le martyre de S. Polycarpe (XIV, 3) : « Dieu véritable... je te loue par l'éternel et céleste Pontife Jésus-Christ, ton Fils bien-aimé, par lequel soit à toi et à lui et au Saint-Esprit, tout honneur maintenant et dans l'éternité. »

Les Pères. Les Pères apostoliques expriment la foi pure et simple ; les apologistes essaient d'expliquer la relation entre le Père et le Fils par la *notion du Logos* ; Tertullien commence déjà une certaine spéculation contre les monarchiens ; S. Irénée évite la spéculation et s'en tient aux expressions bibliques, car il est mis en défiance par la doctrine émanationiste des gnostiques ; on rencontre une clarté étonnante chez S. Théophile et S. Grégoire le Thaumaturge. Origène manie hardiment la spéculation ; tous les Pères anténicéens attestent les trois Personnes et leur divinité, mais ils ne sont pas toujours heureux dans la spéculation sur les relations des personnes qu'ils conçoivent le plus souvent d'une manière *subordinationniste*.

Le témoignage de la *Didachè* a déjà été signalé à propos de la formule du Baptême. S. Clément de Rome demande aux Corinthiens : « N'avons-nous pas un seul Dieu et un seul Christ ; n'est-il pas vrai qu'un seul Esprit de grâce a été répandu sur nous ? » (Cor., XLVI, 6.) S. Ignace compare les chrétiens à des « pierres montées en haut pour construire le temple du Père, au moyen de l'élevateur qui est Jésus-Christ grâce à la croix, avec l'aide du Saint-Esprit qui est comme une corde ». (Eph., IX, 1 ; cf. VII, 2 ; Magn., XIII, 1 ; Phil., inscript.) Athénagore repousse ainsi l'accusation d'athéisme : « Qui ne s'étonnerait pas d'entendre appeler athées ceux qui enseignent un seul Dieu, Père et Fils et Saint-Esprit, dans lesquels ils reconnaissent aussi bien la puissance dans l'unité (τὴν ἐν ἐνώσει δύναμιν) que la distinction dans l'ordre (τὴν ἐν τάξει διαίρεσιν) ? » (Leg., X.) S. Justin a déjà été signalé à propos de la doxologie. S. Irénée oppose au dualisme gnostique sa règle de foi et déclare « qu'il y a un seul Dieu tout-puissant qui a tout créé... par sa Parole (ἁγίος) et son Esprit (πνεῦμα) ». (A. h., I, 22 ; cf. IV, 20, 1 ; II, 30, 9.) Tertullien écrit : « Praxeas ne veut pas croire autrement à un seul Dieu qu'en le nommant à la fois Père, Fils et Saint-Esprit, comme si ce Dieu unique n'était pas tout, puisque tout procède d'un seul par l'unité de la substance, alors que l'on conserve néanmoins le mystère de l'économie qui répartit l'unité en Trinité (custodiatur œconomiae sacramentum quæ Unitatem in Trinitatem disponit) en affirmant ces trois : le Père et le Fils et le Saint-Esprit. Ils sont trois non selon l'état, mais selon le degré, ni selon la sub-

l'Aveugle, 59-109), *S. Cyrille d'Alex.* (Thesaur. de s. Trinitate; d'une manière presque scolastique il propose 33 thèses; il expose les objections et les réfute), *S. Ambroise* (De fide, libri 5, sur le Fils, et De Spiritu S.), *S. Hilaire* (De Trinit., libri 2). « C'est l'œuvre littéraire la plus complète que puisse nous offrir l'histoire du combat contre l'arianisme. » (Bardenhewer.) — La liturgie donna dès le début une conclusion trinitaire à ses prières.

Le mérite des Pères consiste dans l'élaboration de la *preuve* d'Écriture et de Tradition, ainsi que dans la création d'une *langue* ecclésiastique *doctrinale*. Le mot *ὁσία* qui, au moment du Concile de Nicée, était encore l'équivalent de *ὑπόστασις* reçut des Cappadociens sa signification ferme d'essence, alors que celui de *ὑπόστασις* était réservé à la personne. Aussi on parla désormais de *τρεῖς ὑποστάσεις ἐν μὴ ὁσίαις*. Cette manière de parler fut introduite en Occident par *S. Hilaire*; *Tertullien* d'ailleurs avait déjà préparé les voies. Enfin les Pères s'efforcèrent, depuis *S. Athanase*, de donner une certaine explication du dogme. Pour cela, ils se rattachèrent aux expressions bibliques Père, Fils et Saint-Esprit et aux termes qui indiquent les Processions : naissance et spiration; ou bien encore ils cherchèrent des points de comparaison dans la nature : la source, le courant, l'embouchure; la racine, le tronc, la couronne; le soleil, les rayons, la chaleur. *S. Augustin*, à la suite de *Tertullien*, part de l'esprit humain. On examinera plus loin en détail son explication et celle des Grecs. (Cf. § 53 et 54.)

Origine des symboles. Le Symbole de Nicée (*Denz.*, 54) est un projet d'Eusèbe de Césarée modifié dans le sens trinitaire; il devint plus tard un symbole baptismal anti-arien. Le Symbole de Constantinople (*Denz.*, 86) n'est pas un développement de celui de Nicée, mais le Symbole baptismal de Jérusalem (*Cyrille de Jér.*) revu dans le sens nicéen.

CHAPITRE II

La preuve de la Trinité en particulier

A consulter : Au sujet du Fils, voir la christologie. *Franzelin*, De Verbo incarnato thes. 2 sq. *Prat*, S. Paul, 165-226. *Dict. théol.*, V, v. Fils de Dieu. *De Mester*, Le Filioque; *Rev. Bénédictine* (1907), 86 sq. *Lebreton*, Les théories du Logos (Études, 1906). Au sujet du S. Esprit : *Dict. théol.*, Esprit-Saint (riche bibliographie ainsi que sur le Filioque). Sur la doctrine des Pères : *S. Athanase*, Ep. ad Serap. : M. 26, 252 sq. *S. Basile*, C. Eunom. : M. 29, 709 sq.; De Sp. S. : M. 39, 1033 sq. *S. Ambroise*, De Sp. S. : M. 16, 703 sq. *Petau* et *Thomassin*, De Trinitate. *Franzelin* et *Régnon*, III. *A. Verriél*, « La théorie trinitaire chez les Pères grecs », *Rev. Apol.* (1929), 540 sq.

§ 50. Dieu le Père

La *divinité* du Père, ainsi que sa *personnalité*, est admise par tous les théistes; c'est pourquoi nous n'avons pas à nous arrêter longtemps sur ces deux points. Observons seulement ici la relation trinitaire interne par rapport spécialement à la seconde Personne, à l'égard de laquelle il est appelé « Père ». Cette paternité est une paternité proprement dite, vraie, physique et non une paternité impropre, morale, métaphorique. Ceci apparaîtra nettement au paragraphe 51, au sujet du « Fils », car père et fils sont deux notions réciproques. Il est vrai que l'Écriture appelle aussi *Dieu*, au sens impropre, le *Père des créatures*, parce qu'il les a produites de rien et maintient en elle l'existence et

la vie ainsi que la permanence dans l'existence et la vie. Ainsi en est-il dans l'Ancien Testament qui ne connaît pas encore le Père trinitaire; mais aussi chez le Christ et les Apôtres. (Math., vi, 25-32; cf. vi, 7-9; vii, 7-11; viii, 11-13.) De même sa *miséricorde* est une raison de paternité (Math., vi, 14 sq.; Marc, xi, 25 sq.; Luc, xv, 11-32); de même la *régénération* par la grâce. (Luc, xii, 32; Jean, iii, 5-8; cf. i, 12 sq., etc.) Aucun de ces « enfants » créés ne possède la même nature que le Père : cela est réservé au seul « Fils unique » (*Filius Dei unigenitus*; Jean, i, 14, 18; iii, 16, 18), dont la naissance du Père est par conséquent unique en son genre; le Concile de Nicée dit : *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς*. C'est par rapport à cet « unigenitus » que la première Personne est véritablement « Père ».

L'Écriture parle de cette paternité toutes les fois qu'elle parle de la filiation de la seconde Personne par rapport à la première. C'est pourquoi nous renvoyons les preuves au paragraphe suivant. Les Juifs se scandalisaient du « Pater proprius Filii ». « Quærebant eum interficere quia... Patrem suum (πατέρα ἑαυτοῦ) dicebat Deum, æqualem se faciens Deo. » (Jean, v, 18.) Cette paternité trinitaire est la paternité originelle; toute autre est dérivée, dit S. Paul : « Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in cœlis et in terra nominatur. » (Eph., iii, 14 sq.) La grande et unique prérogative du Fils est d'être le « Filius proprius » de ce Dieu-Père : « Cui enim dixit aliquando Angelorum : Filius meus es tu, ego hodie genui te; et rursum : ego ero illi in patrem et ipse erit mihi in filium? » (Hébr., i, 5.) Dieu est l'unique « Pater Domini nostri Jesu Christi ». (II Cor., i, 3; cf. Rom., viii, 32.)

Le Père a, dans l'Écriture et la Tradition, une *prépondérance extérieure* et *intérieure* sur les deux autres Personnes. Une prépondérance extérieure, en tant qu'il apparaît souvent comme l'équivalent de Dieu. Ainsi le Christ dit : « Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum Deum meum et Deum vestrum. » (Jean, xx, 17; cf. Math., xxvii, 46.) *S. Paul* dit de son côté : « Deus Domini nostri Jesu Christi, Pater gloriæ. » (Eph., i, 17.) (Cf. encore Act. Ap., ii, 33; xxiv, 14. Rom., xv, 6. I Cor., i, 3. Gal., i, 1. Eph., i, 3; iv, 6. Col., ii, 2. Jacq., i, 27. I Pier., i, 13. II Pier., i, 17. Jud., i. I Jean, i, 2; ii, 22 sq.; iv, 14; v, 7. II Jean, 9. Apoc., i, 6; ii, 28.) Par appropriation, on peut très bien lui attribuer toute l'œuvre de la divinité à l'extérieur. Il est plus difficile de comprendre comment il apparaît même *ad intra* « fons totius deitatis ».

Le Père, première Personne en tant que principe. En raison de ce caractère de source, l'Eglise a nommé le Père le *principe* des autres Personnes et, comme il est lui-même sa propre source et n'a son principe dans aucun autre, elle l'appelle « principium sine principio » (principium fontale). Le mot principe est plus général et plus étendu que la cause. Il désigne ce dont une autre chose (principiatum) et plus encore la cause. Il procède de quelque manière; de plus, la notion de principe n'exige pas, comme celle de cause, la distinction réelle du « principium » et du « principiatum »; il convient par suite à la terminologie trinitaire. Le mot principe ne doit pas être entendu dans le sens de cause; il ne doit pas non plus être compris dans ce sens

que le Père était d'abord en lui-même l'ensemble de la Trinité et que les deux autres Personnes ne sont que les termes de son activité, comme les créatures ; mais il faut l'entendre dans ce sens qu'il est le principe d'où procèdent les deux autres Personnes, sans aucune dépendance ou infériorité essentielle. Cela apparaîtra plus clairement quand nous examinerons la doctrine trinitaire des Grecs. Quand les Grecs appellent le Père « causa », αἰτία, des deux autres Personnes, cela doit s'entendre au sens très large, comme l'expliqua Bessarion à Florence. Les Latins évitent le mot « causa » et emploient seulement « principium ». (Denz., 691 ; S. th., I, 33, 1 ad 1.) Les Pères grecs appellent par suite le Père αὐτοθεός, c.-à-d. qu'il n'a reçu sa nature d'aucune autre Personne (non ab alio) ; ils le nomment avec S. Grégoire de Naz. ἀναρχος ou bien ὁ θεός ἐπὶ πάντων, non pas « essentialiter » et « exclusive », mais « personneliter » et « originaliter ». C'est dans ce sens que l'Eglise adresse ses prières au Père « par le Fils », etc. Le « principium » latin se trouve déjà chez Tertullien. (Adv. Prax., XIX.) Le Fils n'est pas principe d'une manière aussi intense que le Père, car il est « principium de principio ». Il a reçu du Père ce par quoi il est principe ; quant au Saint-Esprit, il n'est principe que pour les œuvres *ad extra* et il l'est avec les deux autres Personnes. Il est vrai que par appropriation, l'œuvre de la grâce lui est attribuée à lui seul, comme la Rédemption est attribuée au Fils seul. Pour les détails voir plus loin. De même pour le titre « innascibilis », (ἀγέννητος), que le Père possède seul, cf. § 56 sq.

Synthèse. La première Personne est le Père de la seconde sans le concours d'une autre Personne associée à la génération du Fils ; il est dans le même sens le principe de cette personne. Par rapport à la troisième Personne, il n'est pas Père (γεννητωρ, πατήρ), mais Spirateur (πνεύματος), mais il est Spirateur, comme on le verra plus loin, en union avec le Fils.

§ 51. Le Fils

1. Sa **personnalité** a été niée par les monarchiens (§ 46). Il est vrai que l'Écriture ne donne pas le nom de « Personne » à la seconde Personne, mais elle l'appelle « Fils » et ce nom, comme celui de « Père », est un nom d'hypostase ; une force, une chose, un effet pourrait tout au plus être appelé Fils au sens impropre et ce nom ne serait pas aussi courant dans l'Écriture qu'il l'est. Mais il n'est pas seulement appelé Fils ; il est encore appelé *Fils unique*. (Jean, I, 1, 14 : μονογενὴς παρὰ πατρός ; I, 18 : ὁ μονογ. υἱός ; III, 16, 18 ; I Jean, IV, 9.) Il faut aussi entendre au sens personnel le nom Logos (λόγος) ; depuis la Vulgate (Jean, I, 1, 14 ; I Jean, V, 7 ; Apoc., XIX, 13) et S. Augustin, on dit d'ordinaire « Verbum » ; on disait auparavant « Sermo ». Le Logos était nié par la secte des *aloges*. Les conciles emploient « Verbum » (λόγος) depuis le Concile d'Ephèse (Denz., 113-124, etc.), de même que la *liturgie* (Verbum supernum prodiens ; hymn. Offic. ss. Rosar. I Vesp.). Pour plus de détails, cf. les « Processions » (§ 53 et 54) ; de même pour les termes « imago », etc.

2. La **divinité du Fils** doit être considérée ici du point de vue trinitaire et non du point de vue christologique, c'est-à-dire en tenant compte de la révélation du Fils *préexistant* et non du Fils incarné. La *préexistence* n'est traitée que dans un petit nombre de textes, mais qui sont catégoriques. Le Christ ne parle de sa filiation éternelle, dans les Synoptiques, qu'une seule fois et en passant (Math., XXII, 42 sq.),

mais il laisse entendre que sa filiation n'est pas une filiation accordée ou moralement conquise, que par conséquent elle n'est communicable à personne, mais immuable. Dans S. Jean, par contre, son langage a presque la précision métaphysique. « *Pater meus usque modo operatur* (comme *actus purus*) et *ego operor*. » De ces paroles, les Juifs tirent la conclusion exacte : « *Propterea ergo magis quærebant eum Judæi interficere quia non solum solvebat sabbatum, sed et Patrem suum (πατέρα ἰδίων) dicebat Deum, æqualem (ἴσον) se faciens Deo* » (Jean, V, 17 sq.) ; sur quoi le Christ affirme de nouveau l'unité d'opération, insistant par conséquent sur la même pensée. Sa filiation est donc une filiation proprement dite ; il participe aux opérations du Père et par suite, comme le concluent les Juifs, à son essence aussi. Au reste, il a avec le Père une existence avant tous les temps : « *Antequam Abraham fieret ego sum* » (Jean, VIII, 58) ; ce qui rappelle presque l'aséité de Jahvé. (Ex., III, 14.) « *Exivi a Patre et veni in mundum ; iterum relinquo mundum et vado ad Patrem*. » (Jean, XVI, 28.) Ainsi donc, son état d'existence proprement dit, son état primaire est son existence auprès du Père, et son existence sur la terre est secondaire, *intérimaire*. C'est pourquoi les hommes ne peuvent pas à proprement parler être ses témoins. (Jean, V, 34.) Il n'y a que lui et son Père qui se connaissent et s'attestent mutuellement (Math., XI, 27) : « *Qui videt me videt et Patrem*. » (Jean, XIV, 9.)

Les Apôtres « ont véritablement connu que je suis sorti de toi » (Jean, XVII, 8) ; ils peuvent donc rendre un témoignage de foi à son sujet. C'est ce que fait S. Jean (I, 1) dans le « Prologue » : « *In principio erat Verbum (ὁ λόγος) et Verbum erat apud Deum (πρὸς τὸν θεόν) et Deus erat Verbum (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος)*. » Le Prologue suit un mouvement circulaire : la fin revient au commencement. Le Logos préexistant est Dieu. Il *était* au commencement, par conséquent éternellement, « près de Dieu » ; cependant il n'était pas étranger à côté de lui, non, il était en lui (in sinu Patris, εἰς τὸν κόλπον), par conséquent dans la communauté d'essence (θεὸς ἦν ὁ λόγος) et puis également dans la communauté de vie et d'amour. Mais ce n'est pas seulement le Logos révéle dans la Création (λόγος ἀσαρικός) et dans l'Incarnation (ἐνσάρκως), c'est le Logos immanent. Ce Logos éternel s'est incarné et naturellement, dans cet état, il faut affirmer de lui la divinité, aussi bien que précédemment dans sa *préexistence* : « *Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis, et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis* » (Jean, I, 14) ; si bien que « *de plenitudine ejus omnes nos accepimus* ». (Jean, I, 16.) Les *Épîtres* de S. Jean sont en harmonie avec ce Prologue : « *Quod fuit ab initio... Annuntiamus vobis vitam æternam, quæ erat apud Patrem et apparuit nobis*. » (I Jean, I, 1 sq.) « *Omnis qui negat Filium nec Patrem habet ; qui confitetur Filium et Patrem habet*. » (I Jean, II, 23.) « *Filium suum unigenitum misit Deus in mundum*. » (I Jean, IV, 9.) « *Salvatorem mundi*. » (I Jean, IV, 14.) S. Paul n'est donc pas le pre-

mier, comme l'affirment les adversaires, à enseigner la préexistence : « Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, le fait d'être égal à Dieu), sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens. » (Phil., II, 6 sq.) Ici se font pendant (comme dans Jean, I, 1 et 14) l'égalité éternelle avec Dieu et l'abaissement à la forme d'esclave dans l'Incarnation. « Qui (Deus) etiam proprio Filio (τοῦ ἰδίου υἱοῦ) non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum. » (Rom., VIII, 32 ; cf. VIII, 3). « In ipso (Christo) inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter. » (σωματικῶς, c.-à-d. depuis l'Incarnation. Col., II, 9). « Qui est imago Dei invisibilis. » (Col., I, 15). « Christus secundum carnem qui est (en soi et éternellement) super omnia Deus benedictus in sæcula. » (Rom., IX, 5). « Expectantes... adventum magni Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi. » (τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν κ. τ. λ., Tit., II, 13). « Diebus istis locutus est nobis in Filio... qui cum sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus », etc. (Hébr., I, 2 sq.)

Les Pères. Ils connaissent le Fils de Dieu incarné (Luc, I, 32, 35), mais aussi le Fils préexistant dont il est question ici. *S. Clément de Rome* l'appelle « le reflet de sa majesté » (de Dieu) auquel s'applique la parole : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui. » (Cor., XXXVI, 2 et 4.) L'écrit dit *seconde lettre de Clément* commence ainsi : « Nous devons penser du Christ ce que nous pensons de Dieu. » *S. Ignace* adresse cette prière aux Romains : « Laissez-moi imiter les souffrances de mon Dieu » (Rom., VI, 3) et il appelle souvent le Seigneur « Dieu ». Il « était avant tous les temps auprès du Père » (Mag., 6), « celui qui procède d'un seul Père ». (Mag., 7). « Le Fils unique de Dieu », « notre Dieu » (Rom. tit.). « Je loue Jésus-Christ, le Dieu qui vous a rendus si sages. » (Smyrn., I, 1 ; cf. Ad Polyc., 3.) D'après Barnabé, Dieu a dit au Fils : « Faisons l'homme », le Fils était avant tous les temps (Ép. V, 5 ; VI, 12) ; il est apparu dans la chair afin que son éclat ne nous éblouisse pas. (V, 10.) La christologie de *S. Justin* se résume ainsi : Dieu a un Logos qui est lui-même Dieu et qui est devenu homme dans le temps. Le Logos s'appelle, parce qu'il est né de Dieu, γέννημα (les créatures sont ποιήματα) ; en de nombreux passages, il est nommé « Fils de Dieu » et le « seul véritable Fils de Dieu » (ὁ μόνος ἰδίως υἱός ; ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός ; Apol., I, 23 ; II, 6.) *S. Irénée* repousse la double notion du Logos (λ. ἐνδιάθετος et λ. προφορικός) (Ad. h., II, 13, 2 et 8), il affirme son identité d'essence avec Dieu et son éternité. Il est « Dei Verbum, immo magis ipse Deus, cum sit Verbum » (II, 13, 8). « Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus » auxquels il a dit : « Faciamus hominem. » (IV, 20, 1 ; V, 1, 3.) *Tertullien* : « Hunc (le Logos, « Sermo », « Ratio ») ex Deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco Filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiæ. » (Apol., 21.) La règle de foi est : « Unicum Deum credimus, sub hac tamen dispensatione quam οἰκονομίαν dicimus, ut unicus Dei sit et Filius, Sermo ipsius, qui ex ipso processerit... » ; les trois Personnes sont « unius autem substantiæ, et unius status et unius potestatis, quia unus Deus ». (Adv. Prax., II ; cf. Adv. Marc., II, 27.) Cependant, tout en enseignant l'égalité, il retombe dans une doctrine subordinatianiste : « Pater enim tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur. » (Jean, XIV, 28 ; Adv. Prax., IX.) *Clément d'Alexandrie* dit : « Ils sont tous les deux une seule chose (ἐν), « le Dieu », c.-à-d. Dieu et son Logos. (Præd., I, 8, 62, 3.) *Origène* : « Ex ipsa substantia Dei generatur. » (Fragm. : M. 14, 1308.) « Nous n'adorons donc qu'un seul Dieu, comme nous l'avons déjà déclaré, le Père et le Fils. » (Contra Cels., VIII, 12.) Le Concile de Nicée pouvait ainsi s'appuyer sur une doctrine ferme de l'Écriture et de la Tradition, quand il fit de ὁμοούσιος le Schibboleth de l'orthodoxie. Et quand il précisa que le Fils procédait du Père par génération (γεννηθεῖς), il pouvait en

appeler, comme on le verra à propos des « Processions », à un enseignement clair de l'Écriture, bien que sur ce point précis la doctrine des Pères présente des faiblesses. La détermination « engendré non créé » (γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα) mit également fin aux confusions. On fera appel aux témoignages des autres Pères à propos des « Processions ». Leur orthodoxie trinitaire va de soi ; tout enseignement subordinatianiste après le Concile aurait été une violation de la doctrine de l'Église et on ne pourrait plus compter sur l'indulgence qu'on accorde aux Pères anténicéens.

Objections ariennes. L'Écriture contient plusieurs expressions qui semblent aller contre l'égalité d'essence du Père et du Fils. Ces difficultés se résolvent quand on se rappelle que Jésus n'est pas et n'était pas seulement auprès du Père, dans sa nature divine, mais qu'il a aussi habité parmi nous dans sa nature humaine. 1^o Ainsi s'explique Jean, XIV, 28 : « Pater major me est » ; Jésus parle comme homme. Certains Pères montrent moins d'exactitude quand ils entendent ces paroles de la filiation par laquelle le Fils procède du Père et disent que le Fils « ratione originis posterior (minor) quam Pater (est) ». Cette explication cependant conserve encore un sens orthodoxe ; — 2^o Jean, IX, 15 : « Non potest Filius a se facere quidquam nisi quod viderit Patrem facientem » (cf. aussi V, 26 ; VIII, 28 ; XVII, 7) ; ces paroles bien comprises ont trait à l'union interne d'opération et par conséquent à l'unité d'essence et ne signifient pas du tout une subordination d'essence ; — 3^o A maintes reprises, on dit du Christ qu'il est devenu (γενόμενος) ; ainsi Rom., I, 3 ; Gal., IV, 4 ; Hébr., I, 4. Le Christ n'est « devenu » que selon l'humanité, par l'union hypostatique, sans que la divinité ait subi aucun changement. Il importe de remarquer Jean, I, 15, où « après moi » dans la bouche du Baptiste se rapporte à l'humanité, alors que « avant moi » a trait à la divinité ; — 4^o Jean, XVII, 3 : « Hæc est autem vita æterna ut cognoscant te, solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum. » Ce passage ne constitue pas une difficulté, quand on considère que Jésus veut opposer le μόνος θεός avec ἀληθινός au polythéisme païen et se présente lui-même comme celui qui le révèle et le manifeste sur la terre et qui accorde le salut à ceux qui croient en lui. La connaissance de Dieu est indissolublement liée à la connaissance du Christ et conditionnée par elle. Le passage est à la fois monothéiste et sotériologique, de même Math., XI, 27. — 5^o Dans l'expression « Filius hominis », il y a une subordination à l'égard du Père ; par ex., Jean, V, 27 : « Potes-tatem dedit ei judicium facere quia Filius hominis est », allusion à Dan., VII, 13 sq. Il faut interpréter de même Math., XXVI, 64 ; — 6^o Quand S. Paul appelle le Christ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, il y a dans l'expression un triple élément : a) la relation du Christ avec la Création comme Créateur ; b) sa préexistence à tout κτίσμα ; c) sa naissance du Père qui eut lieu avant tout κτίσμα, par conséquent de toute éternité ; — 7^o En raison de l'usage traditionnel, on insista d'abord spécialement sur le « Père » ; il était Dieu par antonomase (αὐτόθεος) ; aussi la chrétienté primitive lui adressa encore longtemps nommément ses prières. Il faut également entendre comme une profession de foi sous forme de prière, I Cor., VIII, 6.

§ 52. Le Saint-Esprit

Il s'agit encore ici de démontrer à la fois la *personnalité* et la *divinité* complète.

1. La **personnalité** est, cette fois, plus difficile à établir que pour le Logos, parce que Pneuma (τὸ πνεῦμα) est neutre et que le plus souvent, même dans l'Écriture, il désigne une force impersonnelle (δύναμις) et une action dans le monde et l'humanité ; et cela non seulement dans l'Ancien Testament (p. 205), mais encore dans le Nouveau. De plus, Pneuma est un nom commun pour désigner la divinité en général.

On a déjà fait allusion à l'Esprit dans l'*Ancien Testament*. Il y apparaît comme ruach Élohim, une force impersonnelle qui produit la *vie naturelle cosmique* (Gen., I, 2 ; II, 7 ; VI, 3. Is., xxxii, 15. Ez., xxxvii, 8-10. Zach., xii, 1. Ps. CIII, 29 sq. ; cf. XXXII, 6 ; CXLV, 4-6. Job, xii, 10 ; xxxiv, 14 sq. II Mach., vii, 23 ; xiv, 46. Judt., xvi, 17) ; comme une *force surnaturelle charismatique* : dans Joseph (Gen., xli, 38), dans les 70 vieillards (Nomb., xi, 17), dans Samson (Jug., xiv, 6 sq.), dans Gédéon (Jug., vi, 34), dans Saül (I Rois, xi, 6), dans tous les Prophètes (lumen propheticum) ; parfois un saisissement et une élévation physiques accompagnent cette inspiration (Ez., iii, 12-14 ; viii, 3 ; xi, 1-24 ; xliii, 5. Cf. IV Rois, ii, 16, etc.) ; le but dernier de ces phénomènes est là aussi un but religieux. Cet Esprit charismatique est conféré abondamment au Messie futur (Is., xi, 1 sq. ; xlii, 1-4) et à sa société. (Is., xxxii, 15 ; xlii, 1-3. Joel, ii, 28 sq. Zach., xii, 10.) Enfin on attribue à l'Esprit une action *morale*, l'observation des commandements (Ez., xi, 19 ; xxxvi, 26 ; xxxvii, 14 ; xxxix, 29. Cf. Ps. L, 12 sq. ; CXLII, 10) ; c'est pourquoi il est appelé quelques rares fois le « Saint-Esprit ». (Ps. L, xlii, 10 ; LXX ; Is., lxiii, 10 sq. Cf. Dan., iv, 5, 6, 15 ; v, 11.) En tant que principe *éthique*, il est un don réservé à l'avenir du salut. Jamais, dans l'Ancien Testament, l'Esprit n'est un moi indépendant, une Personne.

L'Esprit apparaît dans le *Nouveau Testament* comme un principe de force divine et impersonnelle, mais presque toujours comme esprit charismatique : dans le Baptiste (Luc, i, 15 ; Marc, i, 8 ; Math., iii, 11 ; Luc, iii, 16), Élisabeth (Luc, i, 41), Zacharie (Luc, i, 67), Siméon (Luc, ii, 27), dans l'Annonciation de Marie (Luc, i, 35 ; cf. Math., i, 18, 20). Dans la vie synoptique de Jésus, il inaugure la mission du Seigneur (Math., iii, 13-17 ; Marc, i, 9-11 ; Luc, iii, 21), le conduit au désert (Math., iv, 1 ; Marc, i, 12 ; Luc, iv, 1), l'en fait revenir (Luc, iv, 14) ; il le fortifie et le réjouit dans l'exercice de sa mission (Luc, x, 21). Jésus invoque son témoignage dans l'Ancien Testament (Marc, xii, 36 ; Math., xxii, 43) et caractérise son œuvre comme une œuvre guidée par le Saint-Esprit à laquelle on ne peut résister sans commettre un péché irrémédiable. (Math., xii, 31 sq. ; Marc, iii, 28-30 ; Luc, xii, 10 ; cf. Math., xii, 28.) — Chez les Synoptiques et surtout chez S. Luc, c'est le Saint-Esprit qui bâtit le royaume de Dieu, c'est l'esprit charismatique de mission ; S. Paul prêche surtout l'Esprit qui nous sanctifie personnellement.

Mais le Saint-Esprit apparaît comme *Personne* divine dans la péripécie concernant le péché contre le Saint-Esprit ; dans ce texte il est mis en parallèle avec le Fils, et le péché au sens fort où il est employé ici ne peut être commis, d'après la doctrine du Christ, que contre le Dieu personnel. « Omnis qui dicit verbum in Filium hominis, remittetur illi ; ei autem qui in Spiritum Sanctum blasphemaverit, non remittetur illi » (Luc, xii, 10 sq.).

tur. » (Luc, xii, 10 sq.) Immédiatement suit la promesse faite aux disciples : quand on vous conduira devant les tribunaux, ne soyez pas en peine de ce que vous répondrez : « Spiritus enim Sanctus docebit vos, in ipsa hora, quid oporteat vos dicere » ; il exerce par là même l'activité personnelle du Paraclet. Ainsi la formule trinitaire par laquelle se termine le premier Synoptique est *préparée* et ne paraît pas aussi incompréhensible que l'affirme la critique. Elle le paraîtra encore moins, si l'on tient compte aussi de l'*Évangile de S. Jean*. Là encore le Saint-Esprit est tout d'abord une *grâce charismatique* (Jean, iv, 10), symbolisée par le vent et l'eau (Jean, iii, 8 ; iv, 10 ; vii, 38-40. Apoc., vii, 17 ; xxii, 1), comme principe de la vie nouvelle. (Jean, iii, 5 ; vii, 38-40.) Le Christ accomplit son œuvre avec lui. (Jean, i, 33 ; iii, 34 ; vi, 64.) La chrétienté reçoit la plénitude de cet Esprit après la mort du Christ. (Jean, vii, 39.)

Mais la Personnalité est nettement affirmée dans Jean, xiv, 16 sq. 26 : « Ego rogabo Patrem et alium Paracletum dabis vobis, ut maneat vobiscum in æternum, Spiritum veritatis... Paracletus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille (ἐκεῖνος, après le neutre τὸ ἄγιον πνεῦμα) vos docebit omnia et suggeret vobis omnia, quaecumque dixero vobis. » Ce sont bien là des actes personnels d'intelligence et de volonté. « Cum autem venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre (il demeure donc auprès du Père dans le ciel) Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me. » (Jean, xv, 26.) « Docebit vos omnem veritatem. Non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquetur, et quæ ventura sunt annuntiabit vobis. Ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis. » (Jean, xvi, 13-14.)

Observons, contre toute tentative antitrinitaire, binitaire ou modaliste : 1° Le mot Saint-Esprit est grammaticalement neutre (τὸ πν. ἅγ.) mais l'évangéliste continue logiquement au masculin (ἐκεῖνος, xv, 26 ; xvi, 13 sq. ; xiv, 26) ; 2° Les actions qui lui sont attribuées sont personnelles : il enseigne, parle, rappelle, console, témoigne, conduit, annonce, entend ; toutes actions strictement personnelles ; 3° Il est l'« autre Paraclet » (ὁ ἄλλος παρ.), mis en parallèle personnel avec le Christ, avec lequel il alterne et dont la personnalité est aussi réelle que celle du Christ ; 4° Le Saint-Esprit apparaît comme personnellement distinct du Père et du Fils dans Jean, xiv, 16, où le Fils le demande au Père ; xiv, 26, où il est dit que le Père l'enverra au nom du Fils ; xv, 26, où il est dit qu'il procède du Père et rend témoignage au Fils ; ce sont là des représentations trinitaires. Si, xiv, 18 sq., le Fils lui aussi promet son retour, il ne faut pas plus en conclure son identité avec le Saint-Esprit qu'on ne conclut de xiv, 23, l'identité du Fils avec le Père parce qu'ils doivent venir ensemble. Dans Jean, xx, 22, il est question de l'Esprit charismatique de mission, pour l'exercice de la rémission des péchés. Les *Actes des Apôtres* parlent eux aussi à chaque chapitre de l'« Évangile du Saint-Esprit » et, dans maint chapitre, nomment de nouveau le Saint-Esprit, mais il s'agit presque toujours de l'Esprit charismatique qui opère dans l'Église. Cependant les Pères insistent sur v. 3 sq. où S. Pierre reproche à Ananie d'avoir « menti au Saint-Esprit » et conclut : « Non es mentitus hominibus sed Deo » (τῷ ὁσέψ).

S. Paul unit la doctrine du Saint-Esprit avec la Rédemption. Le Saint-Esprit est le principe de la vie nouvelle de la grâce, l'Esprit

unique. (I, 27.) L'Esprit de Dieu nous divinise : il doit d'abord être Dieu lui-même, il ne peut pas être une créature. (I, 23.) Au sujet de sa procession, il dit « qu'il procède du Père en tant qu'il rayonne de la Parole (Logos) qui est du Père, et est envoyé et donné par la Parole ». (I, 20.) Comme le Fils est de l'essence du Père, « il faut donc que l'Esprit aussi qui est, comme on a dit, de Dieu, soit d'après l'essence, l'Esprit propre du Fils » (ὁμοῦν εἶναι καὶ οὐσίαν τοῦ υἱοῦ [I, 25 ; cf. I, 20 et 21 ; III, 2]). « La relation particulière dans laquelle, comme nous le savons, se trouve le Fils par rapport au Père, sera aussi, comme nous le trouverons, celle de l'Esprit par rapport au Fils. Et de même que le Fils dit : « Tout ce que le Père a est mien », de même nous trouverons que tout cela est aussi, par le Fils, dans le Saint-Esprit. » (III, 1.) « Dans l'Écriture, l'Esprit n'est pas nommé Fils, afin qu'on ne le tienne pas pour un frère (du Fils) ; il n'est pas davantage nommé Fils du Fils, afin qu'on ne puisse pas considérer le Père comme un grand-père, mais le Fils est appelé Fils du Père et l'Esprit Esprit du Père ; et ainsi la divinité de la Sainte Trinité est une, et la foi est une. » (I, 16.) Après S. Athanase, c'est à peine si la théologie grecque a fait des progrès essentiels, bien que S. Basile et surtout S. Grégoire de Nazianze aient créé des formules meilleures encore. — Remarquons en passant que l'Église a interdit de représenter le Saint-Esprit sous une forme humaine.

Les anciens et les nouveaux nicéens? Les théologiens protestants ont voulu faire cette distinction ; ils affirment que S. Athanase aurait entendu le *homousios* dans le sens de l'unité d'essence (à la manière des sabelliens) et que les Cappadociens l'auraient entendu non au sens d'unité mais au sens d'égalité d'essence. Par contre, Bardenhewer montre que par ex. : S. Basile, que l'on suspecte le plus souvent, apporte un soin presque scrupuleux à enseigner avec précision l'unité numérique : « Afin que la distinction des Personnes te soit bien claire, compte le Père spécialement et le Fils spécialement ; mais afin de ne pas tomber dans le polythéisme, confesse l'unité de l'essence (*μὴν τὴν οὐσίαν*) dans les deux ; de cette façon s'écroule Sabellius et l'Anoméon est également battu. » (Serm. XXIV, c. Sab. et Ar., c. 3.)

Transition. Le dogme ne comprend pas seulement la Trinité des Personnes dans l'essence unique, mais encore les relations réciproques des Personnes entre elles, telles qu'elles sont précisées par les Processions.

TROISIÈME SECTION

L'évolution doctrinale dans la Tradition

CHAPITRE PREMIER

Les Processions en Dieu

A consulter : Hurter, II, thes. 107. Franzelin, De Deo trino, thes. 30 sq. Kleutgen, Inst., 590 sq. Tepe, Inst., II, 293 sq. Diekamp, I, 259. Mingas, I, 137. Sur la procession du S. Esprit : S. Thomas, S. th., I, 27 ; De verit., IV ; Comp. th., 52 sq. ; Opusc., III ; C. Gent., IV, 24 sq. S. Anselme, De processione Sp. S. contra Græcos. Ruiz, De Trinitate disp., 67. Pelau, De Trin., VII. Tournely, De myst. S. Trin., q. 26.

Remarques préliminaires

1. Le mot procession (processio, emanatio, ἐκπόρευσις, προβολή) désigne en général l'origine (origo) d'un être venant d'un autre. Ce

dont une chose provient s'appelle *principium*, ce qui en provient *principiatum*. (Cf. S. th., I, 84, 2 ; C. Gent., II, 11.) Le dernier terme n'a pas d'équivalent français. La raison de la procession est une activité (operatio) qui peut être intérieure ou extérieure. Quand la procession a son terme en dehors du principe, elle s'appelle « pr. transiens, ad extra » (fils et père, fruit et plante) ; quand le procédant reste dans le principe, la procession est « immanens, ad intra » (pensée et esprit, vouloir et volonté). En Dieu se trouvent les deux espèces de procession : la « processio transiens » à laquelle les créatures doivent leur existence et la « pr. immanens », le principe d'origine du Fils et du Saint-Esprit. Il n'y a en Dieu, selon l'enseignement du dogme, que deux processions. Les gnostiques en admettaient un nombre incalculable (les Éons), les modalistes niaient toute procession et les subordinationnistes les expliquaient comme « processiones ad extra », ou comme des actes de création.

2. Qu'il y ait en Dieu des processions, c'est un dogme. L'Écriture l'atteste clairement. Jean, VIII, 42 : « Ego ex Deo processi. » Jean, XV, 26 : « Mittam vobis a Patre Spiritum veritatis, qui a Patre procedit. » Que ces processions soient immanentes, cela ressort de la spiritualité de Dieu et est d'ailleurs enseigné par l'Écriture : « Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. »

3. Entre les processions immanentes en Dieu et celles qui ont lieu dans les créatures spirituelles, il y a des différences essentielles : a) Dans les créatures, ce sont des accidents, d'existence faible et fugitive. En Dieu, elles sont, comme l'enseigne le dogme de la Trinité, substantielles, et leur terme est chaque fois une Personne divine ; b) Dans les créatures, le procédant reçoit l'être du principe qui le produit d'abord. En Dieu, l'Être n'est pas produit, mais communiqué (non causatum sed communicatum). C'est pourquoi on n'appelle pas le Père *causa Filii*, mais « principium ». Les Grecs montrent ici une certaine imprécision dans leurs expressions ; ils emploient *αἰτία* pour *αἰτία*. Les Latins firent parfois de même au début ; c) Dans les créatures, le « principium » et le « principiatum » se séparent, car le premier est cause du second. En Dieu, ils coïncident absolument ; par une unique procession, le Père est Père et le Fils est Fils ; d) La procession divine consiste donc dans l'origine éternelle d'une Personne d'une autre par la communication de l'essence divine numériquement une.

4. L'Écriture n'assigne aucune origine au Père. C'est pourquoi le Concile de Florence enseigne : « Pater, quidquid est aut habet, non habet ab alio sed ex se, et est principium sine principio. » (Denz., 704.) Parce qu'il ne procède aucunement, on ne doit pas se le représenter comme tenant sa Paternité de son essence ; car « illa res (essentia) non est generans neque genita nec procedens sed est Pater qui generat et Filius qui gignitur », etc. (Later. IV : Denz., 432.) « Pater a nullo