

pas lorsqu'on veut rester maître de sa démarche, libre de s'approcher ou pas, mais quand on se laisse approcher par l'autre (l'Autre ?). Dieu est Amour parce qu'il est Celui qui s'approche sans cesse.

La troisième condition de l'amour, c'est *l'engagement dans la réalité d'une relation créatrice de vie*. Il n'y a pas d'amour qui n'assume le temps et la fidélité, qui ne court le risque d'une relation où les partenaires vont être modifiés par cette relation. L'amour de l'homme et de la femme est ici paradigmatique : il n'est authentique que s'il cherche à susciter une relation durable, fidèle et créatrice de vie, pour le couple lui-même et bien entendu pour les enfants qui en naîtront. Or l'expérience que l'Église fait, et dont les textes du N. T. témoignent, est d'être engagée par l'Esprit de la Pentecôte dans une aventure qui a exactement ces caractéristiques : fidélité, créativité, et bonheur de prendre des risques. L'invisible partenaire — Dieu, le Seigneur, l'Esprit — est présent comme le lien qui unit les membres de la communauté et qui manifeste sa présence par ce qu'il crée avec et par la communauté. Amour créateur de vie, de fruits qui manifestent sa réalité : « A ceci tous connaîtront que vous êtes mes disciples si vous avez de l'amour les uns pour les autres. » L'amour n'a pas d'autre vérification que celle des actes créateurs d'amour. Le sentiment n'est pas ici déterminant, mais la qualité de la relation qu'il instaure durablement. Dieu est Amour, parce qu'il est fidèle à son alliance et qu'il crée en se choisissant un peuple et une Église, un lieu où inscrire son amour dans le temps et dans la réalité d'une relation créatrice de vie. Dieu est Amour parce qu'il entre en relation de communion avec nous dans notre réalité pour la rendre féconde.

Ainsi définie à partir de l'expérience de l'amour, la Trinité échappe peut-être aux difficultés décrites plus haut ; elle exprime la reconnaissance du mystère de Dieu comme celle de son altérité, de sa proximité et de sa créativité. Lorsque Dieu se donne à connaître, que ce soit dans la Loi, dans l'Évangile ou dans les inspirations des prophètes, il se manifeste toujours comme celui qui échappe à toute prise au moment même où il se rend proche, jusqu'à créer en nous, par sa présence, une vie nouvelle. Ce que le dogme trinitaire voulait exprimer se retrouve, ainsi que sa double fonction de protéger le mystère de Dieu et de le rendre paradigmatique pour l'expérience croyante. A condition d'en bien percevoir toute la richesse, qui est précisément celle d'une structure trinitaire dont les trois pôles sont l'altérité, la proximité et la créativité, on ne devrait rien dire de plus, le concernant, que Dieu est Amour (1 Jean 4/16). Ce qui est une façon remarquable de ne pas séparer l'être de Dieu de son œuvre, et donc dans le projet d'une théologie responsable de ne jamais séparer la dogmatique de l'éthique.

Eric FUCHS
Genève et Lausanne

POUR UNE RÉINTERPRÉTATION ÉTHIQUE DU DOGME TRINITAIRE

par Eric FUCHS

L'éthicien confronté au dogme trinitaire se doit de poser la question : ce dogme aide-t-il à une pratique droite de la vie chrétienne ?

Aussitôt surgit l'objection maintes fois entendue : le dogme complique inutilement la simplicité première des évangiles ; loin de faciliter l'exercice de la vie chrétienne, il la rend complexe, abstraite et déplace l'accent de la pratique bonne à la rectitude d'une confession de foi du coup bien tarabiscotée. Cette objection n'est évidemment pas acceptable si elle exprime la paresse intellectuelle de croyants qui ne cherchent pas à rendre compte de la plénitude du mystère de la foi. Cette paresse ne manquera pas d'avoir d'immédiates conséquences sur la compréhension de la soi-disant simplicité des évangiles qui pourrait bien n'être du coup qu'une platitude moralisatrice sans exigence ni affrontement. Mais on peut entendre l'objection autrement, c'est-à-dire comme l'expression d'un soupçon : le dogme trinitaire ne serait-il pas un moyen utilisé par les clercs pour affirmer leur savoir et disqualifier ainsi toute parole qui ne passe pas par la médiation de leur discours théologique ? Discours de pouvoir, ressenti en tout cas comme cela par ceux qui le subissent sans le comprendre et qui se demandent si ce dogme n'est pas plus utile à affirmer le pouvoir des clercs qu'à aider les simples croyants à bien croire et à bien vivre leur foi !

On ne peut écarter ce soupçon que par un travail sérieux sur l'objection. Deux arguments doivent être ici proposés, dont on va voir qu'ils nous entraînent finalement à affronter une réelle difficulté. C'est à celle-ci que nous consacrerons l'essentiel de notre réflexion. Les deux arguments qu'il convient d'opposer à l'objection faite plus haut sont un argument dogmatique d'abord, puis un argument historique ensuite.

a. Il faut faire valoir que le dogme lui-même ne se donne pas comme l'expression adéquate d'un savoir positif sur Dieu, mais comme une défense du mystère de Dieu précisément contre les errances de nos curiosités naturelles irrespectueuses. Les prétentions de la raison, fût-elle pieuse, doivent s'arrêter aux frontières que le dogme définit. On doit même dire que le sens

profond du dogme trinitaire est de se présenter comme une impossibilité logique qui brise le discours qui prétend enfermer Dieu soit dans l'Un soit dans le Multiple. Aussi, ce qu'on reproche au dogme, son caractère tarabiscoté, c'est justement ce qui empêche qu'on le confonde avec un discours du savoir clérical !

Oui, mais une nouvelle objection surgit à l'intérieur même de cette réponse : dans les faits, cette complexité admirable aboutit bel et bien à un discours savant, au nom duquel on voit s'affirmer dans toutes ses prétentions le goût du pouvoir de certains théologiens ; ce dont témoignent à l'évidence les débats si peu édifiants autour du dogme trinitaire dans l'Église ancienne. Même s'il n'a pas toujours joué ce rôle, il faut reconnaître que le dogme a pu servir à tout autre chose qu'à garantir le mystère de la foi et ouvrir à la responsabilité éthique. Pourquoi ? Parce qu'en recevant le statut de norme de la foi, le dogme risque toujours d'être pris pour la chose qu'il désigne. Risque permanent, dans l'Église comme ailleurs, d'oublier la loi fondamentale que la Parole institue dès le début lorsqu'elle différencie la chose du nom qu'elle reçoit. Confusion du signifiant et du signifié. Expression du rêve de toute-puissance qui est d'accéder à la Chose même, c'est-à-dire à Dieu. Le dogme, comme la loi, est finalement impuissant à empêcher la perversion radicale de sa fonction : il vient à être confondu avec ce qu'il ne fait que désigner, de loin, et de façon paradoxale. C'est évidemment ce qui se passe chaque fois que la théologie se donne comme un savoir de la Chose, où l'idole prend la place de l'Absent dans le lieu très saint...

A quoi reconnaît-on que le dogme ne fonctionne plus, qu'il est devenu moyen de fermer sur soi la clôture mortelle des pseudo-certitudes, au lieu d'ouvrir sur l'horizon du mystère de l'altérité ? Au fait justement qu'il ne libère plus aucune liberté éthique, mais qu'il est au contraire ressenti comme un discours oppressant du pouvoir clérical. C'est bien pourquoi l'objection énoncée plus haut n'est pas aussi impertinente que le dogmaticien aurait tendance à le penser. Certes, elle vise moins le dogme lui-même que sa perversion. Reste à se demander maintenant pourquoi cette perversion est si souvent réelle, que déjà — l'éthicien le rappelle non sans malice au dogmaticien — Jésus la dénonçait quand il disait : « Ce ne sont pas ceux qui disent "Seigneur, Seigneur" qui hériteront du Royaume de Dieu, mais ceux qui font la volonté de Dieu » (Mt 7/21). C'est ce qui nous amène à entendre l'argument historique, qui précisera utilement le lieu de la difficulté.

b. L'histoire de l'Église nous convainc de deux vérités contradictoires, à savoir du risque très grand que l'Église court quand elle abandonne, dans les faits sinon dans l'affirmation doctrinale, la confession de la Trinité, et d'autre part de la difficulté extrême du dogme trinitaire à s'imposer dans la pratique des Églises. Double constat que nous allons étayer, mais dont nous pouvons dès maintenant dire qu'il conduit à s'interroger sur la formulation du dogme, et secondairement sur le rôle possible de l'éthique dans

la nécessaire tâche de reformulation qui doit être risquée aujourd'hui plus que jamais.

L'historien de la doctrine le constate : « les modèles [trinitaires] autrefois proposés n'ont pas préservé la communauté de pratiquement oublier la "symbolique trinitaire". Car, comme on le reconnaît aujourd'hui, les chrétiens ont vécu sous une dualité d'intérêt : le Père d'une part et Jésus-Christ d'autre part »¹. Et l'historien d'ajouter que c'est probablement l'abstraction de ce modèle trinitaire qui l'a rendu lointain et sans portée pratique pour le commun des fidèles.

L'histoire de l'éthique confirme ce propos : on y retrouve la dualité du Père et du Fils, d'où le tiers, l'Esprit est exclu. Deux éthiques se disputent l'autorité en Occident. Il y a d'une part le modèle *hiérarchique*, produit par la fascination du Père tout-puissant, garant d'un ordre politique et social fixe, dont les figures dominantes, paternelles elles aussi, sont l'Empereur, le Pape, le Seigneur féodal, l'Abbé, le père de famille. En Orient, c'est le Christ Pantocrator de l'iconographie byzantine qui récupère la force de l'image paternelle : présent au-dessus du chœur des églises, il surveille tout et tous, signe de l'évidence et de l'omniprésence du pouvoir de l'Empereur, « fils » de Dieu. En Occident, c'est plutôt la figure du Pape, non sans conflit violent avec les figures concurrentes de l'Empereur ou du Roi, qui impose cette symbolique paternelle : vicaire du Christ, il est le « Saint-Père ». Éthique hiérarchique dont les valeurs sont l'obéissance et la soumission. Il faut obéir au Père céleste et à ses représentants sur terre. A l'autosuffisance du Père tout-puissant correspond la suffisance de chaque être en son ordre, dans lequel il doit demeurer, sous peine de révolte contre l'ordre même de Dieu. Il n'y a pas d'autre liberté que de consentir à l'ordre des choses : tout autre ordre attendu ne peut être qu'eschatologique. La morale décrit les valeurs et les vertus nécessaires à maintenir cet ordre des choses « en ordre » et dénonce les écarts qui introduisent le désordre avant-coureur du chaos. Le péché, c'est l'insoumission et la curiosité.

Mais il y a d'autre part le contre-modèle *égalitaire*, traduisant la fascination de Jésus, le Fils et le Frère. Tout ordre sera rompu, s'il ne respecte pas cette exigence d'égalité : nous sommes tous frères à cause du Christ. Ce modèle égalitaire est resté plutôt minoritaire et marginal durant une longue période de la vie de l'Église, mais il s'est peu à peu imposé, en plusieurs étapes, dans notre époque moderne. Au nom de cet idéal de fraternité égalitaire, successivement les diverses hiérarchies, ecclésiales, politiques, sociales, et finalement sexuelles et familiales, ont été mises en causes. Éthique dont les valeurs dominantes sont la compétitivité à partir de la reconnaissance de l'égalité des droits et des devoirs. Il faut que chacun réalise le mieux possible ses potentialités et que le mérite seul décide de la place de chacun

1. Christian Duquoc : *Dieu différent*, Paris 1977, p. 118.

dans un ordre social toujours mouvant et modifiable. La morale se déplace de l'ordre des choses à la liberté du sujet et aux conditions morales du juste exercice de celle-ci. Le péché, c'est la paresse et la crédulité.

Où l'on voit bien que cette dualité est forcément exclusive d'un de ses termes, c'est que le modèle égalitaire semble ne pouvoir s'imposer qu'en détruisant le modèle hiérarchique, comme s'il fallait tuer le Père pour que le Fils puisse vivre enfin. D'où la quasi-impossibilité d'une éthique égalitaire qui ne récuse pas par définition toute référence à une transcendance. Ce qui conduit à une éthique qui se surévalue comme activisme transformateur, comme sécularisation dans l'ici-bas de l'histoire du Royaume céleste du Père. Il faut récupérer la puissance du Père pour la mettre au service de l'humanité en devenir. Mais à vouloir ainsi chasser le Père, on s'expose soit à le voir revenir sous la forme affreuse du dictateur — Führer, Duce, Père des peuples, Big Brother (le frère devenu père omniscient et omniprésent) — soit à régresser vers une forme maternelle de la société, Mère nourricière et castratrice évitant aux fils d'affronter la loi du Père et du désir.

Ce combat est sans solution puisqu'il contraint à un choix impossible. Il manque manifestement ici le troisième, l'Esprit, celui qui « brise la suffisance possible du "face à face" des deux premières figures. La Tradition chrétienne lui a reconnu un rôle créateur et dynamique : il est en ce sens Celui qui suscite d'autres différences. Il est l'ouverture de la communion divine à ce qui n'est pas divin »². Le dogme trinitaire veut manifestement éviter que nous ayons à choisir la transcendance du Père contre l'historicité du Fils, une religion sans histoire contre une histoire sans horizon. Pour l'éthique, la compréhension trinitaire de Dieu est d'une importance décisive : l'égalité peut être pensée comme articulation de différences et non comme visée de l'identique, et la transcendance reconnue comme celle d'une Parole qui atteste la précédence de la promesse. Une éthique trinitaire se refuse à l'idolâtrie de l'Un, clos sur lui-même et récusant en une totalité toutes les différences, comme à l'adoration de la Dualité, jeu de renvois sans articulation, opposition réductrice ; elle valorise l'altérité, non en soi, mais comme condition de possibilité de la relation de communion. Ainsi qu'à la Pentecôte le don de l'Esprit assure à la fois la personnalisation de chacun, différencié et valorisé comme tel par le don d'une langue particulière, et la possibilité de s'entendre chacun, de se comprendre au-delà de l'obstacle de la langue. Contre-modèle de Babel où l'unicité de la langue n'assure pas la communion mais l'esclavage.

Mais alors la question resurgit, plus aiguë encore : pourquoi le dogme trinitaire, dont on mesure *a contrario* l'importance décisive, a-t-il si peu et si mal joué son rôle régulateur dans la vie concrète des Églises, dans leur éthique en particulier ? Toujours affirmée et confessée, par les traités théo-

2. C. Duquoc : *o.c.*, p. 122.

logiques comme par les liturgies, la Trinité a, semble-t-il, échoué comme représentation à modifier l'image dominante de Dieu. La pratique éthique des Églises manifeste que seule la dualité Père-Fils est prise en compte, dans l'affrontement « hiérarchie-égalité » dont nous avons parlé plus haut. Pourquoi ?

La réponse à cette question est très difficile. On ne peut que proposer quelques hypothèses. Il y a d'abord, on doit y revenir, la difficulté intrinsèque de cette formulation dogmatique, dont la complexité est telle qu'on ne parvient jamais à la représenter de façon accessible à l'imaginaire des croyants. En effet, l'iconographie de la Trinité est soit d'une pauvreté théologique affligeante, soit d'une symbolique absconse à force d'être allusive. En Occident, on représente la Trinité le plus souvent sous forme de trois personnages séparés³. En Orient, les icônes de la Trinité représentent la visite des trois anges à Abraham, ce qui évite d'avoir à se représenter la Trinité céleste mais confirme là aussi la tendance tri-théiste de l'iconographie.

Ce bref passage par l'iconographie n'est pas sans intérêt : il fait voir la difficulté spécifique du dogme qui doit tout à la fois protéger le mystère de Dieu des manipulations réductrices de l'imagination pieuse et dire ce mystère de telle sorte qu'il puisse nourrir la foi des fidèles, c'est-à-dire offrir un passage capable de relier la vérité de Dieu à l'expérience humaine. Et cela parce qu'en régime de christianisme, Dieu n'est pas que mystère mais aussi révélation de ce mystère par l'incarnation de la Parole dans le corps de Jésus de Nazareth. Il faut donc que les mots utilisés jouent ce double rôle de liaison et de protection. Or il faut bien constater que les trois termes centraux du dogme Père, Fils, Esprit, ne jouent pas également ce rôle. Les deux premiers renvoient spontanément à l'expérience familière, au risque d'y réduire le mystère de Dieu ; le troisième n'évoque pas grand-chose et s'il convient pour désigner le mystère, il a contre lui de ne renvoyer à aucune expérience immédiate ; du coup ce troisième terme n'a pas le même poids symbolique que les deux autres. A cela s'ajoute encore le fait, à notre avis d'une extrême importance, que par rapport aux deux termes de Père et de Fils, si nettement définis quant à leur genre (masculin), l'Esprit n'a pas de spécificité propre : il n'est ni masculin, ni féminin. Il ne peut donc rééquilibrer la relation Père-Fils en la situant, comme c'est le cas dans l'expérience humaine, dans la confrontation au pôle féminin. Cela est si vrai que ce pôle féminin a dû se reconstruire en dehors du dogme, de façon quasi maligne,

3. Ainsi la fresque de Masaccio à Florence (*Santa Maria Novella*), ou l'œuvre du Titien, *L'adoration de la Sainte Trinité* (Prado), ou encore *la Sainte Trinité* du Greco, exposée au Prado : tous ces chefs-d'œuvre nous montrent trois personnages séparés, l'Esprit étant réduit à la forme d'une colombe qui vole entre le Père et le Fils, ou qui les réunit. Ou alors, comme c'est le cas du symbole de la Trinité de Donatello et Michelozzo (Florence, Orsanmichele), on représente une tête à trois faces. Dans tous les cas, le mystère soit disparaît au profit d'un polythéisme, soit donne forme à un monstre.

sous la forme de la piété mariale. Mais ce n'est pas « en » Dieu que ce pôle est situé, mais en dehors, voire même en concurrence avec lui.

De tout cela il résulte que la relation Père-Fils, par sa force immédiatement signifiante, a largement pris le dessus sur les relations Père-Esprit ou Fils-Esprit. Et comme rien de féminin ne venait en corriger l'unilatéralité, cette relation duelle a été concrètement ressentie comme conflictuelle. La faiblesse symbolique du pôle Esprit a déséquilibré toute la structure. Et on comprend bien pourquoi : utiliser des termes aussi proches de l'expérience humaine que ceux de paternité et de filialité en les coupant de leur référence implicite à la féminité et à la maternité sans lesquelles ils n'ont aucune signification possible, c'est mutiler gravement l'expérience croyante, condamnée soit à s'inventer des substituts (la mariologie dans les traditions catholiques et orthodoxes) soit à affirmer qu'elle n'a aucun rapport avec le mystère de Dieu (ce qui risque d'aboutir comme dans le protestantisme au refus de toute médiation, avec le double risque d'un retour du refoulé sous la forme d'une sacralisation du texte de l'Écriture ou de l'exaltation du spiritualisme).

Les théologiennes féministes n'ont pas tort quand elles dénoncent le sexisme du dogme trinitaire et donc de l'image de Dieu. L'expérience croyante chrétienne renvoyée par le dogme à un Dieu signifié par des termes masculins seulement a été ainsi structurée beaucoup plus par la thématique de l'obéissance ou de la soumission, avec son corollaire de l'imitation filiale, que par celle de l'amour partagé ou du risque de la créativité. Tout cela est évidemment trop vite et trop grossièrement dit, mais décrit tout de même une difficulté réelle. Qui nous appelle à repenser le problème de ce dogme trinitaire, puisqu'il est à la fois indispensable et problématique dans ses termes.

A titre d'hypothèse, je propose que nous partions précisément du troisième terme, l'Esprit, dont nous avons vu qu'il était le maillon faible de la structure. Or, nous disent les interprètes patristiques de la Trinité, l'Esprit est le lien d'amour entre le Père et le Fils, et entre Dieu et les hommes, à qui il révèle la vérité et qui les rend participants à la communion divine. Dieu n'est pas enfermé en sa déité, mais en relation, c'est comme cela qu'il est Personne suscitant par son amour la possibilité pour nous de devenir des personnes. On dira donc, avec 1 Jean 4/16, que « Dieu est Amour », qu'il appartient à son être d'aimer, et de faire participer ceux qu'il aime à son amour, donc à son être.

Partir ainsi de l'amour, c'est maintenir la vérité de l'intention dogmatique, à savoir protéger le mystère de Dieu et le rendre dicible. Tous, nous savons et nous ne savons pas ce qu'est l'amour. La vérité de l'amour n'est pas en dehors de notre champ de conscience ou d'expérience, mais par définition et par sa visée même l'amour déborde toute conscience et toute expé-

rience. L'expérience éthique de l'amour doit être ici évoquée pour nourrir notre compréhension du dogme, et réciproquement pour se faire nourrir par lui.

L'amour suppose trois conditions. La première est *la reconnaissance de l'altérité*. Aimer, c'est accepter que l'autre soit autre et non réductible à l'image que je m'en fais. L'amour meurt là où cette altérité n'est pas reconnue. D'ailleurs cette altérité s'impose dès que je me reconnais le prochain d'autrui, dans le moment même où je me laisse ainsi revendiquer par l'autre. L'amour de Dieu est le contraire de l'idolâtrie, comme le dit la loi. Aimer, c'est refuser de prendre possession, c'est refuser de s'emparer de l'autre, fût-ce par la représentation imaginaire. On voit comment et pourquoi la Loi de Dieu lie le refus de l'idolâtrie au refus de l'objectivation d'autrui. Dans le visible de la relation à autrui, menacée à tout instant de devenir réifiante, le même jeu de l'imaginaire est à l'œuvre qui ramène l'altérité de l'Autre (de l'autre) à l'identité du Même, du manipulable, du posédé. De même Dieu est Amour parce qu'il ne crée pas pour posséder ou manipuler mais pour dialoguer et susciter la reconnaissance. Dieu est Amour parce que depuis toujours il fait alliance avec l'homme, alliance de liberté dont la signification est totalement révélée par la Croix où Dieu prend sur lui en son Fils de mourir plutôt que de refuser à l'homme son altérité. Et où du même coup, Dieu se manifeste tout autre que tout imaginaire religieux pouvait le représenter : la folie de la Croix est à la fois démonstration de ce que signifie radicalement l'Amour et effondrement de toute prétention à saisir le mystère de Dieu. Dieu est Amour parce qu'il est le Tout-Autre.

La seconde condition pour qu'il y ait amour, c'est *la conscience de la proximité*. Il n'y a d'amour que de ce dont je m'approche, ou qui s'approche de moi. « Que signifie aimer son prochain ? » demande le scribe. Le bon Samaritain est la figure de la réponse juste : c'est celui qui s'est approché de l'homme qui était dans le besoin. Aimer, c'est se rendre proche et miséricordieux. C'est, sans cesser de reconnaître l'altérité de l'autre, s'identifier à lui pour reconnaître en lui le même appel à l'amour qui vient aussi en nous. La figure du bon Samaritain qu'est Jésus dit dans les actes la proximité miséricordieuse de Dieu. Dieu s'approche chaque fois que la Parole d'amour est annoncée, c'est-à-dire qu'elle relie les hommes entre eux par le bien qu'ils sont prêts à se faire les uns aux autres. Ainsi se manifeste l'amour de Dieu, et donc que Dieu est Amour, dans la proximité miséricordieuse de Jésus-Christ, guérissant les malades, pardonnant aux pécheurs, annonçant les promesses de liberté aux pauvres et redonnant la vie à tous les morts vivants que l'angoisse ou le cynisme tiennent en esclavage. Proximité qui ouvre un nouvel horizon, en ouvrant un nouveau regard : *métanoïté* ! Dieu est Amour, dit l'Évangile, parce qu'il se fait proche des plus petits et des plus humbles et se donne à reconnaître dans toute bonté que les hommes se font les uns aux autres. Aimer c'est s'approcher et se laisser approcher. On n'aime