

dire alors, humainement parlant, que les trois Personnes divines disent ensemble : « Mission accomplie ». « Ô mort, où est ta victoire ? » (1 *Colossiens* 15, 55). C'est le retour de la créature, portée par le Fils. « Celui-ci, durant ses jours terrestres, se trouvait en relation avec les hommes dans une position de dialogue. (...) Cela change lorsque le Fils porte sur la Croix les péchés de tous, lorsqu'Il a institué l'eucharistie et la confession, lorsqu'Il ressuscite d'entre les morts. Sa position par rapport aux hommes est maintenant différente : ils ne sont plus à côté de Lui ; Il les porte *en Lui*.³² » La charge incommensurable qui a été assumée, et ce qu'elle est en vérité, « jamais un homme ne le mesurera ; car c'est justement cette charge qui lui a été enlevée »³³. Maintenant la brebis perdue est ramenée, l'homme est inclus dans la Trinité ; l'Alliance est faite, consommée : l'Alliance éternelle de Dieu avec l'homme, l'Alliance d'amour. Le Père sait ce qu'elle a coûté au Fils, jusqu'à quelles extrémités Il s'est laissé transporter dans l'obéissance pour parvenir à réaliser cette œuvre inconcevable de l'amour. Alors c'est la Joie sans mesure de Dieu ; pas de Dieu seul, mais : de Dieu avec l'homme.

« Ainsi le Père peut, à travers le sacrifice du Fils et sa récapitulation du monde, considérer les hommes comme ses créatures éternelles. Le regard ultime, définitif du Père n'est pas le regard qui considère la création à travers son acte créateur, ce n'est pas non plus le regard du juge qui mesure l'éloignement des pécheurs, ni le regard du juste censeur qui juge les hommes et leurs tentatives d'amour toujours renouvelées, toujours de nouveau avortées, *c'est le regard du Père qui rencontre dans le monde l'Amour éternel, accompli, du Fils*.³⁴ »

Antoine Birot, né en 1963, prêtre en 1991. Études à Rome et Bruxelles. Professeur de Théologie Dogmatique au Séminaire d'Ars. Thèse en cours sur la Trinité chez Adrienne von Speyr et Hans Urs von Balthasar.

32. Adrienne von Speyr, *La face du Père*, 96.

33. Hans Urs von Balthasar, *Triple couronne*, 80.

34. Adrienne von Speyr, *La face du Père*, 132.

Philippe CORMIER

Question de personne

LA personne est une croix pour la théologie. Une croix aussi pour la foi et pour la charité. Seules en effet des personnes peuvent aimer, mais aussi – et cela montre que l'objet de la foi n'est pas un objet – nous ne pouvons accorder notre foi à personne d'autre qu'à une personne. Nous sommes donc amenés à envisager la personne à la croisée : 1) du mystère de l'existence trinitaire, 2) du mystère de l'existence christique, divine et humaine, 3) du mystère de la simple existence humaine comme existence sur le mode de la relation (l'être-tourné-vers), qui est originairement le mode d'être divin (car Dieu seul est, par soi, esprit, être pour-soi).

La personne ne saurait donc être dépassée, ni abolie. Elle ne peut être qu'écrasée, assassinée, blessée, niée. Et l'exploration de son concept est indispensable pour entrer dans les trois mystères que l'on vient de désigner, et au bout du compte dans ces trois mystères comme n'en faisant qu'un : cela pose la question de savoir si c'est en un seul sens, de manière univoque ou simplement analogique, que l'on parle de personne dans les trois cas, et celle de savoir si l'on peut parler aussi de personne humaine pour le Christ qui est de toute éternité personne divine (le Verbe).

Avant.

Il n'est pas inutile de rappeler que *persona* est un vieux mot, d'origine probablement étrusque (*phersu*¹), qui désigne d'abord le masque mortuaire (il éternise le visage du mort), puis le *personnage* de théâtre, le masque. Il ne traduit que de manière approximative le terme grec *prosopon*, dans la mesure où le mot latin fait référence au son de la voix, donc à la parole de celui qui parle (le masque est son porte-voix), tandis que la métonymie grecque est de nature optique, désignant la visibilité du personnage, ce par quoi on peut le reconnaître (sa figure). Deux destins sémantiques d'inclination légèrement différente, qui vont diverger plus encore dans le double espace chrétien, grec et latin : derrière la figure grecque va se profiler, sur le mode métaphysique, l'*hypostase* qui peut se traduire par sujet-substance. Au contraire, le latin voit dans *persona* l'être social et juridique, le sujet de droit², celui qui parle et est en relation avec autrui.

Mais avant la rencontre sémantique entre *prosopon* et *persona* d'une part, et la révélation trinitaire et christologique d'autre part, telle qu'elle est formulée au IV^e siècle essentiellement grâce à saint Augustin³, nulle part au monde l'homme n'est pensé comme étant une personne : il n'est dit une personne, dans un sens à la fois ontologique et éthique, qu'à partir du moment où il est pensé comme Dieu l'est, à partir de Dieu, dans une nouvelle relation à Lui qui découvre la relation déjà très mystérieuse qui existait auparavant : celle de l'homme comme *image* et *ressemblance* de Dieu, dans la *Genèse*. Il se pourrait qu'avec le Christ et la divinisation qui résulte de l'Incarnation, la Révélation passe de l'image à quelque chose comme la ressemblance.

Que l'homme ressemble à Dieu ou à un dieu, c'est une idée assez commune, sans laquelle l'homme ne pourrait pas avoir affaire au divin, ni lui rendre aucun culte⁴. Ce qui est originalement hébraïque

1. Tite Live, *Histoire*, VII, 2.

2. *Persona* se substitue à *caput*, la tête, pour s'opposer à *res*, la chose. Pour plus de détails, je me permets de renvoyer au chapitre 3 de mon livre *Généalogie de Personne*, Paris, Critérian, 1994.

3. Son *De Trinitate* est de ce point de vue l'œuvre fondatrice de la notion « moderne » de personne.

4. Voltaire a bien raison : il faut qu'en quelque façon Dieu ressemble à l'homme, puisque l'homme ressemble à Dieu.

et monothéiste, c'est le redoublement de l'expression « image et ressemblance » (*Genèse* 1,6). Celui-ci donne un contenu éthique à la ressemblance, car l'image seule peut être ou ne pas être ressemblante : c'est dans le bien ou le mal que s'opère la ressemblance ou au contraire que l'image peut être défigurée, plus que dans une « nature » commune à l'image et à ce dont elle serait l'image. Là-dessus, l'infinie et incommensurable transcendance divine ne permet apparemment aucune univocité ontologique. Et pourtant, dit Dieu, « vous êtes des dieux » (*Psaume* 82) et le dieu à qui l'homme ressemble est un dieu qui n'est pas un principe créateur abstrait, une force cosmique ou autre chose encore, mais DIEU, non seulement l'Unique, mais celui qui se déclare à la première personne. Il est une parole qui dit « Je Suis » et « Je Suis Qui Je Suis » (*Eyhe asher eyhe*, en *Exode* 3) ; il est non seulement être et esprit, mais sujet et volonté. L'amour paternel et la miséricorde (la bonté), archétypes de toute relation interpersonnelle, viennent avant la force et la puissance, caractères impersonnels et cosmiques.

Le Christ.

Cependant la personne ne devient pensable comme telle que lorsque son concept est dialectisé par son rapport à l'autre : la personne comme être singulier *et* relation, comme *quelqu'un* (et non pas quelque chose), n'est pensable comme telle que si, d'une manière pour ainsi dire renversante, elle est pensée à la fois comme étant et comme n'étant pas qui elle est. Lorsque Jésus déclare à ses interlocuteurs : « Je Suis » (*Jean* 8,58), cette déclaration les renverse, comme renverse ceux qui viennent l'arrêter la parole : « c'est moi » (*Jean* 18,6). Ce qui est renversant, c'est que la « nature » de cet homme-là n'est plus saisissable ni assignable. Pour la première fois, être un homme et appartenir purement et simplement à la « nature humaine » ou au genre humain cessent de coïncider. C'est la soudaine disjonction de la personne et de la nature (ou « essence », *ousia*) qui fait précisément fulgurer, sur le mode de la révélation, comme se déchire le voile du Temple, qu'il y a là une Personne. Qu'un humain dise « Je Suis », et d'un seul coup il faut penser qu'en ce quelqu'un, être quelqu'un ne « colle » plus avec sa propre « nature », telle qu'elle nous est donnée dans son phénomène.

Le même Jésus n'est pas moins renversant lorsqu'il déclare, parlant de Dieu (*Jean* 10,30) : « Le Père et moi, nous sommes Un », car

paradoxalement, l'unicité divine semble à la fois affirmée et démentie. Ici, c'est au tour de la « nature » divine de ne plus coïncider avec « être quelqu'un ». Et la référence à l'Esprit Saint va venir davantage encore troubler et compliquer une situation déjà passablement embrouillée. Cependant, l'apparition de la personne ne se situe pas ailleurs que dans la révélation corrélatrice de la double nature du Christ (cet homme-là est Dieu) et de la nature trine du Dieu unique (le Dieu Un n'est pas un mais trois, il y a de la différence dans l'Un en Dieu).

Or c'est à partir de la reconnaissance de la nature divine de la personne de cet homme, Jésus, donc de Jésus-Christ comme personne divine, que l'homme lui-même, partageant l'humanité du Seigneur, va être pensé ontologiquement, et non plus de manière simplement juridique, comme une personne – au sens où les personnes divines sont des personnes.

L'union hypostatique.

Aborder la théologie de la personne par la Personne du Christ plutôt que par la Trinité se justifie donc par le fait que c'est en sa personne que s'opèrent les deux révélations, ou plutôt les trois, si l'on veut bien considérer la révélation de l'homme comme personne.

L'Oint du Seigneur (*Christos*) se donne d'abord comme descendant de David et fils de Marie. Contre le docétisme⁵ qui va circuler de l'époque apostolique jusqu'au concile de Chalcédoine (451), les Pères affirment que Jésus le Christ est vraiment né, a vraiment mangé et bu, a vraiment souffert et est vraiment mort, comme un homme véritable⁶. Sinon, comment dire encore qu'il est vraiment ressuscité et que nous sommes donc véritablement sauvés de la mort et divinisés ? La connaturalité de Jésus et de tous les hommes est en effet nécessaire à la réalisation de la volonté salvifique universelle de Dieu : non seulement les hommes sont tous frères parce qu'ils partagent entre eux la même nature, à la manière stoïcienne, mais parce que Dieu, dans le Christ, se fait lui-même frère de tous les hommes, l'un d'entre eux (*Matthieu* 25,40), si bien que c'est en

5. Hérésie qui fait de l'humanité du Christ une simple apparence.

6. Par exemple Ignace d'Antioche, *Lettre aux Tralliens* 9 (Patrologie Grecque 5, 681). Irénée, *Contre les hérésies* 3, 18 & 22 (PG 7, 936-956).

les rejoignant fraternellement dans leur humanité (qui n'est pas moins réellement la sienne), qu'il leur donne accès universellement à sa divinité.

La pleine reconnaissance de l'humanité du Christ ne sera pas une conquête facile contre l'arianisme et contre l'apollinarisme, qui nient que le Christ possède une âme proprement humaine et réduisent son humanité à sa chair (le Verbe, divin ou non, vient habiter une chair humaine), les conciles de Nicée (325) et de Constantinople (381) devront affirmer que le Verbe assume non seulement un corps humain mais aussi une âme vraiment humaine, douée d'une volonté proprement humaine (contre le monothélisme, plus tardivement). Pour reprendre saint Jean, le Verbe *s'est fait chair* : non seulement il a *pris* chair mais il *s'est fait* chair, autrement dit, il s'est fait homme⁷. Or l'homme n'est pas seulement chair, mais chair-pour-soi, corps animé d'un mouvement qui est rapport à soi, ce que l'on peut appeler âme⁸.

Réciproquement, la plénitude de la divinité du Christ sera une conquête difficile, également en raison du développement de l'arianisme : en faisant du Christ une créature intermédiaire entre le Principe inengendré et les autres créatures, Arius affirme que le Verbe a été créé (et pas simplement engendré) avant les siècles et que de ce fait il n'est pas de même substance ou essence (*homoousios*) que le Père : il n'est pas une personne divine mais une émanation de Dieu qui, comme verbe ou pensée (*logos*) tient lieu d'âme humaine à la personne de Jésus.

C'est qu'il est infiniment difficile de penser la Personne du Verbe comme *assumant* totalement la nature humaine sans rien perdre de sa nature divine, et sans être tenté par une simple juxtaposition des natures (nestorianisme, condamné à Éphèse en 431), de telle sorte que le Fils de Dieu et le fils de Marie ne parviendraient pas à être la même personne, ni non plus sans que les deux natures en arrivent à se confondre ou que l'une absorbe l'autre (monophysisme d'Eutychès condamné à Chalcédoine en 451).

Il faut donc bien comprendre que la personne divine du Verbe n'assume pas de manière extrinsèque, comme du dehors, l'essence

7. Athanase dit que c'est l'usage de l'Écriture d'appeler l'homme « chair » (*Contre les ariens* 3, 30, PG 26, 388).

8. Il se pourrait que le dualisme âme-corps, qui n'est pas biblique mais grec, ne facilite pas la pensée de l'homme comme personne.

ou nature humaine, mais de manière intrinsèque, de sorte que l'humanité est « communiquée » à la Personne éternelle du Verbe. L'assomption signifie évidemment qu'il s'agit d'une initiative divine rédemptrice, mais d'autre part la « communication des idiomes » (du propre de chacune des deux natures : formule développée par Léonce de Byzance au VI^e siècle) signifie que dans le Christ, Dieu se communique à l'homme et que, de ce fait, l'homme se communique et devient attribuable à Dieu. Les natures ne se confondent pas mais se communiquent à leur sujet commun (elles ont la même hypostase, la personne du Verbe).

On voit à quel point la distinction de la nature et de la personne est nécessaire pour penser la personne, mais en même temps fait obstacle, en induisant la tentation de les penser sur un même plan : la personne ou hypostase serait comme une substance neutre qui recevrait symétriquement les déterminations des deux natures. Or la Personne du Verbe éternel est *par nature* divine et c'est par nature qu'elle est une personne. Au contraire, elle assume la nature humaine, qui n'est pas la sienne par nature. De plus, il n'existe que des êtres singuliers (un *être* est un être, il n'y a pas d'être en soi, mais seulement l'être de quelque chose ou de quelqu'un) et la nature ou essence n'est pas l'être mais désigne la « quiddité » (la détermination de ce qu'est un être).

Se posent dès lors deux questions corrélatives : 1) En quel sens faut-il admettre que les idiomes (ou propriétés de natures) divins et humains sont attribuables à la seule personne divine qui les assume (thèse dite *proxima fidei*)⁹ ? 2) Faut-il admettre que le Verbe incarné n'est pas une personne humaine, ou encore qu'il n'y a pas de personne humaine du Christ : Jésus est-il vraiment homme si l'on ne peut pas dire qu'il est aussi une personne humaine et pas « seulement » une personne divine ? N'y a-t-il pas là un résidu de docétisme ?

La Trinité.

Sans pouvoir répondre immédiatement à ces questions, on constatera que la christologie (deux natures, une personne) implique nécessairement la théologie trinitaire (une seule nature, trois personnes), mais cette fois-ci en sens inverse. La question christolo-

9. Cf. C. Chopin, *Le Verbe incarné et rédempteur*, Desclée, Tournai, 1963, p. 67.

gique ne se poserait pas en effet si ne se posait pas la question du mode d'appartenance de Jésus à Dieu, la question de la divinité d'un homme.

L'hérésie arienne, en utilisant des catégories d'inspiration néoplatonicienne¹⁰, pense sauver l'unicité divine (seul le Père est Dieu, Premier Principe). Or ce qui est premier, ce n'est pas l'essence ou la nature comme principe, mais l'Être en acte comme Amour. L'unité divine n'est pas seulement une unité d'essence, mais une union qui est davantage que l'unité de soi avec soi, identité sans différence. Il y a union quand est posée une différence entre des sujets (et non pas simplement des substances métaphysiques) qui sont irréductiblement autres. Il faut donc faire davantage que Boèce¹¹ (VI^e siècle) qui définit la personne comme une substance individuelle (de nature – rationnelle ou pensante). À la suite de Richard de Saint-Victor¹², saint Thomas¹³ introduit une détermination fondamentale dans l'opposition nature-personne en attribuant l'incommunicabilité à la personne : des personnes peuvent bien se communiquer leur nature, être de même nature les unes que les autres, elles ne peuvent, en tant que personnes, être l'autre, se communiquer ce qu'elles sont en tant que chacune est soi-même¹⁴. Ce qui, pour les choses, est indifférent (les choses sont indifférentes à leurs différences) acquiert une valeur essentielle pour définir la personne.

Ainsi donc, ce qui est proprement divin, c'est d'être, non pas « nature », mais *esprit*, c'est que l'être pour-soi soit d'être-pour-l'autre : personne. L'incommunicabilité ontologique radicale requiert alors la communicabilité relationnelle qui fonde la Parole. De même que nous avons besoin du langage pour communiquer, c'est-à-dire pour instituer notre relation à autrui, ce qui nous constitue comme êtres de parole (comme *parlêtres*, dit Lacan), précisément parce que nous sommes ontologiquement incommunicables, de même, c'est

10. Processions ontologiques induisant un continuum entre le divin et le non-divin, absence de l'idée de création comme discontinuité absolue entre Dieu et tout ce qui n'est pas lui.

11. Très accessibles, les *Courts traités de théologie*, Éd. du Cerf, Paris, 1991.

12. *De Trinitate* IV, 17 et 20.

13. *Somme théologique*, Ia pars, q. 29, art. 3, ad 4. Cf. aussi IIIa pars, q. 21, art. 2.

14. Un tel défaut d'identité personnelle incommunicable serait ce qui rendrait possible une métempsychose, dans laquelle « l'âme » ne serait plus qu'une réalité impersonnelle.

parce que Dieu, Principe et Père, est personne, qu'il se communique comme Verbe, comme Parole. Réciproquement, c'est sa relation à son propre Verbe qui est l'engendrement même de ce dernier, sa « profération », par laquelle il « devient » (originellement et éternellement) à la fois Père et personne. Car sans un Autre, il n'y a personne. C'est en tant que personnes que le Père et le Verbe sont *homoousioi*, de même nature. L'Amour, c'est déjà cela, et c'est plus que cela, puisque ce n'est pas seulement la profération de soi, mais le Don sans-retour (une kénose éternelle et immanente, à la Trinité). L'Esprit comme détermination de la Parole du Père dans la Parole du Fils révèle soudain l'Amour comme accomplissement, et de ce fait valeur infinie, à partir de laquelle chaque personne devient ce qui a une valeur infinie, et peut être pensée comme fin en soi. De ce fait, la personne (soi-même comme autrui) doit devenir pour chacun le souci premier ; c'est pourquoi l'Esprit est appelé par le Christ *Paraclet*, parce qu'il prend souci, maternellement ¹⁵.

Pour notre propos, la Trinité immanente est ainsi à la fois ce qui nous révèle l'homme Jésus comme Personne *parce que* Verbe de Dieu, et ce qui donne, en le révélant, le sens de l'existence interpersonnelle, non seulement de manière relative mais absolue : l'amour. Sans lui, la vie ne vaut rien, et ce qui est vrai pour l'homme est infiniment et absolument vrai pour Dieu. Si les personnes étaient communicables, si elles étaient des natures ou des essences, la gnose suffirait : être des sujets connaissant définirait les esprits qui n'auraient pas besoin de communiquer pour connaître. Au contraire, l'incommunicabilité fait de l'autre-pour-soi la fin à vouloir, de l'autre l'être à aimer. Mais il est sans doute plus juste de dire en sens inverse que c'est le vouloir-être-Amour comme vouloir éternel de Dieu qui le fait être Trinité de Personnes incommunicables – donc réellement distinctes, à la différence de simples modes : les personnes ne sont pas de simples « nœuds de relations » mais bien des relations substantielles et subsistantes ¹⁶, de véritables sujets dont l'essence est d'être relation.

15. Il est le Consolateur. Cf. le n° 135-136 (XXIII, 1-2) de *Communio* (1998).

16. Saint Thomas, *Somme théologique*, Ia pars, q. 14 et 29.

La personne humaine.

Tout ce qui précède montre à quel point la problématique de la personne est originellement théologique. Si l'on s'autorise alors à parler de personne humaine, il faut néanmoins opérer un renversement théo-anthropologique. En tant que l'humanité constitue une espèce dans la nature, les hommes en sont les individus. On admettra le terme de personne dans son acception juridique (romaine) : la personne est le sujet de droit. En revanche, la valeur éthique reconnue à l'homme appartiendra à son humanité (qui a un contenu universel) et non à sa singularité incommunicable. Or c'est là que s'opère le renversement chrétien, à partir de sa racine juive et biblique, renversement aussi bien éthique qu'ontologique.

Sur le plan éthique, ce n'est pas tant l'humanité qui a de la valeur, mais chaque homme singulier, pour lui-même (donc tous les hommes sans exception, ce qui restaure, mais concrètement, l'universalité éthique). Dans cette perspective, l'homme est présenté non seulement comme objet de respect (il a une dignité), mais comme objet d'amour (il est donné à aimer sans condition, sans retour et sans limite, en raison de la valeur inconditionnée et infinie qui lui est attribuée).

Mais le plan éthique a une raison d'être ontologique : l'homme est une personne en soi et, si l'on peut dire, non par « nature » (en raison de son appartenance à la nature de la nature), mais par essence, autrement dit, non seulement comme créature spirituelle à l'image et à la ressemblance de Dieu, mais comme semblable au Verbe fait chair.

Si Dieu ne s'était pas fait homme, l'homme n'aurait pu se connaître analogiquement que comme image de ce Dieu qui lui parle à la première personne. Mais de fait, Dieu en personne (en la Personne du Verbe) se fait réellement homme, et c'est à partir de cet événement (historique) de l'Incarnation, que l'homme est révélé à lui-même comme personne, car le Christ est une personne non pas en tant qu'homme mais en tant que Dieu, comme personne divine. L'homme n'est donc pas une personne en tant qu'il est homme (de l'espèce humaine), mais en tant que la nature humaine est « assumée » par la Personne du Verbe. L'homme se découvre créé à l'image du Verbe, et ainsi, il peut ressembler au Verbe ; mais le Verbe se faisant homme, attribuant à sa Personne divine la nature humaine, ce n'est pas tant lui qui devient semblable aux hommes que les hommes qui deviennent semblables à lui. C'est-à-dire des personnes. Singulières, incommunicables, comme sont le Père et

l'Esprit, outre le Fils. En Jésus, en effet, l'individu humain est une personne de nature divine, si bien que réciproquement, la personne du Verbe assume la nature humaine de Jésus et en elle l'humanité universelle, celle de tous les hommes : la personne divine ne se contente pas de la faire entrer en soi pour l'y juxtaposer à la divinité mais l'humanité est désormais attribuable à sa personne divine (en vertu de la communication des idiomes). Soit alors il n'y a pas d'autre personne humaine que le Christ, soit tout homme est une personne à raison de l'Incarnation qui divinise tout homme, car celui-ci est désormais de même nature que le Verbe.

Retour à l'union hypostatique.

On voit à quel point l'homme n'est pas pensable comme personne en dehors de la christologie. Si la foi affirme que, par la grâce de l'Incarnation, l'homme est divinisé, prédestiné à entrer en relation avec les personnes divines, c'est qu'elle le reconnaît lui aussi comme une personne, élevée, par la double médiation du Verbe-chair et de l'Esprit, à ce statut d'être spirituel singulier et incommunicable, créé semblable (ce qui ne signifie pas identique) aux Personnes créées, qui ne sont elles-mêmes pas identiques les unes aux autres. On voit bien ici que l'être-personne est inhérent par soi au divin (le divin est esprit), alors qu'il n'en va pas de même pour l'homme : l'être-personne lui est bien inhérent (sinon il ne serait qu'un animal), mais seulement en tant que l'humain comme tel est créé image du Verbe.

Et si le Verbe est celui des Trois qui s'incarne, c'est parce qu'il est éternellement l'archétype de l'homme. Il se configure à l'homme parce que l'homme lui est semblable, et cela, « dès avant la fondation du monde » (*Éphésiens* 1,4). Paradoxalement, on peut dire que l'homme est semblable au Verbe parce qu'il est semblable au Verbe incarné.

Aussi l'union des deux natures dans l'unique Personne du Verbe doit-elle être pensée comme une union éternelle dans le Verbe, même si le Verbe en tant qu'homme a eu un commencement et une histoire. De la sorte, il n'y a guère lieu de cultiver la fausse symétrie des deux natures, divine et humaine, alors que la Personne ne serait que divine. En premier lieu, parce que la nature humaine, en tant que créée, dépend de la nature divine, alors que l'inverse n'est pas vrai : le créé est tout entier « pris » dans le divin, et si le Verbe

se « laisse prendre » dans l'humain, c'est de son fait, non du fait de l'homme. L'humain est donc « contenu » dans le Verbe, et ce dernier ne cesse pas d'être lui-même pour s'incarner. En second lieu, parce que, si les idiomes (les propriétés respectives des deux natures) sont attribuables à la personne, l'humanité étant attribuable à la Personne divine du Verbe, on doit pouvoir dire alors que cette Personne est également humaine et pas seulement divine. Si la Personne divine du Verbe, et donc la Personne de Jésus-Christ, n'est pas une personne humaine, n'y a-t-il pas là un reste de docétisme ou d'adoptianisme¹⁷ ?

Il reste à ajouter que, dans l'hypothèse couramment admise (Duns Scot, Bérulle), où il n'y a pas de personne humaine du Christ, cela rend difficile d'admettre que les hommes soient vraiment des personnes, sinon de manière analogique. Or, dans ce cas, auquel s'applique, en raison de l'Incarnation, la communication des idiomes, comment la divinisation de l'homme demeure-t-elle possible ? L'attribution de la nature divine à l'homme¹⁸ implique, comme on l'a déjà vu plus haut, que la distinction entre nature et personne soit valide pour l'homme comme pour Dieu, et donc que l'homme soit une personne. Or il ne l'est qu'en tant qu'il est semblable à son Archétype : sa nature est d'être personne, certes créée, mais personne tout de même, comme les personnes divines sont des personnes – quant à elles créées. La condition de toute communion est la coexistence de personnes, en même temps que chaque personne est le « lieu » de cette communion.

Si la Personne du Christ est divine et humaine, alors la thèse de l'univocité de la personne devient pensable et possible, de manière christocentrique : par l'union hypostatique, le Christ est ontologiquement le médiateur du créé et de l'Incréé, du divin et de l'humain, les deux natures s'unissant totalement, et pour cela se réalisant et s'accomplissant totalement dans son unique Personne, lui étant attribuables comme inhérentes sans aucune juxtaposition, mais aussi sans confusion.

17. Au sens où l'humanité aurait été simplement adoptée par la Personne divine, sans que cette nature (humaine) devînt totalement la sienne.

18. En tant que tous les hommes sont appelés à être « dans le Christ », à participer, dans la communion à sa Personne, à sa divinité, autrement dit à la vie trinitaire – cette fois-ci sur le mode de l'adoption, puisque la divinité n'est pas de soi inhérente à l'homme, alors que l'humanité est inhérente à son Archétype, le Verbe.

Conclusion.

Par le Christ, la personne, de divine qu'elle était originellement et par nature, est devenue notre affaire, une affaire humaine, notre bien, un bien humain. Ne serait-ce que de ce point de vue, la venue du Christ a changé le monde – même si celui-ci est fort oublié de cet événement (fondateur de l'identité « moderne » de l'homme).

En se faisant homme, le Christ a donné aux hommes une dignité et une valeur infinies, au sein même de leur finitude. Il n'est plus simplement question d'accorder aux hommes des droits et de revendiquer la justice ; s'ouvre le désir illimité que l'humain s'accomplisse non seulement sur le mode fini (par exemple politique) mais sur le mode infini du désir lui-même qui est davantage que l'éthique (reposant sur la réciprocité subsumée par la Loi). En effet, l'existence empirique de l'homme comme être incommunicable, et corrélativement, comme être de parole, ouvre un *éthos* illimité qui commence, dans le manque, par le désir, qui s'expose à autrui et découvre le caractère irréversible de toute relation, donc la non-réciprocité comme fondatrice de tout lien, de toute *religio*. Au delà de l'éthique, en direction non plus de la Loi mais du don de soi, non plus du manque mais du consentement à la perte, l'homme est guidé vers la découverte que la personne ne s'accomplit qu'en aimant – en donnant ou en perdant sa vie. C'est en mettant ses pas sur ce chemin qu'il est amené à se découvrir semblable au Galiléen, à un Galiléen *homoousios* avec le Père et l'Esprit. À partir de son désir, il peut devenir savant (*sapiens*) en aimant. Cet amour qu'il ne saurait désirer fini, qui a la forme de la triple relation divine, il y est introduit gracieusement par la médiation du Fils, et celui-ci accueille et offre la médiation intérieure de l'Esprit – car dans l'Amour, tout est entente, accueil, réception de l'autre et même réception de soi par l'autre.

Ce n'est donc pas ailleurs que dans l'expérience de l'*agapè*, de l'amour sans retour ni repentance, que l'homme fait l'expérience de ce qu'il y a en lui de divin. Son être-personne incommunicable rend nécessaire la communication de soi dans le don (signifié par la parole donnée), ce qui institue le mode d'être proprement spirituel ou personnel comme « désêtre » (*kénose*). Il n'y a pas d'autre lieu de l'amour que la personne.

Philippe Cormier, né en 1948, marié, 3 enfants, professeur de philosophie à l'IUFM de Nantes. Publications : articles ; *Généalogie de Personne*, Critérim, Paris, 1994.

Michel STAVROU

Filioque et théologie trinitaire

PARLER du *Filioque* aujourd'hui s'avère une tâche malaisée. Par son aspect aride, le sujet indispose et suscite lassitude ou irritation. Très souvent il s'est trouvé associé à une logomachie vaine et stérile. Pourtant, qu'on le veuille ou non, le *Filioque* représente encore aujourd'hui, à l'aube du troisième millénaire, l'un des points de divergence qui expliquent pour l'Église orthodoxe la rupture de communion avec Rome.

Le thème du *Filioque* apparaît quelque peu « piégé » par une longue tradition de confrontation. Or, pour aider modestement à sortir de l'impasse, comment éviter aussi bien l'écueil de l'apologétique que celui de la polémique ? Sans prétendre à une neutralité qui s'avère impossible, il convient de mener la réflexion avec la sobriété et la franchise qui s'imposent.

La question du *Filioque* présente au plan théologique des enjeux bien plus importants qu'il n'y paraît au premier abord ; elle touche au cœur même de la foi chrétienne, le dogme trinitaire, indissociable de l'expérience ecclésiale. Ce ne peut donc être le sujet d'une spéculation abstraite, dès l'instant où la théologie est en lien immédiat avec la vie chrétienne. Nous verrons en quoi on peut y déceler la partie émergée d'un iceberg théologique et comment la réflexion autour des différents aspects du problème nous entraîne vers de larges perspectives sur le mystère de la Sainte Trinité, sur celui du Christ et de l'Église et sur la signification même de la théologie chrétienne.