Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 18 (1940)

Artikel: La théorie augustienne des relations trinitaires : analyse explicative des textes

Autor: Chevalier, I.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762437

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

La théorie augustinienne des relations trinitaires.

Analyse explicative des textes.

Par I. CHEVALIER O. P.

La pensée de saint Augustin, M. Gilson l'a parfaitement exprimé, ne se prête guère à des exposés partiels, où un seul aspect de la doctrine serait envisagé. Tout se tient : pour définir une idée quelconque, il faudrait examiner tout l'ensemble. De plus, la recherche de la vérité, pour Augustin comme pour Platon, engage l'âme entière et ne suit pas les seules routes que trace la logique des idées abstraites. Puis, doué d'une extraordinaire acuité intellectuelle et attentif à tous les témoignages de la tradition catholique, l'auteur découvre un carrefour à chaque pas ; il reconnaît l'une après l'autre les voies qui s'ouvrent, revient en arrière et repart dans une autre direction. Enfin, comme toutes les doctrines où l'esprit de Platon prédomine, celle de l'évêque d'Hippone répugne à se laisser réduire à un système achevé. Pour aucun sujet, elle ne s'enferme dans un traité *ex professo ;* le *de Trinitate* lui-même n'a pas directement pour but d'exposer dans toute son ampleur la doctrine trinitaire.

Dans l'intérêt de la précision, il faut pourtant restreindre le champ de l'examen. Mais, pour conserver l'exactitude, qu'on se garde d'oublier les perspectives générales.

Force est donc de dégager soi-même des textes augustiniens quelques idées ou têtes de chapitres, plus ou moins logiquement ordonnées, en s'efforçant d'éviter les redites et de respecter scrupuleusement les vues propres du Docteur. Afin de restituer la théorie des relations dans son contexte et à sa place dans l'ascension spirituelle de l'auteur vers la Vérité totale de la Vision, on se trouve obligé, par toutes ces conditions, d'en décrire au moins par les sommets le cadre théologique général, avant de retracer, par une minutieuse analyse, l'élaboration progressive de cette doctrine si subtile, dont l'influence fut décisive en théologie trinitaire.

Dieu est la Trinité, la Trinité est le seul vrai Dieu, et l'unique Dieu. Elle ne s'ajoute pas à Dieu. Il n'y a pas une « divinité de la Trinité » non plus qu'une « personne » de la Divinité. Et la Trinité, c'est les trois, Père et Fils et Esprit-Saint ; il n'y a pas une « personne de la Trinité ». Donc, un Dieu en trois personnes ; trois personnes un seul Dieu [1]. Bien qu'il en fournisse tous les éléments, on peut douter que saint Augustin conçoive ce qu'on appelle de nos jours une théodicée. Sa pensée est essentiellement théologique, et son Dieu essentiellement trinitaire [2]. Faire remonter à l'évêque d'Hippone, comme on l'a plus d'une fois insinué, la distinction des deux traités *de Deo Uno* et *de Deo Trino* serait probablement s'arrêter à la surface des textes et méconnaître le fond de la pensée.

Sous le bénéfice de cette observation capitale, il faut reconnaître des degrés dans la connaissance humaine de Dieu. Ainsi l'esprit créé peut atteindre les attributs communs de Dieu, avant de percevoir les propriétés distinctes des personnes. Mais ces attributs communs, en réalité, *désignent* la Trinité et chacune des personnes.

Le principe créateur est unique, mais ils sont trois en un unique principe. Un et trine tout ensemble, Dieu a marqué tout ce qui est de son empreinte. De là, dans les créatures, d'irrécusables vestiges et des images, imparfaites à divers degrés, de la divine Trinité. En bref, c'est à Dieu-Trinité que se rapporte la formule : « causa subsistendi, ratio intelligendi et ordo vivendi ».

[1] Au surplus, « c'est l'idée de Dieu qui nous paraît être le point central de la pensée de saint Augustin. Certains auteurs ont attribué ce rôle à la doctrine de la grâce, mais cette opinion nous semble basée sur le retentissement extérieur des controverses pélagiennes, beaucoup plus que sur une observation attentive et profonde de l'âme d'Augustin. Notre étude nous conduit plutôt à considérer Dieu même comme la vérité fondamentale qui commande et inspire toutes les positions doctrinales prises par lui ». F. Cayré, *La contemplation augustinienne*, Paris 1927, p. 248. Dans le même sens, voir : H. Weinand, *Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus*, Paderborn 1910. Pour le R. P. C. Boyer, c'est l'idée de vérité qui est l' « inspiration fondamentale qui, dans un esprit comme celui d'Augustin, ne peut venir que du centre même de sa philosophie ». *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris 1921, p. 1. Mais Dieu, c'est la Vérité ; voir comment, à partir de là, l'auteur détermine les attributs de Dieu, pp. 96-109.

[2] Et cela, dès le début de sa conversion, cf. *de Beata Vita* (386), c. iv, n. 35, *PL*, xxxii, col. 976 ; *de Ordine* (386), l. i, c. x, n. 29, *PL*, xxxii, col. 991, et la profession de foi du *de Ordine*, col. 1002. Cette insistance sur la conception trinitaire de la Divinité s'explique historiquement par une réaction contre l'arianisme

Nier l'existence de Dieu serait pure folie. Mais c'en serait une autre de prétendre avoir une pleine connaissance de sa nature. Dieu habite une lumière inaccessible. Il ne peut être compris par la pensée humaine : il échappe à toutes ses catégories. Aucun mot ne peut l'exprimer : il est ineffable. L'intelligence créée, cependant, ne demeure pas dans la nuit complète, elle arrive à une certaine notion de la divinité, en déterminant, non pas ce que Dieu est, mais ce qu'il n'est pas. La connaissance qu'elle peut ainsi acquérir, pour négative qu'elle soit, n'en est pas moins fort importante. Car elle prévient ou corrige les erreurs que l'on commet d'ordinaire sur la nature de Dieu. On peut donc exprimer les choses de Dieu par des mots humains, à condition de les purifier de toutes leurs imperfections.

Sous toutes ces réserves, il est loisible d'affirmer quelque chose de Dieu, la négation ne suffisant pas à fonder une doctrine. Dieu est à l'infini et sans leur mode déficient toutes les perfections que l'on voit dans les choses à l'état participé. « Dieu est bon sans qualité, grand sans quantité, créateur sans besoin, présent sans être situé, contenant tout sans rien avoir, tout entier partout mais d'une façon non locale, éternel sans temps, il fait les êtres mobiles sans changer lui-même, il n'est passif à l'égard de rien. Quiconque se représente ainsi Dieu, bien qu'il ne puisse encore d'aucune manière trouver ce qu'il est (quid sit), qu'il veille pieusement, toutefois, autant qu'il est possible, à ne pas penser de Dieu ce qu'il n'est pas »[1]. Il est le Bien, la Béatitude et la Source du bien et du bonheur. Il est la Vie et l'Etre, et, par sa volonté, la cause de la vie et de l'être[2]. Il est la Justice et la Source

qui faisait rage au temps où Augustin revenait à la foi catholique. Cela n'empêchait pas qu'à cette date le professeur de Milan errât sur la personne du Christ, qu'il se représentait à la manière de Plotin, cf. *Confes.*, l. VII, c. XIX, n. 25. Il semble qu'il pensa correctement le dogme de la Trinité avant le dogme de l'Incarnation.

[1] « Quod ergo non invenimus in meliore nostro, non debemus in illo quaerere, quod longe melius est meliore nostro : ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest *omni modo* invenire quid sit, pie tamen cavet quantum potest, aliquid de eo sentire quod non sit. » *De Trin.*, l. V, c. I, n. 2 ; *Confes.* I, 4, X, 31 ; *de doctrina christ.*, I, 5,5 ; *Solil.* l. I, c. I, n. 3, 4 ; *Retract.* l. I, 5.

[2] *De Trin.*, l. VI, c. 10 ; *Enar. in Psalm.*, 34, 10 ; *De Civ. Dei*, l. VIII, c. 9-10 ; *De anima et ejus origine*, l. II, c. 3.

de toute justice. Il est la Sagesse, il est la Vérité, et le soleil des intelligences [1]. Il est la Science, et nul ne le connaît comme il se connaît lui-même. Il sait tout ce qui n'est pas lui, parce qu'il l'a fait ; et il connaît même le futur conditionnel. Il est la Beauté et la source de la beauté. Enfin, telle est la nature de Dieu que, tout ineffable et incommunicable qu'il soit, Dieu se donne lui-même aux esprits créés, en se faisant goûter et voir.

Ces affirmations multiples n'altèrent en rien la simplicité absolue de la nature divine ; elles ne se distinguent que dans notre esprit, lequel se trouve condamné à ne prendre sur Dieu que des vues partielles ; mais elles s'identifient dans la réalité transcendante. Tous les attributs de Dieu sont avec son être une seule et même chose. Il n'y a point lieu de poser en lui la dualité des accidents et du sujet, de la puissance et de l'acte, de la qualité et de la substance, de la partie et du tout. En Dieu, tout est substance : « Quidquid ibi intelligi potest, substantia est » [2] ; ou mieux, essence [3]. L'unique dénomination qui convienne à Dieu est donc celle d'essence, improprement celle de substance. Il est l'être « maxime et verissime » [4]. De chacune de ces deux idées corrélatives, simplicité absolue et être au suprême degré, découle l'immutabilité de Dieu. De l'immutabilité de Dieu, il résulte qu'il est incorruptible, immortel ou plutôt éternel, tout entier partout bien qu'il soit inétendu et incommensurable, et spirituel. Toutes ces idées se condensent en

[1] *Confes.*, l. XI, c. 8 ; *de lib. arbit.*, l. II, c. 8, 10-13, 15 ; *Sol.*, I, c. 1-8 ; *de Magistro*, en entier ; *de Trin.*, l. XII, c. 15 ; l. XIV, c. 12 ; *Ep.*, 13, 120 ; *de Genes. ad litt.*, l. XII, c. 31, n. 59 ; l. XV, c. 6. L'expression « soleil des intelligences » doit s'entendre comme une illumination de l'esprit par Dieu, qui n'exclut pas la sensation, mais joue en quelque sorte un rôle d'intellect agent. Dieu n'est donc pas un objet, ni simple cause efficiente première agissant sur la cause seconde pour la faire passer à l'acte, ni seulement cause exemplaire. Voir : C. BOYER, *L'idée de vérité...*, pp. 156-220 ; R. JOLIVET, *Dieu soleil des esprits*, Paris 1934 ; E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1929, pp. 103-125. Une certaine illumination divine accompagne toute activité intellectuelle, sans supprimer toutefois l'activité propre de la faculté.

[2] *De fide et symbolo*, c. 20 ; *de natura et gratia*, c. 37 ; *de div. quaest. ad Simpl.*, II, 23 ; *de Trin.*, l. VI, c. 6, n. 8 ; l. VIII, c. 1, c. 4, n. 6 ; l. XV, c. 5, n. 8 : « Quidquid enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum substantiam vel essentiam est intelligendum » ; l. XV, c. 6, n. 9 ; *de Civ. Dei*, l. XI, c. 10.

[3] *De Trin.*, l. V, c. 1, n. 2 ; l. VI, n. 7-8 ; l. VII, c. 5 : « Essentia proprie substantia abusive » ; *Tract. in Joan.*, XX, 4 ; *Ep.* 170,17 ; *Contra Maxim.*, dicitur, l. II, 26,13.

[4] *De Trin.*, l. V, c. 2, n. 3.

une seule, celle de l' « esse maxime et verissime » [1] qui ne convient qu'au Dieu unique, la Trinité [2].

Il arrive à l'évêque d'Hippone d'user de termes qu'il condamne. Ainsi peut-on lire plusieurs fois dans ses œuvres l'expression : « Simplex et multiplex substantia » [3]. Cependant, il la désavoue formellement. Et c'est dans cette négation justifiée qu'il faut chercher sa pensée exacte. Dieu est Trinité, mais il n'est pas triple. Car il est simple. En lui, il y a trois, c'est vrai, mais ce n'est pas trois dieux. De l'absolue simplicité divine, en effet, résulte que l'un des trois n'est pas moindre que deux ou trois ensemble ; car ils ne sont pas en rapports de parties à tout, de composants à composé. Leur égalité vient de ce qu'ils possèdent une nature identique, et non pas de dimensions égales ou de qualités semblables. La perfection de chacun d'eux est absolue, parce qu'elle ne peut s'accroître, chacun étant la nature de Dieu infiniment simple et donc parfaite [4]. Egaux parce qu'ils sont d'une simplicité parfaite, et pour la même raison ils sont coéternels, inséparables, dignes de tous les attributs de la divinité, en un mot, consubstantiels. Chacun est Dieu. Leur unité n'est pas celle de deux hommes de même nature, elle est proprement celle d'une seule et identique essence. Par conséquent, Trinité et simplicité ne se contredisent pas.

Mais alors que peut bien signifier ce terme « Trinité » ? « Quid tres » ? Ce n'est pas une Trinité nominale ; les trois sont bien réels et leur distinction n'est pas l'œuvre de notre esprit [5]. Il faut admettre le nombre en Dieu [6], quitte à l'entendre d'une manière spéciale. La source de la distinction et du nombre, ce sont les rapports d'origine qui existent entre les personnes [7]. Cette doctrine découle de l'Ecriture qui nous révèle qu'il existe en Dieu deux processions réelles, une génération et un don, ou la procession par mode d'amour [8]. Il y a donc en Dieu

[1] *De Trin.*, l. v, c. 2, n. 3.

[2] *De Gen. ad litt.*, l. viii, c. 19 : « Le Dieu suprême et véritable, l'unique et seul Dieu est Père, et Fils et Esprit-Saint, c'est-à-dire Dieu, Verbe de Dieu et Esprit de l'un et de l'autre ; Trinité qui n'est ni confuse, ni séparée, Dieu qui seul a l'immutabilité et qui habite une lumière inaccessible, qu'aucun homme n'a vu ni ne peut voir, qui ne saurait être compris ni dans les limites du lieu, ni dans l'infinité de l'espace, ni subir les vicissitudes du temps. »

[3] *De Trin.*, l. i, c. i, n. 2 ; l. v, c. 6, n. 8 ; *Tract. in Joan.*, 23,9 ; *De Civ. Dei*, l. xi, c. 10 ; l. xii, c. 18 ; *De Genes. c. Manich.*, c. 2,2.

[4] *De Trin.*, l. vi, n. 7-10 ; l. viii, *prooemium* ; l. xv, c. 8.

[5] *De Civ. Dei*, l. xi, c. 10, n. i (cf. analyse des textes) ; *De Trin.*, l. vii, nn. 9, 12 ; *Serm.*, 71, c. 12 ; *Ep.* 119,4 ; *Contra Maxim.*, *passim*.

[6] *Tract. in Joan.*, 39, 4, 5. [7] *Ep.* 170, nn. 4, 7 ; *Ep.* 230, n. 24.

[8] *De Trin.*, l. vi, c. 5, n. 7 ; l. xv, 17-20 ; l. ix, n. 18 ; l. vii, c. 1, n. 2.

trois personnes qui subsistent, qui sont « autres » sans être « autre chose », le Père qui engendre le Fils, ou Verbe, ou Image du Père, et l'Esprit-Saint qui procède de l'amour du Père et du Fils, comme d'un seul principe. Telle est la doctrine fondamentale du dogme trinitaire augustinien et catholique dans laquelle va s'insérer la théorie des relations.

* * *

Les caractères littéraires différents des écrits de saint Augustin et les nuances variées de l'hérésie qu'il combat invitent à un examen séparé de chaque ouvrage où se trouve signalée l'idée de relation. Les analyses suivantes, forcément assez sèches, présenteront une lecture expliquée des textes, essayeront de déceler la logique et parfois la psychologie de l'argumentation augustinienne, et, par l'étude du contexte, de dégager l'enseignement du Docteur avec autant de précision qu'il est possible.

Elles indiqueront aussi, très rarement, et pour mieux marquer les limites de sa pensée, les prolongements ultérieurs de la théologie. En somme, elles sont destinées à vérifier les matériaux qui serviront, dans une autre étude, à construire un essai de synthèse et de critique sur la doctrine de l'évêque d'Hippone concernant les relations trinitaires.

L'ordre de ces analyses se conformera à la succession chronologique des textes. La classification suivante, établie après de longues recherches [1], respectera l'ordre probable des faits.

§ 1. De Trinitate, l. V

Inutile de revenir sur les caractères distinctifs de ce savant ouvrage : ils sont assez connus. C'est au livre cinquième qu'apparaît pour la première fois dans l'œuvre de l'évêque d'Hippone la théorie des relations. Le livre appartient à cette catégorie d'écrits, dont l'auteur a pu dire : « nimis operosi sunt... opus tam laboriosum... » [2].

Rappel de quelques vérités sur Dieu (c. 1-2) [3].

Le début du livre dénonce l'imperfection radicale de notre connaissance de Dieu, toujours très inégale à son objet ; elle dépend du secours divin, plus que de l'effort de notre pensée propre. C'est une

[1] Cf. notre ouvrage *Saint Augustin et la pensée grecque*, Fribourg 1940, pp. 17-27.

[2] *Ep.* 169, c. I, n. I, *CSEL*, l. XLIV, 612,8 ; *Ep.* 174, p. 651,7.

[3] On groupe les nombreux paragraphes du livre sous quelques titres, dans l'intérêt de la clarté, mais sans modifier l'ordonnance du développement original.

exhortation à la prière et à l'humilité. « Je me rappelle mon dessein, dit Augustin, mais aussi ma faiblesse. Que mes lecteurs me pardonnent, lorsqu'ils reconnaîtront que mes prétentions ont dépassé mes capacités, là où je dis ce qu'ils comprennent mieux que moi ou ce qu'ils ne comprennent plus par suite de mon langage obscur, qu'ils me pardonnent, comme, moi, je les excuse, lorsque leur lourdeur personnelle les empêche de comprendre »[1].

Les vérités fondamentales sur Dieu, que l'auteur expose ensuite, sont les principes que, dans les discussions, il faudra sauvegarder à tout prix[2]. On a retracé, au début de l'étude présente, cette théologie. Il suffit de rappeler ici les attributs divins qui seront particulièrement utilisés dans la discussion : Dieu est transcendant, il est substance ou essence, immuable, sans accident, parfait.

Tout d'abord, Dieu est *au-dessus* des choses visibles, mobiles et mortelles, au-dessus de ce qu'il y a de meilleur en l'homme, l'intelligence et la sagesse. Il est tout ce que nous possédons de bien, moins les limites et les défauts[3].

Si Dieu surpasse toutes nos conceptions, cependant, il est, sans nul doute, substance, et mieux, comme disent les Grecs οὐσία, *essence*[4]. C'est dire qu'il *est*, essence dérivant d'être, comme science dérive de savoir.

Mais certains sujets reçoivent des accidents, sont sujets à des changements. En Dieu rien de ce genre ne peut survenir ; il est sans accident ; il est *immuable*.

[1] Au cours de cette analyse, les textes cités sans indication de livre se rapportent tous au *de Trinitate*, l. V ; c. I, n. 1 : « Memor sum enim, non solum voluntatis, verum etiam infirmitatis meae. Ab his etiam qui ista lecturi sunt, ut ignoscant peto, ubi me magis voluisse quam potuisse dicere adverterint, quod vel ipsi melius intelligunt : sicut ego eis ignosco, ubi propter suam tarditatem intelligere non possunt ».

[2] C. I, n. 2. « Facilius autem nobis invicem ignoscimus, si noverimus, aut certe credendo firmum tenuerimus, ea, etc.... Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omni modo invenire quid sit, pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire quod non sit ».

[3] C. I, n. 2.

[4] « Οὐσία » ne peut être toujours bien rendu ni par essence, ni par substance. Quand on le traduit par « être », c'est dans le sens où on dit « un être », la πρώτη οὐσία d'Aristote. C'est l'être concret, l'être en soi par excellence, et c'est bien ainsi qu'en ce passage saint Augustin l'entend. Il fait dériver le terme « essentia » d' « esse », comme « sapientia » dérive de « sapere » (c. 2). C'est donc bien l'acte d'exister que désigne ici le mot « essence ». *Item, de Trin.*, l. VII, c. I, 2, fin.

Bien plus, il est la *seule* essence immuable, parce que l'être d'où vient le nom d'essence lui appartient « maxime et verissime »[1]. La divinité ne souffre pas le mélange de l'être et du non-être ; elle se soustrait donc aux conditions du mouvement, elle est exempte d'accidents et s'élève au-dessus de toute imperfection : esse maxime et verissime.

Le problème arien et la solution d'Augustin (c. III-VI).

Ces sortes de prémisses établies, voici les adversaires qui nous sont présentés. Il est des choses que l'on ne dit pas comme on les pense et qu'on ne pense pas telles qu'elles sont. C'est ce qui arrive aux Ariens. Entre beaucoup d'autres, voici le plus ingénieux appareil dialectique « maxime callidissimum machinamentum » qu'ils avancent contre notre foi.

Tout ce qui est dit ou connu au sujet de Dieu, affirment-ils, est pensé et exprimé comme substance et non comme accident. C'est la conséquence immédiate de l'un des axiomes formulés ci-dessus : Dieu est substance sans accident. Ce postulat admis, les Ariens raisonnent ainsi, dans un syllogisme formellement impeccable.

C'est comme une substance que le Père est « inengendré » ; de même, c'est comme une substance que le Fils est engendré. Or, autre chose est « ingenitum esse », autre chose « genitum esse ». Donc la substance du Père est autre chose que la substance du Fils[2]. Les Ariens dont parle ici l'évêque d'Hippone sont les disciples d'Eunome.

Augustin leur adresse une première réponse ; il la tire de deux citations scripturaires, qu'il interprète « ad hominem ».

Supposons que le principe invoqué par les Eunomiens soit parfaitement obvie et ne souffre pas d'exception : tout ce qui est attribué à Dieu est substance. Quand le Christ dit : « Moi et le Père, nous sommes un »[3], c'est donc la substance qu'il désigne. L'unité ne peut être attribuée, en effet, qu'à la substance divine ; dès lors, une est la substance

[1] C. 2, n. 3 « et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime et verissime competit, etc... ». *Item*, l. XV, c. 5, n. 78.

[2] C. 3, n. 4 « Quidquid de Deo dicitur vel intelligitur, non secundum accidens, sed secundum substantiam dicitur. Quapropter ingenitum esse Patri secundum substantiam est, et genitum esse Filio secundum substantiam est. Diversum est autem ingenitum esse et genitum esse : diversa est ergo substantia Patris et Filii ».

[3] JEAN, X, 30.

du Père et du Fils. Mais si cette attribution ne concerne pas la substance, on peut donc parler de Dieu sans désigner toujours la substance [1]. En ce cas, rien ne nous oblige à entendre « ingenitum » et « genitum » comme des termes se rapportant à la substance.

On peut faire les mêmes observations sur ces paroles de saint Paul : « ... bien qu'il fût dans la condition de Dieu, il n'a pas retenu comme une proie son égalité avec Dieu... » [2]. De quelle égalité s'agit-il ? D'une égalité de substance ? Alors, les catholiques ont raison : c'est selon la substance que le Fils est égal au Père. Mais s'il ne s'agit pas d'une égalité de substance, on peut donc dire quelque chose de Dieu qui ne concerne pas la substance [3]. Pourquoi ne serait-ce pas le cas des mots « ingenitum » et « genitum » ?

De deux choses, l'une : ou il faut admettre l'unité et l'égalité de substance, et vous êtes catholique ; ou il faut admettre que tout n'est pas attribué à Dieu à titre de substance, et c'est votre argument qui s'écroule.

Ces dilemmes, il va sans dire, ne résolvent pas le problème par l'intérieur. Mais ils n'attestent pas seulement l'habileté d'un logicien subtil. Ils préparent la ruine de la dialectique arienne, en introduisant avec adresse un coin dans le postulat fondamental que « tout ce qui est dit de Dieu l'est selon la substance ».

Augustin soulève plus qu'un doute sur la valeur absolue de ce principe : il en accepte la négation. C'est sans doute parce qu'il pense à la pluralité en Dieu, qu'il faudra expliquer, sans porter atteinte à l'unité de la substance. Mais il entend aussi sauvegarder la simplicité. Si tout n'est pas attribué comme substance, Augustin n'insinue pas pour autant qu'on peut attribuer des accidents à Dieu.

L'accident suppose toujours le mouvement. Il est soit ce qui peut être perdu par l'altération du sujet, soit ce qui peut changer, grandir, diminuer, comme la vie de l'âme. Le mouvement affecte aussi les accidents inséparables (ἀχώριστα) ; ils disparaissent en même temps que leur sujet.

[1] C. 3, n. 4 : « Aut si hoc non secundum substantiam dictum est, dicitur ergo aliquid de Deo, non secundum substantiam ».

[2] *Ep. aux Phil.*, II, 6.

[3] C. 3, n. 4 : « Si enim non secundum substantiam dicitur aequalis admittunt ut dicatur aliquid de Deo, non secundum substantiam... quod si propterea non admittunt, quia omnia de Deo secundum substantiam dici volunt, secundum substantiam Filius aequalis est Patri ».

Dans les créatures, il n'y a pas de milieu : tout est substance ou accident. Augustin énumère les neuf catégories d'accidents [1] : tous peuvent ou changer ou être perdus. Or, en Dieu, rien n'est mobile, ni amissible, il l'a déjà établi. On ne peut donc attribuer à Dieu aucun accident. Et pourtant, ce que l'on dit de Dieu ne se rapporte pas toujours à la substance.

Si l'on ne découvre aucun milieu, dans les créatures, entre la substance et les accidents, existerait-il en Dieu une sorte de moyen terme ? Voilà le nœud du problème. La solution doit être cherchée entre ces deux propositions également intangibles : rien n'est attribué à Dieu comme accident, tout n'est pas attribué comme substance [2]. C'est ici qu'intervient la notion de relation. Ainsi, pour faire admettre des attributions non substantielles, Augustin consulte le catalogue des concepts que d'avance Aristote a dressé dans la table des catégories. Quant à la légitimité de ce procédé, il ne se soucie pas de l'établir. Dans sa pensée, peut-être, le succès de l'entreprise constitue-t-il la meilleure justification. Utilise-t-il les catégories pour battre ses adversaires par leurs propres armes, ou bien croit-il à la valeur en soi de ces représentations de l'être ? En somme, avance-t-il encore un argument « ad hominem », ou une raison valable en soi ? La question peut en effet se poser et il importe de la résoudre avant de poursuivre l'examen. A vingt ans, lorsque le futur rhéteur avait connu les *Catégories* d'Aristote [3], elles avaient été pour lui une source d'erreurs et de déceptions :

[1] Cette énumération, comme la suivante c. 7, n. 8, est conforme à l'ordre des *Catégories* d'ARISTOTE, c. IV, 1b 25-2a3, à deux exceptions près : à la différence d'Aristote, Augustin place l'ubi et le quando après le situs et l'habitus. Mais, du reste, l'ordre des chapitres où Aristote étudie chaque catégorie ne suit pas non plus la liste initiale ; Plotin ne s'y conforme pas davantage dans ses critiques, *Ennéades*, l. VI, I, 2-24 ; l'ordre du *de Trinitate* ne se rapproche pas plus de celui de Plotin que de celui des Catégories. L'énumération des *Confessions*, l. IV, c. 16, n. 28 est tout à fait semblable à *Catég.*, 1b25-2a3. Augustin ne paraît pas avoir connu les listes de catégories contenues dans les *Post-Analytiques* et la *Métaphysique*.

[2] C. 5, n. 6 : « In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est ; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur ».

[3] L'ouvrage attribué à Augustin sous le titre *Categoriae decem ex Aristotele deceptae* a été longtemps considéré comme authentique. Alcuin par exemple le tint pour tel, et, avec un prologue enthousiaste, en offrit un manuscrit à Charlemagne, son Mécène. La critique moderne a combattu l'authenticité de cette transposition latine des Catégories et de l'introduction qui l'accompagne, cf. l'*Admonitio* qui précède le traité dans le t. I de l'édition des Mauristes et dans Migne, *PL*,

les appliquant à l'être divin comme à un sujet, il avait soumis Dieu à la grandeur. Le récit des *Confessions* témoigne d'une bien médiocre estime pour l'œuvre du Stagirite : « Et à quoi me servait d'avoir su, à l'âge d'environ vingt ans, ayant eu entre les mains ce livre d'Aristote qu'on appelle les *Dix Catégories* [1], le comprendre tout seul à la simple lecture ? A ce mot de catégories, quand ils les citaient, les joues du rhéteur de Carthage, mon maître, et d'autres qui passaient pour doctes, se bouffissaient d'une emphase bruyante. Aussi avaient-ils éveillé en moi comme une attente extasiée de quelque chose d'extraordinaire et de divin... A quoi me servirait tout cela ? Je n'en tirais que dommage ; car estimant que ces dix catégories embrassaient absolument tout ce qui est, je m'efforçais de vous comprendre, vous aussi, mon Dieu, qui êtes absolument simple et immuable, comme si vous eussiez été dépendant de votre grandeur et de votre beauté » [2]. Pour apprécier à sa juste valeur ce jugement défavorable, il faut bien remarquer le contexte. Saint Augustin parle de la connaissance de Dieu. Il espérait la perfectionner à l'aide des *Catégories*, mais il fut déçu dans son attente. Ce n'est donc que par rapport à la connaissance de Dieu, et à une suite de malentendus, qu'il dédaigne les *Catégories* dans les *Confessions*. Mais il serait excessif d'en conclure qu'il a voulu combattre à tous les points de vue les catégories aristotéliciennes et notamment méconnaître leur valeur logique. Ce serait en tous cas trahir la pensée de sa maturité. Pour Augustin converti, les « catégories (au sens de « représentation du réel », non pas précisément la classification en dix catégories) ont par elles-mêmes un contenu, ou, en d'autres termes, l'intelligible est objet de connaissance ou encore il y a des intuitions intellectuelles... Il ne doutait pas, depuis sa rencontre avec les néo-platoniciens, et depuis son *Contra Academicos*, que nos concepts n'expriment des réalités

XXXII, col. 1419. On n'en a pas moins lu cet opuscule ; mais il ne renferme aucun passage parallèle avec les textes d'Augustin, sûrement authentiques, sur les relations, qui puisse expliquer ceux-ci. On n'en tiendra donc pas compte dans l'étude présente.

[1] L'ouvrage d'Aristote sur les Catégories, traduit en latin par Marius Victorinus « devint la base de l'enseignement de la Logique en Occident », cf. TH. GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce*, t. III, p. 42, trad. Reymond. Mais cette traduction du rhéteur romain était très défectueuse, cf. BOÈCE, *In Categ. Arist.*, l. I, c. I, *PL*, LXIV, col. 160. ; elle est aujourd'hui perdue, et nul ne s'est essayé à la reconstituer, comme l'a fait P. MONCEAUX, pour l'*Isagoge* du même auteur, dans les *Mélanges Havet*, Paris 1909, pp. 296-310, d'après un commentaire de Boèce.

[2] *Confes.*, l. IV, c. 16, n. 28-29, trad. P. DE LABRIOLLE, Paris 1925, I, pp. 86-87.

en soi ; et si une chose est vraie en soi, ce ne peut être que dans la mesure où la vérité est réalisée en elle »[1].

On ne peut donc pas faire d'Augustin un idéaliste critique avant la lettre, pour qui les catégories, vidées de tout contenu réel, ne seraient que des conditions de la connaissance du monde. Soit pour la connaissance du monde ! Mais pour la connaissance de Dieu ? L'auteur des *Confessions* est formel : il est tombé dans l'erreur parce qu'il estimait « que les dix catégories embrassaient absolument tout ce qui est »[2]. S'il les applique à Dieu, de nouveau dans le *de Trinitate*, ne s'expose-t-il pas aux mêmes erreurs ? Aucunement, et ce début du livre V du *de Trinitate* révèle tout le chemin parcouru par l'étudiant de Carthage en ce grave problème. Il attribue à présent à Dieu les prédicats des créatures, substance, qualité, etc... en se contentant de nier de chacun d'eux ce qu'ils impliquent de finitude ou de multiplicité : « sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, etc... »[3]. Mais cette négation ne vide pas les concepts prédicamentaux de tout leur contenu : elle y laisse un résidu prédicable de tous les êtres, sans porter atteinte à la transcendance de l'objet révélé[4]. Le rappel des neuf catégories d'accidents, en ce passage du *de Trinitate*[5], sert à mieux mettre en relief les conditions de la transposition en Dieu : ce qui est accidentel dans les choses créées ne devra aucunement être transposé comme accident en Dieu. Mais vu le réalisme de ces catégories, une transposition en Dieu reste possible suivant un mode propre, qu'il faudra déterminer pour chacune d'elles. C'est ce que l'évêque d'Hippone va faire à présent pour la catégorie de relation. On comprend déjà qu'il ne s'agit plus ici d'une simple argumentation « ad hominem ».

* * *

Donc, tout ne se dit pas de Dieu comme substance.

En effet, reprend Augustin, on dit de Dieu quelque chose de relatif, comme Père, qui est relatif à Fils, et Fils, qui est relatif à Père ; et cette relation n'est pas un accident[6].

[1] C. Boyer, S. J., *L'idée de vérité...*, pp. 53-67.
[2] *Confes.*, l. IV, c. 16, n. 29.
[3] *De Trin.*, l. V, c. I, n. 2.
[4] *Ibid.*, et c. 2, n. 3 ; c. 4, n. 5-6.
[5] C. 4, n. 6.
[6] C. 5, n. 6 « Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens ».

Pourquoi ne la classe-t-on parmi les accidents ? Augustin fait toujours appel au même critère : la mobilité. Ces relations ne sont pas des accidents, parce qu'elles échappent au mouvement : elles sont éternelles. « Celui-ci est toujours Père, celui-là toujours Fils »[1]. En précisant bien le sens de « toujours », l'évêque d'Hippone prévient toute évasion de l'adversaire. Il ne s'agit pas d'une simple perpétuité, en ce sens que le Fils ne cessant d'être Fils, le Père ne cesse d'être Père ; mais le Fils est né depuis toujours, il n'a jamais commencé d'être Fils[2]. Une telle naissance, en un mot, ne s'inscrit pas dans le temps ; elle est éternelle au sens propre du terme : un présent continu. Si le Fils avait commencé ou s'il cessait d'être Fils, il serait dit Fils par accident ; comme dans les créatures, la relation de filiation serait un accident. La relation du Fils divin n'est pas un accident, parce qu'elle est vraiment éternelle, au-dessus du temps et du mouvement.

Et maintenant, pourquoi ne se réduit-elle pas à la substance ? C'est qu'il existe une opposition irréductible, par définition, entre la substance et le relatif. La substance est « *ad se* », c'est-à-dire qu'elle peut être envisagée en elle-même ; le relatif « *ad alterum* », « *ad invicem atque ad alterutrum ista dicuntur* »[3]. C'est-à-dire qu'il ne peut être considéré qu'avec un autre et que dans son rapport avec l'autre. Si ce qu'on appelle Père se disait par rapport à soi-même, et non par rapport au Fils, si ce qu'on appelle Fils se disait par rapport à soi-même, et non par rapport au Père, on désignerait comme une substance ce Père et ce Fils. Mais puisque le Père n'est tel que parce qu'il a un Fils et puisque le Fils n'est tel que parce qu'il a un Père, on ne les désigne pas comme des substances. En effet, aucun d'eux n'est exprimé par rapport à lui-même (ad se), comme un absolu, mais chacun d'eux est exprimé par rapport à l'autre (ad invicem atque ad alterutrum), c'est-à-dire comme un relatif. Les termes de Père et de Fils ne se rapportent donc pas à la substance, et ils ne rentrent pas davantage dans la catégorie des accidents[4].

[1] C. 5, n. 6 « quia et ille semper Pater, et ille semper Filius ».

[2] C. 5, n. 6 « et non ita semper quasi ex quo natus est Filius, ut ex eo quod numquam desinat esse Filius, Pater non desinat esse Pater ; sed ex eo quod semper natus est Filius, nec coepit unquam esse Filius. Quod si aliquando esse coepisset, aut aliquando esse desineret Filius, secundum accidens diceretur ».

[3] C. 5, n. 6.

[4] C. 5, n. 6. « Si vero quod dicitur Pater, ad seipsum diceretur, non ad Filium ; et quod dicitur Filius, ad seipsum diceretur, non ad Patrem ; secundum substantiam diceretur et ille Pater, et ille Filius : sed quia et Pater non dicitur Pater nisi

En conclusion, bien que « être Père » et « être Fils » soient distincts, cette distinction n'entraîne pas une diversité de substance [1]. C'est que, saint Augustin le répète, ces termes ne concernent pas la substance, ils n'expriment que les relations ; et ces relations ne sont pas des accidents, parce qu'elles sont immuables [2]. Tout ce qui est dit ou connu, au sujet de Dieu — affirmaient les Ariens — est pensé et exprimé comme substance et non comme accident. La théorie de la relation, on vient de le voir, brise le syllogisme de l'adversaire et ruine l'hérésie par la base. Comment concilier ces affirmations avec celles qu'on a relevées dans « le cadre doctrinal », à savoir que tout est substance en Dieu ? Augustin ne se pose pas encore la question, et il serait prématuré d'y répondre maintenant.

Objection et réponse.

Ce début du Vme livre fait assister à la naissance de l'idée de relation, dans la dialectique augustinienne. Elle a jailli du rapprochement, et sous la pression, de deux vérités en apparence antinomiques et inconciliables : ce que l'on attribue à Dieu ne désigne jamais un accident, mais non pas toujours la substance. Témoins ces noms de Père et de Fils, qui expriment des relations, non la substance, ni des accidents.

Accordons que ces deux noms sont relatifs ; mais ce ne sont pas ceux dont usent les Ariens. Ils leur ont substitué les termes d' « inengendré » et d' « engendré », qui, à leur jugement, sont absolus « ad se

ex eo quod est ei Filius, et Filius non dicitur nisi ex eo quod habet Patrem, non secundum substantiam haec dicuntur, quia non quisque eorum ad seipsum, sed ad invicem atque ad alterutrum ista dicuntur ». Les mots « ad se » sont traduits par le terme « absolu », et « ad alterum » par « relatif ». Il suffit pour l'instant de savoir quelle correspondance est reconnue entre les vocables en usage dans la langue latine philosophique et ceux de la langue française.

[1] On emploie ici les mots « distincts, différents, divers » dans leur sens le plus précis : *distincts* correspond aux individus, c'est le minimum de non-ressemblance, *différents* aux espèces, *divers* aux genres. Chez saint Augustin, la propriété des termes n'est pas aussi déterminée ; on voit c. 5. n. 6, fin, que être Père et être Fils sont « divers », sans que la substance soit « diverse ». SAINT THOMAS a déjà signalé ces précisions, *q. disp. de Pot.*, IX, art. 8, ad 2 ; *Sum. Theol.*, P. I, q. 30, art. 2. Il en reste à peine trace dans A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, I, 167b.

[2] C. 5, n. 6. « Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia : quia haec non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum ; quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile ».

ipsos », et non relatifs « ad alterutrum ». Augustin ne dissimule pas l'objection. « Inengendré » ne signifie pas la même chose que « Père ». On peut évidemment être « inengendré » sans être Père, et être Père sans être « inengendré » : tous les hommes, qui deviennent pères, ont été engendrés. Voilà bien deux sens distincts. Père se rapporte à Fils, Fils à Père, mais « inengendré » ne se rapporte qu'à soi-même, ainsi qu'engendré : ces deux derniers termes désignent donc des absolus. Par le fait même, ils concernent la substance : « quidquid ad seipsum dicitur, secundum substantiam dicitur ». Et puisque « être engendré » et « être inengendré » se distinguent, les êtres auxquels ces mots se rapportent sont des substances différentes [1].

Augustin réfute l'objection en montrant que ces formules ont un sens relatif. Si les Ariens ne s'en sont pas aperçus, dit-il, c'est faute de sagacité pour l'une : ils n'ont pas pénétré jusqu'au fond le sens de « inengendré » ; et, par suite d'un aveuglement incroyable pour l'autre : « engendré », en effet, ne peut avoir qu'un sens relatif. On est fils parce qu'on est engendré, et parce qu'on est fils on est engendré. Comme fils à père, engendré se rapporte à générateur, et inversement, père à fils, générateur à engendré.

Mais l'évêque d'Hippone a glissé sur le mot « ingenitus », et son raisonnement ne vaut que pour « genitus ». Il n'a répondu qu'à la moitié de l'objection. Si « genitus » s'avère comme un relatif, en rapport avec « genitor », « ingenitus » reste toujours en question. L'adversaire peut donc faire une instance. En bon dialecticien, il poursuit son argumentation et Augustin ne laisse pas d'y répondre.

Autre est la notion de « générateur », autre celle d' « inengendré ». L'une et l'autre conviennent au Père. Que la première implique un rapport à un « engendré », au Fils, les Ariens le concèdent. Mais la seconde, prétendent-ils, ne visent que le Père en lui-même « ad se ipsum dicitur » ; c'est donc l'idée d'un absolu. Nous voici ramenés au vrai problème : le sens absolu ou relatif de « ingenitus ». En se précisant, l'objection se fortifie. Si un absolu convient au Père et non au Fils, comme tout absolu se rapporte à la substance, la substance du Fils ne sera pas celle du Père. Or, tel est bien le cas d' « inengendré », absolu (ad se ipsum), qui désigne le Père et non le Fils. Le Père et le Fils n'ont donc pas la même substance [2].

[1] C. 6, n. 7, début.
[2] C. 6, n. 7, in medio.

Il semblerait que la simple analyse d' « inengendré » ne pût pas conduire aux mêmes résultats que l'analyse de Père et Fils, générateur et engendré. En tout cas, Augustin abandonne, pour l'instant, la méthode dont il a usé jusqu'ici. Il change de tactique. Poussé dans ses derniers retranchements, il riposte par une argumentation serrée, où la subtilité ne nuit pas à la vigueur.

A l'habileté des dialecticiens hérétiques, il oppose une question. En quoi, le Fils est-il égal au Père ? Est-ce en tant qu'on le considère en lui-même (ad se) ou dans sa relation avec le Père (ad Patrem) ? Ce n'est pas suivant ce dernier aspect qu'il est égal au Père. Car, en tant qu'il est en relation avec le Père, il est Fils, c'est-à-dire « ad Patrem ». Or, le Père n'est pas Fils (non « ad Patrem »), il est Père, c'est-à-dire « ad Filium ». De ce point de vue, loin d'être égaux, ils sont donc irréductiblement opposés, « per sic et non » [1].

L'auteur introduit ici une distinction entre les diverses relations ; elles ne s'opposent pas toutes de la même manière. Les unes, amitié, voisinage, sont convertibles ; si deux amis s'aiment également, la même amitié vit en eux deux, « *eadem amicitia in utroque* », dit Augustin, et le terme d'ami convient également à chacun, il est convertible ; on peut dire de chacun : l'ami de l'ami. De même pour la relation de voisinage : « *eadem vicinitas in utroque* » ; chaque voisin est voisin de son voisin. Les relations de l'autre ordre, au contraire, ne sont pas identiques ni convertibles. Par exemple, Fils est relatif, non pas à Fils, mais à Père. La relation n'est pas la même en chacun des termes : *non eadem ratio*. Dans le Fils, c'est la filiation ; dans le Père, la paternité. On ne dira donc pas indifféremment de chaque terme de la relation : Père du Fils et Fils du Père. Après ces explications, empruntées à la philosophie du temps et destinées d'ailleurs à se perpétuer [2], Augustin a bien raison de conclure : le Fils n'est pas l'égal du Père, en tant qu'il se rapporte à lui (ad alterum). De ce point de vue, *non eadem ratio*, ils s'opposent : le Fils ne peut se dire Père du Père, non plus que le Père Fils du Fils [3].

[1] C. 6, n. 7. « Non enim secundum id quod ad Patrem dicitur (aequalis est), quoniam ad patrem filius dicitur, ille autem non filius, sed pater est ».

[2] Cf. notre étude *Le relatif « selon l'être » chez quelques témoins de la Renaissance hellénistique*, Divus Thomas, Freiburg 1938, pp. 67-84.

[3] C. 6, n. 7 fin. « Quia non sic ad se dicuntur pater et filius, quomodo amici aut vicini. Relative quippe amicus dicitur ad amicum ; et si aequaliter se diligunt, eadem in utroque amicitia est : et relative vicinus dicitur ad vicinum ; et quia aequaliter sibi vicini sunt (quantum enim iste illi, tantum et ille huic vicinatur),

Pourtant, ils sont égaux, suivant la parole de l'Ecriture [1]. Or, il n'existe pas de milieu entre les deux aspects « *ad alterum* » et « *ad se* ». Puisque l'égalité quant àu premier aspect s'avère impossible, il suit de là que le Père et le Fils ne peuvent être égaux qu'à la condition que l'on envisage l'objet « ad se ». Or, tout ce qui est dit « ad se », et en cela catholiques et Ariens tombent d'accord, se rapporte à la substance. Le Père et le Fils sont donc égaux en substance. Et comme, selon le vocabulaire philosophique, l'égalité de substance équivaut à l'identité [2], Augustin achève sa réplique sur ces mots : « *eadem est igitur utriusque substantia* » [3].

* * *

La conclusion des Ariens est vigoureusement contredite. Mais leurs prémisses, n'ayant pas été attaquées de front, semblent rester intactes. Augustin s'en aperçoit. Aussi revient-il à son ancienne méthode. C'est par l'analyse même du terme « ingenitus » qu'il décèle son caractère relatif.

A cet effet, il utilise un axiome de la philosophie commune [4], à savoir qu'une réalité, soit affirmée, soit niée, relève toujours de la même catégorie. Par exemple, quand on dit : ce n'est pas un homme, on n'énonce pas un autre genre de prédicament, on nie simplement celui-là, la substance d'un homme. De même quand je parle d'un quadrupède, je pense à une certaine quantité ; mais si je dis que cet animal n'est pas quadrupède, c'est toujours en pensant à la quantité. Blanc désigne une qualité, non blanc nie cette qualité. Augustin passe ainsi en revue tous les prédicaments. L'explication du terme « ingenitus » bénéficie de cette logique. Quand on affirme que le Père est « inengendré », on ne désigne pas ce qu'il est, on dit seulement ce qu'il n'est pas. Si l'on supprime la négation, dans quelle catégorie entre la réalité affirmée ?

eadem in utroque vicinitas. Quia vero Filius non ad Filium relative dicitur, sed ad Patrem, non secundum hoc quod ad Patrem dicitur, aequalis est Filius Patri : restat ut secundum id aequalis sit, quod ad se dicitur ». On trouve ici les éléments de la division scolastique en relations mutuelles équivalentes (relationes mutuales aequiparantiae) et en relations mutuelles inégales (disquiparantiae).

[1] *Ep. aux Phil.*, II, 6.

[2] Cf. *de vera religione*, c. 36, n. 66 ; *de Genes. lib. imperf.*, c. 16.

[3] C. 6, n. 7. « Quidquid autem ad se dicitur, secundum substantiam dicitur : restat ergo ut secundum substantiam sit aequalis. Eadem est igitur utriusque substantia ».

[4] C. 7, n. 8.

« Engendré » exprime une relation ; c'est donc une relation qui est niée par « inengendré », et non pas une substance [1]. La négation qui porte sur un relatif ne doit pas être transférée sur une substance. Autrement, ce serait un paralogisme. « Ingenitus » est donc synonyme de « non genitus », de «non filius» [2]. Ne nous arrêtons pas aux mots, mais allons à l'intelligence des choses. « Ingenitus » ne nous entraîne pas hors du domaine des relatifs. L'être qu'il désigne n'a pas de père : le mot ne signifie pas autre chose [3]. Il n'indique donc pas une substance autre que celle du Fils : « quod relative pronuntiatur non indicat substantiam... » [4].

Voilà donc l'idée essentielle, celle qui tranche le nœud gordien. Avant d'en développer les conséquences, à la suite d'Augustin, mesurons les résultats acquis. Les Ariens insistent sur le terme ἀγέννητος, en latin ingenitus, pour manifester l'inégalité et la séparation de substance du Père et du Fils et ruiner la consubstantialité définie à Nicée. La catégorie de relation, dûment transposée dans l'ordre infini, va permettre au Docteur de la Trinité de résoudre les objections que ce dogme paraît de prime abord soulever contre la simplicité ou l'immutabilité divine. Augustin réfute les hérétiques en montrant que « ingenitus » nie seulement le rapport signifié par « genitus », mais nullement la substance de l'engendré. Il nie une relation, non une substance. De là, deux ordres distincts d'attribution, selon la relation ou selon la substance : la non-identité de termes relatifs n'entraîne pas la non-identité de termes absolus, une diversité de substance.

[1] C. 6, n. 7. « Cum vero ingenitus dicitur Pater, non quid sit, sed quid non sit, dicitur. Cum autem relativum negatur, non secundum substantiam negatur, quia ipsum relativum non secundum substantiam dicitur ».

[2] C. 7, n. 8. « Ideo enim filius quia genitus ; et quia filius, utique genitus. Quod ergo dicitur ingenitus, hoc ostenditur quod non sit Filius : sed genitus et ingenitus commode dicuntur ; filius autem latine dicitur, sed infilius ut dicatur non admittit loquendi consuetudo. Nihil tamen intellectui demitur, si dicatur non filius ; quemadmodum etiam si dicatur non genitus, pro eo quod dicitur ingenitus, nihil aliud dicitur ».

[3] C. 7, n. 8. « Non ergo receditur a relativo praedicamento, cum ingenitus dicitur. Sicut enim genitus non ad seipsum dicitur, sed quod ex genitore sit : ita cum dicitur ingenitus, non ad seipsum dicitur, sed quod ex genitore non sit ostenditur. In eodem tamen praedicamento, quod Relativum vocatur, utraque significatio vertitur ».

[4] *Item,* suite de la citation du texte « ita quamvis diversum sit... ».

Corollaires pour le langage théologique.

L'évêque d'Hippone déduit à présent quelques conséquences, pour le langage théologique, de la théorie sur les deux ordres d'attributions. Dans cette sublimité suréminente et divine (praestantissima illa et divina sublimitas), tout terme absolu (quidquid ad se dicitur) désigne la substance (substantialiter dici) ; tout terme relatif (quod autem ad aliquid) concerne, non la substance, mais une relation (non substantialiter, sed relative) ; enfin, troisième règle, tout terme absolu attribué à l'Un des Trois sera attribué aussi au singulier, et non au pluriel, à la somme des Trois (quidquid de singulis ad seipsos dicitur, non pluraliter in summa, sed singulariter accipiatur). Et l'auteur en donne la raison : l'identité substantielle du Père et du Fils et du Saint-Esprit (tantamque vim esse ejusdem substantiae in Patre et Filio et Spiritu-Sancto).

Voici quelques exemples, où l'application de ces règles les fera mieux comprendre. Les termes : Dieu, grand, bon, tout-puissant sont absolus, ils désignent la substance. On peut attribuer un terme absolu à un terme relatif. Ainsi le Père est Dieu, grand, bon, tout-puissant ; le Fils est Dieu, grand, bon, tout-puissant ; l'Esprit est Dieu, grand, bon, tout-puissant ; mais en vertu de la troisième règle, il existe, non pas trois dieux, mais un seul Dieu, « la Très Auguste Trinité », non pas trois grands, mais un seul grand ; non pas trois bons, mais un seul bon ; non pas trois tout-puissants, mais un seul tout-puissant [1].

Non plus que les mots concrets, cités en exemple, les mots abstraits, qui désignent des absolus, ne peuvent être mis au pluriel : une essence, non trois essences ; une grandeur, non trois grandeurs. Et cela provient de la simplicité absolue de Dieu, pour qui « être » et « être grand » sont identiques, pour qui être essence et grandeur sont « unum et idem » [2]. « Personne », cependant, se dit au pluriel, par une

[1] C. 8, n. 9. On remarquera le parallélisme de plusieurs formules de ce paragraphe avec certains versets du symbole « Quicumque » ; le début même de ce paragraphe rappelle déjà le symbole : « illud praecipue teneamus... » ; les règles ici posées justifient le formulaire du « Quicumque » : on pourrait penser qu'en écrivant ce paragraphe, Augustin avait les versets du « Quicumque » sous les yeux ou dans la mémoire. Ce qui pourrait confirmer l'origine ambrosienne d'une partie du symbole, cf. P. Schepens, *Pour l'histoire du symbole « Quicumque »*, Revue d'Histoire ecclésiastique 1936, pp. 548-570.

[2] *Ibid.*, fin « Quoniam quippe non aliud est Deo esse, et aliud magnum esse... propterea sicut non dicimus tres essentias, sic non dicimus tres magnitudines, sed unam essentiam et unam magnitudinem ».

coutume assez répandue, bien que ce mot corresponde à quelque chose d'absolu, la substance. Augustin examinera ce cas en détail au livre VII ; il maintient ici le singulier des attributs absolus [1].

Il n'en va point de même dans les choses qui ne tiennent ce qu'elles sont que par « participation ». En elles, la grandeur se distingue de ce qui est grand : ainsi on dit grandes, une maison, une montagne, une âme. Rien n'est grand que par la grandeur de Dieu qui, étant la grandeur première, et aucunement participée, est suréminent par rapport à tout ce qui participe à sa grandeur [2]. Ainsi en est-il de la bonté, de l'éternité, de la toute-puissance de Dieu, et de tout attribut *absolu* propre [3]. Ils seront donc toujours au singulier, puisqu'ils s'identifient avec l'être unique de Dieu.

Mais il existe des termes qui ne conviennent, au sens propre, qu'à une personne, comme Père, Fils, Esprit-Saint. Ils indiquent des relations et non plus la substance, soit des relations réciproques dans la Divinité, soit des relations à la créature [4]. Dans ce dernier cas, ils sont employés par transposition (translate) et non plus au sens propre. On dit que la Trinité est un seul Dieu, grand, bon, etc..., qu'elle est sa Divinité, sa Grandeur, sa Bonté, etc..., tout autant de termes qui désignent la substance. Mais si l'on dit que la Trinité est Père, c'est dans un tout

[1] En ce chapitre IX, saint Augustin ouvre une brève discussion sur les termes οὐσία ὑπόστασις, persona. Nous examinerons ce texte dans une étude spéciale , « Personne-relation », cf. notre ouvrage *Saint Augustin et la pensée grecque*, Fribourg 1940, pp. 37-65. Ici, elle interromprait sans profit la suite de l'analyse : et elle aurait besoin d'être complétée par la discussion plus approfondie du l. VII.

[2] C. 10, n. 11. Ce chapitre contient un développement très platonicien sur l'idée de participation ; cf. E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1929, p. 268 et seq. ; C. BOYER, *L'idée de vérité*... pp. 110-126 et 184-187.

[3] C. 10, n. 11. « Hoc et de bonitate, et de aeternitate, et de omnipotentia Dei dictum sit, omnibusque omnino praedicamentis quae de Deo possunt pronuntiari, quod ad seipsum dicitur, non translate ac per similitudinem, sed proprie ; si tamen de illo proprie aliquid dici ore hominis potest ». Ces lignes, un peu désenchantées, impliquent, supposent toute une conception de l'analogie des noms divins, que confirmeraient maints autres passages. Il ne nous appartient pas de l'expliquer. Mais nous en tiendrons compte, en recherchant plus tard quel jugement Augustin a pu porter sur sa théorie des relations.

[4] C. 11, n. 12. « Quod (sola fere editio Lov. « quae ») autem proprie singula in eadem Trinitate dicuntur, nullo modo ad se ipsa, sed ad invicem, aut ad creaturam dicuntur ; et ideo relative, non substantialiter ea dici manifestum est ». Texte obscur. Les traductions sont vagues, fautives ou paraphrastiques. La variante « quae » rendrait le mot-à-mot plus simple : c'est une raison pour s'en défier. Dans la phrase précédente, on trouve une tournure parallèle ; après un pluriel, le singulier : « ... quod ad se ipsum dicitur... » ; mais le verbe est au singulier, tandis

autre sens, par transposition, *nisi forte translate* [1], en ce sens que Père indique un rapport avec les créatures, établi du fait que la Trinité les adopte comme des enfants. De même la Trinité peut être dite « Seigneur » ; et, bien que l'Ecriture enseigne qu'il n'y a qu'un Seigneur [2], le Fils et l'Esprit-Saint, comme le Père, possèdent ce titre. Mais, d'aucune manière, la Trinité ne peut être dite Fils. En revanche, on peut l'appeler Esprit-Saint, parce que le Père, le Fils, l'Esprit-Saint sont chacun Esprit et Saint, comme Dieu, selon l'Ecriture [3]. Cependant, cet Esprit-Saint qui n'est pas la Trinité, mais qui est compris dans la Trinité, *l'Esprit-Saint au sens propre*, indique une relation, puisqu'il se rapporte au Père et au Fils dont il est l'esprit [4].

Etude de quelques termes relatifs, notamment en ce qui concerne le Saint-Esprit.

Il s'agit maintenant de savoir quels sont les termes relatifs que l'on peut admettre dans la Trinité, et qui indiquent des relations réciproques. Augustin a examiné déjà les noms de Père et de Fils. Pourquoi *Esprit-Saint* indique-t-il aussi une relation ? La relation n'apparaît pas dans ce nom lui-même ; elle se révèle plutôt dans l'expression « Don de Dieu ». Don suppose nécessairement, en effet, le corrélatif Donateur. Mais comme le Don est l'ineffable communion du Père et du Fils, ce

que dans la phrase litigieuse il est au pluriel. On se trouve sans doute en présence d'une ellipse un peu forte, mais nullement exceptionnelle en latin ou en grec. On proposerait donc la lecture suivante : « Quod autem proprie (dicitur ea vero scilicet quae) singula... » ; ce qui donnerait la traduction littérale suivante : « Mais ce qui est dit au sens propre, ces termes qui sont dits chacun en particulier dans la même Trinité, en aucune manière ils ne sont dits par rapport à eux-mêmes ; mais par rapport l'un à l'autre ou par rapport à la créature ; il est donc manifeste qu'ils sont dits relativement, et non substantiellement ». Sans l'ellipse, il faudrait considérer « quod » comme une conjonction ; on aurait alors la traduction : « Pour ce qui est des termes qui sont dits chacun en particulier au sens propre dans la même Trinité, en aucune manière, etc.... » Dans l'un ou l'autre cas, le sens est le même.

[1] C. 11, n. 12 : « non sic potest dici Trinitas Pater, nisi forte translate ad creaturam propter adoptionem filiorum ». Quelques lignes plus haut (c. 10, n. 11) « translate » était uni à « per similitudinem » : il s'agit là d'analogie, « non proprie... ».

[2] *Deutér.*, VI, 4 ; MARC, XII, 19.

[3] JEAN, IV, 24.

[4] C. 11, n. 12. « Sed tamen ille Spiritus Sanctus qui non est Trinitas, sed in Trinitate intelligitur, in eo quod *proprie* dicitur Spiritus Sanctus, relative dicitur, cum et ad Patrem et ad Filium refertur, quia Spiritus Sanctus et Patris et Filii Spiritus est ».

qui leur est commun, « Spiritus » et « Sanctus », il lui a été donné pour nom propre : « Spiritus-Sanctus [1] ».

La relation qu'il implique, comme celle du Père et du Fils, est inconvertible. Nous disons bien « l'Esprit-Saint du Père », mais nous ne disons pas « le Père de l'Esprit », afin de ne pas concevoir l'Esprit comme un Fils. De même, nous disons « l'Esprit-Saint du Fils, et non le Fils de l'Esprit-Saint » pour ne pas nous représenter celui-ci comme le Père du Fils. Donc relation mutuelle, mais inconvertible (disquiparantiae). Au surplus, il n'existe pas de vocable pour nommer le corrélatif d'Esprit-Saint, c'est au terme de Don qu'on trouve un opposé. Son corrélatif propre, dès lors, c'est « donateur » [2].

Outre ces noms, Père, Fils, Esprit-Saint, Don, Donateur, il est encore des termes relatifs dans la Trinité, par exemple, Principe, Verbe, Image, Créateur.

« Principe » est propre au Père, par rapport au Fils.

« Principe » est commun au Père et au Fils, par rapport à l'Esprit-Saint.

« Principe » est commun au Père, et au Fils et au Saint-Esprit par rapport aux créatures.

« Verbe » [3], « Image » sont propres au Fils, par rapport au Père.

« Créateur », « Seigneur », sont communs au Père, et au Fils et au Saint-Esprit, par rapport aux créatures. « Nam et singillatim si interrogemur de Spiritu Sancto, verissimine respondemus, quod Deus sit ; et cum Patre et Filio simul unus Deus est. Unum ergo principium ad creaturas dicitur Deus, non duo vel tria principia » [4].

[1] C. 11, n. 12. « Spiritus Sanctus ineffabilis est quaedam Patris Filiique communio ; et ideo fortasse sic appellatur, quia Patri et Filio potest eadem appellatio convenire. Nam hoc ipse proprie dicitur, quod illi communiter : quia et Pater spiritus et Filius spiritus et Pater sanctus et Filius sanctus ».

[2] C. 12, n. 13. « In multis enim relativis hoc contingit, ut non inveniatur vocabulum, quo sibi vicissim respondeant quae ad se referuntur... At vero cum dicimus donum Patris et Filii, non quidem dicere possimus Patrem doni aut Filium doni ; sed ut haec sibi vicissim respondent, dicimus donum donatoris et donatorem doni : quia hic potuit inveniri usitatum vocabulum, illic non potuit. »

[3] Il n'est pas question, ici, du rapport du Verbe aux créatures.

[4] C. 13, n. 14. Afin de ne pas briser la progression des idées et de ne pas revenir sur le même sujet : les termes relatifs communs aux Trois, on peut signaler ici le c. 16 et dernier du livre. Dans ce dernier chapitre, Augustin ajoute que les termes relatifs qui sont attribués à Dieu *dans le temps*, comme Créateur, Seigneur, Donateur aux hommes, etc... ne désignent pas plus des accidents en Dieu que les relatifs éternels. La raison, nous la connaissons déjà, Dieu est immuable. Mais la créature, elle, apparaît et change ; voilà pourquoi ces termes relatifs sont attri-

La relation de « Fils » ne convient pas au Saint-Esprit, parce que ce dernier procède, non pas par une génération, mais comme un don. Augustin utilise ici de façon intéressante la philosophie de la relation, la loi d'opposition relative, pour démontrer que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un principe unique. Ce qui naît d'un Père se rapporte à un Père : Filius ad Patrem. Mais ce qui est un don, si l'on envisage son origine, se rapporte à celui qui donne : donum ad donatorem. Son corrélatif n'est pas Père, mais Donateur. Le Saint-Esprit ne se rapporte donc pas au Père et au Fils, en tant qu'ils s'opposent entre eux, mais en tant qu'ils s'opposent à lui. Et, à cet égard, ils sont le terme d'une seule relation, ils ne sont qu'un Donateur, qu'un Principe [1]. De même à l'égard des créatures, ils ne sont qu'un principe, avec le Saint-Esprit, un seul créateur, un seul Seigneur ; car, la créature a pour corrélatif créateur, et nullement un autre terme [2].

« Don » se rapporte non seulement à Donateur, mais encore à donataire. A ce point de vue, c'est aux hommes qu'il est donné pour les sanctifier. Mais il leur est donné (donatum) dans le temps ;

bués à Dieu dans le temps. Les théologiens postérieurs préciseront que les relations, exprimées par ces attributs, ne sont réelles que dans leurs sujets mobiles, les créatures, et nullement en Dieu, à l'encontre des relations immanentes, certainement réelles dans la Trinité. Mais Augustin n'a pas distingué en propres termes relations réelles et relations de raison. Il donne pourtant dans ce c. 16 un critère de la relation réelle ; mais, à vrai dire, il ne peut convenir qu'aux relations créées : « Quomodo igitur obtinebimus nihil secundum accidens dici Deum, nisi quia ipsius naturae *nihil accidit quo mutetur*, et ea sint accidentia relativa, quae *cum aliqua mutatione rerum* de quibus dicuntur, accidunt... quamvis temporaliter incipiat dici, non tamen ipsi substantiae Dei accidisse aliquid intelligatur, sed illi creaturae ad quam dicitur ». Remarquons bien que l'évêque d'Hippone ne dit pas que la relation à la créature n'est pas réelle en Dieu ; il affirme seulement que s'il y a une réalité elle ne lui survient pas dans le temps, comme un accident, tandis que la réalité des créatures, elle, est dans le temps. De là, l'attribution dans le temps de certains termes relatifs. C'est là un exemple de la nécessité, où nous nous trouvons, pour interpréter saint Augustin, de mettre nos distinctions coutumières entre parenthèses.

[1] Autre exemple de précision inconnue d'Augustin : saint Thomas reconnaît bien l'unité du principe spirateur, mais il ajoute que le Père et le Fils restent distincts dans cette unité : « unus spirator... duo spirantes », *Sum. Theol.*, P. I, q. 36, art. 4, ad 7.

[2] C. 14, n. 15. « Si ergo et quod datur, principium habet eum a quo datur, quia non aliunde accepit illud quod ab ipso procedit ; fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus Sancti, non duo principia : sed sicut Pater et Filius unus Deus, et ad creaturam relative unus creator et unus Dominus, sic relative ad Spiritum Sanctum unum principium : ad creaturam vero Pater et Filius et Spiritus Sanctus unum principium, sicut unus creator et unus Dominus. »

cependant il est Don (donum) depuis l'éternité, parce qu'il est éternellement susceptible d'être donné (donabile) [1].

Dernière remarque : substance et relation.

Ce caractère de relation que l'évêque d'Hippone reconnaît, avec tant de netteté, dans le Fils et dans le Don les marque tous deux si profondément qu'il constitue la condition même de leur être, ou mieux, qu'il s'identifie avec leur être même. « Le Fils par la naissance a non seulement d'être Fils, mais d'être, purement et simplement, *Filius non hoc tantum habeat nascendo ut Filius sit, sed omnino ut sit* ». Il procède non seulement pour être Fils, ce qui est relatif, mais pour être absolument. Il est, parce qu'il a, par naissance, la même substance que le Père : « Filius non tantum ut sit Filius, quod relative dicitur, sed omnino ut sit ipsam substantiam nascendo habet ». De même le Saint-Esprit procède, non seulement pour qu'il soit Don, mais pour qu'il soit absolument : « sic et Spiritus Sanctus eo quo datur habet, non tantum ut donum sit, sed omnino ut sit ». Il possède la substance divine, en procédant comme un don. C'est pourquoi il est Don de toute éternité, et non seulement quand il est de fait donné aux hommes [2]. Ainsi, les relations sourdent des processions éternelles, immanentes en Dieu, et s'identifient avec l'être unique de Dieu.

En somme, c'est l'être même du Père de posséder la divinité comme le principe ; c'est l'être même du Fils de la posséder par la naissance ; c'est l'être même du Saint-Esprit de la posséder par la procession, comme Don. La même substance divine est possédée par le Père, avec sa relation de Principe, par le Fils, avec sa relation propre de Fils, par le Saint-Esprit avec sa relation propre de Don. Les « trois » ne sont pas seulement relation, ils sont l'essence divine unique ; mais ils le sont, chacun avec sa relation propre : tel est leur être et leur propre.

[1] C. 15, n. 16 et c. 16, n. 17.

[2] C. 15, n. 16. « Ulterius autem quaeritur, utrum quemadmodum Filius non hoc tantum habet nascendo ut Filius sit, sed omnino ut sit ; sic et Spiritus Sanctus eo quo datur habeat, non tantum ut donum sit sed omnino ut sit : utrum ergo erat antequam daretur, sed nondum erat donum ; an eo ipso quo daturus erat eum Deus, jam donum erat et antequam daretur. Sed si non procedit nisi cum datur, nec procederet utique priusquam esset cui daretur ; quomodo jam erat ipsa substantia, si non est nisi quia datur : sicut Filius non tantum ut sit Filius, quod relative dicitur, sed omnino ut sit ipsam substantiam nascendo habet ? »

Ces dernières formules expriment sans la forcer la pensée du Docteur. Un Dieu, une divinité ; Trois, par les processions d'où jaillissent les relatifs, Père, Fils, Esprit-Saint. Chacun des Trois est substance et relation (ipsam substantiam nascendo habet) ; mais, par la substance, ils sont un et identique ; ils ne sont trois qu'en tant que relatifs. Pour rester fidèle à la terminologie du Docteur, on évite le verbe « constituer ». Mais il ne semblerait pas exagéré de résumer le livre V en ces mots : les Trois sont la divinité unique, chacun avec sa relation propre qui le constitue tel, Père, Fils, ou Esprit-Saint, en l'opposant aux deux autres.

§ 2. De Trinitate, l. VI et VII

Les plus difficiles peut-être de tous les écrits d'Augustin, les livres VI et VII sont étroitement solidaires. Ils se complètent mutuellement, l'un ne se comprend pas sans l'autre. Le livre VI pose un problème, en esquisse la solution et c'est le livre VII qui la conduit jusqu'à son terme. Cette analyse s'achèvera par deux brèves citations empruntées aux autres livres du *de Trinitate*. Le livre VIII, en effet, dans son premier paragraphe, résume les résultats acquis et, dans la suite, il prélude à l'examen des images de la Trinité dans l'âme humaine. Un autre résumé des livres V-VII, plus concis encore, se trouve à la fin du traité.

Le nouveau problème, extrêmement délicat, a pour objet, au fond, le rapport des termes essentiels et des termes relatifs, et pour motif l'inégalité des personnes divines que des hérétiques prétendent voir dans ces paroles de saint Paul : « Le Christ est la puissance et la sagesse de Dieu » (I COR., I, 24). Augustin introduit le débat par une page d'histoire des dogmes et de critique. C'est dire qu'il ne soulève pas le problème, de lui-même, par le simple développement de sa pensée spéculative. Il ne le traite que parce qu'il est en fait posé.

Arius et ses premiers sectateurs ont soutenu que le Fils n'était pas éternel parce qu'il était né. Ils n'ont pas compris que ce qui naît à Dieu est éternel, de telle sorte que Père et Fils coexistent depuis l'éternité, comme un feu et sa splendeur coexisteraient éternellement, si le feu était éternel [1]. Aussi les Ariens postérieurs ont-ils abandonné

[1] L. VI, c. 1. Objection et critique analogues dans *Ep.* 238 à Pascentius, n. 24, *CSEL*, LVII, 552,4-21.

cette position et reconnu que le Fils n'avait pas commencé dans le temps [1]. Mais, au cours de la polémique, des théologiens orthodoxes [2] ont apporté l'argument, qui va donner lieu au problème débattu dans ces livres, et qui, âprement critiqué, sera réduit à néant et abandonné par Augustin.

Les « nôtres » opposaient aux premiers Ariens un syllogisme en forme. Le Fils est puissance et sagesse de Dieu, ce que prouve le texte de Paul, I Cor., I, 24. Or, jamais Dieu ne fut sans puissance ni sagesse : c'est la raison qui l'impose « dementis est dicere... ». Donc le Fils est coéternel à Dieu le Père ; il n'y eut pas de temps où le Fils n'était pas. A quoi conduit un pareil raisonnement ? L'évêque d'Hippone va dégager d'abord le système qui y est impliqué.

L'ancien système de défense.

Les termes absolus sont attribués au Père, non en raison de ce qu'il est en lui-même, mais en raison de ce qu'il engendre. Par exemple, le Père n'est pas sage par lui-même, mais par la sagesse qu'il engendre [3]. Il en est de même de tous les attributs absolus. Il n'y a pas à redouter que cette conception nous entraîne à admettre plusieurs fils éternels, correspondant à chaque attribut, car plusieurs noms ne font pas plusieurs fils. La Sagesse, en effet, est la même chose que la puissance dans le Christ, l'Ecriture même en témoigne. On n'attribue donc au Père en lui-même que ce qu'il est par rapport au Fils, c'est-à-dire père, générateur, principe. Ces termes mis à part, tous les autres lui sont attribués *avec* le Fils, ou plutôt dans le Fils. Par exemple, il est grand par la grandeur qu'il a engendrée, etc.... Le Père n'est pas sa grandeur, mais le générateur de sa grandeur. Quant au Fils, considéré en lui-même, il est par rapport au Père (non cum Patre, sed ad Patrem...).

[1] Groupe des semi-ariens, ou Homéousiens.

[2] Il importera de déterminer quels sont ces théologiens catholiques : Augustin ne les désigne pas nommément. Outre les Pères anténicéens, on peut citer : Athanase, Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse... ; parmi les latins : Ambroise, Foebade, etc... qui appellent le Fils Sagesse du Père et prouvent à ce titre son éternité ; voir références précises dans notre ouvrage : *Saint Augustin et la pensée grecque*, Fribourg 1940, pp. 90-159.

[3] l. VI, c. 1, n. 2. « Quae ratiocinatio ad id cogit, ut dicamus Deum Patrem non esse sapientem, nisi habendo sapientiam quam genuit, non existendo per se Pater ipse sapientia, etc... ». Augustin s'explique en énumérant un grand nombre d'attributs...

Il n'est pas grand en lui-même, mais avec le Père dont il est la grandeur. Il faut donc envisager le Père et le Fils ensemble, et non séparément, si l'on veut pouvoir leur appliquer les termes de juste, grand, bon, sage, etc.... Le système en vient à poser cette loi générale : aucun attribut absolu ne désigne le Père sans désigner le Fils, car tout attribut absolu manifeste la substance. Le Père et le Fils ne les reçoivent que tous deux ensemble (ambo simul dicuntur). Et s'il en est ainsi, le Père n'est pas Dieu sans le Fils, ni le Fils Dieu sans le Père ; l'un n'est pas Dieu sans l'autre, mais ils sont Dieu, tous deux pris ensemble [1]. La substance divine résulte de leur union et ne peut être conçue sans eux deux.

Les partisans de cette théorie pensent la découvrir dans les premiers versets du Prologue : « *In principio erat Verbum,* dans le Père était le Verbe. *Et Verbum erat apud Deum* ». Verbe désigne le Fils seul, et non le Père et le Fils ensemble, comme s'ils étaient tous deux un seul Verbe. « Apud Deum » : le Père n'est pas Dieu à lui seul, mais le Père et le Fils ensemble sont Dieu. Quoi d'étonnant, d'ailleurs ? N'en dit-on pas autant des choses infiniment plus éloignées ? Ainsi, dans une formule parallèle au verset johannique, on dit que « dans l'homme était l'âme ». L'âme n'est pas le corps, mais corps et âme ensemble font l'homme. « *Et Deus erat Verbum* », le Verbe, qui n'est pas le Père, est Dieu avec le Père.

Augustin résume le système en trois propositions : le Père est *générateur* de la grandeur, de la puissance, de la sagesse, etc... ; le Fils *est* la grandeur, la puissance, la sagesse, etc... ; les deux *en même temps* sont Dieu, grand, sage, etc... [2].

Mais comment cette théorie s'accorde-t-elle avec les formules de Nicée ? : « Dieu de Dieu... lumière de lumière... » ? Ces expressions ne conviennent qu'au Fils. Elles n'ont pas d'autre but, dans leur brièveté,

[1] l. VI, c. 2, n. 3. « Sed si non dicitur in se ipso nisi quod ad Filium dicitur, id est pater vel genitor, vel principium ejus... ; quidquid autem aliud dicitur, cum Filio, dicitur, vel potius in Filio, sive magnus ea magnitudine quam genuit... : Filius vero sicut in se ipso dicitur Filius, quod non cum Patre dicitur, sed ad Patrem, non sic et in seipso magnus, sed cum Patre cujus ipse magnitudo est... : quidquid ergo ad se dicuntur, non dicitur alter sine altero, id est, quidquid dicuntur quod substantiam eorum ostendat, ambo simul dicuntur ».

[2] l. VI, c. 2, n. 3. « Itane ergo dicimus, ut Pater sit generator magnitudinis, hoc est generator virtutis, vel generator sapientiae suae : Filius autem magnitudo, virtus et sapientia : Deus vero magnus, omnipotens, sapiens ambo simul ? ».

que celui d'inculquer cette vérité que le Fils est coéternel avec le Père, c'est-à-dire — et voici la glose importante — que ce qu'il est ne va pas sans le Père, non plus que ce qu'est le Père ne va sans ce qu'est le Fils. Par suite, on ne peut user des locutions : « cela de cela », qu'avec les attributs que le Père et le Fils possèdent en commun (ambo simul), mais aucun de ces attributs n'étant excepté [1] ; aussi ne dit-on pas « Verbe de Verbe », parce qu'ils ne sont pas tous deux « Verbe », ni Image d'Image, ni Fils de Fils. C'est ce qu'exprime l'Ecriture, sous une formule lapidaire : « Ego et Pater unum sumus » (JOAN. X, 30). Elle équivaut à cette idée : « ce qu'est le Père, je le suis aussi, quant à l'essence, non quant à la relation » [2]. En somme, selon cette interprétation, il est permis de composer tous les termes essentiels sur le modèle donné à Nicée : Dieu de Dieu, lumière de lumière, sagesse de sagesse, substance de substance, etc... [3]. Et cela indique seulement la coéternité. Mais les termes relatifs ne se prêtent pas à cette construction, car ils s'appliquent exclusivement au Père, au Fils et à l'Esprit-Saint, ceux-ci n'étant jamais l'un et l'autre la même relation [4].

[1] l. VII, c. 2, n. 3... « ac si diceretur, hoc quod non est Filius sine Patre, de hoc quod non est Pater sine Filio, id est, hoc lumen quod lumen non est sine Patre, de hoc lumine Patre quod lumen non est sine Filio : ut cum dicitur, Deus quod non est Filius sine Patre, et de Deo quod non est Pater sine Filio, perfecte intelligatur quod non praecessit genitor illud quod genuit. Quod si ita est, hoc solum de eis dici non potest, illud de illo, quod simul ambo non sunt ».

[2] l. VI, c. 2, n. 3. « *Unum sumus* enim dictum est, quod ille, hoc et ego secundum essentiam, non secundum relativum ».

[3] Aux Conciles de Tolède XIVme, XVme et XVIme, la formule « voluntas genuit voluntatem » fut l'objet de longues explications que Rome reconnut finalement comme orthodoxes en un certain sens, cf. *Mansi*, XII, 10 et seq. Voici la rectification qu'apporte le *XVme Concile de Tolède :* « ubi nos secundum divinam essentiam diximus : « voluntas genuit voluntatem, sicut et sapientia sapientiam » : quod vir ille in incuriosa lectionis transcursione praeteriens existimavit, haec ipsa nomina juxta relativum, aut secundum comparationem humanae mentis nos posuisse : ... Nos autem non secundum hanc comparationem humanae mentis, nec secundum relativum, sed secundum essentiam diximus : voluntas ex voluntate, sicut et sapientia ex sapientia » (Denz., n. 294). Suivant une méthode courante, la faute est rejetée sur un secrétaire. Ces explications se fondent visiblement sur le paragraphe que l'on analyse ; mais les Pères des Conciles espagnols n'ont pas remarqué les critiques sévères qu'Augustin adressera à cette conception, au cours du livre VII. A notre avis, dans le passage actuel, l'évêque d'Hippone raisonne en se plaçant à l'intérieur d'un système qu'il n'admet pas sans réserve.

[4] Dans la procession du Saint-Esprit, le Père et le Fils sont bien une seule relation réelle : spirator. Mais cette relation n'est pas personnelle, en ce sens qu'elle ne caractérise, ni ne constitue aucune personne. Il demeure donc vrai qu'aucun des trois n'est la même relation réelle personnelle. On remarquera, en effet, qu'il

Le chapitre III justifie l'emploi de JEAN, X, 30 pour affirmer l'unité d'essence du Père et du Fils. En aucun passage de l'Ecriture, l'expression « unum sunt » ne désigne des substances diverses [1]. Toute unité qui n'est pas particulièrement déterminée signifie une identité d'essence. Paul et Apollon, tous deux hommes, sont un (I COR., III, 8), en ce sens déterminé qu'ils partagent les mêmes sentiments. Le corps et l'âme ne font qu'un, sous-entendu homme ; mari et femme ne font qu'un, sous-entendu chair (I COR., VI, 16). Qui adhère à Dieu est un avec lui, mais l'Apôtre ajoute « un esprit » (I COR., VI, 17). L'unité que le Seigneur préconise entre les hommes est déterminée : « ut unum sint, sicut et nos unum sumus » (JEAN, XVII, 20) ; elle ne se confond pas avec l'unité de l'être divin. Jamais le Christ n'a dit : « ut et nos et ipsi unum ». Seuls le Père et le Fils forment une unité sans addition, donc une unité d'essence : ils sont donc, l'unique, un seul grand, un seul sage... [2].

D'où viendrait donc que le Père fût plus grand ? Augustin nous offre un nouvel exemple de dialectique formelle, toujours dans la ligne de la même théorie. Voici comment, avec l'opinion des anciens, on peut encore démontrer l'égalité du Père et du Fils. Si le Père est plus grand, c'est par la grandeur ; il ne peut être plus grand que sa grandeur ; et sa grandeur, c'est son Fils, qui ne peut être plus grand que celui qui l'a engendré ; donc le Père est égal.

Allons plus loin. Cette égalité s'étend à tout, éternité, puissance, sagesse. Augustin le prouve par deux arguments. En premier lieu, tous les attributs s'identifient en celui dont l'être n'est pas autre chose qu'être grand [3]. Deuxièmement, tous les attributs sont connexes par eux-mêmes. La sagesse serait-elle égale dans le Père et dans le Fils, si elle était moins puissante dans l'un que dans l'autre [4] ? Concluons :

n'est expressément question, dans saint Augustin, que des trois relatifs qui sont réellement distincts et auxquels correspondent les noms des trois personnes. En s'opposant à la spiration active, l'Esprit-Saint ne s'oppose à rien d'autre qu'à cette unité de principe spirateur que forment le Père et le Fils « duo spirantes ».

[1] l. VI, c. 3, n. 4. « Et nescio utrum inveniatur in Scripturis dictum, *unum sunt*, quorum est diversa natura. Si autem aliqua plura ejusdem naturae sint, et diversa sentiant, non sunt unum et quantum diversa sentiunt ».

[2] Voir développement parallèle, mais plus précis dans *Ep.* 238, n. 11, *CSEL*, LVII, 540,20-541,11 ; et beaucoup plus long : *contra Maxim. arian.*, l. I, c. 10-13.

[3] l. VI, c. 3, n. 5. « nam unde aequalis, si non eo quo est, cui non est aliud esse et aliud magnum esse ».

[4] l. VI, c, 3, n. 5. « Unde enim aequalis ? Si magnitudine dixeris, non est per magnitudinem, quae aeterna est, etc... ».

l'égalité sur un point, c'est l'égalité sur tous ; l'inégalité sur un point, c'est l'inégalité sur tous [1]. C'est la voix même de l'Ecriture (PHIL., II, 6).

S'il admet l'autorité de l'Apôtre, l'adversaire de la vérité est contraint de confesser l'égalité du Fils soit en tout, soit en un seul point. S'il choisit le premier membre de l'alternative, nous sommes d'accord. S'il choisit le second, on lui démontrera qu'il doit venir de là à l'égalité en tout ce qui concerne la substance [2]. Reprenant alors l'idée de l'inséparabilité des attributs, Augustin l'illustre par la théorie de la connexion des vertus [3]. Mais en Dieu cette connexion va jusqu'à l'identité en raison de la simplicité parfaite de son être, « multiplicité simple et simplicité multiple » [4]. Les deux arguments en faveur de l'égalité totale reposent donc sur le même principe.

De là, deux hypothèses peuvent se présenter. Selon la première, le nom de Dieu conviendrait au Père et au Fils, à chacun pris à part, sans que cependant tous deux réunis forment deux dieux : ils ne sont qu'un seul Dieu. Tel serait le sens de la formule : Deus de Deo. On le voit, ce n'est plus l'interprétation de VI, 2, 3. Et Augustin lance déjà une flèche, signe précurseur des accablantes critiques du livre VII. Il lui paraît absurde que le mot Dieu ne puisse être dit des deux que si on les considère ensemble (de ambobus dicitur simul). Quand on parlerait du Fils de Dieu, ce serait dire qu'il est le fils des deux... [5]. Selon la seconde hypothèse, le nom de Dieu ne conviendrait au Père et au Fils que tous deux pris ensemble, mais non à chacun considéré à part. Tout ce que l'on dirait de Dieu, pour signifier la substance, ne serait attribué qu'aux deux, Père et Fils, envisagés en même temps.

[1] *Ibid.* « Restat ergo ut si in ulla re aequalis non est, in omnibus non sit aequalis ». Même idée dans *Serm.* 341, *PL*, XXXIX, 1493-1501, 1499 : en Dieu, l'égalité sur un point équivaut à l'égalité en tout, en raison de la simplicité absolue.

[2] *Ibid.* « Cogitur ergo quivis adversarius veritatis, qui modo tenetur Apostolica auctoritate, in qualibet vel una re aequalem Deo Filium confiteri. Eligat quam voluerit : hinc ei ostendetur in omnibus esse aequalem, quae de substantia ejus dicuntur ».

[3] l. VI, c. 4, n. 6. PLOTIN, *Enn.*, I, 2, 7, éd. E. BREHIER, I, 58 ; ARISTOTE, *Eth. à Nicom.*, l. VI.

[4] Longs développements : l. VI, c. 4, n. 6. Le terme « multiple » sera rejeté : l. VI, c. 8, n. 9. L'antithèse : « simpliciter multiplex et uniformiter multiformis » se retrouve : *de Civ. Dei*, XII, 18 ; *de Gen. c. Manich.*, l. I, c. 2,2.

[5] l. VI, c. 4, n. 6. « Quamobrem sive ita dicatur Deus de Deo, ut et singulis hoc nomen conveniat, non tamen ut ambo simul duo dii, sed unus Deus sit... *ne absurde dici videatur* quasi filius amborum, cum dicitur Filius Dei, si id quod dicitur Deus, non nisi de ambobus dicitur simul... ».

Bien plus ce serait de toute la Trinité qu'il faudrait le dire [1]. On reconnaît la théorie de certains adversaires de l'arianisme. Mais la dernière proposition présume que l'Esprit-Saint est égal au Père et au Fils, qu'il est d'une substance identique. Augustin s'arrête donc à l'énoncé des deux hypothèses, en attendant une discussion plus approfondie. Il a montré que si le Fils est inégal au Père en quelque chose qui concerne la substance, il ne lui est égal en rien, contrairement à l'Ecriture. Peut-on en dire autant du Saint-Esprit ? C'est ce dont il faut s'assurer avant de poursuivre l'examen.

La preuve qu'apporte Augustin est d'une importance considérable pour connaître sa pensée sur la seconde procession ; c'est par le caractère propre de celle-ci qu'il démontre l'égalité et l'identité de substance de l'Esprit-Saint avec le Père et le Fils. « Que l'Esprit-Saint soit l'unité des deux, écrit-il, ou la sainteté, ou l'amour, ou bien l'unité parce que amour et l'amour parce que sainteté, il est manifeste qu'aucun des deux (Père ou Fils) n'est celui par qui [2] l'un et l'autre sont réunis, ni celui par qui l'engendré est aimé par le générateur et aimé du Père, ni celui par qui, nullement par participation mais par leur propre essence, nullement par le don d'un supérieur mais par leur propre don, ils conservent l'unité d'esprit dans le lien de la paix... Ainsi les trois sont-ils un Dieu unique, seul grand, sage, saint, bienheureux » [3]. L'Esprit-Saint est conçu comme la communion consubstantielle et coéternelle du Père et du Fils, et distincte des deux relatifs issus de la génération ; il est leur amitié, ou mieux leur charité ; il est aussi substance, car Dieu est substance et Dieu est amour. Il est l'égal du Fils, car l'amour doit être égal à la sagesse, pour que la sagesse soit aimée autant qu'elle est sage ; et comme elle est l'égale du Père, l'amour est aussi l'égal du Père. S'il est égal sur un point, il l'est sur tous « à cause de la

[1] l. VI, c. 4, n. 6. « sive quidquid de Deo dicitur quod substantiam ejus indicet, non nisi de ambobus simul, imo de ipsa simul Trinitate dicitur ».

[2] l. VI, c. 5, n. 7. « non aliquis duorum est quo... » notre traduction du dernier mot « par qui », au lieu de « par quoi », suppose la suite de la doctrine augustinienne. Le pronom neutre se rapporte à la substance ; or, il ne faut jamais attribuer à celle-ci la fonction propre de l'un des trois.

[3] *Ibid.* Ce chapitre 5 en entier, un des exposés les plus beaux, les plus profonds, qui existent sur le Saint-Esprit, dans ses rapports immanents en Dieu, comme dans ses rapports avec l'humanité, contient toute la doctrine qu'explicitera saint Thomas (*Sum. Theol.*, P. I, q. 36, 37, 38) quand il étudiera les noms de la troisième personne : Esprit-Saint, Amour, Don, Lien, Unité, Paix ; cf. aussi l. XV, c. 17-20, n. 27-38.

souveraine simplicité qui caractérise la substance divine ». Le Saint-Esprit est donc à la fois substance divine, distinct du Père et du Fils et leur égal. Par conséquent, il est compris avec le Père et le Fils dans tous les termes absolus attribués à la Divinité. Ce qu'il fallait démontrer.

Alors, comment concilier dans la substance divine ces affirmations simultanées de l'un et du multiple [1] ? Tout d'abord, quelles multiplicités discernons-nous dans les créatures ? Nous verrons ensuite si elles demeurent ou si elles s'évanouissent dans la Divinité. Chaque corps est divisé en de multiples parties inégales ; il compte de nombreux accidents : étendue, couleur, figure... ; un accident peut se modifier indépendamment des autres ; et le tout est plus grand que la partie. Par rapport au corps, l'âme, créature spirituelle, est simple, soustraite à l'étendue, elle est tout entière dans tout le corps et dans chaque partie [2]. Mais, en elle-même, elle est multiple : elle n'est pas la même chose que son intelligence, sa mémoire, sa paresse, ses désirs, ses craintes, ses joies. En outre, ces qualités sont changeantes, susceptibles de plus ou de moins, capables d'exister les unes sans les autres. Ainsi assujettie à la mobilité, la créature, même spirituelle, manque de simplicité [3].

Or, toutes ces multiplicités doivent être éliminées de la nature divine. Père, Fils et Esprit-Saint, en elle, sont inséparables, puisqu'ils sont toujours l'un dans l'autre : « semper in invicem ». Ils ne sont pas comme des parties dans un tout. Autrement, le Père seul, et le Fils seul, serait moindre que le Père ou le Fils ensemble. Le Père seul, comme le Fils seul ou l'Esprit-Saint seul, est autant qu'avec le Fils et l'Esprit-Saint réunis. Mais « Pater » désigne le Père seul, non qu'il soit séparé du Fils, mais parce qu'ils ne sont pas Père tous deux ensemble [4]. Donc, rejetons le terme « triple » qui ferait assimiler Dieu à un *corps composé*

[1] l. VI, c. 6, n. 8. « multiple » est le terme même d'Augustin ; il le rejettera dans le même paragraphe. Il est remarquable de retrouver dans l'Etre suprême le problème de l'un et du multiple que l'être contingent impose à la réflexion philosophique. Théologie et philosophie, chacune dans son ordre, s'avèrent impuissantes à le résoudre, en dehors d'une intuition transconceptuelle qui n'est pas de ce monde. On a beau multiplier les concepts, ils n'atteindront pas parfaitement, pas complétement, la réalité existante, non plus qu'un polygone inscrit, aux côtés innombrables, ne coïncide parfaitement avec la circonférence.

[2] Idée plotinienne.

[3] l. VI, c. 6, n. 8, longuement développé par Augustin.

[4] l. VI, c. 7, n. 9.

de parties plus petites que le tout. Ainsi est écartée la multiplicité propre aux corps. Les multiplicités qui se constatent dans les créatures spirituelles ne subsistent pas davantage. Pas de distinction d'*essence et de qualités* : que Dieu soit bon, sage, puissant, etc... tout cela c'est son être même. La réalité exprimée par des noms variés est identique. Elle est ainsi immuable. En effet, elle ne s'accroît pas, ne se perfectionne pas. Bien que les « trois » soient distincts, chacun d'eux est aussi parfait que les trois ensemble, et, égaux entre eux, ils ne forment pas une perfection plus grande par leur cohésion mutuelle [1].

Toutes les multiplicités créées éliminées, quelle multiplicité reste-t-il ? Aucune, mais une Trinité. Disons donc Trinité, et non triplicité. Mais qu'est-ce que ce terme signifie ? Il faut reconnaître que l'évêque d'Hippone défend parfaitement l'unité et la simplicité de Dieu, la divinité de chacun des trois. Mais il ne montre pas, contrairement à ce qu'il annonçait (VI, 6, 8), comment ils restent trois... Il arrive ainsi que les développements tournent court ; c'est alors qu'au lieu de conclure, comme font tant de critiques, il est prudent d'attendre la suite.

Conclusion du livre VIme.

Toutefois, ces principes suffisent déjà à expliquer une formule scripturaire que les Ariens exploitent contre la foi catholique : « Père..., la vie éternelle est qu'ils vous connaissent, Vous, le seul vrai Dieu ». Pour Augustin, l'égalité parfaite des trois et l'identité de leur substance ont été suffisamment démontrées : « quantum breviter potuimus, demonstrata est... » [2]. Le Père est seul Père, mais le seul vrai Dieu n'est pas le Père seul, c'est le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. Chacun est Dieu, mais aucun n'est seul Dieu, à l'exclusion des autres. Alors, comment comprendre la parole du Christ ? Oui, le Père est le vrai Dieu unique qui est le seul vrai Dieu, le Fils et l'Esprit-Saint de même. Et ensemble, ils ne sont

[1] l. VI, c. 8, n. 9. Pourrait-on utiliser ces textes en faveur de la thèse, qui divise les thomistes, selon laquelle il n'existe pas dans la Trinité d' « esse relativum », ni de « perfectio relativa » ? Il ne semble pas. Car Augustin ne tend ici qu'à écarter le terme « multiple ». C'est directement la perfection absolue qui serait propre à une personne qu'il nie. Il n'envisage pas le problème plus subtil de la perfection relative.

[2] l. VI, c. 9, n. 10.

pas trois dieux, mais la Trinité, le vrai Dieu unique [1]. En somme, Augustin applique ici la règle générale déjà établie : les termes absolus peuvent être attribués à chaque personne, et aux trois tout en demeurant au singulier [2].

Il n'est pas aisé dans ce livre sixième [3] de démêler la théorie des autres théologiens que rapporte Augustin et sa pensée propre. Ces pages renferment maints éléments justes et précis. N'oublions pas que le système critiqué fut présenté par des « nôtres ». Mais Augustin ne procède pas en historien, même quand il s'agit d'un problème posé historiquement. Il ne peut se retenir de raisonner dans le cadre et à propos de cette théorie. De même qu'il en déduira des conséquences que les auteurs eussent certainement récusées, il introduit en elle des éléments qui lui sont strictement personnels.

Reprise du problème.

La réponse laissée en suspens au livre précédent (VI, 4, 6) est reprise « acriore intentione » [4] dès le début du livre VII « nunc quaeramus diligentius » [5]. On se rappelle le problème soulevé par I COR., I, 24. Si le Christ est la sagesse de Dieu, le Père n'est pas par lui-même la sagesse. Toute la discussion porte sur cette alternative « par lui-même » ou bien « par la sagesse engendrée ». Suivant la solution adoptée, il y aura deux manières différentes de parler. Chacune des personnes [6], prise à part et par elle-même, peut-elle être appelée Dieu, grand, sage, etc... ? Enoncer un attribut absolu, c'est les comprendre tous, puisqu'ils expriment une même réalité. Ainsi chaque personne recevrait tous les attributs absolus, mais non tous les attributs relatifs, puisque ceux ci sont propres à telle ou telle personne, à l'exclusion des autres. Ou bien ne peut-on user des termes absolus qu'en parlant des trois personnes

[1] l. VI, c. 9, n. 10. « le seul vrai Dieu » est l'attribut de Dieu, car chacun des trois est Dieu... Donc, on peut dire de chacun d'eux qu'il est le seul vrai Dieu, si l'on considère en chacun la Divinité ; cf. SAINT THOMAS, *In Sent.*, l. I, dist. XXI, q. I, art. 2.

[2] l. V, c. 8, n. 9.

[3] Le livre s'achève (c. 10, n. 11) sur un essai d'interprétation par Augustin d'un texte d'Hilaire. Ce dernier chapitre d'une grande importance en soi n'intéresse pas directement notre sujet. Il servira à discerner les sources et à caractériser l'usage qui en est fait.

[4] l. VI, c. 9, n. 10.

[5] l. VII, c. 1, n. 1.

[6] l. VII, c. 1, n. 1. Ici, Augustin lui-même emploie le mot « personne ».

prises ensemble, c'est-à-dire en ne les attribuant qu'à la Trinité tout entière ? [1]. La solution du livre VII, plus approfondie, explicite les données très concises de V, 15, 16.

Une notion nouvelle intervient ici qui précise et oriente la discussion. C'est la distinction, qui aura une si grande fortune, entre le Père « sapiens » et le Père « dicens ». Le sens du problème est ainsi déterminé : la première personne est elle sage, prise à part ? Est-elle à elle-même sa propre sagesse ? Ou bien n'est-elle sage que de la même manière qu'elle est « dicens » [2]. Qu'est-ce que « dire » ? C'est engendrer le Verbe. Le Père n'est donc « dicens » que par le Verbe, et non par un verbe proféré comme un son qui passe, mais par le Verbe immanent « qui était en Dieu, et qui était Dieu, et par qui tout a été fait » [3]. Par ce Verbe, qui lui est égal, hors du temps et du mouvement, le Père se dit lui-même. Mais il n'est pas lui-même le Verbe, non plus qu'il n'est le Fils et l'Image. Pour cette raison, le terme « dicens » ne se comprend qu'en rapport avec le Verbe, et non pas en affectant le Père seul, abstraction faite de toute relation avec un autre que lui. Sous ce rapport, il n'y a pas de « dicens » [4]. Si donc l'on cherchait un critère qui permît de résoudre tous les cas, soulevés par la question des attributs, on pourrait formuler celui-ci : un terme ne peut-être attribué à une personne sans impliquer un rapport avec une autre, quand il n'est intelligible que par et avec cette autre ; plus tard, on dira plus clairement : quand il se rattache à un acte notionnel. Augustin fait ensuite, si l'on peut dire, la contre-épreuve de la théorie. Le mot « sapiens » lui, implique-t-il une relation ? C'est alors que l'évêque d'Hippone, avec une logique implacable et subtile, institue le procès

[1] *Ibid.* « Utrum et singula quaeque in Trinitate persona possit et per se ipsam non cum caeteris duabus dici Deus, aut magnus aut sapiens, etc... et si quid aliud dici de Deo potest, non relative, sed ad se ipsum ; an vero non dicantur illa, nisi cum Trinitas intelligitur ».

[2] l. VII, c. 1, n. 1. « Quaeritur ergo an Pater etiam singulus sit sapiens atque ipsa sibi ipse sapientia, an ita sit sapiens quomodo dicens ».

[3] *Ibid.* « Verbo enim quod genuit dicens est ; non verbo quod profertur, et sonat et transit ; sed Verbo quod erat apud Deum et Deus erat Verbum et omnia per ipsum facta sunt ». Cf. l. IX, c. 12, n. 18 ; l. XV, c. 14, n. 24. « Verbum... ejus rei quam videndo intus dicimus ».

[4] *Ibid.* « Verbo aequali sibi quo semper atque incommutabiliter dicit se ipsum. Non est enim ipse verbum, sicut nec filius, nec imago. Dicens autem, exceptis illis temporalibus vocibus Dei, quae in creatura fiunt ; nam sonant et transeunt : dicens ergo illo coaeterno Verbo, non singulis intelligitur, sed cum ipso Verbo, sine quo non est utique dicens ».

des premiers théologiens anti-ariens et déroule les conséquences de leur pensée, jusqu'à la dernière qu'il qualifiera d'absurdité.

Le fond du système incriminé réside en ceci que des termes y sont conçus à tort comme des relatifs. La Sagesse est-elle le Verbe ? Etre Verbe, est-ce être sagesse, puissance, etc... ? Et comme Verbe, Fils, Image sont relatifs, puissance et sagesse sont-ils relatifs ? [1]. Ces mots, fidèles à la lettre du texte, ne rendent pas suffisamment compte des formules elliptiques et de la pensée obscure d'Augustin, en ce passage. Voici comment nous l'interpréterions, en explicitant quelques sous-entendus. Est-ce que le Père pense la sagesse (sapit sapientiam) comme il dit le Verbe (dicit verbum) ? C'est-à-dire, de même qu'il est « dicens » en vertu de la génération du Verbe, il serait « sapiens », « potens », en vertu de la génération de la sagesse, de la puissance, etc.... Et comme « dicens », « sapiens », « potens » n'indiqueraient pas une pluralité de sources, mais la seule personne qui engendre le Verbe, la Sagesse et la Puissance, ces trois derniers termes ne désigneraient pas non plus une pluralité de fils, ils ne seraient que les noms variés de la seule et même personne engendrée, le Verbe. Ainsi la Sagesse et la Puissance se distingueraient-elles du Père, de la même manière que le Verbe, et, à l'instar du Verbe, se rapporteraient-elles au Père comme à leur principe, consubstantiel et distinct, non séparé et non confondu. Père et Sagesse s'opposeraient comme deux relations ; on ne pourrait donc pas plus dire : le Père est Sagesse, qu'on ne peut dire : le Père est Verbe. Cet éclaircissement un peu logistique nous permet de mieux comprendre la suite.

Critique du système : réduction à l'absurde.

Voici donc la proposition en litige : le Père n'est sage que par la Sagesse engendrée. Mais, pour lui, être sage et être Dieu, c'est la même chose. Par conséquent, le Père ne sera Dieu que par la Divinité qu'il aura engendrée et le Fils sera la divinité et l'essence du Père, comme il en est la sagesse et la puissance, comme

[1] l. VII, c. 1, n. 1. « Itane et sapiens sicut dicens, ut ita sit sapientia, sicut Verbum, et hoc sit Verbum esse quod est esse sapientiam ; hoc etiam esse virtutem, ut virtus et sapientia et Verbum idem sit, et relative dicatur, sicut Filius et imago : atque ille non singulus potens, vel sapiens, sed cum ipsa virtute et sapientia quam genuit ; sicut non singulus dicens, sed eo Verbo, et cum eo Verbo quod genuit ; atque ita magnus ea et cum ea magnitudine quam genuit ? ».

il en est le verbe et l'image. En outre, non seulement le Père n'existe en tant que Père que parce qu'il a un Fils, mais tout ce qu'il est en lui-même, il le sera par le Fils, parce qu'il aura engendré sa propre essence. Il ne sera que par son essence engendrée. Il sera donc Père de son essence, comme il l'est de sa grandeur, de sa puissance et de sa sagesse, tous ces attributs s'identifiant dans la même réalité essentielle [1].

Pressé entre la lettre de l'Ecriture et les exigences de la raison, l'évêque d'Hippone poursuit ses déductions abstraites avec une logique infatigable et un formalisme qui nous paraît bien suranné. « Voici, ajoute-t-il, à quelles extrémités critiques conduit le désir d'exprimer l'ineffable ». Et il énumère une série d'hypothèses, que nous pourrions passer sous silence, sauf la dernière, qui ramène la théorie des relations. Aussi bien, c'est à cette dernière que s'attaque Augustin, les autres ne valant pas plus ample considération.

Le Père n'est rien en lui-même ; non seulement ce qu'il est comme Père, mais ce qu'il est purement et simplement, c'est quelque chose de relatif au Fils. Il est relation, entièrement relation [2]. Cette hypothèse semble anéantir la consubstantialité. En effet, le Fils ne peut pas être de la même essence que le Père, si le Père n'a pas d'essence, s'il n'est rien par lui-même, s'il n'est que par relation au Fils. On peut encore essayer de répondre à cette difficulté, concède Augustin. Mais la solution suppose que l'essence se réduit à une relation, ce qui conduit d'absurdité en absurdité. Néanmoins, l'évêque d'Hippone n'hésite pas à se livrer à ce petit jeu dialectique. Il servira du reste à introduire et à mettre en relief une idée très importante que saint Thomas aura à éclaircir. Le Père engendre-t-il par son essence ?

Ni le Père, ni le Fils, n'est un absolu. Ils sont l'un et l'autre, et

[1] l. VII, c. 1, n. 1. « Et si non alio magnus, alio Deus, sed eo magnus quo Deus, quia non aliud illi est magnum esse, aliud Deum esse : consequens est, ut nec Deus singulus, sed ea et cum ea deitate quam genuit, ut sic sit Filius deitas Patris, sicut sapientia et virtus Patris, et sicuti est Verbum et imago Patris. Et quia non aliud illi est esse, aliud Deum esse, ita sit etiam essentia Patris Filius, sicuti est verbum et imago ejus. Ac per hoc etiam excepto eo quod Pater est, non sit aliquid Pater, nisi quia est ei Filius : ut non tantum id quod dicitur Pater, quod manifestum est eum non ad se ipsum, sed ad Filium relative dici, et ideo Patrem quia est ei Filius ; sed omnino ut sit quod ad se ipsum est, ideo sit quia genuit essentiam suam. Sicut enim magnus est, non nisi ea quam genuit magnitudine : ita et est non nisi ea quam genuit essentia ; quia non est aliud illi esse, aliud magnum esse ».

[2] l. VII, c. 1, n. 2. « aut Patrem non esse aliquid ad se ipsum, et non solum quod Pater est, sed omnino quod est, ad Filium relative dici ».

par tout leur être, en relation réciproque. Le Père et le Fils sont une seule et même essence, parce que le Père est, en tout ce qu'il est, par l'essence qu'il a engendrée ; il est tout relation, et toute cette relation est par l'essence. Mais le Fils, outre sa relation, est-il quelque chose d'absolu ? Cet absolu, serait-il l'essence même ? Nullement, ni le Fils n'est un absolu, ni l'essence qu'il est n'est un absolu, car il est l'essence *du* Père, comme du Père il est la puissance et la sagesse, le verbe et l'image. L'essence est donc assimilée à un relatif (etiam essentia Filius relative dicatur ad Patrem). Ici se pose une alternative. Alors que le Père est tout relation, l'essence, la grandeur, l'image, etc... sont-ils dans le Fils à l'état absolu ? Evidemment non, car quoi de plus absurde que de considérer une image comme un absolu ? Ou bien, second membre de l'alternative : si tout n'est pas absolu, dans le Fils, tout est relatif. Tout ce qu'on attribue au Fils est relatif, comme tout ce qui est attribué au Père. Mais le dilemme « tout ou rien » n'est pas adéquat ; une nouvelle alternative peut s'introduire : ou bien tout est relatif ; ou bien certains attributs sont relatifs comme Image et Verbe, certains autres sont absolus, comme puissance et sagesse. Dans ce dernier cas, le Père est sage par lui-même et non par la sagesse qu'il engendre. Car, si celle-là est absolue, elle ne lui est pas relative. Et comme les relatifs sont réciproques, le Père n'est pas relatif à l'égard de la sagesse. Mais cette conséquence contredit le postulat du système, à savoir que le Père est sage par la sagesse qu'il engendre. Il ne reste donc qu'à adopter le premier membre de la seconde alternative : tout ce qui est attribué au Fils, même l'essence, est relatif au Père [1], et réciproquement. De là cette idée singulière que l'essence n'est pas l'essence, ou que, lorsqu'on parle de l'essence, c'est un relatif que l'on désigne [2]. Voilà la conclusion extrême à laquelle aboutit l'exégèse insuffisante des premiers adversaires de l'arianisme. Ils sont acculés à une contradiction, l'essence

[1] Cette idée est bien distincte de celle que nous avons vue l. v, c. 15, n. 16. Au livre v, le caractère de relation marquait l'être du Fils, en ce sens seulement que le Fils possédait l'essence divine, existait, par la naissance, par la relation d'origine ; il était l'essence divine, mais affectée de telle relation ; l'essence et la relation ne se confondaient pas au point que l'essence se réduisît à une relation. Ici, au contraire, essence et relation sont confondues à tel point que l'essence s'identifie totalement avec une relation, celle du Fils, si bien qu'elle se trouve en relation avec le Père, comme étant engendrée par lui et comme le faisant exister : c'est une pure contradiction.

[2] l. VII, c. 1, n. 2. depuis « Quomodo ergo ejusdem essentiae Filius cujus Pater... » jusqu'à « restat itaque ut etiam essentia Filius relative dicatur ad Patrem ».

n'est pas l'essence, s'ils se refusent à reconnaître le caractère absolu de certains attributs et le caractère relatif de certains autres. A vrai dire, ils ne soutenaient pas de telles extravagances ; plus simplement, ils ne les apercevaient pas dans leurs formules et il a fallu la rare subtilité d'Augustin pour les dégager.

Essence et relation. Il importe à présent de bien déterminer ce qu'est l'essence et ce qu'est la relation. Pour être concret, Augustin part d'un exemple. Voici un homme ; ce mot « homme », ainsi que tout attribut absolu, désigne l'essence. Voici un maître ; ce mot « maître » n'indique pas une essence, mais la relation à un serviteur. Joignez les deux termes dans une proposition affirmative : cet homme est un maître. « Homme » désigne l'essence, « maître » la relation. Si l'essence est relative, elle n'est plus essence. Mais, sans cesser d'être elle-même, elle peut comporter une relation. Car l'essence est toujours quelque chose, outre la relation [1]. Ainsi l'homme maître est homme par son essence, maître par sa relation. S'il n'était pas homme, c'est-à-dire une essence, il n'y aurait pas de maître, c'est-à-dire pas de relation. Augustin en vient à l'application aux personnes divines. Si le Père n'est pas quelque chose d'essentiel, en aucune manière il ne peut être relation. Le Père est donc quelque chose d'absolu, outre sa relation au Fils ; de même, le Fils est quelque chose d'absolu, outre sa relation au Père. Grandeur, puissance, sagesse désignent cet absolu, la substance, bien plus, une seule substance [2].

[1] Saint Thomas cite ce texte et l'explique en un sens tout à fait conforme à la vraie pensée d'Augustin. *Sum. Theol.*, P. I, q. 28, art. 2, ad. 2. *Item.*, *q. d. de Potentia*, q. VIII, art. 3, ad. 1 ; en cette dernière réponse, le Docteur Angélique invite à une lecture attentive de l'évêque d'Hippone : « Sic enim intelligit Augustinus, ut verba ejus diligenter inspicienti ostendunt ». Cette seule phrase prouverait qu'il a lu lui-même le texte si difficile du *de Trinitate*. *Item*, *C. Gentiles*, l. IV, c. 14, § 6.

[2] l. VII, c. 1, n. 2. « Homo ergo cum dominus dicitur, ipse homo essentia est, dominus vero relative dicitur : Homo enim ad se dicitur, dominus ad servum ; hoc autem unde agimus, si essentia ipsa relative dicitur, essentia ipsa non est essentia. Huc accedit, quia omnis essentia quae relative dicitur, est etiam aliquid excepto relativo... sed si non esset homo, id est aliqua substantia, non esset qui relative dominus diceretur... Quapropter si et Pater non est aliquid ad se ipsum, non est omnino qui relative dicatur ad aliquid... eumdem vero Filium et ad se ipsum dici, et ad Patrem, cum dicitur magnitudo magna et virtus potens, utique ad se ipsum, et magnitudo atque virtus magni et potentis Patris, qua Pater magnus et potens est. Non ergo ita (sicut color ad coloratum) sed utrumque substantia, et utrumque una substantia ».

Nouvelle critique. Au surplus, à la différence des créatures dans lesquelles la sagesse se distingue de l'être de l'âme, comme une qualité de son sujet, dans le Père être et être sage, c'est exactement la même réalité. Rejeter cette idée, c'est concevoir le Fils comme une qualité du Père, non comme son enfant, et par suite, c'est détruire la souveraine simplicité de Dieu. Que si, admettant dans le Père l'identité de « être » et de « être sage » on continuait de soutenir que le Père est sage par la sagesse qu'il engendre, on s'exposerait à une nouvelle contradiction : ce ne serait plus lui qui engendrerait la sagesse, c'est elle qui engendrerait le Père. Car, en raison de l'identité admise, la cause par laquelle il est sage est la même que celle par laquelle il est. Si donc la sagesse qu'il engendre est cause de sa sagesse à lui, elle est également cause de son être. Outre que ce n'est écrit nulle part, est-il possible de tomber dans plus d'incohérence [1] ?.

Concluons donc. Le Père est sa sagesse. Le Fils est la sagesse du Père, en ce sens qu'il procède en tout ce qu'il est ; sagesse de sagesse, et une seule sagesse [2], comme il est lumière de lumière, tout en n'étant avec le Père qu'une seule lumière. Enfin, étant donnée en Dieu l'identité réelle de tous les attributs, le Père et le Fils sont une seule essence d'une simplicité parfaite [3].

Peut-on dégager une loi qui permette de façon sûre d'attribuer aux personnes divines les termes qui leur conviennent soit en raison de leur identité, soit en raison de leur distinction ? La réponse d'Augustin est nette. Les personnes divines sont, chacune prise à part aussi bien que simultanément, tout ce qui correspond aux termes absolus ; elles sont séparément ce qui correspond aux termes relatifs. On n'attribuera donc pas un nom relatif à plusieurs personnes. Ainsi Père et Fils ne seront-ils pas un seul Fils, un seul Verbe, comme ils sont une seule essence, parce que « Fils » et « Verbe » [4] désignent une relation au Père,

[1] l. VII, c. 1. n. 2, près de la fin : *item*, l. XV, c. 7, n. 12, c. 20, n. 38.

[2] Saint Thomas ajoute quelques remarques très circonspectes, *Sum. Theol.*, P. I, q. 39, art. 5, ad. 1.

[3] l. VII, c. 1, n. 2, fin.

[4] En vue d'une étude des processions divines et du caractère intellectuel de la génération, il serait intéressant de noter ce passage, que résume la formule bien connue : « Eo quippe Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius ».

et non un absolu. Mais, au contraire, ils seront une seule sagesse, une seule essence, car ces termes désignent l'absolu [1]. Et les termes qui désignent un absolu pourront également être attribués à une seule personne, à condition de bien entendre cette attribution. Ainsi le Verbe est-il Sagesse ; mais il est Verbe parce qu'il se rapporte à un principe « dicens » et non parce qu'il est sagesse, tandis qu'il est sagesse, parce qu'il est essence. Verbe désigne la relation, sagesse l'essence [2]. En deux mots, qui rejoignent la doctrine de v, 15, 16, le Verbe est la Sagesse née, « nata sapientia ». Par l'un de ces mots « nata », on comprend ce qui est relatif, Verbe, Fils, Image, tout ce qui, à titre de relation, ne manifeste pas l'essence ; par l'autre mot « sapientia », qui est un absolu, on comprend au contraire tout ce que révèle l'essence. C'est pourquoi, le Fils est avec le Père une seule sagesse et une seule essence, et, de façon distincte, il est sagesse de sagesse, essence d'essence [3]. Augustin n'achève pas ce chapitre précis et clair, après tant de recherches obscures, sans revenir à l'origine première du débat. Ce n'est pas parce que le Père n'est pas le Fils, ni le Fils le Père — leur distinction est bien marquée — ce n'est pas parce que le Père est inengendré alors que le Fils est engendré, que l'essence n'est pas unique. Ces noms, une fois de plus, ne manifestant que des relations, n'atteignent pas l'ordre de la substance.

[1] l. VII, c. 2, n. 3. « Pater igitur et Filius simul una essentia, et una magnitudo, et una veritas, et una sapientia. Sed non Pater et Filius simul ambo unum Verbum, quia non simul ambo unus Filius. Sicut enim Filius ad Patrem refertur, non ad se ipsum dicitur ; ita et Verbum ad eum cujus Verbum est refertur, cum dicitur Verbum ».

[2] Cette doctrine est sans doute pleine d'une pensée très objective. Mais elle prend trop l'apparence d'un formalisme verbal. Pourquoi la sagesse ne comporte-t-elle pas de relation ? Pourquoi l'identifier purement et simplement avec l'absolu de l'essence ? La solution serait plus satisfaisante pour l'esprit, si une analyse métaphysique montrait que le Verbe implique nécessairement un rapport, alors que la sagesse, et d'autres attributs, n'en impliquent pas nécessairement. On comprendrait alors la raison de ces règles d'attribution qui sont en soi très justes.

[3] l. VII, c. 2, n. 3. « Quoniam vero et Verbum sapientia est, sed non eo Verbum quo sapientia ; Verbum enim relative, sapientia essentialiter intelligitur : id dici accipiamus cum dicitur Verbum, ac si dicatur *nata* sapientia, ut sit et Filius et Imago. Et haec duo cum dicuntur id est, *nata sapientia*, in uno eorum eo quod est *nata*, et Verbum, et Imago, et Filius intelligatur, et in his omnibus nominibus non ostendatur essentia, quia relative dicuntur : at in altero quod est *sapientia*, quoniam et ad se dicitur, se ipsa enim sapiens est, etiam essentia demonstretur, et hoc ejus esse quod sapere. Unde Pater et Filius simul una sapientia, quia una essentia, et singillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia ». *Item*,

En résumé, le Père et le Fils sont ensemble une seule sagesse et une seule essence, parce que être et être sage, en Dieu c'est la même chose. Mais ils ne sont pas ensemble Verbe ou Fils, parce que être et être Verbe ou Fils ne doivent pas être confondus, « Etre » est absolu, « être Verbe ou Fils » est relatif [1].

Evolution de la pensée augustinienne.

Augustin n'a-t-il pas proposé dans ses premiers ouvrages l'opinion qu'il vient de réfuter ? On remarque habituellement dans ces ouvrages une préférence pour les manières de parler en usage chez les « Anciens », grecs ou latins.

Tout d'abord, il désigne ordinairement le Fils de Dieu par les termes de saint Paul, qui servent de base scripturaire à l'opinion critiquée : « Je prie la Vertu même et la Sagesse du Dieu suprême » [2]. La contrepartie se vérifie aussi ; le Père est appelé Père de la Vérité, Père du monde intelligible, Père de la Sagesse [3], Père de la Vertu [4]. Jusque-là, rien de particulier, rien qui représente le raisonnement des « Anciens ». Mais, pour démontrer l'éternité du Verbe, voici l'argument qu'il donne à ses disciples qui l'interrogent sur la Trinité, un peu avant son épiscopat : « La cause de toutes choses est cause de sa propre sagesse. Dieu le Père est donc la cause éternelle de son éternelle sagesse ; il n'a pas

l. IX, c. 8, n.14. « Conceptum autem Verbum et natum idipsum est » ; *Item*, l. XV, c. 14, n. 23. « Sciunt ergo invicem Pater et Filius : sed ille gignendo, iste nascendo ». *Item*, l. V, c. 14, n. 15.

[1] Augustin a déjà touché plusieurs fois à ce problème, sans jamais synthétiser ces aspects complémentaires. Veut-il dire ici que la relation ne s'identifie pas en réalité avec l'essence ? Nullement. Ce serait outrepasser la portée de cette distinction et oublier que les relations, comme il a été dit au début du livre V, ne sont pas des accidents et, par conséquent, n'ajoutent rien à l'essence divine tout en étant réelles. Augustin maintient seulement ici les deux ordres d'attributions distinctes. Or, ces deux ordres se justifient suffisamment, si l'on ne pose entre l'essence et la relation qu'une distinction conceptuelle. L'auteur n'a pas employé ce terme précis, mais l'identité réelle de la relation et de l'essence ressort assez de l'insistance d'Augustin sur la simplicité parfaite de Dieu et sur l'identité essentielle des trois personnes divines. S'il affirme donc la distinction des deux ordres, ce n'est pas pour les distinguer comme des réalités diverses.

[2] *Contra Acad.*, l. II, c. 1, n. 1 ; voir aussi *de beata Vita*, c. 4, n. 34 ; *de quantitate animae*, c. 33, n. 76 ; *de Magistro*, c. 11, n. 38 ; *de fide et symbolo*, c. 2, n. 3 ; *de lib. arbitrio*, l. II, c. 15, n. 39, etc....

[3] *De vera religione*, c. 43, n. 81 ; *de lib. arb.*, l. II, c. 15, n. 39 ; *de ordine*, l. II, c. 18, n. 47 ; *Soliloques*, début.

[4] *Serm.* 51, c. 12, n. 20.

précédé sa sagesse dans le temps [1]. N'est-ce pas le raisonnement incriminé dans le *de Trinitate* ?

Avec beaucoup de finesse, le R. P. Boyer suggère une solution intéressante : « De l'indication scripturaire : « le Fils est Sagesse du Père », on devait conclure à un rapport nécessaire entre l'existence de la sagesse dans le Père et l'existence du Fils. Mais ce rapport pouvait être conçu de plus d'une manière. L'un des sens possibles est, non pas que le Père n'est sage que parce qu'il engendre son Fils, mais qu'il ne peut être sage sans engendrer son Fils et sans lui communiquer sa sagesse. C'est le sens nettement choisi par l'évêque d'Hippone, dans le *de Trinitate*, et, plus tard, par saint Thomas... S'il n'est pas clair que la *16me question* précise dans ce sens le rapport de l'existence du Fils à l'existence de la sagesse dans le Père, il l'est moins encore qu'elle le précise dans l'autre sens... Nous estimerions donc que dans le *de Trinitate*, saint Augustin n'a pas proposé une manière de voir nouvelle pour lui, mais qu'il y a seulement approfondi, précisé, et tout au plus purifié d'un reste d'éléments hétérogènes, une doctrine dont il avait toujours possédé les traits essentiels » [2].

Que telle soit la pensée de saint Thomas, on n'en doute pas. Mais, malgré sa séduisante subtilité, on hésite à admettre la suggestion du R. P. Boyer, en ce qui concerne l'évêque d'Hippone. Le moins qu'on en puisse dire, c'est qu'elle précise trop la signification normale des textes. Ils peuvent fort bien comporter le développement que l'on constate dans saint Thomas ; mais ils n'expriment pas l'idée que leur prêterait le distingué critique.

Reprenons l'opuscule d'où est extrait un argument semblable à celui que critique le même auteur dans le *de Trinitate*. « Dans sa réponse à la 23me question du même opuscule, saint Augustin déclare expressément que le Père est sage par la sagesse qu'il a engendrée : « ... non participatione sapientiae sapiens dicitur, sicuti anima, quae et esse et non esse sapiens potest : sed quod ipse eam genuerit, qua sapiens dicitur, sapientiam » [3]. Quand, trois ans avant sa mort, l'évêque

[1] *De div. quaest.* LXXXIII, q. 16 ; *item, de fide et symbolo*, c. 4, n. 5.

[2] C. BOYER, S. J., *L'idée de vérité...*, pp. 91-93.

[3] *De div. quaest.* LXXXIII, q. 23, *PL*, XL, col. 16 ; le R. P. qui cite ce texte, l'explique ainsi : « ... le contexte suggère que c'est là une façon d'exprimer qu'il (le Père) n'est pas sage par participation (p. 92)... Saint Augustin donne comme exemple les deux manières d'être chaste, ou par participation de la chasteté, ou par production de la chasteté qu'on possède. C'est de cette seconde manière que

d'Hippone entreprendra la revision de ses écrits, il dira de cette réponse : « J'ai plus tard mieux traité ce point dans mon livre sur la Trinité »[1]. Certes, ce n'est pas là le désaveu d'une erreur. Mais, en présentant l'opinion des premiers adversaires d'Arius, dans le *de Trinitate*, il ne les accuse pas non plus d'erreur ; il montre seulement les inconséquences de leur théorie. Il est vraisemblable qu'elles ne lui apparaissaient pas encore, quand il rédigeait l'opuscule sur les *LXXXIII questions*. On peut donc reconnaître qu'il a amélioré sa pensée sur ce point, comme il l'avoue dans ses *Rétractations*.

A-t-il fait davantage ? Ne se contentant pas de critiquer cette opinion ancienne, lui a-t-il substitué celle que croit lire le R. P. Boyer : le Père « ne peut être sage sans engendrer son Fils et sans lui communiquer sa sagesse ». Aucun texte ne présente cette idée. La différence entre le Père « sapiens » et le Père « dicens » inclinerait même à une toute autre conception : le Père peut être sage sans le Verbe, il ne peut être « dicens » sans le Verbe : *non sapiens quomodo dicens*[2]. S'il y a distinction de termes relatifs, Père et Fils, ce n'est pas par le fait de l'acte de sagesse qui est commun aux trois et absolument identique en eux, c'est par le fait de l'acte éternel de diction qui est propre au Père[3]. Si le problème était scruté plus à fond, peut-être un lien intime se révélerait-il entre la sagesse du Père et sa diction ? Ce sera l'objet des découvertes futures. Mais il faut bien reconnaître que saint Augustin ne détermine pas cette connexion et même que, de prime abord, il n'oriente pas l'esprit dans ce sens. Lorsque l'évêque d'Hippone, en un autre passage, résume sa pensée, il le fait simplement en ces termes : « Celui par qui le Christ a été engendré est-il, non pas sagesse lui-même, mais seulement père de sa sagesse, ou bien la sagesse a-t-elle engendré la sagesse ?... Au livre VII, on explique que Dieu qui a engendré le Fils, non seulement est Père de sa vertu et de sa sagesse, mais aussi

Dieu est éternel, beau et bon, aussi bien que sage (p. 92, n. 6) ». La vraie pensée du Docteur est que « quelqu'un est chaste par la chasteté qu'il engendre : ut ea sit castum castitate quam gignit », et non pas qu'il ne pourrait être chaste sans engendrer la chasteté qui le rend chaste. Non, ce dernier sens ne s'appuie sur aucun texte ; et c'est bien le premier sens qu'affirme ici Augustin et qu'il reprend et développe dans son *de Trinitate* pour le critiquer.

[1] *Retract.*, l. I, c. 25, *CSEL*, XXXVI, 118, 5-6.

[2] *De Trin.*, l. VII, c. 1, n. 1.

[3] Acte notionnel, préciseront plus tard les théologiens, cf. SAINT THOMAS, *Sum. Theol.*, P. I, q. 41, art 1-6.

qu'il est lui-même vertu et sagesse ; ainsi l'Esprit-Saint. Cependant, ils ne sont pas ensemble trois vertus et trois sagesses, mais une seule vertu et une seule sagesse, comme un seul Dieu et une seule essence »[1]. Un résumé aussi général est susceptible de plusieurs déterminations. Tel quel, l'auteur des *LXXXIII questions* l'eût certainement accepté. Quel est donc l'apport original du *de Trinitate*, que signalent des *Rétractations ?* Dans le verset paulinien sur la Sagesse de Dieu, comment Augustin entend-il la distinction et l'unité divines ? Voici l'un des textes les plus caractéristiques du livre VII, que l'on vient d'analyser. On verra s'il contient, à l'état explicite, la précision suggérée. « En Dieu, il n'y a qu'une sagesse puisqu'il n'y a qu'une essence. Le Verbe est la sagesse, mais il n'est pas Verbe en tant que sagesse, car le nom de Verbe signifie sa relation au Père et celui de sagesse désigne son essence ; le mot Verbe équivaut à l'expression de *sagesse engendrée*, qui est aussi Fils et image. De ces deux mots *sagesse engendrée*, le second *engendrée* fait entendre le Verbe, l'image, le Fils, tous noms qui ne désignent pas l'essence, puisqu'ils sont relatifs ; mais l'autre mot, *sagesse*, qui a un sens absolu, car elle est sage par elle-même, signifie en même temps l'essence identique à la sagesse. Ainsi, le Père et le Fils, pris ensemble, sont une même sagesse parce qu'ils sont une même essence ; et, pris séparément, le Fils est sagesse engendrée par la sagesse du Père, essence engendrée par l'essence du Père. Aussi, de ce que le Père n'est pas le Fils, ni le Fils le Père, de ce que l'un est inengendré et l'autre engendré, ne s'ensuit-il pas qu'ils ne soient point une même essence : ces noms en effet n'expriment que leurs relations »[2]. On le voit, des deux sens découverts par le R. P. Boyer, le premier, qui se manifeste dans l'opuscule de 389-396, est rejeté par cette partie du *de Trinitate* de 413 environ ; quant au second sens, il n'apparaît pas dans ces textes ; mais il se déduira logiquement des principes ici exposés, non, toutefois, sans de longues et laborieuses discussions[3]. La théorie des relations a modifié profondément l'ancienne défense anti-arienne, sans porter atteinte aux énoncés traditionnels du dogme.

[1] *De Trin.*, l. XV, c. 3, n. 5.

[2] *De Trin.*, l. VII, c. 2, n. 3 ; la traduction est du R. P. Boyer lui-même ; cf. admirable paraphrase de BOSSUET, qui confirme notre interprétation : *Elévation sur les mystères*, IIme semaine, *VIIIme élévation*.

[3] On peut s'en faire une idée d'après SAINT THOMAS, *In Sent.* l. I, Dist. IV-VII.

Exégèse théologique du verset paulinien.

Le texte de saint Paul qui a servi de thème à ces développements prend désormais un sens exact. Le chapitre 3 du livre VIIme expose une magnifique théologie du Verbe. L'Ecriture a dit que « le Christ est la sagesse de Dieu », pour montrer qu'il y a une sagesse engendrée de toute éternité, dite par le Père pour que le Verbe soit [1]. Les hommes sont créés et formés par le Verbe, et à son image ; il les illumine, et par lui le Père se révèle [2]. C'est pourquoi les Livres Saints, qui sont écrits pour les hommes, désignent de préférence le Verbe par la Sagesse. Néanmoins, le Père lui-même est sagesse ; à cet égard, le Verbe est ce qu'est le Père. Il ne se distingue du Père que par la relation d'origine ; à ce point de vue, il n'est pas ce qu'est le Père. Le Père est la lumière et la vie et la sagesse comme source ; le Verbe est la lumière, et la vie, et la sagesse comme fils ; l'Esprit-Saint est la lumière, et la vie, et la sagesse, également parce qu'il procède, non toutefois comme fils, mais « ut summa caritas utrumque conjungens » [3]. Ainsi chacun est lumière, sagesse, Dieu ; et tous ensemble ne sont qu'une lumière, qu'une sagesse, qu'un Dieu. Les rapports d'origine ne brisent pas cette identité : « idipsum est quod ille de quo est » [4]. Voilà ce qu'exprime saint Paul par ces mots : « Le Christ est la puissance et la sagesse de Dieu » [5].

Dans la suite du traité.

Le prologue du livre VIII présente une synthèse sommaire de l'enseignement des livres V, VI, et VII sur les relations, et marque la fin des spéculations du Docteur sur ce problème. Il rappelle les deux principales règles d'attribution. Les termes qui sont relatifs les uns aux autres

[1] l. VII, c. 3, n. 4. « Pater enim eam (sapientiam) dicit, ut Verbum ejus sit... ».

[2] Ces idées appartiennent à la philosophie générale de saint Augustin, dont on trouvera les éléments dans E. GILSON. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1929, pp. 258, 268, 274. Dans ce passage *de Trin.* VII, c. 3, n. 5, Augustin fonde sa doctrine mystique sur le rôle du Verbe dans la création et la formation des âmes.

[3] l. VII, c. 3, n. 6. Le rôle du Saint-Esprit vis-à-vis des créatures est également noté et introduit par une formule antithétique : « summa caritas utrumque *Pater et Filium conjungens nosque subjungens...* ».

[4] l. VII, c. 3, n. 5. « Neque enim imitatur praecedentem aliquem ad Patrem a quo numquam est omnino separabilis, quia idipsum est quod ille de quo est ».

[5] La suite du livre VII étudie la valeur respective des termes : essence, hypostase, personne... Cet examen est abordé en plusieurs passages de différents livres ; les idées éparses seront rassemblées dans un chapitre unique qui aura pour objet le problème spécial : relation-personne.

dans la Trinité sont attribués au sens propre à telle ou telle personne en tant qu'elle est distincte des autres et non indifféremment aux trois personnes : tels sont Père, Fils, Saint-Esprit, Don, etc... ; tel n'est pas Trinité : le Père n'est pas la Trinité, ni le Fils, ni le Don [1]. Au contraire, les termes absolus peuvent être attribués indifféremment à chaque personne, et aux trois personnes, mais toujours au singulier : par exemple, le Père est Dieu, bon, tout-puissant, etc... ; le Fils et le Don le sont également ; cependant, ensemble, ils ne sont pas trois dieux, trois bons, trois tout-puissants, mais un seul Dieu, un seul bon, un seul tout puissant, la Trinité [2].

Les règles fondamentales, une fois énoncées, sont ensuite justifiées. Les termes absolus désignent l'essence. Or, en Dieu, être, être grand, être sage, et quel que soit l'absolu attribué à une personne, tout cela n'est qu'une seule et même chose, la Trinité. En outre, la grandeur appartenant à l'essence, le Père n'est pas plus grand que le Fils en divinité ; le Père et le Fils ensemble ne sont pas plus grands que le Saint-Esprit ; une seule personne n'est pas moindre que la Trinité entière [3]. Ce qui distingue, c'est uniquement le rapport d'origine.

Certes, voilà des vérités déjà dites plusieurs fois ! Augustin le sent bien ; mais, au lieu de s'en excuser, il justifie sa méthode : « Si, en tournant et retournant les idées, nous les répétons bien souvent, nous les rendons plus familières ; mais il faut encore ajouter quelque chose : avec une piété très ardente, supplions Dieu d'ouvrir notre

[1] l. VIII, *Prooemium.* : « Diximus alibi, ea dici proprie in illa Trinitate distincte ad singulas personas pertinentia, quae relative dicuntur ad invicem, sicut Pater et Filius, et utriusque Donum Spiritus Sanctus : non enim Pater Trinitas, aut Filius Trinitas, aut Trinitas Donum ». Autre synthèse des livres V-VII, très brève, dans le *de Trin.*, l. XV, c. 3.

[2] *Ibidem.* « Quod vero ad se dicuntur singuli, non dici pluraliter tres, sed unum ipsam Trinitatem : sicut Deus, Pater, etc... ».

[3] Ne pourrait-on pas objecter que « Trinité » est un terme absolu et que, en vertu de la seconde règle, il peut être attribué à chaque personne ? L'exemple apporté à la fin de la première règle nie la légitimité de cette attribution. Augustin n'a ni posé, ni tranché la question en théorie. Mais, d'après son usage constant, le terme abstrait « Trinité » englobe et les caractères essentiels et les caractères relatifs de toutes les personnes. Or, chaque personne possède tous les caractères essentiels, mais non tous les caractères relatifs des autres personnes. C'est sans doute la raison implicite, pour laquelle Augustin n'attribuera jamais le terme « Trinité » à une personne, et pour laquelle il affirme en même temps que chaque personne est tout ce que la Trinité est essentiellement. SAINT THOMAS, *Sum. Theol.*, P. I, q. 39, répondra en distinguant les termes concrets des termes abstraits, les adjectifs des substantifs ; doctrine plus précise, plus nuancée, explicite, mais conforme à la pensée du Docteur d'Hippone.

intelligence et de couronner nos efforts, par la vision de la vérité essentielle, qui mettra un terme à la fatigue et à la recherche »[1].

A la fin du traité *de Trinitate*, en une phrase, saint Augustin synthétise le livre V ; son résumé des livres VI et VII ne mentionne pas l'idée de relation. Il ramène tous les développements patiemment analysés à ce que l'on pourrait appeler la loi des deux ordres d'attribution : Tout n'est pas dit de Dieu comme substance, tel : bon, grand et tout attribut absolu (ad se) ; mais quelque chose aussi est dit de Dieu comme relatif (relative), tel : Père par rapport à Fils, Seigneur par rapport à la créature. Et le Docteur rappelle que cette doctrine a été élaborée contre ceux qui n'admettent pas l'identité de substance du Père et du Fils, pour cette raison que tout ce qu'on attribue à Dieu est substance[2].

Cette brièveté progressive, de livre en livre, vérifie la loi de déchiffrement des propriétés du réel qui caractérise l'évolution de l'esprit humain. Le simple n'est pas au début de la recherche, il est à la fin. Il faut peiner et se débattre dans un fouillis embarrassé pour parvenir à trouver l'ordre simple, la formule lumineuse. Et quand on les possède, on ne peut imaginer qu'il a fallu faire des opérations si compliquées avant de les trouver.

En dehors des livres V-VII, et des deux résumés des livres VIII et XV, le *de Trinitate* illustrera la théorie générale des relations de quelques images, empruntées au monde créé. Elles ont été étudiées à part[3]. Il reste à parcourir les lieux parallèles, concernant les relations, dans les œuvres postérieures de l'évêque d'Hippone. Ces minutieuses analyses une fois achevées, on sera en mesure de tracer un tableau d'ensemble de la pensée augustinienne sur les relations trinitaires.

[1] l. VIII, *Prooemium :* « Dicta sunt haec et si saepius versando repetantur, familiarius quidem innotescunt : sed et modus aliquis adhibendus est, Deoque supplicandum devotissima pietate, ut intellectum aperiat et studium contentionis absumat, quo possit mente cerni essentia veritatis, sine ulla mole, sine ulla mobilitate ». Saint Paul aussi avait écrit : « Vous répéter les mêmes choses ne me fait pas scrupule et ce vous est plus sûr... » (*ad Philip.*, III, 1).

[2] l. XV, c. 3, n. 5. « In quinto, propter eos quibus ideo videtur non eamdem Patris et Filii esse substantiam, quia omne quod de Deo dicitur, secundum substantiam dici putant, et proptera gignere et gigni, vel genitum esse et ingenitum, quoniam diversa sunt, contendunt substantias esse diversas, demonstratur non omne quod de Deo dicitur secundum substantiam dici, sicut secundum substantiam dicitur bonus et magnus, et si quid aliud ad se dicitur ; sed dici etiam relative, id est non ad se, sed ad aliquid quod ipse non est ; sicut Pater ad Filium dicitur, vel Dominus ad creaturam sibi servientem ».

[3] Cf. *Images créées de relations consubstantielles*, dans *Revue Thomiste*, 1940.

§ 3. Les textes hors du « de Trinitate »

I. Le « Tractatus in Joannem XXXIX » [1]

C'est le texte de JEAN, VIII, 26-27 qui offre à saint Augustin l'occasion de parler des relations trinitaires. Le Christ a déclaré à ses auditeurs que, s'ils ne croyaient pas en lui, ils mourraient dans leurs péchés (JEAN, VIII, 24-25). « Qui es-tu donc, lui demandent les Juifs ? — Moi qui vous parle, je suis Principe. » Telle est la réponse que l'évêque d'Hippone se propose d'expliquer à ses ouailles.

Si le Fils est Principe, a fortiori le Père sera-t-il Principe, puisqu'il est le Père du Fils, et qu'il n'a, lui, aucun principe. Mais, si le Père et le Fils sont tous deux Principe, pourquoi ne disons-nous pas qu'il y a deux principes ? Parce qu'il n'y a pas deux dieux, bien que le Père soit Dieu et que le Fils soit Dieu. En regard de l'unité divine ainsi affirmée, Augustin maintient avec une égale rigueur la non-identité des trois. « C'est une impiété de dire deux dieux, c'est une impiété de dire trois dieux, et pourtant, celui qui est le Père n'est pas le Fils, celui qui est le Fils n'est pas le Père, et l'Esprit-Saint, Esprit du Père et du Fils, n'est ni le Père, ni le Fils. Donc, bien que les oreilles catholiques, instruites dans le sein maternel de l'Eglise, sachent que celui qui est le Père n'est pas le Fils, etc... cependant, nous ne disons pas qu'il y a trois dieux, quoique, si l'on nous interroge au sujet de chacun d'eux, il faille répondre sur n'importe lequel des trois : il est Dieu... La Trinité est un seul Dieu, la Trinité est une seule éternité, une seule puissance, une seule majesté. Ils sont trois, mais ils ne sont pas trois dieux » [2].

Augustin n'atténue donc pas l'antinomie à résoudre. « Quid ergo tres ? » [3]. Il recourt alors à l'idée de relation.

[1] *Tract. in Joan.*, XXXIX, *PL*, XXXV, 1681-1686 ; spécialement n. 3-4, col. 1683.

[2] N. 2, col. 1682 : « Nefas est enim dicere duos deos, nefas est dicere tres deos : et tamen qui Pater est, non est Filius ; qui Filius est, non est Pater. Spiritus autem Sanctus Patris et Filii Spiritus, nec Pater est nec Filius. Quamvis ergo, sicut aures catholicae sunt eruditae in gremio matris Ecclesiae, nec ille qui est Pater sit Filius, nec ille qui est Filius sit Pater, nec Spiritus Sanctus Patris et Filii sit vel Filius vel Pater, tres deos tamen esse non dicimus : quamvis de singulis si quaeratur, necesse est de quocumque interrogati fuerimus, Deum esse fateamur ... » n. 3, col. 1683 : « Trinitas unus Deus : Trinitas una aeternitas, una potestas, una majestas ; tres, sed non dii ».

[3] N. 3, col. 1683. « Non mihi calumniator respondeat : Quid ergo tres ? ait, oportet dicas : Quid tres ? Respondeo... ».

Les deux aspects de chacune des personnes divines sont nettement mis en relief. « Ce que le Père est, considéré en lui-même, comme absolu (ad se), est Dieu, et ce qu'il est par rapport au Fils, comme relatif (ad Filium), est Père. Ce que le Fils est, considéré en lui-même, comme absolu, est Dieu, et ce qu'il est par rapport au Père, comme relatif, est Fils » [1]. Le cas n'est point exceptionnel. L'observation la plus ordinaire en offre maints exemples. Voici deux hommes, dont l'un est le père de l'autre. En tant qu'homme le père est un absolu et en tant que père, il est relatif au fils ; le fils en tant qu'homme est absolu et en tant que fils relatif au père. Mais ce sont deux hommes, il est vrai, tandis que le Père et le Fils ne sont qu'un Dieu. Cependant, quelque chose de commun demeure : Dieu le Père est Père relativement au Fils, Dieu le Fils est Fils relativement au Père ; la différence consiste en ceci qu'ils ne font pas deux dieux, comme un père et un fils font deux hommes [2].

Pourquoi cette différence ? Augustin ne lui assigne pas d'autre motif que la nature même de la Divinité, qui ne peut être comparée avec les natures créées. Il y a en elle quelque chose d'ineffable, qui supporte et transcende le nombre [3]. On compte trois, c'est un nombre [4]. Mais si l'on demande ce que sont ces « trois », il faut dépasser le nombre : « et sapientiae ejus non est numerus » (Ps. XIV, 6). A la première phase

[1] *Ibid.* « Id enim quod Pater ad se est, Deus est ; quod ad Filium est, Pater est : quod Filius ad seipsum est, Deus est : quod ad Patrem est, Filius est. »

[2] Ici, pas d'équivoque, le réalisme platonicien qu'on pourrait à la rigueur soupçonner dans l'*Ep.* 170 est écarté sans phrase. N. 4, 1683 « Homo et alter homo, si ille sit pater, ille filius ; quod homo est, ad seipsum est ; quod pater est, ad filium est : et filius quod homo est, ad seipsum est : quod autem filius est, ad patrem est. Pater enim nomen est dictum ad aliquid, et filius ad aliquid : sed isti duo homines sunt. At vero Pater Deus ad aliquid est Pater, id est ad Filium ; et Filius Deus ad aliquid est Filius, id est ad Patrem : sed non quomodo illi duo homines sunt, sic isti duo dii ».

[3] « Quare hoc non ita est ibi ? Quia illud aliud, hoc autem aliud est : quia illa divinitas est. Est ibi aliquid ineffabile, quod verbis explicari non possit, ut et numerus sit, et numerus non sit ». La théologie postérieure n'ira pas plus à fond dans l'analyse, mais elle en marquera mieux les étapes. C'est parce que le fondement des relations intratrinitaires sont des processions parfaitement immanentes, n'impliquant aucune causalité, que les termes n'ont pas un être différent. Mais s'il en est ainsi, en dernière analyse, c'est comme le dit Augustin, en raison de la divinité.

[4] Sur le nombre et les termes relatifs : cf. *de Trin.*, l. VII, c. 6, n. 12.

de la réflexion, on compte. A la seconde phase, quand on a obtenu un chiffre, on ne sait dire ce que l'on a compté. C'est l'idée de relation qui permet de sortir de l'impasse. « Le Père est le Père, le Fils est le Fils, l'Esprit-Saint est l'Esprit-Saint ? Trois dieux ? — Non. — Trois créateurs du monde ? — Non. — Le Père est il tout-puissant ? — Oui, certes. — Le Fils n'est donc pas tout-puissant ? — Certes si, le Fils est aussi tout-puissant. — C'est donc l'Esprit-Saint qui n'est pas tout-puissant ? — Il est également tout-puissant. — Cela fait donc trois tout-puissants ? — Nullement, mais un seul tout-puissant. Ce qu'ils sont comme relatifs, et cela seulement, introduit le nombre ; mais non ce qu'ils sont en absolu [1]. Le Père étant Dieu et tout-puissant comme absolu, il est Dieu et tout-puissant avec le Fils et l'Esprit-Saint et ils ne sont pas trois dieux, ni trois tout-puissants. A l'opposé, il n'est pas Père comme absolu, mais comme relatif au Fils ; le Fils non plus n'est pas absolu comme Fils, mais relatif au Père ; l'Esprit non plus n'est pas un absolu, en tant qu'Esprit du Père et du Fils ; rien ne permet donc de dire trois, si ce n'est (ces termes relatifs) Père et Fils et Esprit-Saint, que je dois dire un seul Dieu, un seul tout-puissant et par conséquent un seul principe » [2].

Ce passage des *Tractatus*, prêché devant le peuple, est évidemment oratoire. L'auteur y développe avec abondance la loi des deux ordres d'attribution et montre avec clarté le double caractère de chacun des trois, à la fois absolu comme Dieu et relatif en tant qu'opposé aux deux autres. Mais la doctrine ne reçoit aucun approfondissement. Elle se manifestera mieux, si on la met en parallèle avec celle de l'*Enar. in Ps. LXVIII.*

[1] Formule transcrite presque littéralement dans la profession de foi du *XIme Concile de Tolède*, Denz., n. 280.

[2] N. 4, col. 1683 « ... Tres ergo omnipotentes ? Non, sed unus omnipotens. Hoc solo numerum insinuant quod ad invicem sunt, non quod ad se sunt. Quia enim Deus Pater ad se est Deus simul cum Filio et Spiritu Sancto, non sunt tres dii ; quia ad se est omnipotens simul cum Filio et Spiritu Sancto non sunt tres omnipotentes : quia vero non ad se est Pater, sed ad Filium ; nec Filius ad se est, sed ad Patrem ; nec Spiritus ad se, in eo quod dicitur Spiritus Patris et Filii ; non est quid dicam tres, nisi Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum Deum, unum omnipotentem. Ergo unum principium ».

II. Enarratio in Psalmum LXVIII [1]

Les derniers mots du verset : « Infixus sum in limo profundi et non est substantia » élèvent l'âme de l'évêque d'Hippone jusqu'au mystère des relations intratrinitaires.

Le vocable « substance » désigne l'être, quel qu'il soit : homme, troupeau, lune, mer, bois.... Donc, Dieu est une certaine substance, puisqu'il est [2]. La doctrine catholique enseigne que le Père et le Fils et l'Esprit-Saint sont une seule et même substance. Qu'est-ce à dire ? Tout ce que le Père est comme Dieu, le Fils l'est, ainsi que l'Esprit-Saint. Mais ce n'est pas comme Père qu'il est ce qu'il est. « Père », en effet, ne se rapporte pas à lui-même, mais à Fils. « Dieu », au contraire, se rapporte à lui-même. Si donc il est substance puisqu'il est, c'est en tant que Dieu. Et puisque le Fils est de la même substance, sans aucun doute le Fils est Dieu. Mais, en revanche, le Fils n'est pas Père, comme il est Dieu, parce que « Père » n'est pas un nom de substance, mais un nom de relation [3].

Par conséquent, si l'on demande ce qu'est le Père, il faut répondre : Dieu. — Ce qu'est le Fils ? — Dieu. — Le Père et le Fils ? Dieu. — Le Père seul ? — Dieu [4]. — Le Fils seul ? — Dieu. L'un et l'autre ? — Non pas deux dieux, mais Dieu. Ah ! certes, il n'en va pas de même dans les créatures ! Abraham est un homme ; voilà un nom de substance. Isaac, son fils, est aussi un homme, et de la même substance. Que sont-ils l'un et l'autre ? Non pas un, mais deux hommes. La

[1] *PL*, XXXVI, 840-854, spécialement n. 5, col. 845. Afin de ne pas perdre de vue l'importance comparative de la théorie des relations dans l'œuvre d'Augustin, on peut noter que, dans les *Enarrationes in Psalmos*, elle ne remplit pas une colonne sur 1966.

[2] Col. 844. « Intelligitur alio modo substantia, illud quod sumus quidquid sumus... Dicitur homo, dicitur pecus, etc... omnia ista substantiae sunt, eo ipso quod sunt. Naturae ipsae, substantiae dicuntur. Deus est quaedam substantia ; nam quod nulla substantia est, nihil omnino est ».

[3] Col. 845. « Quidquid est Pater quod Deus est, hoc Filius, hoc Spiritus Sanctus. Cum autem Pater est, non illud est quod est. Pater enim non ad se, sed ad Filium dicitur : ad se autem Deus dicitur. Itaque eo quod Deus est, hoc ipso substantia est. Et quia ejusdem substantiae Filius, procul dubio et Filius Deus. At vero quod Pater est ; quia non substantiae nomen est, sed refertur ad Filium, non sic dicimus Filium Patrem esse, quomodo dicimus Filium Deum esse ». Idée qui sera reprise avec plus de concision dans *de Civ. Dei*, l. XI, c. 10.

[4] On se souvient que suivant une certaine opinion, discutée au l. VI *de Trin.*, les termes absolus, comme Dieu, ne pouvaient être attribués qu'aux trois personnes prises ensemble, non à une seule.

cohésion de la substance en Dieu est telle qu'elle admet l'égalité et repousse la pluralité [1].

Ce qui précède vise l'arianisme ; la suite prémunit contre le sabellianisme, sans, toutefois, nommer cette hérésie. Si le Fils est ce qu'est le Père, pourrait-on dire, le Fils est le Père. Il faut répondre par une distinction : quant à la substance, le Fils est ce qu'est le Père ; mais quant à la relation, le Fils n'est pas le Père [2]. Si, en effet, on le considère en lui-même, comme substance, comme absolu, le Fils est Dieu ; si on l'envisage par rapport au Père, comme relatif, il est Fils. De même, le Père considéré en lui-même est Dieu, un absolu ; considéré par rapport au Fils, il est Père, un relatif. Et, suivant ce rapport au Fils, il n'est pas le Fils, non plus que par son caractère relatif, le Fils n'est le Père. Au contraire, ce que le Père est en lui-même, comme absolu, le Fils l'est identiquement, de même que le Père est identiquement ce que le Fils est en absolu. « Dieu » étant un absolu, ils sont donc l'un et l'autre Dieu, identiquement le même Dieu, le seul et unique Dieu [3].

Quant au verset du Psaume « ... et non est substantia », il désigne l'abîme d'iniquité, où rampe l'humanité déchue. Cette iniquité, qui est une privation, n'a pas été faite par Dieu ; elle n'est donc pas une substance. Le fragment de théologie trinitaire que renferme cette homélie n'est qu'une digression greffée sur cette idée du mal.

Mais cette digression offre un certain intérêt. C'est la première fois que la théorie explicite des relations se rencontre dans un contexte où il est question du sabellianisme. Un tel rapprochement ne se manifestera plus qu'une fois, dans le texte du *de Civitate Dei*. Il est à remarquer, en outre, que les relations ne jouent pas directement contre le sabellianisme ; elles tendent à ruiner l'arianisme. Mais Augustin tient à prévenir l'abus que l'on pourrait faire de l'unité de substance qu'il

[1] Col. 845. « Tanta enim ibi est substantiae societas, ut aequalitatem admittat, pluralitatem non admittat ».

[2] *Ibid.* « Si ergo tibi dictum fuerit, cum dicis mihi Filium hoc esse quod Pater est, profecto et Filius Pater est ; responde : secundum substantiam tibi dixi hoc esse Filium quod Pater est, non secundum id quod ad aliud dicitur ». On a remarqué que jamais Augustin ne dit : « le Fils est le Père, ou le même que le Père », mais « le Fils est *ce qu'est* le Père, ou *la même chose* que le Père... » « non aliud, sed alius... ».

[3] *Ibid.* « Ad se enim Deus dicitur, ad Patrem Filius dicitur. Rursusque Pater ad se Deus dicitur, ad Filium Pater dicitur. Quod dicitur ad Filium Pater, non est Filius : quod dicitur Filius ad Patrem, non est Pater : quod dicitur ad se Pater, et Filius ad se, hoc est Pater et Filius, id est Deus ».

défend si fortement ; aussi répète-t-il que le Fils n'est identique au Père, que si l'on considère son caractère absolu de substance, mais non pas en tant qu'il est relatif. Comment cette relation demeure-t-elle réelle ? On le chercherait en vain dans ses paroles.

Outre cette pointe contre le sabellianisme, ce passage n'ajoute rien à celui des *Tractatus in Joannem*. Entre les deux homélies populaires, il existe même un parallélisme évident [1].

La simple confrontation des phrases principales le met en relief :

a) Sur la distinction des deux caractères, l'un absolu l'autre relatif, de chaque personne :
tract. in Joan., col. 1683 : « Id enim quod Pater ad se est Deus est ; quod ad Filium est, Pater est ».
enar. in Psalm., col. 845 : « Pater enim non ad se, sed ad filium dicitur : ad se autem Deus dicitur ».

b) Sur l'identité réelle des personnes, quant à leur caractère absolu :
in Joan. : « Quia enim Deus Pater ad se est Deus simul cum Filio et Spiritu Sancto, non sunt tres dii ».
in Psalm. : « Quod dicitur ad se Pater et Filius ad se, hoc est Pater et Filius, id est Deus ».

c) Sur la différence de l'unité divine d'avec l'unité des créatures de même nature :
in Joan. : « Pater enim nomen est ad aliquid, et filius ad aliquid : sed isti duo homines sunt... Quare non ita est ibi ? »
in Psalm. : « Quaeris quis sit Abraham et Isaac : non respondentur homo, sed homines. Non sic in divinis ».

d) Sur la non-identité des personnes, quant au caractère relatif :
in Joan. : « Pater, Pater est ; Filius, Filius est... non ad se est Pater sed ad Filium ; nec Filius ad se est, sed ad Patrem ».
in Psalm. : « quod dicitur ad Filium Pater, non est Filius ; quod dicitur Filius ad Patrem, non est Pater ».

e) Sur les formules de conclusion :
in Joan. : « Hoc solo numerum insinuant quod *ad invicem* sunt, non quod ad se sunt ».
in Psalm. : « Secundum *substantiam* dixi hoc esse Filium quod Pater est, non secundum id quod ad aliud dicitur ».

[1] Ce parallélisme pourrait confirmer la date rapprochée des deux prédications.

On remarquera le parallélisme par antithèses complémentaires de ces deux formules : la première indique la racine du nombre et la seconde la racine de l'unité.

On obtient ainsi une brève synthèse de théologie trinitaire, où l'idée de relation se retrouve à chaque phrase.

III. La lettre au médecin Maxime, converti de l'arianisme (Ep. 170) [1]

Les cinq premiers paragraphes de la lettre exposent la doctrine générale du mystère trinitaire. On doit le culte de « lâtrie » seulement au Dieu unique. Si, d'après l'Ecriture, ce culte est dû au Père, au Fils, à l'Esprit-Saint, c'est donc qu'ils sont un seul Dieu [2]. C'est la Trinité, et non l'un des trois seulement, qui est le seul Dieu unique, Père et Fils et Esprit-Saint, mais non de telle sorte que le Père soit le même que le Fils, ni que l'Esprit-Saint soit le même que le Père et le Fils. Ils sont un Dieu, la Trinité, à cause de leur nature une et identique et de leur vie indissociable. Le Fils n'est pas engendré du Père comme une créature faite de rien. Il procède de la substance du Père, hors du temps, comme une lumière brille autant que dure la flamme qui l'engendre. L'Esprit-Saint non plus n'est pas créé de rien, il procède du Père et du Fils. Ils sont trois coéternels. Enfin, cette Trinité d'une seule et même nature n'est pas moindre en chacun qu'en tous, ni plus grande en tous qu'en chacun, mais aussi grande en un seul qu'en deux ou trois ensemble. Un, ils ne sont pas confondus ; trois, ils ne sont pas séparés.

Après l'exposé de la doctrine de foi, les auteurs de la lettre tentent d'en donner une explication. Un homme engendre un homme : ils sont tous deux de même nature. Ce qui est vrai des créatures temporelles ne le serait-il pas de Dieu ? Dieu le Père engendre Dieu le Fils, et celui-ci est de même nature que le Père. Comment cela ? Père, Fils, désignent non la nature, mais des relations. Or, il existe plusieurs espèces de relations : les unes sont identiques entre elles, les autres non [3]. La

[1] *Ep.* 170, *PL*, XXXIII, 748-751, *CSEL*, XLIV, 622-631 ; lettre écrite en collaboration avec Alypius.

[2] Ainsi le culte de lâtrie qui est rendu à la troisième personne sert-il à prouver sa divinité et sa consubstantialité, *de Trin.*, I, c. 6, n. 13.

[3] N. 6 ; « Qui cum in rebus quae nascuntur in tempore, sua bonitate effecerit ut suae substantiae prolem quaelibet res gignat, sicut homo gignit hominem, non alterius naturae, sed ejus cujus ipse est ; vide quam impie dicatur ipse

première espèce de relations se caractérise par la convertibilité des termes ; ce que celui-ci est à celui-là, celui-là l'est à celui-ci : ainsi frère à frère, ami à ami, voisin à voisin, etc.... Cette propriété ne se vérifie point dans la seconde espèce de relations : ce que celui-ci est à celui-là, celui-là ne l'est pas à celui ci. Par exemple, le père n'est pas au fils ce que le fils est au père, ni le maître au serviteur ce que le serviteur est au maître. Cependant, les uns et les autres sont hommes. S'ils sont distincts, ce n'est donc pas par leur nature, mais par la relation [1]. Recherchons donc le point exact de la distinction, pour bien apercevoir la limite de la distinction. Si l'on envisage la relation, c'est-à-dire ce que chacun est par rapport à l'autre, l'un n'est pas ce qu'est l'autre : celui-ci est Père, celui-là est Fils. Si, d'autre part, l'on envisage l'absolu, c'est-à-dire ce que chacun est en lui-même, comme substance, l'un est ce qu'est l'autre : celui-ci est Dieu, celui-là est Dieu. Donc, quant à la substance, quant à la nature, il n'y a pas de distinction. Ils sont victimes de la déraison, ceux qui prétendent que la nature du Père n'est pas celle du Fils, sous ce prétexte que le Père n'a pas engendré ce qu'il est puisqu'il n'a pas engendré le Père de son Fils. Qui ne voit que ces vocables ne désignent pas les natures en elles-mêmes, mais les rapports des personnes entre elles ? En définitive, la distinction ne porte que sur les relations [2].

On peut se demander à quelle fin Augustin et Alypius distinguent ici deux espèces de relatifs. On n'aperçoit pas très bien la raison de

non genuisse id quod ipse est. Haec enim propinquitatis sunt nomina, non naturae, et ideo ad aliquid, vel relativa dicuntur, quae aliquando eadem sunt aliquando diversa ».

[1] *Ibid.* « Eadem scilicet cum frater refertur ad fratrem, amicus ad amicum, vicinus ad vicinum, cognatus ad cognatum, et si quae similia, quae infinitum est velle omnia percurrere. In his enim quod est iste ad illum, hoc est ille ad istum. Diversa sunt autem, sicut pater ad filium, filius ad patrem, socer ad generum, gener ad socerum, dominus ad servum, servus ad dominum. Non est quidem hoc iste ad illum quod ille ad istum ; sed ambo tamen homines sunt relatio diversa est, non natura ». Même division, cf. *de Trin.*, l. v, c. 6, n. 7.

[2] *Ibid.* « Quoniam si attendas quid sit alter ad alterum, non est hoc ad illum iste, quod ad istum ille : quia iste pater, ille filius ; aut iste socer, ille gener ; aut iste dominus, ille servus. Si autem attendas quid quisque sit ad seipsum, vel in seipso, hoc est ille quod iste ; quia ille homo est sicut iste. Unde intelligit prudentia tua non ab eis rationabiliter dici, a quorum errore te Dominus liberavit, ideo Dei Patris et Dei Filii naturam esse diversam. Quia iste Pater est, ille Filius ; et Deum Patrem non genuisse id quod est ipse, quia non genuit Patrem Fili sui, quod est ad illum ipse : quis enim non videat ista vocabula non in se ipsis demonstrare naturas, sed alterius ad alterum significare personas ? ».

cette division. Dans le *de Trinitate*, elle est entourée d'un contexte différent, où elle joue un rôle dialectique vraiment utile, servant à montrer que Père et Fils ne se ressemblent pas en tant que relatifs. Dans la lettre à Maxime, elle susciterait plutôt une équivoque. Poussons, en effet, le raisonnement. Les relatifs Père et Fils sont distincts, parce qu'ils sont inconvertibles. Quand les termes relatifs sont convertibles, comme ami, frère, etc... leur distinction est-elle supprimée ? Ces termes, dès lors, seraient-ils un et identiques (eadem), et quant à la relation et quant à la nature ? Il semblerait bien. Quoi qu'il en soit de cette conséquence, la division présente tend à mettre en un particulier relief la réalité de la distinction entre les relatifs tels que Père et Fils.

Les considérations suivantes accentuent encore la réalité de la distinction des relatifs dans l'unité de nature. Les Ariens objectent de nouveau : les natures seraient différentes, parce que Dieu le Père n'est pas « d'un autre », comme Dieu le Fils, qui, lui, procède « d'un autre ». La réponse ne varie pas. Ces mots indiquent, non la substance, mais l'origine, c'est-à-dire : « *non quid sit, sed unde sit quisque vel non sit* ». Examinons, par exemple, le cas de ces deux hommes, Adam et Abel. Ils sont d'une seule nature, d'une seule substance, bien que l'un soit « d'un homme », et l'autre « d'aucun homme ». De même, si l'on cherche leur nature, le Père et le Fils sont Dieu, l'un et l'autre ; si l'on considère l'origine, le Père est « Dieu de qui le Fils est Dieu et Père qui n'est de nul Dieu » [1]. Ainsi, la nature est la même et la distinction qui ne porte que sur les relations ne provient que de l'origine.

Enfin, quelques précisions, par manière de corollaires terminent la lettre. Tout d'abord, si le Fils a reçu d'être l'égal du Père, ce n'est pas qu'il y eût un temps où il lui aurait été inégal. Il est né égal, et comme il est né toujours, il est toujours égal. Il n'a pas progressé vers l'égalité. En second lieu, si le Christ a déclaré son Père plus grand que lui, c'est parce qu'il a assumé la nature de l'esclave ; mais en cela, il s'est fait aussi moins grand que lui-même, que l'Esprit-Saint, que les anges, et même que des hommes, puisqu'il se soumit à ses parents

[1] N. 7 : « Neque enim Abel et Adam ideo non unius naturae atque substantiae fuerunt, quia iste fuit homo de homine illo, ille de nullo. Si ergo utriusque natura quaeritur, homo Abel, homo Adam : si autem origo, primus homo ex quo Abel, nullus homo ex quo Adam. Ita in Deo Patre et Deo Filio, si utriusque natura quaeratur, uterque Deus, nec magis alter altero Deus : si autem origo, Pater est Deus de quo Filius Deus ; de quo autem Pater, nullus et Deus ».

(Luc, ii, 51). Cependant, par la nature qu'il n'a jamais perdue, il est « un » avec le Père. Le Dieu ne s'est pas consumé dans l'homme.

Les formules brèves et claires, que la lettre 170 énonce, au sujet des relations, ne dépassent pas les premières données du livre vme du *de Trinitate* sur les deux ordres d'attribution. Elles montrent avec avantage (n. 7) que les relations sont des rapports d'origine fondés sur les processions. Elles s'encadrent dans des paragraphes où se remarque une insistance particulière sur la non-identité des trois (nn. 2, 3, 6, 7, 8, 9) dans l'unité de nature, insistance qui a probablement pour but de prévenir l'accusation de sabellianisme que les Ariens et les semi-Ariens avaient coutume de prononcer contre les défenseurs de Nicée. Mais l'argument apporté ici par Augustin et Alypius ne défend que l'égalité de nature, et ce que nous appelons l'unité spécifique, non pas l'identité numérique. Un indice de cette insuffisance, c'est l'exemple de la nature humaine unique d'Adam et d'Abel, que rien dans cette lettre ne vient corriger. En somme, la lettre à Maxime, ancien Arien, expose ses auteurs aux reproches dont on s'est plu à accabler les Pères cappadociens. Faut-il ne pas trop s'arrêter à cet exemple défectueux [1], ou le considérer comme une habileté, un ménagement, destiné à épargner un nouveau converti ? Doit-on rappeler les exemples de bienveillance, d'Athanase, d'Hilaire, de Basile ?

IV. La lettre à l'arien Pascentius, comte de la Maison royale (Ep. 238) [2]

Une conférence contradictoire avait opposé à Carthage, vers 415, d'un côté Augustin et Alypius [3] et de l'autre Pascentius. Celui-ci se flattait d'y avoir triomphé. Par cette lettre, d'une grande vivacité, Augustin rétablit la vérité des faits et défend sa foi dans les trois personnes divines et leur consubstantialité.

Du matin au soir, le jour de la controverse, Pascentius a changé de profession de foi, à plus de trois reprises [4]. Il demande à Augustin de condamner le terme non scripturaire de « ὁμούτιον » *(sic)*. Augustin

[1] On sait du reste que saint Augustin coupe court à l'équivoque par toute son œuvre. On le voit spécialement, à partir du même exemple, dans le *Tract. in Joan.*, précédemment analysé.

[2] *Ep.* 238, *PL*, xxxiii, 1038-1049, *CSEL*, lvii, 533-556.

[3] N. 4. « ... quia in exordio sermonis nostri cum Arius et Eunomius commemorati essent, non a me, sed a fratre meo Alypio, requirente quemnam eorum secutus esset Auxentius, etc... ».

[4] N. 3.

refuse de juger un mot grec, la langue grecque ne lui étant pas usuelle [1]. Mais, pour montrer qu'il n'est pas esclave des mots, il se déclare prêt à souscrire aux professions de foi émises par son adversaire, qui a, au préalable, anathématisé Arius et Eunome [2], même à celle qui attribue au Père le terme non scripturaire de « ingenitus » [3]. Une mauvaise querelle s'élève, pour des motifs étrangers au fond du débat. Bref, ils se séparent, presque sur des injures [4].

Tel est le résumé de la dispute. Augustin fait ensuite un exposé quelque peu développé de la foi catholique, à l'usage de Pascentius et de ses partisans.

Le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont Dieu ; ils sont aussi éternels, de cette éternité qui ne convient qu'à Dieu [5]. Mais comme le Fils a assumé la forme de l'esclave, c'est souvent cette forme, et non la divinité, que désignent les paroles de l'Ecriture [6]. Comme esclave, il a dit : « le Père est plus grand que moi » (JOAN., XIV, 28) ; comme Dieu « Moi et le Père nous sommes un » (JEAN, X, 30). Les trois sont un seul Dieu, le seul vrai Dieu, le seul immortel, d'une substance absolument immuable. Et ils sont l'un dans l'autre, puisque leur nature ne se distingue en rien [7].

De quelle unité précise s'agit-il ? En s'inspirant sans doute du *de Trinitate* [8], il examine et élimine une à une diverses formes d'unités. Il ne redoute pas les comparaisons réalistes. Père, Fils, Esprit-Saint se compénètrent plus intimement encore, sont plus un, que mari et femme dans l'acte conjugal ; car ceux-ci gardent leur diversité de sexes [9]. Ils sont plus un que l'âme et le corps qui ne forment qu'un homme ; car ceux-ci sont séparables [10]. Ils sont plus un que l'homme intérieur, ou l'âme raisonnable, et l'homme extérieur, ou l'âme sensible, dans le même homme ; car ceux-ci ne sont pas un [11]. Ils sont plus un que

[1] N. 4.
[2] N. 4. « exclamando anathematizasti et Arium et Eunomium ... ».
[3] N. 5-6.
[4] N. 7-10.
[5] N. 10.
[6] *Ibid.* ; n. 17 ; n. 21 ; n. 22 ; n. 28.
[7] N. 11 ; item, n. 17 ; n. 23 ; n. 24.
[8] *De Trin.*, l. VI, c. 3, n. 4.
[9] N. 11. Comparaison assez fréquente dans les écrits trinitaires.
[10] N. 12. Pour éviter des redites, on change un peu l'ordre des comparaisons ; mais cela ne modifie en rien la pensée.
[11] N. 12.

cette unité de nature établie entre les hommes par l'accord des sentiments et la communion des pensées ; car cette unité est fragile [1]. Ils sont plus un que les saints entre eux et avec Dieu, parvenus à l'union inséparable, où Dieu est tout en tous ; car cette union n'existe pas de toute éternité [2], et elle n'est qu'une union spirituelle [3]. Ils sont plus un, enfin, que les fils d'adoption, unis par une seule foi, une seule espérance et une seule charité. Cet exemple surtout nous force à penser à une unité de nature, qui va jusqu'à l'identité de déité [4], de telle sorte que le Père et le Fils qui sont un, inséparablement un, éternellement un, purement et simplement un, ineffablement un, sont, non pas deux dieux, mais un seul Dieu.

Les esprits obtus et entêtés, épris d'évidences faciles — comme les doctes et les sages qui aspirent à la considération plus qu'à la vraie science — de même qu'ils transfèrent dans la nature divine ce qui est dit de la nature humaine, ainsi confondent-ils les noms des rapports réciproques des personnes avec les noms de nature et de substance [5]. Dans la profession de foi qu'il leur oppose, Augustin introduit sa théorie des relations, qui était annoncée, du reste, par la phrase précédente. « Notre foi consiste à croire et à confesser que le Père et le Fils et l'Esprit-Saint sont un seul Dieu et à ne pas dire, cependant, que celui qui est le Fils est le Père, que celui qui est le Père est le Fils, que celui qui est l'Esprit du Père et du Fils est le Père ou le Fils. Par ces mots, en effet, on signifie ce par quoi ils se rapportent les uns aux autres, non pas la substance même par laquelle ils sont une seule chose. Car, quand on dit « père », on ne désigne pas autre chose qu'un rapport à un fils ; le nom de fils marque seulement la relation à un père ; le terme « esprit », en tant qu'il exprime une relation, indique un rapport à celui qui souffle, de même que celui qui souffle est ainsi nommé par sa relation à l'esprit qu'il produit » [6]. Il faut en-

[1] N. 13.

[2] N. 13 ; item, n. 16 ; n. 28.

[3] N. 11 ; item, *Tract. in Joan.*, XXXIX, col. 1684a.

[4] N. 13. « hoc praecipue cogit intelligi una eademque Patris et Filii natura, sit ita dicendum est, deitatis, ut Pater et Filius qui unum sunt, et inseparabiliter unum sunt, et sempiterne unum sunt, non sint duo dii, sed unus Deus... Deus autem Pater et Filius ejus, Verbum ejus Deus apud Deum, semper atque ineffabiliter unum sunt ; unde magis non duo dii, sed unus Deus ».

[5] N. 14. « ea quae propter formam servi dicta sunt, volunt transferre ad formam Dei ; et rursus quae dicta sunt ut ad se invicem personae referantur, volunt nomina esse naturae atque substantiae ».

[6] *Ibid.* « Fides autem nostra est, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum

tendre ces termes suivant un mode propre à Dieu [1]. La clausule qui affecte le mot « spiritus » : « en tant qu'il exprime une relation » appelle une explication. En son acception relative, qui est celle de la profession de foi, il désigne l'Esprit-Saint qui se réfère au Père et au Fils, dont il est l'Esprit. Mais il a aussi un sens absolu, suivant lequel il désigne la nature et convient à toutes les substances incorporelles [2]. Il arrive donc dans l'Ecriture que le même mot concerne, dans un sens propre l'Esprit-Saint, en tant qu'il est relation au Père et au Fils, et dans un sens général, soit la nature des êtres incorporels, soit la nature divine commune aux trois. En ce dernier cas, chacun des trois est « esprit », et les trois ne sont qu'un esprit, de même que « Dieu » et « Seigneur » peuvent convenir à chacun des trois et aux trois ensemble. Cette idée bien comprise, toute l'Ecriture s'éclaire [3]. Bien qu'ils soient l'unique, seul et vrai Seigneur et Dieu, le Père n'est pas le Fils, le Fils n'est pas le Père, l'Esprit des deux n'est pas le Père ou le Fils [4].

Il importe de relever encore dans cette lettre ce qui concerne le fondement des relations, à savoir les processions. Le Père n'est jamais sans le Fils, non plus que la lumière éternelle, qui n'est autre chose que sa substance, n'existe sans le resplendissement qui émane d'elle (SAGESSE, VII, 24-26) [5]. Mais une objection se présente : si le Fils de Dieu est né du Père, à présent le Père a cessé d'engendrer ; s'il a cessé,

unum Deum credere et confiteri ; nec tamen eum qui Filius est Patrem dicere ; nec eum qui Pater est, Filium nuncupare... His enim appellationibus hoc significatur quo ad se invicem referuntur, non ipsa substantia qua unum sunt. Nam et pater cum dicitur, nonnisi alicujus filii dicitur ; et filius nonnisi alicujus patris intelligitur ; et spiritus secundum id quod ad aliquid refertur, spirantis alicujus est, et spirans utique spiritum spirans est ».

[1] N. 15. « Non autem ista corporaliter sentiuntur, nec usitato more intelliguntur in Deo, qui potens est facere, sicut dixit Apostolus, *supra quam petimus et intelligimus* (*Eph.* III, 20) : Si autem facere, quanto magis esse ? ».

[2] *Ibid.* « Nam hoc nomen quod *spiritus* dicitur, non secundum id quod refertur ad aliquid, sed secundum id quod aliqua natura significatur, omnis incorporea natura spiritus in scripturis appellatur ;... Proprio autem modo quodam dicitur Spiritus Sanctus, secundum quod refertur ad Patrem et Filium, quod eorum Spiritus Sanctus sit ».

[3] N. 15, 20.

[4] N. 20. « ... quod de uno solo Deo dictum fuerit, non continuo prohibeamur de Filio vel de Spiritu Sancto intelligere : quia Pater quidem non est Filius, et Filius non est Pater, et Spiritus utriusque non est Pater aut Filius ; sed tamen et Pater et Filius et Spiritus Sanctus, unus solus et verus est Dominus Deus ». *Item, de Trin.*, l. V, c. 11, n. 12.

[5] N. 24.

il a commencé [1] ; s'il a commencé, il fut un temps sans le Fils. Comment concilier cette conséquence avec l'affirmation que le Père ne fut jamais sans le Fils, parce que le Fils est sa sagesse qui est « l'éclat de l'éternelle lumière ? ». Il n'y a pas de conciliation à chercher entre une erreur et une vérité. Il faut comprendre que l'éternité est un présent immuable. Le Père engendre toujours, le Fils naît toujours. Ne concevons pas cette éternité comme un devenir perpétuel, comme une génération et une naissance inachevées, mais comme un acte parfait [2]. Et, au-delà, « generationem ejus quis enarrabit ? » (ISAÏE, LIII, 8).

Cette procession expliquée en fonction de la coéternité du Père et du Fils, Augustin revient au sens de « unum ». L'Ecriture ne l'emploie jamais ainsi pour désigner des substances diverses [3]. Supposons un instant le contraire. Il nous sera toujours loisible de raisonner de la sorte : Dieu n'a-t-il pas *voulu* avoir un Fils qui lui fût égal, ou bien n'a-t-il pas *pu* l'avoir ? S'il n'a pas voulu, c'est par jalousie ; s'il n'a pas pu, c'est par faiblesse. Deux pensées sacrilèges ! Père et Fils sont donc égaux, et, par suite, consubstantiels [4]. Et Augustin avoue ne pas voir ce qu'on pourrait reprocher à ce raisonnement, sans tomber dans des absurdités et des sottises [5].

[1] Principe de philosophie aristotélicienne repris par Plotin. Objection déjà présentée, *de Trin.*, l. VI, c. 1 n. 1.

[2] N. 24. : « Quid ergo dicimus ? Si natus est Filius Dei de Patre, jam Pater destitit gignere ; et si destitit, coepit : Si autem coepit gignere fuit aliquando sine Filio ; sed nunquam fuit sine Filio, quia Filius ejus sapientia ejus est, quae candor est lucis aeternae. Ergo semper gignit Pater, et semper nascitur Filius. Hic rursus timendum est ne putetur imperfecta generatio, si non dicimus natum esse, sed nasci. Compatere mecum, obsecro, in his angustiis humanae cogitationis et linguae, et pariter confugiamus ad Spiritum Dei per prophetam dicentem : *Generationem ejus quis enarrabit ?* » Cf. *de Trin.*, l. V, c. 5, n. 6.

[3] N. 25 ; item 28-29. On reconnaît ici l'argument du *de Trin.*, l. VI, c. 3, n. 4.

[4] Dans ce passage « ὁμούσιον » et « aequalis » sont considérés en fait comme équivalents. Mais cette équivalence n'est pas prouvée ici ; elle est démontrée dans d'autres textes.

[5] N. 25. « Nam si illi qui scripturas nostras aut nesciunt aut non laboriose scrutantur, et tamen Filium ejusdem substantiae et aequalem Patri credunt, dicant eis qui hoc nolunt credere, cum tamen Deum Patrem Filium habere unigenitum credant. Noluit Deus habere aequalem Filium, an non potuit ? Si noluit, invidus est ; si non potuit, infirmus est ; utrumvis autem horum de Deo sentire sacrilegium est : nescio utrum possint invenire quid dicant, si nolint res absurdissimas et stultissimas dicere ». Ce raisonnement, pris en lui-même, pèche par la base, par la même faute que l'argument dit ontologique. En outre, il ne prouve rien, car il prouve trop ; il induirait à penser que l'on peut démontrer rationnellement la pluralité des personnes divines. Abélard ne s'en servit-il pas en ce sens ? Il est vrai que, d'après le contexte, il est destiné à ceux qui croient déjà en l'exis-

On voit la nette supériorité de la lettre à Pascentius sur la lettre à Maxime. Malgré sa place proportionnellement réduite, la théorie des relations y joue un rôle assez considérable. C'est sur la distinction entre les deux ordres d'attribution que repose la défense du dogme de Nicée. Sans sacrifier l'unité de l'essence divine à la divinité de chaque personne, on peut admettre plusieurs personnes dans l'unique essence, parce que les noms propres des personnes désignent des relations, non l'essence, et que l'ordre des relatifs ne modifie en rien l'ordre des absolus. Des relations, distinctes en tant que relations, comme Père et Fils, peuvent être identiques en absolu, c'est-à-dire consubstantielles. L'élimination successive de toutes les unités créées ne laisse place qu'à l'unité dite numérique [1]. En outre, cette lettre fonde très bien les relations éternelles de Père et de Fils sur la génération éternelle. Mais elle se distingue surtout par ceci que les relations ne nous apparaissent plus comme une théorie simplement explicative et libre. Pour Augustin, il semble bien qu'elles fassent corps avec ses formules de foi : « Notre foi consiste à croire... ». La lettre présente nous apprendrait donc, non seulement quelle est sa pensée, mais aussi quelle serait la nature de son adhésion à ces vérités [2]. Mais on ne peut encore se prononcer sur ce point avec une certitude suffisante.

V. De Civitate Dei, livre XI, C. 10 [3]

En ce livre XI du *de Civitate Dei*, Augustin étudie le mystère de la création des êtres matériels et des anges. Au chapitre 10, il oppose la génération à la création, et c'est en fonction de celle-là qu'il parle des relations.

tence d'un Fils unique, lequel ne serait, toutefois, ni égal, ni consubstantiel au Père. Au surplus, Augustin n'adopte pas absolument cette façon d'argumenter ; il la laisse à ceux « qui ignorent les Ecritures en ne les scrutant pas avec assez de peine ». Quant à lui, il préfère s'appliquer à comprendre le texte divin (cf. n. 28).

[1] Spécialement, n. 13 ; item, *Ep.* 241, n. 2, *CSEL*, LVII, 561, 19-562,15.

[2] Dans sa réponse *Ep.* 280 *CSEL*, LVII, 560, 3-5, Pascentius demande à l'évêque d'Hippone quel est « ce Dieu fait de trois » ? Est-ce une « personne triforme » ? Augustin réplique, *Ep.* 241, p. 561, 7-18, que telle n'est point sa pensée. Il croit en « une seule forme, parce qu'il y a, pour ainsi dire, une seule déité, et donc un seul Dieu, Père et Fils et Esprit-Saint ». La petite réserve « ut ita dicam » dénote-t-elle une incertitude sur le mot de « deitas » ou sur la chose « l'unité de la déité » ? Comme dans l'*Ep.* 238, n. 13, p. 542, 14, sans aucun doute, la clausule ne concerne que le mot abstrait.

[3] *De Civ. Dei*, l. XI, 10, I, *PL*, XLI, 325-327, *CSEL*, XL, 525-528.

Les choses créées par le Bien simple et donc immuable sont toutes bonnes par participation [1], mais elles ne sont pas simples, ni par conséquent immobiles. Il s'agit, notons-le bien, des choses créées, c'est-à-dire faites, et non point de ce qui est engendré. Car, au contraire des choses *créées*, ce qui est *engendré* par le Bien simple est également simple ; ce qui est engendré est ce qu'est le générateur. Ils sont désignés par les noms de Fils et de Père. Avec l'Esprit-Saint, ils ne sont qu'un seul Dieu. Si l'Esprit du Père et du Fils est autre que le Père et le Fils, il n'est pas autre chose. Augustin insiste, comme il le fait bien souvent [2], sur la distinction entre « alius » et « aliud ». Et il en est ainsi, parce que le Fils est également simple, également bon, également immobile et coéternel. Telle est la Trinité, un seul Dieu ; elle ne nuit pas à la simplicité [3].

Que signifie, en effet, la simplicité de nature du Bien ? Que le Père est seul dans cette nature simple, ou le Fils seul, ou l'Esprit-Saint seul ? Nullement. Ou bien qu'il n'y a qu'une Trinité de nom, sans la réalité [4] des personnes ? Nullement encore ; ce serait l'hérésie sabellienne. Voici la vraie réponse : « La nature du Bien est simple parce qu'elle est ce qu'elle a, excepté que chaque personne est dite relativement

[1] « Participation » est le mot employé par Augustin, à plusieurs reprises, en ce même chapitre, n. 2. « Et ideo etiam sic non hoc est quod habet. Anima quoque ipsa, etiam si semper sit sapiens, sicut erit cum liberabitur in aeternum ; participatione tamen incommutabilis sapientiae sapiens erit, quae non est quod ipsa ». *Item*, n. 3 et aliis locis. D'après ces textes, la participation augustinienne implique une distinction entre « être » et « avoir ». L'être sans participation est ce qu'il a ; l'être par participation a ce qu'il est. Il est possible que cette idée très répandue dans les ouvrages d'Augustin soit à l'origine de la distinction de Boèce entre l'essence et l'existence

[2] Voir textes et références dans notre étude « personne-relation » in *loc. cit.*

[3] *Ibid.* « Alius dixi ; non Aliud ; quia et hoc pariter simplex pariterque bonum est incommutabile et coaeternum. Et haec Trinitas unus est Deus : nec ideo non simplex, quia Trinitas ».

[4] Ici, une variante dans les manuscrits. Les uns portent : « sine substantia personarum », les autres « sine subsistentia personarum » ; et telle est la leçon adoptée par les Mauristes : « aut vero sola est ista nominis Trinitas sine subsistentia personarum » (de même, éd. MOREAU, Paris 1899 et éd. HOFFMANN, *CSEL*, XL, 1899). La critique textuelle de ces variantes ne manquerait pas d'intérêt ; mais elle n'est pas indispensable pour l'intelligence de ce passage. Sous des nuances variées, les deux mots « substantia » et « subsistentia » comportent une idée de réalité. Ils sont définis par Augustin avec netteté, comme on le verra dans le chapitre : « Personne-relation ». Notons ici seulement ce texte : « substantia aliquid esse est... substantia est illud quod sumus quidquid sumus » *(Enarr. in Psalm.* 68, 5, *PL*, XXXVI, c. 844). C'est cette idée fondamentale de *réalité* que l'on retient dans cette nalyse, abstraction faite des nuances, dont on pourrait toujours dire

à une autre »[1]. La phrase un peu elliptique pourrait prêter à confusion. Elle pourrait incliner à penser, en effet, que la nature de Dieu, puisque ce Bien simple est Dieu, n'est pas les relations : « elle est ce qu'elle a, excepté... » ; cette opinion offrirait peut-être un point de départ à l'erreur de Gilbert de la Porrée. Ou bien, tout en admettant que la nature et les personnes sont la même réalité, faut-il croire que, dans la nature simple du Bien, une personne n'est pourtant pas l'autre, en raison même de l'opposition de relation ? Cette interprétation prévaudra chez les théologiens catholiques et sera ratifiée dix siècles plus tard au Concile de Florence. C'est bien vers ce dernier sens, du reste, que le texte d'Augustin oriente l'esprit. « Le Père, explique-t-il, a un Fils et pourtant il n'est pas le Fils ; le Fils a un Père et pourtant il n'est pas le Père. Si donc l'on considère l'absolu, et non le relatif, le Fils est ce qu'il a. Ainsi « vivant » désigne quelque chose d'absolu ; par conséquent, en ayant la vie, le Fils est identiquement la vie »[2]. On peut en dire autant de chaque personne et pourtant, comme relation, l'une n'est pas l'autre. Cette doctrine confirme bien la seconde interprétation.

Dans les deux phrases où elle se présente, au cours du *de Civitate Dei*, l'idée de relation joue un rôle capital. Elle marque une nette séparation entre ce qui est dit relativement (ad alterum) et ce qui est dit absolument (ad se). Elle est employée de façon originale pour défendre la simplicité divine que menacerait la réalité des personnes mal comprise. Etre simple, c'est être ce qu'on a ; or, une personne divine n'est pas l'autre... N'est-elle pas simple pour autant ? La simplicité divine, est-il alors précisé, n'est atteinte que par des distinctions réelles d'absolus.

que saint Augustin n'a pas tenu compte en ce passage déterminé. Ainsi est marquée l'antithèse entre « Trinité de nom » et « réalité de personnes », et une telle formule contredit radicalement l'hérésie de Sabellius ; ce qui concorde à la fois avec le texte et avec l'intention de l'auteur.

[1] *Ibid.* « Sed ideo simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur ». Trad. RAULX, Paris 1869 : « ... il est ce qu'il a, sauf la seule réserve de ce qui appartient à chaque personne de la Trinité relativement aux autres » ; trad. MOREAU, Paris 1899 : « ... il est ce qu'il a, sauf les relations des personnes » ; trad. BARREAU, Paris 1873 : « ... elle (la substance du bien) est ce qu'elle possède, abstraction faite des relations des personnes ».

[2] *Ibid.* « Nam utique Pater habet Filium, nec tamen ipse est Filius ; et Filius habet Patrem, nec tamen ipse est Pater. In quo ergo ad se ipsum dicitur, non ad alterum, hoc est quod habet : sicut ad se ipsum dicitur vivens, habendo utique vitam, et eadem vita ipse est ». La meilleure explication de ce texte est celle de l'*Enar. in Psalm.*, LXVIII, analysée plus haut.

Or, les distinctions des personnes sont des distinctions de relatifs et non pas d'absolus. Le Père peut donc n'être pas ce qu'il a, le Fils, considéré comme relatif, et demeurer pourtant le Bien parfaitement simple.

Telle qu'elle est défendue dans ce chapitre, la simplicité divine suppose évidemment ce que l'on appelle l'unité numérique. Les comparaisons ambiguës sont du reste bannies. Enfin, ce passage a ceci de commun avec l'*Enar. in Psalm. LXVIII*, qu'il fait état de l'hérésie sabellienne.

Conclusion générale

Nous entendions ne faire ici qu'une analyse explicative. Et certes, bien que la tâche parût fastidieuse, ne s'imposait-elle pas tout d'abord ? Les passages que nous venons d'étudier, avec le plus scrupuleux respect de la lettre de l'auteur et avec le souci de ne rien laisser dans l'ombre, et qui n'avaient pas encore été soumis à une analyse détaillée, ne sont-ils pas parmi les plus difficiles à comprendre de toute l'œuvre de saint Augustin ? La première chose à faire n'était-elle pas de suivre tous les méandres de cette pensée, pleine de son objet mais inquiète de ses expressions, abstraite et subtile, se reprenant sans cesse et offrant à la critique mille risques d'interprétations fausses et de jugements prématurés ? Nous ne nous sommes permis que ce minimum d'interprétation qui est nécessaire pour prévenir les erreurs et pour souligner les authentiques orientations. Les longues recherches littérales qui précèdent, ne laissant place ni aux conjectures, ni à la précipitation, ni à l'arbitraire, fournissent du moins une base solide et sûre sur laquelle pourront s'édifier une synthèse historique objective et une critique informée.

Ce serait un tout autre travail qu'il faudrait entreprendre à présent, suivant les règles de la méthode spéculative et non plus seulement de la méthode positive. Qu'il suffise, par manière de conclusion, d'en esquisser les grandes lignes.

Tant que l'homme chemine dans l'ombre de la foi, une réponse théologique engendre toujours un nouveau problème. Le dernier pourquoi nous échappe ; une solution rationnelle ne peut pas être pleinement synthétique, ni s'achever jamais dans une intuition. Aussi la théorie des relations trinitaires, bien qu'elle excelle à déjouer les pièges de l'hérésie, laisse-t-elle l'esprit insatisfait. Du moins, reste-t-il possible d'en montrer la fécondité.

Le système rationnel qui analyse le contenu de la croyance risque de dénaturer l'objet de foi, s'il néglige de voir le rapport mutuel et concret de toutes les parties. Telle est proprement la faute du novateur ou de l'hérétique qui se laisse fasciner par un élément du tout. Voilà pourquoi nous avons brièvement retracé le cadre doctrinal dans lequel joue la théorie des relations.

La détermination concrète de l'existence des relations divines nie l'existence d'une pluralité d'absolus divins, mais sauvegarde la réalité d'une pluralité en Dieu. Dans le mouvement dialectique de la théologie, les bornes des prédicats et des attributs s'évanouissent l'une après l'autre, et partout ce mouvement est dirigé vers l'infini, vers l'universel. Mais on ne saurait trop le redire, l'universel auquel aboutit cette dialectique n'est pas le genre de la logique, ce n'est nullement quelque chose d'extensif, c'est l'être réel par excellence, celui qui dépasse toutes les limitations. Il est l'Universel concret en ce sens qu'il nie toute la série des déterminations dont se compose le fini, et, en lui seul, dans l'unité de son existence, peuvent se réaliser simultanément et sans limites la substance et les relations.

Le premier terme de cette dialectique était apparemment ce qu'on peut concevoir de plus abstrait et de plus limité, la relation qui n'est que l'une des dix catégories. Le dernier terme, celui que l'on avait continuellement en vue, est ce que la conscience chrétienne reconnaît comme la suprême réalité, c'est l'Esprit qui se pense et s'aime soi-même, et se pensant engendre un Verbe, et s'aimant respire un Souffle. Privé de la révélation, nul n'eût posé dans l'unité divine, où se transubstancient, pour ainsi dire, toutes les perfections et toutes nos idées, des relations réelles, distinctes et subsistantes dans une existence unique.

Mais la Révélation enseignait l'unité substantielle de plusieurs personnes dans la Divinité, le droit de chacune d'elles au culte d'adoration et l'existence entre elles de rapports de génération et de principe. C'est l'analyse de ces diverses vérités, si violemment antinomiques en apparence, qui conduisit saint Augustin à la théorie des relations trinitaires. Les processions étant immanentes, la multiplicité ne brise pas l'unité d'essence, et ces termes étant des relatifs, ils ne constituent pas des substances distinctes. Les processions étant réelles, les relatifs sont aussi réels, mais ils s'identifient avec l'unique substance. Etant Dieu tous ensemble, et Dieu chacun considéré séparément, il n'est point idolâtre d'adorer chacun d'eux.

De pures relations d'origine, en effet, tout en opposant mutuellement leurs termes, n'établissent par elles-mêmes aucune opposition, aucune distinction entre les natures ou les attributs essentiels de ces termes. Si ces relations sont purement immanentes, il n'y a même aucune distinction réelle entre elles, à considérer leur substance unique. La distinction réelle des personnes ne vient que de leur opposition relative. Le concept de relation d'origine et le concept de nature étant irréductibles, bien que la réalité qu'ils désignent soit identique, on ne peut passer de l'un à l'autre, on ne peut juger directement de l'un par l'autre. Une fois que l'on aura bien compris ces rapports, on ne sera plus tenté de voir une subordination de nature dans l'ordre des personnes divines et l'on concevra que le nombre puisse affecter les relations sans multiplier la substance divine. Le mystère demeurera impénétrable, certes, mais l'arianisme sera dialectiquement vaincu. C'est un des grands mérites de saint Augustin d'avoir su donner à cette doctrine une efficacité décisive dans la polémique.