

FACULTÉ DES LETTRES

UNIVERSITÉ DE FRIBOURG (CH)

LA RÉVÉLATION DU NOM DE DIEU (EX 3, 14)

NAISSANCE D'UNE NOUVELLE MÉTAPHYSIQUE ?

CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DE LA PENSÉE DE S. AUGUSTIN

In Joannis Evangelium, tr. II, 2-4

In Joannis Evangelium, tr. XXXVIII, 8 et 10

De Trinitate VII, 4, 9 – VII, 5, 10

Travail de Séminaire
Philosophie médiévale

Philippe Chèvre
Belfaux, le 18 novembre 1980

L'éminent philosophe français Etienne Gilson a voulu voir dans les différentes analyses d'Augustin sur le texte de l'Exode « *Ego sum qui sum* » (Ex 3,14) une métaphysique nouvelle, une métaphysique chrétienne. Il considère qu'il y a un lien direct entre le texte biblique en question, ses différentes reprises dans les Ecritures, et le développement donné par les Pères de l'Eglise. L'identification de Dieu à l'Être n'est pas à rapprocher de la pensée des philosophes grecs. C'est l'élaboration originale de la philosophie chrétienne. « A Plotin, Augustin doit à peu près tout le matériel et toute la technique de sa philosophie. A la Bible, il doit les conceptions chrétiennes fondamentales qui l'ont obligé à transformer du dedans les thèses plotiniennes qu'il empruntait et à construire ainsi une doctrine nouvelle qui constitue l'un des premiers apports, et l'un des plus originaux, dont le Christianisme ait enrichi l'histoire de la philosophie. »⁽¹⁾ La pensée d'Augustin « transpose tous les problèmes sur un plan étranger à celui de la philosophie grecque et inaugure l'ère des grandes philosophies chrétiennes qui ne cesseront plus dès lors de se succéder ». ⁽²⁾

Etienne Gilson fait remarquer la contradiction apparente qu'il peut y avoir entre l'aspect purement rationnel de la philosophie et la démarche augustinienne qui prend la révélation comme point de départ.⁽³⁾ Certes il a soin de préciser qu'Augustin ne fonde pas sur la révélation la vérité de ses conclusions philosophiques. Cependant, il admet que l'évêque d'Hippone considère, comme le philosophe chrétien à sa suite, que la révélation est une source de lumière pour la raison.

À partir de l'analyse sommaire des sermons II et XXXVIII *In Joannis Evangelium* et du *De Trinitate VII, 4, 9 – VII, 5, 10*, nous voudrions examiner jusqu'à quel point nous pouvons parler d'une philosophie chrétienne, d'une « nouvelle philosophie » qui prend la révélation comme point de départ.

⁽¹⁾ E. Gilson, Introduction à l'étude de Saint Augustin, Paris 1969, p. 310.

⁽²⁾ *ibid.*

⁽³⁾ cf *id.* p. 317 ss.

IN JOANNIS EVANGELIUM

TRACTATUS II ET TRACTATUS XXXVIII

Les Tractatus d'Augustin, commentaire oral de passages des Écritures sous forme de sermon au peuple,⁽⁴⁾ appartiennent à la deuxième période de sa vie, tout comme le *De Trinitate*. C'est le temps de la grâce. Après avoir été amèrement déçu par les textes sacrés alors que, jeune homme, il est à la recherche de la béatitude,⁽⁵⁾ après avoir été séduit par l'interprétation matérialiste des Écritures enseignées par la secte des manichéens,⁽⁶⁾ Augustin découvrit le véritable sens des textes inspirés au contact de la prédication de S. Ambroise. En effet, en 384, il obtint une chaire de rhétorique à Milan, ce qui lui permit de rencontrer le savant évêque milanais. Attiré d'abord par son éloquence,⁽⁷⁾ il découvrit un exégète qui, au-delà de la métaphore et du symbolique, lui montra sous la lettre l'esprit des Écritures.⁽⁸⁾ Temps de la conversion intellectuelle, mais pas encore temps de la conversion du cœur. Par la découverte du néoplatonisme – certainement des écrits de Plotin dont il prend connaissance par une traduction aujourd'hui inconnue du rhéteur chrétien Victorinus – il saisit que Dieu est esprit, que le mal n'est pas une substance, que tout ce qui est vient de Dieu et que jouir de la vérité consiste à jouir de Dieu.⁽⁹⁾

Baptisé à Milan en 387, il revint à Tagaste, sa ville d'origine, où il organisa un monastère. C'est la seconde partie de la vie d'Augustin : la réponse à la grâce par l'adhésion de l'intelligence et du cœur. En 391, il est ordonné prêtre. En 395 ou 396, il reçoit l'ordination épiscopale. Évêque d'Hippone, il a la charge de la prédication et de l'annonce des vérités de la foi. C'est durant son épiscopat qu'il publia, entre autres oeuvres, les *Confessions* (397-398), le *De Trinitate* (400-416) et les *Tractatus In Joannis Evangelium* (413-418).

Tractatus II, 2-4

Augustin veut commenter Jn 1, 6-14. En réalité il reprend l'interprétation du début du Prologue de S. Jean qu'il avait déjà exposé le dimanche précédent : « *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum* ».

⁽⁴⁾ G. Bardy, 'Tractare', 'Tractatus', ds *Recherches de Science Religieuse* (1946) pp. 211-235.

⁽⁵⁾ cf *Confessions*, III, 5.

⁽⁶⁾ cf *Confessions*, III, 6.

⁽⁷⁾ cf *Confessions* V, 13.

⁽⁸⁾ cf *Confessions* VI, 3.

⁽⁹⁾ cf *Confessions* VII, 9, 13 sur la concordance du néoplatonisme avec le Prologue de S. Jean ; cf *Confessions* VII, 14.20.

Pour Augustin, la divinité du Christ est l'ineffable, Ce qui en a été dit est aussi ineffable : « *Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum* ». Il faut se souvenir ici de la recherche menée par Augustin à la même époque dans le *De Trinitate*⁽¹⁰⁾ sur le lien qu'il y a entre notre expérience quotidienne de la parole et cette Parole qui est auprès de Dieu, cette Parole qui est Dieu. Pour l'évêque grammairien, entre le verbe mental, c'est-à-dire le savoir conservé dans la mémoire, et le savoir, lui-même exprimé par un verbe, il y a même intériorité, même nature. Entre le verbe mental et le verbe proféré, il y a exacte reproduction selon l'intériorité permanente du verbe et non selon sa manifestation extérieure. De même, entre Dieu et le Verbe, le Fils est substantiellement semblable au Père selon sa génération éternelle, et non selon la génération temporelle. C'est donc le Verbe immuable, celui qui est toujours le même, qui est l'objet de nos aspirations.

Augustin pose la question de la difficulté pour l'homme qui ne peut se soustraire à la mutabilité – celle de son corps et celle de son âme capable de tendre vers la Sagesse ou de s'en éloigner – de comprendre qui est l'immuable, celui dont le nom est Etre : « *Ego sum qui sum* ».⁽¹¹⁾ L'existence du muable oblige Augustin à poser que 'ce qui est', c'est « ce qui transcende tous les êtres qui sont, sans être ».⁽¹²⁾

La recherche du philosophe n'est pas absente de la compréhension de 'ce qui est'. Il atteint l'immuable « comme il peut ».⁽¹³⁾ Nous voyons ici une allusion très claire aux recherches et analyses des néoplatoniciens, et tout particulièrement de Plotin. Ils sont ceux qui voient où aller.⁽¹⁴⁾ Lors de son séjour à Milan, Augustin était parvenu à l'*id quod est*. La puissance raisonnante « se haussa à l'intelligence d'elle-même... Et elle parvint ainsi dans le battement d'un regard frémissant jusqu'à l'Être lui-même ».⁽¹⁵⁾ A Ostie, peu avant la mort de sa mère Monique, s'élevant vers l'Être lui-même, du monde des choses corporelles s'élevant vers l'âme, il atteignit cette région où « La vie est la Sagesse, par qui deviennent toutes choses et passées et futures, mais qui elle-même ne devient pas, car elle est comme elle a toujours été et comme elle sera toujours ».⁽¹⁶⁾ Ces expériences que nous pourrions appeler mystiques, dans le prolongement de l'effort pour atteindre 'ce qui est', ne permirent pas à Augustin d'atteindre cette stabilité tant souhaitée. Il vit, comme les néoplatoniciens, où il

⁽¹⁰⁾ cf De Trinitate, XV, 10, 19.

⁽¹¹⁾ Ex 3, 14.

⁽¹²⁾ Tractatus II, 2.

⁽¹³⁾ ibid.

⁽¹⁴⁾ cf Confessions VII, 20, 26.

⁽¹⁵⁾ Confessions VII, 17.

⁽¹⁶⁾ Confessions IX, 10.

devait aller. Il n'avait pas le moyen d'y aller, séparé qu'il était de cette stabilité par la « mer de ce siècle », ⁽¹⁷⁾ par le devenir qui promet une « vie perpétuellement moribonde ». ⁽¹⁸⁾

La réflexion du philosophe est partie prenante dans la compréhension et la contemplation de 'ce qui est'. Les livres platoniciens ont enseigné à Augustin la transcendance de Dieu, la finalisation de l'âme à la lumière de Dieu et même la souveraineté du Fils, de même condition que le Père. Le philosophe platonicien « voit où il faut aller, mais il n'a pas le moyen d'y aller ». ⁽¹⁹⁾ Pour le second Augustin, celui qui a répondu à la grâce, chercher à connaître, c'est chercher l'objet « qui apaisera notre appétit de connaître et nous constituera par là même en état de béatitude ». ⁽²⁰⁾ Il y a un chemin qui nous permet d'atteindre cette béatitude. C'est le Christ, qui vient « de là-bas jusqu'à nous », ⁽²¹⁾ le Verbe incarné qui, dans sa miséricorde, permet à celui « qui a les yeux malades » ⁽²²⁾ d'atteindre cette stabilité : l'éternité. Aux platoniciens, il manquait la mission de Fils dans l'incarnation, sa mort pour nous et sa miséricorde à laquelle ont accès les humbles et les pauvres. Il n'est qu'à penser ici à la propre expérience d'Augustin, égaré non seulement par son style de vie, mais dans la recherche de 'ce qui est'. Touché par la grâce, ouvert à l'incarnation du Verbe, il arrive à la contemplation parfaite de ce que la philosophie lui avait fait découvrir d'une manière voilée.

Par l'incarnation, le Verbe s'est fait ce qu'il n'était pas, tout en restant ce qu'il est de toute éternité, pour que nous parvenions à ce qu'il est. La raison qui veut connaître ne suffit pas pour atteindre notre stabilité. Elle n'est pas dans la situation où, par nature, elle devrait être, car elle porte en elle les effets du péché originel. Il est donc nécessaire de pouvoir s'appuyer sur les secours d'en-haut, sur l'incarnation du Verbe qui permet d'aller vers Dieu sans traverser la mer. ⁽²³⁾ Et S. Augustin d'insister sur la préférence de ne pas connaître 'ce qui est' plutôt que de mépriser et de rejeter la croix du Christ. A la lecture de S. Paul il découvrit qu'il ne fallait pas seulement la grâce pour voir 'ce qui est', mais aussi, malgré notre aveuglement, pour que nous puissions marcher vers notre stabilité. ⁽²⁴⁾

Pour l'évêque d'Hippone, l'idéal est « de voir où il faut aller et, tout ensemble de se tenir attaché » ⁽²⁵⁾ à la croix du Christ. Ceci suppose une intelligence, une *mens intellectualis* capable de penser le vrai. Dieu, lumière intelligible qui crée en nous une lumière créée, celle

⁽¹⁷⁾ Tractatus II, 2.

⁽¹⁸⁾ E. Gilson, Philosophie et Incarnation selon Saint Augustin, Montréal 1947, p. 44. Cf aussi Tractatus XXXVIII, 10 que nous analyserons dans la suite de notre essai.

⁽¹⁹⁾ Tractatus II, 2.

⁽²⁰⁾ E. Gilson, Introduction à l'étude de Saint Augustin, pp. 149-150.

⁽²¹⁾ Tractatus II, 2.

⁽²²⁾ ibid.

⁽²³⁾ cf Tractatus II, 3.

⁽²⁴⁾ cf Confessions VII, 21.

⁽²⁵⁾ Tractatus II, 3.

de notre intellect, nous fait connaître le vrai. Reprenant une comparaison chez le néoplatonicien Ponteius de Cartage⁽²⁶⁾ entre la pensée capable de saisir la vérité et l'œil capable de voir les corps, Augustin reconnaît que l'objet vu par l'œil implique la « lumière » spirituelle dont Dieu est la source.⁽²⁷⁾ Dieu est à la pensée comme le soleil est à la vue. Cette comparaison est proche de celle de Platon⁽²⁸⁾ entre le Bien, soleil du monde intelligible, et le soleil corporel, soleil du monde sensible.

Cette illumination de l'intelligence par Dieu n'est pas surnaturelle. La *mens intellectualis* est distincte de l'illumination qu'elle reçoit.⁽²⁹⁾ L' « illumination (divine) n'est requise que pour rendre notre intellect capable dépenser le vrai en vertu d'un ordre naturel expressément établi par lui ». ⁽³⁰⁾ Telle est la démarche des « grandes intelligences des monts », ⁽³¹⁾ illuminées par la lumière de justice. Augustin pressent ainsi que la vérité, créée dans l'homme, est toujours connue en Dieu, car la lumière intelligible qui nous fait aller vers elle touche notre âme, tout en demeurant le privilège de Dieu.⁽³²⁾ La *mens*, éclairée par Dieu, voit de loin où il faut aller. Le bois de la croix, c'est-à-dire l'humilité du Verbe incarné, permet de « parvenir à ce qu'ils voyaient de loin ». ⁽³³⁾

Les petits, ceux qui ne voient pas vers qui ou vers quoi ils vont, ils y seront conduits par la foi au Verbe incarné, mort et ressuscité. Dieu, l'Immuable, l'Éternel, s'est rendu accessible par l'incarnation à ceux qui ne parviennent pas à pressentir l'immuable, tout comme à ceux qui y parviennent, éclairés par la foi en Jésus-Christ.⁽³⁴⁾

Dans la quatrième partie du deuxième sermon *In Joannis Evangelium*, S. Augustin prend appui sur les Écritures⁽³⁵⁾ et démontre qu'il est possible de « chercher le Créateur par l'intermédiaire de la créature ». ⁽³⁶⁾ Dans la *Cité de Dieu*,⁽³⁷⁾ il note que Porphyre parle « expressément du Père et de son Fils ». À travers une recherche philosophique, il voit comme en filigrane où il faut aller. Ailleurs, il écrira pourquoi, parmi les écoles philosophiques, il préfère Platon et les philosophes platoniciens : « les platoniciens, eux,

⁽²⁶⁾ cf De Ordine II, 3, 10.

⁽²⁷⁾ cf Soliloques I, 6, 12.

⁽²⁸⁾ Platon, Républ. 517b.

⁽²⁹⁾ cf E ist. ad Paulinam 147, 18, 45.

⁽³⁰⁾ E. Gilson, Introduction à l'étude de Saint Augustin, p. 108.

⁽³¹⁾ Tractatus II, 3.

⁽³²⁾ E. Gilson, id., p. 128.

⁽³³⁾ Tractatus II, 3.

⁽³⁴⁾ cf Retract. I, 11, 1.

⁽³⁵⁾ particulièrement Rm 1, 20-22.

⁽³⁶⁾ Tractatus II, 4.

⁽³⁷⁾ De Civit. Dei X, 29.

ayant connu Dieu, ont trouvé la cause de l'univers organisé, la lumière qui fait voir la vérité, la source où s'abreuver de félicité ». ⁽³⁸⁾

Pour Augustin, voir où il faut aller ne suffit pas. Il est nécessaire d'atteindre ce que l'on voit, gage de notre béatitude. Ceci est possible dans la rencontre du Dieu humilié, le Verbe incarné. L'orgueil, par lequel l'intelligence veut se suffire à elle-même, aboutit à une corruption de la *mens* et conduit à l'erreur. La *mens*, pour penser le vrai, a besoin de la lumière de la Sagesse. Elle a besoin aussi de l'humilité du Verbe, du Christ crucifié, pour atteindre la patrie, au-delà des « flots de ce siècle (qui) coupent le chemin ». ⁽³⁹⁾ Le Verbe s'est incarné dans le temps pour nous racheter du temps, du multiple et de la dispersion dans le devenir. Il nous enseigne l'humilité, ⁽⁴⁰⁾ d'une part pour que nous voyions le but à atteindre à travers son humanité ; d'autre part pour que nous ayons le moyen de parvenir à ce but, notre patrie et notre stabilité. Par la foi qui éclaire notre intelligence, nous nous attachons au Christ, le médiateur, qui s'est fait chair pour que nous devenions ce qu'il est : l'immuable, l'éternel, celui qui est toujours identique à lui-même. Par l'incarnation Dieu devient proche de ceux qui le voient dans l'obscurité avec le regard de l'intelligence, comme de ceux qui ne le voient pas, mais le reconnaissent par la foi au Verbe « apparu en homme ». ⁽⁴¹⁾

Tractatus XXXVIII, 8 et 10

L'Être par excellence est aussi, pour Augustin, celui qui transcende le temps d'une manière absolue. Analysant les noms de Dieu, il constate qu'Il s'est révélé à Moïse comme étant celui qui est : « *Ego sum qui sum* ». ⁽⁴²⁾ De même, le Christ a dit : « *Si non credideritis quia ego sum moriemini in peccatis vestris* ». ⁽⁴³⁾

Augustin fait remarquer qu'il n'est pas dit que Dieu est ceci ou cela. Il est : c'est tout. Le Verbe ne nous dit pas qu'il est le Christ, le Fils de Dieu, le Verbe du Père, l'auteur du monde, le formateur et le reformateur de l'homme, le créateur et le recréateur de l'homme, celui qui l'a fait et le refait. ⁽⁴⁴⁾ De même, Dieu n'a pas dit à Moïse qu'il est le créateur de toutes choses, le protecteur d'Israël qui sera libéré d'Égypte, qu'il est aussi le Dieu de leurs

⁽³⁸⁾ cf De Civit. Dei VIII, 1-12.

⁽³⁹⁾ Tractatus II, 4.

⁽⁴⁰⁾ cf ibid.

⁽⁴¹⁾ Tractatus II, 4.

⁽⁴²⁾ Ex 3, 14.

⁽⁴³⁾ Jn 8, 24.

⁽⁴⁴⁾ cf Tractatus XXXVIII, 8.

pères.⁽⁴⁵⁾ Il est. Alors que notre langage est fait pour désigner des êtres qui sont tels, alors que nos phrases prennent la forme de jugements d'attribution, il est dit de Dieu qu'il est. Augustin appréhende la difficulté : « Qui dira comme il faut ce que ce *sum* signifie ? »⁽⁴⁶⁾ Ce qui peut être compris tant bien que mal par de rares esprits, comment cela sera-t-il compréhensible pour les petits qui cherchent la face de Dieu et qui sont incapables de la Trouver ? Le « *qui sum* », nom de Dieu inintelligible pour le commun des mortels, ne rend pas Dieu absent. Miséricordieux, il se tourne vers l'humanité : « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ». ⁽⁴⁷⁾ Cela est compréhensible.⁽⁴⁸⁾ Sous cet aspect, Dieu se dit comme étant celui avec qui vivent dans l'éternité Abraham, Isaac et Jacob. Ceux par qui Dieu est reconnu vivront aussi avec lui dans l'éternité. Ce Dieu de miséricorde, proche de l'humanité, annonçait le Christ, l'immuable présent dans le temps des hommes.

Comment était-il possible, sans la médiation du Verbe incarné, que l'être engagé dans le temps puisse atteindre l'être qui ne devient pas, mais est ? Par notre expérience, nous rappelle Augustin, le verbe 'est', même au présent, signifie toujours un point de passage de l'avenir vers le passé. Si nous analysons ce qui est, nous trouvons toujours le changement. Nous trouvons du 'fut' ou du 'sera'. A travers un passage d'un merveilleux élan lyrique, Augustin rhéteur nous dit que ce qui est muable n'est pas vraiment : « La couleur des cheveux est morte sur la tête de cet homme chenu ; la beauté est morte dans les membres du vieillard qui se fatigue et se courbe ; la force est morte dans le corps du malade ; l'immobilité est morte dans le corps de celui qui marche ; la marche est morte dans le corps de celui qui s'arrête ; la station droite et la marche sont mortes dans un corps couché ; la parole est morte sur la langue de celui qui se tait : dans tout ce qui change, dans tout ce qui est ce qu'il n'était pas, j'aperçois la vie en tout ce qu'il est, et la mort en tout ce qu'il fut ». ⁽⁴⁹⁾

Il n'y a que lorsque je pense Dieu que je trouve « est », l'immuable. Pour Augustin, le salut consiste à transcender le temps, à nous élever de la multiplicité sans cesse changeante du devenir pour atteindre la stabilité, que nous découvrons déjà dans la vérité intérieure. « Dans la vérité qui est immobile, je ne trouve ni passé ni avenir, rien que du présent, et un présent incorruptible, ce qu'il n'est pas dans la créature ». ⁽⁵⁰⁾ La vérité demeure la seule permanence immuable présente dans la mutabilité.

⁽⁴⁵⁾ *ibid.*

⁽⁴⁶⁾ *ibid.*

⁽⁴⁷⁾ Ex 3, 15.

⁽⁴⁸⁾ cf Tractatus XXXVIII, 8.

⁽⁴⁹⁾ Tractatus XXXVIII, 10.

⁽⁵⁰⁾ Tractatus XXXVIII, 10.

Le dépassement du temps, nous ne pouvons le faire de nos propres forces. Nous avons besoin du bois de la croix qui nous fait rencontrer la vérité, le Fils de Dieu⁽⁵¹⁾ qui est Dieu avec nous. Le Verbe est celui qui nous élève jusqu'à l'immuable, nous faisant découvrir à travers la dialectique de l'être et du devenir que nous pouvons intégrer progressivement le temporel à l'éternel. « Je veux qu'où je suis, eux aussi soient avec moi. »⁽⁵²⁾ Celui qui est, Dieu, est venu au cœur du devenir humain pour nous permettre de transcender le temps. Comme Augustin le proclamait dans le deuxième sermon *In Joannis Evangelium* : « Adhérez au Christ selon ce qu'il est devenu pour nous afin de parvenir à lui selon ce qu'il est ».⁽⁵³⁾ Dieu s'est incarné pour nous racheter du temps.

Certes l'évêque d'Hippone sait déjà par l'enseignement de Platon et de Plotin que l'homme est emporté par le devenir et que le devenir ne s'explique que par l'être. Cependant, les mythes et la dialectique de Plotin « ont demandé à la philosophie une méthode qui leur permît de transcender le devenir et de se recueillir dans l'immobile unité de l'être intelligible, du Bien et de l'Un ».⁽⁵⁴⁾ La révélation donne à Augustin la possibilité d'une réponse aux questions de la philosophie tourmentée par le devenir, le néant. La création et l'incarnation du Verbe lui permettent d'affirmer que le devenir a été produit par l'Être pour en faire de l'être. Dieu est celui qui crée et appelle à l'être : Dieu d'Abraham, d'Isaac, et de Jacob.

De Trinitate VII, 4, 9 – VII, 5, 10

Les critiques d'Augustin contre la vanité et l'orgueil des philosophes sont nombreuses tout au long de son épiscopat. Il ne renonce pas pour autant à la recherche philosophique. Théologien, il ne cesse de rester philosophe, ignorant la distinction moderne entre théologie et philosophie. Pour lui, il n'est qu'une vérité, montrée aux philosophes, complètement révélée dans le Christ.

Devant la difficile question de la Trinité, comment expliquer l'unité et les trois réalités en Dieu selon l'enseignement des Écritures ? Pour adapter intellectuellement cette vérité chrétienne et la fonder, il recourt aux procédés de la pensée, aux lois de la logique, aux concepts d'Aristote et des platoniciens. Dans le traité philosophique du *De Trinitate*, Augustin démontre dans une première partie (livre I-IV) la vérité du dogme de l'Église par les Écritures. Dans une seconde partie (livre V-XV), la plus importante, il explique et approfondit

⁽⁵¹⁾ cf Jn 14, 6.

⁽⁵²⁾ Jn 17, 24 cité par Augustin ds Tractatus XXXVIII, 10.

⁽⁵³⁾ Tractatus II, 3.

⁽⁵⁴⁾ E. Gilson, Philosophie et Incarnation selon Saint Augustin, p. 50.

le dogme par la spéculation. Il considère quels sont les concepts courants de la philosophie qui peuvent s'appliquer au mystère de la Trinité (livre V-VII) et il veut découvrir dans la vie de l'âme humaine des analogies qui permettent de représenter le mystère de la vie intime de Dieu (livre VIII-XV).

Dans sa tentative, l'évêque d'Hippone avait un prédécesseur : Marius Victorinus. Son point de départ se trouvait dans la doctrine de Plotin sur le développement autonome de la divinité. La trinité plotinienne, admettant l'Un, l'Intelligence, l'Âme comme trois êtres personnels, trois hypostases qui constituent le monde divin, ne pouvait fonder la révélation du Dieu trine et unique. En effet, elle n'admettait pas trois personnes consubstantielles, mais trois hypostases procédant par dégradation successive.⁽⁵⁵⁾

Pour aborder la question de la Trinité, Augustin ne suit pas le chemin par lequel elle s'est manifestée dans l'histoire du salut : la mission du Fils de Dieu dans la chair et l'expérience de l'Esprit dans la communauté ecclésiale primitive. Il commence philosophiquement par l'existence éternelle de Dieu en lui-même. Il a conscience, certes, que le mystère de la divinité se tient hors des prises de toute représentation. Toute tentative pour l'exprimer conceptuellement a nécessairement quelque chose de symbolique. Mais la nouvelle philosophie des platoniciens lui donne la possibilité de surmonter certaines faiblesses du langage imagé et d'apporter de nouvelles perspectives dans la compréhension de la révélation de Dieu un et trine.

L'évêque d'Hippone considère la manière de parler de la Trinité en Orient et en Occident : les Grecs « disent : trois substances, une essence, comme nous disons : trois personnes, une essence ou substance ».⁽⁵⁶⁾

Dans la théologie naissante, très fréquemment les attributs des Personnes divines furent appliqués à la Nature divine et ceux de la Nature divine aux Personnes divines. Ce fut l'occasion de multiples tâtonnements dans l'effort d'abstraction pour parler spéculativement de la Trinité. Les erreurs du subordinationisme, qui perdait de vue l'égale divinité des trois Personnes divines, et celle du modalisme, voyant dans les trois Personnes des modalités d'une seule divinité, stimulèrent la recherche d'une terminologie adéquate pour parler des réalités surnaturelles.

Dans l'occident latin, très tôt le terme '*persona*'⁽⁵⁷⁾ s'imposa pour exprimer la Trinité divine et le terme '*substantia*' pour exprimer son unité. Dans l'orient grec, *ουσια* et *υποστασις*

⁽⁵⁵⁾ cf Plotin, 3^e Enn., 8, 2 et 5^e Enn., 3, 9; 8, 12.

⁽⁵⁶⁾ De Trinitate VII, 4, 8.

désignaient ce qui est un en Dieu. *Προσωπου* et *υποστασις* signifiaient ce qui est trine en Dieu. Nous imaginons les confusions, sources de conflits. *Υποστασις* exprimait tantôt l'unité de Dieu, tantôt sa trinité. *Ουσια* exprimait tantôt l'Être et l'unité de Dieu, tantôt connotait les Personnes en Dieu.

Ce n'est que durant la deuxième moitié du IV^e siècle que l'orient adopta une terminologie unique, reprise et critiquée par Augustin dans la partie du *De Trinitate* qui nous intéresse. Désormais, *ουσια*, identique à essence, désignera ce qui est un en Dieu ; *υποστασις*, identique à substance, s'appliquera à ce qui est trine en Dieu.

À cause de l'indigence de notre langage, ces concepts s'appliquent-ils avec pertinence au mystère de la Trinité ?

Comment parler de l'absence de différence en Dieu, sans faire penser à l'absence d'individualité ?⁽⁵⁸⁾ Augustin note que les termes 'trois substances' ou 'trois personnes' désignent les trois réalités de la Trinité, alors que l'idée d'unité serait suggérée par l'expression 'une essence'. Ces termes s'appliquent-ils à Dieu ?

Augustin, partant d'une hypothèse, rejette l'expression 'trois substances'. Si en Dieu être est identique à subsister, je ne puis parler de trois substances en Dieu, car je devrais admettre aussi trois essences en Dieu. Ceci est impossible, puisque pour Dieu, être Dieu est identique à être. Je ne puis parler de trois essences en Dieu, car je devrais affirmer l'existence de trois Dieux, et ainsi détruire l'unité de la Trinité. Et le philosophe Augustin de pousser plus avant son analyse et de reconnaître que pour Dieu, autre chose est d'être et autre chose de subsister. « Être est, en effet, un terme absolu, tandis que être Père est relatif au Fils. »⁽⁵⁹⁾ Augustin en conclut que Dieu subsiste sous forme de relation, et non sous forme de réalité, sujet d'attributs. Le terme 'substance' ne convient donc pas à Dieu, car « la substance n'est plus substance, puisqu'elle sera un relatif. »⁽⁶⁰⁾

Dans le paragraphe 10 du chapitre 5, Augustin se demande si l'on peut dire que Dieu subsiste. 'Subsister' s'entend de réalités, sujets d'attributs, comme un corps est sujet de sa forme, de sa couleur. Nous ne pouvons admettre que Dieu subsiste dans le sens « qu'il sert de sujet à quelque chose en lui »,⁽⁶¹⁾ ni rejeter qu'il est l'être simple pour qui être est identique aux attributions que nous pouvons lui faire. Augustin écrit, à titre d'exemple, que

⁽⁵⁷⁾ Persona : personne morale pour les juristes.

⁽⁵⁸⁾ De Trinitate VII, 4, 9.

⁽⁵⁹⁾ ibid.

⁽⁶⁰⁾ De Trinitate VII, 4, 9.

⁽⁶¹⁾ De Trinitate VII, 5, 10.

Dieu ne peut subsister dans le sens qu'il serait le sujet de sa bonté, sans que cette bonté soit substance.⁽⁶²⁾

Pour notre philosophe, « appeler Dieu substance est une impropriété ».⁽⁶³⁾ Celui qui s'est révélé dans l'Exode comme étant « *ego sum qui sum* »⁽⁶⁴⁾ ne peut être désigné par un terme relatif comme le terme 'substance'. Il impliquerait que Dieu subsiste comme sujet d'attributs. Dieu est essence, terme absolu. « Pour Dieu, être c'est subsister ».⁽⁶⁵⁾ Subsister est l'être même de l'immuable, de l'éternel. Il est donc plus juste de parler d'une essence et de trois personnes pour Dieu trinitaire, 'personne' demeurant un terme absolu et non un terme relatif au Fils et à l'Esprit. Pour Dieu, c'est la même chose d'être et d'être une personne.⁽⁶⁶⁾

⁽⁶²⁾ cf *ibid.*

⁽⁶³⁾ *ibid.*

⁽⁶⁴⁾ Ex 3, 14.

⁽⁶⁵⁾ De Trinitate VII, 5, 10.

⁽⁶⁶⁾ La dénomination 'personne' reste arbitraire pour Augustin. Il réussit à expliciter parfaitement le contenu du mot 'essence', mais non celui du mot 'personne'. Il ne distingue pas substance et substance subsistante.

Conclusion

À travers les trois textes qui nous venons d'analyser très sommairement, nous avons rencontré Augustin affirmant, à la suite des philosophes néoplatoniciens, l'existence de Celui qui est immuable, éternel, éternellement identique à lui-même. La révélation de l'incarnation du Verbe prolonge l'interrogation des philosophes et rend proche l'immuable du muable, l'éternel du temporel, l'identique du non-identique. Dans le *De Trinitate* plus particulièrement, à travers un bref passage, nous avons considéré comment la philosophie, sa rigueur logique et sa capacité de définir, permet d'explicitier la révélation et d'en montrer la profondeur. Pouvons-nous en conclure pour autant que nous sommes en présence d'une métaphysique nouvelle : une métaphysique chrétienne.

Augustin est un philosophe chrétien dans le sens qu'il cherche à comprendre ce qu'il connaît par la foi. Cependant, pour parler de Dieu, en prouver l'existence, il n'est pas nécessaire d'être chrétien. Des philosophes grecs ont établi des preuves de l'existence de Dieu plusieurs siècles avant l'ère chrétienne. Leurs réflexions sur l'Être absolu ont donné aux philosophes chrétiens des éléments pour une théologie philosophique. La thèse de l'immutabilité de Dieu est une thèse platonicienne. Depuis Parménide, l'Être parfait est celui qui ne change pas, ce qui reste toujours la même chose et identique à lui-même. C'est Plotin qui a défini l'éternité de Dieu comme une vie interminable, parfaite, sans succession. Aussi Augustin, comme bien d'autres chrétiens de l'Antiquité, ont connu les philosophes grecs et s'en sont inspirés, inventant et perfectionnant leur pensée.

Saint Augustin est aussi un philosophe chrétien dans le sens que la révélation chrétienne est constamment imbriquée dans sa recherche philosophique. Elle lui fait trouver des solutions, rejetant telle thèse, approuvant telle autre. C'est que la foi chrétienne implique des certitudes théoriques. Elle est une connaissance qui concerne l'intellect en son propre domaine. La révélation a éclairé de nombreuses questions posées par l'intellect humain. Nous pensons à la création, à l'incarnation du Verbe, qui donne un sens au muable, voulu et créé par Dieu pour en faire de l'être. Réciproquement, la philosophie a aidé le chrétien à pénétrer la profondeur de la révélation et à l'explicitier. Dans le *De Trinitate*, Augustin découvre et affirme le dynamisme qu'il y a en Dieu avec l'aide de l'argumentation philosophique.

Au sujet de l'Exode (3, 14), nous ne pouvons dire, à la suite de E. Gilson, que l'identification de Dieu à l'Être absolu vient de l'interprétation donnée à ce texte par les chrétiens, tandis que les Grecs auraient ignoré cette identification. Les Grecs, Parménide et Platon, ont pensé l'idée de l'Être absolu ignorée des Juifs. Dans l'école de Platon, l'on reconnaissait l'être

parfait et éternel, purement intelligible, comme étant un être divin. Cet enseignement a été repris chez les platoniciens au milieu du II^e siècle, chez Plotin et les néoplatoniciens. Quant à l'identification de Dieu à l'Être absolu, elle n'était ni signifiée, ni suggérée par la formule hébraïque du nom de Dieu. Elle utilise une forme ancienne du verbe être, être **agissant** : *hâwâh*. On peut comprendre : « Je suis qui je suis », c'est-à-dire je ne peux ou je ne veux pas dire qui je suis ; ou « je suis qui je serai », c'est-à-dire que l'histoire des hommes manifestera peu à peu qui est Dieu. « Je suis celui qui est » (*εγω ειμι ο ωυ*) nous provient des Septante traducteurs de la Bible hébraïque, certainement très influencés par la pensée grecque.

Il n'y a pas dans la pensée d'Augustin un point de départ nouveau, créateur d'une métaphysique nouvelle. Chez l'évêque philosophe, nous remarquons une constante imbrication de la voie philosophique, à la recherche de l'Être absolu, et de la révélation enseignant la proximité de l'Être en Jésus-Christ. Ce qu'il a appris des Grecs au sujet de l'Être absolu, il le rapproche de la révélation du nom de Dieu. L'idée de Dieu comme étant l'Être absolu, c'est le Dieu des philosophes, qui n'est pas autre que le Dieu des chrétiens, si ce n'est en ce qu'il s'est anéanti par son entrée dans l'histoire. Pour Augustin, le Dieu des philosophes ne peut être séparé du Dieu des chrétiens : il s'est fait connaître comme « celui qui est », et aussi comme le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Il y a une métaphysique de l'Exode, c'est-à-dire une conception de l'Être, de la nature ouverte à la métaphysique. Il n'y a pas une métaphysique dans l'Exode. L'intérêt fondamental de ce texte biblique, ainsi que de ses différentes reprises dans le Nouveau Testament, est d'éclairer la thèse de l'identité de Dieu qui est l'Être et de Celui qui est présent dans l'histoire.

Le philosophe chrétien se distingue des autres philosophes dans le sens qu'il croit. La foi n'est pas pour autant un auxiliaire indispensable de la raison. Elle est un auxiliaire possible.

PETITE BIBLIOGRAPHIE

- Augustin (saint), La cité de Dieu, trad. par J. Perret, Paris 1960.
- id., Les Confessions, trad. par J. Trabucco, Paris 1964.
- id., In Joannis Evangelium Tractatus, post Maurinos textum ed. cur. R. Willems, Tournai 1954.
- id., Homélie sur l'Évangile de saint Jean I-XXXIII, trad. par M.-F. Berrouard, Paris 1969-1977.
- id., La Trinité, trad. par M. Mellet et Th. Camelot, Paris 1955.
- Barion J., Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem, Berlin 1935.
- Benz E., Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Stuttgart 1932.
- Boyer Ch., Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin, Paris 1920.
- Chevalier J., Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires, Fribourg 1940.
- Dahl A., Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre, Lund 1945.
- Gilson E., Introduction à l'étude de saint Augustin, Paris 1969.
- id., Philosophie et Incarnation chez saint Augustin, Montréal 1947.
- Guillon J., Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin, Paris 1933.

- Huber G., Das absolute Sein bei Augustin, ds : Huber G., Das Sein und das Absolute, Basel 1955.
- Tolley W.P., The Idea of God in the philosophy of S. Augustin, London 1930.
- Trapé A., La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo sant'Agostino, Tolentino 1959.
- de Vogel C.J., « *Ego sum qui sum* » et sa signification pour une philosophie chrétienne, ds : Revue des sciences religieuses 35 (1961), pp. 337-355.
- Zum Brunn E., Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux Confessions, Paris 1969.
- id., L'exégèse augustinienne de « *Ego sum qui sum* » et la métaphysique de l'Exode, ds : Dieu et l'Être, Paris 1978.
- id., La « philosophie chrétienne » et l'exégèse d'Exode 3, 14 selon M.E. Gilson, ds : Revue de théologie et de philosophie (1969), pp. 94-105.