

Dossier :

Croire en Dieu, Père, Fils et Saint Esprit

LA TRINITÉ

- *La Trinité relève de la confession de foi, elle est même l'objet de la première confession de foi élaborée de l'Église, celle de Nicée (325) et de Constantinople (387), l'autre versant du dogme trinitaire étant le dogme christologique des deux natures formulé à Chalcedoine (457).*
- *Le dogme trinitaire est l'affirmation de foi fondamentale de l'Église chrétienne avec le dogme christologique qui en est l'explicitation pour ce qui est de la deuxième personne de la Trinité.*

Une affirmation fondamentale est une affirmation qui est au fondement de la foi chrétienne : à savoir celle concernant le Dieu de la révélation à Israël et en Jésus le Christ en tant que Dieu tri-un. C'est comme tel qu'il apparaît dans l'accomplissement de cette révélation : la personne et l'œuvre du Christ attestent la filialité divine du Christ, et ce grâce au don de l'Esprit qui est cette attestation pour la foi. L'affirmation trinitaire se doit à Jésus confessé comme le Christ et à l'effusion de l'Esprit Saint.

Cette affirmation est une, à vrai dire l'affirmation fondamentale de la foi, en ce sens que la Trinité, si elle est comme affirmation un aboutissement – implicitement dans le Nouveau Testament, explicitement dans le symbole de Nicée-Constantinople –, est cet aboutissement pour la *connaissance* et donc pour la foi, non pour l'être même de Dieu. Dieu est tri-un dans son éternité, c'est ce que confesse, à la suite du Nouveau Testament, le dogme trinitaire, et du coup Dieu est tri-un aussi dans sa révélation, dans son « économie » selon le langage

théologique traditionnel, même si, dans l'histoire et donc pour la conscience humaine, la tri-unité de Dieu dans son économie n'apparaît que progressivement, en allant de l'Ancien au Nouveau Testament.

Affirmation fondamentale, même si c'est comme aboutissement, le dogme trinitaire est une affirmation dernière. Cela n'est pas entendu dans un sens historique (ce qui reviendrait à redire qu'elle est un aboutissement) mais dans un sens essentiel : on ne peut pas aller au-delà, dans la confession de Dieu. L'affirmation trinitaire, qui certes veut être pensée, dont certes il faut rendre compte, conduit à l'adoration et par conséquent, dans la parole même de l'adoration, au silence de la contemplation. La doxologie, la louange d'adoration, est parole et silence tout à la fois. La confession de foi trinitaire porte en elle, par-delà l'affirmation trinitaire même (théologie positive), la négation de l'appréhension possible de la Trinité (théologie négative, apophatique).

L'affirmation trinitaire et l'affirmation de la justification par grâce, par la foi

Dès l'origine, l'affirmation trinitaire, proprement *théologique*, était liée à l'affirmation du salut : théologie et *sotériologie* s'impliquent l'une l'autre. Mais en quel sens ? Ce n'est évidemment pas la juste formulation de la théologie trinitaire et donc l'assentiment de foi ainsi entendu qui sont salvifiques en soi, même s'ils expriment une orientation de l'esprit dans laquelle le salut est donné et que donne à son tour le salut. L'incarnation et toute la vie du Christ jusqu'à sa résurrection et son élévation à la droite de Dieu le Père sont « *pour nous et pour notre salut* » (Nicée), et ce salut fondé en Christ devient efficient par l'Esprit Saint dans l'Église pour la foi. Le salut est référé au Christ, lequel est confessé dans le deuxième article du Credo, et au *Christus praesens* dans l'Esprit Saint, objet du troisième article. Dans l'histoire de la théologie occidentale, surtout à partir de Saint Augustin, la sotériologie par Luther et tout le mouvement de la Réforme protestante du 16^e siècle, Calvin en tête, après l'altération que la doctrine du salut avait connue à la fin du Moyen-Âge, s'exprime dans la concentration sur l'affirmation paulinienne de la justification par grâce, par la foi, à cause du Christ. C'est là, pour la Réforme protestante, l'*articulus stantis et cadentis ecclesiae*, l'article avec lequel l'Église tient et tombe.

Affirmation à placer au sommet de la hiérarchie des vérités ?

Assurément, elle est première pour l'homme perdu, aliéné de lui-même, des autres, de Dieu. Pour cet homme-là, que fondamentalement nous sommes tous et

toutes, potentiellement et réellement, réellement et potentiellement, l'affirmation de la grâce souveraine de Dieu est libératrice, réconciliatrice, salvifique.

Mais, la polarisation sur cette affirmation et donc sur la sotériologie, autrement dit l'absolutisation de l'*articulus stantis et cadentis ecclesiae* est cause d'exacerbation de cette affirmation dans le protestantisme et, partant, de morcellement de ce dernier. L'absolutisation porte en elle le germe de la désintégration. L'histoire du protestantisme en fournit de nombreux exemples.

Les Réformateurs – les textes symboliques luthériens et réformés du 16^e siècle en sont la preuve ecclésiale – ont référé expressément l'article sotériologique de la justification à l'article théologique du Dieu tri-un, et, partant, à l'article cosmologique de la création. Il n'y a pas seulement le salut et le Dieu du salut ; il y a aussi la création et le Dieu créateur. Mais le développement de l'affirmation du Dieu créateur dans le sens du Dieu rédempteur – la rédemption concernant tout le créé et dépassant dans ce sens le seul salut de l'être humain, pour essentiel qu'il soit – est peu marqué, et l'affirmation proprement trinitaire est comme dépendante, servante, de l'affirmation sotériologique.

Si dans le catholicisme l'affirmation ecclésiologique est théologiquement plus développée – légitimement – que dans des expressions marquantes du protestantisme, elle tend, par la compréhension hiérarchique de l'Église, à enfermer les autres affirmations, trinitaire, cosmologique, sotériologique, dans la compréhension qu'elle en a.

L'Orthodoxie donne à l'affirmation trinitaire toute sa place. Elle est, dans sa liturgie

doxologique, *theologia gloriae*, le lien de celle-ci à la *theologia crucis* tendant à être, existentiellement parlant, peu marqué.

L'affirmation trinitaire ne peut se passer de celle, sotériologique, de la justification par grâce, par la foi. Inversement, cette dernière ne peut se passer de celle, théologique, de la Trinité. L'affirmation de la Trinité ouvre la sotériologie aussi à la cosmologie et elle ouvre l'ecclésiologie, outre à la sociologie plus vaste (et, partant, à l'anthropologie), à toutes les autres affirmations, dans la conscience de leur lien premier à l'affirmation trinitaire.

Il y a ainsi une portée réciproquement critique – une circularité critique – entre les différentes affirmations de foi. Aucune ne peut être absolutisée par rapport aux autres. L'affirmation trinitaire n'existe pas indépendamment des autres ; les autres n'existent pas indépendamment d'elle, ni les unes des autres.

La circularité comme critère de la santé de la foi

Les Épîtres pastorales du Nouveau Testament parlent de doctrine, aussi de foi saines (litt. hygiéniques, on dirait aujourd'hui thérapeutiques). La santé, principe de vérification de la foi ! Non pas comme état, mais comme dimension thérapeutique, comme chemin de guérison, lequel concerne par conséquent *tout l'être*, dans la relation à soi, aux autres, au monde, à Dieu. Le salut : guérison ainsi entendu, et donc *chemin* du salut. Chemin personnel et ecclésial, communautaire, au milieu de la société humaine, chemin sur lequel se signifie la finalité du salut : la rédemption de la création.

Il y a des malades de la foi, qui tiennent à l'absolutisation soit d'un aspect de la totalité

destinataire du salut et donc de la rédemption, soit d'une affirmation de foi particulière par rapport aux autres dans l'unité des affirmations de foi dans leur circularité ; celle-ci permet de parler aussi de l'affirmation de foi au singulier, étant entendu que l'affirmation de foi a différentes explicitations : du côté de Dieu, du côté du monde, du côté de l'homme.

La circularité des différentes explicitations de l'affirmation de foi qui est fondamentalement l'affirmation trinitaire, est le critère de la foi saine. Qu'on juge l'arbre à ses fruits !

Comment aborder l'affirmation trinitaire ?

On peut partir du dogme trinitaire (de Nicée-Constantinople) et en rendre compte aujourd'hui. C'est la démarche déductive, celle de la *fides quaerens intellectum*. Démarche pour ainsi dire descendante, s'appuyant sur un *depositum fidei* et le faisant valoir. On ne saurait nier la part de vérité de cette attitude visant à la fois à conserver un patrimoine de foi et à le traduire aujourd'hui.

On peut aussi suivre une démarche ascendante, laquelle consiste à aller au dogme, à partir des données bibliques. Le dogme en effet est un aboutissement avant d'être un point de départ. Démarche inductive, pouvant prendre une double forme :

- Historique : c'est la démarche de l'histoire des dogmes ;
- Systématique, c'est-à-dire réflexive et critique (discernante).

On demande ici : Quel est le sens des affirmations bibliques ? On essaye de les penser, d'en rendre compte. Qu'est-ce-qui,

dans les données bibliques, conduit à l'affirmation trinitaire et comment comprendre cette dernière ? Cette approche systématique intègre les données de l'histoire des dogmes (ceci n'est pas fait de manière explicite ici) mais en les pensant.

On voit la part de vérité aussi de cette démarche.

Nous optons ici pour la *démarche systématique*, sur la base des données bibliques. Il faut justifier cette option. Deux considérations :

1. L'affirmation trinitaire n'appelle pas une approche confessionnelle. À part la question du *filioque*, il y a unanimité de foi concernant la confession trinitaire.
2. Dans le contexte de crise, non seulement de la civilisation en général mais aussi de l'Église et de la foi en particulier (on peut parler à ce propos de l'aporie de la foi), il faut pour ainsi dire redécouvrir la foi, en suivant le chemin qui y mène. Nous sommes placés aujourd'hui dans cette situation d'aporie (impasse) qui impose la nécessité non simplement de nous adosser à la foi mais de cheminer *vers* la foi, dans le sens d'une foi non déjà toute entière structurée mais d'abord structurante, dans son devenir même.

Partir des données bibliques n'exclut pas mais inclut, dans une démarche systématique, de partir en même temps de l'expérience. Il s'agit de saisir l'expérience au creux des données bibliques, les données bibliques au creux de l'expérience. On ne peut penser les affirmations bibliques qu'en relation à l'expérience. Nous, chrétiens, ne pouvons penser l'expérience qu'en relation aux affirmations bibliques.

Au point de départ : l'expérience

Nous partons donc de nous-mêmes, du vécu. Nous prenons un exemple particulier, celui de l'amour, et parlons de *l'expérience humaine de l'amour comme expérience trinitaire*.

Dans l'amour, il y a l'aimant, l'aimé et cet aimé en tant qu'aimant en retour. Dans ce sens : $1 + 1 = 3$. L'amour implique une dualité ou polarité qui ne devient pas une polarisation de l'un par rapport à l'autre. Il y a une relationnalité de l'amour, une relationnalité de réciprocité.

Alors que la polarisation (l'absolutisation d'un pôle) est destructrice (démoniaque), la relationnalité de l'amour est créative (constructive). Elle l'est parce que l'amour est don de soi et comme tel mort à soi (au sens égoïste, égocentrique) et advenue du vrai moi (le moi libre de soi, libre comme moi, libre pour l'autre) ; l'amour implique le « *meurs pour devenir* », l'accession – au cœur de la vie – à travers la mort à la vie.

Ce point de départ pris dans l'expérience relève de la démarche sapientiale (de bas en haut) de la théologie. Celle-ci est éclairée par avance par la démarche prophétique (de haut en bas) qui est celle de la révélation spéciale. Les deux démarches s'éclairent réciproquement. La démarche sapientiale (la sagesse = sapientia est à base d'expérience) se dresse en faux contre toute théologie supra naturaliste, qui coupe Dieu du réel vécu. Elle décèle le mystère de Dieu au ras du réel, même si ce mystère ne peut être nommé que grâce à la révélation spéciale qui définit la démarche prophétique. La démarche sapientiale n'est donc pas seule, mais il y a corrélation entre elle et la démarche prophétique.

Trinité ontologique (en elle-même) et amour

L'icône de la Trinité de Roublev représente la Trinité ontologique, ou immanente, la Trinité en elle-même, dans son éternité. Les trois personnes – ou, comme nous dirons à la suite de K. Barth, les trois manières d'être de Dieu – apparaissent d'une part dans leur simultanéité, d'autre part dans leur circularité (à ce propos on parle traditionnellement de la *circumincessio*, ou de la péricorèse des trois personnes). «*Ils sont trois*, dit s. Augustin, *l'un aimant celui qui tient l'être de lui, l'autre aimant celui dont il tient l'être, et cet amour même* ». Cet amour même : c'est le Saint Esprit, l'Esprit de communion du Père et du Fils. La Trinité : la relation de l'aimant (Père) à l'aimé (Fils) et la réciprocité de l'amour, Père et Fils communiant par l'amour (Saint Esprit).

La Trinité considérée en elle-même, « avant » sa révélation (même si, pour qu'on puisse en parler, la révélation est présupposée), invite à la contemplation et à la doxologie, à la doxologie et à la contemplation. Cela relève de la santé de la foi que d'adorer le Dieu tri-un, car cela nous tourne hors de nous et de notre monde, mais en nous ouvrant et en ouvrant le monde par là à Dieu.

L'affirmation de la Trinité ontologique est une affirmation dernière. Elle se situe au-delà de la démarche sapientiale, et aussi au-delà de la démarche prophétique. Elle dépasse l'expérience, même si elle projette l'expérience humaine de l'amour dans la réalité divine ; et elle dépasse l'annonce, la proclamation de la révélation spéciale par le fait que celle-ci s'adresse à l'homme, mais

c'est pour l'ouvrir à Dieu. L'affirmation trinitaire ainsi entendue relève de la *theologia gloriae*.

La *theologia gloriae* dit la transcendance absolue de Dieu. Supranaturalisme ? Oui, si elle était coupée de ce monde et de l'homme. Non, en tant que les éclairant, les relativisant, les fondant et les finalisant l'un et l'autre.

Monothéisme et Trinité

On connaît le monothéisme de la Torah. « *Je suis/e Seigneur, ton Dieu... Tu n'auras pas d'autre dieux devant ma face* » (Ex. 20,2s). Tel est le premier commandement. Il trouve son écho dans la confession de foi d'Israël : «*Écoute Israël : Le Seigneur notre Dieu, Seigneur un* » (Dt 6,4). Luther a pu dire que les prophètes ne sont rien d'autre que des interprètes du premier commandement.

Ce monothéisme ne nie pas la réalité des dieux mais il les récapitule, les soumet au Dieu d'Israël. Celui-ci, désigné comme IHVH (tétragramme que le juif ne prononce pas ; il parle de Haschem = le nom, ou d'Adonai = le Seigneur) prend le nom des dieux (Elohim) et se les approprie. Littéralement le premier commandement dit : « *Je suis le Seigneur, tes Elohim* » ; le shema Israël : « *le Seigneur, nos Elohim* » (dieux). Toujours à nouveau, le Premier Testament appelle le Dieu d'Israël « *le Dieu des dieux* », « *le Roi des rois* ». Dans le même sens, dans le Nouveau Testament, saint Paul, parlant des puissances, les dit créées par Dieu et soumises à lui, en Christ (Col 1 et 2).

Nous voyons aujourd'hui à nouveau à quoi le polythéisme effectif (la sexualité, l'argent, le pouvoir etc. sans Maître, sans

Dieu, mais leur propre dieu) conduit l'humanité. Le monothéisme qui récapitule toutes choses en Dieu (en Christ, Ep 1,10) est sain, parce qu'unifiant ce qui autrement se morcelle, construisant ce qui autrement se détruit.

Le monothéisme est accessible à la démarche sapientiale, du moins comme presentiment (cf. Ac 17,22ss ; Rm 1,20) ; il est l'affirmation de la démarche prophétique ; il ressortit à la *theologia gloriae*.

Mais précisément, comment comprendre le lien entre le monothéisme et l'affirmation trinitaire ? Ce lien ne fait-il pas que le monothéisme chrétien tout à la fois subvertit – et est subverti par – les deux autres monothéismes abrahamiques, celui du judaïsme et celui de l'islam ?

Notons à ce propos d'abord une assertion d'une grande profondeur de Tertullien ; Dieu n'est pas « *unus, sed unum* », en grec : non « *heis* » mais « *hén* ». On parle en conséquence aussi de l'hénothéisme chrétien. « *Hén* » ou « *unum* », c'est un neutre. On peut traduire : le *divin* est encore au-delà de Dieu, du Dieu de la théologie positive.

Il y a un au-delà du monothéisme qui fait que le monothéisme n'est pas, pour parler avec Pascal, celui du Dieu des savants et des philosophes mais celui du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, du Dieu vivant.

Les trois monothéismes confessent le Dieu vivant. L'affirmation trinitaire ne revient pas à un trithéisme (comme tend à la comprendre le Coran) mais est une explicitation de la confession de foi du Dieu vivant. La Trinité ontologique n'est certes connue qu'à partir de la Trinité dans sa ré-

vélation (ou dans son « économie » ; on parle par conséquent à ce propos de la Trinité économique), mais celle-ci est fondée dans celle-là : l'être de Dieu fonde son agir. Dans l'icône de Roublev, la table communionnelle de la Trinité est ouverte vers nous, vers le monde. La confession de foi de Dieu le confesse comme le Dieu de la relationnalité hors de lui. L'affirmation de la relationnalité inhérente à Dieu et donc de la Trinité ontologique ou immanente protège celle de la relationnalité extérieure à Dieu mais fondée en lui, donc celle de la Trinité économique, du modalisme. Pour ce dernier, la Trinité économique est la révélation de Dieu successivement comme Père, puis comme Fils, enfin comme Saint Esprit, le Père devenant Fils et le Fils devenant Saint Esprit. Cette compréhension, selon laquelle les trois personnes divines sont trois modes, trois manières d'être successives du même Dieu est contredite par le Nouveau Testament qui conforte l'assertion de s. Augustin : *Opera trinitatis ad extra sunt indivisa*. Parler avec K. Barth des trois personnes comme des trois manières d'être de Dieu n'est pas tomber dans le modalisme, puisque ces trois manières d'être sont essentiellement caractérisées par la simultanéité ; elles sont concomitantes. Le judaïsme et l'islam, bien compris, savent aussi que Dieu n'est pas seulement le transcendant, mais celui qui, en tant que transcendant, est tourné vers notre immanence, donc vers le monde et nous, et celui qui, comme transcendant et comme immanent (dans le sens : tourné vers l'immanence) est aussi présent dans les êtres et les choses. L'affirmation de la Trinité économique paraît être un obstacle

majeur entre judaïsme et islam d'un côté, christianisme de l'autre côté. Bien comprise, elle pourrait éclairer, par-delà le christianisme la confession de foi du Dieu vivant.

La Trinité économique

On est introduit dans l'affirmation trinitaire par la manière dont elle s'est constituée, donc par sa genèse. Celle-ci tient à deux « moments ». Il y a le moment *Jésus*. Comment situer celui qui, en particulier dans le 4^e évangile, est appelé et s'appelle lui-même Fils de Dieu, par rapport au Père ? Et il y a le moment *Pentecôte*. Comment situer l'Esprit Saint par rapport au Fils, au Christ, et par rapport à Dieu le Père ? Dans les discours d'adieu (Jn 13-17), Jésus dit deux choses à ce dernier propos : Le Saint Esprit, c'est lui qui l'envoie, le Saint Esprit témoigne de lui. Et : le Saint Esprit vient d'auprès du Père, envoyé par lui au nom du Fils (Jn 14,16 et 26 ; 15,26 ; 16,14). Comment l'entendre ?

Le symbole des apôtres suit une perspective historique. La création est attribuée au Père (1er article), la rédemption au Fils (2e article), la sanctification au Saint Esprit (3e article). Mais il est manifeste que cette perspective qui est de l'ordre de l'histoire du salut, pour évidente qu'à première vue elle soit, est insuffisante et que chacun des trois articles implique toute la Trinité. La création, qui renvoie au Créateur, est référée selon l'Ancien Testament déjà aussi à l'Esprit (Gn 1,2 ; 2,7 ; etc.) et à la Parole (Gn 1,3, etc. ; Ps 33, 6 et 9). L'Esprit Saint est à l'œuvre dans l'histoire du salut de l'Ancien Testament (cf. en particulier l'inspiration prophétique) et dans son accomplissement néo-testamentaire (cf. par ex. le baptême de Jésus par Jean). Le Nou-

veau Testament dit que le Fils est à l'œuvre dans la création (prologue de Jean ; Col 1, 15ss ; etc.) et dans l'histoire passée du salut (7 Co 10,1 ss ; Jn 5, 39 ; etc.). La succession du Credo est par conséquent *une* succession : Père, Fils, Saint Esprit (cf. Jn, passages cités). Il y a d'autres successions : Père, Esprit, Fils (Lc 1,26 ss, en part. v. 35 : celui qui est appelé Fils du Très-Haut est conçu du Saint Esprit ; etc.) ; Esprit (il conduit au Fils), Fils (il conduit au Père), Père (Rm 8 ; etc.) Les différentes successions renvoient à la circularité (périchorèse) inhérente à la Trinité et fondent l'assertion de s. Augustin :

Opera trinitatis ad extra sunt indivisa

Il s'agit de la Trinité dans sa révélation ; la Trinité économique est la Trinité ad extra. La création est le fait de la Trinité ; de même la rédemption ; de même la sanctification. Les données bibliques, en particulier néo-testamentaires, l'attestent bien ; elles contiennent les éléments d'une première systématisation, d'une réflexion critique structurant ce qu'il y a de disparate dans ces données. La systématisation du dogme trinitaire se fonde sur celle – et déploie celle – qui apparaît dans les saintes Écritures elles-mêmes.

Il faut alors penser les trois personnes ou les trois manières d'être de Dieu en fonction de l'assertion augustinienne bibliquement fondée. On peut le faire, dans la ligne de ce qui a été esquissé, en caractérisant le Père par la transcendance, le Fils par l'immanence, le Saint Esprit par la présence : manière d'être transcendante de Dieu (Dieu comme Dieu = le Père), manière d'être immanente de Dieu (Dieu dans son débordement hors de lui = le Fils), manière

d'être présente de Dieu (Dieu au coeur des choses et des êtres, de tout le réel = le Saint Esprit). Isolée, coupée des deux autres manières d'être de Dieu, la manière d'être présente de Dieu conduit au panthéisme, la manière d'être immanente de Dieu au doctrinarisme, c'est-à-dire à l'objectivisme, la manière d'être transcendante de Dieu accentuant celui-ci dans le sens du supernaturalisme voire du fanatisme. Mais ces trois manières d'être sont concomitantes ; on ne peut s'arrêter sur aucune d'elles puisque chacune entraîne vers les deux autres et se transcende dans les deux autres.

La Trinité n'est pas tant une doctrine qu'un mystère ; elle est le mystère même de Dieu, c'est-à-dire réalité à la fois ineffable *et* agissante. La Trinité économique atteste ce caractère agissant du mystère de Dieu ; la Trinité ontologique renvoie à son caractère ineffable.

La Trinité dans les Églises occidentales et dans l'Orthodoxie

L'approche occidentale de la Trinité part de l'unité de Dieu et différencie en elle les trois personnes ou manières d'être : Dieu est un et trois, une seule essence divine en trois personnes. L'accentuation de l'unité de Dieu avant sa trinité porte en elle une pente vers l'unilatéralité, vers l'absolutisation de l'unité par rapport à la trinité, cette absolutisation pouvant prendre la forme de celle du Père (dans l'absolutisme ou le fanatisme), de celle du Fils (dans le christocentrisme doctrinaire), de celle du Saint Esprit (dans le spiritualisme), ou aussi celle de l'Église dans sa structure ministérielle conçue comme instance normative de régulation de la foi. La théologie occidentale est marquée

plus par la linéarité de la Trinité telle qu'elle est exprimée dans le symbole apostolique (succession du Père et du Fils et du Saint Esprit), que par la circularité de la Trinité. La doxologie trinitaire caractéristique de l'Occident, c'est : « Gloire au Père et au Fils et au Saint Esprit ». Son nivellement égalitaire tient à la primauté de l'unité, hantise de toutes les Églises occidentales et leur plus flagrant échec.

L'approche de l'Orthodoxie (laquelle n'est pas seulement orientale) part de la Trinité, des trois personnes ou manières d'être (ou hypostases) de Dieu : Dieu est trois, la diversité des personnes prime l'unité, laquelle tient d'une part à la monarchie du Père (la manière d'être transcendante de Dieu est proprement fondamentale. Les deux autres manières d'être ne sont certes pas subordonnées à elle mais sont qualifiées par elle : elles sont les manières d'être immanente et présente, tant ontologiquement qu'économiquement parlant, de la manière d'être transcendante de Dieu), d'autre part à la circularité des trois manières d'être (la manière d'être transcendante n'existe pas autrement qu'avec les deux autres manières d'être ; chacune des deux autres manières d'être n'existe qu'avec la manière d'être transcendante, et avec l'autre manière d'être). L'Église dans sa structure ministérielle n'est pas ici l'instance normative de la foi mais la servante et le signe de la circularité de la foi. La théologie orthodoxe est marquée par la circularité du Dieu tri-un telle qu'elle s'exprime dans le troisième article du symbole de Nicée-Constantinople et dans la doxologie trinitaire caractéristique de l'Orthodoxie : « *Gloire*

au Père par le Fils dans le Saint Esprit ». Il reste la tentation de *theologia gloriae* (absolutisée) de l'Orthodoxie, laquelle théologie est douloureusement contredite par l'incapacité de l'Orthodoxie qui est, au plan de la foi, une communion d'Églises (autocéphales), à vivre cette communauté concrètement par-delà les différences nationales (phylétisme).

Dans l'économie de Dieu, les Églises occidentales sont-elles renvoyées aux Églises orthodoxes, et celles-ci à celles-là, pour leur diversité dans l'unité et leur unité dans la diversité, sur la base d'une théologie trinitaire dépassant l'égalitarisme d'un côté, l'auto-suffisance de la théologie de la gloire de l'autre côté ? L'égalitarisme occidental,

source de division conflictuelle et donc impuissant, a-t-il besoin de la théologie trinitaire dans le sens de la circularité, caractéristique de l'Orthodoxie ? La théologie de la gloire de l'Orthodoxie, qui donne le change concernant la réalité effective de la désunion, impuissante donc de son côté, a-t-elle besoin de la théologie trinitaire dans le sens de l'unité essentielle de Dieu, caractéristique de l'Occident ?

Toutes deux ont assurément besoin, constamment, de voir la gloire en relation à la croix, comme aussi d'ouvrir la croix à la gloire.

Pr. Gérard SIEGWALT

*Professeur honoraire
à la Faculté de Théologie Protestante
de l'Université de Strasbourg*