

# Le Père, source absolue de la divinité

par Yves CONGAR

*Mian garisasin Hyiou kai Pneumatos ton  
Patera aitian*<sup>1</sup>

## Les Pères grecs

La première perception du mystère des Trois est celle de son origine dans la monarchie du Père. Tel est le sens du texte fameux de Denys d'Alexandrie (vers 230) : « Nous étendons la monade sans la diviser dans la triade, et réciproquement nous récapitulons la triade sans l'amoindrir dans la monade<sup>2</sup>. » Cette perception est demeurée vive chez les Pères grecs même après le moment où, contre l'arianisme, ils ont insisté sur la consubstantialité des Trois à partir de l'identité d'*ousia* ou de *physis*. Témoins ces textes de Grégoire le Théologien ou de Jean Damascène :

Le Père est le principe de la bonté et de la divinité que l'on contemple dans le Fils et l'Esprit<sup>3</sup>.

Il y a une unique nature des Trois, c'est Dieu. Et l'union est le Père, de qui procèdent et à qui remontent ceux qui suivent [ce qui suit]<sup>4</sup>.

Le Père est la source par génération et procession de tout le bien caché en elle-même<sup>5</sup>.

La qualification du Père comme « source de la divinité, *pèghè tès theotètis* » se trouve dans Origène<sup>6</sup> ; Denys le Pseudo-Aréopagite parlera de « divinité-source, *pègaia theotès* », en latin *fontana deitas*, que nous retrouverons<sup>7</sup>. Si Tertullien parle de « source » dans un registre d'images<sup>8</sup>, Athanase, Basile, Cyrille d'Alexandrie, le Damascène appellent le Père « source. » de ce qui procède de lui<sup>9</sup>.

1. Saint Maxime le Confesseur, Lettre à Marinos de Chypre, 655 (PG 91, 136).

2. Dans ATHANASE, *De sentent. Dionysii*, 17.

3. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio* 2, 38 (PG 35, 445) et 20, 6 (1072 C).

4. Id., Discours d'adieux au concile, 15 (PG 36, 476 B).

5. JEAN DAMASCÈNE, *De fide orth.* I, 12 (PG 94, 848).

6. *In Ioan.* II, III, 20 : Schr 120, p. 121.

7. *De div. Nomin.* II, 7 : PG 3, 645 B : « La divinité-source, c'est le Père.

Jésus et le Saint-Esprit sont, pour ainsi parler, les bourgeons divins et comme les fleurs de cette divinité divinement féconde. »

8. *Adv. Prax.*, 8 : PL 2, 163 ; CSEL 47, 238.

9. ATHANASE, *C. Arianos or.* I, 19 (PG 25, 52) ; BASILE, *Homil. contra Sabell.*, 4 (31, 609) ; CYRILLE D'AL., *In Ioan.* I, c. 1 (73, 25) ; DAMASCÈNE cité *supra* n. 5. Cf. Th. DE RÉGNON, *Et. sur la Sainte Trinité*, III, pp. 164-165.

*Pèghè*, Source, le Père est équivalement appelé *Archè*, Principe : « *tès theotètòs archè*, Principe de la divinité »<sup>10</sup>. Il est le Principe sans autre principe ou commencement que lui-même : *anarchos*. Il a fallu expliquer ce terme parce que les Ariens en usaient et abusaient : Le Père, disaient-ils, est *seul* « *anarchos* », sans commencement, mais le Fils a commencé, il fut un temps où il n'était pas. Il a fallu dissiper l'ambiguïté du terme : le Fils est sans commencement, étant consubstantiel au Père, mais il n'est pas sans principe, puisqu'il procède du Père, lequel est seul *anarchos* en ce sens<sup>11</sup>.

Les Ariens abusaient semblablement d'un autre terme emprunté à la philosophie platonicienne, *agennètòs*, innascible. Le Père était seul *agennètòs* comme il était seul *anarchos* ; le Fils engendré avait eu un commencement, il avait été créé avant les siècles<sup>12</sup>. Eunome, lui, tenait qu'avec *agennètòs* on avait une définition de Dieu, car, en connaissant son nom, on connaissait sa nature<sup>13</sup>. C'est pourquoi les Pères ont d'abord refusé le terme « innascible » (Athanase) ou l'ont évité en en discutant l'application (Basile). Mais, après que saint Basile eût montré qu'il ne s'applique pas à *l'ousia* - ce qui eût englobé le Fils -, mais à l'hypostase, les Pères en ont largement usé et ont fait de l'innascibilité une propriété caractéristique du Père : ainsi saint Basile<sup>14</sup>, saint Grégoire de Nazianze<sup>15</sup>, saint Grégoire de Nysse<sup>16</sup>, Epiphane<sup>17</sup>, saint Jean Damascène<sup>18</sup> ; chez nous, dans son latin difficile, saint Hilaire de Poitiers, qui les a précédés (+ 366)<sup>19</sup>.

### *Occident latin*

Il faut évidemment parler d'abord de saint Augustin, dont la théologie a si profondément marqué l'Occident et qui, s'il n'en est pas l'initiateur, demeure la référence majeure pour le *Filioque*. Or Augustin affirme : « Le Père est principe de toute la divinité ou, plus exactement, de la déité, parce qu'il ne tient son origine de rien d'autre. Il n'a en effet personne de qui tenir l'être ou de qui procéder, mais c'est de lui que le Fils

10. GRÉGOIRE DE NAZIANZE cité *supra*, n. 3. Le Fils est « *ek tès archès tou Patros* » : BASILE, *Homil.*, 24, 4 (PG 31, 605).

11. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio* 25, In laudem Heronis Philos., 15 (PG 35, 1220), traduit en DE RÉGNON, IV, 257 ; *Orat.* 20, 6 (1072 C) ; *Orat.* 30, 19 (36, 128) ; *Orat.*, 35, 12 (36, 348).

12. ARIUS, *Thalie*, cité par ATHANASE, *De synodis*, 15 et 16 (PG 26, 705 et 708) ; DE RÉGNON, III, p. 202, qui consacre les pages 185-259 à ce qualificatif d'innascible.

13. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contra Eunomium* : PG 45, 929.

14. *Epist.* 125, 3 (PG 32, 549) ; *Adv. Eunom.* II, 28 (29, 637).

15. *Oratio* 25, 16 (PG 35, 1221) ; 31 (theol. V), 8 (36, 141).

16. *Contra Eunom.* I, 1 (PG 45, 369).

17. *Ancoratus* 7 (PG 43, 28).

18. *De fide orth.* I, 8 (PG 94, 828 D) ; 10 (837) ; 13 (856).

19. *De Trinitate* IV, 6, 15 ; 33 (PL 10, 90 ; 108 ; 120) ; *De synodis*, 60 (10, 521). Et cf. P. SMULDERS, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, Rome, 1944.

est engendré et que l'Esprit Saint procède...<sup>20</sup> » Augustin réaffirme cette conviction : « Le Fils tient du Père tout ce qu'il a ; aussi tient-il du Père que le Saint Esprit procède également de lui<sup>21</sup>. » *Egalement* est de nous, non d'Augustin qui, au contraire, exprime la monarchie du Père en écrivant : « Ce n'est pas en vain qu'on appelle Dieu le Père celui dont le Verbe est engendré et dont procède à titre principal le Saint Esprit. J'ai ajouté "à titre principal, *principaliter*" parce que l'Esprit Saint procède aussi du Fils. Mais c'est le Père qui le lui a donné...<sup>22</sup> » Ce *principaliter* a un sens fort ; il exprime l'idée de Source première et absolue. P. Agaësse, dans la Bibliothèque augustinienne, traduit soit « procède comme de son premier principe » (XV, 17, 29), soit « procède originairement » (XV, 26, 47). Nous avons déjà dit, nous dirons encore que ce *principaliter* devrait entraîner une différence de vocabulaire dans l'affirmation de la procession de l'Esprit « du Père et du Fils comme d'un unique principe ». Le respect et l'attachement que nous éprouvons pour saint Anselme nous fait regretter qu'il ait glosé le *principaliter* d'une manière qui, sans être inexacte, émascule la force du terme.

Si c'est d'Augustin que les conciles de Tolède ont reçu le *Filioque*, ils lui ont aussi emprunté les énoncés « Fons ergo ipse (Pater) et origo totius divinitatis » : « Patrem, qui est totius fons et origo divinitatis<sup>23</sup>. »

Ces formules ont été peu reprises à l'époque carolingienne, dominée par l'affirmation du *Filioque*. Notons cependant Ratramne de Corbie, qui reprend le *principaliter* et se réfère à saint Augustin, *De Trinitate* XV, 17<sup>24</sup>.

N'est-ce pas un accent oriental que l'on entend, par contre, chez saint Bernard : « Fontem assigna Patri, ex qua nascitur Filius et procedit Spiritus Sanctus : attribue la Source au Père, elle dont naît le Fils et procède le Saint Esprit<sup>25</sup>. » L'ami de Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, revient avec insistance sur le *principaliter* : « Le Père, ne tenant son origine d'aucun autre, est l'origine de la divinité<sup>26</sup>. »

L'influence de Denys est sensible chez saint Albert le Grand (+ 1280) et saint Bonaventure. Denys avait les expressions *pègaia theo-*

20. *De Trinitate* IV, 20, 29 (PL 42, 908) : un texte souvent cité, par exemple par PIERRE LOMBARD (*I Sent.* d. 29), souvent par saint Bonaventure, saint Thomas, encore par LÉON XIII, encycl. *Divinum illud munus* du 9 mai 1897 (DSch 3326).

21. *De Trin.* XV, 26, 47 (42, 1094).

22. *De Trin.* XV, 17, 29 (42, 1081) ; 26, 47 (col. 1095 : *principaliter*). Le mot est déjà chez TERTULLIEN (*Adv. Prax.* 3) pour affirmer la monarchie du Père dans la génération du Fils.

23. Respectivement XI<sup>e</sup> (675) et XVI<sup>e</sup> (693) conciles de Tolède : MANSI XI, 132 et XII, 640 ; *Concilios Visigoticos e Hispano-Romanos*, éd. J. VIVES. Barcelone-Madrid, 1963, pp. 346 et 489 ; DSch 525 et 568.

24. *Contra Graecorum opposita* III, 3 (PL 121, 282). Cf. W. SCHULZ, *Der Einfluss Augustins in der Theologie und Christologie des VIII. und IX. Jahrhunderts*. Halle, 1913, p. 56.

25. *In vigilia Nativitatis sermo* 4, 9 (PL 183, 104 D).

26. *Enigma fidei* : PL 180, 430 D-431 A, 435 D, 439 B. Cf. J.M. DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre*. Bruges-Paris, 1942, pp. 99-110.

tès ho Patèr, traduite en latin *fontana deitas*, ou *theogonos theotès*, traduite *deitas deigena*<sup>27</sup>. Albert le Grand commente favorablement ces formules et présente le Fils et l'Esprit comme une « pullulatio deigenae deitatis ». Ce sont les termes de Denys<sup>28</sup>.

C'est saint Bonaventure (+ 1274) qui, parmi les grands docteurs du XIII<sup>e</sup> siècle, a élaboré la théologie la plus inspirée par l'idée du Père - source absolue<sup>29</sup>. Il l'a fait avec son génie chaleureux, son sens des images parlantes. Sa pensée s'inspire de Richard de Saint-Victor mais, en même temps, manifeste une influence des Pères grecs<sup>30</sup>. Bonaventure part de cette caractéristique propre au Père d'être *innascibilis* (l'*aggenètos* des Pères grecs)<sup>31</sup>. L'innascibilité entraîne la qualité de plénitude de source : « Innascibilitas dicit in Patre plenitudinem fontalitatis sive fontalem plenitudinem : l'innascibilité met dans le Père la plénitude propre à une source<sup>32</sup>. » *Plenitudo fontalis* est équivalent de *primitas*, et *primus* signifie *principium* : « Quia primum, ideo principium<sup>33</sup>. » Le fait d'être premier entraîne une propension à se communiquer : « ratione primitatis persona nata est aliam producere »<sup>34</sup>.

Or il existe en Dieu deux modes de communication : la communication de nature et celle de libre volonté généreuse. La plénitude de la source est, comme telle, incommunicable : elle est le propre du Père. Par contre, le Père communique au Fils de donner la nature divine, par libéralité. Etre *auctor* est lié à la *plenitudo fontalis*. Le Père seul est *auctor*, le Fils n'est pas *auctor* du Saint Esprit, car il reçoit sa fécondité d'un autre, à savoir du Père. Nous tenons, en cette valeur du mot *auctor*, un équivalent du *principaliter* de saint Augustin, peut-être plus expressif. Alain de Lille (+ 1203) avait écrit : « Pater auctor Filii ; Spiritus aucto-

27. *De divinis nominibus* II, 7 (PG 3, 645 B). Comp. II, 5, col. 641 D : « monè de pèghè tès hyperousiou theotètès ho Patèr ».

28. Cf. F. RUELLO, *Le commentaire inédit de saint Albert le Grand sur les Noms divins. Présentation et aperçus de théologie trinitaire* dans *Traditio* 12 (1956), 231-314. Depuis, ce commentaire a été remarquablement édité par P. SIMON : *S. Alberti Magni Operum omnium tomus XXXVII Pars I*. Munster, 1972. Le commentaire du passage cité, n. préc., se trouve pp. 82 s. ; il est tout ce qu'il y a de plus « scolastique ».

29. Cf. O. GONZALEZ, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio hist. teol. entorno a S. Buenaventura*. Madrid, 1966 ; A. DE VILLALMONTE, *El Padre plenitud fontal de la deidad*, dans *S. Bonaventura 1274-1974*. Grottaferrata, Rome, 1974, t. IV, pp. 221-242 ; déjà Th. DE RÉGNON, *Et. de théol. positive sur la Sainte Trinité*, t. II, Paris, 1882, pp. 435-568.

30. A. DE VILLALMONTE, *Influjo de los Padres Griegos en la doctrina trinitaria de S. Bonaventura*, dans *XIII Semana Española de Teología*. Madrid, 1954, pp. 553-577.

31. Cf. *I Sent.* d. 27 p. 1 q. 2 ad 3 (éd. Quaracchi I, pp. 470-472) ; d. 28 (pp. 495-505) ; *II Sent.* proem. (II, pp. 2-3) ; *Breviloquium* p. 1 c. 3 (V, p. 212).

32. *I Sent.* d. 29 dub. 1 (I, p. 517) ; *Brevil.* loc. cit. : « Cum enim proprium sit Patris esse innascibilem sive ingenitum... innascibilitas in Patre ponit fontalem plenitudinem ». Bonaventure se réfère à Hilaire et aux Grecs.

33. Références dans A. DE VILLALMONTE, art. cité n. 28, p. 236 n. 26.

34. *I Sent.* d. 2 q. 2 concl. (I, p. 54) et A. DE VILLALMONTE, p. 231, n. 21.

ritate Patris procedit a Filio<sup>35</sup>. » Albert le Grand est très ferme sur le *principaliter*, qu'il identifie à l'« auctoritas processionis » dont il précise et justifie l'attribution propre au Père<sup>36</sup>.

Saint Thomas d'Aquin justifie, dans les *Sentences*, que le Père seul soit *auctor*, alors que le Fils peut être appelé *principium* du Saint Esprit<sup>37</sup>. Dans la *Somme*, Thomas explique en quel sens on doit prendre un mot de saint Hilaire disant que l'Esprit « a Patre et Filio auctoribus confitendum est »<sup>38</sup>. C'est à cette valeur d'*auctoritas* que Thomas ramène le *principaliter* d'Augustin la seule fois où il le cite, l'ayant trouvé dans le texte du Lombard, *I Sent.* d. 12, q. 1, a. 2, ad 3. Il ne reprend pas ce terme dans la *Somme*. Est-ce l'influence de saint Anselme ? Est-ce la crainte de suggérer que l'Esprit procède *plus* du Père que du Fils, ou antérieurement ?

Saint Bonaventure, en des textes qui traduisent une perception de la Réalité plus encore qu'un souci d'élaboration conceptuelle, établit l'équivalence de *auctor* et de *fontalis plenitudo* ou *innascibilis*<sup>39</sup>. L'autorité suprême appartient au Père en raison de son innascibilité qui, elle-même, signifie la *primitas*, donc « esse principium », donc être *principians*<sup>40</sup>. Dans ces développements, Bonaventure cite saint Hilaire. Le Fils n'est pas *auctor*, puisqu'il reçoit sa fécondité d'un autre. Le Père, par contre, comme plénitude originelle ou jaillissante, exerce parfaitement les deux modes de communication, par nature et par libéralité. Le Fils, n'étant pas source originelle, ne peut exercer la communication par nature - il n'engendre pas -, mais il reçoit du Père d'exercer celle de libéralité.

Thomas d'Aquin ne suit pas Bonaventure. Il le critique même, sans le nommer. Bien sûr, il connaît le « Fontana deitas » de Denys<sup>41</sup>. Il l'admet au sens où Augustin dit « Pater est principium totius divinitatis »<sup>42</sup>. Il n'est donc pas juste de dire, comme le fait Nil Cabasilas, que les Latins unissent ou fusionnent le Père et le Fils dans la condition de

35. *Regulae theol.* : reg. 3 (PL 210, 625) et 53-54 (647).

36. *In I Sent.* d. 12 a. 5 (Borgnet XXV, p. 359) ; et cf. a. 6 (p. 361). Application à la procession de l'Esprit a *Filio* : d. 13 a. 6 (p. 379).

37. *I Sent.* d. 29 q. 1 a. 1 sol. fin : « nomen auctoris addit super rationem principii hoc quod non est esse ab aliquo ; et ideo solus Pater auctor dicitur, quamvis etiam Filius principium dicatur notionaliter ». Comp. d. 12 q. 1 a. 2 ad 3 ; a. 3 ad 1 ; *Sum. theol.* III<sup>a</sup> q. 21 a. 3 : « ut ostenderet Patrem suum esse auctorem a quo et aeternaliter processit... »

38. I<sup>a</sup> q. 36 a. 4 ad 7. HILAIRE, *De Trinitate* II (PL 10, 69). Il ne s'agit pas, dans ce texte, de la procession de l'Esprit, mais du témoignage que le Père et le Fils donnent à sa qualité divine.

39. *I Sent.* d. 13 dub. 4 (I, p. 240).

40. *I Sent.* d. 27 p. 1 q. 2 ad 3 (pp. 470-471). Ce grand texte est traduit dans DE RÉGNON, *op. cit.*, pp. 484 s. Comp. II *Sent.*, prol.

41. Non seulement dans son commentaire des *Noms divins*, in loc., mais *I Sent.* d. 11 q. 1 a. 1 obj. 1 ; d. 28 q. 1 a. 1.

42. *I Sent.* d. 28 q. 1 a. 1 ; III d. 25 q. 1 a. 2 (éd. Moos n° 36 : « fons totius deitatis ») ; *In Ephes.* c. 4 lect. 2, « (super omnes) appropriatur Patri, qui est fontale principium divinitatis » ; *Sum. theol.* I<sup>a</sup> q. 39 a. 5 obj. 6 et ad. 6 : comparer *I Sent.* d. 29 *Expos. textus*.

Source (*fontalitas*)<sup>43</sup>. Mais le texte de Denys, qui poursuivait en parlant de « pullulationes, sicut flores, sicut divina lumina », présente de belles images, dont on ne peut tirer une argumentation : « locutiones illae sunt symbolicae : et ideo ex eis non procedit argumentatio », au témoignage de Denys lui-même<sup>44</sup>.

Thomas admet que *innascibilitas* soit une propriété du Père, mais non une notion personnelle, c'est-à-dire qui fasse connaître positivement la personne comme telle<sup>45</sup>. Mais Thomas réagit contre une interprétation du caractère « inengendré » identifié à *innascibilitas*, qui voudrait mettre dans cette propriété non une simple valeur négative mais une valeur positive, caractérisant ainsi le propre du Père par « a nullo esse, esse principium aliorum, esse fontalis plenitudo ». Pour Bonaventure, *innascibilis* caractérise le Père non seulement négativement (ne tenant l'être d'aucun autre), mais positivement, comme ayant de quoi donner l'être à un autre ; le terme n'est négatif qu'en apparence. Thomas est sensible à ce qui s'exprime ainsi de *réel* touchant le mystère du Père, mais il tient à parler de ce mystère en respectant la rigueur des concepts, qui sont les moyens à la fois indigents et valables de notre parole sur Dieu. Déjà Cyrille d'Alexandrie et Augustin avaient noté qu'Inengendré et Père ne sont pas synonymes<sup>46</sup>.

Nous arrêtons là notre recherche, nous contentant, pour la suite, de reproduire quelques lignes de L. Cognet<sup>47</sup> au sujet de Bérulle (+ 1629).

Pour Bérulle, le Père est essentiellement principe en la vie trinitaire, et c'est une idée sur laquelle il revient souvent, même en dehors des *Grandeurs de Jésus* : il aime à voir en lui la « source de la divinité »<sup>68</sup>. L'idée est abondamment représentée dans toute la patristique, surtout grecque, mais Bérulle a pu se souvenir ici de l'enseignement de son maître en Sorbonne, Philippe de Gamaches, lequel nommait le Père « fons et origo divinitatis »<sup>69</sup>. Bérulle caractérise également ce rôle en le qualifiant de « déité fontale »<sup>70</sup>,

43. Fol. r 72 du Ms grec de la Bibliothèque Vaticane : dans E. CANDAL, *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de Processione Spiritus Sancti...* (*Studi e Testi* 116). Vatican, 1945, p. 86.

44. *I Sent.* d. 11 q. 1 a. 1 ad 1. Saint Thomas cite au moins six fois l'adage « Symbolica theologia non est argumentativa »

45. S. THOMAS, *I Sent.* 26 p. 2 a. 3 ; d. 28 q. 1 a. 2 ; *Sum theol.* I<sup>a</sup> q. 32 a. 3 ; q. 33 a. 4, dont l'ad 1 vise à la lettre Bonaventure. Voir aussi q. 40 a. 3 ad 3. On pourrait évoquer saint BASILE, *Adv. Eunom.* I, 15 (PG 29, 545).

46. CYRILLE, *De S. Trinitate dial.* II (PG 75, 720) ; AUGUSTIN, *De Trinitate* V, 6 (PL 42, 914), cité par PIERRE LOMBARD, *I Sent.* d. 28. Par contre, GRÉGOIRE DE NAZIANZE écrivait : « Le propre du Père est la non-génération » (*Oratio* 25, 16 : PG 75, 1221 B) ; mais c'était par comparaison avec le Fils, engendré. De même S. HILAIRE, *De Trinitate* IV, 6 (PL 10, 90).

47. L. COGNET, *La spiritualité moderne. I. L'essor, 1500-1650*. Paris, 1966, p. 332. Les notes sont : 68. *Œuvres*, CLXXXII, § 7, col. 1242 [de l'éd. Migne]. Probablement de 1624 - 69. Philippi Gamachi, *Summa theologica*. Paris. 1634, t. I, p. 270. - 70. *Grandeurs*, V § 3 et VI § 2, col. 230 et 246. J. DAGENS commet une légère erreur en pensant que Bérulle applique ces mots à l'essence divine, cf. *Bérulle et les origines de la restauration catholique*. Paris, 1952, pp. 307 et 353. - 71. *Les œuvres du divin saint Denys Aréopagite*. Paris, 1629 f° 146 v. - 72. *Grandeurs*, VII § 3, col. 267.

expression qu'il attribue au Pseudo-Denys ; il est de fait que, dans sa traduction du Corpus dionysiacum, Dom Goulu parle de « déité fontale et originelle »<sup>71</sup>, et ces termes ont pu inspirer Bérulle. Ailleurs, par un pléonasme assez curieux, il parlera de « source fontale de la divinité »<sup>72</sup>.

\*  
\*\*

Nous sommes d'accord avec saint Thomas pour son appréciation d'*innascibilis*, mais nous devons reconnaître que les perceptions de saint Bonaventure exercent sur nous un attrait insistant. Au-delà des concepts, qu'il manipule d'ailleurs avec maîtrise, il y a la Réalité du Dieu vivant telle que la perçoit l'âme religieuse dans la prière qui accompagne sa « lectio divina », sa méditation des Ecritures et de la liturgie où les mystères sont célébrés et vécus.

Ce qui frappe, dans la Révélation biblique de Dieu, c'est qu'il y est présenté comme à la fois transcendant *et* proche, au-delà de tout *et* avec nous, pour nous, bref donné ou livré.

Jacob dans le lieu qui s'appellera Béthel : Dieu lui apparaît en un songe prophétique (Gn 28). « Il eut peur et dit : Que ce lieu est redoutable ! » C'est le *terribilis est locus iste* de nos Messes de dédicace d'une église, cri du sentiment de la transcendance du Très Haut. Mais une échelle était plantée en terre, dont le sommet atteignait le ciel ; des anges y montaient et descendaient. Un commerce s'est établi entre le Haut et le bas, Dieu est venu à nous : ce sera Jésus-Christ, Dieu avec nous (Jn 1, 51) !

Moïse à l'Horeb (le Sinaï) : Dieu se manifeste à lui comme une flamme, au cœur d'un buisson, qui le brûle sans le consumer : Ex 3. Et Dieu l'appelle mais, quand il vient, lui fait entendre : « N'approche pas d'ici. Ote tes sandales, car le lieu que tu foules est une terre sainte. » « Viens ! » « N'approche pas ! » Moïse doit s'approcher parce que Dieu s'est rendu proche, et ne pas s'approcher parce que Dieu demeure le Sublime, au-dessus et au-delà de tout. Mais Moïse lui demande : Quel est ton nom ? *Qui* es-tu ? Et Dieu va se nommer à la fois comme absolument Transcendant et comme compagnon de destinée en notre histoire terrestre. Car aussitôt après s'être nommé « Je suis » ou « Je serai (qui je serai) » il ajoute : « Le Seigneur, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, m'a envoyé vers vous. » Saint Augustin a remarquablement commenté l'unité de ces deux désignations<sup>48</sup>. Devant la sublimité du « Je suis celui qui suis » l'homme ne pourrait que ressentir la distance de sa petitesse et de son ignorance. Mais cela, c'est ce que Dieu est en soi-même et pour soi. De ce lointain, il est venu à nous et s'est fait proche : il est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, « *Ego*

48. *Enar. in Ps* 101 sermo 2, 10 (PL 37, 1311) ; *in Ps* 134, 4 et 6 (37, 1341-43) ; *Sermo* 6, 4 et 5 (38, 61) ; *sermo* 7, 7 (col. 66).

*sum qui sum ad Me pertinet. Deus Abraham... ad te pertinet.* » L'Etre absolu, l'Eternel, le Transcendant, est entré avec nous dans notre histoire : « Je serai avec toi. » Je serai Jésus Christ <sup>49</sup>.

Cette révélation du Sinaï s'est renouvelée, au même endroit. C'était après le veau d'or. Le Seigneur n'accompagnera pas lui-même ce peuple rebelle, pour n'avoir pas à l'exterminer en chemin (Ex 33, 3) : c'est la marque de sa Transcendance. Et Moïse, qui l'a supplié de se faire connaître à lui, ne le verra que de dos, car « ma face, on ne peut la voir ». Transcendance. Mais quand Dieu descend, passe et se fait connaître, c'est sous ce titre : « Seigneur Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et fidélité... <sup>50</sup> » Et parce qu'il est tel, il accompagnera son peuple. Il le peut sans l'exterminer, car il est miséricordieux et donc proche de notre misère...

Ce Dieu de la double révélation du Sinaï est celui que nous invoquons dans les psaumes : à la fois si haut et tout occupé de moi, « *mon* Dieu ». Celui qui trône sur les Chérubins se manifeste à ses fidèles et vient à leur secours (cf. Ps 80, 2 s). En Israël, « l'exaltation de Dieu ne fut pas un exil. Celui qui habite dans un lieu saint et élevé est le même que celui qui habite avec l'esprit humble et contrit... il est assez haut pour que rien ne soit au-dessus de lui, assez grand pour ne rien regarder comme trop petit pour entrer en rapports avec lui » <sup>51</sup>.

Voici le prophète Isaïe : l'année de la mort du roi Ozias, 740 avant Jésus Christ, il a une vision du Seigneur « assis sur un trône élevé... des Séraphins se tenaient au-dessus de lui... criant l'un à l'autre : Saint, saint, saint est le Seigneur Sabaot... » (Is 6, 1 s). Isaïe réalise devant quelle Transcendance il se trouve : « Malheur à moi, je suis perdu, car je suis un homme aux lèvres impures, j'habite au sein d'un peuple aux lèvres impures et mes yeux ont vu le Roi, le Seigneur Sabaot. » C'est comme le « Que ce lieu est redoutable » de Jacob. Mais voilà que l'un des Séraphins purifie les lèvres impures d'Isaïe avec une braise prise sur l'autel. Isaïe deviendra le messager de Dieu auprès du peuple et, pour ce peuple, en lui, le Seigneur Sabaot deviendra « le Saint d'Israël », une expression fréquente dans le livre d'Isaïe.

Nous-mêmes reprenons chaque jour le chant « Saint, Saint, Saint »

49. Puis-je renvoyer à un article déjà ancien ? « Dum visibiliter Deum cognoscimus », dans *La Maison-Dieu* n° 59 (1959/3) 132-161 ; repr. dans *Les voies du Dieu vivant*, Paris, 1962, pp. 79-107.

50. Ex 34, 6. Comp. Ps 86, 15 ; 103, 8 ; 145, 8 ; Joël 2, 13 ; Néh 9, 17 ; Jon. 4, 2.

51. G.E. MOORE, *Judaism* I, p. 442, cité et traduit par M.J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*. Paris, 1931, p. 431. Comparer le mot de saint GRÉGOIRE qui a été repris au moyen âge et très souvent cité par Luther, au sujet de l'Écriture : « est fluvius, ut ita dixerim, in quo et agnus ambulet et elephas natet » (*Moralia* : PL 75, 515), mais surtout cet autre mot du même Grégoire : « Omnipotens Deus, qui nec in magnis tenditur nec in minimis angustatur » (*In Ezech* : PL 76, 957 B) et celui de l'*Imago Primi saeculi* (Societatis Jesu), 1640 : « Non coerceri a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est ».



mais, même si nous avons conscience de « représenter mystiquement les Chérubins » (liturgie orientale), nous y ajoutons « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur », car, en Jésus-Christ, l'Eternel s'est fait à jamais Emmanuel, Dieu avec nous.

Et voici les écrits de sagesse. Ils nous intéressent d'autant plus que leurs énoncés ont souvent été appliqués à l'Esprit, voire qu'ils parlent expressément de l'Esprit. D'une pensée théorique plus élaborée, ces textes disent : c'est parce qu'il est transcendant et immense que Dieu - par sa Sagesse et son Esprit - peut être avec tout et en tout. Voir les chapitres 37 à 39 de Job, le Siracide 1, 3 ; 24, 5-6 ; Sagesse 1, 7 (Introït de notre Messe de Pentecôte) ; 7, 22-26 ; 8, 1. C'est précisément parce qu'il est transcendant que Dieu peut nous être donné et nous devenir proche, intime.

Enfin Dieu - le Père - nous a envoyé son Fils, son Verbe, son Image, et son Saint Esprit qui est le Don par excellence. « Dieu, personne ne l'a jamais vu » (Jn 1, 18 ; 6, 46) ; une source ne se voit pas, on voit seulement le fleuve qui en découle. « Dieu », la Fontaine inengendrée de la divinité, est invisible<sup>52</sup>. Il s'est rendu visible en son Fils devenu homme, l'*Unigenitus* devenu le *Primogenitus in multis fratribus*. Il vient habiter dans nos cœurs par son Esprit. Ce sont les « missions divines » qui sont, dans la créature, l'aboutissement des « processions » intra-divines, une communication du mystère même de Dieu<sup>53</sup>. Celui qui est avant toute chose, avant tout ce qui a un commencement, est entré dans le temps, l'Absolu dans ce qui est relatif et précaire.

Pourquoi ? Parce que l'Absolu EST Amour. « Dieu est Amour » (1 Jn 4, 8 et 16). Nous le savons : dans le Nouveau Testament, « Dieu » désigne (à deux ou trois exceptions près) le Père. Aussi l'*agapè*, l'amour jaillissant comme une source, l'amour initiateur d'être et de vie, lui est attribué comme une marque hypostatique (= personnelle) : cf. 2 Co 13, 13 ; 1 Co 13, 11. Le Père est le sujet de l'*agapè* : 1 Jn 2, 15 ; Jn 3, 14 ; Ep 2, 4. Il est souvent le sujet du verbe *agapan*, aimer d'*agapè*<sup>54</sup>. Cela concerne son dessein d'amour et de don miséricordieux pour le monde, mais cela a d'abord sa vérité dans le mystère de la vie intra-divine. Saint Maxime le Confesseur (+ 662), qui fait le lien entre l'Orient et l'Occident, a écrit : « Dieu le Père, mû par un éternel amour, a procédé

52. Col. 1, 15 ; 1 Tm 1, 17 ; 6, 16 ; Rm 1, 20.

53. Cf. le décret conciliaire *Ad Gentes divinitus* sur l'action missionnaire de l'Eglise qui rattache celle-ci (n° 2) aux missions divines découlant « ex "fontali amore" Dei Patris ». Cf. *infra* n. 55.

54. Cf. Jn 3, 35 ; 15, 9 ; 17, 23-26 ; puis 8, 12 ; 14, 21 et 23 ; Rm 5, 8 ; 8, 39 ; Ep. 2, 4 ; comp. Jude 1. Nous supposons connu et admis ce qu'A. Nygren a montré sur la nature de l'*agapè* comme amour-source, sans préalable. L'unilatéralisme et l'excès de systématisation qu'on a justement critiqués chez Nygren ont été corrigés depuis. La perception principale demeure, éclairante. Et cf. 1 Jn 4, 10 ; Rm 5, 8 ; 8, 32.

à la distinction des hypostases<sup>55</sup> ». Aussi bien le Fils est-il appelé son fils bien-aimé, *agapètos*<sup>56</sup>. Il s'agit évidemment de l'amour essentiel tel qu'il est hypostasié dans le Père, première Personne, Principe sans principe, Source de la divinité.

55. *Scholies sur les Noms divins* de Denys, c. 2 : PG 4, 221. Comparer ORIGÈNE : « Paul parle de l'Esprit de charité [Rm 4, 30] et Dieu est dit être Charité [1 Jn 4, 8], et le Christ est appelé Fils d'amour [Col. 1, 13]. S'il y a un Esprit de charité et un Fils d'amour et si Dieu est charité (Amour), il est certain que de la source de la Dèité paternelle sortent le Fils et l'Esprit » (*Com. in Rom.* IV, 9 : PG 14, 997 BC) ; saint Grégoire de Nysse : « L'amour est la vie même de la nature divine » (*hè gar zôè tès anò physeos agapè estin*) (*De anima et resurrectione*, PG 46, 96 C). Rapprocher *Ad Gentes divinitus*, 2 : « Hoc autem propositum [Patris mittentis Filium et Spiritum S.] ex "fontali amore" seu caritate Dei Patris profluit, qui, cum sit Principium sine Principio, ex quo Filius gignitur et Spiritus Sanctus per Filium procedit... »

56. Mc 1, 11 et par. ; Mt 12, 18 ; 17, 5 ; 2 P 1, 17 ; Col 1, 13.