

Brève réponse à l'anti-filioquisme grec

Par Sébastien Renault

Dans ce bref exposé, nous souhaitons aborder la question théologique du *Filioque* à la lumière de la compréhension relationnelle que donne l'Église du dogme révélé de la Très Sainte Trinité, dont la remarquable doctrine s'articule autour du concept fondamental de relation subsistante. Plutôt que d'examiner en détails l'histoire richement complexe et par trop controversée de ce qui a finalement conduit à la séparation des Églises d'Orient et d'Occident au XI^e siècle, l'objectif de ce qui suit sera d'expliquer spécifiquement la doctrine catholique du *Filioque* dans la perspective d'un traitement renouvelé de la dynamique logique des quatre relations divines internes, lesquelles sont elles-mêmes, consubstantiellement et distinctement, l'unique et indivisible divinité. L'Église orthodoxe orientale semble avoir simplement mal interprété l'enseignement latin sur la double procession comme impliquant deux principes d'origine en Dieu, affirmant que ce dernier a donc modifié le sens originel de l'emploi du terme « procède » par le Credo issu du premier concile de Constantinople. Laissant à part le vaste corpus politique et sémantique de discorde qui entoure la controverse du *Filioque*, notre intention première est d'offrir ici un regard logique à la fois simple et cohérent sur la théologie de l'Église en ce qu'elle a trait à la dynamique interne de la vie trinitaire. Nous soutenons que le concept le plus apte à considérer correctement la notion de Dieu est bien celui de relation, que nous appellerons, dans le contexte de notre traitement nécessairement simplifié de la théologie du Dieu trinitaire, *relationnalité*. Dans la mesure où nous appelons les « Personnes » en Dieu *subsistantes* et que celles-ci se distinguent par des *oppositions relatives*, c'est bien dans la dynamique intra-trinitaire de la relationnalité subsistante que doit finalement résider la réponse théologique à la confusion persistante qui alimente, jusqu'à aujourd'hui, le conflit et la division controversés entre les Églises d'Orient et d'Occident.

Que signifie le terme « *procedit* » dans le *Filioque* ?

L'expression latine *Filioque* a été introduite pour la première fois dans le Credo par l'Église occidentale au synode de Tolède en 447 comme un ajout à la formulation originale en grec du premier concile de Constantinople (Constantinople I). Constantinople I se tient en 381 et sera initialement considéré comme un concile à territoire limité. Il avait en effet été convoqué dans le but exprès de renforcer l'influence du Symbole de Nicée à travers les provinces de l'empire d'Orient, ce en vue d'entraver autant que possible la menace croissante de la propagation rapide de nouvelles hérésies—telles que le monarchisme modaliste, le

pneumatomachisme et l'apollinarisme. Ces doctrines erronées ajoutaient effectivement aux ravages théologiques causés par l'infection arienne. Dans sa clause relative au Saint-Esprit, Constantinople I professe ainsi la foi apostolique :

« [...] Et en l'Esprit Saint, qui est Seigneur et qui donne la vie,
Qui procède du Père [τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον],
Qui avec le Père et le Fils est adoré et glorifié. »

Le terme grec original pour « procéder », ἐκπορευόμενον, (de ἐκ-πορεύω, « sortir du/de », dont la forme nominale donne le terme ἐκπορευσις ou ἐκπορεύεσθαι, c'est-à-dire « procession »), implique la notion de procession à partir d'une source unique ou d'un principe unique d'origination (ce que les premiers théologiens grecs appelleront aussi l'αἰτίον, c'est-à-dire la « Cause » ou « raison » ultime sans origine), à savoir le Père inengendré. Les Pères des Églises grecque et latine ont également reconnu et défendu que le Père est le seul et éternel principe du Fils et du Saint-Esprit, un aspect du mystère trinitaire que la théologie appelle la « monarchie du Père ». La doctrine de la monarchie du Père repose surtout sur la notion distinctive de l'hypostase du Père, qu'on appelle techniquement Son innascibilité [1], selon laquelle Il est la source principale sans origine (*principio sine originem*) ou premier principe de la Très Sainte Trinité (*primum principium trinitatem* [2]). Pour autant, la coéternité des trois Personnes divines—qui sont ensemble un seul et même acte d'être auto-subsistant—exclut toute forme d'interprétation subordinationniste de la monarchie du Père.

Or, les pensées des principaux Pères de l'Église de Cappadoce qui ont présidé au développement et à la formulation du credo sanctionné et proclamé par les évêques à Constantinople I reposent principalement sur l'autorité des paroles du Christ Lui-même, méthodiquement rapportées par saint Jean dans son Évangile (15, 26) :

« [...] l'Esprit de vérité, qui vient du Père... »

Le texte grec de l'Évangile contient exactement le même verbe que celui qui sera inclus plus tard dans la version constantinopolitaine du Symbole, à savoir ἐκπορεύω (ἐκπορεύεται), qui se lit comme suit (en se rapprochant le plus possible de la syntaxe et de la littéralité sémantique du grec) :

« [...] l'Esprit de vérité [Πνεῦμα τῆς ἀληθείας], qui du Père [ὁ παρὰ τοῦ Πατρὸς] sort/tire son origine [ἐκπορεύεται]... »

La version originale araméenne, que l'on trouvera dans le texte de la *Peshitta*, se lit littéralement comme suit :

« [...] l'Esprit de Vérité, Celui qui, de la présence de mon Père, procède [קפד]... »

Saint Jérôme, travaillant à partir du texte grec, a traduit le verset en ces termes :

« [...] Spiritum veritatis, qui a Patre procedit... »

Saint Maxime le Confesseur (580-662), l'un des plus grands Pères grecs, a reconnu et confirmé la perspective latine en soutenant que le *Filioque* n'affecte pas, en réalité, la relation éternelle d'origine (ἐκπορευσις) du Saint-Esprit du Père comme seule source sans origine de l'ineffable Trinité. Au contraire le *Filioque* entérine l'unicité du principe paternel d'origination en Dieu, puisqu'il situe hiérarchiquement la double procession du Saint-Esprit co-éternellement spiré dans la relation consubstantielle du Père et du Fils, en quoi la relation de spiration passive (Saint-Esprit !) leur est également consubstantielle. Le *Filioque* n'introduit donc pas un principe supplémentaire en Dieu, mais affirme simplement que le Saint-Esprit procède (action de procéder, προῖόν => *procedit* => i.e. d'être co-spiré) à partir du principe unique du Père et du Fils. Il n'affecte certainement pas la communion consubstantielle des trois Personnes divines, par essence coéternelles ; et n'implique donc, en particulier, aucune subordination de la troisième Personne divine, ni ne lui porte aucune atteinte. Reconnaisant pleinement la monarchie du Père, d'où l'ordre concomitant à la dynamique coéternelle de la communion trinitaire dérive tout entier, il rend compte de ce que la procession du Saint-Esprit procédant substantiellement (προῖόν) du Père et du Fils comme d'une même source spirituelle est équivalente à leur acte de « co-spirer » le Saint-Esprit Lui-même, sans compromettre l'origine (ἐκπορευσις) de Celui-ci du seul Père sans origine. Ainsi, l'origine sans origine, le Père inengendré, se tient comme fontaine monarchique de toute l'unité trinitaire de la divinité auto-subsistante, en quoi Il est bien Lui seul source du Saint-Esprit : là réside l'accentuation posée dans la forme grecque originale de Constantinople I. Mais c'est concomitamment et distinctement que le Saint-Esprit Lui-même, qui n'est *pas engendré* par le Père, subsiste comme spiration passive en procédant de Son fondement commun, à savoir du Père et du Fils le co-spirant inséparablement : là réside l'accentuation posée par l'addition latine non-arbitraire du *Filioque*.

Dans les actes de son décret sur les grecs (*Laetentur caeli*) traitant de la procession du Saint-Esprit, le concile de Florence (1439) ratifie la consistance interne du *Filioque*. Il récapitule comme suit le problème spécifique de théologie trinitaire sur lequel s'affronte latins et grecs :

« Donc, les latins et les grecs s'étant réunis dans ce saint concile œcuménique ont montré beaucoup de zèle, en particulier, pour discuter avec soin, et après une enquête assidue, cet article qui est relatif à la procession du Saint-Esprit. Les témoignages provenant des divines Écritures ayant été produits, ainsi que les autorités de plusieurs saints Docteurs orientaux et occidentaux, on a trouvé que quelques-uns disent que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, et d'autres que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils ; mais on a reconnu que tous avaient voulu exprimer la même doctrine sous ces définitions différentes.

De leur côté, les grecs ont déclaré qu'en disant que le Saint-Esprit procède du Père, ils n'ont pas l'intention d'exclure la procession du Fils ; mais ils ont ajouté qu'ils s'abstiendront de dire que le Saint-

Esprit procède du Père et du Fils, parce que, dans leur idée, les latins, en formulant cette doctrine, semblent exprimer que le Saint-Esprit procède de deux principes et de deux spirations.

De leur côté, les latins ont déclaré qu'en disant que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, ils n'ont pas l'intention de refuser au Père d'être la source et le principe de toute déité, de celle du Saint-Esprit comme de celle du Fils ; qu'ils n'ont pas non plus l'intention de dire que le Fils ne procède pas du Père, ni de poser deux principes et deux spirations ; mais ils ont, au contraire, déclaré, comme ils l'avaient toujours fait, qu'il n'y a qu'un seul principe et qu'une seule spiration. » [3]

L'argumentation contre le *Filioque* initiée parmi les Églises orientales à l'époque pré-schismatique et alimentée de manière controversée dans le sillage du grand schisme d'Orient est donc finalement dénuée de fondement réel. L'Église latine n'a jamais rejeté ni jamais été tentée de rejeter la profession de foi et la formulation de Constantinople I. Elle croit fermement et enseigne fermement que c'est le Père qui est seul la source sans origine du Saint-Esprit—parce qu'Il est la source de toute l'indivise Trinité. La version latine de Constantinople I, publiée le siècle suivant à Tolède, n'affecte en rien ce dogme fondamental de l'unique vraie foi, ni ne le modifie aucunement. Le Saint-Esprit vient entièrement et éternellement du Père comme de Sa seule source sans origine (ἐκπορευσις de αἰτίου), dans la mesure où c'est toute la Trinité elle-même qui en tire éternellement son origine. Mais Il ne procède donc pas moins (προϊέναι/*procedit*) du Père et du Fils comme d'un seul principe (*tamquam ex uno principio*). En eux s'enracine effectivement et éternellement l'esse fondateur de l'activité éternelle passive d'être spiré, ce qui équivaut à la Personne du Saint-Esprit qui précisément procède de ceux qui le spirent (et *re-spirent*) éternellement, dans la Trinité d'une seule substance.

Le IV^e concile du Latran (1215) déclare :

« Le Père ne vient de personne, le Fils vient du seul Père et le Saint-Esprit de l'un et de l'autre (*utroque*), toujours, sans commencement et sans fin. Le Père engendrant, le Fils naissant et le Saint-Esprit procédant, consubstantiels et semblablement égaux, également tout-puissants, également éternels. » [4]

Le deuxième concile de Lyon (1274) explique plus avant :

« Nous professons avec fidélité et dévotion que le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils, non pas comme deux principes, mais comme d'un seul principe, non pas par deux spirations, mais par une seule et unique spiration. C'est ce que la Sainte Église romaine, mère et maîtresse de tous les fidèles, a jusqu'à maintenant professé, prêché et enseigné ; c'est ce qu'elle tient fermement, prêche, professe et enseigne ; c'est là l'immuable et véritable doctrine des Pères et des Docteurs orthodoxes, aussi bien latins que grecs. Mais parce que certains, en raison d'une ignorance de la vérité irréfutable affirmée plus haut, sont tombés dans diverses erreurs, nous-mêmes désireux de fermer la route à des erreurs de ce genre, avec l'approbation du saint concile, nous condamnons et réprouvons tous ceux qui oseraient nier que le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils, ou qui même, dans une audace téméraire, iraient jusqu'à affirmer que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme de deux principes et non comme d'un seul. » [5]

Quant au concile de Florence (cité plus haut), il résume comme suit la situation :

« Que le Saint-Esprit est éternellement du Père et du Fils et tire son essence et son être du Père et en même temps (*simul*) du Fils, et procède éternellement de l'un et de l'autre (*ex utroque*), comme d'un seul principe et d'une spiration unique. Nous déclarons qu'en disant que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, les saints Docteurs et Pères doivent être compris en ce sens que le Fils est tout aussi bien que le Père, selon les grecs, cause, et, selon les latins, principe de la substance du Saint-Esprit. Et parce que le Père, en engendrant son Fils unique, lui a donné tous ses attributs, excepté celui d'être lui-même le Père, cette expression que le Saint-Esprit procède du Fils signifie que le Fils de toute éternité l'a du Père, par lequel il a été lui-même engendré de toute éternité. Nous définissons, en outre, que l'explication consistant dans les mots *Filioque* a été ajoutée au symbole rationnellement, licitement et à cause d'une nécessité alors impérieuse, pour déclarer la vérité. » [6]

C'est dire si l'ordre éternel des Personnes divines dans leur communion consubstantielle implique que le Père, en tant que « principe sans principe », est la première origine de l'Esprit ; mais aussi que, comme Père de l'Unique engendré, Il est, avec ce Fils, le seul principe dont l'Esprit procède éternellement.

Mais qu'en dit l'Écriture Sainte elle-même ? Y est-il question du *Filioque*, demanderont certains ? On ne peut en douter, ne serait-ce que parce qu'elle révèle très distinctement le mystère intra-trinitaire de Celui qui est (cf. Ex 3, 14-15), Dieu étant relationnalité du Père (Y), du Fils (W) et du Saint-Esprit (H) : YHWH (יהוה) => Y₁-H₀-W₂-H₃ => Y₁-H_{0,3}-W₂. Prenons simplement quelques exemples, à notre connaissance, peu étudiés. L'Apocalypse, au premier verset du vingt-deuxième et dernier chapitre, parle d'un « fleuve d'eau de vie pure » (selon la belle expression araméenne, כִּיָּא דְכִיָּא, « vie pure », que les versions grecque et latine traduisent seulement par « de vie », ζωῆς et *vitae* respectivement). Quel est donc ce « fleuve d'eau de vie pure », sinon une référence au Saint-Esprit Lui-même au sein de la dynamique « fluviale » de la relationnalité trinitaire ? En effet, les Personnes de l'auto-diffusive Trinité se distinguant les unes des autres par leur relation d'origine, ce qu'accentue particulièrement la procession spirée *passive* du Saint-Esprit, émanant comme un fleuve plénier (de vie divine) du Père et du Fils. C'est par ailleurs ce qu'enseigne le Docteur séraphique, saint Bonaventure, qui parle de la « plénitude fontale » (*fontalis plenitudo*) du divine amour infiniment libre. Et c'est de ce point de vue que le bien, qui par définition s'auto-diffuse (*bonum diffusivum sui*) comme une fontaine de plénitude, est à la fois la définition même de la divinité trinitaire superessentielle et le fondement de Son activité créatrice. Dieu, dans Sa paternité éternelle, ne peut être que fécond et auto-communicant, la nature du bien étant effectivement de se diffuser ; en ce sens, le Père est bien la source éternellement féconde des autres Personnes divines, donc véritablement la « fontaine plénrière » de la vie divine consubstantielle. Or cette fécondité divine *ad intra* se manifeste librement, *ad extra*, dans l'œuvre de la création ; elle se manifeste encore dans l'œuvre surnaturelle de la grâce. En effet, l'Esprit Saint n'est-Il pas l'eau vive que Jésus a promis de communiquer ? Regardons donc d'où *procède* explicitement l'Esprit Saint selon le texte crucial de l'Apocalypse qui nous intéresse ici, au chapitre 22, verset 1 :

« Et il me montra un fleuve d'eau de vie pure [...] procédant [קפנ] du trône de Dieu et de l'Agneau. »

Ce « fleuve d'eau de vie pure » émane par *procession* du trône de Dieu (le Père) *et* de l'Agneau (le Fils). Or, ce qui procède de Dieu (le Père) *et* de l'Agneau (le Fils), tel un fleuve « vivant » et « pur », ne peut être rien d'autre que la vie divine elle-même *spirée* par le Père et le Fils, à savoir le Saint-Esprit. Ce premier verset du dernier chapitre de la Bible est donc intrinsèquement trinitaire ! Le « fleuve d'eau de vie pure » y est le plus précisément et littéralement décrit comme « procédant » (קפנ, ἐκπορευόμενον, *procedentem*), exactement comme l'est « l'Esprit de vérité » (qui n'est autre que l'Esprit Saint Lui-même) dans le texte examiné plus haut de Jean 15, 26 :

« [...] l'Esprit de vérité, qui procède [קפנ, ἐκπορεύεται, *procedit*]... »

Les verbes (les actions) sont strictement identiques ; ils décrivent le même dynamisme intra-divin du Saint-Esprit consubstantiel au Père et au Fils en *procédant* d'eux !

Car l'Écriture dit bien, en Apocalypse 22, 1 :

« [...] *et* de l'Agneau. »

Quant à la version latine du Symbole de Nicée-Constantinople, elle dit :

« [...] *et* le Fils (*Filioque*). »

Or, l'Agneau de l'Apocalypse n'est autre que le Fils du Symbole.

En outre, la Bible se réfère à l'Esprit Saint comme « l'Esprit du Fils » (Galates 4, 6), « l'Esprit du Christ » (Romains 8, 9) et « l'Esprit de Jésus Christ » (Philippiens 1, 19) ; tout comme elle appelle ce même Esprit Saint « l'Esprit du Père » (Matthieu 10, 20) et « l'Esprit de Dieu » (Romains 8, 9 ; 1 Corinthiens 2, 11). En d'autres termes, le texte de la révélation biblique attribue à l'Esprit Saint la même relation au Fils qu'au Père. Ainsi, si l'Esprit procède du Père (Jean 15, 26) ; et si l'Écriture Sainte lui attribue par ailleurs la même relation au Fils qu'au Père (selon les textes précités) ; alors Il doit, en toute consubstantialité, procéder aussi bien de l'un que de l'autre. Le *Filioque* est donc immanquablement biblique.

De la pluralité et de l'ordre des Personnes dans la divinité indivise

Le fait qu'un « trône » soit associé avec la description trinitaire de la vision johannique donnée en Apocalypse 22, 1 coïncide avec la doctrine de la monarchie du Père et de celle,

corrélative, d'une hiérarchie intra-divine. Mais comment concevoir un tel ordre des Personnes dans la divinité sans tomber dans quelque forme de subordinationnisme ?

C'est dans la théologie trinitaire de saint Bonaventure [7] que nous trouvons l'articulation la plus profonde et la plus cohérente de cette doctrine de la hiérarchie des Personnes divines. Or celle-ci permet, par sa cohérence interne, de répondre puissamment à certains des écueils de la pensée grec derrière le développement malencontreux de l'anti-filioquisme.

La méthode qu'emploie saint Bonaventure dans son *Breviloquium* est essentiellement de nature déductive et se présente dès lors comme une authentique synthèse logique du dogme chrétien, traitant d'abord de la Trinité, puis de la création, du péché, du Christ, de la grâce, des sacrements et enfin du Jugement dernier. La structure déductive de cette œuvre repose tout entière sur la prémisse d'un « premier principe » transcendant de toutes choses (un *primum principium*), essentiellement manifesté par Sa puissance (*omnipotentissimum*), Sa sagesse (*sapientissimum*) et Sa bonté (*benivolentissimum*) [8], qui est encore le « principe et l'exemplarité effective de tout ce qui se trouve dans la création. » [9]

Saint Bonaventure insiste en outre sur le fait crucial qu'un tel premier principe n'émane, par définition, d'aucun autre [10]. Sa pensée réside dans sa conception du Père comme source dynamique et féconde des processions trinitaires coéternelles. Il s'ensuit, de manière très cohérente, que la distinction des hypostases en Dieu s'opère selon l'origine à partir d'un autre—ce qui n'entraîne aucune mise en défaut de leur coéternité consubstantielle, mais implique de fait une *hiérarchie*, c'est-à-dire un « ordre sacré » en Dieu. Saint Bonaventure conçoit dès lors cette hiérarchie intra-divine comme l'exemplaire de toutes les hiérarchies de l'ordre créé.

Ainsi pour le Docteur séraphique, la question de la primauté intra-trinitaire sous-tend et comprend toute la rationalité théologique trinitaire qui sied à l'intelligence de la dynamique de l'auto-communication divine, tant en termes de fécondité non-causale *ad intra* (les processions en Dieu) qu'en termes de production *ad extra* libre des êtres créés. Il distingue dès lors deux formes de « fécondité » (*fecunditas*) :

- La fécondité auto-diffusive et immanente (*ad intra*), ou source primitive intra-trinitaire, qu'il subsume dans le concept d'innascibilité mentionné plus haut.
- Le libre épanouissement créatif de la Sainte Trinité s'exprimant *ad extra*, c'est-à-dire à travers l'ouvrage libre de Sa création.

Du point de vue essentiel (*essentialiter*) de l'unique divinité, les trois hypostases sont donc un seul et même principe (*aeque principiantes*) sans principe. Cependant, d'un point de vue personnel (*personaliter*), elles ne le sont pas. La démarche puissante et originale de saint

Bonaventure pour affiner la question de la monarchie intra-divine consiste à mettre en avant la notion hiérarchique de primauté comme constitutionnelle de l'immanence dynamique trinitaire et, par conséquent, de l'ordre relationnel des trois Personnes coégales et coéternelles au sein de la même divinité. C'est donc à partir de la même notion de primauté qu'il articule sa pensée de la pluralité et de l'identité en Dieu. La relationnalité divine, étant substantielle, est en soi sans principe. Cependant, en ce qui concerne l'*ordre* de cette relationnalité, la fécondité et la primauté résident dans le Père, la source féconde des autres hypostases. C'est dire si la relationnalité trinitaire en Dieu est à la fois tout-à-fait hiérarchisée et tout-à-fait identique à l'essence sans principe de Dieu ! Ce qui revient à dire que la communicabilité en Dieu est strictement *l'essence divine elle-même*, qu'elle est donc indivisible et identique à l'unique déité ; et de même de l'ordre spécifique des relations entre les trois Personnes divines : qu'il est immanent à Dieu et n'est ainsi autre que *l'essence divine elle-même*. Ce que résumera comme suit saint Thomas d'Aquin, ayant traité du principe de distinction en Dieu en fonction des processions divines qui établissent le dynamisme spécifiquement trinitaire des quatre relations irréductibles (que nous examinerons en fonction de leur ordre logique au chapitre suivant) :

« *Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra. Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subiecto, sed est ipsa divina essentia, unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit.* » (ST I^a q. 29, a. 4 co.) [11]

Le Père se distingue donc en tant que tel parce qu'Il est innascible dans la Trinité—ce qui n'implique d'ailleurs nullement l'engendrement du Père par Lui-même [12]. Il l'est non moins en fonction de sa relation au Fils éternel, l'engendrement duquel exprime la divinité dans son éternelle fécondité interne. C'est dans cet ordre d'innascibilité et de fécondité concomitantes et propres au dynamisme intra-divin que le Père inengendré et le Fils engendré sont ensemble à l'origine consubstantielle de l'Esprit spiré.

Parce que Dieu est par essence communicable, c'est-à-dire diffusif de Lui-même, Il est aussi essentiellement relationnel. L'indivisibilité de l'essentialité divine et la relationnalité ordonnée (ou hiérarchisée) ne peuvent donc être comprises séparément. La relationnalité trinitaire n'est ni contradictoire ni postérieure à l'unicité essentielle de Dieu.

Ainsi, l'unique divinité est-elle elle-même, en elle-même, d'elle-même et par elle-même une relationnalité substantielle, ce qu'indique la nature sans principe de toute la Trinité en tant que relationnalité auto-subsistante. Elle est aussi en elle-même, d'elle-même et par elle-même une hiérarchie substantielle, à partir de son *primum principium*, ce qu'indique la primauté du Père inengendré comme source de toute la divinité à travers la génération et la spiration. Ces deux processions seules se trouvent en Dieu, la seconde, la spiration, présupposant la première, la génération, tout comme l'amour dérive de la connaissance. Ce dynamisme processionnel intra-divin se reflète donc, par analogie, dans la structure de l'âme humaine, l'intelligence et l'amour étant les deux seules formes de l'activité spirituelle supérieure de celle-ci.

Relationalité interne et *Filioque* : la logique périchorétique [13]

L'utilisation de la logique dans la tentative de penser l'ordre de la relationnalité au sein de l'éternelle Trinité et d'en produire un discours rationnellement sensé n'est ni futile ni vaine. Saint Thomas lui-même nous en assure :

« Nec talis inquisitio est inutilis, cum per eam elevetur animus ad aliquid veritatis capiendum quod sufficiat ad excludendos errores. » (*De potentia*, q. 9 a. 5 co.) [14]

L'étendue du champ d'application de la logique, qui atteint jusqu'aux limites de l'intelligibilité elle-même, se rapporte à sa nature propre en tant que fondement universel de la pensée rationnelle. Sa latence universelle par rapport à toutes les sciences et son irréductibilité à celles-ci, indique bien que la logique imprègne à la fois l'information qui constitue la réalité du monde et l'authentique pensée rationnelle que l'on peut certes en avoir. Le monde est donc pensable et pensé, ce qui implique effectivement la présence implicite de la logique pour penser et rationnellement communiquer cette pensée sur le monde. Mais qu'en est-il de l'objet le plus élevé de l'intellect, à savoir de l'essence divine elle-même ? Quelle rationalité, guidée par quelle logique, pourrait bien s'appliquer à cet objet ultime d'intelligibilité pure et inépuisable, strictement irréductible au monde ?

Déclarer quoi que ce soit de cette essence divine elle-même est au-delà de la capacité de la raison humaine qui n'est pas encore éclairée par la foi. Celle-ci, laissée à elle-même (à sa lumière naturelle), ne peut en effet arriver qu'à la certitude de ce que le monde ne peut en aucun cas subsister par lui-même. Sur quoi cette même raison naturelle est dès lors obligée d'en déduire logiquement la nécessité d'un Créateur de ce monde. L'implication philosophique de cette déduction logique indique qu'il est certes tout-à-fait possible de démontrer l'*existence* de Dieu par le moyen de la seule raison. C'est ce qu'enseigne le premier concile du Vatican, dans sa première constitution dogmatique sur la foi catholique, *Dei Filius* (1870) :

« Dieu, principe et fin de toute chose, peut en effet être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, à partir des choses créées. » [15]

En revanche, la vie interne de Dieu transcende tout ce que nos pensées et paroles peuvent concevoir et énoncer. Cependant, une fois que Dieu Lui-même a établi le mode de communication de Sa propre révélation à notre raison limitée, celle-ci est alors dotée de moyens appropriés pour donner son assentiment intellectuel et volontaire à la vérité divinement révélée. Et c'est exactement ce à quoi correspond la véritable actualisation de la vertu théologale qu'on appelle la foi. La vertu de foi, qui implique à la fois la compréhension intellectuelle et la volonté dans le libre assentiment aux vérités surnaturelles révélées, consiste précisément à appréhender le contenu de ces informations au moyen du *modus operandi* naturel et perfectionné de la raison. Ainsi la théologie, éclairée par l'objet surnaturel de la foi, s'organise et se développe en tant que

science réelle—en tant même qu'elle est la science la plus élevée de toutes, par son objet premier et dernier. Par conséquent, la théologie doit construire et s'appuyer à la fois sur la logique et le langage pour produire un discours intelligible quant à son sujet propre, qui est Dieu et Sa Révélation surnaturelle. La forme logique des questions théologiques représente donc un aspect intrinsèque de leur traitement intelligible par et pour un esprit rationnel créé, en ce qu'elle est spécifiquement cette science consacrée à l'articulation cohérente des données révélées qui passent librement de Dieu à l'homme.

Quelle pertinence peut donc avoir la logique dans la théologie trinitaire ? En deux mots : presque tout. Car nous n'avons pas, en cette vie, la vision des choses divines (seuls l'ont les esprits bienheureux). En revanche, nous avons bel et bien (constitutivement) la logique, que nous pouvons et devons donc appliquer au traitement des authentiques énoncées de la théologie, basées sur la révélation du Logos—et donc, par-là même, sur la révélation du Mystère périchorétique divin. Cependant, la pertinence particulière de la logique dans l'examen de la vérité révélée et notamment exprimée à travers la doctrine de la Très Sainte Trinité va se révéler et porter ses fruits, non pas à partir de la logique et de ses propres procédures, mais bien du contenu propre (divinement révélé) de cette doctrine.

Mais qu'énonce donc cette doctrine ? Crucialement et succinctement : que les relations dans la divinité subsistent, en quoi toutes sont effectivement et dynamiquement une seule et même réalité avec l'unique et indivise divinité. Tel est le mystère le plus profond que nous puissions contempler, même si nous ne pouvons imaginer approcher la réalité trinitaire vivante qu'énonce et articule la foi de manière authentiquement compréhensive—puisque une telle compréhension serait alors synonyme de vision béatifique de l'essence divine. Or, nous ne pouvons en cette vie nous former une quelconque représentation conceptuelle, imaginative ou matérielle appropriée d'un Dieu trinitaire simple et éternel. Cependant, alors même que nous ne pouvons que très pauvrement l'apercevoir conceptuellement par analogie avec ce qui nous est possible d'appréhender en ce monde, la cohérence théologique étonnante de la doctrine (sa logique même) vient à l'aide de notre raison limitée pour la conduire à une aperception juste (par opposition à la vision authentiquement compréhensive et béatifique des bienheureux) de ce que son contenu déclare effectivement.

S'efforcer de penser la relation comme subsistante, comme s'y employa si crucialement le Docteur angélique, fournit la base intellectuelle appropriée pour penser logiquement la distinction réelle dans ce qui est substantiellement indivisible. C'est parce qu'elles sont en opposition mutuelle à la fois irréductible et consubstantielle que les relations divines sont vraiment distinctes les unes des autres : le Père n'est pas le Fils, car rien ne s'engendre (voir note 12 et sa référence à *De potentia*, q. 9 a. 8 ad 5), encore moins l'innascible principe divin ; et le Saint-Esprit n'est ni le Père ni le Fils, ce qu'assure, comme on le verra plus loin contre l'écueil de fond de l'anti-filioquisme grec, la double spiration, active et passive, en Dieu. Pourtant, le

Père est Dieu, le Fils est Dieu et de même le Saint-Esprit. Ce que leur *subsistance* indique, contre toute réduction accidentelle de l'idée de relation en Dieu, c'est que c'est l'essence commune et unique de Dieu qui est intrinsèquement *relationnelle*. La distinction qui s'obtient dans le dynamisme des relations opposées en Dieu n'implique donc pas le moindre conflit avec l'indivisibilité de l'unique divinité. Ainsi, la relationnalité en Dieu n'est autre que Son essence même, qui n'est autre que Lui-même.

La prééminente simplicité de l'unique divinité est ainsi strictement préservée, contre l'accusation sans fondement, dite « trithéiste », des Musulmans. Les trois Personnes ou hypostases, constituées par des relations mutuellement opposées, n'entrent aucunement en composition avec l'essence divine indivise. Car elles sont cette essence divine indivise dont l'acte même d'exister, identique à elle-même, est de se communiquer. Or, cette communication essentielle implique la distinction réelle des termes également consubstantiels de celle-ci. C'est dire si la communication de l'essence divine indivise implique l'incommunicabilité des termes réels de celle-ci. Et, puisqu'il y a immanquablement trois Personnes en Dieu, celles-ci ne peuvent se distinguer les unes des autres que par les trois relations binaires qui s'opposent mutuellement et donc consubstantiellement, à savoir : la paternité, la filiation et la spiration passive. C'est parce qu'elles sont, d'une part, subsistantes (non accidentelles) et, d'autre part, incommunicables (en vertu de leur opposition mutuelle), que ces relations réelles constituent nécessairement ce qu'on appelle les « Personnes » divines. Cela, nous le faisons à juste titre conceptuel, par analogie avec la notion philosophique de personne [16] et de ses deux caractéristiques constitutives, que sont justement la substantialité et l'incommunicabilité.

Remarquons que l'important raffinement conceptuel spécifiquement associé au traitement de la relationnalité trinitaire subsistante avait déjà été préparé et partiellement développé, notamment par saint Augustin, dès le début du V^e siècle, dans son *De Trinitate*.

« Dicunt quidem et illi *υποστάσις*, sed nescio quid volunt interesse inter *οὐσία* et *υποστάσις* ita ut plerique nostri qui haec graeco tractant eloquio dicere consuerint *μιαν οὐσίαν, τρεις υποστάσεις*, quod est latine: *unam essentiam, tres substantias*. Sed quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit ut hoc intellegatur cum dicimus essentiam quod intellegitur cum dicimus substantiam, non audemus dicere unam essentiam, tres substantias, sed unam essentiam, vel substantiam, tres autem personas; multi Latini ista tractantes et digni auctoritate dixerunt, cum alium modum aptiorem non inveniunt quo enuntiarent verbis quod sine verbis intellegebant. Revera enim quod Pater non sit Filius, et Filius non sit Pater, et Spiritus Sanctus ille qui etiam *donum Dei* vocatur, nec Pater sit nec Filius, tres utique sunt. Ideoque pluraliter dictum est: *Ego et Pater unum sumus*. Non enim dixit: "Unum est", quod Sabelliani dicunt, sed unum sumus. Tamen cum quaeritur quid Tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen "tres personae", non ut illud diceretur, sed ne taceretur. » (*De Trinitate* V, 9, 10) [17]

Saint Augustine emprunte à la métaphysique aristotélicienne un langage conceptuel déjà solidement usité de son temps, traitant des dix catégories, de la substance et des différents types d'accidents de celle-ci, s'efforçant en cela d'évaluer leur aptitude comparative, si elle existe,

avec l'objet de la théologie révélée [18]. Une telle métaphysique s'applique aisément au monde de notre expérience immédiate, d'où les divers exemples que saint Augustin tire de celle-ci dans le cours de son large traité. Cependant, elle s'avère un outil essentiellement désadapté pour ce qui est de penser et d'exprimer quelque chose de Dieu Un et Trine, ne serait-ce d'abord que parce qu'Il transcende toute détermination et estimation catégorielle.

« [...] ut sic intellegamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omni modo invenire quid sit; pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de illo sentire quod non sit. » (*De Trinitate* V, 1, 2) [19]

Dans sa *Somme Théologique*, saint Thomas d'Aquin examine lui aussi les catégories accidentelles afin de déterminer si celles-ci peuvent ou non être appliquées de quelque manière analogue à la substance divine. Or, appliquées à la substance divine, toutes les catégories accidentelles, à l'exception de celle de relation (*ST I^a q. 28*), se défont et s'invalident dans le néant tant sémantique que métaphysique. Ceci explique en partie pourquoi les penseurs athées et agnostiques ont tendance à tomber dans les mêmes types de confusions conceptuelles lorsqu'ils s'imaginent avoir démystifié les arguments logiques en faveur de l'existence de Dieu, ce à partir de prémisses sémantiques positivistes elles-mêmes logiquement autodestructrices.

Si l'on part de la notion de substance telle que définie dans le cadre des catégories d'Aristote (*οὐσία* conçue par rapport à l'expérience tirée de *φύσις*), il faut considérer la relation (*πρός τί*) comme l'un de ses prédicats accidentels, c'est-à-dire comme un être second qui existe par inhérence dans un être premier (qui n'est pas prédiqué d'un autre), locus ontologique de sa présence accidentelle par-là individuée. Car la substance première aristotélicienne est une chose dans laquelle d'autres choses, à savoir des êtres accidentels, inhèrent, alors qu'elle-même n'inhère en nulle autre. C'est à partir de ces deux caractéristiques de primauté ontologique et d'inhérence accidentelle que le Stagirite définit génériquement la notion de substance. La primauté ontologique qui exprime le mode d'existence propre à l'*οὐσία* aristotélicienne, i.e. ce qui par définition n'existe pas par inhérence en d'autres choses, s'applique effectivement à la substance divine. Cependant, le corollaire accidentel de cette définition, en ce qu'il implique l'inhérence de ses prédicats catégoriels (les *praedicamenta*, dont la relation, i.e. ce qui par définition se dit d'un *x* par rapport à autre chose, *ad aliquid*), ne saurait s'appliquer à la substance divine, par définition dépourvue de toute potentialité. Saint Thomas va dès lors mettre en branle le transfert épistémologique crucial sur lequel repose sa contribution charnière à l'intelligence de la doctrine trinitaire :

« Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale, nihil enim est in Deo ut accidens in subiecto, sed quidquid est in Deo, est eius essentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino ei existens. In hoc vero quod ad

aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. » (ST I^a q. 28 a. 2 co.) [20]

De fait, tant que la relation est dérivée du sujet comme un accident de la substance, elle échoue en tant que concept théologique. En appliquant la catégorie de la relation à la substance divine, saint Thomas doit donc s'éloigner épistémologiquement des préliminaires de la métaphysique grecque de l'être et de la distinction qu'elle induit entre prédication substantielle première et relationnelle seconde, en lien plus ou moins dérivé de notre expérience coutumière du monde et des relations accidentelles qui s'y produisent. Bien que le changement épistémologique ait été partiellement subi avant lui, ce que le Docteur angélique voit et articule dans une clarté audacieuse nouvelle sous l'inspiration des buts cruciaux de la théologie trinitaire, c'est que c'est la différenciation de trois relations réelles opposées deux à deux qui exprime le plus justement qu'il se peut, à notre plan théologique conceptuel, ce que la Révélation entend par : « *Ego sum/הָאֲנִי אֲשֶׁר* [le relatif intrinsèque de Celui qui est *ipsum esse per se subsistens*] *sum/הָאֲנִי*. » Appliqués à Dieu, les termes relatifs ne peuvent en aucun cas impliquer un ordre contingent de l'être de relation à quelque chose de plus fondamental que Lui-même. C'est donc la relation elle-même qui y est fondamentale et dit le mystère intrinsèquement auto-subsistant de la communication de soi, par soi, et en soi du Dieu Un et Trine. Ainsi, la relation dans la pure actualité auto-subsistante divine ne peut qu'être identique à l'être de la substance elle-même. Comme la substantialité elle-même, la relationnalité en Dieu est ontologiquement première, auto-subsistante et absolue.

La raison naturelle, éclairée par la foi, doit donc s'efforcer d'éviter l'écueil associé avec l'ambiguïté du sens linguistique et conceptuel de l'idée de « distinction ». Lorsqu'il s'agit de concevoir celle-ci dans son acception intrinsèque à la manière dont chaque Personne divine, consubstantielle aux deux autres, s'oppose à elles réellement, la distinction n'implique rien que l'opposition relative de ce qui est *incommunicable* dans la simplicité divine indivise. D'où ces remarques de saint Thomas :

« [...] possumus autem uti nomine distinctionis, propter oppositionem relativam. Unde sicubi in aliqua Scriptura authentica diversitas vel differentia personarum invenitur, sumitur diversitas vel differentia pro distinctione. Ne autem tollatur simplicitas divinae essentiae, vitandum est nomen separationis et divisionis, quae est totius in partes. Ne autem tollatur aequalitas, vitandum est nomen disparitatis. Ne vero tollatur similitudo, vitandum est nomen alieni et discrepantis. » (ST I^a q. 31 a. 2 co.) [21]

Une certaine manière délétère de signifier la distinction se réfèrera à la substance pour multiplier celle-ci, d'où l'erreur arienne et mahométane ; tandis qu'appliqué au mode de signification intrinsèque à l'opposition relationnelle en Dieu, le terme indique qu'il y a véritable distinction interne de Celui qui est—*הָאֲנִי אֲשֶׁר*—la déité indivise.

In fine, l'opposition relative établit la distinction comme relationnalité réelle en Dieu, tandis que l'unicité de la divinité établit l'identité absolue des trois Personnes divines avec la nature absolument simple de Dieu. Comme le résume ici saint Thomas :

« In essentia autem divina hoc considerandum est, quod propter eius summam simplicitatem quicquid est in Deo, est divina essentia ; unde et ipsae relationes quibus personae ad invicem distinguuntur, sunt ipsa divina essentia secundum rem. Et quamvis una et eadem essentia sit communis tribus personis, non tamen relatio unius personae communis est tribus, propter oppositionem relationum ad invicem. Ipsa enim paternitas est divina essentia, nec tamen paternitas Filio inest, propter oppositionem paternitatis et filiationis. Unde potest dici, quod paternitas est divina essentia prout est in Patre, non prout est in Filio : non enim eodem modo est in Patre et Filio, sed in Filio ut ab altero accepta, in Patre autem non. Nec tamen sequitur quod quamvis paternitatem Filius non habeat quam Pater habet, aliquid habeat Pater quod non habet Filius : nam ipsa relatio secundum rationem sui generis, in quantum est relatio, non habet quod sit aliquid, sed solum quod sit ad aliquid. Quod sit vero aliquid secundum rem, habet ex illa parte qua inest, vel ut idem secundum rem, ut in divinis, vel ut habens causam in subiecto, sicut in creaturis. Unde cum id quod est absolutum, communiter sit in Patre et Filio, non distinguuntur secundum aliquid, sed secundum ad aliquid tantum ; unde non potest dici quod aliquid habet Pater quod non habet Filius ; sed quod aliquid secundum unum respectum convenit patri, et secundum alium aliquid Filio. » (*De potentia*, q. 2 a. 5 co.) [22]

En Dieu, dont la substance est identique à Son propre acte d'être (*actu essendi*), la relationnalité n'implique aucun changement ou accident. Par conséquent, les termes relatifs en Dieu *subsistent* en eux-mêmes et par eux-mêmes. Ils sont donc aussi suprêmes et indivisibles que Sa pure actualité auto-subsistante (*ipse actus essendi subsistens*).

Résumons notre approche de la question des relations subsistantes en Dieu, dont le raisonnement s'articule autour des deux points suivants :

- 1) Dieu, étant sans accident, les relations à l'intérieur de la Très Sainte Trinité sont nécessairement le même *unum esse* que la substance divine singulière auto-subsistante [23] ;
- 2) Mais elles se distinguent vraiment les unes des autres par leurs opposition dynamique, passive et active [24], à la fois consubstantiellement liées et incommunicables.

Tel est le noyau de la doctrine thomasienne des quatre relations réelles qui, comme nous allons maintenant le montrer, constitue la base de l'impossibilité théologique de l'objection des schismatiques orientaux au *Filioque*.

Puisque d'une part les processions en Dieu fondent concomitamment des termes relationnels distincts de source (*termini a quo*) et de réception (*termini ad quem*) comme des paires d'oppositions relatives réelles ; et puisque, d'autre part, il y a deux processions intra-

divines ; il s'ensuit qu'il y a bien quatre relations divines internes. Nous recapitulons comme suit cette dynamique interne et éternelle de la vie divine trinitaire :

- Père → Fils : paternité \equiv relation R_1 d'origine
- Fils → Père : filiation \equiv relation R_2 de procession générative
- Père & Fils → Saint-Esprit : spiration active \equiv relation R_0 d'origine
- Saint-Esprit → Père & Fils : spiration passive \equiv relation R_3 de procession spirée

Ainsi, la « spiration active » doit être comprise essentiellement comme une « relation d'origine » commune, ce que nous désignons délibérément par R_0 , c'est-à-dire une relation subsistante qui n'est elle-même pas réellement distincte (d'où l'indice 0) :

$$R_0 \equiv R_1 \ \& \ R_2$$

Car la spiration active est la seule relation ayant deux Personnes divines comme *terminus a quo*, à savoir le Père et le Fils, en quoi elle ne peut donc pas s'opposer ni à la paternité (R_1) ni à la filiation (R_2), d'où, encore une fois, cette notation : $R_0 \equiv R_1 \ \& \ R_2$.

Il s'agit-là d'une composante essentielle de la doctrine trinitaire, sur laquelle les anti-filioquistes trébuchent effectivement.

Question : « Mais si R_0 n'entre dans aucune relation d'opposition avec R_1 et R_2 , cela veut-il dire qu'elle est identique à la filiation ou à la paternité :

$$R_0 \equiv R_1 \ \text{ou} \ R_0 \equiv R_2 \ ? \ \gg$$

Non pas « à la filiation ou à la paternité », mais (ce qui est tout-à-fait crucial) aux deux ! Clarifions ce point encore davantage, en revenant d'abord à la question clé de l'opposition relative ou réciproque dans le dynamisme tri-unitaire. Il y a trois relations binaires d'opposition « dans »—et qui sont réellement—l'*unum substantia deitatis*, à savoir : la paternité (R_1), la filiation (R_2) et la spiration passive (R_3). Ces relations qui subsistent sont nécessairement concomitantes et toutes termes les unes des autres. Mais le dynamisme interne de ces trois oppositions distinctes dans la divinité unique repose, comme nous l'avons vu plus haut, sur une hiérarchie (cf. saint Bonaventure), laquelle implique un ordre intra-divin d'émissions et d'originations gouverné par les distinctions suivantes :

- R_1 émet deux *esse ad* actifs (comme origine de deux termes, à savoir R_2 et R_3) ;
- R_2 émet un seul *esse ad* actif (comme co-origine d'un seul terme, à savoir R_3) ;
- R_3 n'en émet aucun (puisqu'elle procède en effet entièrement et passivement).

Cela correspond exactement aux paroles du Symbole d'Athanase (*Quicumque*), réitérées par le concile de Florence en 1439 (session 8) :

« Pater a nullo est factus: nec creatus, nec genitus. Filius a Patre solo est: non factus, nec creatus, sed genitus. Spiritus Sanctus a Patre et Filio: non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. » [25]

Ainsi, nous pouvons représenter les quatre relations divines, dont seulement *trois* sont des termes réels d'opposition mutuelle, comme suit :

$$\begin{aligned} R_1 &\rightarrow R_2 \\ R_1 &\leftarrow R_2 \\ (R_1 \& R_2) &\rightarrow R_0 \\ (R_1 \& R_2) &\leftarrow R_3 \end{aligned}$$

Par quoi nous croyons aussi que :

$$\{R_1 \rightarrow R_2\} \{R_1 \leftarrow R_2\} \{R_1 \& R_2 \rightarrow R_0\} \{R_1 \& R_2 \leftarrow R_3\} \equiv \Theta [unum esse]$$

Cette conceptualisation est au cœur du schisme filioquiste. L'introduction de R_0 dans la simultanéité globale de ce dynamisme éternel (qui est l'essence divine elle-même) marque simplement le fait que les deux *esse ad* provenant de R_1 et l'unique *esse ad* associé à R_2 établissent deux relations d'origination en Dieu (R_1 seule ainsi que le terme conjonctif $R_1 \& R_2$), qui elles-mêmes impliquent deux relations de processions, R_2 (de R_1) et R_3 (de $R_1 \& R_2$). Par conséquent, R_0 est tout simplement identique à R_1 et R_2 , représentant le principe unique ou spiration active commune de R_3 . Ce que cela implique également, c'est que R_0 ($\equiv R_1 \& R_2$) ne se tient en opposition relative qu'avec R_3 . Il ne peut en effet exister d'opposition relative de R_0 à R_1 et R_2 , puisque R_0 leur est strictement et crucialement identique [26].

Or, ce que font les schismatiques grecs, c'est retirer R_2 (filiation) du terme conjonctif principal $R_1 \& R_2$ (paternité & filiation), de telle sorte que l'opposition relative de R_0 (spiration active) et R_3 (spiration passive) est fatalement perdue. Mais il en va alors de même pour le fondement de la distinction entre R_2 (filiation) et R_3 (spiration passive), puisque R_2 est identique (avec R_1) à R_0 ! En d'autres termes, si le Père est seul à l'origine du Saint-Esprit (comme le défend l'Église « orthodoxe »), alors la distinction entre spiration active (R_0) et spiration passive (R_3) disparaît. Et, en toute logique, également la distinction entre le Fils et le Saint-Esprit, ce qui ne peut que ruiner entièrement la doctrine trinitaire. On comprend pourquoi l'anti-filioquisme est bien, en réalité, une hérésie majeure... Et pourquoi il faut finalement être catholique si l'on veut bien adorer la Très Sainte Trinité, le seul Dieu vivant et véritable. Qu'Il soit béni à jamais.

Nous laissons le dernier mot à saint Augustin, souvent critiqué par les commentateurs modernes, mais dont le traité *De la Trinité* demeure, sur fond d'analyse linguistique et sémantique méticuleuse de l'expression du dogme trinitaire, l'un des grands piliers de contemplation scripturaire et doctrinale du mystère divin le plus profond et le plus sublime :

« In illa enim Trinitate summa origo est rerum omnium et perfectissima pulchritudo et beatissima delectatio. Itaque illa tria et a se invicem determinari videntur et in se infinita sunt. Sed hic in rebus corporeis non tantum est una quantum tres simul, et plus aliquid sunt duae quam una res; ceterum in summa Trinitate tantum est una quantum tres simul, nec plus aliquid sunt duae quam una, et in se infinita sunt. Ita et singula sunt in singulis, et omnia in singulis, et singula in omnibus, et omnia in omnibus, et unum omnia. Qui videt hoc vel *ex parte*, vel *per speculum in aenigmate*, gaudeat cognoscens Deum, et sicut Deum honoret et gratias agat; qui autem non videt, tendat per pietatem ad videndum, non per caecitatem ad calumniandum; quoniam unus est Deus, sed tamen Trinitas. » (*De Trinitate* VI, 10, 12) [27]

Notes

[1] *Innascibilitas* (neg. + *natus/nasci* + *capabilias*): se dit de ce qui n'a pas de naissance.

[2] Comme le dira saint Bonaventure, que nous retrouverons plus loin.

[3] « Convenientes enim latini ac Greci in hac sacrosancta synodo ycumenica, magno studio invicem usi sunt, ut inter alia etiam articulus ille de divina Spiritus sancti processione summa cum diligentia et assidua inquisitione discuteretur. Prolatis vero testimoniis ex divinis scripturis plurimisque auctoritatibus sanctorum doctorum orientalium et occidentalium, aliquibus quidem ex Patre et Filio, quibusdam vero ex Patre per Filium procedere dicentibus Spiritum sanctum, et ad eandem intelligentiam aspicientibus omnibus sub diversis vocabulis, Greci quidem asseruerunt, quod id quod dicunt Spiritum sanctum ex Patre procedere, non hac mente proferunt ut excludant Filium; sed quia eis videbatur, ut aiunt, Latinos asserere Spiritum sanctum ex Patre et Filio procedere tanquam ex duobus principiis et duabus spirationibus, ideo abstinerunt a dicendo, quod Spiritus sanctus ex Patre procedat et Filio. Latini vero affirmarunt, non se hac mente dicere Spiritum sanctum ex Patre Filioque procedere, ut excludant Patrem, quin sit fons ac principium totius deitatis, Filii scilicet ac Spiritus sancti, aut quod id, quod Spiritus sanctus procedit ex Filio, Filius a Patre non habeat; sive quod duo ponant esse principia seu duas spirationes, sed ut unum tantum asserant esse principium unicamque spirationem Spiritus sancti, prout hactenus asseruerunt. »

[4] « Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus Sanctus pariter ab utroque: absque initio, semper ac sine fine: Pater generans, Filius nascens, et Spiritus Sanctus procedens: consubstantiales et coaequales et coomnipotentes et coaeterni. » (DENZ. 428)

[5] « Fideli ac devota professione fatemur, quod Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit: hoc professa est hactenus, praedicavit et docuit, hoc firmiter tenet, praedicat, profitetur et docet sacrosancta Romana Ecclesia, mater omnium fidelium et magistra: hoc habet orthodoxorum Patrum atque Doctorum Latinorum pariter et Graecorum incommutabilis et vera sententia. Sed quia nonnulli propter irrefragabilis praemissae veritatis ignorantiam in errores varios sunt prolapsi: Nos huiusmodi erroribus viam praecludere cupientes, sacro approbante Concilio, damnamus et reprobamus, qui negare praesumpserint, aeternaliter Spiritum Sanctum ex Patre et Filio procedere sive etiam temerario ausu asserere, quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio, tanquam ex duobus principiis, et non tanquam ex uno, procedat. » (DENZ. 460)

[6] « Quod Spiritus sanctus ex Patre et Filio eternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, et ex utroque eternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit, declarantes quod id, quod sancti doctores et patres dicunt, ex Patre per Filium procedere Spiritum sanctum, ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur Filium quoque esse, secundum Grecos quidem causam, secundum Latinos vero principium subsistentie Spiritus sancti, sicut et Patrem. Et quoniam omnia, que Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit, praeter esse Patrem; hoc ipsum, quod Spiritus sanctus procedit ex Filio, ipse Filius a Patre eternaliter habet, a quo etiam eternaliter genitus est. Definiimus insuper explicationem verborum illorum Filioque, veritatis declarande gratia et imminente tunc necessitate, licite ac rationabiliter symbolo fuisse appositam. »

[7] Cf. in *Commentaria in quatuor libros sententiarum, De mysterio Trinitatis et Breveiloquium*.

[8] *Breveiloquium* I, 6.

[9] *Breveiloquium* I, 1.

[10] *Breveiloquium* I, 3.

[11] « Il n'y a de distinction en Dieu, nous l'avons dit, que par les relations d'origine. D'autre part, la relation en Dieu n'est pas comme un accident inhérent à un sujet ; elle est l'essence divine même ; par suite elle est subsistante au même titre que l'essence divine. »

[12] *De potentia*, q. 9 a. 8 ad 5 : « Filius est idem Deus cum Patre; non tamen potest dici quod Pater se Deum genuerit, Filium generando: quia ly se, cum sit reciprocum, refert idem suppositum: Pater autem et Filius sunt duo supposita in divinis. » (« Le Fils est un même Dieu que le Père ; on ne peut cependant pas dire que le Père s'est engendré comme Dieu, en engendrant le Fils, car ce s' [ce pronom réfléchi] est réciproque, indiquant l'identité dans le même suppôt ; alors que le Père et le Fils sont deux suppôts en Dieu. »).

[13] Du grec περιχώρησις (lit. mouvement de circumduction), équivalent du terme latin *circumincession*.

[14] « Une telle recherche n'est pas non plus sans quelque utilité puisque, par elle, l'esprit est élevé à [entrevoir] quelque chose de la vérité qui suffit à exclure les erreurs. »

[15] « Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse... » (*Dei Filius*, chapitre II, *De Revelatione*). Le saint concile énonce plus loin un certain nombre de définitions dogmatiques ou Canons. Traitant de la Révélation, il déclare : « Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse; anathema sit. » (« Si quelqu'un dit que Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur, ne peut pas être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des choses qui ont été créées ; qu'il soit anathème. »).

[16] Dont Boèce (477-524) a donné l'une des définitions les plus fameuses (il l'énonce comme suit dans son *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium* III, 1-6 : « [...] persona est naturae rationalis individua substantia ». Rationalité (relation) et individualité (incommunicabilité) sont les deux caractéristiques fondamentales de cette substance personnelle boécienne.

[17] « J'emploie ici le mot essence, terme de la langue grecque qui répond dans la nôtre à celui de substance. Les Grecs disent également l'hypostase ; mais quelle différence mettent-ils entre l'essence et l'hypostase ? Ceux qui ont écrit en grec sur la Trinité disent communément une seule essence et trois hypostases, expressions qui signifient en latin une essence et trois substances. Quoi qu'il en soit, l'usage a prévalu parmi nous d'attacher au mot essence le sens du mot substance ; aussi n'oserai-je point dire une seule essence et trois substances, mais une seule essence ou substance et trois personnes. Ce langage est celui qu'ont adopté plusieurs auteurs latins bien recommandables ; et ils l'ont employé, n'en trouvant pas de meilleur pour exprimer par la parole ce qu'ils comprenaient sans le secours de la parole. Et, en effet, puisque le Père n'est pas le Fils, que le Fils n'est pas le Père, et que le Saint-Esprit qui est aussi

appelé le don de Dieu, n'est ni le Père, ni le Fils, il faut nécessairement reconnaître trois personnes en un seul Dieu. C'est pourquoi Jésus-Christ a dit au pluriel : "Le Père et moi nous sommes un." (Jean, X, 30) Les Sabelliens traduisent au singulier : Le Père et moi est un ; tandis que le Sauveur a dit : "Nous sommes un." Il y a donc trois personnes en Dieu. Mais s'agit-il de définir ce qu'est une personne divine, soudain toute parole humaine devient impuissante. Aussi disons-nous trois personnes, moins pour dire quelque chose que pour ne pas garder un silence absolu. »

[18] La problématique que saint Augustin soulève dans le passage précédent fait l'objet d'une objection à laquelle saint Thomas répond succinctement comme suit dans son *De potentia* (q. 9 a. 8 ad 1) : « [...] ergo dicendum substantia accipitur ibi pro hypostasi, non pro essentia, cuius multitudo faceret diversitatem. » (« [...] donc il faut dire ici que la substance y est reçue pour l'hypostase, non pour l'essence, dont la multiplication provoque la diversité. »).

[19] « Ainsi donc, concevons Dieu, autant que nous le pourrons, comme étant bon sans aucun attribut de bonté, grand sans aucun degré de grandeur, créateur sans aucun besoin des êtres, immense sans aucune dépendance des lieux ni de l'espace, renfermant l'Univers en lui-même sans aucun circuit ni enceinte, présent partout sans aucune délimitation de présence, éternel sans aucun assujettissement au temps ni à la durée, auteur du mouvement et du changement des créatures sans aucune interruption de sa propre immutabilité, enfin impassible et supérieur à tout accident. Penser ainsi de Dieu, ce n'est pas, il est vrai, en comprendre parfaitement la nature, mais c'est pieusement éviter à cet égard tout langage erroné. »

[20] « Or tout ce qui, dans les créatures, possède un être accidentel, selon qu'on le transfère en Dieu, y possède l'être substantiel ; car rien n'existe en Dieu à la manière d'un accident dans son sujet ; tout ce qui existe en Dieu est son essence. Ainsi donc, si l'on considère la relation sous l'aspect où, dans les choses créées, elle a un être accidentel dans le sujet, de ce côté la relation qui existe réellement en Dieu à l'être de l'essence divine ne faisant qu'un avec elle. Mais en tant même que relation, elle ne signifie pas un rapport à l'essence, mais bien à son opposé. »

[21] « [...] nous pouvons cependant faire appel au terme de "distinction", en raison de l'opposition relative ; c'est en ce dernier sens qu'on entendra les expressions de "diversité" ou "différence" des Personnes, si on les rencontre dans un texte faisant autorité. En outre, de peur d'atteindre à la simplicité de l'essence divine, il faut éviter les termes de "séparation" et de "division" qui appartiennent à la division du tout en ses parties ; pour sauver l'égalité, on évitera le terme de "disparité" ; pour sauver la similitude, on évitera ceux d' "étranger" et de "divergent". »

[22] « Il faut considérer dans l'essence divine qu'à cause de sa suprême simplicité, tout ce qui est en Dieu est son essence ; c'est pourquoi les relations mêmes par lesquelles les personnes se distinguent entre elles, sont réellement l'essence divine elle-même. Et quoiqu'une seule et même essence soit commune aux trois personnes, cependant la relation d'une personne n'est pas commune aux trois à cause de l'opposition des relations entre elles. Car la paternité même est l'essence divine et cependant elle n'est pas dans le Fils à cause de l'opposition de la paternité et de la filiation. C'est pourquoi, on peut dire que la paternité est l'essence divine selon qu'elle est dans le Père, mais non selon qu'elle est dans le Fils, car elle n'est pas de la même manière dans le Père et le Fils ; elle est dans le Fils comme reçue d'un autre mais pas dans le Père. Et cependant il n'en découle pas que, quoique le Fils n'ait pas la paternité qu'a le Père, le Père ait quelque chose que n'a pas le Fils ; car la relation en tant que telle selon la nature de son genre n'a pas à être quelque chose, mais seulement à être relation. Mais que ce soit quelque chose en réalité vient de cette partie dans laquelle elle est ou comme identique en réalité, comme en Dieu, ou comme ayant sa cause dans le sujet, comme dans les créatures. C'est pourquoi, puisque ce qui est absolu est en commun dans le Père et dans le Fils, ils ne sont pas distingués par leur nature, mais par la relation seulement. C'est pourquoi, on ne peut pas dire que le Père a quelque chose que le Fils n'a pas, mais que quelque chose convient selon un rapport au Père et selon un autre au Fils. »

Saint Thomas réinsiste sur ce point charnière en *ST I*^a q. 28, a. 2 co. : « Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo, est idem essentiae secundum rem; et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in

relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et esse essentiae, sed unum et idem. » (« Ainsi est-il clair que la relation réelle en Dieu est réellement identique à l'essence, et n'en diffère que par une considération de l'esprit, en tant que la relation évoque un rapport à son opposé, que n'évoque pas le terme d'essence. On voit aussi qu'en Dieu il n'y a pas à distinguer l'être relatif et l'être essentiel : ce n'est qu'un seul et même être. »).

[23] *De potentia*, q. 9 a. 8 ad 3 : « Licet in divinis non sit accidens, est tamen ibi relatio, cuius oppositio distinctionem facit in divinis, non autem diversitatem. » (« Bien qu'en Dieu il n'y ait pas d'accident, il y a cependant une relation, dont l'opposition produit la distinction en Lui, mais pas la diversité. »).

[24] On trouve explicitement les adjectifs « actif » et « passif » dans certains passages des écrits trinitaires de saint Bonaventure (cf. son *Commentaria in quatuor libros sententiarum*), où il considère les relations divines comme *circumcessionem*. Le dynamisme trinitaire de cette « circumcession » peut s'exprimer en termes d'*esse ad* (actif) et d'*esse in* (passif) en raison de la distinction hiérarchisée des hypostases en termes d'origination et de procession. La même conception est implicite dans les écrits de saint Thomas, par exemple dans son propre Commentaire sur les Sentences (cf. *Super Sent.*, lib. 1 d. 9 q. 1 a. 1 arg. 1 et questions trinitaires subséquentes).

[25] « Le Père n'est fait par personne, ni créé ni engendré. Le Fils est du Père seul ; Il n'est ni fait ni créé, mais engendré. Le Saint-Esprit vient du Père et du Fils ; Il n'est ni fait, ni créé, ni engendré, mais Il procède. »

[26] Ce que saint Thomas explique en ses propres termes en *ST I^a* q. 30, a. 2 co. : « Paternitas ergo et filiatio, cum sint oppositae relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens est persona Patris, et filiatio subsistens est persona Filii. Aliae autem duae relationes ad neutram harum oppositionem habent, sed sibi invicem opponuntur. Impossibile est igitur quod ambae uni personae conveniant. Oportet ergo quod vel una earum conveniat utrique dictarum personarum, aut quod una uni, et alia alii. Non autem potest esse quod processio conveniat Patri et Filio, vel alteri eorum, quia sic sequeretur quod processio intellectus, quae est generatio in divinis, secundum quam accipitur paternitas et filiatio, prodiret ex processione amoris, secundum quam accipitur spiratio et processio, si persona generans et genita procederent a spirante, quod est contra praemissa. Relinquitur ergo quod spiratio conveniat et personae Patris et personae Filii, utpote nullam habens oppositionem relativam nec ad paternitatem nec ad filiationem. Et per consequens oportet quod conveniat processio alteri personae, quae dicitur persona Spiritus Sancti... » (« Dès lors, la paternité et la filiation, qui sont deux relations opposées, appartiennent nécessairement à deux personnes : la paternité subsistante est donc la personne du Père, et la filiation subsistante est la personne du Fils. Si les deux autres relations ne s'opposent à aucune des deux précédentes, elles s'opposent l'une à l'autre, et par suite ne peuvent appartenir toutes deux à une même personne. Il faut donc ou bien qu'une des deux appartienne à ces deux personnes, ou bien qu'une relation convienne à l'une des deux personnes, et l'autre relation à l'autre personne. Mais la procession ne peut convenir au Père et au Fils, pas même à l'un seulement d'entre eux : car il s'ensuivrait que la procession intellectuelle (qui est génération en Dieu, et nous donne à saisir les relations de paternité et de filiation) proviendrait de la procession d'amour (qui nous donne à saisir les relations de spiration et de procession), puisque la personne qui engendre et celle qui naît procéderaient de celle qui spire ; ce serait là contredire nos principes. Il reste donc que la spiration [active] appartienne et à la personne du Père et à celle du Fils, puisqu'elle n'a d'opposition relative ni à la paternité ni à la filiation. Et par suite la procession doit nécessairement appartenir à une autre personne ; c'est elle qu'on nomme la personne du Saint-Esprit... »).

Et, en *ST I^a* q. 30, a. 2 ad 1, il ajoute : « Licet sint quatuor relationes in divinis, tamen una earum, scilicet spiratio, non separatur a persona Patris et Filii, sed convenit utrique. Et sic, licet sit relatio, non tamen dicitur proprietates, quia non convenit uni tantum personae, neque est relatio personalis, idest constituens personam. Sed haec tres relationes, paternitas, filiatio et processio, dicuntur proprietates personales, quasi personas constituentes, nam paternitas est persona Patris, filiatio persona Filii, processio persona Spiritus Sancti procedentis. » (« Il y a bien quatre relations en Dieu ; mais l'une d'entre elles, la spiration [active commune], au lieu de se poser à part de la personne du Père ou du Fils, leur convient à tous deux. Aussi, bien qu'elle soit relation, elle ne prend pas le nom de "propriété", puisqu'elle n'appartient pas à une personne seulement ; ce n'est pas non plus une relation "personnelle", c'est-à-dire qui

constitue une personne. En revanche, les trois relations de paternité, filiation et procession sont qualifiées de “propriétés personnelles”, comme constituant les personnes : la paternité est la personne du Père, la filiation est la personne du Fils, la procession est la personne du Saint-Esprit procédant. »).

[27] « Car c’est dans cette souveraine Trinité qu’est l’origine première de toutes choses, la beauté la plus parfaite, le bonheur le plus complet. Ainsi ces trois personnes semblent se déterminer mutuellement et sont infinies en elles-mêmes. Mais, ici-bas, dans les objets corporels, une chose n’est pas autant que trois, et deux sont plus qu’un, tandis que dans cette souveraine Trinité une personne est autant que trois ensemble, et deux ne sont pas plus qu’une. Et elles sont infinies en elles-mêmes. Ainsi chacune est dans chacune, et toutes sont dans chacune, et chacune est dans toutes, et toutes sont dans toutes, et toutes ne font qu’un. Que celui qui voit cela même imparfaitement, même à travers un miroir et en énigme (I Cor., XIII, 12), se réjouisse de connaître Dieu, l’honore comme Dieu et lui rende grâces ; que celui qui ne voit pas, cherche pieusement à voir, et non à rester aveugle pour blasphémer. Car Dieu est un, et pourtant Trinité. »
