NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

103 N° 1 1981

Le monothéisme politique et le Dieu Trinité

Yves CONGAR (o.p.)

p. 3 - 17

https://www.nrt.be/fr/articles/le-monotheisme-politique-et-le-dieu-trinite-960

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le Monothéisme politique et le Dieu Trinité

Les réalités politiques de l'Antiquité païenne étaient pénétrées de religion. Quand, entre 334 et 325 avant Jésus-Christ, Alexandre eut conquis l'Asie mineure, la Syrie, l'Egypte, la Perse, l'Iran et l'Inde occidentale, il adopta le costume et l'apparat des rois perses, établit l'obligation de la *proskunesis* à son égard. Il était convaincu d'avoir une mission divine. Divinisé comme pharaon à Memphis, salué fils d'Ammon (Zeus) dans l'oasis de Siwah, déclaré divin à Suse en 324, apothéosé à l'instar d'un dieu en Grèce, lui-même, d'après W.W. Tarn, ne croyait pas à sa divinité [1]. Alexandre a été ainsi représentatif et premier modèle d'une idéologie de monarchie sacrée. Déjà Xénophon (430-354) avait exalté, en la personne de Cyrus, le régime monarchique [2]. Isocrate l'avait célébré en traçant le portrait du prince égal aux dieux [3]. Précepteur du jeune Alexandre, Aristote avait terminé sa *Métaphysique* (livre XII : 1076 a) en citant un vers de l'Iliade (II, 204) : « Ce n'est pas un bien que la pluralité des chefs. Qu'il y en ait un seul ». Ce vers était souvent cité [4].

Au IIe siècle de notre ère, Apulée avait traduit en latin un récit pseudo-aristotélicien, *Peri kosmou, De mundo,* qui présentait Dieu comme un souverain caché dans les hautes sphères, à l'image du souverain perse : il y a l'*archè*, l'*auctoritas*. Dieu meut le monde par la *dunamis* qui y est investie et active (thème proche du stoïcisme). Le modèle perso-irano-hellénistique de monarchie sacrée et

---

1. W.W. TARN, *Alexander the Great*, Cambridge, 1948 ; et *Cambridge Ancient History*, t. VI, 1953. Pour l'ensemble, A.A.T. EHRHARDT, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, 3 vols, Tübingen, 1959 et 1969 ; Fr. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Backgrounds*, 2 vols, Washington, 1966 ; E. PETERSON, cité *infra*, n. 4.

2. DVORNIK, p. 187s.

3. DVORNIK, p. 200s.

4. Cf. la note 63 de E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935 (la deuxième année du régime hitlérien !) ; repr. in *Theologische Traktate*, München, 1951, p. 45-158, que nous citons. Cf. déjà *Göttliche Monarchie*, dans *Theol. Quart.* 112 (1931) 537-564.

presque divinisée a pénétré à Rome, d'abord sous la forme d'un idéal de chef prestigieux, surhomme, personnifié en Cyrus par la *Cyropédie* de Xénophon — ainsi chez César —, en Alexandre pour le même César, pour Scipion l'Africain, pour Pompée et Antoine [5]. Octave-Auguste avait réalisé l'image du prince parfait, dieu, sauveur et maître du monde : la *Pax Augustana*. Il avait été divinisé aux IIe et IIIe siècles de notre ère. On avait vu la divinisation de la personne de l'empereur et le culte du soleil avec Aurélien (270-275), une monarchie absolue de type oriental avec Dioclétien (284) : il abdique en 305 et son abdication est suivie de guerres civiles, de compétitions et de luttes (sept empereurs en 310) dont l'empire sortira par la victoire de Constantin sur Licinius et le rétablissement d'une monarchie sacrée sous le signe, désormais, du Dieu chrétien.

Comme l'a montré E. Peterson, c'est d'abord à Alexandrie et chez Philon que le monothéisme juif a rencontré l'idée de monarchie de la philosophie grecque (Philon introduit le mot même de « monarchia » et il cite le vers de l'Iliade) et l'idée politique hellénistique largement répandue. Israël était *un* peuple par la foi en *un* Dieu. Mais ce Dieu était unique pour tout le genre humain et le cosmos, le « roi des rois » dont la symbolique perse avait donné une image. Le parallélisme avec la monarchie de l'empire offrait, pour les prosélytes, un accès au monothéisme [6]. Eusèbe citera Philon [7].

Les apologistes chrétiens du IIe siècle ont suivi la même voie que Philon. Chez Justin, la « monarchie » s'entend, sans avoir besoin de préciser, de la monarchie *de Dieu* [8]. Justin avait écrit un livre sur la Monarchie de Dieu, où il faisait usage de la philosophie hellénique [9].

Saint Théophile d'Antioche oppose la monarchie de Dieu, seul « non devenu, agenètos », à la pluralité des dieux [10]. Les apologistes usent semblablement de l'idée de la monarchie divine [11].

---

5. Dvornik, p. 472s. Et cf. E. Barker, *From Alexander to Constantine. Passages and Documents illustrating the History of Social and Political Ideas, 336 BC-AD 337*, Oxford, 1956.

6. Peterson, note 39 ; Dvornik, p. 612.

7. Avec les rapports $\frac{\text{les parents}}{\text{leurs enfants}} = \frac{\text{le roi}}{\text{l'Etat}} = \frac{\text{Dieu}}{\text{le monde}}$: Dvornik, p. 621. Idée juive du père, caractérisée par le gouvernement, les soins, la protection. On pleurera Constantin comme un père : Dvornik, p. 522, n. 20.

8. *Dial.* I, 3.

9. Eusèbe, *H.E.* V, 13, 4.

10. *Ad Autolycum* II, 4 ; II, 8 et 28.

11. Tatien, *Oratio adv. Graecos* 14, 29 ; Pseudo-Justin, *Cohortatio ad Graecos*, 17 ; Théodoret, *Graecarum affectionum curatio*, sermo 3. Les deux derniers citent le vers d'Homère.

Contre cette propagande monothéiste chrétienne, le païen Celse arguait d'un polythéisme qui se traduisait dans la structure et le régime de l'empire : sous un dieu suprême il faut des dieux, comme il existe des satrapes sous le grand roi perse ou l'empereur romain [12]. Cette illustration ou justification du polythéisme était très répandue [13]. Aux juifs et aux chrétiens qui affirmaient qu'on ne doit pas honorer les serviteurs à la place du maître, les dieux à la place de Dieu, Celse répondait : « Le satrape, le gouverneur et le préteur ou le procureur du roi des Perses ou des Romains, et aussi ceux qui détiennent de plus petits commandements, administrations ou services ne peuvent-ils pas causer de grands maux si on les néglige ? Mais satrapes et serviteurs ne pourraient-ils faire que de petits maux s'ils étaient traités avec arrogance [14] ? » Par son contraire, le monothéisme manifestait son impact politique.

Vouloir n'honorer qu'un Dieu apparaissait aussi aux païens comme un particularisme, une exclusion. Les chrétiens avaient leur Dieu, les peuples n'avaient pas le leur. Les chrétiens étaient des ennemis du genre humain [15]. Ils enlevaient aux peuples leur culte propre, leurs coutumes. Leur monothéisme était un appauvrissement de l'empire, dont on comparait l'ordre à celui qu'a introduit Zeus.

A l'accusation de miner l'empire, Origène répondait en situant le christianisme dans le cadre de ce même empire. Le Christ est né sous Auguste, dans le cadre de la Pax Augustana. L'unité de l'empire a préparé la possibilité d'une diffusion universelle de la foi et de la loi du Christ [16].

Eusèbe, lui aussi, voit la royauté du Christ naître au moment où les royautés nationales se sont éteintes en Judée, en Egypte, en Syrie, etc., et où s'est instaurée la paix d'Auguste et l'unité de l'empire [17]. La pluralité des cités, avec chacune son dieu, engendre les guerres. La venue du Christ, concomitante avec la domination d'Auguste sur la pluralité et la dispersion, représentait la paix que les prophètes avaient annoncée. C'est une politisation du message révélé... Le monothéisme a commencé de s'affirmer avec la monarchie d'Auguste [18] : il est lié à l'empire romain. Et voici qu'avec la victoire de Constantin sur Licinius et sa conversion, il est devenu une réalité ; « les trois notions : Empire romain, Foi et Monothéisme sont ainsi liées ensemble. Mais un quatrième élément

12. ORIGÈNE, *C. Celsum* VIII, 35.
13. PETERSON, p. 72 et les notes 87-93.
14. *C. Celsum* VIII, 35.
15. Sur cette accusation, A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 4e éd., Leipzig, 1924, t. I, p. 281 sv.
16. *C. Celsum* II, 30 (Koetschau 153) ; *Com. in Mat.* 24, 37.
17. *Demonstr. evang.* III, 2, 37, et 7, 30-35.
18. *Id. op.*, VIII, 3.

s'y ajoute, la Monarchie de l'empereur romain [19]. » A l'unique monarque divin dans le ciel répond un unique monarque sur terre : une idée qui, comme telle, sera reprise par nombre de Pères et par notre haut moyen âge [20]. Pour Eusèbe, « le Père est le principe du Fils, qui tient de lui sa divinité. Il n'y a donc qu'un seul Dieu qui soit sans commencement et inengendré. Le Fils, lui, est l'image du seul vrai Dieu, de celui qui seul est Dieu par lui-même ». Sur terre, est vrai empereur celui qui, à l'image du Logos-Christ-Roi, reproduit en soi l'image du Père-Roi.

Une affirmation monothéiste appuyée symboliquement sur l'image de l'empire jouissait d'une grande force. Il s'imposait de tenir et respecter la monarchie. Les modalistes que combat Tertullien se justifiaient ainsi : « monarchiam, inquiunt, tenemus » [21]. Le monothéisme tenu sous le signe de la monarchie posait de difficiles questions à une foi trinitaire. Fin II^e^ - début III^e^ siècle, à Rome, Noet et Praxeas (inconnu d'autre part) confondaient le Père et le Fils quant à leur existence éternelle, antérieure à leur fonction économique. En critiquant Praxeas, Tertullien expliquait que le Père pouvait avoir un Fils sans perdre ou diviser la monarchie ; il se référait même à l'institution du double principat. L'existence de courants monarchianistes en Pentapole nous a valu, vers 260, la profession de foi trinitaire du pape Denys de Rome [22]. Il y parle du « dogme le plus vénérable de l'Eglise de Dieu, la monarchie » et, après avoir rejeté également le trithéisme et le modalisme, il conclut : « de la sorte sera sauvegardée et la Trinité divine et la sainte prédication de la monarchie ».

Le thème de la monarchie divine était un des appuis des ariens. C'était pour le sauver, disait Eunome, qu'il subordonnait le Fils et l'Esprit au Père [23]. Le lien avec le monothéisme politique est marqué dans la version arienne des *Constitutions Apostoliques* V, 20, 11 : en réalisant la prophétie de *Daniel 2*, 34 sur la montagne qui remplit la terre, le Christ a brisé la polyarchie du polythéisme

19. PETERSON, p. 92-93. Et cf. R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*, coll. *Bibl. Theol. Salesiana*, Zurich, 1966.

20. Cf. S. AMBROISE, *Com. in Ps 45*, 10 (*PL* 14, 1142 s.) ; *De obitu Theodosii* ; S. JEAN CHRYSOSTOME, *Contra Iudaeos et Gentiles*, 3 (*PG* 48, 817) ; sermon de Noël (57, 385) ; DIODORE, *Com. in Rom. 13*, 1 (PETERSON, note 139) ; THÉODORET, *In Daniel.*, c. 2 (*PG* 81, 1303s.) ; PRUDENCE, *Contra Symmachum* II, 583s. Et cf. DVORNIK, p. 725.

21. *Adv. Praxean*, 3 (Kroymann 230).

22. Dans S. ATHANASE, *De decr. Nic. syn.*, 26 : DZ-SCH, 112. Cf. G. BARDY, art. *Monarchianisme*, dans *Dict. Théol. Cath.* t. X, col. 2193-2209.

23. *Apologeticus*, 27 (*PG* 30, 865). Cf. P. BESKOW, *Rex Gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church*, transl. E.J. SHARPE, Stockholm, 1952, p. 269-275 : The Arians and the Kingship of Christ.

en prêchant la monarchie de Dieu et en établissant celle de Rome [24]. Eusèbe de Césarée a admis la définition de Nicée, mais en l'interprétant dans la ligne subordinatienne héritée d'Origène et en abîmant le Fils dans la monarchie de Père. Il utilisait ce thème de la « monarchie » dans sa polémique contre Marcel d'Ancyre : croire en deux hypostases menait à perdre la monarchie de Dieu en y admettant deux *archeis*. Comme il existe *un* Dieu qui est sans commencement, et que le Fils est né de lui, il ne peut y avoir qu'une monarchie, une royauté [25]. La relation entre Dieu et le Christ peut être comparée à celle qui existe entre l'empereur et son image : en honorant celle-ci, on honore celui-là [26].

Les Pères qui, dans la ligne de Nicée, ont exprimé la vraie « théologie », confessaient intégralement la monarchie du Père et la génération d'un Fils de même *ousia* que lui. Cyrille de Jérusalem parle souvent de la « monarchie » dans sa catéchèse [27]. Saint Basile écrit, en 375 : « Lorsqu'on adore un Dieu de Dieu, on confesse le caractère propre des hypostases et l'on reste fidèle à la doctrine de la Monarchie divine sans éparpiller pour autant le mystère de Dieu [litt. : la théologie] en plusieurs morceaux, parce qu'en Dieu le Père et en Dieu le Monogène, on ne contemple pour ainsi dire qu'une seule forme se réfléchissant comme en un miroir dans la déité qui ne connaît pas de différence [28]. »

Quelques années plus tard, en 380, Grégoire de Nazianze peut parler d'« une difficulté qui depuis longtemps est morte et a cédé devant la foi », celle d'éviter la « polyarchie » en affirmant la pleine consubstantialité des hypostases du Fils et de l'Esprit [29]. « Les plus anciennes opinions au sujet de Dieu sont au nombre de trois : anarchie, polyarchie et monarchie (...). Nous, c'est la monarchie que nous honorons : non pas une monarchie délimitée par une seule personne... mais une monarchie constituée par l'égale dignité de nature, l'accord de volonté, l'identité de mouvement et le retour à l'unité de ceux qui viennent d'elle [30]. » La monarchie divine n'a pas

24. Ed. PITRA, *Iuris Eccl. Graecorum Hist. et Mon.* I, Rome, 1864, p. 293.
25. EUSÈBE, *Eccl. theol.* II, 7, 1 (Eusebius Werke II, p. 104).
26. *Ibid.* II, 7, 16. Athanase avait usé de cette comparaison (*Adv. Arian.* III, 5 : *PG* 26, 332) ; Basile en usera (*De Spir. S.* 18, 45 : *PG* 32, 149), mais sur fond de consubstantialité. Mais Eusèbe pense que Dieu, en la forme humaine du Christ, a été englouti par la vie divine. C'est pourquoi une image du Christ glorifié est impossible : lettre à Constantia (*PG* 20, 1545-49). Idée dont les iconoclastes tireront profit.
27. *Cat.* IV, 6 ; VII, 1 ; XVII, 2 ; *PG* 33, 461, 665, 909.
28. *De Spiritu S.* 18, 45 (*PG* 32, 149 B ; trad. B. PRUCHE, dans *Sources chrét.*, 17) ; comparer 18, 47 (col. 153 BC).
29. *Oratio* XXXI, 13 (*PG* 36, 148 ; trad. P. GALLAY, dans *Sources chrét.*, 250).
30. *Oratio* XXIX, 2 (*PG* 36, 76 AB) ; comp. *Poemata dogm.* I, 3, vers 79-80 et XXX, vers 25-26 (*PG* 37, 414 et 509).

d'équivalent dans les réalités d'ici-bas [31]. L'assimilation de celle de l'empereur à celle de Dieu est ainsi dénoncée.

Grégoire le Théologien se hasarde pourtant à proposer une image — déjà Tertullien l'avait ici devancé [32] —, mais dans laquelle il ne trouve qu'une petite ressemblance, celle d'une source (cachée, invisible), un ruisseau, un fleuve. Cette comparaison, déjà risquée par saint Athanase, sera reprise par saint Jean de Damas, qui propose aussi : intellect, parole, souffle, ou encore : racine, rameau, fruit. Saint Grégoire de Nysse avancera l'image des trois lumières se superposant en venant l'une de l'autre. Saint Augustin, lui, proposera comme image : feu, éclat, chaleur [33], mais surtout les analogies plus formelles de *memoria, intelligentia, voluntas,* ou *memoria, intelligentia, amor.*

Ainsi une pleine théologie trinitaire évitait le blocage entre monarchie divine et monarchie impériale. Ses tenants ne suivaient pas Eusèbe dans sa conception de l'ontologie divine ni dans sa christologie. Pas davantage dans sa vision théologico-politique de l'empire. Les Pères grecs ont vu l'union de celui-ci avec l'Eglise dans la ligne de la théocratie biblique et dans la perspective christologique qui sera celle de Chalcédoine [34]. En Occident, saint Augustin élaborera la vision grandiose que l'on sait. Tandis qu'Eusèbe, et même Ambroise, voyaient la promesse du *Ps 45,* 10, « auferens bella usque ad fines terrae », *réalisée* dans la Pax Romana, et que Constantin était considéré par Eusèbe comme réalisant le royaume messianique, Augustin voyait les guerres continuer, il y en avait eu même sous Auguste [35]. Certes la paix romaine a été, dans le temps et pour un temps, le cadre de vie de la Cité de Dieu sur terre [36], mais l'unité de l'empire avait eu aussi des effets mauvais : Augustin allait jusqu'à dire que l'unification des peuples sous le droit romain avait favorisé la diffusion des superstitions [37]. La paix est une réalité spirituelle qui dépend de l'option des personnes, pour ou

31. *Oratio* XXXI, 31 (*PG* 36, 169).

32. « Dicimus filium a patre sed non separatum... sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium » : *Adv. Praxean,* 8 (Kroymann, p. 238) ; « tertius est spiritus a deo et filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio » (p. 239). — S. ATHANASE, *1re lettre à Sérapion ;* S. JEAN DE DAMAS, *PG* 94, 780.

33. *De symbolo* IX : *PL* 40, 659.

34. M. AZKOUL, *Sacerdotium et Imperium : The Constantinian Renovatio according to the Fathers,* dans *Theological Studies* 32 (1971) 431-464.

35. *De Civitate Dei* III, 30.

36. *De Civitate Dei* XV, 4 et XIX, 17 et 26.

37. *En. Ps 39,* 13 : « omnes gentes subditae iuri romano in ius romanum confluxerunt, superstitiones communicaverunt, postea inde coeperunt per gratiam Domini nostri Iesu Christi separari... ».

contre Dieu [38]. Aussi Augustin critiquait-il l'ambition impérialiste de Rome [39]. L'empire romain est parfois appelé « mala civitas », et Rome assimilée à Babylone. Bien sûr, l'empire était devenu chrétien et sa puissance matérielle pouvait servir l'Eglise. Mais, de toute façon, la catholicité de celle-ci dépassait les limites de l'empire romain [40]. Autre était le domaine intramondain de l'Etat, autre le domaine supramondain de l'Eglise. Alors qu'Eusèbe identifiait l'Eglise et l'empire, et que Constantin se disait « évêque pour les *exteriora* de l'Eglise », Augustin développe le caractère spirituel et céleste de la Cité de Dieu.

Dès Théophile d'Antioche et Irénée, contre la gnose on affirme vigoureusement l'unicité d'*archè* dans la Trinité [41].

Le Père seul est *archè*, principe [42],
aitia, cause [43],
pèghè, source [44].

E. Peterson concluait son étude en disant que la Trinité orthodoxe avait liquidé théologiquement le monothéisme comme problème politique. Il ne pouvait, disait-il, y avoir une telle théologie politique que sur le terrain, soit du judaïsme, soit du paganisme. Le message chrétien de la Tri-unité de Dieu se situe au-delà de l'un et de

38. *En. Ps* 45 (*PL* 36, 522 s.) ; Chr. DAWSON, *St Augustine and his Age*, dans *A Monument to St Augustine. Essays*, London, 1930, p. 11-77 (76-77) ; les dernières pages de E. Peterson ; A.A.T. EHRHARDT, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, t. III, Tübingen, 1969, le ch. II, p. 26-51.

39. « Dominandi libido » : *De Civitate Dei* III, 14 ; V, 12 et 19 ; EHRHARDT, *op. cit.*, p. 41.

40. *De pecc. orig.*, 24 ; *Adv. Crescon.* IV, 61, 74. EHRHARDT, p. 47.

41. De nouveau, de belles formules de Tertullien, mais à saveur subordinatienne (?) : « Trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit » : *Adv. Prax.*, c. 8 (Kroymann, p. 239) ; « deus ex unitate patris » (c. 19, p. 263).

42. S. BASILE, *Hom.* 24, 4 (*PG* 31, 605) ; S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio* II, 38 ; XX, 6 (*PG* 35, 445 et 1072 C) ; S. AUGUSTIN, *De Trinitate* IV, 20, 29 (*PL* 42, 908) : texte souvent cité, p.ex. par Pierre Lombard, saint Thomas, saint Bonaventure, et encore par Léon XIII (encycl. *Divinum illud munus*, 9 mai 1897 : DZ-SCH 3326). Augustin insiste aussi sur son « principaliter » : *De Trin.* XV, 17, 29 et 26, 47 (col. 1081 et 1095). Les ariens disaient : le Père seul est « anarchie », sans principe, sans commencement. Il a fallu lever l'ambiguïté : le Fils est sans commencement, mais il n'est pas sans principe. Cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio* XX, 6 et XXV (*PG* 35, 1072 C et 1220) ; XXX, 19 et XXXIX, 12 (*PG* 36, 128 et 348).

43. S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Adv. Eunom.*, I (*PG* 45, 416 C) ; MAXIME LE CONFESSEUR, lettre à Marinos (*PG* 91, 136) ; S. JEAN DE DAMAS, *De fide orth.* I, 8 et 12 (*PG* 94, 832 et 849).

44. ORIGÈNE, *In Ioan.* II, III, 20 (*Sources Chr.*, p. 121). S. ATHANASE, *C. Arian.* I, 19 (*PG* 25, 52) ; S. BASILE, *Hom. contra Sabell.*, 4 (*PG* 31, 609) ; S. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Ioan.* I, c. 1 (*PG* 73, 25) ; DENYS, *De div. nomin.* II, 7 (*PG* 3, 645 B) ; S. JEAN DE DAMAS, *De fide orth.* I, 12 (*PG* 94, 848). Les XI[e] et XVI[e] conciles de Tolède ont appelé le Père « fons et origo totius divinitatis » (DZ-SCH 525 et 568).

l'autre. Tout est placé en Dieu, non dans la créature, et la paix du Christ n'est pas assurée par un empereur mais par une grâce au-delà de la raison.

H. Mühlen, après avoir cité cette conclusion de Peterson, écrit : « Wir können dem nicht ganz zustimmen : nous ne pouvons y souscrire entièrement [45]. » Il estime en effet que le modèle d'un monothéisme prétrinitaire est demeuré et a inspiré des comportements « politiques » dont il donne quelques exemples pas toujours convaincants [46]. Déjà chez Clément de Rome et chez Ignace d'Antioche, le point de vue paulinien d'une présence active du Saint-Esprit dans tous les fidèles aurait été supplanté par une idée d'unité de Dieu, partie inspirée par l'Ancien Testament, partie liée à la philosophie ambiante, helléniste et stoïcienne, qui était dominée par l'idée d'unité du cosmos, image et conséquence de l'unité de Dieu. Un monothéisme prétrinitaire serait à la racine d'une uniformité et d'une faculté d'exclusion de l'Eglise...

Les références à l'unité de Dieu (unité absolue et, de soi, atrinitaire) se rencontrent dans la critique de tous les dualismes hérétiques : celui de la gnose, celui de Marcion, celui du manichéisme [47]. Aux XII[e] et XIII[e] siècles on a sans cesse acculé à admettre deux principes, comme le Manichéen abhorré, ceux qui ne se réduisaient pas à l'orthodoxie de l'autorité suprême et universelle du Pape. Nous avons apporté de nombreuses références ailleurs [48]. Qu'il suffise ici de citer la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII, 18 novembre 1302 :

> Quicumque igitur huic potestati a Deo sic ordinatae resistit, Dei ordinationi resistit, nisi duo, sicut Manicheus, fingat esse principia, quod falsum et haereticum iudicamus, quia, testante Moyse, non in principiis, sed in principio coelum Deus creavit et terram.

Dans le Nouveau Testament, comme l'a montré K. Rahner, *ho Theos*, « Dieu », désigne le Père. Il est regrettable que, chez nous, dans la récitation du Credo, le célébrant prononce d'abord « Credo in unum Deum » sans enchaîner « Patrem omnipotentem ». Cela donne prise à une expression de foi monothéiste prétrinitaire que suit, mais comme une chose rajoutée, la confession du Père, du Fils et de l'Esprit. Malgré tout, de par leur contenu d'idée, il existait

45. H. MÜHLEN, *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen*, Paderborn, 1971, p. 229.

46. *Op. cit.*, p. 231-233 ; comp., du même auteur, *Morgen wird Einheit sein...*, Paderborn, 1974, p. 138s. et 354-365.

47. Le manichéen Faustus objectait à saint Augustin que le concept juif et chrétien de monarchie avait été emprunté au paganisme : C. *Faustum* XX, 4.

48. « *Arriana haeresis* » *comme désignation du néomanichéisme au XII[e] siècle*, dans *Rev. Sc. ph. th.* 43 (1959) 449-461. Voir aussi Ch. THOUZELLIER.

un lien très fort entre « Dieu » et « Père », à savoir la valeur d'origine, que rien ne précède mais dont tout procède. Aussi bien, dans le paganisme, Zeus était le père de qui venait le peuple des dieux [49]. Le monothéisme s'est assez logiquement développé en liaison avec une symbolique patriarcale [50]. Au monothéisme politique étudié par Peterson, éliminé par une théologie trinitaire orthodoxe, a succédé, plus diffus mais réel, un patriarcalisme, voire un paternalisme, à arrière-fond de monothéisme a-trinitaire, ou insuffisamment trinitaire.

Le titre de « père » n'a été qu'assez rarement donné aux rois, ou, quand il l'a été, c'était pour indiquer, entre le roi et ses sujets, l'existence de rapports moraux et, de la part du roi, une sollicitude et presque une tendresse [51]. Nous rencontrons cependant l'idée d'une paternité de l'empereur à propos de Charlemagne. Alcuin lui dit « Tu pater es patriae » [52], et Walafrid Strabon († 849) chante une paternité de l'empereur sur une même famille humaine [53]. Ce-

49. Cf. les écrits hermétiques : références dans les notes 37 et 38 de Peterson.

50. Cf. F.K. MAYR, *Patriarchalisches Gottesverständnis? Historische Erwägungen zur Trinitätslehre*, dans *Theol. Quart.* 152 (1972) 224-255 ; ID., *Die Einseitigkeit der traditionnellen Gotteslehre. Zum Verhältnis von Anthropologie und Pneumatologie*, dans *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hrsg. v. Cl. HEITMANN u. H. MÜHLEN, München, 1974, p. 239-252.

51. Remarque faite par W. BERGES, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, coll. *Schriften d. M.G.H.*, 2, Stuttgart, 1938 (repr. 1952) 127 n. 1. Il cite, dans le sens indiqué, JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* IV, 3 (Webb I, p. 241) : « Subiectis pater sit et maritus aut si teneriorem noverit affectionem, utatur ea ; amari magis studeat quam timeri. » Il renvoie aussi à ENGELBERT D'ADMONT, en 1290-91, *De reg. princ.* I, 10 ; GILLES DE ROME, *De regim. princ.* (v. 1277-79) III, 1, 6. Il ajoute : « La représentation humaniste du « pater patriae » se trouve, en dehors de PÉTRARQUE, éd. Ussani, p. 11s., chez PHILIPPE DE LEYDE, *De cura reipubl.* (en 1358) éd. Mothuysen, p. 209. »

Citons de notre côté BOSSUET, dans *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte*, qui est un « miroir des princes » (éd. critique par Jacques LE BRUN, coll. *Les Classiques de la pensée politique*, Genève, 1967) :

> Livre II, VII[e] propos., p. 53 : Les hommes naissent tous sujets et l'empire paternel, qui les accoutume à obéir, les accoutume en même temps à n'avoir qu'un chef.
>
> Livre III, art. III, p. 71 : *L'autorité royale est paternelle, et son propre caractère c'est la bonté.*
>
> Après les choses qui ont été dites cette vérité n'a plus besoin de preuves. Nous avons vu que les rois tiennent la place de Dieu, qui est le vrai père du genre humain. Nous avons vu aussi que la première idée de puissance qui ait été parmi les hommes est celle de la puissance paternelle, et que l'on fait les rois sur le modèle des pères. Aussi tout le monde est-il d'accord que l'obéissance, qui est due à la puissance publique, ne se trouve, dans le Décalogue, que dans le précepte qui oblige à honorer ses parents. Il paraît par tout cela que le nom de roi est un nom de père [1], et que la bonté est le caractère le plus naturel des rois.

n. 1 — Cf. LA BRUYÈRE, *Caractères*, Du Souverain ... § 27 [...] Bossuet employait cette expression dans sa lettre du 10.7.1675 à Louis XIV : *Corr.* t. I, p. 371.

52. *Carmen* XLV : *MGH. Poetae latini* I, 258.

53. *Carmen* LXIV, str. 5 : *MGH. Poetae latini* II, 405.

pendant la qualité de père semble être réservée au sacerdoce plutôt qu'à la souveraineté temporelle. Alcuin écrit à Charlemagne, dans le même *Carmen* que nous venons de citer :

> Talia compescat tua, rex, veneranda potestas, rectorem regni te Deus instituit, grex quippe tuus populus, tu pastor ovilis nobilis egregii, magnus in orbe pater... Pater apostolicus, iam primus in orbe sacerdos [= le pape] per te cum populo gaudeat.

De même le *Libellus episcoporum Italiae*, en 794, adressé à Charlemagne :

> Sit dominus et pater
> Sit rex et sacerdos [54].

De même le légat du Pape, Maître Martin, demandant des subsides au clergé anglais en 1240 à Northampton, parle de « dominus vester temporalis (le roi), pater vester spiritualis (le pape) » [55]. Le Pape est père. Son nom, *papa*, le dit doublement. Selon les idées étymologiques d'alors, ces deux syllabes représentent les deux mots « pater patrum », le père des pères [56]. Les Papes tenaient à cette qualité. Grégoire IV vient en Alsace en 833, il affirme la charge qu'il a de l'unité et de la paix ; écrivant aux évêques partisans de Louis le Pieux, il leur reproche de l'avoir traité seulement de frère, alors qu'il doit être respecté comme leur père [57]. Au concile de Florence, en 1439, Eugène IV sera appelé « omnium christianorum pater et doctor », et Georges Scholarios dira « pater kai didaskalos » [58]. Le titre de « omnium christianorum pater » avait été repris dans un projet romain de décret et de canon pour le concile de Trente [59].

Jean Beleth († v. 1165) traitait le Pape de monarque, comme l'empereur romain (*supra*, n. 54). De fait, la papauté avait pris bien des allures impériales [60]. Gratien, dans un texte que reproduit

54. *MGH. Legum sectio* III. *Concilia* II/1, p. 142.

55. Dans MATTHIEU PARIS, *Chronica Maior*, éd. Luard, t. IV, p. 374.

56. Ainsi JEAN BELETH écrit dans son *Rationale* 14 ; « Et dominus quidem papa, id est Pater patrum vel custos patrum, summi pontificis qui in lege fuit personam gerit, veluti Romanus imperator, monarchae » (*PL* 202, 28) ; SICARD DE CRÉMONE, *Mitrale* lib. II c. 4, vers 1180 : « aiunt tamen quidam quod ordines a lege, dignitatis formam capiunt a gentilitate, unde papa similitudinem gerit monarchae » (*PL* 213, 68). Et cf. Pierre Lombard, infra n. 61.

57. *MGH. Epp.* V, n° 17, p. 128.

58. Bulle « Laetentur coeli », 6.VII.1439, « Decretum pro Graecis » : DZ-SCH 1307 ; repr. par Vatican I, const. « Pastor aeternus », c. 3 : DZ-SCH 3059 ; et cf. G. HOFMAN, dans *Gregorianum* 20 (1939) 262-263. Le parallèle semble clair avec le titre de l'Eglise romaine « mater et magistra ».

59. Janvier 1563. Cf. *Conc. Trident.* Ed. Goerresgesellschaft, t. IX, p. 233 (décret) et 235 (canon).

60. Cf. J.B. SÄGMÜLLER, *Die Idee der Kirche als Imperium Romanum*, dans *Theol. Quart.* 80 (1898) 50-81 ; A. HOF, « *Plenitudo potestatis* » *und* « *Imitatio*

Pierre Lombard, admettait que la distinction entre évêques, archevêques, primats, patriarches, avait suivi un modèle païen [61] ; et saint Thomas, commentant ce passage du Maître, l'admettait pour l'« ordinatio » du Pape au-dessus des autres évêques [62].

Thomas d'Aquin distinguait l'ordre de la société familiale et celui de la société politique [63]. La sociologie moderne développe ce point avec insistance. Cela n'a pas empêché un thomiste comme Léon XIII, par surcroît maître en doctrine sociale, de parler plusieurs fois du pouvoir politique comme d'une autorité personnelle de type paternel, avec un danger de friser le paternalisme. Nous retournons ainsi à un certain monothéisme politique, par le biais de la déontologie.

> Que les princes prennent modèle sur le Dieu Très Haut de qui ils tiennent leur pouvoir, et que, se proposant son exemple dans l'administration de la chose publique, ils se montrent équitables et intègres dans le commandement et ajoutent à une sévérité nécessaire une paternelle affection [64].
>
> Les gouvernants doivent conduire les peuples avec bonté et presque avec un amour paternel... Le commandement doit être juste ; c'est moins le gouvernement d'un Maître que d'un Père, car l'autorité de Dieu sur les hommes est très juste et se trouve unie à une paternelle bonté [65].
>
> [Les catholiques de Bavière] excelleront encore plus dans leur respect et leur fidélité envers leur prince, à peu près comme font les fils pour leur père [66].

Nous avons conscience que sortir ces textes de l'ensemble de l'enseignement de Léon XIII risquerait d'être injuste envers celui-ci. Tels quels, cependant, ils peuvent illustrer deux défauts d'un nouveau monothéisme social qui serait prétrinitaire ou atrinitaire, à savoir le paternalisme et la réduction de l'unité à l'uniformité.

Il y a paternalisme quand on traite les subordonnés comme des enfants dont on doit prendre soin, pour leur bien, sans qu'eux-mêmes aient à décider, à prendre en mains leur sort. La formule pourrait

---

Imperii » *zur Zeit Innocenz III.*, dans *Zeitsch. f. KG* 66 (1954-55) 39-71 ; G. LE BRAS, *Le Droit romain au service de la domination pontificale*, dans *Rev. hist. Droit* 1949, 377-398.

61. GRATIEN, dictum ante D.XXI (Friedberg, 66-67), mais il commence par l'A.T. et Moïse. PIERRE LOMBARD, *Sent.* IV, d. 24, c. XI-XII, éd. Quaracchi, 2e éd., 1916, t. II, p. 901, « qui et Papa vocatur, scilicet Pater patrum » ; c. XVII, p. 903, « Horum autem discretio (des évêques, arch., primats, patr.) a gentibus introducta videtur... »

62. *IV Sent.* d. 24, q. 3, a. 2, qa 3, obj. 2 et ad 2.

63. *Com. in Polit.* lect. 1 ; *IV Sent.* d. 20, q. 1, a. 4, sol. 1 ; d. 37, q. 2, a. 1 ad 4 ; *S. Theol.* Ia IIae q. 90, a. 3 ad 3 ; IIa IIae q. 50, a. 3.

64. Encycl. *Diuturnum illud* sur l'autorité politique, 29 juin 1881.

65. Encycl. *Libertas praestantissimum*, 29 juin 1898. Nous empruntons ces textes à l'étude de J. COURTNEY MURRAY, dans *La liberté religieuse*, coll. *Unam Sanctam*, 50, Paris, 1967, p. 128.

66. Encycl. *Officio sanctissimo*, 22 décembre 1887.

en être celle-ci, de Donoso Cortès : « Tout pour le peuple, rien par le peuple [67]. » Le peuple est ici seulement objet, pas sujet. C'est une attitude qui a inspiré la tendance traditionaliste antirévolutionnaire et antidémocratique du XIX[e] siècle, tendance qui a conditionné, pour une assez large part, le contexte intellectuel du concile Vatican I [68] et même, ensuite, la restauration d'une philosophie chrétienne [69]. Quand de Bonald écrivait « Les démocrates sont les athées de la politique, et les athées les jacobins de la religion » [70], on voyait comment une réaction politique s'exprime en *théologie* politique.

Au plan de l'ecclésiologie il existe, certes, une paternité, celle, transcendante et souveraine, de Dieu, mais qui n'est pas Père sans être « le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ ». On ne peut parler de Dieu comme Père en dehors de Jésus-Christ. Oui, il existe une paternité, même chez les ministres de l'Evangile et des dons de Dieu : cf. *1 Co 4,* 14-15 ; *Ga 4,* 19 ; *1 Th 2,* 11 ; *Phm* 10. Mais les pères spirituels, en christianisme, ne font pas des fils, ils font des frères. Ils font communier au même bien, à l'image du Père céleste qui communique tout à son Fils (sauf d'être « Père ») et en fait son égal. Il n'y a pas de paternité sans fraternité. Si nous poursuivons notre « théologie », c'est-à-dire notre considération de la Tri-unité de Dieu, nous devrons parler du Saint-Esprit, et cela préparera ce que nous dirons bientôt au plan ecclésiologique.

L'Esprit est dans le Père, il est l'Esprit *du Père : Mt 10,* 20 ; *Rm 8,* 11 et 14. Mais il est aussi dans le Fils, il est l'Esprit *du Fils : Ga 4,* 6 ; *Rm 8,* 9. Le Père est bien la Source absolue, l'« Auctor », le Principe sans principe. Mais la sainte Trinité est communication, présence mutuelle des Personnes, être l'une dans l'autre, l'une pour l'autre et l'une vers l'autre des Personnes, ce qu'on appelle savamment « circumincession », « circuminsession » [71].

Dieu n'est pas autocommunication en soi-même seulement. Il l'est pour nous et en nous. M. Merleau-Ponty a proposé à ce sujet

---

67. J. CHAIX RUY, *Donoso Cortès théologien de l'histoire et prophète.* Paris, 1956, p. 8. — Lincoln, lui, disait « tout pour et par le peuple. »

68. Voir notre étude *L'ecclésiologie de la Révolution française au concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité,* dans *L'Ecclésiologie au XIX[e] siècle,* coll. *Unam Sanctam,* 34, Paris, 1960, p. 77-114.

69. Cf. L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIX[e] siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880),* Paris, 1955 ; P. THIBAULT, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIX[e] siècle.* Préface d'E. POULAT. Québec, 1972 (mon C.R. : *Rev. Sc. ph. th.* 59 (1975)) 164-66).

70. *De la philosophie morale et politique du XVIII[e] siècle.* Paris, 1805. Nombreux textes de même sens cités dans notre étude (n. 68).

71. Cf. notre *Je crois en l'Esprit Saint,* t. III, Paris, 1980. — Il n'y a pas d'« oedipe » en Dieu ! Cf. J. POHIER, *Au nom du Père. Recherches théologiques et psychanalytiques,* Paris, 1972, p. 119 s., 144.

des réflexions percutantes, mais il n'est pas allé jusqu'au bout de la réalité [72]. Selon lui le catholicisme souffrirait d'une contradiction du fait qu'il juxtapose sans opter franchement pour la seconde, une religion du Père, c'est-à-dire du Dieu transcendant, extérieur et supérieur au monde, et une religion du Fils, c'est-à-dire de Dieu incarné dans l'histoire des hommes. Merleau-Ponty n'oublie pas que la foi chrétienne affirme une troisième Personne, le Saint-Esprit, le Souffle. Mais voici ce qu'il en dit : « La Pentecôte signifie que la religion du Père et la religion du Fils doivent s'accomplir dans la religion de l'Esprit, que Dieu n'est plus au ciel, qu'il est dans la société et dans la communication des hommes partout où des hommes s'assemblent en son nom (...) Le catholicisme arrête et fige ce développement de la religion ; la Trinité n'est pas un mouvement dialectique, les trois Personnes sont coéternelles. Le Père n'est pas dépassé par l'Esprit ; la peur de Dieu, la Loi n'est pas éliminée par l'Amour. Dieu n'est pas tout entier avec nous. »

C'est cette interprétation hégélienne qui n'est pas chrétienne : Dieu ne serait plus Dieu. Dans son Saint-Esprit, il serait ramené à l'histoire et à la société humaines. C'est bien ce qu'entendait un Feuerbach : « Les temps modernes ont pour tâche la réalisation et l'humanisation de Dieu, la transformation et la résolution de la théologie en anthropologie [73]. » La révélation biblique et chrétienne refuse la réduction de celle-là à celle-ci, mais affirme l'unité des deux. En s'immanentisant en nous par son Esprit donné « dans nos cœurs » (*Ga 4*, 6), Dieu ne cesse pas d'être Dieu. Le symbole de Nicée-Constantinople confesse le Saint-Esprit indissolublement comme vivificateur (immanence) et Seigneur (transcendance).

Nous concéderons que, dans sa longue et fluctuante histoire, le christianisme catholique a parfois plus insisté sur la transcendance que sur l'immanence. Les fidèles et les peuples n'ont pas toujours été traités en « sujets » possédant en eux la vie, des dons et des requêtes propres. Pie XII a naguère proposé une distinction entre « peuple » et « masse ». Celle-ci est amorphe, passive, uniforme : le *peuple* est organique et actif [74]. Pie XII a lui-même fait une appli-

72. M. MERLEAU-PONTY, *Foi et Bonne foi*, dans *Les temps modernes*, févr. 1946, p. 769-732 ; repr. dans *Sens et non-sens*, Paris, 1946, 2e éd., 1965, p. 305-321.

73. Cité par P. DOGNIN, *Initiation à Karl Marx*, Paris, 1970, p. 51-52.

74. Allocution de Noël 1944 : *AAS* 1945, p. 13-14 ; *Doc. Cath.* 7 janv. 1945, col. 4-5. Comp. cette critique du régime censitaire par LAMARTINE : « (Louis-Philippe) avait rétréci la démocratie aux proportions d'une dynastie élue, de deux chambres et de trois cent mille électeurs. Il avait laissé en dehors du droit et de l'action politique tout le reste de la nation... Il n'y avait plus d'esclaves, mais il y avait un peuple entier condamné à se voir gouverné par une poignée de dignitaires électoraux ; les électeurs étaient les seuls hommes légaux. Les masses n'étaient que des masses portant le gouvernement sans y participer » : *Mémoires politiques*, t. VI § XI : *Œuvres*, Paris, 1863, t. 38, p. 40-41.

cation de cette distinction à l'Eglise [75]. Les conséquences peuvent en être considérables. Elles consistent à traiter les personnes, les groupes, les peuples, les Eglises locales ou particulières en *sujets* de la vie qui est en eux, et pas seulement en *objets* d'un pouvoir ou même d'une sollicitude qui leur imposerait ses normes, avec l'exclusivité et l'uniformité de ces normes. Un monothéisme prétrinitaire ou atrinitaire, qu'il soit ecclésiologique ou politique, favorise une telle logique d'uniformité et d'exclusion de la diversité. H. Mühlen a cru pouvoir citer, en ce sens, les acclamations suivantes des conciles anciens [76] :

> Un unique Dieu ! Victoire à Théodose !
>
> Nous sommes tous unanimes, nous avons le même sentiment (...) Un seul Dieu a fait cela. (Chalcédoine)
>
> Un unique Dieu, une unique Foi, Dieu unique a fait cela (...) que l'enfer consume les schismatiques (...) Dehors, les évêques hérétiques (...) La Trinité a vaincu (...) Un unique Dieu, une unique Foi (...) Une unique Foi s'est établie, qu'il n'y ait pas d'écart... Le Dieu unique a fait cela. Un unique Dieu, une unique Foi... (2e concile de Constantinople, 553)

Ces acclamations peuvent parfaitement s'entendre et n'expriment, de soi, aucune fausse ecclésiologie. Nour pourrions citer ici — nous le faisons ailleurs [77] — nombre de faits et de textes où l'exigence d'unité tourne en uniformité. Mais nous souscrivons à la suggestion que faisait Mühlen : que le monothéisme doit être trinitaire et même, très précisément, qu'il appelle une pneumatologie. Une pneumatologie n'est pas seulement une théologie de la troisième Personne, c'est l'impact, dans la conception de l'Eglise et de la pratique ecclésiale, du fait que l'Esprit est donné aux fidèles, agit en eux, distribue dans tout le corps la variété de ses dons pour que leur libre jeu et leur service fassent, précisément, ce corps.

La base de révélation de cette pneumatologie est faite des textes souverains : *1 Co 12*, 4-30 ; *1 P 4*, 10-11 ; *Ac 2*, 5-11 ; des récits des Actes, et aussi de l'expérience à la fois séculaire et toujours actuelle de tout le peuple de Dieu. Le Corps du Christ se construit, sur le centre qu'est le Christ lui-même, et les assises apostoliques, par les dons variés que l'Esprit répand dans les personnes et dans les peuples. On peut discuter sur la façon dont les choses se sont passées à la Pentecôte, le sens du récit est clair : l'Eglise parlera toutes les langues, elle sera une communion, non seulement de per-

75. Discours du 20 février 1946 : *AAS* 1946, 195 ; *Doc. Cath.* 17 mars 1946, col. 173.

76. Dans *Morgen wird Einheit sein* (cf. n. 43), p. 147-148.

77. Dans un cours donné en 1980 à l'Institut Supérieur d'Etudes Œcuméniques de l'Institut Catholique de Paris, cours dont nous espérons pouvoir publier bientôt une rédaction documentée.

sonnes, mais d'églises qui auront chacune leurs dons, leurs appels, leur histoire. Comme le titrait le Père Hervé Legrand, « Parce que l'Eglise est catholique, elle doit être particulière » [78]. Cela signifie que, si chaque fidèle, chaque église est « catholique », ils ne le sont pas seuls. L'Eglise n'a la plénitude des dons de Dieu et du Saint-Esprit qu'en accueillant les dons faits à chacun et à tous, en reconnaissant leur diversité, dans l'action de grâce. Eux-mêmes, bien sûr, doivent respecter les exigences de la communion, mais celle-ci n'est ni passivité ni uniformité.

Une vision prétrinitaire du monothéisme est incapable d'inspirer une telle ecclésiologie pneumatologique. Une vive conscience de la Tri-unité de notre Dieu la fait spontanément compléter par ce qu'on peut appeler une christologie pneumatologique [79]. Une vision et une juste pratique de la liberté chrétienne fleurissent sur de telles racines, en même temps qu'une vision et une pratique pleinement évangéliques de l'autorité, qui est service. Observateur à l'Assemblée plénière de l'Episcopat français à Lourdes, octobre 1978, le Père Boris Bobrinskoy déclarait, à son retour :

> Je retiendrais d'abord la progression d'une vision renouvelée de l'Eglise dans sa relation fondamentale au mystère trinitaire qui la détermine et l'anime. Cette dimension trinitaire de l'Eglise se retrouvait dans tous les domaines des travaux de l'assemblée. Sens trinitaire, amour et obéissance au Christ, le Seigneur et l'Epoux de l'Eglise, et non moins redécouverte croissante de la présence et de la puissance de l'Esprit dans la vie du chrétien et des communautés, dans la recherche et la connaissance de la Vérité, dans la responsabilité ecclésiale du Peuple de Dieu tout entier [80].

F 75013 Paris Yves CONGAR, O.P.
20, rue des Tanneries

78. *Cahiers Saint Dominique*, n° 127, avril 1972, p. 346-354. Du même, voir « *Inverser Babel. Mission de l'Eglise* », dans *Spiritus*, n° 63, 1970, 323-346.

79. Cf. *Pour une christologie pneumatologie*, dans *Rev. Sc. ph. th.* 63 (1979) 435-442, et nos trois volumes *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Cerf, 1979 et 1980.

80. *Service Orthodoxe de Presse*, n° 32, 1979, p. 18.