

## NOTE

### L'Intelligence de la Foi en la Trinité selon saint Augustin

GENÈSE DE SA THÉOLOGIE TRINITAIRE JUSQU'EN 391\*

Saint Augustin occupe une place centrale non seulement dans l'évolution de la théologie trinitaire, mais encore dans l'histoire de la pensée occidentale qu'il a initiée à l'intériorité réflexive. Et dans sa propre pensée la théologie trinitaire est encore au centre. Toutes ces raisons convergentes justifient le thème de cet ouvrage.

Sur le plan proprement théologique, c'est Augustin en effet qui a donné naissance à ce que le Père de Régnon a appelé le concept latin de la Trinité. Comment et pourquoi a-t-il infléchi vers ce schème psychologique et introverti le schème jusque-là expansif et économique de la Trinité qui était celui des Pères Grecs ? Par quel cheminement spirituel, par quelle aventure intellectuelle, Augustin a-t-il peu à peu élaboré la « théorie psychologique » de la Trinité ? Par quelles influences y a-t-il été conduit ? C'est à ces questions que voudrait répondre ce travail. Et nous étions menés par le pressentiment qu'il y avait beaucoup plus dans l'intention et dans les recherches tâtonnantes d'Augustin que dans les résultats assez maigres, assez stériles représentés par cette « théorie psychologique », par cette théorie des appropriations que la tradition latine a seules retenues.

I. — Le titre sous lequel nous publions cet ouvrage montre bien, croyons-nous, l'objet propre de notre recherche, comme il en indique la méthode et les limites. L'objectif que nous avons visé se définit par un *niveau* de la pensée : intelligence de la foi. Ce n'est donc pas la règle de foi d'Augustin que nous avons voulu étudier, ni sa défense de la foi trinitaire, ni même l'élaboration conceptuelle de cette *regula fidei*, c'est-à-dire, pour employer un mot plus récent, sa dogmatique, non, c'est sa réflexion sur le donné de foi, son intelligence croyante du mystère de la Trinité.

Il fallait donc choisir une *méthode* qui nous permette d'atteindre ce niveau de profondeur. Le premier mot du sous-titre l'exprime : *genèse* de sa théologie. Notre méthode est essentiellement *génétique*. Nous avons voulu retracer l'élaboration progressive de cet *intellectus fidei* : histoire d'une pensée qui est l'œuvre d'un orateur, d'une pensée qui se cherche et qui étale son cheminement devant nos yeux ; mais histoire d'une pensée qui est portée par l'histoire d'une personne. Nous avons tenté de réaliser le programme proposé il y a plus de 25 ans par le Père Paul Henry<sup>1</sup> : « montrer comment la vie d'Augustin et notamment les faits et les sentiments qui précèdent de peu ou suivent immédiatement sa conversion pénètrent toute sa doctrine... ». L'intelligence de la foi n'est pas seulement la réflexion sur un donné conceptuel, mais sur une expérience vivante. Et c'est bien ainsi que l'entendait Augustin, lui qui nous a décrit dans les *Confessions* tout son itinéraire spirituel et intellectuel.

---

\* Sous ce titre les *Études augustiniennes* viennent de publier la thèse de doctorat en théologie de Dom O. du Roy. Nous insérons dans la *Rev. des Ét. augustin.* la présentation que l'Auteur en a faite lui-même devant le jury de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg. N.D.L.R.

I. — P. HENRY, *La vision d'Ostie. Sa place dans la Vie et l'Oeuvre de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1938, p. 109.

Mais notre méthode ne pouvait se contenter de décrire une évolution doctrinale : cette évolution a un sens, qui ne lui est pas donné par son terme — loin de là ! — mais par une intention toujours insatisfaite de ses expressions, par une expérience qui ne parvient jamais à s'exprimer adéquatement. Une méthode *phénoménologique* complète donc cette méthode génétique.

Est-ce à dire que nous en appelons de l'expression à l'intention secrète, à l'intuition informulée ? De quel droit le ferions-nous ? Non, cette évolution, dont le sens nous paraît être une intention jamais épuisée par ses formulations successives, elle se marque dans l'objectivité des données littéraires et doctrinales. Ce qui nous donne prise sur cette évolution, ce qui en vérifie le tracé, ce ne sont pas tant, chez Augustin, des évolutions de concepts que des remaniements incessants de structures.

On a remarqué déjà le caractère flottant de son vocabulaire. A ce niveau toute prise nous échappe. On sent la pensée mobile, on ne peut cerner les étapes de son évolution. Une méthode *structurale*, attentive aux schèmes plus qu'aux concepts pouvait seule nous garantir une objectivité rigoureuse. Cette méthode s'appliquait d'ailleurs admirablement à la pensée d'Augustin, soucieuse de cohérence, de schématisme et d'unité. La structure triadique nous est d'ailleurs très vite apparue comme une des prises fondamentales de son intelligence, comme elle l'est dans tout le néo-platonisme. Or ces structures triadiques tendront toujours à être des structures trinitaires comme nous avons essayé de le montrer.

Ainsi notre méthode est-elle à la fois génétique, phénoménologique et structurale. Une comparaison avec le travail du paléontologue fera mieux comprendre la convergence de ces méthodes. Le savant qui a réuni des squelettes de vivants disparus, qui en a analysé les *structures* et qui a vu s'esquisser dans leur juxtaposition chronologique comme une *genèse* des formes plus récentes, ce savant doit encore se poser la question du *sens* de cette évolution. C'est seulement lorsqu'il y trouve comme une finalité intérieure de la vie qu'il peut restituer à ce film étalé d'une vie fossilisée, le « fondu » qui enchaîne les moments successifs en une seule histoire qui prenne sens. Telle a été aussi notre méthode dans l'étude des textes.

Le niveau visé et la méthode employée exigeaient une étude minutieuse. Il ne nous était pas possible de l'appliquer en ce seul volume à toute l'œuvre d'Augustin. Nous nous sommes donc limité à la première période de son activité littéraire, celle qui va de sa conversion en 386 à son ordination sacerdotale en 391. Cette période décisive nous livre les intuitions d'Augustin en leur état naissant. Elle n'a pas encore reçu toute l'attention qu'elle méritait. Mais surtout elle nous livre la clé de sa pensée ultérieure en nous montrant comme à découvert le travail personnel par lequel Augustin a conquis peu à peu sur ses sources, sa pensée et sa méthode originale de réflexion.

## II. — A quels résultats sommes-nous parvenu ?

Dans la première partie nous avons tenté de dégager notre *thèse* de l'étude des livres III à VII des *Confessions*, thèse que nous avons ensuite *vérifiée* par l'analyse minutieuse des premiers écrits et enfin *élargie* dans la Conclusion puisqu'elle devient la clé de toute l'évolution ultérieure de la théologie trinitaire d'Augustin et même de l'Église latine.

A) Voulant retracer la genèse de la pensée trinitaire d'Augustin, il nous fallait partir d'aussi loin que possible, remontant au-delà même de sa conversion. Aucun écrit ne nous est resté de cette période ; mais les *Confessions*, rédigées entre 397 et 401, plus de dix ans après sa conversion, nous décrivent ses approches et sa découverte du christianisme. De cette préhistoire de sa théologie trinitaire, nous retenons deux traits : 1° La première tentative d'Augustin pour comprendre ce qu'est Dieu le mène à la gnose manichéenne. Étayée puis relayée peu à peu par une conception stoïcienne de Dieu, cette gnose l'amène à concevoir la divinité comme une lumière toute matérielle, quoique répandue infiniment dans l'espace. 2° La découverte de l'esprit, Augustin la devra à l'illumination du néo-platonisme. Cette pensée le

détourne du faux infini de l'imagination sensible, et l'ouvre à l'intériorité réflexive de l'esprit humain pour lui donner accès à cette « transcendance vers l'intérieur » qui sera pour lui le Dieu véritable.

Ce cheminement spirituel du manichéisme au néo-platonisme conditionne déjà le type de réflexion qui sera le sien : on trouve la lumière en se détournant du sensible pour rentrer en soi, et de là on s'élève jusqu'à Dieu. Réflexive et illuminative, l'intelligence de la foi sera pour Augustin une anagogie de type néo-platonicien.

Au livre VII des *Confessions* où il nous raconte l'expérience même de sa conversion, Augustin nous dit avoir compris, grâce aux livres des néo-platoniciens, qui était Dieu et son Verbe. Mais, avoue-t-il, il n'avait pas encore compris l'Incarnation du Christ. Et il rend grâce à Dieu d'être tombé sur ces livres avant d'avoir été familiarisé avec la Bible. Ainsi a-t-il pu expérimenter jusqu'où pouvait aller l'esprit humain — jusqu'à connaître la Trinité, qu'il croit avoir trouvée chez les néo-platoniciens — mais aussi qu'il ne sert à rien de connaître ces choses orgueilleusement. Ce qui lui manquait, c'est la voie qui mène à cette patrie entrevue de loin : la voie du Christ incarné, la voie de son humilité.

Telle est dès lors la structure fondamentale de la théologie d'Augustin : la patrie et la voie.

La patrie, c'est la Trinité. On peut la connaître, comme l'ont connu les platoniciens, par une ascension réflexive de l'esprit, rentrant en lui-même. Mais peu en sont capables. Et cette ascension orgueilleuse par la connaissance laisse l'homme à ses vices, l'y faisant même retomber de plus haut.

La voie qui mène sûrement à cette patrie, c'est l'humilité du Christ incarné, rendu visible pour nous détourner du sensible où nous étions embourbés, pour nous ramener en nous-mêmes et par là à Dieu.

De cette analyse des *Confessions*, nous dégageons la thèse de notre ouvrage : Augustin a cru comprendre la Trinité en lisant les néo-platoniciens et par leur méthode d'anagogie réflexive. L'Incarnation du Christ n'est plus pour lui la révélation en acte de la Trinité. Elle risque de devenir une simple voie morale d'accès à cette Trinité déjà entrevue par les philosophes. Mais cette thèse, nous devons maintenant la vérifier. Les *Confessions* ne sont-elles pas commandées par une théologie très élaborée déjà ? Augustin a-t-il vraiment cru comprendre la Trinité en lisant les néo-platoniciens ? Et quels sont alors ces néo-platoniciens ?

B) Les écrits de Cassiciacum, rédigés entre la conversion d'Augustin au printemps de l'année 386 et son baptême en la nuit de Pâques 387, confirment pleinement le récit des *Confessions*. Augustin identifie la Trinité chrétienne avec une triade plotinienne : celle de l'Un, principe et mesure de toutes choses, de l'Intellect qui en est issu et qui se retourne parfaitement vers sa source, de la Raison enfin qui émane de l'Intellect pour ordonner le monde et qui est la fonction assignée par Plotin à l'Âme cosmique, la troisième hypostase. L'Un, l'Intellect et la Raison, voilà la Trinité qu'Augustin a cru lire en Plotin. Pour la connaître, il faut remonter des réalités ordonnées et raisonnables du monde ou de la culture jusqu'à la Raison même, qui est comme un Rayon émanant de la source de toute Vérité, de l'Intellect, et par cet Intellect, c'est l'Un lui-même qui est connu. Mais comme peu en sont capables ce Dieu suprême a envoyé l'Intellect divin, son Fils, s'incarner dans le sensible pour nous faire ressouvenir de notre patrie oubliée. Ce schème, on le voit, est anagogique, c'est-à-dire qu'il marque les étapes d'une ascension mystique et réflexive. Ce schème est par ailleurs linéaire : l'Esprit est l'ultime émanation qui porte jusqu'à nous comme un Rayon de la lumière divine. Or sur ces deux points, le schème trinitaire d'Augustin va évoluer dès l'année suivante, en 387.

1) Vers le milieu du *De immortalitate animae*, c'est-à-dire peu avant son baptême en 387 et probablement lors de son retour à Milan après sa longue retraite de Cassiciacum, la perspective purement anagogique et plotinienne des premiers Dialogues s'infléchit brusquement. Il n'avait jamais été question de création jusqu'alors. Dieu faisait régner l'ordre dans le sensible par la raison ordonnatrice du monde. L'âme, en

remontant cette ligne d'émanation, remontait à sa source pour en être illuminée. Soudain, vers le milieu de ce traité, les rapports de l'âme à Dieu sont exprimés en termes de position dans l'être, d'arrachement au non-être. Et la situation de l'âme entre le néant et l'être lui offre la possibilité d'être plus en se tournant vers l'être maximal qui est Dieu, d'être moins et de tendre au néant en se tournant vers le sensible. Mais le néant, l'âme ne peut l'atteindre. L'Être seul existe, le non-être n'est pas ou n'est qu'une limite inaccessible. Cette métaphysique n'est plus plotinienne. Elle est vraisemblablement porphyrienne. Et voilà que notre méthode strictement génétique et rigoureusement structurale nous permet de dirimer le débat entre les tenants d'une influence plotinienne sur la conversion d'Augustin et les partisans d'une influence exclusivement porphyrienne. C'est d'abord Plotin et massivement. Ce pourrait être Porphyre ensuite mais seulement un an après la conversion d'Augustin.

Voilà donc le premier point sur lequel évoluera le schème augustinien de la Trinité : l'anagogie trinitaire va peu à peu être remplacée par une métaphysique de la création trinitaire, inspirée de cette ontologie porphyrienne de l'être et du non-être et de la participation à l'être par la forme.

2) Mais cette métaphysique de la création trinitaire (à la genèse de laquelle est consacrée toute notre troisième partie) suppose l'évolution sur un *second point* de ce schème initial d'Augustin. Ce schème était, nous l'avons dit plus haut, linéaire. Père, Fils et Esprit-Saint, c'est-à-dire l'Un, l'Intellect et la Raison émanaient jusqu'à nous — sans dégradation pourtant — comme le soleil, son éclat et son rayonnement. En sens inverse, l'Esprit nous introduisait à la Vérité et par elle nous connaissions le Père, mesure suprême.

Peu à peu cependant Augustin en vient à incurver ce schéma, situant l'Esprit entre le Père et le Fils comme leur amour et le lien de leur unité. Dans cette évolution doctrinale deux facteurs me semblent avoir joué un rôle décisif : 1<sup>o</sup> une tradition de la théologie latine antérieure considérant l'Esprit comme lien de la Trinité, 2<sup>o</sup> le schème néo-platonicien de l'émanation, πρόδος, ἐπιστροφή, μονή — *exire, redire, manere* —. Le repos en Dieu, l'unité, l'ordre, la paix, c'est à l'Esprit qu'Augustin l'attribuera parce qu'il est au terme de cette économie trinitaire de la création.

Mais nous passons ainsi à l'élaboration de cette doctrine de la création trinitaire à laquelle est consacrée principalement notre 3<sup>e</sup> partie et surtout les chapitre 8 à 10. On y voit comment Augustin tente d'exprimer la dépendance de la créature au créateur selon ce schème néo-platonicien de l'émanation : tout être créé tient son être du Père comme de sa cause. Mais il tend au néant dont il est tiré s'il n'est converti vers le Père par le Fils, forme de tout être et modèle de toute ressemblance à l'Un, lui qui est la parfaite égalité et ressemblance de l'Un. Enfin l'être créé est uni à son Principe et s'y repose dans l'ordre grâce à l'Esprit, charité et lien. Cette économie trinitaire de la création, dont le schème se précise peu à peu au long des années 388 à 391, finit par s'objectiver en trois dimensions ontologiques du créé qui révèlent les trois personnes créatrices : toute créature est (existe), est telle ou telle et possède finalement une valeur. Elle exige donc une triple cause : de son être, de sa nature, de sa valeur. Mais ce ne sont pas trois parties qui nécessitent trois causes séparées. Ce sont trois moments d'un unique acte créateur, trois moments qui s'articulent sur les trois moments de la procession trinitaire elle-même ?

Dès lors qu'on a suivi cette lente et laborieuse mise au point du schéma, il devient impossible d'attribuer cette doctrine à une source porphyrienne comme l'a fait W. Theiler<sup>2</sup>, recomposant les doctrines perdues de Porphyre à partir des écrits d'Augustin qu'elles sont censées avoir inspirés. L'originalité de cette construction augus-

2. — W. THEILER, *Porphyrios und Augustin*, dans *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse*, t. X, 1, Halle, Niemeyer, 1933.

tinienne, nous en avons fait la preuve en suivant son élaboration, en assistant pour ainsi dire à son invention.

Si la perspective de la création trinitaire domine de plus en plus, ce n'est pas qu'elle élimine entièrement l'analogie. De multiples tentatives d'Augustin essaient de concilier les deux méthodes, mais en vain. L'étude de cette première période se termine par le constat de tensions à l'intérieur même de la systématisation qui s'esquisse, et s'ouvre donc tout naturellement à des *élargissements*. Et c'est à quoi nous avons procédé dans une longue Conclusion.

C) Nous avons voulu y montrer que la « théorie psychologique », apparaissant dans le *De Trinitate* plus de vingt ans après cette première théologie était comme une voie moyenne, un compromis entre l'analogie et l'ontologie trinitaires. Cette théorie ne s'installe d'ailleurs pas d'emblée dans l'analogie. Elle commence par être l'intériorisation, au niveau de l'esprit, de cette métaphysique de la création trinitaire : je *suis*, je *pense* que je suis et j'*aime* cette pensée et cet être. Avant de transposer analogiquement en Dieu cette structure triadique du *cogito*, Augustin tente d'abord de la suspendre à la Trinité elle-même comme trois moments de l'illumination de l'âme par la Trinité, au sein de laquelle elle prend conscience de soi.

Les livres IX à XV du *De Trinitate*<sup>3</sup>, dont nous avons esquissé une analyse génétique, sont témoins de l'échec de cette entreprise. Entre la règle de foi trinitaire qu'Augustin, évêque, se doit de défendre avec plus de rigueur, et la logique de cette réflexivité néo-platonicienne, le fossé se creuse de plus en plus. C'est donc au prix d'un affaiblissement considérable de sa méthode, réduite à de simples analogies, qu'Augustin peut encore en concluant le *De Trinitate* proposer en la structure triadique du moi une amorce d'intelligence de la foi trinitaire.

III. — Au terme de cet ouvrage, nous avons voulu dégager le sens, la logique de cette évolution : le sens de ce qu'il faut bien appeler un échec. Nous l'avons fait en montrant que l'expérience même de sa conversion avait amené Augustin à chercher l'intelligence de la Trinité indépendamment de l'Incarnation du Christ qui nous la révèle, partant donc de l'économie de la création plutôt que de l'économie du salut. Cette interversion de l'ordre normal des mystères, due à l'expérience néo-platonicienne d'Augustin où il a cru trouver l'intelligence de la Trinité, contenait en germe toute l'évolution ultérieure de sa théologie, et, comme nous avons essayé de le montrer dans les dernières pages de notre ouvrage, contenait aussi tout le destin de la théologie trinitaire de l'Occident. Augustin, appliquant au mystère de la Trinité, c'est-à-dire d'un Dieu qui par l'histoire s'est révélé amour interpersonnel, appliquant à ce mystère une méthode de réflexion néo-platonicienne, a finalement accredité dans notre théologie latine courante comme dans notre sensibilité religieuse la représentation d'un Dieu replié sur lui-même dans la connaissance et l'amour de soi. Cette représentation, compensée chez Augustin par bien d'autres textes que nous avons étudié ailleurs<sup>4</sup>, deviendra peu à peu dominante jusqu'à ce que, redécouvrant dans les dernières décades la théologie de l'Écriture et des Pères Grecs, nous ayons pris conscience du caractère trop partiel de cette tradition.

Notre intention était non seulement de montrer que cette tradition remonte à saint Augustin mais encore d'expliquer ce tournant de sa pensée trinitaire. Tout en écrivant un ouvrage d'histoire des dogmes, nous espérons également, par l'analyse de cette aventure intellectuelle d'Augustin, avoir fait œuvre théologique tant la théologie est inséparable d'une réflexion sur sa propre histoire.

3. — Nous avons donné une analyse détaillée du livre VIII du *De Trinitate* dans les *Recherches augustiniennes*, t. II, sous le titre *L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin*, p. 415-445.

4. — *Ibid.*

Et faisant descendre cette analyse des causes jusqu'au niveau de l'expérience spirituelle et humaine d'Augustin, nous espérons enfin réintroduire en théologie cette importance primordiale de l'expérience, au-delà et à la source des élaborations conceptuelles où cette théologie a parfois tendance à se complaire. C'est donc une leçon de l'histoire sur laquelle nous avons voulu méditer, pour retrouver ce que doit être pour nous aujourd'hui une intelligence véritable de notre foi. Et si Augustin ne peut plus être en tout pour nous-mêmes un maître à penser, il peut du moins nous convaincre qu'il faut chercher inlassablement à comprendre ce qu'on croit.

O. DU ROY.