

Zeitschrift:	Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	43 (1910)
Heft:	3
 Artikel:	Augustin et le dogme [suite]
Autor:	Logoz, E.
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-379871

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: 02.02.2026

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

AUGUSTIN ET LE DOGME

PAR

ED. LOGOZ

pasteur à Baulmes (Vaud).

§ 5*.

Le lecteur des pages ci-dessus aura remarqué que dans ces recherches sur les origines du dogme nous nous sommes arrêtés au seuil de la grande époque créatrice d'Origène à Athanase. A qui nous reprocherait de nous en tenir à cette esquisse un peu sèche et nous accuserait de ressembler à un explorateur qui, parvenu à la source d'un fleuve, négligerait d'en descendre le cours, nous répondrons simplement qu'il nous suffisait de montrer à la base de la théologie chrétienne l'influence déterminante d'une conception de la divinité, forgée par la spéculation grecque, mais étrangère à l'Évangile et contradictoire à la religion elle-même, si religion signifie vraiment union de l'âme humaine avec son Dieu.

Nous aurions pu, il est vrai, entreprendre la critique de cette idée d'une *Essence simple et immuable*, et nous demander, par exemple, si cette abstraction obtenue par dialyse de l'Univers visible pouvait être autre chose qu'un principe d'ordre *physique*, et non de nature *spirituelle*. C'était un gros problème entrevu, et pour en poser les termes il aurait été indispensable de rechercher d'abord si la raison spéculative, au lieu d'être le *vous* d'origine divine des Apologètes, ne serait pas la fleur rare et tard éclosé sur le résidu hérédi-

* Voir la livraison de novembre-décembre 1909.

taire de la sensibilité humaine, et si enfin cette reine des facultés n'est pas une usurpatrice qui se serait arrogé le droit de légiférer hors les frontières du monde phénoménal. Nous aurons peut-être à revenir là-dessus.

Après le concile de Nicée (325), l'ère des grands débats dogmatiques pouvait sembler close. L'homoousie, ou la consubstantialité du Père, du Fils et de l'Esprit était décrétée définitivement dans le double apparat de la majesté impériale et de la majesté de l'Eglise catholique. Le dogme orthodoxe était fixé, et ce dogme prétendait formuler la vérité suprême dans cette proposition absurde : une divinité immuable qui constitue une unité numérique en trois Personnes, mais en trois Personnes qui sont et ne sont pas distinctes. Ainsi, l'énorme labeur de pensée provoqué par le rationalisme des Apologètes sur la base d'une hypothèse purement rationnelle de Dieu s'acheva dans un défi superbe à la raison humaine. Et quand enfin le concile de Constantinople (381) eut complété celui de Nicée en proclamant la consubstantialité de l'Esprit au Père et au Fils, la doctrine centrale du christianisme officiel devint le mystère de la Trinité, qu'il faut accepter par la foi. Il demeurera désormais loisible de la commenter, mais non point de la reviser.

Tel fut, en effet, le propos d'Augustin. Ce n'est pas en toute liberté d'esprit, ni avec le détachement d'un critique désintéressé, ni du dehors, mais du dedans, en fils soumis de l'Eglise, qu'il a abordé, après tant d'autres, le redoutable mystère. Dès ses premiers opuscules il ne cesse de répéter que les vérités religieuses veulent être embrassées par la foi avant d'être comprises par l'intelligence ; et il proclame l'incompétence radicale de ceux qui se mêlent de discuter les doctrines religieuses d'une Eglise dont ils ne reconnaissent pas l'autorité souveraine.

En 386, quelques mois après sa conversion, il écrivait : *Nous admettons d'autorité divine que le Fils est la Sagesse de Dieu (1 Cor. 1 : 24). Le Fils de Dieu est Dieu absolument*¹.

¹ *De Beata vita*, 34 : *Accepimus autem auctoritate divina, Dei Filium nihil esse buam Dei sapientiam, et est Dei Filius profecto Deus.*

Vers l'an 400, il prévoit l'éventualité d'être mal compris dans son interprétation du dogme ou d'être suspect d'infidélité à la croyance officielle, mais il exige qu'on incrimine l'imperfection de son langage, non sa foi¹. Celle-ci demeure *inconcussa, firma, firmata*, etc.

Il y avait donc pour Augustin une doctrine trinitaire orthodoxe *ne varietur*.

Nous aimerais savoir si cette belle certitude se fondait sur le parfait accord de la foi du grand docteur avec la lettre d'une formule officielle. Pour l'orient grec la réponse ne fait pas de doute. Depuis l'an 361 le symbole de Nicée prenait insensiblement force de loi, remplaçait l'ancienne formule du baptême et servait de canevas à l'enseignement catéché-tique. Le pouvoir politique favorisait du reste le mouvement. A défaut de l'unité de l'empire, irrémédiablement rompue, les Césars déployaient un grand zèle en faveur de l'unité spirituelle de l'Eglise. Dans la pensée de Théodore le Grand et de Gratien, par exemple, l'édit de Thessalonique devait rallier l'Occident à l'orthodoxie de Nicée. Mais, soit par prudence diplomatique, soit par ménagement pour l'amour propre latin, on évita de faire figurer le nom de Nicée dans ce document. Malgré tout, l'Occident demeurait fidèle au *symbole apostolique*, à qui son âge et la tradition conféraient une autorité sans pareille. Au synode d'Aquilée (381) ni Palladius, ni Ambroise ne tirèrent argument de la formule de Nicée dans leur querelle trinitaire, et cependant le concile de Constantinople venait de donner une nouvelle et éclatante sanction au célèbre symbole. Bien plus significative encore est l'attitude d'Augustin. Ni dans le *de Trinitate*, ni dans le reste de ses écrits il ne paraît tenir en estime particulière le texte de Nicée, et on peut se demander s'il l'a jamais lu dans l'original. S'il le cite et en commente certains termes, c'est à titre de renseignement et à l'égal d'autres sources d'information.

A propos du mot critique, *όμονοιον*, il fait observer à Maximinus l'Arien que ce vocable, d'ailleurs récent et

¹ ... locutionem meam reprehendit, non fidem (*De Trinit.*, I, 3).

ordinairement incompris, s'est recommandé aux Pères par *l'autorité de la vérité et la vérité de l'autorité*¹, c'est-à-dire par l'Ecriture et la tradition. Il reproche à l'hérétique Leporius d'introduire une quatrième personne dans la Trinité *quod a sanitate symboli catholicaeque veritatis prorsus alienum est*². A Jascentius disposé à renier Arius si de son côté l'évêque d'Hippone renonce à l'*όμοουσιον* qui n'est pas scripturaire, ce dernier déclare qu'il ne saurait contraindre le pénitent à souscrire à la formule de Nicée, mais qu'à défaut du mot, l'Ecriture contient l'idée de l'homoousie³.

On peut en conclure qu'Augustin se sentait parfaitement libre à l'égard de toute formule trinitaire. Dans l'élaboration de sa doctrine personnelle, il ne s'est incliné que devant la *veritas catholica*, la *fides catholica* que l'Eglise occidentale professait et qu'il croyait retrouver intégralement dans son expérience religieuse.

Il est donc oiseux de rechercher si le dogme a été légué par l'Eglise d'Orient à celle d'Occident.

Les divergences très réelles qui les séparaient (langue, mentalité, rupture politique) n'étaient pas assez profondes pour empêcher une unité supérieure, et Augustin lui-même a pu les appeler les deux moitiés d'un tout. Cette unité était celle de la doctrine et de la foi (*De unitate ecclesiae XIII*) constituée par les dogmes catholiques. S'il fallait à tout prix déterminer la part qui revient à chacune des deux moitiés de la chrétienté dans ce domaine, peut-être l'influence décisive appartient-elle à l'esprit latin. C'est Tertulien qui a créé la terminologie trinitaire, et à Nicée même, Hosius, le légat de Rome, est fortement suspect d'avoir soufflé à l'empereur la formule qui frappait à mort l'arianisme et consacrait l'orthodoxie.

L'évêque d'Hippone se sentait donc en communion d'esprit avec l'Eglise universelle, et dès lors n'éprouvait pas le besoin d'aller puiser aux sources orientales. Il était assez riche de son propre fond, pour négliger le secours d'autrui, même

¹ *Contra Maximinum Arianum, II, 14.*

² *Epistola 219. — 3 Epistola 238* (cité par Reuter).

de son maître Ambroise qui venait d'écrire le *De Fide et De Spiritu sancto*. Enfin, l'eût-il voulu, qu'il eût rencontré les plus grandes difficultés, la difficulté de se procurer les manuscrits grecs si rares en Occident, et celle plus grande encore de les lire dans une langue dont il ne connaissait que les rudiments.

Tout concourait ainsi à faire de la doctrine d'Augustin autre chose que l'ingénieux commentaire d'un texte officiel. Néanmoins, cette doctrine se présente presque comme une copie latine du dogme grec, qu'elle complète par l'adjonction de *filioque*.

Si le nouveau docteur n'avait été qu'un froid dogmaticien, soucieux de fournir une exacte interprétation de la foi de l'Eglise, cet accord n'avait rien que de naturel. Mais quand il sonde le mystère divin et tente d'en lever le voile, ce n'est pas pour asseoir sa propre conviction, mais celle d'autrui. C'est contre ceux qui méprisent le principe de la foi et nourrissent un amour immodéré et pervers de la raison (*De Trinitate*, I, 1). Quant à lui son siège est fait: *Haec et mea fides est, quando haec est catholica fides* (*De Trinitate*, I, 5).

Voilà qui est entendu. Reste à savoir par quelles affinités mentales sa foi personnelle s'est confondue si complètement avec la foi catholique, et pourquoi enfin son expérience religieuse, d'une qualité si pure, s'est traduite du premier coup dans le sens trinitaire.

Avant sa conversion religieuse, l'ancien Manichéen matérialiste en avait connu une autre qui l'acheminait indirectement vers le christianisme d'abord et ensuite à l'orthodoxie. Nous voulons parler de la révolution intellectuelle qui suivit la découverte du Néoplatonisme dans les traductions toutes récentes du rhéteur Victorinus¹. Or le Néoplatonisme n'était que l'épanouissement de cette philosophie première que nous avons rencontrée à la base de la spéculation chrétienne. L'impression fut si forte sur cet esprit jusqu'alors incurablement matérialiste que pendant longtemps il vit dans la religion chrétienne et la philosophie de Platon deux

¹ Voir notre précédente étude sur la Théodicée de saint Augustin.

sœurs jumelles, deux filles des cieux descendues sur la terre pour le salut du monde, l'une montrant le chemin, l'autre y entraînant les hommes. Ainsi, à l'entrée de sa carrière ecclésiastique et grâce à sa nouvelle éducation philosophique, Augustin était au bénéfice d'un ensemble d'affinités spirituelles et d'idées générales, d'une métaphysique et d'une méthode, semblables à celle des Pères Apologètes et notamment d'Origène.

On comprend dès lors que ce grand esprit, fécondé aux sources communes, et orienté dans la même direction, ait pu refaire le chemin de ses devanciers et ramassé dans son œuvre comme dans un microcosme deux siècles de spéculation. Quelque intérêt qui s'attacherait à un pointage minutieux de tous les traits communs au système d'Augustin et du Néoplatonisme, nous nous contentons d'établir leur indéniable parenté.

Quels sont donc ces *libri platonici* qui ont ouvert au reclus de Cassi les portes auparavant fermées du monde de l'Esprit? Les traductions de Victorin sont perdues et les allusions d'Augustin ne sont pas assez explicites pour en décider. En tous cas il a connu Porphyre, puisqu'il ne se lasse pas de le combattre, et surtout Plotin. L'étude comparative des Ennéades et de la théologie d'Augustin prouve avec évidence que ce dernier a fait de larges emprunts à la philosophie du chef de l'école néoplatonicienne.

La structure générale et la métaphysique des deux systèmes sont d'une ressemblance telle qu'elles vont parfois jusqu'à l'identité. Précisons.

Pour les deux penseurs, l'existence de Dieu est un axiome.

Le *τὸ εὐ πρωτὸν* de Plotin et l'*essentia divina* d'Augustin (Dieu en soi) ont les mêmes caractères ou plutôt les mêmes indéterminations: indivisibilité (*ἀπλοτης*, simplicitas), l'*immutabilité* (*ἐπεκειναὶ οὐσιας*, immutabilitas), l'*unité numérique* (*τὸ εὐ ἀριθμῷ*, unitas, solus Deus), et les dérivés de ces notions: éternité, immortalité, l'inconcevabilité de Dieu, etc.

L'idée de l'immanence et de la transcendance de Dieu est identique chez les deux auteurs.

Il en est de même de l'idée de *spiritualité*, conçue négativement dans le sens *d'immatérialité absolue*. Vues pareilles touchant la relativité de l'espace et du temps, qui n'ont d'existence réelle que pour les créatures, non en Dieu (Ennéades III et VI).

Théorie des hypostases trinitaires commune aux deux doctrines.

Même impuissance du philosophe et du docteur chrétien à se représenter l'émanation ou la création du Cosmos sans l'intervention d'un *deus ex machina*, principe de résistance à l'être suprême ($\tauο\ μη\ ον$, nihil). Dans les deux cas le rythme de la pensée est commandé par le vieux dualisme de l'esprit et de la matière.

Est-ce à dire qu'Augustin ait démarqué simplement les idées génératrices du Néoplatonisme sans se douter que cette métaphysique menait tout droit à un panthéisme dynamique rigoureux? Tout son effort au contraire tendra à en éviter le danger, et sans pouvoir renoncer à l'obsession de l'idée d'un principe premier d'origine cosmogonique, qui dominait toute la pensée antique, nous le verrons s'épuiser en subtiles distinctions dialectiques pour sauvegarder l'indépendance de Dieu vis-à-vis de sa création, et chercher à introduire dans le cadre rigide de cette métaphysique d'emprunt l'action d'un *Dieu nouveau*, dont il n'a pas réussi à dégager l'idée clairement, c'est à dire enfin du *Dieu personnel et vivant*, le *Dieu Esprit* de l'Evangile. Le Dieu de la philosophie et de la raison naturelle s'évanouit dès qu'on le cherche hors de l'Univers visible. Veut-on l'isoler dans sa pure essence et le saisir dans son principe, il n'est plus qu'un fantôme, l'ombre d'une ombre, un quid indéterminé et inconcevable. Le Dieu vivant se rencontre sur un autre chemin, et la clef d'or qui donne accès au sanctuaire s'appelle la *Foi*. Deux chemins, donc deux méthodes. Le Néoplatonisme l'enseignait déjà. Or si cette philosophie a fait à Augustin le don funeste d'une métaphysique illusoire, — *timeo Danaos et dona ferentes*, — elle lui a également fait tomber des yeux les lourdes écailles du rationalisme et l'a aiguillé vers une

nouvelle méthode de connaissance religieuse qui détrônait la raison discursive.

Celle-ci n'aboutit qu'à des négations déguisées. Quand elle croit s'élever jusqu'à Dieu, elle s'affaisse devant le postulat pur et simple d'un Etre caché derrière le rideau. Elle discerne doctement ce que Dieu ne peut pas être, mais elle ne peut découvrir ce qu'il est. Mais d'autre part, suivant Plotin, l'homme n'est pas condamné à cette ignorance presque complète du divin. Tout émane de l'Etre absolu, mais tout aspire aussi à s'y absorber. Il y a dans les créatures le désir de Dieu. Chez l'homme cet attrait est proprement l'instinct philosophique, la catégorie de l'idéal moral et la nostalgie de l'infini, pressenti comme le foyer d'où rayonne l'être, le bien, le beau, etc.

Or si les sens ne reconnaissent rien en dehors du monde des corps, la raison ne saurait s'élever au dessus du monde des idées. Dieu est supérieur à cette sphère intermédiaire. Pour parvenir jusqu'à Lui, il faut que l'âme brise les entraves de la sensibilité, se dissocie d'avec le corps qui l'allourdit, puis, libre, franchisse le monde intelligible où règne la raison, pour atteindre enfin et étreindre au delà, dans un envol mystique, Dieu lui-même, source de l'être, de la Vérité, de la Beauté, de la Vie et du Souverain Bien.

Le sage y arrive par l'ascétisme qui ruine peu à peu l'empire de la chair, et la contemplation ou l'extase par où l'homme fait le vide en son âme et impose silence à l'intelligence elle-même pour faciliter l'ascension, l'ineffable vision de Dieu.

Les exercices de purification d'un Plotin ne sont pas comparables à l'expérience religieuse qui suit une conversion chrétienne authentique. L'extase mystique n'est pas la communion du Père et de l'enfant retrouvé selon l'évangile. C'est trop compliqué, trop laborieux et l'artifice y joue un rôle décidément excessif. Après cela on ne saurait en méconnaître le caractère religieux.

La séduction de cette méthode n'a pas trouvé Augustin insensible. Dans les jardins de Cassi, et plus tard en Afrique

dans la propriété paternelle transformée en couvent, le néophyte et ses amis se sont livrés avec ardeur à ces exercices spirituels qui exaltent l'âme jusqu'à l'oubli complet du monde et provoquent la vision de Dieu (*visio, fruitio Dei*). C'est le plus haut degré de la connaissance, et l'intuition suprême. Ni cette curieuse théorie des degrés, dont notre auteur parle en toute rencontre sans l'avoir jamais exposée systématiquement, ni une foule d'importants passages de ses écrits ne sont intelligibles si on oublie qu'avant d'être chrétien il a été un fervent admirateur du Néoplatonisme. Et toujours, dès qu'il entreprend de justifier les impénétrables postulats de la foi par les voies rationnelles, on le voit avoir recours à la méthode de Plotin, à ce mysticisme calculé, qu'on pourrait définir : l'effort de la raison humaine pour sauter hors de son ombre.

S'agit-il, par exemple, de la Trinité, le hardi penseur déclare vouloir nous conduire, si possible, sur le sommet où il la contemple par avance. Il s'offre à nous servir de guide, mais il pose ses conditions, il exige une âme purifiée (*sanata, purgata anima*), il exige qu'on fasse abstraction de l'espace et du temps, et il avertit qu'à un moment donné de l'ascension les moyens naturels ne suffiront pas pour tenter l'escalade, il faudra renoncer à la marche pénible par monts et par vaux à travers les épines et les broussailles de la dialectique, et, *toto ictu cordis*, prendre son vol, se laisser enlever sur les ailes de la foi par dessus la haute paroi verticale au pied de laquelle les Platoniciens sont parvenus, sans la pouvoir franchir.

Et maintenant essayons à notre tour de faire le périlleux voyage à la suite du grave docteur.

Ni l'existence de Dieu, ni même l'existence de ce Dieu en forme de Trinité ne sont mises sérieusement en question, remarquons le pour n'y plus revenir. Le consentement unanime des chrétiens et des philosophes les plus éminents dispense de s'arrêter à l'opinion monstrueuse qui nierait Dieu.

Dans le *de Trinitate*, le second en importance de ses nom-

breux ouvrages, Augustin avoue que ce n'est point pour sa propre satisfaction, ni pour fortifier la foi de l'Eglise, qu'il entreprit de rendre compte de la teneur du dogme, mais pour répondre aux objections des hérétiques, des douteurs et des incrédules. Les moyens qu'il se propose de faire servir à sa démonstration sont au nombre de deux, ni plus ni moins: savoir l'autorité des Ecritures et le témoignage de la raison. Ni l'autorité de l'Eglise, déjà considérable, ni celle des conciles ne sont même mentionnées.

Tous les auteurs catholiques, fidèles aux Saintes Lettres, ont enseigné que le Père, le Fils et le Saint-Esprit forment une unité substantielle et indivisible, dit Augustin, et il précise en ces termes : *Ce ne sont pas trois divinités, mais un seul Dieu, quoique le Père ait engendré le Fils, et que par conséquent le Père ne soit pas le Fils ; quoique le Fils ait été engendré par le Père, et que le Fils ne puisse être le Père ; et quoique l'Esprit Saint ne soit ni le Père, ni le Fils, mais seulement l'Esprit du Père et du Fils, égal à l'un et à l'autre et participant à l'Unité de la Trinité*¹. Ce texte est clair, s'il est permis de qualifier ainsi une proposition de ce genre : un seul Dieu personnel en trois personnes.

On peut se demander si l'évêque d'Hippone est arrivé du premier coup à cette tranquille assurance en face de la doctrine de l'Eglise, et si par exemple on ne surprendrait pas certaines réserves mentales dans ses premiers écrits.

Les opuscules composés sitôt après la conversion, c'est-à-dire à l'époque où le néophyte croyait à la possibilité de réaliser l'accord futur de la foi et de la raison, se distinguent immédiatement par leur sobriété dogmatique. Mais, quand parmi les ardentes effusions de sa foi nouvelle il se heurte au mystère de piété, sa prudence ne l'empêche pas de trahir sa soif de comprendre.

Dans les *Soliloques*, il avait écrit à propos du Père et du Fils cette phrase singulière : *Celui qui engendre et celui qu'il engendre, c'est une seule et même chose*².

¹ *De Trinitate*, I, 4. — ² *Retractations*, IV : *Et ubi dixi de Patre et Filio ; qui gignit, et quem gignit, unum est, ... unum sunt.*

Dans ses *Retractations*, où il faisait la revision méthodique de ses précédents travaux et corrigeait avec soin les passages suspects, il rectifie en disant : *ils sont une seule et même chose*¹. Dans le *de Trinitate*, enfin, il écrira, dans le même ordre d'idées : *ils sont un seul Dieu (unus sunt)*.

Il y a dans ces corrections successives de véritables jalons qui permettent de saisir le genèse et de prévoir l'évolution rapide de la pensée trinitaire du futur dogmaticien. D'abord, révélation d'un état d'âme où Dieu par Christ se manifeste comme une puissance immanente et impersonnelle (*unum est*). Puis Dieu et le Fils séparés par la pensée, mais par la pensée seulement, alors que l'expérience religieuse les saisit encore comme activité vivante et impersonnelle (*unum sunt*). Enfin, le dogme reçu. Une unité personnelle dans une dualité également personnelle (*unus sunt*).

Néanmoins parmi ces variations une chose ne change pas, c'est le souci de l'unité divine. Le caractère distinctif de l'Augustinisme est là, et somme toute, cette théologie compliquée devient inintelligible si on perd de vue ce point de repère. La spéculation trinitaire de l'apologète africain est une suprême tentative de ramener au pur monothéisme un dogme élaboré par des esprits où subsistaient des survivances polythéistes.

Citons encore. En 390 il définissait la Trinité de la manière suivante : *La Trinité est un Dieu unique, de qui nous tirons notre être (le Père), par qui nous sommes (Filius redemptor), en qui nous subsistons (Spiritus Sanctus)*². Il est clair qu'ici la Trinité n'a plus qu'une valeur verbale, et que la distinction des personnes ne correspond à aucune réalité. Dans le même ouvrage, la réduction à l'unité est encore accentuée, et l'individualité de la seconde personne de la Trinité s'évanouit dans cette expression où Dieu lui-même est un principe neutre : *Ce qu'il engendre, c'est soi-même*³.

¹ *Ibid.*, IV.

² *De vera religione*, I, 55 : *Trinitatem unum Deum, ex quo (Creator) sumus, per quem sumus (Filius redemptor), in quo sumus (Spiritus sanctus)*.

³ *Ibid.*, I, 14 : *Quod autem ab eo genitum, idipsum est*.

Bientôt cependant, l'ancien rhéteur revenu de toutes les vanités de ce monde, devait renoncer à son rêve d'ascète contemplatif et de libre chercheur. La renommée le tirait de la solitude studieuse où il pensait couler une vie nouvelle non moins ardente que celle de sa jeunesse, mais combien différente. Prêtre malgré lui, puis évêque, il liait sa destinée à celle de l'Eglise, et du même coup le principe d'autorité s'imposait à lui, il subissait l'empire irrésistible de son nouvel état, et consentait tacitement à la diminution graduelle, sinon à la perte, de cette pleine indépendance morale et intellectuelle que les plus fiers esprits n'ont pu éviter en se vouant au sacerdoce.

Mélange de soumission aveugle et de liberté, de spéulation idéale et d'histoire, voilà la théologie d'Augustin, et en particulier sa doctrine trinitaire.

Le dogme est un mystère qu'il faut accepter en fils docile de l'Eglise, mais c'est un mystère qu'il n'a jamais renoncé à vouloir pénétrer.

Le Dieu de l'Eglise et de la Bible est donc un Etre unique en trois Personnes (*una essentia, tres personae*). A l'inverse d'un grand nombre de pères grecs qui dénaturaient l'Ecriture et la dépouillaient de son caractère de révélation concrète en cherchant derrière la signification apparente des textes une gnose idéale et antihistorique, Augustin prend la Bible au sérieux. Sans renoncer à l'interprétation allégorique, il voit dans la Bible l'histoire réelle des manifestations rédemptrices de la divinité. Son exégèse, humble servante de la dogmatique, repose sur un principe très simple. Partout où l'Ecriture mentionne quelque action particulière de Dieu, sans l'attribuer expressément ni au Père, ni au Fils, ni à l'Esprit, on doit en conclure que Dieu intervient comme Trinité indissociable. C'est le cas dans presque tout l'Ancien Testament, lors de la création et dans la plupart des théophanies. Par contre ce n'est pas la Trinité qui descendit sur le Fils au baptême ou sur les disciples à la Pentecôte. C'est l'Esprit. Quant au Fils, sa divinité essentielle d'après la Bible (Prologue de Jean, 1 Cor. 1 : 24, etc.) ressort d'un raisonnement

peu compliqué. *S'il n'a pas été créé il n'est pas une créature, et s'il n'est pas une créature, il est de la même substance que le Père. Car toute substance qui n'est pas Dieu est une créature, et celle qui n'est pas créature est Dieu.* Par là nous entrons déjà dans la spéculation pure. Aussi bien l'histoire et l'Ecriture, bonnes filles, n'ont-elles d'autre rôle que celui de munir de copieux appuis cette théorie idéale. Qu'il ne soit pas facile de concevoir comment le Dieu unique est en trois personnes, Augustin le reconnaît franchement. Cela tient sans doute à la dégradation de l'esprit humain et aussi à ce que nous sommes incapables de nous placer sous l'angle de vision qu'il faudrait, c'est-à-dire de faire abstraction, en parlant de Dieu, des catégories de l'espace et du temps. Ce sont les cadres ou les moules dans lesquels se placent nécessairement les objets sensibles et les phénomènes passagers.

Autant il est impossible de concevoir les créatures autrement que distinctes les unes des autres par des intervalles temporels et spatiaux, autant il est absurde d'asservir Dieu aux contingences du temps et de l'espace. La divinité est au-dessus. *Dans la Trinité on doit penser que rien ne correspond à des distinctions de temps et de lieux*¹. C'est parce que la raison humaine est une faculté discursive qu'elle tend invinciblement à émietter et qu'elle éprouve tant de difficultés à concevoir l'indivisible simplicité et l'unité de Dieu. En revanche, la contemplation, la mystique active saisit Dieu dans une intuition synthétique qui illumine l'âme comme un éclair dans la nuit (*De Trinitate*, VIII, 2).

Des deux mots par lesquels les Latins ont traduit l'expression grecque *οὐσία* (*essentia et substantia*), Augustin donne la préférence au premier. Dieu est essence, et non substance, car la substance suppose toujours quelque chose à quoi elle sert de support. En Dieu il ne saurait y avoir ni accidents, ni attributs divers qui rompraient son immuable simplicité.

En Lui être heureux, grand, sage, vrai, bon, ou n'importe

¹ *Contra Maximinum*, II, 26 : *Nihil putetur in hac Trinitate temporibus locisque distare.*

quoi, c'est une seule et même chose¹. Comprendons donc, si nous le pouvons et dans la faible mesure où nous le pouvons, que Dieu est bon sans qualité, grand sans quantité, créateur sans besoin, au-dessus de tout sans être localisé, remplissant tout sans avoir une manière d'être particulière, tout entier partout sans être nulle part, éternel et indépendant de la durée, appelant à l'existence les choses changeantes sans éprouver aucune modification de son être propre, impassible².

Il est donc, dira plus tard Spinoza, l'identité des contraires, une indétermination pure, ou encore le principe de l'Univers dont l'existence est inconcevable puisque le Créateur est une essence immuable, et que la création implique un mouvement de la volonté suprême. Cette idée philosophique de Dieu est donc ou contradictoire ou panthéiste.

Il y a plus. Le penseur chrétien a revêtu des mêmes prédictats rigides les perfections morales de Dieu dont l'essence est d'être non seulement Eternité, Toute Puissance, Grandeur infinie, mais encore Esprit, Vie, Intelligence, Volonté et Amour. Il n'a pas la vie, l'esprit, etc., il est tout cela immuablement, car *quid habet, id est*, et tout cela c'est son essence même.

Ainsi on peut prévoir que la pensée d'Augustin, régie par le double postulat de l'immortalité et de la simplicité, en opposition au Manichéisme, inclinera vers une réduction à l'unité du trithéisme subtil du dogme officiel.

L'Eglise enseigne, en effet, que le Dieu vivant des Ecritures est une Trinité ou une essence unique en trois personnes, et s'est révélé comme tel. Cette doctrine est donc l'expression d'une ineffable réalité qu'il faut embrasser par la foi pour être dans la vérité salutaire.

¹ *De Trinitate*, VI, 7 : Non est ibi aliud beatum esse et aliud magnum esse aut sapientem aut verum aut bonum aut omnino esse.

² *De Trinitate*, V, 1 : 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....

Toutefois, ou comprend que cette proposition puisse paraître énorme aux esprits que la grâce n'a point touchés, et autant pour faire tomber les résistances intellectuelles des incrédules que pour l'honneur de l'Eglise, il est permis à l'apologète chrétien de tenter une justification de la foi catholique devant le tribunal de la raison.

Le procès trinitaire se résume dans la triple définition suivante: le Père engendre (Pater gignit), le Fils est engendré par le Père (Filius a Patre genitus est), le Saint-Esprit procède du Père... et du Fils (Spiritus Sanctus procedit a Patre... Filioque).

Nous avons vu tout à l'heure comment un simple syllogisme tiré de la notion de substance établit la divinité essentielle du Fils. A supposer qu'il y ait un Fils, répliquaient les Manichéens. Or quand Faustus, leur subtil docteur et l'implacable ennemi du catholicisme, objectait par exemple que cette divinité était si peu évidente que, sauf quelques disciples, personne parmi les Juifs ne l'avait reconnue au Christ, Augustin répondait avec hauteur que les chrétiens sont *ultra homines* (*Trinit. I, 6*). Le débat était clos par une fin de non recevoir.

Ce n'était pas si facile à propos de la divinité personnelle de l'Esprit. Cette troisième hypostase avait joué jusqu'alors un rôle, tantôt nul, tantôt embarrassé, toujours gênant dans la pensée des Pères. On l'avait admise par simple accommodation à la formule du baptême et parce qu'il fallait assigner une place dans l'enseignement doctrinal à cet Esprit dont parle si fréquemment l'Ecriture¹. Malgré tout, la gnose de l'Esprit restait flottante. Autant les Pères

¹ *Les Apologètes* sont presque muets sur ce point et ne songent en tout cas jamais à personnaliser l'Esprit.

Tertullien se borne à établir la personnalité de l'Esprit d'après la formule du baptême (*tertius... sicut a fonte rivus*).

Pour *Irénée*, l'Esprit est une *unctio*, donc une chose, le Père étant *unguens*, et le Fils *unctus*.

Chez *Origène*, l'Esprit est la première création du Père par le Fils, et la consubstantialité des trois hypostases est conçue dans le sens d'un panthéïsme subtil.

s'arrêtaient avec complaisance aux questions relatives au Fils, autant ils affectaient de se dérober dès qu'il s'agissait du Saint-Esprit. S'il est consubstantiel à Dieu, et s'il en sort comme le Fils, pourquoi n'est-il pas un second Fils? Et s'il ne l'est pas, qu'est-il? Quant à Athanase il avait négligé de porter son attention sur ce point.

On avait donc cru lever toutes les difficultés et sauvegarder la hiérarchie divine en parlant d'un engendrement pour le Fils et d'une procession pour l'Esprit.

Nous retrouvons le même embarras de pensée chez Augustin. Non qu'il hésite à affirmer la personnalité distincte de l'Esprit, car le même syllogisme qui prouve la divinité personnelle du Fils accrédite également celle de l'Esprit, d'après le témoignage des Ecritures. Tout ce qui est de l'essence de Dieu est Dieu. Mais s'agit-il de préciser la nature de cet agent divin, l'apologète africain n'échappe pas aux incertitudes de ses devanciers. *Le Saint-Esprit, dit-il, est une certaine communion ineffable du Père et du Fils*¹. Enfin, — l'aveu est à noter, — le dernier mot du *De Trinitate* sera que la procession de l'Esprit comme personne distincte est incompréhensible.

Le plus simple serait donc d'admettre par la foi le mystère du Dieu unique en trois personnes, puisque l'esprit humain ne le saurait pénétrer, et le propos d'un docteur catholique sera toujours limité à la réfutation des erreurs d'interprétation. Et ces erreurs reviennent à deux principales, celle qui voit dans la Trinité une tripartition effective de la divinité, un trithéisme ou même un tétrathéisme, et celle de Sabellius qui escamote la Trinité au nom de l'unité inviolable de Dieu.

La première de ces erreurs, commune aux Néoplatoniciens et aux hérétiques chrétiens, provient sans doute de ce qu'ils ont été incapables de considérer la Trinité sous le seul angle de vision convenable : hors le temps et hors l'espace, c'est-à-dire hors de la sphère de la mutabilité. Dès lors

¹ *De Trinitate*, V, 2: Ergo Spiritus Sanctus ineffabilis est quaedam Patris Filiique communio.

ils ont dû l'envisager dans l'ordre de la succession régi par le temps et dans l'ordre de la distinction régi par l'espace. L'unité immuable de Dieu est ainsi devenue, chez Plotin, la Trinité panthéiste d'une essence qui se dégrade en hypostases inférieures, et, chez les hérétiques, la subordination respective des trois personnes de la Trinité qui équivaut à une hiérarchie de trois dieux.

Ces fausses conceptions ne sont plus permises si on se place au seul point de vue qui soit digne de Dieu, autrement dit au point de vue de l'éternité. En pensant à la Trinité, qu'on ne fasse aucune distinction de temps et de lieux¹. C'est la méthode d'Augustin et c'est par le rappel constant de ce principe qu'il estime sauvegarder d'une part l'immuable unité de Dieu et d'autre part la doctrine ecclésiastique des trois personnes. On ne saurait donc souscrire à l'opinion de Tertullien qu'il fut un temps, avant l'engendrement du Fils, où le Père était seul, ce qui reviendrait à dire que Dieu n'a pas toujours été Père et que la Trinité n'est pas éternelle. Arius, dit-on, tombait dans une erreur plus pernicieuse encore en faisant naître le Fils du Père à l'instar d'une simple créature, sans comprendre que naître de Dieu c'est être tout ensemble *cosubstantiel* et *coéternel* à Dieu². Dieu a donc toujours été Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit. Autrement il faudrait admettre que Dieu, simple et immuable par définition, s'est métamorphosé en Trinité, ce qui est manifestement absurde.

Soit. De toute éternité le Dieu unique est en trois personnes. A qui tente de percer ce mystère il importe d'écartier un nouvel écueil, et cet écueil consisterait à vouloir expliquer le rapport de l'essence divine aux trois personnes comme une relation de genre à espèces, ou d'espèce à individus. Car si les personnes étaient à l'essence comme trois espèces au genre animal, ou trois chevaux à l'espèce chevaline, il faudrait toujours statuer une pluralité d'essences pour les per-

¹ *Nihil putetur in hac Trinitate temporibus locisque distare.*

² *De Trinitate*, IV, 30: *quia inseparabiliter sunt unius ejusdem substantiae vel, si hoc melius dicitur, essentiae.*

sonnes, celles-ci seules auraient une existence réelle et nous retomberions dans le trithéisme ou le tétrathéisme.

Quant à la comparaison des trois statues tirées d'un même bloc de marbre, Augustin en montre l'inconvenance avec force. Pourquoi trois seulement et non deux ou un nombre quelconque, s'il plaisait à l'artiste¹? L'essence divine ne comporte au contraire que trois personnes ni plus ni moins, comme nous le verrons ci-après.

Pour l'instant constatons que la pluralité des personnes n'a rien à faire avec une tripartition de l'essence première, et que Dieu doit demeurer un et indivisible.

Cependant il y a trois personnes. Avant de rechercher en quoi elles se distinguent, il importe de dire en quoi elles ne diffèrent ni en quantité, ni en qualité; ce qui serait le cas si chacune d'entre elles participaient à l'essence divine en proportions variables. L'immuable simplicité de Dieu en serait atteinte. Or la vérité, la bonté, etc. sont égales dans chacune des trois personnes, et chacune de celles-ci possède les perfections divines dans leur totalité. De plus elles ne sauraient différer de l'une à l'autre par la prééminence ou le déficit de certains attributs². En Dieu il n'y a pas d'attributs, et si l'infirmité du langage humain et les nécessités de la pensée obligent à nommer ainsi les adorables perfections de Dieu, celles-ci, toutes ensemble, ne sont qu'une seule et même chose. Le Père n'a rien de plus que le Fils, le Fils n'a rien de moins que le Père, et l'Esprit enfin est égal à l'un et à l'autre en tout³.

Ainsi cosubstantielles, coéternelles, les trois personnes sont encore égales. Il y a mieux encore. *Dans cette Trinité, l'égalité est telle que non seulement le Père n'est pas plus grand que le Fils quant à la divinité, mais que le Père et le Fils ensemble ne sont pas plus grands que le Saint-Esprit,*

¹ *De Trinitate*, VII, 6.

² *De Trinitate*, VIII, 1; V, 4.

³ Dans quelques passages isolés Augustin paraît conserver un reste de subordination incompatible avec l'ensemble de la spéculation. Par exemple *De Trinitate*, IV, 20. *Principium deitatis Pater est.*

que chacune des trois personnes en particulier n'est rien moins que la Trinité elle-même¹. Pourquoi donc ne disons-nous pas que ces trois entités sont une seule et même personne, comme une seule essence et un Dieu unique, mais disons-nous trois personnes, quoique nous ne disions ni trois Dieux ni trois essences, sinon parce que, dans l'obligation d'exprimer ce qu'il faut entendre par la Trinité, nous ne voulons pas rester muets si on nous demande pourquoi trois puisque, nous confessons qu'ils sont trois²? Invoquera-t-on l'Ecriture? Si elle est en contradiction avec le trithéisme et affirme le monothéisme, si elle nous révèle un Dieu personnel, elle n'enseigne pas l'unité de la personne, et nous disons trois personnes parce qu'elle ne le défend pas³.

Que faut-il donc entendre par la Trinité? Le dogme ne tombe-t-il pas en ruines? Qu'en reste-t-il? La distinction des trois personnes est-elle autre chose qu'une accommodation ou un vain jeu de mots? Après avoir démasqué le danger du trithéisme au nom de l'immuable simplicité de l'être divin, Augustin pourra-t-il éviter le péril du Sabellianisme, allant ainsi de Charybde en Scylla? Et puisque enfin il est essentiel à Dieu d'être personnel, le dogme trinitaire ne revient-il pas à cette proposition absurde que Dieu est une personne en trois personnes⁴?

Jusqu'ici, c'est très évident, la pensée d'Augustin, soucieux d'établir l'unité de Dieu en creusant l'idée d'essence pure, simple et immuable, est devenue à son tour un creuset où viennent se fondre et disparaître les trois personnes de la

¹ *De Trinitate*, VIII, 1: Tantamque esse aequalitatem in ea Trinitate ut non solum Pater non sit majus quam Filius, quod attinet ad divinitatem, sed nec Pater et Filius simul majus aliquid sint quam Spiritus Sanctus, aut singula quaeque persona quaelibet trium minus aliquid sit quam ipsa Trinitas.

² *De Trinitate*, VII, 6: Cur ergo non haec tria simul unam personam dicimus, sicut unam essentiam et unum Deum, sed tres dicimus personas, cum tres Deos aut tres essentias non dicamus, nisi quia volumus, vel unum aliquod vocabulum servire huic significationi, qua intelligitur Trinitas, ne omnino taceremus, interrogati, quid tres cum tres esse fateremur.

³ *De Trinitate*, VII, 4.

⁴ Non enim aliud est Deum esse, aliud personam esse: sed omnino idem.

Trinité. Mais en même temps cette pensée établissait un cercle vicieux dont elle ne pouvait sortir. La notion d'essence ainsi entendue ne mène à rien sinon à la vague hypothèse d'un premier principe qui n'est pas même une force, puisque la force implique le mouvement. Le Dieu essence du Néoplatonisme est donc une chose inerte en soi et pour soi. Ce n'est pas le Dieu du grand converti que l'amour rédempteur du Tout-Puissant avait miraculeusement arraché aux fantômes du Néant et qui le pénétrait des effluves de la grâce. Tout ce qui est *tire* de Dieu la réalité de son être, et dans ce sens il n'y a qu'un seul être hors duquel il n'y a rien. Mais en même temps l'universelle puissance que la raison discerne au fond de toutes choses est un être vivant, agissant, miséricordieux, le *bonum bonum, bonum omnibus boni, l'immutabilis veritas, l'amor ineffabilis, la voluntas suprema* qui redresse, reforme et vivifie la volonté morte de ses créatures pécheresses.

*O éternelle vérité, amour vrai, éternité souverainement aimable, tu es mon Dieu, jour et nuit je soupire après toi*¹. L'ardent Africain ne spécule pas sur la nature de l'Etre suprême à la façon des philosophes purs. Alors même que sa logique déduit les conséquences rigoureuses du principe métaphysique de l'essence divine, il s'exalte, il contemple, il adore, et sa foi, enrichie d'expériences religieuses brûlantes, collabore spontanément avec sa pensée. Son idée de Dieu devient ainsi l'intuition directe du grand Vivant, qui ne se révèle pleinement qu'à celui qui le *sert dans la foi, l'espérance et l'amour*².

Dans l'histoire, c'est-à-dire dans l'espace et dans le temps, le Dieu créateur et Sauveur s'est manifesté comme le Père Tout-Puissant, le Fils qui nous l'a fait connaître, et le Saint-Esprit qui conduit le pécheur à l'un et à l'autre.

Tout à l'heure la métaphysique pure dissolvait la distinc-

¹ *Confess.* VII, 16 : O aeterna veritas, et caritas, et cara aeternitas ! tu es deus meus; tibi suspiro die ac nocte. — Remarquer la gradation trinitaire dans cet élan mystique.

² *Enchiridion ad Laurentium*, 3 : Fide, spe, caritate colendum deum.

tion trinitaire. C'est maintenant sur le terrain de l'histoire et de l'expérience chrétienne qu'Augustin se place pour la ressaisir. Le Dieu vivant et personnel est celui qui dans l'œuvre de la Rédemption chrétienne se révèle sous le triple aspect de Père, Fils et Saint-Esprit. C'est donc un rappel à la foi qui seule conduit du Dieu mort des philosophes au Dieu vivant des croyants. Mais si la foi porte en elle-même sa démonstration au regard des catholiques fidèles, elle est sans autorité pour les incrédules, et son imperfection, chez les chrétiens égarés, engendre l'hérésie. Pour convaincre les uns et les autres de la vérité de la doctrine orthodoxe, l'apologète doit nécessairement recueillir des preuves en dehors de l'expérience religieuse.

L'évêque d'Hippone s'y est appliqué, et, négligeant en apparence la méditation métaphysique de l'essence simple et immuable de son Dieu, c'est dans la nature entière et notamment chez l'homme, la plus excellente des créations terrestres, qu'il ira rechercher sinon des preuves positives, du moins des analogies et des vraisemblances en faveur du dogme trinitaire. Il le fait au nom de certains principes qui règlent le jeu constant de sa pensée et qu'on ne peut ignorer. Ils sont la clef de sa théologie presque entière.

Le premier, c'est que le Dieu trinitaire de la Rédemption étant le Créateur de l'Univers, toutes les créatures, quelles qu'elles soient, tirent leur être de la Trinité créatrice, et doivent en porter l'effigie plus ou moins nette.

Le second principe est celui-ci. Dieu ne change pas, son action dans le monde ne saurait troubler son immutabilité, et si par exemple l'empreinte qu'il imprime à ses œuvres est une empreinte trinitaire, c'est qu'il est en soi Trinité.

Fidèle à sa méthode de ne rien penser de Dieu qui ne soit digne de lui, c'est-à-dire indépendamment des contingences de l'espace et du temps, Augustin transpose dans la sphère de l'éternel et de l'absolu les vestiges de la Trinité qu'il croit découvrir dans le monde des phénomènes passagers.

Sans redouter le panthéisme caché dans cet ordre de considérations, et soucieux de multiplier les symboles et les

analogies qui renforceront sa thèse, l'ingénieux docteur va lire jusque dans la matière brute la triple signature de Dieu qui dans la création agit comme Trinité¹. Tout corps en effet tient de l'ouvrier supérieur et son *être*, et sa *forme*, et sa *loi*². A mesure qu'on s'élève sur l'échelle des créatures et qu'on passe de celles qui ont moins *d'être* à celles qui en ont davantage, l'esprit rendu attentif au triple caractère des actes créateurs, retrouve plus vive et plus nette cette effigie trinitaire.

Avant d'étudier l'âme humaine dans sa nature intime où nous devons voir briller mieux que partout ailleurs l'image de la Trinité, puisque d'après l'Ecriture, l'âme est faite à l'image de Dieu, demandons-nous, par exemple, pourquoi les philosophes et les sages ont toujours divisé la science en trois parties : la *physique* ou science de l'être, la *logique* ou la connaissance des lois de l'intelligence, et la *morale* ou science de la vie. Ne serait-ce point que, sans rien savoir de la Trinité, ils ont obéi à une impulsion irrésistible, à une inviolable loi trinitaire qui régit toutes les opérations de l'esprit humain³?

Est-ce par hasard que dans la science des nombres, le chiffre 3 et ses multiples donne lieu à de si étranges combinaisons en logique pure, à de si merveilleuses coïncidences dans l'histoire des révélations? Il vaut la peine de montrer à quelles puérilités la hantise d'une idée a pu conduire un esprit puissant. Augustin consacre tout un chapitre du *de Trinitate* à ces propriétés révélatrices du chiffre 3. Il est d'abord la raison du simple au double, de l'unité à la pluralité, puisque $1 + 2 = 3$. De plus, l'addition des trois premiers nombres 1, 2 et 3 donne 6, le nombre sénaire

¹ *De Trinitate*, IV, 21 : Sed plane fidenter dixerim, Patrem, et Filium et Spiritum sanctum unius ejusdemque substantiam, Deum creatorem, Trinitatem omnipotentem inseparabiliter operari.

² *De vera religione*, VII, déjà cité; *De natura boni contra Manich.* 3: Haec ergo tria, modus, species, ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore.

³ *De civitate Dei*, XI, 25.

(senarius numerus) qui est le nombre parfait. La création a eu lieu en 6 jours, et le 6^e vit apparaître l'homme. Le monde a 6 âges, et Jésus-Christ ouvre le 6^e. Quant au nombre 3, le Sauveur a déclaré vouloir rebâtir le temple en 3 jours, il a été mis en croix à 3 heures, il a souffert 2 × 3 heures, il a été au sépulcre 3 jours et la résurrection a eu lieu à 3 heures du matin¹.

Toutefois, si l'image du Dieu créateur doit être visible quelque part dans le monde des créatures, c'est dans l'homme et dans l'homme intérieur qu'il la faut contempler. *Je désire connaître Dieu et l'âme. Rien de plus? Rien absolument*². C'est donc dans l'âme humaine que le pieux psychologue va trouver la preuve que Dieu est un et triple tout ensemble.

*Ces trois choses sont : être, connaître, et vouloir. Je suis, je sais et je veux. Je suis sachant et voulant; je me connais comme étant et voulant, je veux être et savoir*³. Ainsi mon âme est une et triple dans une vie indivisible.

*La mémoire, l'intelligence, la volonté, voilà trois choses en toi que tu peux compter, mais non pas séparer. Remarque que ces trois choses, mémoire, intelligence et volonté, sont indiquées par toi isolément (separatim) mais qu'elles agissent en se confondant*⁴.

Ces trois énergies principales de l'esprit méritent d'être étudiées de plus près.

La mémoire est une sorte de sanctuaire, le siège *de l'être et le principe de l'identité permanente de l'esprit*. Elle a le dépôt de tout ce que nous sommes et on pourrait presque dire que, considérée en elle-même et abstraction faite des énergies sœurs, elle est l'esprit au repos dans l'inconscience de soi.

Il n'en va jamais ainsi cependant. Par une incessante et indissoluble collaboration de la *mémoire* et de *l'intelligence*,

¹ *De Trinitate*, IV, 4.

² *Soliloquia*, I, 7 : *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.*

³ *Confess.* XIII, 11.

⁴ *Sermo 52 et de Trinitate*, X, 1.

les images de la première en passant dans la seconde engendrent le *verbe intérieur*, à la condition que la *volonté* lie et actionne les deux puissances sœurs dont elle *procède*.

L'esprit humain n'est ainsi une unité vivante et ne prend conscience de soi comme telle que dans l'activité mutuelle des trois énergies spirituelles qui le constituent. Or si l'âme est à l'image de Dieu, cette image n'est-elle pas celle de la Trinité, une et triple¹ ?

A y voir de plus près, on constate même que ni l'une, ni l'autre des facultés ne saurait se passer du concours de ses deux collaboratrices dans aucune opération spirituelle, bien qu'il soit permis de leur assigner à chacune une fonction particulière. Il n'y a pas de mémoire sans intelligence et sans volonté, il n'y a pas d'intelligence sans mémoire ni volonté, il n'y a pas de mouvement de la volonté vers quelque chose qui n'existerait ni dans la mémoire ni dans l'intelligence².

Appliquant maintenant cette analogie à l'auguste objet de sa méditation, Augustin dira que le Père est au Dieu trinitaire ce que la mémoire (proprie *memoria*) est à l'âme tout entière, que le Fils est le Verbe ou l'Intelligence, Sagesse, etc. (proprie *intellectus*), et que le Saint-Esprit est la Volonté ou l'amour (proprie *voluntas, amor*). *Car qu'est-ce donc que l'amour sinon la volonté?*

Pour nous, s'écrie encore l'auteur du *de Civitate Dei*, après avoir contemplé son image en nous-mêmes, levons-nous et comme l'enfant prodigue rentrons dans notre cœur³. Soit, réfléchissons à notre tour. Cette image de notre âme une et triple est-elle un raccourci, une copie exacte, un décalque du Dieu Trinitaire? Dans ce cas la pensée de l'illustre docteur apparaît clairement: Dieu est une personne vivante, et les trois personnes de la Trinité ne sont plus que des manières d'être ou des modes impersonnels de Dieu, car chez l'homme ni la mémoire, ni l'intelligence, ni la volonté ne sont en soi des personnes distinctes.

¹ *De Trinitate*, XIV, 6.

² *De Trinitate*, XIV, 12. — ³ *Sermo*, 52.

Cependant cette déduction ne nous est pas permise. *Je ne dis pas que le Père soit la mémoire, ni le Fils l'intelligence, ni le Saint-Esprit la volonté. Que dis-je donc*¹? Oui, qu'a voulu dire l'auteur de tant de fragments sans lien organique et qui dans le *de Trinitate* lui-même, en dépit du titre, n'a pris nul souci d'une exposition systématique?

Reprendons donc le problème. Chacune des trois personnes de la Trinité est Dieu tout entier, ou ne l'est pas, en vertu du principe supérieur: Dieu est un être simple et immuable. Aucune tripartition de l'essence divine n'est concevable, et ce n'est pas par l'essence ou l'être que les Personnes se différencient les unes des autres. Ce n'est pas davantage par une inégale distribution des attributs ou perfections, puisque Augustin affirme à chaque page qu'en Dieu il n'y a pas d'attributs, et que la notion de substance, avec les attributs qu'elle suppose, ne convient pas à l'être suprême. Tout ce que Dieu a, il l'est immuablement, et tout ce qu'il est, chacune des trois personnes trinitaires l'est intégralement.

Ce n'est pas enfin par leur qualité d'être des personnes que le Père, le Fils et l'Esprit se distinguent. Ayant tout en commun, formant un seul Dieu personnel et vivant dans une essence indivisible, rien ne permet la distinction des personnes dans cette illusoire Trinité à moins que, et c'est la seule issue, ce grand labeur d'un puissant esprit et son apparente fidélité au dogme ne cache un involontaire retour à l'unitarisme de Sabellius qu'il s'agissait de convaincre d'erreur et d'imposture.

En effet, d'après ce que nous venons de constater, le Père, le Fils et l'Esprit ne seraient plus des personnes, mais des manières d'être (*προσωπα*), des modes du Dieu unique, vivant et personnel. *La vie en Dieu c'est son essence même*². Sabellius incarnait, localisait, crucifiait le Père sous l'enveloppe du Fils, et faisait mourir Dieu. A cette pensée Augustin frissonnait, et dans les cénacles les Manichéens et les philo-

¹ *De Civitate Dei* XI, 28.

² *De Trinitate* XV, 5: *Vita in Deo, ipsa est essentia ejus.*

sophes de l'école de Porphyre ricanaient. Dans ce temps de luttes passionnées, il fallait à toute force, pour l'honneur de l'Eglise et la défense de la foi, maintenir, accréditer, légitimer si possible le fondement de l'édifice chrétien : Dieu en Christ, Dieu humilié par un prodige d'amour ineffable, Dieu souffrant, mourant pour le salut du monde, sans cesser d'être l'Etre immuable et souverain.

C'est la grande préoccupation religieuse d'Augustin. Elle perce à chaque page du *de Trinitate*. De là ces sautes brusques des hauteurs de la spéculaction métaphysique dans la réalité concrète de l'histoire évangélique. De là ses réserves, ses hésitations, ses contradictions, et parfois au terme d'un mouvement dialectique, le renoncement brusque à un raisonnement sans issue et la soumission à l'autorité. Baur et Dorner à sa suite voient dans les études trinitaires d'Augustin un essai de combinaison de l'idée métaphysique d'un Principe absolu avec l'intuition du Dieu vivant, à l'aide des analogies tirées de l'esprit humain. C'est vraisemblable, quoique je n'aie rencontré nulle part cette intention nettement avouée. Que, d'autre part, la distinction des personnes, incompatible avec l'idée d'un Dieu unique, soit une fiction, une illusion à laquelle Augustin voulait conserver un semblant de réalité, il est impossible de n'en pas convenir. Mais enfin le pénétrant penseur que fut l'évêque d'Hippone n'a jamais consenti à tirer l'ultime conclusion de sa grande prémissse monothéiste. Il avait sans doute pour cela des raisons que la raison ne connaît pas, ou plutôt que sa raison à lui, soumise à l'obéissance du Christ, se refusait à déduire.

Dans la page capitale du *de Civitate Dei* où sa propre pensée court le risque d'être confondue avec celle des Sabelliens (nominis Trinitas sine subsistentia personarum), il montre ce qui l'en sépare et croit fonder une Trinité réelle dans l'essence individuelle de Dieu. *Nous disons néanmoins que la Trinité est simple, puisqu'elle est essentiellement ce qu'elle a, excepté ce que nous disons de la relation de chaque personne vis-à-vis de l'autre. Car de même que le Père contient le Fils et qu'il y a cependant un Fils, de même le Fils a le Père, sans*

être lui-même le Père¹. C'est donc la nécessité morale d'envisager Dieu tour à tour comme Père, comme Fils, et.... comme Saint-Esprit qui légitime la distinction trinitaire. Autrement dit, l'âme chrétienne contemple en Jésus-Christ le Dieu qui se donne (*Pater gignit*) et le Dieu qui s'est donné (*Filius genitus est*), et c'est le même Dieu qui se manifestait au cœur du pieux évêque sous la forme d'une mystérieuse triplicité: Dieu en soi, transcendant au monde, Dieu en Christ, ou Dieu révélé dans l'œuvre de la création et de la Rédemption, Dieu dans l'homme enfin, immanent à l'âme du fidèle comme Esprit de grâce. A ce point de vue, la Trinité d'Augustin c'est l'expérience religieuse élevée à la catégorie de l'absolu. S'est-il flatté d'avoir mené à chef son hardi propos, et veut-il qu'on tienne pour des preuves ses allégories? Pas le moins du monde. Il confesse l'incapacité des mortels à soulever le voile du mystère divin et, s'il en parle c'est pour ne pas se taire. Son dernier recours est une exhortation à la foi et à l'amour, l'amour qui lui fournit le symbole le plus beau et le plus rapproché de sa pensée: *Dès qu'on en vient à l'amour, le mystère de la Trinité s'illumine: l'être aimant, l'être aimé, et l'amour lui-même*² — l'amour qui les unit, l'amour qui est le don d'eux-mêmes et ne saurait être une personne. Augustin l'a bien compris. Tantôt il déclarait inconcevable la procession de l'Esprit; à l'ordinaire il corrige l'ancien dogme en feignant de le compléter et, au lieu de faire procéder l'Esprit du Père seul (ce qui donne l'idée d'un second fils illégitime), il le fait procéder du Père et du Fils (filioque), c'est-à-dire encore du même Dieu. Dithéisme alors, au lieu du trithéisme grec? Non pas. Monothéisme au contraire, foi triomphante au Dieu vivant et personnel de l'Evangile, modalisme voilé, si l'on veut, et

¹ *De Civitate Dei*, XI, 10: *Sed ideo simplex dicitur (Trinitas), quoniam quod habet hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur. Nam utique Pater habet Filium, tamen ipse est Filius, et Filius habet Patrem, non tamen ipse est Pater.*

² *De Trinitate*, IX, 2 et XV, 6: *Ubi ventum est ad caritatem, eluxit paululum Trinitas: id est amans, et quod amatur et amor.*

peut-être quelque chose de plus. C'est l'effort d'un puissant génie religieux pour concilier, sans les sacrifier l'un à l'autre, les termes de l'antinomie irréductible de la transcendance et de l'immanence de Dieu, de l'infini et du fini, de l'absolu et du relatif. C'est enfin, pour faire entendre un langage à peine moins abstrait, une des plus grandioses tentatives de l'esprit humain pour situer le théisme religieux à égale distance des deux pôles glacés entre lesquels la raison oscille invinciblement, d'un côté l'athéisme pur et simple ou le déisme d'un Etre suprême transcendant et indifférent à un monde éternel, de l'autre le panthéisme qui noie Dieu et l'homme dans l'océan mouvant des phénomènes. Que la créature s'incline donc devant l'incompréhensible! C'est après tout le dernier mot d'Augustin. Deux ans avant sa mort, en 428, le viel apologiste catholique devait reprendre le débat séculaire avec l'évêque arien Maximin. Quand celui-ci arguait que la distinction *personnelle* du Père et du Fils exclut l'unité personnelle de Dieu¹, Augustin pris de court hésite devant l'interprétation du célèbre passage de Jean... *afin qu'ils soient un comme nous sommes un*,... sacrifie d'abord l'unité personnelle de la dualité divine, pour la postuler tôt après². D'ailleurs tout n'est-il pas incompréhensible dans le dogme? Par exemple *si on en vient à parler de l'essence suprême, qui peut expliquer quelle différence il y a entre naître et procéder*³? Il semble donc établi que l'existence du Saint-Esprit ne répond pas à une nécessité de la pensée, et que le seul souci de fidélité au dogme et à l'Ecriture ait empêché Augustin d'en faire bon marché. Pour le Fils, c'est autre chose; il est Dieu en acte dans la Création et la Rédemption. Le dernier mot de l'évêque d'Hippone, le voici: *Ne voyez-vous donc pas combien il est nécessaire que Celui qui n'est pas tiré du néant ne puisse être d'aucune autre substance, sinon*

¹ *Collatio cum Maximino...* non ad aequalitatem, sed ad singularitatem.

² *Ibid.* Ut sint unum, sicut et nos *unum* sumus... *unum* propter individuam eamdemque naturam... aliud *unus* est.

³ *Contra Maxim.* II, 14: Quid autem inter nasci et procedere intersit, de illa excellentissima natura loquens explicare quis potest?

*de Dieu*¹. Christ est Dieu ou une simple créature, tiré du néant, muable et faible. Dans cette alternative, Dieu reste muet, caché et inaccessible; le principe d'autorité charnelle, le christianisme s'écroule, et la foi n'est plus que l'illusion des âmes vouées à un éternel veuvage.

¹ *Ibid.* II, 14. Nec videtis quam necesse sit, ut qui non est ex nihilo, non ex aliqua re alia, sed ex Deo.
