

## Trinité

Le mot de Trinité n'appartient pas au vocabulaire du Nouveau Testament. Ce mot n'apparaîtra que vers les années 180 : on trouve pour la première fois le mot *trias* dans les trois livres à Autolycus de l'évêque d'Antioche. Aussi bien chez lui *trias* ne correspond pas encore à ce que deviendra la notion théologique conciliaire de Trinité.

Le présent chapitre se veut intermédiaire entre la lecture de Marc et les chapitres à venir : nous aurons en effet à prendre connaissance de la problématique trinitaire dans le cours sur la théo-christologie archaïque, puis conciliaire, puis médiévale ou scolastique, et finalement nous aurons à prendre en compte le discours chrétien moyen.

Il ne s'agit pas ici d'un court traité de la Trinité, je propose seulement trois opérations qui visent à faire apparaître la question, et donc à esquisser notre attitude questionnante. Vous diriez peut-être plus simplement que je vise à sensibiliser à la question qu'évoque le mot de Trinité.

J'ai dit trois opérations et ces opérations portent un nom de code : opération "baptême", opération "création", opération "personne".

### 1) Opération "Baptême".

Le récit du Baptême de Jésus était notre lieu de référence cette année<sup>1</sup>. Or ce texte a été lu par toute une tradition patristique comme révélation de la Trinité.

#### • Homélie de Théodore de Mopsueste sur le Baptême.

Parmi un grand nombre de textes, je prends un texte de Théodore de Mopsueste (évêque de 392 à 428) dans ses homélies catéchétiques : homélie 14<sup>2</sup>.

« Le Père, de loin, dit à voix haute : “ Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis mes complaisances.” (Mt 3, 17). Il indiquait vraiment la grâce de l'adoption filiale en vue de laquelle a eu lieu ce baptême-ci [le baptême chrétien]. En effet, dire “Celui-ci est mon fils bien-aimé en qui j'ai mis mes complaisances” c'est comme si l'on disait : Voici véritablement l'adoption filiale : celui-ci est le "bien-aimé" et il m'a plu ; celui-ci [est-ce encore le Christ ou est-ce le catéchumène du baptême chrétien ?] est le fils, celui qui a reçu cette adoption filiale. [...].

À coup sûr, le fils était là aussi en celui qui était baptisé, présent et conjoint à celui qui fut assumé. Il confirmait l'adoption filiale elle-même.

Et aussi l'Esprit Saint. Il descendit en forme de colombe et demeura sur lui,

et ainsi, lui aussi [le Christ] fut baptisé au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit. »

---

<sup>1</sup> Le chapitre du cours sur le Baptême figure sur le blog : [Le Baptême de Jésus. Marc 1, 9-13 et parallèles. Symboliques développées dans les premiers siècles. Réflexions pastorales.](#)

<sup>2</sup> Pour les étudiants ce texte se trouvait dans le dossier Wolinski p. 130. Ce texte est cité par Antonio Orbe, ancien professeur de Jean-Marie Martin à l'Université Pontificale de Rome, c'est cité dans *La unción del Verbo*.

## ● Ce texte comme lecture traditionnelle et comme lecture particulière.

Il faut situer ce texte.

Premièrement ce texte est un écho de la tradition à deux titres :

- d'abord en ce que le rapport est exploité entre le baptême chrétien et le Baptême du Christ, ce qui jusque-là était une constante, bien oubliée depuis, pour l'intelligence du baptême chrétien.
- ensuite en ce qu'on trouve dans le récit du Baptême la révélation de la Trinité : dans ce texte il y a trois paragraphes nettement distincts dans lesquels il faut souligner : « le Père de loin dit “Tu es mon fils” » ; « le fils était là aussi » ; « et aussi l'esprit Saint... en forme de colombe ».

Voilà donc en premier un écho de lecture traditionnelle.

Deuxièmement, de cette tradition, ce texte représente cependant **une lecture particulière**. Je ne m'étendrai pas sur ce point, je l'indique simplement. Théodore de Mopsueste appartient à cette tendance patristique qui élargit au maximum la dualité entre le Verbe et l'homme Jésus. C'est l'une des écoles patristiques qui est à l'opposé du monophysisme<sup>3</sup>, et cela explique un certain nombre d'expressions qui peut-être vous ont fait sourciller si vous les avez remarquées en passant. Cependant il y a des incertitudes de traduction parfois.

– Une traduction bienveillante par rapport à l'orthodoxie dit du chrétien ce que le texte disait peut-être du Christ lui-même. En effet, nous avons vu cette hésitation pour « *celui-ci a reçu l'adoption filiale* » : est-ce le Christ ou est-ce le catéchumène, il y a ici une incertitude.

– Vous avez aussi trouvé l'expression « *celui qui est assumé* » pour parler du Christ. Une expression qui aura beaucoup de succès dans toute cette ligne patristique, c'est la notion de *homo assumptus* (l'homme assumé) à savoir que le Verbe assume son homme<sup>4</sup> ; ce ne sera pas ensuite retenu comme expression en niveau de l'orthodoxie, mais on dira : « Le Verbe assume son humanité<sup>5</sup> ».

– Et enfin Jésus est « *baptisé au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit* ».

Ceci c'était simplement pour situer ce texte dans sa ligne propre et pour laisser apercevoir déjà que, dans l'histoire de la christologie, il y aura un certain nombre de vicissitudes dont nous aurons sans doute occasion de commémorer rapidement les grandes lignes.

---

<sup>3</sup> Le *monophysisme* (du grec *monos* « seul, unique » et *physis* « nature ») est une doctrine qui affirme que le Fils n'a qu'une seule nature et qu'elle est divine.

<sup>4</sup> Tout en restant, lui, sur une christologie des deux natures, le Père Yves Tourenne indique les limites de chaque formule : « (Pour simplifier beaucoup) il y a eu deux façons de formuler l'incarnation : l'une qui affirme que le Verbe divin assume la nature humaine dans l'unité de la personne divine du Verbe ; l'autre qui affirme que cet homme-ci, Jésus, est assumé dès sa conception par le Verbe divin, d'où la formule *Assumptus homo* : un homme singulier, concret, intégral a été assumé par Dieu, uni à Dieu. Cette deuxième façon de concevoir l'incarnation, qui a été souvent défendue par les papes de Rome mais aussi par saint Augustin et d'autres théologiens a le mérite de souligner l'intégrale humanité du Christ ; mais elle court le risque de ne pas bien montrer comment cet homme intégral et le Verbe divin sont un seul et même être. Inversement, l'autre formule (le Verbe divin assume la nature humaine) risque d'être trop abstraite ; elle risque de faire oublier que le Christ est le Fils de Dieu en tant qu'il est cet homme-ci, et que c'est en étant un homme concret et intégral – assumé dès sa conception par le Verbe de Dieu qui est Dieu – qu'il a pu sauver la nature humaine. » (*Introduction à la métaphysique de Claude Tresmontant*, Lethielleux, 2010)

<sup>5</sup> Il assume la nature humaine.

- **Cette lecture trinitaire dépend d'un principe de lecture extérieur au texte.**

Pourquoi ai-je choisi ce texte ? Parce qu'il s'agit du Baptême du Christ et que c'est le lieu de réflexion de notre année... mais faites bien attention, je n'ai pas choisi de vous faire en mon propre nom une lecture trinitaire de ce texte, j'ai simplement mentionné qu'il s'agissait là d'une lecture qui est attestée traditionnellement.

Le deuxième intérêt de cette lecture pour nous est de marquer quelques réticences méthodologiques devant une telle lecture – et je ne parle pas ici de l'aspect particulariste de la théologie de Théodore de Mopsueste, mais je parle de la lecture traditionnelle comme traditionnelle.

En effet cette lecture introduit dans le texte un principe formel de lecture qui vient d'ailleurs, il vient d'une théologie trinitaire déjà d'une certaine façon élaborée. Il est vrai que les trois (Père, Fils, Esprit) sont bien d'une certaine manière présents dans ce texte, mais le texte ne veut pas les présenter comme trois : ils sont trois parmi d'autres. Ce qui nous fait détecter la formalité "trois", c'est un principe extérieur à ce à quoi invite la structure du texte. Cette question est intéressante, parce que je vous ai dit tout à l'heure que le mot de Trinité n'apparaissait qu'à la fin du second siècle. C'est vrai et cependant dans le Nouveau Testament il est question du Père et du Fils et de la relation du Père et du Fils, de l'Esprit de Dieu qui est aussi l'Esprit de Jésus. Je n'ai pas dit que ces choses (ou personnes) étaient étrangères au Nouveau Testament, j'ai dit qu'il ne fallait pas confondre cela avec une doctrine trinitaire, avec l'introduction du formalisme "trois".

Vous me direz : oui mais ce qui est introduit, c'est bien une lecture chrétienne orthodoxe qui est un principe d'intelligence du texte néotestamentaire. Oui et non. Ce qui est important c'est que d'entendre ainsi ce texte, sans doute apporte quelque chose d'orthodoxe, mais m'empêche peut-être d'aller au-delà dans la lecture du texte parce que ce n'est pas la question du texte.

Vous me direz peut-être encore : mais cette lecture ne survient pas simplement de l'extérieur du Nouveau Testament, la formulation trinitaire se trouve dans le Nouveau Testament : « les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit » (Mt 28, 19). Oui et non : ce *logion* (cette phrase) se trouve en effet dans le Nouveau Testament. Je ne ferai pas mienne ici les discussions pour savoir dans quelle mesure ce logion appartient au texte primitif ou non<sup>6</sup> puisque nous avons écarté ces problématiques de nos préoccupations, mais ce qui est certain, c'est qu'il ne structure pas l'ensemble du texte néotestamentaire. Rappelez-vous : lorsque nous avons détecté les éléments premiers de l'Évangile, il s'agissait pour nous de trouver ce qui était originel et par suite structurant de l'ensemble de l'Évangile et des évangiles. Or nous n'avons pas été fondés à retenir ce logion comme fondement du Nouveau Testament.

C'était là des réflexions purement méthodologiques parce que le temps va bientôt se clore où nous aurons lu quelques pages de Marc et de Jean<sup>7</sup>. J'indique maintenant le type d'exigence qui est impliqué par la lecture que nous entreprenons

---

<sup>6</sup> Le fait que cette formulation est sans doute due aux premières communautés se voit dans les notes de certaines Bibles : « la formule dérive probablement de la pratique de l'Eglise (*Didachè*) » (TOB) ; « Il est possible que cette formule se ressente, dans sa précision, de l'usage liturgique établi plus tard dans la communauté primitive » (Bible de Jérusalem).

<sup>7</sup> Exceptionnellement cette année-là J-M Martin avait lu des pages de saint Marc, toutes les autres années il s'est centré sur saint Jean et saint Paul.

## 2) Opération "création".

Nous allons ici essayer d'examiner critiqueusement le discours chrétien moyen quand il répète : « Le Père a envoyé son Fils. »

### ● Critique de la notion courante de création et de ce qu'elle entraîne.

Pourquoi ai-je intitulé cette opération "création" ? C'est que l'idée résiduelle de Dieu qui subsiste chez nous, c'est l'idée de Dieu créateur, de « celui qui a fait tout ça ». Qu'on l'affirme ou qu'on le nie, cela ne change rien, le concept est le même : "celui qui a fait tout ça", c'est l'idée résiduelle de Dieu. Or je pense que cela persiste parce que c'était secrètement structurant du reste du discours ; je pense qu'à l'intérieur de discours chrétiens antérieurs c'était apparemment moins résiduel, mais que c'était déjà cela qui donnait lieu et place à nos "mystères de la foi".

En effet la distinction entre l'incrée et le créé<sup>8</sup> que nous verrons devenir structurante au début du IIIe siècle, est dite sous la forme de la distinction entre l'éternel et le temporel, et c'est elle qui fournit la scène imaginaire par rapport à quoi se situe le reste. Voici cette scène :

Dans les coulisses de la scène ou en dehors du temps, il y avait déjà les trois personnes de la Sainte Trinité. Elles sont avant parce que ce sont elles qui ensuite posent la scène, créent le monde : c'est la création ; puis l'un des trois envoie, hors des coulisses, un des trois dans le monde, sur la scène, un qui s'incarne c'est-à-dire qu'il unit sa nature divine préexistante à l'intérieur de la Trinité à une nature humaine, et ceci en vue d'accomplir la rédemption des hommes qui sont sur la scène...<sup>9</sup>

J'ai énuméré ici la Trinité, la création, l'incarnation et la rédemption, ce que le discours chrétien moyen rappelle les "mystères de la foi" et j'ai dit que la notion de création, ou la distinction entre l'incrée et le créé, c'est ce qui dessinait l'espace où ça se passe, c'est-à-dire qui structurait l'imaginaire sous-tendant ce discours. Or ce discours n'est pas le discours du Nouveau Testament.

Entre le Nouveau Testament et ce discours :

1. il y eut l'avènement de concepts théologiques structurants comme par exemple la notion de nature divine et de nature humaine<sup>10</sup>, de créé et d'incrée, d'absolu et de relatif... autant de termes qui sont absolument non structurants du Nouveau Testament.

2. il y eut d'autre part l'avènement de présupposés scientifiques : dans l'ordre de la connaissance scientifique, mais aussi dans le sentiment d'être au monde (le mode senti d'être au monde) qui est impliqué par cette connaissance scientifique. Et ce qui apparaît là, ce sont des sentiments qui jouent un très grand rôle dans l'imaginaire. L'impression d'éloignement qui se fait jour déjà au XVIIe et XVIIIe siècle, l'infinité effrayante des espaces (Pascal), le temps indéfiniment reculé des origines, cela modifie la scène.

3. il y eut enfin l'avènement d'une expérience psychologique qui donne à vivre et à penser la relation de personnes, singulièrement la relation de père à fils et de fils à père dans une sensibilité et une lecture de sensibilité neuve.

<sup>8</sup> Cf. [Entre le IIe et le IVe siècle : le tournant dans la façon de considérer les rapports du Père et du Fils.](#)

<sup>9</sup> Cette façon de concevoir le salut se lit dans ce que dit le Père Yves Tourenne, voir note 4.

<sup>10</sup> Cf. [La notion de "nature" en philosophie et en christianisme au cours des siècles ; retour à l'Évangile.](#)

Or on répète la même formule « Le Père envoie le Fils », inconscients des glissements inévitables de sens que cette formule recueille, et non inquiets d'amalgamer des éléments de réponse qui se réfèrent à des moments différents les uns et les autres de l'évolution de la pensée et de la sensibilité occidentale.

- **L'expérience de résurrection comme site de la foi.**

Dans un premier temps de cette opération "création", j'ai rapporté les contours du discours chrétien moyen, et j'ai énoncé un certain nombre de soupçons à l'égard de la validité de ce discours.

Dans un deuxième temps, nous allons interroger le Nouveau Testament, et particulièrement saint Jean. C'est saint Jean en effet qui a explicité le plus cette relation de Père à Fils qui nous occupe maintenant. Et nous considérons ici saint Jean non pas en tant qu'il apporterait une autre théologie que saint Marc, mais en tant qu'il témoigne d'une unité de la parole de Dieu, une en regard des autres discours survenus au cours des siècles.

Il y a un travail d'historien qui ne relève pas du site de la foi : conjecturer les représentations messianiques du temps de Jésus, les conceptions du Messie, du Fils de l'Homme, de l'envoyé, conjecturer la conscience que Jésus lui-même a pu avoir par rapport à ces notions restituées contemporaines, cela est œuvre éventuellement respectable d'historien, cela n'est pas le site de la foi.

Quel est le site de la foi ? Le site de la foi, c'est l'expérience de la résurrection et non pas une opinion sur la venue du Fils de l'homme, et non pas une théologie sur l'incarnation.

Le site de la foi est l'expérience de la résurrection, or la résurrection se dit dans des schèmes que l'on peut considérer comme culturellement contemporains de Jésus.

- **La montée aux cieux comme première façon de dire la résurrection.**

La résurrection se dit par exemple comme "exaltation", et en cela elle assume l'imaginaire attesté à l'époque, des ascensions, des assomptions, des voyages dans les cieux. Et je dis : « elle assume », c'est-à-dire que cela s'entend à partir de l'expérience de la résurrection : c'est le thème du *parti pour où ?* qui suscite la question *d'où venu ?* ».

Un lieu remarquable pour cela, c'est Ep 4, 8-10 : « *Il est monté (anabas) vers les cieux, qu'est-ce à dire, sinon qu'il était premièrement descendu ?* »

Et c'est cela la question structurante de tout l'évangile de Jean qui se présente sous deux formes : la forme *d'où venu ?* et la forme *de qui le fils ?*, c'est-à-dire la forme topologique et la forme généalogique de la même question.

J'ai dit ici deux choses simultanément :

- j'ai dit d'abord que les représentations de descente et de montée ne sont pas le site originel, mais que le site originel c'est l'expérience de résurrection qui assume ces représentations.
- J'ai dit une seconde chose, également importante, c'est que la première représentation assumée et qui est la plus liée à l'expérience de la résurrection, c'est l'expression de la montée qui ensuite appelle la question corrélatrice d'une descente antérieure.

Autrement dit, il n'y a aucune doctrine d'incarnation qui précède l'expérience de la résurrection. Aussi bien d'ailleurs la notion théologique d'incarnation est une notion inconnue du Nouveau Testament.

Je pense que vous arrivez à percevoir l'enjeu de notre travail lorsque nous recherchons le premier mot de l'Évangile, ce qui est *arkhê* de l'Évangile, ce qui est origine. Cela reste au cœur de notre recherche quoi que nous cherchions.

Le nouveau de la résurrection ouvre la symbolique spatio-temporelle du Christ, c'est-à-dire que le lieu du Christ n'est pas circonscrit dans la scène de notre vie mortelle. C'est la résurrection qui dénonce cette circonscription et qui montre que le Christ n'est pas sous l'horizon de la mort, et c'est cela qui met en question la naissance du Christ.

Ce qui ouvre la question d'une pré-existence, c'est l'expérience de sa post-existence, c'est donc la résurrection, à savoir le fait qu'il n'est pas circonscrit dans la scène de notre empirisme, de notre expérience de vie mortelle. Autrement dit, "venir et partir", ou "se présenter et s'absenter" sont les qualités du Christ.

- Évidemment, pour nous aussi, le mode de venir et de partir, c'est ce qui dit qui nous sommes, ce que nous sommes. La scène n'est pas neutre, elle contribue à la définition de notre être-à. Nous ne sommes pas des objets posés dans un espace neutre et homogène.
- Mais le "venir et partir" du Christ est un "venir et partir" qui met en question nos représentations spatio-temporelles, notre idée de l'après (de l'avenir) et notre idée de l'avant, ainsi que notre conception de l'espace.

### • Le venir et ses deux "avant".

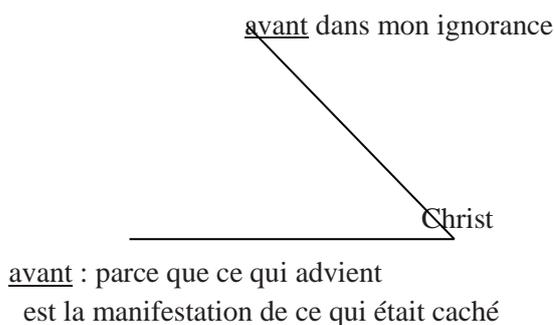
Je veux maintenant penser ce qu'implique le terme de "venir" ou "être envoyé". Il y va d'un rapport d'absence à présence, d'un rapport qui, dans le langage de Paul, se dirait un rapport du "caché" à "manifesté".

Or le manifesté en tant qu'il m'advient dénonce ou décèle deux sens du mot "avant" :

- l'avant de mon ignorance (avant que cela ne me fut manifeste),
- l'avant de ce qui était déjà, car cela vient comme étant déjà.

Et ces deux "avant" ne se mettent pas au bout l'un de l'autre, ils ne s'étalent pas sur un imaginaire commun.

### Le manifesté quand il m'advient décèle deux sens du mot "avant"



**Ces deux "avant" ne se mettent pas bout à bout**

Il n'y a donc pas la préhistoire – le lieu des hypothèses cosmogoniques –, et puis, avant cela, Dieu. Mais alors, quand je parle de la scène imaginaire qui nous fait poser un Dieu qui a posé une création puis un monde etc. je parle de cet imaginaire aberrant, de cet imaginaire sauvage qui constitue la base sensible du discours chrétien.

Comment voulez-vous qu'une telle base dise quelque chose, puisque c'est totalement imaginaire – le mot "imaginaire" étant pris ici dans le mauvais sens du terme ! Comment voulez-vous que je situe le big-bang – à supposer que je m'intéresse à ces questions –, par rapport à cet imaginaire-là ? Il y aurait premièrement l'infinité, deuxièmement le big-bang, troisièmement...

Je vous ai bien dit qu'aujourd'hui j'avais pour objet de commencer à sensibiliser à des questions !

- **Les trois langages dans lesquels se disent ce qui précède la venue.**

J'ai dit que ce qui ouvre la question d'une pré-existence, c'est l'expérience de sa post-existence, c'est donc la résurrection. En effet le Nouveau Testament est appelé à dire les dimensions de la résurrection aussi **dans le langage de ce qui précède**, c'est-à-dire avant la venue ou la manifestation de Jésus.

### 1. Le langage de la protologie<sup>11</sup>

Cela s'exprime d'abord dans le langage de la protologie : le Christ appartient aux premières saintes réalités qui s'expriment dans les premières choses "écrites", c'est-à-dire qu'il est « selon les écritures ». Mais cette expression n'a pas le sens qui correspond simplement à « conformément à un texte ».

Le Christ est en effet "assimilé" aux premières choses que la méditation juive a déjà fréquentées : il est la parole disant « *Que la lumière soit* » (Gn 1, 3) ou « *Faisons l'homme à notre image* » (Gn 1, 26), et il est "l'homme à l'image", simultanément<sup>12</sup>.

C'est ainsi qu'il faut lire par exemple les éléments de la protologie qui se trouvent dans le prologue de Jean. Vous vous rappelez que le prologue de Jean, c'est le récit du Baptême. Vous vous rappelez bien qu'il ne faut pas mettre toute l'épaisseur que nous avons accoutumée de poser entre Trinité et création originelle d'une part et puis venue en chair d'autre part. Vous savez bien que lumière, vie, chair, gloire... sont des noms différents du même Plérôme, de la même plénitude qui apparaît là.<sup>13</sup>

Je précise cela parce que nous injectons naturellement les présupposés que nous sommes en train de critiquer aujourd'hui, dans la lecture d'un texte comme celui de Jean. Nous sommes tentés de le faire, c'est-à-dire de ne pas entendre ce texte.

### 2. Le langage de la préexistence.

Le langage de la protologie devient rapidement **le langage de la préexistence**, et cette question est notamment illustrée dans la théologie archaïque chez saint Justin. Celui qu'il appelle dans son langage "le deuxième Dieu" (*deutero Theos*), c'est lui qui déjà apparaît à Abraham aux chênes de Mambré, à Moïse dans le buisson qui brûle, etc. : il préexiste donc : la

<sup>11</sup> Protologie (du grec *protos*, premier, et *logos*, parole) est le discours sur les premières choses

<sup>12</sup> Cf. [Résurrection et Incarnation](#).

<sup>13</sup> J-M Martin a développé cela lors d'une session, voir les messages du tag [JEAN-PROLOGUE](#).

problématique de la préexistence est explicite, là. Et ce qui est au cœur de la problématique de Justin, c'est une distinction entre Dieu le Père qui, lui, n'apparaît pas et ne doit pas apparaître car il est immuable, et le second Dieu qui, lui, peut apparaître. C'est une distinction entre l'indicible et le dicible, le caché et le manifesté. C'est une traduction de la problématique du caché / manifesté en fonction de la problématique des Grecs.<sup>14</sup>

Vous savez que ce langage-là ne sera pas le langage retenu ensuite par l'orthodoxie. Mais ce serait une erreur de notre part de le considérer comme balbutiant ; simplement il répond à d'autres questions que celles qui viendront par la suite. C'est ainsi qu'il faut lire les Pères archaïques.

### 3. Le langage de la co-création et ses dérivés.

Il y a donc d'abord eu le langage de la protologie, puis le langage de la préexistence. Ensuite on privilégie **le langage de la co-création**. Ce sera la tradition sapientielle : la Sagesse de Dieu est auprès de Dieu quand il crée le monde, d'après le texte de Proverbes 8. Ce texte sera abondamment utilisé par la première christologie jusqu'à environ le début du IV<sup>e</sup> siècle. C'est un des textes les plus fondamentaux du développement de la christologie.

Nous verrons en effet que l'ancienne lecture symbolique de la cosmogonie comme signification du devenir du monde, fait place déjà d'une certaine manière à la question plus hellénistique de la cosmologie et conduit vers la question de Dieu créateur. La christologie aura donc elle-même tendance à se situer par rapport à la question du Logos ou de la Sagesse créatrice de Dieu.

C'est seulement après la question de la co-création qu'apparaîtra la question explicite de la co-éternité et de l'égalité ou non au Père : il est co-éternel et égal au Père diront les conciles. C'est une question qui divise l'Église en deux parties à partir du début du IV<sup>e</sup> siècle. Le concile de Nicée (325) définira l'*homo-ousios* (de même nature) et la co-éternité. Pourquoi seulement à cette époque, c'est une question que nous nous poserons, et du reste de la décision du concile de Nicée sera loin de faire l'unanimité dans ce siècle : le IV<sup>e</sup> siècle sera un siècle de luttes et de débats sur ces questions.

J'ai esquissé ici tout un mouvement, depuis la question johannique du « D'où venu ? » en passant par la protologie, la question de la préexistence, la question de la co-création et de la co-éternité, un mouvement que nous aurons à suivre, rapidement, pour nous mettre en état de penser à nouveaux frais la question d'aujourd'hui.

### 3) Opération "personne".

Au fond, nous avons jusqu'ici mis en évidence le rapport du caché de soi à sa propre manifestation. D'une part elle coïncide sans doute à toute une partie de la problématique johannique des rapports Père / Fils, le Père étant identiquement le Fils mais en tant que caché, en tant que retrait, dans une symbolique des générations qui est assez proche de la symbolique végétale de la graine et du fruit. Mais d'autre part père / fils semble dire aussi autre chose, semble dire l'altérité des personnes, et je dirais même que chez nous, père et fils dit premièrement cela.

---

<sup>14</sup> Cf. [La christo-théologie de saint Justin](#).

- La première question du caché de soi à sa propre manifestation sera un peu la question christologique sous la forme nature divine / nature humaine.
- La deuxième question sera la question proprement trinitaire des rapports co-éternels Père/Fils/Esprit.

Couramment nous disjoignons nettement ces deux questions : une question christologique et une question trinitaire, et nous avons un langage tout prêt pour répondre à cela :

- le Christ est une personne avec deux natures (nature divine et nature humaine)
- Dieu a une nature et est trois personnes (le Père, le Fils et le Saint Esprit).

Les notions de nature et personne jouent ici un rôle tout à fait efficace pour répondre à ces deux questions disjointes. Vous savez tout cela. Il faut d'abord le savoir avant de les mettre en question de façon opportune, de la bonne façon, car tout cela est vrai à certains égards.

Ce que je voudrais noter en premier lieu, c'est qu'il me semble que ces deux questions ne sont pas disjointes chez saint Jean, autrement dit que le rapport de ce qui apparaît en Jésus au "caché de soi", et le rapport du Fils au "Père comme autre" ne sont pas deux questions disjointes. Peut-être du reste que la distinction que je viens d'énumérer entre le rapport "venue du Christ" / "caché de soi", et puis le rapport Fils / Père, est quelque chose que vous n'aviez pas clairement dit à votre esprit. Mais cela appartient à la théologie la plus classique. Il faut premièrement se le dire, le connaître et deuxièmement le mettre en question.

- **La notion de "personne" telle qu'elle nous arrive.**

Venons-en à la notion de "personne". C'est non seulement une notion qui ne structure pas le Nouveau Testament, mais qui, même, n'a pas de mots pour se dire dans le contexte du Nouveau Testament. Qu'est-ce qu'elle dit en nous ? Il me semble qu'elle fait coexister en nous deux choses.

**Il y a d'abord du logique** qui apparaît clairement sous la forme du grammatical. En effet, en grammaire nous parlons de pronoms "personnels", c'est-à-dire qu'il s'agit d'un sujet d'attribution : à chaque fois la personne est un sujet radical d'attribution. Nous employons volontiers le mot "in-dividu", c'est-à-dire non-divisible c'est-à-dire l'unité la plus radicale, la plus fondamentale, qui n'est plus à nouveau divisible ; c'est le mot grec qui a donné le mot "atome" par ailleurs, *atomos*, non susceptible d'être coupé. Donc cet héritage de la logique par l'intermédiaire de la grammaire élémentaire que nous avons apprise pour les pronoms personnels en mettant ensemble *je, tu, il* pour les conjugaisons, cet héritage est structurant.

C'est quelque chose qui existe en nous, mais cela **coexiste par ailleurs** avec un élément que j'appellerai non plus logique mais **psychologique** : il y a "moi" qui n'est pas encore psychologique, mais la psychologie commence peut-être quand je dis "le moi". Quelle chose étonnante ! Le moi de toi ? Chacun dit "moi"... On a tendance à revenir à la notion de sujets additionnables que la logique nous conseillait tout à l'heure, et cependant on a conscience que "le moi" précisément se constitue d'une certaine manière en relation précise avec "toi", et que "toi" n'est peut-être pas simplement un "autre moi", en plus. Ici s'ouvre tout le champ de la psychologie.

Or ces deux sens (logique et psychologique) qui coexistent plus ou moins en nous ne correspondent en aucune façon à ce que signifiait le mot *persona* quand il est apparu pour la première fois dans les textes de la patristique latine. Il a un sens à ce moment-là que nous

commémorons quand nous étudierons la théologie conciliaire. Le Moyen Âge a mis en évidence le sens logique qui subsiste, nous venons de voir un sens psychologique, donc un glissement de sens énorme, mais nous continuons imperturbablement à dire « trois personnes ». Le mot peut changer de sens, ça ne nous fait pas peur, nous autres ! Qu'est-ce que nous disons ? Mais disons-nous quelque chose ?

- **Indications pour penser autrement les rapports trinitaires.**

Je vous donne simplement deux indications.

Première indication pour une lecture de saint Jean. Méditer les mots de Jean « *Le Père et moi nous sommes un* » (ch. 17) ; « *Philippe, qui me voit, voit le Père* » (ch. 14), mots fondamentaux que nous avons étudiés longuement à d'autres années où nous étudions particulièrement saint Jean. Bien sentir comment ces mots vont contre notre spontané, ce qu'ils ont de scandaleux pour notre lecture spontanée. Ne pas croire avoir trouvé la solution en disant : le Père et moi nous sommes une nature et deux personnes. En effet, en introduisant quelque chose qui est sans doute vrai à certains égards déterminés, vous vous interdisez l'intelligence du texte de Jean qui n'est pas structuré par ces notions. Penser à partir de l'unité : une unité qui n'est cependant pas ce que nous appelons un sujet radical ; qui n'est pas solitude, mais échange ; qui n'est pas avoir pour soi mais donner.

Donner est le maître mot structurant de l'évangile de Jean à ce niveau-là aussi – c'est-à-dire que, chez nous, naturellement, garder et donner, ce sont des mots qui s'excluent puisque je donne pour autant que je ne garde pas, et je garde pour autant que je ne donne pas ; or ici il s'agit d'un donner qui assure la garde, comme si la phrase que l'on entend habituellement au niveau de l'économie<sup>15</sup>, c'est-à-dire au niveau de l'incarnation et de la rédemption : « *garder sa vie c'est la perdre, et la donner c'est la gagner* » a peut-être un sens, son sens ultime, précisément ici. Autrement dit, garder et donner c'est le même pour Dieu. Il ne s'agit pas de mettre en opposition mon concept de "garder pour soi" et mon concept de "donner". Non ! Garder et donner, nous le faisons, nous, alternativement, un peu et un peu... L'opposition n'est pas entre cela et cela, l'opposition est entre la structure de rapport du garder/donner chez nous et la structure de rapport garder/donner en Dieu. La structure étant différente, les termes sont différents, les quatre termes. C'est dans ce rapport de dénonciation et de retour, c'est dans ce conflit qu'est vraiment la foi : *krisis*.

Une deuxième indication, la dernière. Il faut que nous médions sur *je, tu, il* de notre expérience, non satisfaits de l'addition logique et grammaticale de trois sujets, non nécessairement satisfaits des théories psychologiques.... Appréhender que "je" suis de par une relation invocative à "toi", que nous ne le sommes que sur la scène de "il", le regard. Ce n'est pas ce qui me donnera la claire évidence de Jésus invoquant son Père dans l'Esprit, et néanmoins cela me semble être un lieu de méditation qu'il nous faut fréquenter. Il est certain que les types de relations empiriques de *je, tu, il* que nous pouvons vivre, en aucune façon ne nous disent les rapports inouïs en Dieu, mais ils diront mieux que la juxtaposition imaginaire de trois petites ou même trois grandes personnes<sup>16</sup> !

---

<sup>15</sup> Allusion à la distinction en Dieu de la Trinité immanente (Dieu en soi) et de la Trinité économique (qui concerne les hommes).

<sup>16</sup> Voir aussi [La notion de "personne" en philosophie et en christianisme au cours des siècles ; retour à l'Évangile.](#)