



**L'ESPRIT SAINT SELON LES PERES DE L'ÉGLISE:
DE LA THEOLOGIE PRENICEENNE AUX PREMIERES
CONTROVERSEES SUR LE FILIOQUE (2^e – 8^e SIECLES)**

The Holy Spirit According to the Fathers of the Church: from Pre-Nicene to the First Filioque Controversies (2nd – 8th Century)

Michel Fédou *

RÉSUMÉ: L'article montre les développements de la pneumatologie à l'époque patristique. Ces développements ont été déjà importants aux 2^e et 3^e siècles. Mais la réflexion s'est surtout intensifiée au 4^e siècle, dans le cadre des controverses avec ceux qui niaient la divinité du Saint Esprit. Athanase et les Pères cappadociens ont ici apporté une contribution majeure, et les formulations du concile de Constantinople en sont le fruit. Plus tard encore, la doctrine sur l'Esprit a donné lieu à de nouvelles précisions, tant du côté latin (surtout avec Augustin) que du côté grec. Les divergences sur le « *Filioque* » depuis le Moyen Age devraient inciter à recueillir les témoignages des Pères qui, malgré des expressions parfois différentes, partageaient fondamentalement la même foi en l'Esprit.

MOTS-CLES: Esprit Saint. Pneumatologie. Pères de l'Église. Constantinople. *Filioque*.

ABSTRACT: The article shows the developments of pneumatology in the patristic era. These developments were already important in the 2nd and 3rd centuries. But reflection intensified especially during the 4th century, in the context of controversies with those who denied the divinity of the Holy Spirit. Athanasius and the Cappadocian Fathers made a major contribution at that time, and the formulations of the Council of Constantinople are the fruit of their work. Later

* Facultés Jésuites de Paris, Paris, France.

still, the doctrine on the Spirit gave rise to new clarifications, both on the Latin side (especially with Augustine) and on the Greek side. The divergences on the « *Filioque* » since the Middle Ages should invite us to gather the testimonies of the Fathers who, despite sometimes different expressions, shared basically the same faith in the Spirit.

KEYWORDS: Holy Spirit. Pneumatology. Fathers of the Church. Constantinople. *Filioque*.

Introduction

Même si le Nouveau Testament contient déjà des confessions de foi ternaires qui mentionnent à la fois le Père, le Fils et l'Esprit Saint (Mt 28, 19; 2 Co 13, 13 [« Dieu » désignant ici le Père]), il a fallu du temps pour que les chrétiens des premiers siècles rendent compte de leur foi en l'Esprit et en viennent à le désigner comme la troisième « Hypostase » ou « Personne » de la Trinité. Il serait assurément inexact de sous-estimer l'importance des 2^e et 3^e siècles: dès cette période, l'Esprit a fait l'objet d'une réflexion fort importante. Mais c'est surtout au 4^e siècle que cette réflexion s'est intensifiée, du fait même que les Pères de l'Église devaient alors répondre à des croyants qui niaient la divinité de l'Esprit. Elle a trouvé un aboutissement majeur dans le Symbole de foi du concile de Constantinople (381), puis a donné lieu à de nouvelles précisions dans les siècles suivants et jusqu'à la fin de l'époque patristique.

Notre parcours suivra un ordre chronologique. Nous nous arrêterons d'abord sur les 2^e et 3^e siècles, puis sur les apports d'Athanase et des Pères Cappadociens au 4^e siècle – ce qui nous conduira au concile de Constantinople –; nous présenterons ensuite la réflexion d'Augustin; enfin, après avoir évoqué les développements ultérieurs de la pneumatologie chez Cyrille d'Alexandrie, nous montrerons comment une divergence s'est manifestée entre l'Orient et l'Occident à propos de la procession de l'Esprit, mais sans pourtant donner lieu à un schisme (contrairement à ce qui se passerait dans la période suivant l'époque patristique).

1 Les 2^e et 3^e siècles

Déjà Clément de Rome et Ignace d'Antioche, au début du 2^e siècle, évoquent maintes fois l'action de l'Esprit (2000, p. 169, 177, 193-195 ; 1998, p. 75-77, 87, 147-149). C'est aussi le cas, peu après, des Pères apologistes comme Justin (2006, p. 143). Celui-ci rappelle que les chrétiens sont baptisés au nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, et il souligne, à propos de

l'eucharistie, que le président de la célébration « adresse louange et gloire au Père de l'univers, par le nom du Fils et de l'Esprit saint » (2006, p. 305). Il considère par ailleurs que la révélation de l'Esprit a été pressentie ou entrevue, même de très loin, dans un écrit de la tradition platonicienne (2006, p. 141-143).¹ Mais nous nous arrêterons surtout, ici, sur les apports d'Irénée, de Tertullien et d'Origène.

1.1 Irénée de Lyon

Irénée apporte, vers la fin du 2^e siècle, une contribution essentielle à la pneumatologie. On rappellera d'abord qu'il donne, dans sa *Démonstration de la prédication apostolique*, un symbole de foi développé à propos du Père, du Fils et de l'Esprit; le troisième article de ce credo est ainsi formulé:

Le Saint-Esprit, par lequel les prophètes ont prophétisé, les pères ont appris les choses de Dieu et les justes ont été guidés dans le chemin de la justice, et qui, dans les derniers temps, a été répandu d'une manière nouvelle sur l'humanité, renouvelant l'homme sur toute la terre en vue de Dieu (IRÉNÉE, 1998, p. 600).

Surtout, le grand ouvrage d'Irénée contre les gnostiques (connu sous le titre *Contre les hérésies*) donne à Irénée l'occasion de préciser plusieurs points essentiels. Le premier touche la divinité de l'Esprit; celle-ci, certes, n'est pas énoncée de manière explicite (car Irénée suit l'usage de l'Écriture qui ne qualifie pas l'Esprit comme « Dieu »); mais elle ressort clairement d'un passage comme celui-ci: « le même Isaïe [...] dit encore: "L'Esprit sortira de moi, et tout souffle c'est moi qui l'ai fait" (Is 57,16): il range de la sorte l'Esprit dans une sphère à part, aux côtés de Dieu, qui, dans les derniers temps, l'a répandu dans le genre humain par la filiation adoptive »; et dans la suite immédiate du passage, Irénée distingue le « souffle » qui est « chose temporaire » et l'Esprit qui, au contraire, est « éternel » (1991, p. 600). Irénée évoque d'autre part la relation de l'Esprit avec le Père et le Fils: l'Esprit tire son origine du Père (mais n'est pas dit engendré par lui); il dépend aussi du Fils dans la mesure où il a été répandu par le Fils sur les fidèles (1991, p. 358).² Irénée voit encore dans l'Esprit « l'Onction » (distincte du Père, qui a oint le Fils, et du Fils qui a été oint par le Père) (1991, p. 362). Cet Esprit, qui est identifié à la Sagesse,³ est intimement uni au Fils et, comme lui, participe à l'œuvre créatrice: l'un et l'autre sont les « mains de Dieu », ou les « mains du Père » (1991, p. 572, 582; cf. aussi p. 470). L'Esprit est aussi à l'œuvre tout au long de l'histoire, ordonnée selon

¹ Voir aussi TATIEN, 1998, p. 64; ATHÉNAGORE, 1992, p. 101-103 et 109; THÉOPHILE D'ANTIOCHE, 1947, p. 73-75 et 139.

² Voir aussi la formule « la communication du Christ, c'est-à-dire l'Esprit »; 1991, p. 395, traduction modifiée.

³ Cette identification n'est pas courante dans la littérature patristique car, de manière habituelle (et surtout à partir du 4^e siècle), c'est plutôt le Verbe qui est identifié à la Sagesse.

un « rythme » où se reflète le dessein de Dieu envers l'humanité; après des siècles de préparation, il « est descendu sur le Fils de Dieu devenu Fils de l'homme »:

par là, avec lui, il s'accoutumait à habiter dans le genre humain, à reposer sur les hommes, à résider dans l'ouvrage modelé par Dieu; il réalisait en eux la volonté du Père et les renouvelait en les faisant passer de leur vétusté à la nouveauté du Christ (1991, p. 357).

L'œuvre divine part donc du Père, se propage par le Fils (qui « récapitule » le premier Adam), et trouve son terme et sa perfection dans l'Esprit; inversement, c'est d'abord l'Esprit que l'être humain atteint, puis le Fils, et enfin le Père (1991, p. 553-554, 623-624 et 677 ; 1995, p. 93). Irénée indique aussi ce que sont les opérations propres de l'Esprit: il inspire les prophètes, il est révélateur du Fils, et il est sanctificateur – donnant à l'être humain d'être relevé et de communier à la vie divine (1991, p. 356-358). La réflexion d'Irénée sur l'Esprit a enfin une portée ecclésiale et eschatologique: d'une part, l'action de l'Esprit tend à la sanctification de l'Église; d'autre part, elle s'achève dans la transformation de l'être humain tout entier – ce que signifie précisément la résurrection de la chair (1991, p. 582-583 ; 587-588). La vision d'Irénée, on le voit, représente une très belle contribution à la théologie de l'Esprit dans la période prénicéenne.

1.2 Tertullien et Origène

À cette période se rattache aussi le nom de Tertullien, qui vivait au tournant des 2^e et 3^e siècles. Ce chrétien de Carthage fut séduit par un courant qui était né en Asie mineure sous l'influence de Montan: celui-ci prétendait être l'organe du Paraclet promis par Jésus et considérait qu'une ère nouvelle s'ouvrait désormais (caractérisée, entre autres, par des phénomènes « charismatiques » et par un ascétisme très rigoureux). Ce courant fut certes jugé hétérodoxe; mais le fait que Tertullien en soit devenu adepte ne discrédite nullement son traité *Contre Praxeas* qui, bien au contraire, constitua un apport majeur à la théologie trinitaire. Ce traité manifeste une claire conscience de la divinité qui doit être reconnue à l'Esprit, et (contrairement aux courants « modalistes » pour lesquels le Père, le Fils et l'Esprit étaient seulement des modalités du Dieu unique) il affirme nettement la distinction réelle des Trois. Il recourt à des images pour rendre compte de cette distinction qui ne met pas en cause l'unité divine:

Le troisième est l'Esprit qui procède de Dieu et du Fils, de même que le troisième par rapport à la racine est le fruit sorti de l'arbre; le troisième par rapport à la source est le ruisseau qui sort du fleuve; le troisième par rapport au soleil est la lumière qui sort du rayon. Aucun d'eux toutefois n'est étranger au principe dont il tire ses propriétés (1954, p. 1168; voir MOINGT, 1966-1969).

Il serait possible de s'arrêter longuement sur d'autres écrits dans lesquels Tertullien évoque l'action de l'Esprit dans la vie chrétienne et sa présence

au sein de l'Église (MUNIER, 1998, p. 2-13). Mais il importe davantage de retenir ici la contribution d'Origène dans son *Traité des principes* qui est (indépendamment du *Contre les hérésies* d'Irénée) la première tentative de synthèse doctrinale dans la tradition chrétienne. Ce traité, écrit à Alexandrie aux alentours de 230, comprend en effet, après une section sur le Père et une section sur le Fils, une section spécifique au sujet de l'Esprit Saint. Origène y affirme d'abord que les philosophes n'ont eu aucune idée de l'Esprit, puis, par contraste, souligne que de nombreux passages des Écritures attestent la présence de cet Esprit. Plus loin, il déclare qu'à chacun des Trois appartient une action propre: il attribue au Père le don de l'être, au Fils celui de la raison (*logos*), à l'Esprit celui de la sainteté; il conclut alors: « De cette manière l'action de la puissance de Dieu, Père et Fils, s'étend sans distinction sur toute créature, mais nous trouvons que seuls les saints possèdent la participation au Saint-Esprit. » Certes, précise Origène, cela ne signifie pas que l'Esprit Saint ne soit donné qu'aux saints. Cependant, de même qu'il y a une « opération principale » du Père (qui est de « donner à tous les êtres d'exister selon leur nature »), et de même qu'il y a un « ministère principal » du Seigneur (qui accorde aux hommes d'être « raisonnables »), de même aussi il y a une grâce de l'Esprit, qui est de « rendre saints par sa participation ceux qui ne le sont pas par leur substance » – étant entendu que, comme le dit l'apôtre Paul, « c'est un seul Dieu qui opère tout en tous » (1 Co 12, 6) (1978b, p. 159-161).

Plus tard certes, à la fin du 4^e siècle, la doctrine d'Origène sur l'Esprit souleva une vigoureuse réaction de la part de Jérôme qui, après avoir été un grand admirateur de l'Alexandrin, se retourna soudainement contre lui. Sa contestation s'inscrivait dans le contexte de la lutte contre l'arianisme: Jérôme était convaincu qu'Origène avait ouvert la voie à l'hérésie d'Arius pour qui le Fils et l'Esprit étaient de simples créatures. Il argumentait notamment à partir de la Préface du *Traité des principes* et présentait ainsi la pensée d'Origène: « Il affirme que l'Esprit Saint est le troisième en dignité et en honneur, après le Père et le Fils. De l'Esprit Saint, il dit ignorer s'il est créé ou incréé; dans les derniers chapitres, il a exprimé son sentiment en affirmant qu'il n'y a pas d'autre être incréé que Dieu le Père tout seul» (JÉRÔME, 1961, p. 96-97).⁴ En réalité, Origène avait sûrement écrit: on ne sait pas si le Saint Esprit a été « *genètos* » ou « *agenètos* »; or ces mots, à son époque, pouvaient être entendus au sens de « né » et « non né » (tandis que, par la suite, on entendrait ces mots au sens de « créé » et « non créé »); Jérôme a donc compris que la formule d'Origène légitimait l'interprétation de l'Esprit comme étant une créature. Mais c'était là une erreur qui ne rendait pas justice à la pensée origénienne. De fait, le développement du *Traité des principes* sur l'Esprit refuse l'idée selon laquelle celui-ci passerait de l'ignorance à la connaissance: l'Esprit a toujours été doté de la même

⁴ Jérôme se réfère ici à la Préface du *Traité des principes*, § 4.

science; (ORIGÈNE, 1978b, p. 151-153) et ce même développement insiste plus loin sur « l'unité du Père, du Fils et du Saint Esprit » (ORIGÈNE, 1978b, p. 163). En outre, un passage du *Commentaire sur Jean* (conservé en grec) dit explicitement qu'il y a « trois réalités subsistantes (distinctes), le Père le Fils et le Saint-Esprit »; le mot ici traduit par « réalités subsistantes » n'est autre que le terme grec *hypostaseis*, dont on trouve ici l'un des tout premiers emplois en théologie trinitaire, et son usage même indique bien que l'Esprit n'est pas du côté des créatures mais du côté du Père et du Fils (ORIGÈNE, 1978a, p. 259).⁵ Les écrits exégétiques d'Origène confirmeraient en tout cas l'importance de sa pneumatologie, en particulier son *Commentaire sur l'épître aux Romains* dans lequel tous les passages de Rm 8 sur l'Esprit sont au fur et à mesure expliqués.⁶

2 Le 4^e siècle: de la controverse « pneumatomaque » au concile de Constantinople

Venons-en à présent au 4^e siècle, qui fut une époque déterminante pour l'approfondissement de la doctrine pneumatologique (et, par voie de conséquence, pour la théologie trinitaire en son ensemble).

2.1 L'opposition d'Athanase aux « pneumatomaques »

Cet approfondissement fut occasionné par une controverse qui se déclencha vers le milieu du siècle. Il va de soi que les partisans d'Arius, reconnaissant seulement le Père comme « vrai Dieu », niaient la divinité de l'Esprit aussi bien que celle du Fils; mais il y eut en outre des chrétiens qui, tout en confessant la divinité du Fils, tenaient l'Esprit pour une créature (on les a appelés « macédoniens », du nom de leur chef de file Macedonios, ou encore « pneumatomaques », parce qu'ils s'opposaient à la divinité de l'Esprit).⁷

⁵ Ajoutons que Pamphile, dans son *Apologie pour Origène*, défend l'orthodoxie de la foi d'Origène à propos de l'Esprit (2002, p. 125-143). On peut être étonné que Basile de Césarée écrive à propos d'Origène: « L'homme pourtant n'avait pas sur l'Esprit des idées absolument saines »; peut-être est-il influencé par des soupçons qui, avant même l'intervention de Jérôme, étaient formulés contre l'orthodoxie d'Origène en matière trinitaire? Mais Basile s'empressait d'ajouter: « cependant, en beaucoup d'endroits, lui aussi, remué par la force de la coutume, a parlé du Saint-Esprit en termes conformes à la piété » (1968, p. 507).

⁶ Voir *Commentaire sur l'épître aux Romains*, VI, 11 et suiv. (ORIGÈNE, 2011, p. 197 et suiv.).

⁷ Athanase, en outre, désigne plusieurs fois les pneumatomaques comme « Tropiques » (du grec « *tropos* », qui signifie « mode » ou « manière »), sans doute parce qu'ils faisaient appel à des manières de parler qu'on trouve dans les Écritures et qu'ils les invoquaient en faveur de leur doctrine. Le mot « Macédoniens » en vint finalement à désigner, non seulement les partisans de Nicée qui refusaient la divinité de l'Esprit, mais aussi les ariens qui niaient à la fois la divinité du Fils et celle de l'Esprit.

Athanase, évêque d'Alexandrie, réfuta leur doctrine dans des lettres adressées à l'un de ses amis, l'évêque Sérapion de Thmuis. Dans la première de ces lettres, il dénonce l'illogisme de ses adversaires, réfute leurs arguments, puis démontre que l'Esprit se distingue absolument des créatures; enfin, il souligne que l'Écriture et la foi de l'Église s'accordent à enseigner la divinité de l'Esprit. La deuxième et la troisième lettres (qui à l'origine n'en faisaient qu'une) poursuivent la réfutation des adversaires et rassemblent divers arguments en faveur de la vraie foi: l'Esprit a, avec le Fils, le même rapport que le Fils avec le Père; les attributs de l'Esprit sont tout différents des propriétés qui s'attachent aux créatures; ils sont identiques à ceux du Fils; l'Esprit appartient à la Trinité dans laquelle il n'y a rien de créé; voir dans l'Esprit une créature, c'est donc porter atteinte à la foi trinitaire. La quatrième lettre, enfin, traite le même sujet mais de manière moins systématique; Athanase y invite à se contenter des enseignements de la foi, sans chercher à scruter ce qui ne peut pas être saisi; enfin, il répond à une question de Sérapion sur le sens de Mt 12, 31-32, et en particulier de la déclaration de Jésus sur l'impossibilité de pardonner le blasphème contre l'Esprit.

Athanase, remarquons-le, ne dit jamais explicitement que l'Esprit soit Dieu; il énonce plutôt sa doctrine sous forme négative: l'Esprit n'est pas une créature. Mais Athanase n'en reconnaît pas moins à l'Esprit des attributs qui en font un égal du Père et du Fils: l'Esprit est unique, immuable, immense, éternel, et il a un rôle actif dans la création:

Si le Fils, parce qu'il n'est pas présent [seulement] en des lieux déterminés, mais est dans le Père, est présent partout, et si, parce qu'il est en dehors de toutes choses, il n'est pas une créature, il s'ensuit que l'Esprit non plus n'est pas une créature, puisqu'il n'est pas [seulement] en des endroits déterminés, mais remplit tout et est en dehors de toutes choses [...]

Si, en tant que créateur comme le Père, le Fils n'est pas une créature, et si, parce que tout a été fait par lui, il n'est pas du nombre des êtres créés, il est clair que l'Esprit non plus n'est pas une créature... (ATHANASE, 1947, p. 168-169).

Athanase relève encore que le Saint Esprit, d'après l'Écriture, est « de Dieu (*ek tou Theou*) », là où les créatures viennent « du non-être (*ek tou mè ontos*) » (1947, p. 122-123). L'Esprit est encore appelé Esprit de sainteté et de renouvellement, tandis que les créatures sont seulement « participants » de la sanctification et de la rénovation (1947, p. 123-124).

Athanase est en outre conduit à préciser le rapport de l'Esprit avec le Fils et le Père. D'un côté, il est distinct d'eux (1947, p. 181-182), (mais Athanase ne recourt pas, pour dire cela, au terme d'hypostase qui prévaudra bientôt en théologie trinitaire). De l'autre, il est un avec eux (Athanase va même jusqu'à appliquer à l'Esprit le mot « consubstantiel (*homoousios*) » que le concile de Nicée avait utilisé à propos du Fils (ATHANASE, 1947, p. 133). Quant à l'origine du Saint-Esprit, Athanase reprend le langage

des Écritures: l'Esprit « procède (*ekporeutetai*) » du Père, selon le mot de Jésus en Jn 15, 26 (1947, p. 82; 120). Athanase parle aussi (comme l'apôtre Paul l'avait fait) de l'Esprit du Fils ou de l'Esprit du Christ, mais il ne dit jamais que l'Esprit soit « du (*ek*) » Fils, simplement parce qu'il ne trouve pas cette expression dans l'Écriture. Cependant, il ne dit jamais que l'Esprit procède du Père seul. Comme les Pères grecs en général, il raisonne selon le schème suivant: tout va de Dieu le Père, par le Fils, dans l'Esprit. Il n'en tient pas moins un lien intime de l'Esprit avec le Fils: l'Esprit, dit-il, est « propre au Verbe, qui est unique, et propre à Dieu, qui est consubstantiel [à eux]» (1947, p. 133).

La théologie d'Athanase, très directement enracinée dans le langage des Écritures, est un jalon important dans l'histoire de la doctrine sur l'Esprit. Mais cette doctrine va donner lieu à des développements décisifs chez les Pères cappadociens, et avant tout chez Basile de Césarée.

2.2 L'apport des Cappadociens

La pensée de Basile au sujet de l'Esprit nous est notamment connue par son *Traité du Saint-Esprit*, qui fut achevé en 375. Ce traité avait été occasionné par un incident survenu le 7 septembre 374: alors que Basile, président à la prière publique dans la ville de Césarée, avait parfois rendu gloire à Dieu le Père « avec le Fils » et « avec l'Esprit », quelques participants l'avaient accusé d'introduire une nouveauté en mettant l'Esprit à égalité avec le Fils. Basile fut alors invité à donner un exposé doctrinal: ce fut le *Traité du Saint-Esprit*. Cet ouvrage établit qu'il y a, non seulement « égalité d'honneur (*homotimia*) » du Fils avec le Père, mais aussi « égalité d'honneur » de l'Esprit avec le Père et le Fils. Pour ce faire, il montre que, dans l'Écriture, les mêmes prépositions sont placées devant les noms du Père, du Fils et de l'Esprit. Il souligne d'autre part que l'Écriture met en évidence la grandeur de l'Esprit, la puissance de ses opérations, son rôle pour la sanctification et la divinisation de l'être humain. Il invite ainsi à reconnaître que l'Esprit n'est pas du côté des créatures mais du côté de Dieu, dont il partage tous les attributs essentiels:

L'Esprit est bon par nature, comme le Père est bon et comme le Fils est bon. La créature, par contre, en choisissant le bien, participe à la bonté. L'Esprit connaît les profondeurs de Dieu, la créature reçoit par l'Esprit la révélation des mystères. Il vivifie avec Dieu, qui fait vivre tout ce qui vit, avec le Fils, qui donne la vie, car, nous dit saint Paul, "celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts vivifiera aussi vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous" [...] Comment donc enlever à l'Esprit le pouvoir de vivifier, afin de le joindre, lui, à la nature qui a besoin de recevoir la vie? Quel homme peut être à ce point querelleur, à ce point étranger au don céleste et sans goût des excellentes paroles de Dieu, à ce point privé des espérances éternelles, qu'il range l'Esprit avec la créature, en l'arrachant à la déité? (BASILE DE CÉSARÉE, 1968, p. 217-218).

L'Esprit est donc de même dignité que Dieu, alors même qu'il est distinct du Père et du Fils. Corrélativement, Basile développe une précieuse terminologie pour rendre compte de ce qui, en Dieu, est « commun » et « distinct »: ce qui est commun au Père, au Fils et à l'Esprit, c'est la « substance » divine; ce qui est le propre de chacun, c'est son « hypostase ». Ainsi, la pleine reconnaissance de la divinité de l'Esprit va de pair avec l'approfondissement de la doctrine trinitaire en son ensemble. Mais il faut aussi souligner que Basile, pour dire la divinité de l'Esprit, ne recourt pas au langage utilisé par le concile de Nicée à propos du Fils: jamais il ne présente l'Esprit comme « consubstantiel (*homoousios*) » au Père. Bien plus, il ne dit pas explicitement que l'Esprit soit « Dieu ». Sur ce dernier point, d'ailleurs, il se sépare de son ami Grégoire de Nazianze (une lettre de celui-ci rapporte un incident qui se produisit sans doute en septembre 372: un moine avait opposé l'attitude de Grégoire, disant ouvertement que l'Esprit est Dieu, à celle de son ami qui se bornait à « faire entrevoir obscurément les choses ») (GRÉGOIRE DE NAZIANZE, 1964, p. 75). L'attitude de Basile, cependant, avait des raisons profondes. On peut sans doute l'expliquer, jusqu'à un certain point, par le contexte historique. Basile, en effet, était bien conscient des troubles qu'avait occasionnés l'usage du mot « *homoousios* » à propos du Fils, et, très soucieux de l'unité de l'Église, il voulait éviter que la reprise de ce mot à propos de l'Esprit, ou même simplement la qualification explicite de l'Esprit comme « Dieu », ne provoquât à nouveau des troubles comparables: les « pneumatomaques » lui auraient reproché d'utiliser un langage qui ne se trouvait pas dans l'Écriture. Mais cette dernière considération laisse deviner un motif plus profond: Basile entend respecter le plus possible le langage même de l'Écriture qui ne dit pas formellement « l'Esprit est Dieu » mais qui, pour dire la divinité de l'Esprit, use d'autres mots ou expressions – celles-là mêmes qui seront retenues par le concile de Constantinople en 381: l'Esprit est « Seigneur », il « donne la vie »...

Quant à Grégoire de Nazianze, même s'il ne manifeste pas la réserve de Basile par rapport à l'expression « l'Esprit est Dieu » (1978, p. 293), il n'en développe pas moins une réflexion fort importante à propos de l'Esprit. Tout d'abord, comme Basile, il montre combien l'Écriture souligne la dignité de l'Esprit, et il insiste sur son rôle sanctificateur dans l'existence chrétienne; en particulier, dit-il, le fait même que l'Esprit « divinise » par le baptême est révélateur de son égalité avec le Fils et le Père: il doit être adoré comme eux. Surtout, Grégoire de Nazianze forge un mot à partir du verbe utilisé en Jn 15, 26 pour qualifier le mode de provenance de l'Esprit: alors que le Fils « est engendré » par le Père, l'Esprit, lui, provient du Père « par procession » (1990, p. 175). C'est encore à Grégoire que l'on doit une belle réflexion sur le progrès de la doctrine trinitaire: « l'Ancien Testament proclamait manifestement le Père, le Fils plus obscurément. Le Nouveau a manifesté le Fils, a fait entrevoir la divinité de l'Esprit »; et

maintenant que celle-ci est pleinement reconnue, « la lumière de la Trinité éclatera en plus brillantes clartés » (1978, p. 327).

Le troisième des Pères Cappadociens, Grégoire de Nysse, s'attache lui aussi à établir la divinité de l'Esprit, recourant pour cela à des arguments souvent comparables à ceux des deux autres Cappadociens. Mais il a un développement original à propos de la deuxième demande du Notre Père: « que ton Règne vienne »; cette invocation, écrit-il, n'est autre que l'invocation de l'Esprit:

L'Esprit Saint est *règne*; et s'il règne, il règne complètement, il n'est pas sujet. Et s'il n'est pas sujet, il n'est pas non plus création. Car le propre de la création est d'être esclave [...] Que vienne ton Esprit saint, est-il dit, et qu'il nous purifie. Donc la puissance et l'activité propres et remarquables de l'Esprit sont de purifier les péchés; car, pour sûr, ce qui est pur et sans souillure n'a pas besoin de quelqu'un qui le purifie (2018, p. 415-417).

Tel fut, dans ses grandes lignes, l'apport des Pères Cappadociens à la théologie de l'Esprit.⁸

2.3 Le concile de Constantinople et son addition au 3^e article du Symbole

Le concile de Constantinople, réuni en 380-381, prit acte de cet apport en complétant le troisième article du symbole de foi: « Nous croyons [...] en l'Esprit Saint, qui est Seigneur et donne la vie, qui procède du Père, qui avec le Père et le Fils est conjointement adoré et glorifié, qui a parlé par les prophètes » (DH, n. 150).

Comme on le voit, la formulation – pleinement fidèle au langage de Basile – évite de qualifier l'Esprit comme « Dieu » mais, pour affirmer sa divinité, recourt aux expressions reçues de l'Écriture: l'Esprit est dit « Seigneur » (« *Kyrion* » – la forme neutre du mot « *Kyrios* » qui, dans la Bible, désigne Dieu même); il « vivifie », ce qui signifie qu'il donne la vie comme le Père et le Fils; il « procède du Père », ce qui le différencie des êtres créés; il reçoit même adoration et même gloire que le Père et le Fils; il est du côté de Dieu puisque c'est lui qui « a parlé par les prophètes ».

Le symbole de Constantinople représente, par son addition à propos de l'Esprit, l'aboutissement de la patiente réflexion qui a été développée dans les décennies précédentes. Deux remarques s'imposent toutefois, et elles sont de grande portée pour l'histoire ultérieure de la théologie.

⁸ Parmi les Pères de la même époque qui ont traité de l'Esprit, il faudrait aussi mentionner: DIDYME L'AVEUGLE, *Traité du Saint-Esprit* (SC 386); CYRILLE DE JÉRUSALEM, *16 et 17^e Catéchèses* (dans SAINT CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses baptismales et mystagogiques*, 1961, p. 360-421). Un peu plus tard, la référence à l'Esprit sera constamment présente dans l'œuvre de Jean Chrysostome.

Tout d'abord, une évolution se dessine très vite: en 382, donc un an seulement après le concile de Constantinople, le « Tome de Damase » (rédigé à la suite d'un synode romain) emploie les formules suivantes: l'Esprit « possède une seule puissance, une seule substance avec le Père et le Fils », il est « de la substance divine » et il est « vrai Dieu » (DH, n. 154). Cette évolution ne manque pas d'étonner, si l'on se rappelle que le concile de Constantinople, suivant la doctrine de Basile, n'avait pas voulu appliquer à l'Esprit l'expression « de même substance » ni ne l'avait qualifié comme « Dieu ». Peut-être s'explique-t-elle avant tout par la préoccupation de bien marquer l'opposition à l'arianisme, en insistant sur l'unité de la substance divine qui est commune au Père, au Fils et à l'Esprit.

La seconde remarque concerne l'expression du concile de Constantinople: « L'Esprit procède du Père ». Comme on le précisera bientôt, l'Occident latin va être de plus en plus porté à la fameuse addition: « et du Fils » (« *Filioque* »), tandis que l'Orient grec restera attaché à la formule du concile. Nous suivrons bientôt les premières étapes de ce qui allait devenir une véritable controverse entre « Latins » et « Grecs » – controverse qui (parmi d'autres raisons) conduirait au schisme de 1054.

3 *L'apport d'Augustin*

Du côté de l'Occident latin, plusieurs Pères de l'Église ont également contribué à approfondir la doctrine relative à l'Esprit. Outre Tertullien qui a été déjà mentionné, il y aurait lieu de s'arrêter sur Hilaire de Poitiers et sur Ambroise de Milan (LADARIA, 1977), mais c'est certainement l'apport d'Augustin qui mérite d'être spécialement retenu.

L'évêque d'Hippone, en effet, ne fait pas que reprendre des thèmes déjà développés avant lui. Il apporte d'importantes précisions sur la relation de l'Esprit avec le Père et le Fils. Basile de Césarée, avant lui, avait déjà souligné que « Père » et « Fils » ne désignent pas des substances mais sont des termes corrélatifs, et il en tirait argument pour dire (contre les ariens) que la distinction du Père et du Fils n'implique nullement que le Fils ne partage pas la substance divine avec le Père: pour être deux « hypostases », ils n'en sont pas moins de même substance. C'était là un apport essentiel, et Augustin le reprend à son compte en soulignant que la « relation », en Dieu, n'est pas un simple « accident » mais qu'elle est, pour ainsi dire, entre la substance et l'accident (AUGUSTIN, 1955, p. 433-435). Augustin demande cependant: qu'en est-il de l'Esprit? On se heurte ici à une difficulté car, à la différence de « Père » et « Fils », l'Esprit ne semble pas être un terme corrélatif. Mais Augustin surmonte la difficulté en rappelant que l'Esprit est désigné par Paul comme « gage » (2 Co 1, 22; 2 Co 5, 5; Ep 1, 14) et que le « gage » implique une forme de relation; il réfléchit aussi à partir de la notion de « don »:

Un gage se réfère évidemment à la chose dont il est le gage et le gage est toujours gage de quelque chose [...] quand nous parlons du don du Père et du Fils, nous ne pouvons, bien sûr, pas parler du Père ou du Fils du don, mais, pour avoir ici une correspondance réciproque, nous parlons du don du donateur et du donateur du don (1955, p. 455).

L'Esprit implique bien l'idée de « relation », car il tient son origine du Père et du Fils; plus précisément, il procède du Père et du Fils comme un Don. Augustin s'appuie en particulier sur la formule de Paul en Rm 5, 5: « La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné.»⁹ Augustin en induit qu'il est possible d'appliquer le mot « Donateur » au Père et au Fils. Or « Don » et « Donateur » sont essentiellement corrélatifs; et Augustin souligne qu'il s'agit d'une donation éternelle:

Le Saint-Esprit, avant la génération du Fils, a-t-il déjà ou n'a-t-il pas encore procédé du Père? est-ce seulement après cette génération qu'il procède du Père et du Fils? Ces questions peuvent-elles avoir un sens là où le temps n'existe pas? [...] De telles questions ne peuvent se poser, là où rien ne commence dans le temps pour ensuite s'achever dans le temps [...] le Père qui a en lui-même la propriété d'être principe de la procession du Saint-Esprit, a donné pareillement au Fils d'être principe de la procession de ce même Esprit, procession hors du temps dans l'un et l'autre cas (1955, p. 551-553).

Il faut enfin signaler la position d'Augustin sur le problème qui allait prendre une importance croissante dans les siècles suivants: la question du « *Filioque* ». Comme on l'a constaté, les textes cités plus haut disent bien que l'Esprit « procède du Père et du Fils »: Augustin privilégie donc cette formule. Mais il est en même temps conscient d'une différence: si l'Esprit procède aussi du Fils, c'est parce que le Père a donné au Fils d'être également principe de cette procession. Augustin rend compte de cette différence en affirmant que l'Esprit procède du Père « *principiellement* » (« *principaliter* »):

[...] ce n'est pas sans raison que, dans cette Trinité, on appelle Verbe de Dieu le Fils seul, Don de Dieu le Saint-Esprit seul, et Dieu le Père celui-là seul de qui le Verbe est engendré et de qui procède, comme de son premier principe (*principaliter*), l'Esprit Saint. Je dis « comme de son premier principe », car il est prouvé que l'Esprit procède aussi du Fils. Mais ce privilège, c'est encore le Père qui le donne au Fils: non que le Fils ait jamais existé sans l'avoir, mais tout ce que le Père a donné à son Verbe unique, il le lui a donné en l'engendrant. Il l'a donc engendré de telle façon que leur Don commun procédât aussi du Fils, et que l'Esprit Saint soit esprit des deux autres personnes (1955, p. 505).

La pensée d'Augustin est assurément complexe. Selon que l'on met l'accent sur telle ou telle de ses affirmations, elle peut donner lieu à deux positions

⁹ Voir par exemple AUGUSTIN, 1955, p. 511.

inverses. D'un côté, en raison de la formule « l'Esprit procède du Père et du Fils », la doctrine augustinienne sera invoquée ultérieurement par les défenseurs du « *Filioque* ». Mais d'un autre côté, dans le texte que nous venons de citer, la nuance apportée par l'adverbe « *principaliter* » signifie que l'Esprit a d'abord son origine dans le Père (ce qui, sans rejoindre entièrement la position tenue par les adversaires du *Filioque*, s'en rapproche néanmoins). La complexité de la pensée augustinienne s'éclaire en partie par l'héritage de la philosophie ancienne ainsi que par le contexte culturel et ecclésial de l'époque. Alors que, pour Aristote, la relation était seulement de l'ordre d'un « accident », Augustin (à la suite des Cappadociens) devait rendre compte des relations en Dieu même, tout en montrant que celles-ci ne portaient pas atteinte à l'unité de l'essence divine: il devait donc préciser, tout à la fois, la relation de l'Esprit avec le Père et sa relation avec le Fils. D'autre part, la doctrine de l'arianisme, qui niait la véritable divinité du Fils et de l'Esprit, restait alors très répandue dans l'Occident latin: or, en affirmant que l'Esprit procède du Père et du Fils, Augustin soulignait indirectement, contre cette doctrine arienne, que le Fils est de même substance que le Père. Mais la nuance apportée par l'adverbe « *principaliter* » montrait aussi qu'Augustin entendait prendre en compte l'insistance des Pères grecs: c'est le Père qui est le « premier principe », et c'est donc d'abord de lui que procède l'Esprit.

Cette nuance est en tout cas précieuse car, avant même que s'envenime la controverse sur le « *Filioque* », elle suggère déjà une certaine forme de conciliation entre les deux langages qui bientôt s'opposeront: d'un côté l'Esprit procède du Père en un sens unique (car le Père est le « principe sans principe », l'Origine absolue au sein même de la Trinité éternelle); de l'autre cependant il est légitime de dire que l'Esprit procède aussi du Fils, pourvu que l'on apporte la précision formulée par Augustin – à savoir que c'est le Père lui-même qui donne au Fils d'être également principe de procession, et que par conséquent, même si l'Esprit procède du Père et du Fils, il procède « *principaliter* » du Père. La pensée d'Augustin aide ainsi à comprendre que, dans une large mesure, les divergences ultérieures entre « Latins » et « Grecs » porteront moins sur le contenu des doctrines que sur leur formulation.

Cela, toutefois, n'empêchera pas que ces divergences s'accroissent de plus en plus entre l'Orient grec et l'Occident latin¹⁰...

¹⁰ La controverse deviendra particulièrement vive à l'époque de Charlemagne, qui fera chanter le Credo avec l'addition « *Filioque* ». Elle s'envenimera encore sous le patriarche Photius, et, finalement, servira de prétexte théologique pour justifier le schisme entre « Grecs » et « Latins » en l'année 1054. Au Moyen Âge, des tentatives seront faites pour retrouver un consensus, d'abord lors du 2^e concile de Lyon (1274), puis au concile de Florence (1439), mais ces tentatives seront sans lendemain. Il faudra attendre le mouvement œcuménique du 20^e siècle pour que de nouvelles perspectives de rapprochement voient le jour.

4 Les derniers siècles de l'époque patristique

Entre le milieu du 5^e siècle et le 8^e siècle, la réflexion doctrinale sur l'Esprit donne encore lieu à diverses précisions. C'est ce dont témoigne par exemple, au 5^e siècle, l'œuvre de Cyrille d'Alexandrie. Il présente l'Esprit comme la « qualité » de la divinité, ou encore comme la « puissance sanctifiante de la divinité ». Il souligne ainsi que l'Esprit ne saurait être assimilé à une créature. En réalité, l'Esprit est bien plutôt Celui qui donne aux créatures la quintessence de la nature divine, et grâce à qui les êtres humains peuvent eux-mêmes goûter la « qualité de la divinité » (BOULNOIS, 1994, p. 429-432). Cyrille use aussi de ce langage: l'Esprit est envoyé en l'homme pour que, par son « inhabitation », il fasse habiter le Père et le Fils en cette créature. Cyrille identifie en outre le don de l'Esprit au royaume de Dieu (en référence à Lc 17, 21: « le royaume des cieux est au-dedans de vous ») (1994, p. 432-437). S'il en est ainsi, c'est que l'Esprit est comme l'« achèvement » de la Trinité (1994, p. 437-442). Quant au lien de l'Esprit avec le Fils, il est très fortement souligné: Cyrille n'hésite pas à dire que l'Esprit, non seulement est « propre à Dieu le Père », mais qu'il est aussi « propre au Fils » et qu'il tire son bien du Fils (1994, p. 445-461); bien plus, on trouve chez lui la formule (tout à fait exceptionnelle chez les Pères grecs) selon laquelle l'Esprit provient « du Père et du Fils » (voir *ibid.*, p. 513).¹¹

Mais les derniers siècles de l'époque patristique sont aussi la période où s'accroît l'écart entre les Grecs et les Latins. Les premiers sont attachés à la formule: l'Esprit vient du Père par le Fils, les seconds disent que l'Esprit procède « du Père et du Fils ». Augustin, on l'a vu, avait certes précisé que l'Esprit procède du Père comme d'un seul principe; cependant, en Occident, la formule « l'Esprit procède de l'un et de l'autre » se répand de plus en plus, comme on le voit chez Léon le Grand ou Grégoire le Grand; elle est adoptée comme telle par le 11^e concile de Tolède en 675 (DH, n. 527).¹²

On doit toutefois souligner que, à cette époque, la divergence entre Grecs et Latins n'empêchait pas la communion entre l'Orient et l'Occident. Surtout, il y eut au 7^e siècle une tentative très remarquable de conciliation entre leurs langages respectifs. En effet, Maxime le Confesseur s'efforça d'expliquer que les Latins s'accordaient avec Cyrille d'Alexandrie et que

¹¹ Il serait certes anachronique de considérer Cyrille comme ayant déjà tenu la doctrine identique à celle du « *Filioque* »; il reste que, pour lui, l'Esprit est dépendant du Fils car, par l'intermédiaire du Fils, il reçoit ce que le Fils a lui-même reçu du Père. Voir aussi CONGAR, 1995, p. 67.

¹² La formule « le Saint Esprit vient du Père et du Fils » était déjà présente dans le symbole dit *Quicumque* (appelé aussi « symbole d'Athanase », mais qui, en fait, n'est pas dû à Athanase; il a été sans doute élaboré dans la seconde moitié du 5^e siècle, peut-être dans le sud de la Gaule).

leur position n'entendait pas mettre en cause l'insistance traditionnelle des Grecs (MAXIME LE CONFESSEUR).¹³

Malheureusement, la divergence allait se durcir de plus en plus, surtout à l'époque de Charlemagne, puis de Photius, et la question du « *Filioque* » serait invoquée pour justifier la séparation des Grecs et des Latins au milieu du 11^e siècle. Il est d'autant plus important de redire que, de soi, les deux langages avaient leur légitimité et que, à condition d'être bien compris, ils n'étaient pas contradictoires et ne devaient donc pas empêcher la communion des Églises.

La fin de la période patristique est en tout cas marquée, pour l'Orient grec, par l'œuvre de Jean Damascène au 8^e siècle. Cet auteur fait dans une large mesure la synthèse des enseignements développés par les Pères grecs qui l'ont précédé. Il faut notamment relever sa position sur la provenance de l'Esprit: « L'Esprit est l'Esprit saint du Père parce qu'il procède du Père [...] et Esprit du Fils, non qu'il procède de lui, mais par lui il procède du Père; car le Père seul est cause » (2010, p. 207; 179-181).¹⁴ Jean Damascène reprend donc la formule habituelle des Pères grecs (l'Esprit « procède du Père »), mais il apporte cette précision: c'est par le Fils que l'Esprit procède du Père. Enfin, Jean Damascène développe la doctrine de la « périchorèse » trinitaire, selon laquelle chaque Personne de la Trinité est présente aux deux autres et demeure en elles: loin que l'Esprit soit séparé du Père et du Fils, tous trois « vivent l'un dans l'autre en périchorèse, à l'exclusion de tout mélange ou confusion » (2010, p.187).

Conclusion

La littérature patristique au sujet de l'Esprit Saint est, on le voit, d'une très grande portée historique et théologique.

On retiendra en premier lieu que les premières générations chrétiennes ont d'abord réfléchi sur le fond d'une expérience à la fois personnelle, sacramentelle et plus largement ecclésiale: celle de la « sanctification ». Expérience personnelle, car c'est en se laissant concrètement habiter par l'Esprit de sainteté que le croyant s'ouvre à la reconnaissance de cet Esprit agissant en son cœur. Expérience sacramentelle: au baptême est intimement liée la profession de foi trinitaire (incluant donc les mots du Symbole: « je crois en l'Esprit »), et l'eucharistie implique l'invocation de l'Esprit qui

¹³ Voir MAXIME LE CONFESSEUR, *Lettre à Marinos*, PG 91, 136 A-B.

¹⁴ Jean Damascène développe aussi le thème de la « périchorèse »: chacune des trois Personnes divines est présente aux autres, et réciproquement; elles se pénètrent mutuellement, en sorte que leur distinction n'implique point une différence de « substance ».

sanctifie le pain et le vin – ceux-ci devenant corps et sang du Christ. Et cette expérience sacramentelle est plus largement une expérience ecclésiale: le Symbole de foi le signifie par le fait même que son troisième article est immédiatement suivi des formulations concernant l'Église.

Les chrétiens des trois premiers siècles étaient fort conscients de cet ancrage dans l'expérience qui vient d'être évoquée. Et c'est d'abord par cette voie qu'ils ont été conduits à approfondir la signification de leur foi en l'Esprit. Cet approfondissement ne s'est pas fait d'un seul coup; déjà manifeste chez des Pères comme Irénée et Origène, il a atteint un sommet avec la réflexion d'Athanase et des Cappadociens dans le contexte de leur opposition aux « pneumatomaques », et les formulations du concile de Constantinople sont précisément le fruit de leur réflexion théologique. Plus tard encore, la doctrine sur l'Esprit a donné lieu à de nouvelles précisions, tant du côté latin (surtout avec Augustin) que du côté grec (avec des Pères tels que Cyrille d'Alexandrie, Maxime le Confesseur et Jean Damascène). Et s'il est vrai que leurs formulations ont eu des accents différents en Occident et en Orient, on ne doit pas oublier que cette diversité même n'a pas été en leur temps un obstacle à la communion ecclésiale: les divergences ultérieures sur le « *Filioque* » devraient bien plutôt inciter à recueillir les témoignages des Pères qui, malgré des expressions parfois différentes, partageaient la même foi en l'Esprit.¹⁵

Certes, les remarquables efforts de ces Pères en leur temps ne sauraient dispenser de chercher, aujourd'hui encore, des langages pertinents pour parler de l'Esprit. Leur réflexion n'en demeure pas moins exemplaire, à la mesure même de leur fidélité au témoignage des Écritures et du souci qu'ils ont eu de respecter jusqu'au bout le mystère de Celui qui est « Seigneur » comme le Père et le Fils, et qui, avec eux, « mérite toute adoration et toute gloire ».

Références

ATHANASE. *Lettres à Sérapion*. Paris: Cerf, 1947. (Sources Chrétiennes, n. 15).

ATHÉNAGORE. *Supplique au sujet des chrétiens*. Paris: Cerf, 1992. (Sources Chrétiennes, n. 379).

AUGUSTIN. *La Trinité*. Paris: Desclée de Brouwer, 1955. (Bibliothèque augustinienne, n. 15 et 16).

¹⁵ C'est ce qui a été fait par le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des Chrétiens, dans son document de 1995: « Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit » (*La Documentation catholique*, n° 2125, 5 novembre 1995, p. 941-945).

- BASILE DE CÉSARÉE. *Traité du Saint-Esprit*. Paris: Cerf, 1968. (Sources Chrétiennes, n. 17).
- BOULNOIS, M.-O. *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologiques*. Collection des Études Augustiniennes. Turnhout: Brepols, 1994.
- CLÉMENT DE ROME. *Épître aux Corinthiens*. Paris: Cerf, 2000. (Sources Chrétiennes, n. 167).
- CONGAR, Y. *Je crois en l'Esprit Saint*. Paris: Cerf, 1995.
- CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITE DES CHRETIENS. Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit (1995). Dans: *La Documentation catholique*, n° 2125, p. 941-945, 5 novembre 1995.
- CYRILLE DE JÉRUSALEM. *16 et 17^e Catéchèses*. Dans Saint Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses baptismales et mystagogiques*. Namur: Le Soleil Levant, 1961. p. 360-421.
- DENZINGER, H. *Symboles et définitions de la foi catholique*. Édité par Peter Hünermann pour l'édition originale et par J. Hoffmann pour l'édition française. Paris: Cerf, 1996.
- DIDYME L'AVEUGLE. *Traité du Saint-Esprit*. Paris: Cerf, 1992. (Sources Chrétiennes, n. 386).
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE. *Lettre 58*. Paris: Les Belles Lettres, 1964.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE. *Discours 31*. Paris: Cerf, 1978. (Sources Chrétiennes, n. 250).
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE. *Discours 39, 10*. Paris: Cerf, 1990. (Sources Chrétiennes, n. 358).
- GRÉGOIRE DE NY SSE. *Homélie sur le Notre Père*. Paris: Cerf, 2018. (Sources Chrétiennes, n. 596).
- IGNACE D'ANTIOCHE. *Lettre aux Ephésiens; Lettre aux Philadelpiens*. Paris: Cerf, 1998. (Sources Chrétiennes, n. 10 bis).
- IRÉNÉE DE LYON. *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la prétendue gnose au nom menteur*. 3^e éd. Paris: Cerf, 1991.
- IRÉNÉE DE LYON. *Démonstration de la prédication apostolique*. Paris: Cerf, 1995. (Sources Chrétiennes, n. 406).
- JEAN DAMASCÈNE. *La foi orthodoxe. 1-44*. Paris: Cerf, 2010. (Sources Chrétiennes, n. 535).
- JÉRÔME. *Lettre 124*. Dans Jérôme, *Lettres*, t. VII. Paris: Les Belles Lettres, 1961.
- JUSTIN, *Première Apologie*. Paris: Cerf, 2006. (Sources Chrétiennes, n. 507).
- LADARIA, L. *El Espiritu Santo en san Hilario de Poitiers*. Madrid: Eapsa, 1977.
- MAXIME LE CONFESSEUR. *Lettre à Marinos*. Dans J. P. MIGNE, *Patrologia graeca*, n. 91, 136 A-B.
- MOINGT, J. *La théologie trinitaire de Tertullien*. Paris: Aubier-Montaigne, 1966-1969. 4 v.

MUNIER, C. Esprit, Esprit Saint et Paraclet dans l'œuvre de Tertullien. Dans *Connaissance des Pères de l'Église*, v. 69, p. 2-13, mars 1998.

ORIGÈNE. *Commentaire sur l'évangile de Jean*, II. Paris: Cerf, 1978a. (Sources Chrétiennes, n. 120 bis).

ORIGÈNE. *Traité des principes*, I. Paris: Cerf, 1978b. (Sources Chrétiennes, n. 252).

ORIGÈNE. *Commentaire sur l'épître aux Romains*, VI, 11 et suiv. Paris : Cerf, 2011. (Sources Chrétiennes, n. 543).

PAMPHILE. *Apologie pour Origène*. Paris, Cerf: 2002. (Sources Chrétiennes, n. 464).

TATIEN. *Discours aux Grecs*. Dans *Foi chrétienne et culture classique*. Paris: Migne, 1998.

TERTULLIEN. *Contre Praxeas*, VIII. Turnhout: Brepols, 1954. p. 1159-1205. (*Corpus Christianorum, series latina*, II).

THÉOPHILE D'ANTIOCHE. *À Autolycus*. Paris: Cerf, 1947. (Sources Chrétiennes, n. 20).

Article soumis à l'évaluation le 04.04.2020 et approuvé le 07.08.2020.

Michel Fédou SJ est docteur en théologie et doyen de la Faculté de théologie du Centre Sèvres. Publications les plus récentes: *La littérature grecque d'Homère à Platon. Enjeux pour une théologie de la culture*. Namur: Lessius, 2019. *Jésus-Christ au fil des siècles. Une histoire de la christologie*. Paris: Cerf, 2019. Orcid.org/0000-0002-8837-6197. E-mail: michel.fedou@jesuites.com

Adresse: 35 bis rue de Sèvres
75006 Paris
France