Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 26 (1938)
Heft: 109

Artikel: Le dogme de la trinité : à propos de l'étude critique de M. H.-L. Miéville
Autor: Deluz, Gaston / Miéville, H.-L.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380347

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LE DOGME DE LA TRINITÉ

A PROPOS DE L'ÉTUDE CRITIQUE DE M. H.-L. MIÉVILLE

Il est bon que nous ayons en Suisse romande un penseur tel que M. Miéville : il nous empêche de nous endormir. En ayant le courage d'aller jusqu'au bout de sa propre pensée, il en obligera beaucoup à abandonner leurs compromis et il amènera les autres à vérifier le bien-fondé de leurs affirmations. Nous nous sentons interpellé et nous cherchons à résumer dans les lignes qui suivent les remarques que la critique de M. Miéville nous suggère et que nous voudrions lui opposer. (1)

Pour n'oublier aucune des questions que l'auteur pose, nous suivrons simplement le plan de son étude.

Et tout d'abord il est question de la christologie du Nouveau Testament. Ou, plus exactement, des christologies du Nouveau Testament. Car M. Miéville estime qu'il y en a plusieurs, qu'il y en a quatre, qui « ne concordent pas entre elles ; chacune parle un langage différent » (p. 10). Par exemple « sur certains points la contradiction est flagrante entre le Christ synoptique et le johannique » (p. 4).

Il est certain que les auteurs du Nouveau Testament parlent divers langages et qu'ils empruntent leur vocabulaire à diverses philosophies (2). Mais n'est-il pas prématuré d'en conclure à la diversité de leurs christologies ? Une même chose ne peut-elle pas être définie dans diverses langues, une même expérience être décrite de plus d'une manière ? De quel côté se trouvent les rationalistes, ici ? De quel côté « ceux qui attribuent une réalité distincte à ce que la langue désigne par des termes distincts » ? (p. 11). Au lieu de s'achopper à la multiplicité des mots, ne ferait-on pas mieux de recher-

(1) H.-L. Miéville : *Etude sur le dogme trinitaire* (Lausanne, La Concorde, 1937). — (2) Le professeur Karl-Ludwig Schmidt, de Bâle, vient de publier quatre conférences sur la forme et la pensée du Nouveau Testament, dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (Strasbourg) 1938, qui ont été réunies en un volume sous le titre : *Le problème du christianisme primitif*, Paris, Leroux. Nous n'avons pu malheureusement les utiliser ici.

cher l'unité de la chose qu'ils expriment, à supposer que cette unité existe ?

Une certaine école a toujours opposé, comme M. Miéville le fait, les synoptiques à Jean. On a cru trouver dans les synoptiques une vie de Jésus plus objective, plus proche de la réalité que dans Jean qui exalte outre mesure la personne de son maître. Une autre école, la *Formgeschichtliche Schule* tend au contraire à rapprocher Jean des synoptiques en montrant que ni l'un ni les autres ne prétendent être des biographes. Dans les synoptiques il s'agit d'exalter le Maître tout autant que dans Jean, bien que le cadre métaphysique fasse défaut. De la naissance miraculeuse à la résurrection, en passant par le récit des miracles et des discours, il s'agit pour les synoptiques d'exposer concrètement ce thème : « La Parole a été faite chair et elle a habité parmi nous ». Les synoptiques racontent la gloire du Messie, du Fils de Dieu, du Fils de l'homme. Peut-être que dans la littérature profane on retrouvera tous ces titres appliqués à d'autres êtres que le Christ. Mais les synoptiques ont donné à ces termes un sens nouveau, comme Jean a donné au Logos un sens nouveau, et ce sens, le contexte, le récit des actes merveilleux du Christ nous le donne. Ce sens, le voici : Jésus-Christ n'a pas son pareil, il est Dieu, car Dieu seul peut faire ce qu'il a fait.

C'est une faute de méthode que de vouloir reconstituer, par delà l'exaltation des évangélistes, une réalité objective qui serait la vraie vie du Christ, personnage prophétique, fondateur de religion et moraliste. Cette réalité objective nous est inaccessible, même à travers les synoptiques, car d'un bout à l'autre et d'emblée ils se placent sur le terrain de la foi et du témoignage. Il n'y a que deux attitudes possibles devant ce témoignage, c'est la foi ou l'incrédulité, mais il est impossible de rester neutre et « objectif », puisque les évangélistes ne le sont pas et ne veulent pas l'être.

Un passage isolé comme Marc x, 18 ne suffit pas à établir une différence fondamentale entre la christologie de Jean et celle des synoptiques. Car les synoptiques n'ont pas tous la même leçon que Marc et il est difficile de dire laquelle de ces deux variantes est la plus ancienne ; l'exégèse du passage nous montre d'ailleurs qu'on peut le comprendre de plusieurs manières et, pour être bien compris, il doit être expliqué conformément à l'ensemble du message synoptique. A ce texte on en pourrait opposer d'autres et en particulier Mat. xi, 27 qui a une tournure proprement johannique.

Il ne suffit certes pas d'avoir répété les « métaphores à l'orientale, telles que fils de Dieu ou fils de l'homme » pour comprendre le mystère de la personne du Christ, mais ce n'est pas non plus en faisant bon marché de ces expressions et en les rabaissant au rang de simples métaphores qu'on saisira plus facilement ce que Christ a été en réalité. Car ces titres, qui ne sont pas purement honorifiques mais qui décrivent une fonction que le Christ remplit effectivement, ne sont pas des définitions et des doctrines « que les théologiens imposèrent à la créance des fidèles » (p. 5). Elles sont au contraire l'expression spontanée de la foi des fidèles, la théologie ne vient qu'ensuite chercher à établir entre elles un ordre et une cohérence logique.

D'ailleurs M. Miéville affirme que non seulement les synoptiques, mais Jean lui-même est anti-trinitaire. Le Père est plus grand que le Logos, le Logos ne lui est pas égal. Ici on joue sur les mots. Car de quelle égalité veut-on parler ? De l'égalité de nature ou de l'égalité de fonction ? Il est clair que par sa nature le Logos, pour Jean, est égal à Dieu. C'est par sa fonction qu'il lui est subordonné et qu'il diffère du Père. Mais les formules trinitaires reconnaissent, elles aussi, ce rapport de dépendance du Père et du Fils. Si le Père et le Fils étaient égaux au sens de l'identité, il n'y aurait pas de seconde personne de la Trinité, il n'y en aurait qu'une, la première. Mais comment M. Miéville peut-il soutenir que dans les trois premiers siècles on « réservait presque exclusivement le nom de Dieu à la première personne de la triade chrétienne » (p. 16) et que le Dieu « qui seul compte pour les chrétiens est le Père » (p. 8) ? Dans Jean xx, 28 Thomas dit à Jésus : « Mon Seigneur et mon Dieu ». Et Paul emploie la même épithète dans Rom. v, 9 où il parle de Christ « Dieu béni éternellement ». D'ailleurs ce qui prouve que Christ est adoré comme Dieu, c'est que les chrétiens lui adressent leurs prières (Actes vii, 59, II Cor. xii, 8, Rom. x, 12 et 13, etc.).

En ce qui concerne Paul, « on n'est pas plus nettement anti-trinitaire » que lui (p. 8). Il affirme que Dieu est le chef du Christ, que le Christ a été établi Fils de Dieu, qu'il remettra la royauté à Dieu auquel, à la fin des temps, il se soumettra. Saint Paul exprime ici le même rapport de dépendance du Père et du Fils que Jean. Si sa terminologie est plus souple et moins logique que celle des conciles, faut-il s'en affliger ? Faut-il reprocher à Paul de ne pas s'imaginer avoir tout dit en ces deux mots *genitum, non factum* ? Mais si les mots diffèrent, n'est-il pas évident que Paul et Athanase ont été animés d'une même préoccupation : exprimer l'absolue éminence de Christ tout en montrant qu'il est le second ?

Il est facile, sans doute, de dire que le Nouveau Testament n'est pas trinitaire. Si l'on n'appelle *trinitaire* que ce qui correspond littéralement aux formules des conciles, M. Miéville a raison, le Nouveau Testament n'est pas trinitaire. Et nous ajoutons : heureusement. Mais avec cette constatation on n'a pas tout dit. C'est alors seulement que le vrai problème se pose. Comment les formules trinitaires ont-elles pu se former ? Ont-elles un rapport quelconque avec le message du Nouveau Testament ? Expriment-elles à leur manière une vérité biblique ?

Or nous pensons que c'est effectivement le cas. Car à chaque page de la Bible nous retrouvons la triade : Père, Fils et Saint-Esprit. Non seulement dans des textes comme Mat. xxviii, 19 ou II Cor. xiii, 13, mais ailleurs encore, par exemple dans I Cor. xii, 4-6, vi, 11, Eph. v, 18-21, I Pi. i, 2, Jude 20 et 21, Rom. xv, 30, Hébr. x, 29 et 31, xii, 22-24, etc. Tous ces textes montrent que pour s'exprimer pleinement la foi chrétienne unit en une même formule Dieu le Père, Christ le Seigneur et l'Esprit. Et ces formules ne sont pas le résultat de spéculations platoniciennes, mais l'expression directe de la Révélation telle que le chrétien la comprend et la sent. C'est

l'événement unique de la révélation qui se décompose en ces trois moments constitutifs : le Père, qui se révèle par le Fils et qui se communique par le Saint-Esprit. Parce que Dieu seul peut révéler Dieu, Christ est Dieu. Et parce qu'en lui habite toute la plénitude de Dieu, il révèle Dieu pleinement, de manière unique et absolue et il n'y a pas d'autre nom sur la terre par lequel nous puissions être sauvés. Et ceci n'est pas un syllogisme dont n'importe qui pourrait vérifier la cohérence, c'est une expérience que le chrétien a faite et qui n'a de sens que pour lui.

Il s'agit donc uniquement de savoir si les formules des conciles expriment encore ou n'expriment plus cette expérience, si elles l'expriment avec plus ou moins de clarté, étant bien entendu que la vérité de la formule ne réside pas dans sa cohérence logique, mais dans l'exactitude avec laquelle elle décrit l'expérience de la révélation. Si la formule décrit cette expérience, serait-ce de manière illogique, elle ne pourra jamais être fausse, mais tout au plus obscure. Si, par contre, elle exprime autre chose que cette expérience, si elle la déforme, elle sera fausse, fût-elle logique. Car, comme nous l'avons fait remarquer ailleurs [1], une vérité dogmatique doit toujours être existentielle, c'est-à-dire parler de nous en même temps qu'elle parle de Dieu. Si elle parle de Dieu en soi, c'est une vérité métaphysique. Et, pour le dire d'avance, l'erreur de M. Miéville nous semble consister en ceci que, comme ailleurs dans sa *Philosophie de l'Esprit*, il transforme subrepticement la vérité théologique en vérité métaphysique. Arrachée ainsi de sa base existentielle, elle est vaincue d'avance comme jadis Antée soulevé par Hercule. On rirait d'un professeur de zoologie démontrant que les poissons sont des animaux incapables de vivre et de se mouvoir et qui les sortirait de l'eau pour entreprendre sa démonstration.

Pour comprendre une vérité dogmatique, il ne suffit donc pas d'en saisir l'articulation logique. Il faut que les mots, nécessairement inadéquats, nous fassent apercevoir la chose transcendante qu'ils veulent exprimer. Car le dogme est un symbole, au sens théologique de ce mot. Et c'est pourquoi le principe de toute compréhension dogmatique a été énoncé par saint Hilaire en ces termes : *Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi, quia non sermoni res, sed rei sermo subjectus est* (De trinitate, 4).

Nous sommes amenés ainsi à parler de la théologie patristique. Quelle préoccupation a donc amené les Pères grecs et latins à élaborer la doctrine trinitaire ? Ont-ils voulu, comme les philosophes païens, définir le plus clairement possible la notion de Dieu, telle que la conçoit l'esprit humain lorsqu'il est aux prises avec lui-même ? Ou bien ont-ils voulu rendre compte d'un fait qui s'est imposé du dehors à leur raison ? Leur souci était-il un souci de logique ou un souci d'exégèse ? Tentaient-ils de ramener Dieu à la mesure de leur raison ou d'interpréter la révélation de Dieu dans sa Parole ? Il nous semble que cette seconde préoccupation seule a pu être la leur. Elle n'exclut

[1] *Feuille centrale de Zofingue*, avril 1937.

d'ailleurs pas entièrement la première, puisque le sens de tout commentaire, c'est d'exprimer plus clairement, partant plus logiquement, ce que le texte ne dit que de manière confuse. Mais la norme de la vérité du commentaire, c'est le texte et non pas la logique. M. Miéville reconnaît lui-même « l'influence que les postulats de la piété paraissent avoir exercé sur la formulation de la doctrine » (p. 18) et que, si Athanase admet la divinité du Saint-Esprit, c'est parce qu'il est adoré comme tel (p. 19). Mais il semble, d'après M. Miéville, qu'il eût mieux valu que ces influences ne se fussent pas exercées sur l'évolution du dogme qui aurait dû être guidée uniquement par le souci de la logique. Nous estimons au contraire que ce sont les postulats de la piété, et eux seuls, que le dogme doit satisfaire. Et le grand tort de M. Miéville est précisément de ne pas avoir analysé le dogme en fonction de cette piété, de s'être placé sur un autre terrain (p. 30), sur un terrain où le dogme n'a plus de sens et d'avoir jugé de la valeur du commentaire indépendamment de son texte. Ce n'est pas de s'être laissé influencer par leur piété qu'il faut reprocher aux Pères, mais plutôt d'avoir perdu de vue trop souvent cette piété pour s'adonner à des spéculations abstraites.

Au point de vue logique, le dogme se heurte à trois difficultés : comment Dieu peut-il être un, comment peut-il être trois, et comment faut-il concevoir les « personnes » divines ?

Les Pères grecs ont échoué devant le premier de ces écueils. Ils définissent la trinité : une οὐσία en trois ὑποστάσεις ; le terme οὐσία est compris comme nature spécifique, essence, espèce, ὑπόστασις comme individu subsistant. Dieu n'est plus alors « la première personne, comme c'était l'usage jusqu'ici, mais la nature commune aux trois personnes, l'essence spécifique participée par elles trois. Il y a monothéisme de nature et trithéisme de personnes ». (Rougier, *La scolastique et le thomisme*, p. 432.) « Ainsi il y a une seule Divinité et trois hypostases de même qu'il y a une seule humanité et une pluralité d'humains. Comment se fait-il dès lors que l'on ne puisse parler de trois dieux tout comme on parle de trois hommes ? » (*Ibid.*, p. 435.) Grégoire de Nazianze a beau s'en défendre : οὐ φθάνω τὸ ἓν νοῆσαι καὶ τοῖς τρισὶ περιλάμπωμαι. οὐ φθάνω τὰ τρία δι ελεῖν καὶ εἰς τὸ ἓν ἀναφέρομαι (*Orat.* 40, 41), sa formule frise le trithéisme. Si néanmoins il a évité le trithéisme où la logique de sa pensée devait le conduire, c'est que manifestement « les postulats de sa piété » et la révélation le lui interdisaient. Il fallait choisir entre la logique et la révélation; si Grégoire avait opté pour la logique, il aurait été hérétique. Et pourquoi faut-il maintenir l'unité de Dieu ? Parce que le monothéisme est conforme à la raison ? Nullement, mais parce que c'est cette unité que les trois composantes de la révélation affirment. C'est pour être un que Dieu a été trois. C'est pour être l'unique souverain à côté duquel rien n'existe plus qui puisse être adoré, que Dieu s'est ainsi « partagé » et qu'il « se répète » afin que l'homme le rencontre partout où irait son adoration. En défendant la trinité, les Pères veulent sauvegarder le monothéisme contre Arius qui, chose curieuse, se fait, lui aussi, le champion du monothéisme. Mais le mono-

théisme d'Arius est un monothéisme rationnel et théorique qui entraîne pratiquement le dithéisme et l'idolâtrie, car, si le Fils n'est pas semblable au Père, ceux qui l'adorent adorent deux dieux. C'est le même Dieu et c'est Dieu tout entier que nous rencontrons en Christ et dans le Saint-Esprit et nous n'avons pas besoin de chercher Dieu ailleurs qu'en Christ, voilà ce que les Pères grecs voulaient exprimer. Un = trois, dit le dogme comme expression de la piété, et la piété seule comprend ce qu'elle veut dire et elle résout la contradiction en unissant ces deux termes dans un même mouvement d'adoration qui la porte de l'un à l'autre et de l'autre à l'un. Le théologien, lui, cherche à rendre ce jugement aussi transparent que possible à la raison, il sonde le mystère. Il ne peut le faire entièrement, puisque les catégories de la pensée qui s'appliquent au monde immanent ne s'appliquent plus à la transcendance. En voulant résoudre rationnellement la contradiction, il risque de supprimer l'un des termes au profit de l'autre, d'enfermer Dieu dans une catégorie de la raison pour échapper au paradoxe, qui avait au moins ceci de bon qu'il renvoyait l'esprit au delà de lui-même et au delà du monde des objets.

Les Pères latins ont échoué devant le second écueil. La formule trinitaire a été précisée par saint Augustin, Boèce et saint Thomas. En Dieu, dit-on, l'essence et l'existence sont identiques ; l'unité d'essence des trois personnes entraîne donc l'unité numérique de leur existence. Dès lors, le problème n'est plus de comprendre comment trois = un, mais comment un = trois. Qu'est-ce qui distingue le Père, le Fils et le Saint-Esprit, puisqu'ils ont même essence et même existence ? C'est, répond-on, les relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres, l'un étant inengendré, l'autre engendré, tandis que le troisième procède. Mais cette solution n'est pas satisfaisante, car si les trois personnes sont identiques par leur essence, leurs relations seront des relations du même au même. Alors, bien loin d'introduire une distinction au sein de la divinité, ces relations ne font qu'y installer l'identité. Il serait difficile d'échapper à cette critique fort pertinente, formulée par Rougier et reprise par M. Miéville. A notre sens, K. Barth lui-même, qui reprend cette théorie, tombe sous le coup de la même critique.

Si le Fils est néanmoins distinct du Père, ce n'est pas parce qu'en tant que Fils il se trouve en un rapport génératif avec celui-ci, car, pour pouvoir entrer en relation, il doit déjà être distinct et, s'il est distinct, il n'est plus besoin de relation pour le distinguer, mais s'il n'est pas distinct, aucune relation ne pourra dédoubler ce qui est unique et identique. Si le Fils est distinct du Père, cela tient simplement au fait de la révélation. Car la révélation, qui est Dieu lui-même, nous renvoie à celui qui révèle, qui est Dieu également, et qui, par cette révélation, s'est communiqué en tant que Dieu. Il est le commencement, il est le milieu, il est la fin. Le milieu nous renvoie au commencement et nous mène à la fin. La Parole nous donne celui qui parle et le sens de son discours. La rédemption suppose la création et elle aboutit à la sanctification. Il y a donc bien un rapport entre les personnes

de la trinité, un rapport de succession logique et non de succession dans le temps.

Mais, c'est en fonction de nous auxquels il se révèle que ces relations s'établissent au sein de Dieu. A ne considérer que Dieu, il ne saurait y avoir en lui de distinctions. Et il n'est pas possible de distinguer les personnes de la trinité par les relations qu'elles ont entre elles seulement, puisqu'elles n'ont de relations entre elles que dans la mesure où elles en ont avec nous. Et le dogme de la trinité signifie précisément que Dieu n'est pas resté pour soi, qu'il a été pour nous. Si nous n'étions pas, il n'y aurait pas non plus de Dieu en trois personnes, il n'y aurait ni créateur ni rédempteur. Ce n'est pas par rapport à elle-même que la révélation s'articule, mais par rapport à nous selon les trois côtés par lesquels Dieu nous aborde. Pourquoi craint-on tant de le dire ? Comme si, par là, on devait faire dépendre Dieu des hommes. Il y a en Dieu un triple vouloir et ce vouloir n'est connu que par ses effets. C'est parce que ces effets sont distincts que nous devons distinguer aussi leurs causes. Ceci ne nous amène pas à une trinité économique, car en Dieu il ne saurait y avoir de changement et ce triple vouloir est en lui éternellement coexistant.

Vient enfin le problème posé par la notion de « personne » appliquée à Dieu. Saint Thomas définit les personnes comme *res subsistentes in natura divina*. Le terme *res* n'est certainement pas heureux. On serait tenté de se représenter par là « trois marmousets », comme dit Calvin, et de tomber dans le trithéisme. Pour Calvin, les personnes sont des « propriétez lesquelles sont en l'essence de Dieu ». On pourrait donc définir la trinité : une substance (*divina natura*) et trois subsistances (la manière d'être de la substance, *modus entitativus* ou *entis*, τρόπος ὑπάρξεως). La personnalité n'est donc pas une substance individuelle, car telle pierre ou tel banc sont aussi des substances individuelles sans pour cela être des personnes. La personnalité est une manière d'être, une subsistance de la substance. Une même substance peut fort bien avoir plusieurs subsistances ; le père peut être à la fois père, fils et mari. « Il n'est pas une personne parce que et pour autant seulement qu'il engendre », répond M. Miéville (p. 27). Mais pourtant, il n'est père que parce qu'il engendre, c'est sa subsistance qui fait sa substance. Et une substance sans subsistance n'existe pas. Le père n'est une personne qu'en engendrant, qu'en existant en tant que personne. Et la substance n'est telle que par sa manière de subsister en tant que telle, c'est-à-dire par sa subsistance. Il ne faut donc pas dire, comme M. Miéville le fait, que les subsistances ou les trois personnes de la trinité « ont la manière d'être de la substance » (p. 28), mais qu'elles *sont* la manière d'être de la substance. L'objection qui se présente n'est donc pas celle que dit M. Miéville : « Comment une chose peut-elle avoir la manière d'être de la substance sans être une substance ? » (p. 28). Car les personnes *sont* la manière d'être de la substance divine et la substance subsiste en elles comme Pierre existe en tant que fils, mari et père. Sur ce point nous avouons ne pas bien voir où M. Miéville veut en venir et il semble presque

qu'il soit tombé lui-même dans le piège que sa subtilité voulait tendre. Il est vrai que le terme de personne n'est pas très heureux, il est employé à défaut de mieux. Saint Augustin reconnaît lui-même que c'est une *necessitas* ou *consuetudo loquendi* (*De trin.* V, 9 ; VII, 4). Et saint Anselme parle des *tres nescio quid.* K. Barth remplace le terme de personne par celui de *Seinsweise*, manière d'être, qui lui semble contenir tout ce qu'il y a d'essentiel dans le mot de personne. La trinité signifie dès lors qu'il y a un Dieu et que ce Dieu existe de trois manières, puisqu'il nous aborde dans sa révélation en tant que Père, Fils et Saint-Esprit. Mais il faut ajouter, pour ne pas tomber dans le modalisme, que Dieu n'est pas une quatrième hypostase servant de base et d'origine aux trois « manières d'être », mais que c'est le Dieu unique qui est présent tout entier dans chacune d'elles. De même, sur le plan humain, c'est l'homme tout entier qui est mari ou fils et il n'est pas divisé par ces diverses manières d'être. La substance tout entière peut être considérée successivement dans ces diverses subsistances, car elle entre entièrement dans chacune d'elles.

M. Miéville a suivi principalement l'évolution du dogme trinitaire aux premiers siècles de l'Eglise. Nous voudrions savoir ce qu'en ont pensé les réformateurs. Luther a fait preuve d'une grande retenue à l'égard de ce dogme. Il n'aime pas la terminologie des conciles et il déclare même qu'on devrait défendre l'emploi d'un terme tel que ὁμοούσιος. « Indulgendum est patribus... quod si odit anima mea vocem homoousion et nolim ea uti, non ero hæreticus ; quis enim me coget uti, modo rem teneam quæ in concilio per scripturas definita est ? etsi Ariani male senserunt in fide, hoc tamen optime exegerunt, ne vocem profanam et novam in regulis fidei statui liceret » (éd. d'Erlangen, *opp. var. arg.*, t. V, p. 505). Ailleurs Luther fait la distinction qui nous paraît essentielle entre le « pour soi » et « pour nous ». La théologie n'a pas à dire ce que Dieu est pour soi, mais ce qu'il est pour nous. « Christus ist nicht darumb Christus genennet dass er zwo Naturen hat. Was gehet mich dasselbige an ? Sondern er trage diesen herrlichen und tröstlichen Namen von dem Ampt und Werk so er auf sich genommen hat... dass er von Natur Mensch und Gott ist, das hat er für sich » (éd. Erl. XXXV, p. 207). Melanchthon énonce le même principe dans son célèbre axiome « Christum cognoscere, id est beneficia ejus cognoscere ». Dans sa première édition des *Loci* il déclare que la trinité est un mystère fait pour être adoré et non pour être analysé. Dans la suite il reprend malheureusement la terminologie ancienne, définissant la personne comme *substantia individua* et confondant *substantia* avec *subsistentia.* Calvin n'emploie les termes de personne et d'hypostase que « pour exposer par motz plus clers les choses qui sont obscurément monstrées en l'Escriture » (*Inst.*, t. II, p. 71). « Je voudroye que ces noms fussent ensevelyz moyennant que ceste Foy fust en tout le monde : Le Père, le Filz et le Sainct Esprit estre un seul Dieu et toutesfois que le Filz n'est point le Père, ne l'Esprit n'est point le Filz, mais qu'il y a distinction de propriété » (*Ibid.*, p. 73). Quand on parle de trois personnes « nous avons à observer que c'est

une distinction, et non pas une division » (*Ibid.*, p. 66). Calvin recommande une grande sobriété, le sens du dogme étant uniquement de mieux interpréter la révélation et non pas de la dépasser et d'y ajouter quoi que ce soit.

« Il est parfaitement vain », dit M. Miéville, « d'essayer de dégager la théologie trinitaire de sa substructure intellectuelle. » Car « un trinitarisme dépouillé de sa substructure philosophique, comme semblent le préconiser quelques théologiens protestants d'aujourd'hui, c'est un non-sens qui témoigne de la confusion dans laquelle l'absence d'une culture philosophique approfondie — et pour tout dire, le mépris de la pensée, le goût des solutions faciles et simplistes — jettent un trop grand nombre d'esprits » (p. 33). Aux yeux du philosophe le théologien sera toujours un dilettante. Il emprunte au philosophe son vocabulaire, mais ce vocabulaire qui définissait quelque chose de bien précis pour le philosophe ne fait plus chez le théologien qu'évoquer imparfaitement une réalité transcendante. En philosophie les mots créés par l'esprit sont à la mesure des idées formées par ce même esprit. Pour Philon le Logos définit une idée, pour Jean il définit tant bien que mal un fait particulier qui ne se laisse pas enfermer en une formule générale.

Les auteurs catholiques ont recours à tout l'appareil de la philosophie aristotélicienne et scolastique qu'ils perfectionnent sans cesse pour les besoins de la cause. Ce n'est pas par mépris de la philosophie que les protestants évitent ces subtilités, c'est que cette voie leur semble fausse et ne peut aboutir qu'à une impasse. Ce n'est pas sur le plan de la pensée abstraite qu'il faut chercher la vérité d'un dogme. La trinité n'est pas une « vérité » en laquelle il faut croire. C'est en Dieu qu'il faut croire. La trinité est un témoignage de la foi et non son objet. Elle est un essai de rendre compte par des mots de l'expérience de la révélation. M. Miéville reconnaît lui-même que « le pouvoir de suggestion et d'édification d'un symbole religieux n'a point de rapport direct à sa cohérence logique ». « La critique que nous venons de faire du dogme trinitaire et des essais tentés pour le défendre n'abolit nullement la valeur qu'il peut avoir pour une certaine piété » (p. 30). Pourquoi l'auteur ne s'est-il pas placé sur ce terrain-là et n'a-t-il pas jugé de la valeur du dogme en fonction de la piété qu'il exprime ? C'est que, pour lui, la piété n'est qu'un mouvement de l'âme tout subjectif, la révélation, une intuition bienfaisante et, pour tout dire, un mythe. Pour nous, au contraire, la piété est la réponse subjective à une Parole objective, et la révélation est une intuition que Dieu nous accorde par son Saint-Esprit. L'expression de la foi chrétienne est tout plutôt qu'un mythe. Un mythe est la transcription imagée et anecdotique de vérités éternelles et des conditions générales de l'existence humaine ; le dogme exprime au contraire un fait historique, particulier, contingent : l'intervention de Dieu dans l'histoire. L'incrédule peut appeler cela un conte ou une légende, mais jamais un mythe. Car la légende prétend raconter un fait historique particulier, un événement, mais le mythe raconte une vérité abstraite. Nous disons donc que Dieu est venu à notre rencontre, qu'il s'est révélé non seulement de manière générale en tant que

créateur, mais très particulièrement en son Fils et très personnellement par la communication du Saint-Esprit. On ne saurait nier *a priori* la vérité de ce témoignage, pas plus d'ailleurs qu'on ne peut le prouver autrement que par le témoignage. Si l'on veut critiquer le dogme et la foi chrétienne, il faut commencer par comprendre ce qu'ils prétendent être, sinon on part en guerre contre des chimères.

Le dogme n'est pas une « image du monde », comme le veut M. Miéville. Il rend compte d'un fait historique dans lequel nous sommes impliqués. Il va de soi que ce fait historique nous donne aussi une certaine idée de notre situation et de celle du monde, mais ce n'est là qu'une conséquence. Si nos contemporains ne comprennent plus le sens du dogme trinitaire, ce n'est pas parce que ce dogme leur présente une image du monde différente de celle qu'ils ont naturellement et qu'il est lié à une philosophie périmée, le réalisme conceptuel des Grecs et des scolastiques. S'ils ne comprennent plus le dogme trinitaire, c'est parce qu'ils n'entendent plus le message chrétien dans ce qu'il a de spécifique, parce qu'ils transposent ce message dans les termes de leur philosophie, exactement comme le fait M. Miéville lorsqu'il appelle Jésus « le grand initiateur religieux » qui est « de Dieu parce qu'il a incarné d'une façon éminente ces valeurs éternelles (amour, probité, obéissance) leur donnant force de séduction et de rayonnement » (p. 44). On joue sur les mots en parlant ici de divinité du Christ et d'incarnation et l'on vide le message chrétien de son contenu spécifique.

A la fin de la monographie de M. Miéville vient un petit couplet contre la théologie dialectique. Ici l'auteur fait chorus avec beaucoup de théologiens et de pasteurs de chez nous qui ne semblent connaître la théologie dialectique que par ouï-dire et qui sont d'autant plus sévères envers elle qu'ils la connaissent moins. M. Miéville prétend — c'est toujours la même critique qui revient — que la théologie dialectique dissocie l'éternité et le temps, Dieu et le monde, alors que ces réalités doivent être reliées et non pas séparées. Nous avons essayé de montrer que c'est bien ainsi que nous l'entendons et que le dogme de la trinité, en particulier, relie la transcendance et l'immanence et ne saurait être compris autrement. Il ne s'agit pas même de dissocier la foi et la raison et « de croire que l'on doit croire ce que l'on ne pourrait croire que si on pouvait le penser » (p. 37). Il nous suffira de rappeler que l'un des maîtres de la théologie dialectique, R. Bultmann, a publié un volume d'essais sous ce titre : *Glauben und Verstehen* (« Croire et comprendre »). Et Brunner écrit dans son dernier livre : « C'est l'expérience qui décide de la vérité ou de l'erreur du message chrétien... La foi en la Parole de Dieu n'est jamais une foi aveugle. Le croyant n'obéit pas simplement à un ordre de l'Eglise, il sait pourquoi il croit et pourquoi il doit croire » (*Der Mensch im Widerspruch*, p. 205). K. Barth, lui-même, dit clairement et expose tout au long que « la connaissance de la Parole de Dieu n'est possible que par l'expérience de cette Parole de Dieu » (*Dogmatik*, I, p. 206 ss.).

Nous ne pensons pas avoir résolu les contradictions inhérentes au dogme.

Ces contradictions sont inévitables et nécessaires, elles forment la structure de n'importe quel dogme. Nous avons cherché à rompre la rigidité des anciennes formules pour montrer qu'elles ne se suffisent pas à elles-mêmes, mais que leur vérité réside au delà.

Qu'est-ce en effet qu'un dogme ? C'est un jugement dont Dieu est l'objet. Or Dieu n'est pas un objet. Pour connaître la transcendance notre pensée ramène celle-ci à l'immanence et lui applique les concepts qui valent pour le monde objectif. Et même les concepts les plus abstraits comme Etre universel, Etre absolu, Esprit, Personne ne dépassent pas l'immanence. Pour interdire à la pensée de confondre Dieu avec un objet du monde il faut que le jugement qu'est le dogme s'effondre en lui-même pour renvoyer au delà de soi.

Pour s'effondrer ainsi le jugement doit renfermer un cercle vicieux, une tautologie ou une contradiction. Ce qui reste, c'est un symbole. Le dogme est un symbole. Mais, tandis que le symbole appliqué au monde objectif marque une connaissance indirecte et inadéquate, appliqué à la transcendance il est la seule manière adéquate de connaître. Comprendre un symbole, ce n'est donc pas en vérifier la cohérence logique, mais bien découvrir dans l'intention secrète du symbole et à la limite de toute objectivité, son rapport transcendant. Par le cercle vicieux ou la contradiction, le dogme nous renvoie donc au delà du monde objectif en détruisant l'objectivité du jugement. C'est cette capacité de relier notre existence à la transcendance qui fait la vérité du dogme. Le dogme implique donc une transformation ontologique complète, puisqu'il transpose l'être de Dieu et de l'existence dans les concepts de l'être du monde. De là son ambiguïté et son incohérence logique. Mais l'impossibilité de résoudre logiquement ces contradictions nous prouve qu'on ne peut pas discuter de la vérité de ces dogmes autrement qu'en accomplissant soi-même l'acte existentiel qu'ils expriment.

Le problème de la révélation n'échappe pas non plus à cette nécessité. On doit affirmer l'unité et la triplicité de Dieu, parce que le même mouvement de l'existence, la même foi chrétienne embrasse l'un et l'autre et n'arrive à l'un que par l'autre. On exprime cela dans le jugement : un = trois. Ce jugement s'applique au monde objectif, mais il n'y a aucun sens. Il est donc faux, à moins qu'il ne renvoie symboliquement dans une autre région de l'être, où un même mouvement de l'existence résout la contradiction en allant de l'un à l'autre et en unissant ce qui est distinct pour la raison.

Les contradictions inhérentes au dogme ne sont pas fortuites. Personne ne peut y échapper. Et personne ne peut parler de Dieu autrement que dogmatiquement, à moins de faire de Dieu un « marmouset », c'est-à-dire un objet aussi facile à définir que n'importe quel autre objet qui est à notre portée dans le monde.

Si nous avons cru devoir répondre à la critique de M. Miéville, ce n'est pas parce que le dogme de la trinité est tabou et que sa disparition nous causerait un grand chagrin. Que ce terme soit proscrit s'il empêche une seule âme d'entendre le message évangélique dans sa plénitude ! Si néanmoins

nous prenons la défense du dogme, c'est qu'à notre sens la critique dont il est l'objet ne le vise pas lui seul, mais toute la substance du christianisme. C'est la plénitude du message que ce dogme sauvegarde. Si on en fait peu de cas, c'est qu'on ne veut pas de cette plénitude. Or ce dogme insiste tout particulièrement sur le rôle et l'œuvre du Christ. En Christ, nous dit-il, nous possédons et connaissons Dieu. Pour connaître Dieu, il faut que Dieu se fasse connaître. C'est pourquoi cette connaissance n'est pas une intuition plus ou moins vague, mais un événement dont Dieu est l'auteur, une rencontre définitive et personnelle. Si cette révélation n'est pas suffisante, si cette rencontre n'est pas définitive, c'est que nous n'avons pas eu affaire à Dieu en tant que tel. Mais si Christ nous fait ainsi voir Dieu, c'est qu'il participe de façon unique à la nature divine. Si Dieu n'était pas pleinement en Christ, notre foi serait vaine. Nous n'aurions pas la paix, puisqu'il faudrait encore chercher Dieu ailleurs. La mission et la prédication n'auraient plus aucun sens, car nous n'aurions rien à offrir que les autres n'aient déjà.

C'est tout cela que M. Miéville supprime en ayant l'air de ne critiquer que la trinité. C'est tout cela que nous défendons en défendant la trinité. Car ce dogme nous parle avec insistance et avec beaucoup de précision, malgré son incohérence logique, de l'amour de Dieu, de cet amour qui n'est pas une idée, mais un acte accompli par Dieu en Jésus-Christ.

Gaston DELUZ.

P.-S. — Je relis ces notes huit mois après les avoir écrites. J'ai l'impression que beaucoup de lecteurs romands ne comprendront pas facilement mon point de vue que l'on pourrait qualifier d'existentiel, si l'on ne faisait de ce terme un usage abusif. Il y a à la base de ces notes toute une anthropologie qui n'est pas celle de M. Miéville ni de la plupart des penseurs français. Il serait trop long d'exposer ici cette anthropologie, mais avant de critiquer notre point de vue, il faudrait prendre contact avec cette anthropologie qui est celle, par exemple, du philosophe allemand Karl Jaspers et du théologien Rudolf Bultmann. Nous avons l'impression que toutes les critiques formulées chez nous à l'égard de la théologie dialectique ne sont si vaines que parce qu'elles ne tiennent pas compte de l'ambiance philosophique dans laquelle cette théologie se meut.